



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

João Wilson Sobral Santos

**“Seis mil pés acima do homem e do tempo”: a moral da vontade de poder
em Nietzsche**

Rio de Janeiro

2025

João Wilson Sobral Santos

“Seis mil pés acima do homem e do tempo”: a moral da vontade de poder em Nietzsche



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Casa Nova

Rio de Janeiro

2025

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

S237 Santos, João Wilson Sobral.
“Seis mil pés acima do homem e do tempo”: a moral da vontade de poder em
Nietzsche / João Wilson Sobral Santos. – 2025.
192 f.

Orientador: Marco Antonio dos Santos Casa Nova.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu
to de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ética - Alemanha - Teses. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 -
Teses. 3. Metaética - Teses. 4. Filosofia alemã - Séc. XIX - Teses. I. Casanova,
Marco Antonio. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 17(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

João Wilson Sobral Santos

“Seis mil pés acima do homem e do tempo”: a moral da vontade de poder em Nietzsche

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 8 de julho de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Profa. Dr. Rogério Antônio Lopes
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. William Mattioli
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2025

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus pais e minha esposa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meus pais e minha esposa por me ampararem sempre, mas também particularmente na caminhada desta pesquisa, com amor, cuidado e carinho inestimáveis.

Agradeço a meu caro orientador pela cordialidade e pelo conhecimento compartilhado, bem como aos demais integrantes da banca pelos comentários e críticas construtivas mui valiosos para o atingimento da melhor versão deste trabalho.

RESUMO

SANTOS, João Wilson Sobral. *“Seis mil pés acima do homem e do tempo”*: a moral da vontade de poder em Nietzsche. 2025. 192 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

A presente Tese tem dois objetivos gerais e complementares: 1) defender que a moral nietzscheana consiste num realismo naturalista vinculado a pressupostos ontológicos e epistemológicos pautados pelo valor vital do poder e da dominação, com imediatas repercussões políticas, sociais e culturais, e a partir daí, 2) analisar criticamente algumas das principais correntes interpretativas acerca do sentido metaético e ético da filosofia nietzscheana, quais sejam, a ética das virtudes, o perfeccionismo, o naturalismo e o imoralismo. O objetivo (1) contém a tese geral a ser demonstrada ao longo do trabalho, qual seja, a de que Nietzsche vincula as instâncias da metaética e da ética normativa através do conceito de vontade de poder. Quanto ao objetivo (2) a questão fundamental colocada é o desvio que se impõe à esmagadora maioria dos intérpretes no momento de passar dos pressupostos ontológicos e epistemológicos de Nietzsche à sua moral, evitando sua vinculação radical à vontade de poder e suas consequências políticas. Trata-se não só de colocar esta questão, mas criticar seus pressupostos e expor suas contradições, sobretudo quando a leitura liberal acaba requeitando dispositivos ideológicos destruídos por Nietzsche enquanto este assimila determinados elementos naturalistas do liberalismo para seu aristocratismo moral.

Palavras-chave: Nietzsche; metaética; ética; vontade de poder.

ABSTRACT

SANTOS, João Wilson Sobral. “*Six thousand feet beyond man and time*”: Will to power morals in Nietzsche. 2025. 192 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

This Thesis has two general and complementary objectives: 1) to argue that Nietzschean morality consists of a naturalistic realism linked to ontological and epistemological presuppositions based on the vital value of power and domination, with immediate political, social and cultural repercussions, and from there, 2) to critically analyze some of the main interpretative currents regarding the metaethical and ethical meaning of Nietzschean philosophy, namely virtue ethics, perfectionism, naturalism and immoralism. Objective (1) contains the broad thesis to be demonstrated throughout the work, which is that Nietzsche links metaethics and normative ethics through the concept of the will to power. Concerning objective (2) the fundamental question posed is the detour that is imposed on the overwhelming majority of interpreters when it comes to moving from Nietzsche's ontological and epistemological presuppositions to his morality, avoiding its radical link to the will to power and its political consequences. It's not just a matter of posing this question, but of criticizing its presuppositions and exposing its contradictions, especially when the liberal reading ends up retreading ideological devices destroyed by Nietzsche as he assimilates certain naturalistic elements of liberalism into his moral aristocratism.

Palavras-chave Nietzsche; metaethics; ethics; will to power.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- A – *Aurora*
AC – *Anticristo*
AFZ – *Assim falou Zaratustra*
AS – *O andarilho e sua sombra*
BM – *Além de bem e mal*
CI – *Crepúsculo dos Ídolos*
CW – *O Caso Wagner*
DS – *David Strauss: o confessor e o escritor*
EH – *Ecce Homo*
FP/NF – *Fragmentos Póstumos*
FT – *A filosofia na época trágica dos gregos*
GC – *Gaia Ciência*
GM – *Genealogia da Moral*
HH – *Humano, demasiado humano*
IDP – *Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*
OS – *Opiniões e sentenças diversas*
NT – *O nascimento da Tragédia*
SE – *Schopenhauer como educador*
SFE – *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*
UDH – *Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*
VM – *Sobre Verdade e Mentira em sentido extra-moral*

SUMÁRIO

	APRESENTAÇÃO	9
	INTRODUÇÃO. NIETZSCHE: PANORAMA FILOSÓFICO E POSTULADOS METAÉTICOS E ÉTICOS.....	10
1	NIETZSCHE E NORMATIVIDADE.....	32
2	NIETZSCHE E A ÉTICA DAS VIRTUDES.....	44
2.1	<i>Virtù</i> e maquiavelismo.....	61
2.2	<i>Depois da virtude</i> : emotivismo sem naturalismo.....	69
3	NIETZSCHE E O PERFECCIONISMO.....	78
3.1	Nietzsche e o perfeccionismo emersoniano.....	80
3.2	Nietzsche e a democracia agonística.....	89
3.3	A categoria de <i>metacrítica</i> de Losurdo.....	95
4	NIETZSCHE E O NATURALISMO MORAL.....	114
4.1	Realismo nietzscheano <i>versus</i> Réalisme.....	114
4.2	O naturalismo de Nietzsche, apesar de Leiter.....	124
4.3	Naturalismo, evolução e cultivo.....	135
4.4	Anexo: Nietzsche e o pensamento econômico.....	157
5	NIETZSCHE E O IMORALISMO.....	161
5.1	Imoralismo e esteticismo.....	161
5.2	A dialética do imoralismo.....	168
5.3	Imoralismo e auto-deificação.....	174
5.4	Nietzsche entre Sade e Stirner.....	176
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
	REFERÊNCIAS.....	183

APRESENTAÇÃO

Desde o início da recepção geral da obra de Nietzsche, é seguro dizer que ela suscitou polêmicas e interpretações antagônicas, seja por conta de seu pensamento complexo e/ou contraditório, seja por conta de leituras politicamente enviesadas ou também “despolitizadas”, seja ainda por muitas outras circunstâncias. Já na última década do século XIX, na qual nada produziu devido ao estado catatônico que antecedeu sua morte em 25 de agosto de 1900, Nietzsche começou a acumular discípulos, simpatizantes, críticos desconfiados e verdadeiros inimigos. É bem conhecida a incorporação de seus conceitos pelas ideologias nazista e fascista, e, depois, surpreendentemente ou não, sua quase unânime reabilitação pela chamada “contracultura” e por certa tendência filosófica bastante influente por sua iconoclastia e aparência libertadora – fenômenos que podem ser reunidos sob a ideia de “pós-modernidade”, sem maiores preocupações terminológicas por enquanto. Atualmente, essa reabilitação continua vigente, hegemônica, sobretudo no interior dos círculos acadêmicos especializados em Nietzsche, seja no Brasil, seja internacionalmente.¹ Mas ela vem sendo cada vez mais disputada por um crescente aparecimento de estudos críticos², embora boa parte deles ainda venha de “fora” daqueles círculos, isto é, através de abordagens mais ancoradas na história ou na política, não diretamente na filosofia. Assim, um dos principais objetivos do presente livro é contribuir para a leitura crítica de Nietzsche, desde “dentro” de sua filosofia, fornecer uma crítica imanente de seu pensamento que possa enriquecer a crítica política do mesmo.

¹ Isso não equivale a dizer que os círculos acadêmicos especializados em Nietzsche atualmente são todos “pós-modernos”, mas que esta tendência deixou marcas profundas tanto na escola analítica quanto na continental, e naquilo que a recepção brasileira herdou dessas escolas; tampouco que a interpretação diretamente conservadora ou reacionária tenha desaparecido — ela provavelmente vem crescendo novamente na esteira do recente recrudescimento das ideologias de extrema direita e neofascistas. Cf. GOMEZ VILLAR, Antonio. F. Nietzsche en la Alt-right: una apropiación distorsionada. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, v. 29, n. 1, p. 1-17, 2024.

² Alguns exemplos: DETWILER, Bruce. *Nietzsche and the politics radicalism of aristocratic*. Chicago, EUA: The University of Chicago Press, 1991; ALAIN BOYER *et al.* *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris, FRA: Bernard Grasset, 1991; WAITE, Geoff. *Nietzsche's Corps/e: Aesthetics, Politics, Prophecy, or, The Spectacular Technoculture of Everyday Life*. Durham, EUA: Duke University Press, 1996; APPEL, Fredrik. *Nietzsche contra democracy*. Ithaca, EUA: Cornell University Press, 1999; LOSURDO, Domenico. *Nietzsche, il ribelle aristocratico: biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino, ITA: Bollati Boringhieri, 2002; DOMBOWSKY, Dom. *Nietzsche's Machiavellian politics*. Londres, GB: Palgrave Macmillan, 2004; REHMANN, Jan. *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*. Hamburgo, DE: Argument Verlag GmbH, 2004; MONVILLE, Aymeric. *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*. [S.l.]: Aden Belgique, 2007; VARELA, Gonzalez. *Nietzsche contra la democracia: el pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. Barcelona, ES: Montesinos, 2010; McMANUS, Matthew. *Nietzsche and the Politics of Reaction. Essays on Liberalism, Socialism, and Aristocratic Radicalism*. Londres, GB: Palgrave Macmillan, 2023; TUTT, Daniel. *How to Read Like a Parasite. Why the Left Got High on Nietzsche*. Londres, GB: Watkins Media, 2024.

O foco deste livro é a moral em Nietzsche, mas não é segredo que a moral praticamente constitui o tema central da filosofia nietzscheana. Contra a ideia de que esse tema central seria a arte, é preciso dizer que Nietzsche não é nenhum mero esteticista ou padroeiro dos artistas, e que *ele subordina a arte à moral, e esta à política, mas segundo critérios naturalistas filosoficamente fundamentados*. Para empreender, portanto, uma crítica imanente da filosofia nietzscheana, dentre muitos métodos possíveis, optei por um engajamento crítico belicoso e quase neurótico com a leitura hegemônica da moral e de tópicos correlatos em Nietzsche, tal como ela tem sido realizada por boa parte da literatura secundária, em algumas de suas principais correntes. A contrapelo dessas leituras, defendo a tese de que há uma inegável imbricação conceitual-política entre a **vontade de poder** (mas também o **eterno retorno do mesmo**, que não será tão enfatizado) e o **aristocratismo/elitismo/platonismo** em Nietzsche. A crítica da leitura hegemônica segue duas orientações básicas: 1) considerar com razoável profundidade os pressupostos ontológicos e epistemológicos que baseiam o conjunto da obra nietzscheana e como influenciam suas propostas éticas; 2) considerar, na sua radicalidade, a tese da vontade de poder, tanto sob o aspecto de seus pressupostos filosóficos quanto sob o aspecto de suas implicações ético-políticas.³ Mas aqui não será o caso de repetir a acusação de precursor do nazi-fascismo contra Nietzsche – esta acusação é “fácil”, em que pese toda a complexidade da questão. *Por implicações ético-políticas, temos em vista o quanto a vontade de poder é adaptável aos paradigmas políticos liberais que inspiram a leitura hegemônica de Nietzsche.*⁴

Ora, quando essa leitura simplesmente não omite ou minimiza o profundo caráter político da filosofia nietzscheana, tenta aproximá-lo do pluralismo democrático liberal; quando não visa à “despolitização” – como se isso fosse possível, visa à domesticação do político em Nietzsche através de categorias geralmente extraídas do chamado *liberalismo democrático*. E aí reside um imenso problema, que foge ao escopo desta pesquisa: a pressuposição de uma equivalência entre as categorias do liberalismo e os valores da democracia. Essa equivalência não resiste nem ao escrutínio histórico, nem ao filosófico-conceitual, e provavelmente existe apenas como um dos dispositivos ideológicos centrais responsáveis pela manutenção do modo

³Respectivamente estes aspectos podem ser designados como metaética e ética normativa.

⁴A ideia geral é que a obra de Nietzsche é atravessada por amplos movimentos históricos: no seu reacionarismo anti-revolucionário e anti-moderno conjugam-se tanto tendências anticapitalistas românticas quanto imperialistas, frequentemente metamorfoseadas nos termos de uma autocrítica da ideologia liberal. Assim, qualquer ligação direta entre Nietzsche e o nazifascismo é, no mínimo, uma ligação precipitada e encurtada, apesar de coerente. De resto, pressupomos, sem desenvolvê-la, a tese de um campo de interseção e solidariedade entre liberalismo e fascismo.

de reprodução social capitalista. Frequentemente, aliás, o liberalismo revela suas propensões antidemocráticas e, não raro, fascistas⁵. Logo, a leitura liberal tem, sim, uma cumplicidade perversa, às vezes ingênua, com a forma pela qual Nietzsche conscientemente manipula a retórica liberal: ou ela mesma sabota suas boas intenções, ou acaba mal-disfarçando posições elitistas e não igualitárias, ou simplesmente as endossa mais ou menos abertamente. Claro que muitas dessas leituras são prevenidas o suficiente para se isentarem de uma interpretação rigorosa de Nietzsche e se dizem apenas inspiradas na sua filosofia. Algumas, não poucas, chegam a sugerir correções a Nietzsche para que então fosse liberado ou revelado o potencial liberal latente em sua filosofia (nos EUA, Mark Warren⁶ parece ser um dos primeiros a fazer isso, rapidamente seguido por muitos). E existem aquelas que mutilam a filosofia de Nietzsche com maior ou menor facilidade, pegando o que for mais fácil de adaptar, deixando de lado partes mais complicadas. Este livro tem, portanto, o compromisso não só de criticar tais leituras, mas de fazê-lo a partir de uma reconstrução integral da filosofia nietzscheana, que demonstre que ela possui, não obstante suas diferentes fases, *uma orientação política radical e filosoficamente fundamentada do início ao fim*.⁷

Na Introdução, a ideia é fornecer um panorama geral da filosofia nietzscheana a partir da leitura crítica de *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche* (2008), de Rogério Lopes. A escolha deste interlocutor inicial tem várias razões: trata-se de um dos mais renomados intérpretes e especialistas brasileiros em Nietzsche da atualidade, cujos trabalhos sempre esbanjam um excelente nível de detalhamento, rigor metodológico e equilíbrio bibliográfico (fontes primárias, publicadas e póstumas, secundárias, estudo das fontes etc.). Além disso, nos anos seguintes à obra referida, seu autor dedicou-se, com as mesmas qualidades, à questão da normatividade em Nietzsche, produzindo artigos, organizando dossiês relacionados ao tema e orientando diversos novos pesquisadores, alguns dos quais também presentes neste trabalho. Com a leitura crítica de *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche* (2008), procuramos reter as linhas gerais dos pressupostos ontológicos e epistemológicos de Nietzsche, de seu

⁵ Sobre o problema de igualar liberalismo e democracia, Cf. SCAVO, Davide Giacobbo. Uma análise crítica da relação entre liberalismo e democracia – Entrevista com Domenico Losurdo. *Crítica Marxista*, v. 39, p. 173-183, 2014. Sobre o devir fascista do liberalismo, Cf. MORAES, João Quartim de. Liberalismo e fascismo, convergências. *Crítica Marxista*, v. 8, n. 6, p. 11-42, 1999.

⁶Cf. WARREN, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: The MIT Press, 1988.

⁷Dentro da mencionada linha de estudos críticos da filosofia nietzscheana, são várias as leituras que compartilham desta posição e com as quais o presente trabalho guarda afinidade intelectual, por exemplo, do já bastante conhecido livro de Domenico Losurdo, *Nietzsche, o rebelde aristocrata* (2009[2002]), que compreende Nietzsche como um filósofo *totus politicus*, ao recente livro de Daniel Tutt, *How to read like a parasite* (2024), que insiste na tese de que a filosofia de Nietzsche tem um centro e uma continuidade.

desenvolvimento à versão madura, a qual proponho considerar como a versão definitiva, por se mostrar a radicalização de uma determinada tendência política presente em toda sua trajetória. Isso significa que, no fim das contas, afasto-me da tese nuclear de Lopes, que é quase a narração de um turbulento romance entre Nietzsche e o ceticismo: após o prolongado flerte “proibido” com o ceticismo (epistemológico e metódico), o namoro assumido com a forma de vida cética na época de *Humano, demasiado humano*, o progressivo afastamento e separação na fase madura (uma espécie de “traição” com a política), até o derradeiro reencontro nas obras do último ano (1888). Longe de ironizar, a analogia a um romance serve para admitir que a leitura aqui proposta da continuidade, fortalecimento e radicalização de uma mesma tendência política ao longo da obra de Nietzsche certamente sacrifica muitos aspectos significativos e mesmo o drama não só biográfico, mas intelectual do filósofo. De todo modo, busco argumentar no sentido de que esses aspectos são absorvidos pela regularidade e veemência última das reivindicações políticas de Nietzsche, culminadas na vontade de poder, conceito pouco investigado por Lopes e operador de uma espécie de *superação* ou *assimilação do ceticismo* – melhor dizendo, sua **transvaloração** – em prol do que Nietzsche chamou de “ceticismo da força” e que designa bem seu *maquiavelismo normativo*.

Terminando com um breve adiantamento de alguns postulados metaéticos e éticos da filosofia nietzscheana que serão testados nas discussões críticas posteriores,⁸ a Introdução procura estabelecer um panorama geral da filosofia de Nietzsche já marcado pela perspectiva da superação ontológica e política do ceticismo, isto é, já da perspectiva metaética e normativa da vontade de poder (em sua significação ampla para toda a obra nietzscheana). Nesses termos, a Introdução contém os parâmetros para a análise crítica de algumas das principais correntes interpretativas acerca dos sentidos metaético e ético da filosofia nietzscheana, quais sejam, a *ética das virtudes* (Capítulo 2), o *perfeccionismo* (Capítulo 3), o *naturalismo* (Capítulo 4), o *imoralismo* (Capítulo 5). Antes, porém, preparatoriamente, o Capítulo 1 retoma as leituras de Paul van Tongeren e Rogério Lopes para colocar a questão fundamental: *o desvio que se impõe à esmagadora maioria dos intérpretes no momento de passar dos pressupostos ontológicos e epistemológicos de Nietzsche à sua moral*. Van Tongeren expõe com exatidão a ligação entre metaética e ética em Nietzsche, para depois recuar para uma *aporia* (que remete ao *antagonismo* em Müller-Lauter) e ainda assim tentar buscar orientações em virtudes supostamente nobres, coletadas livremente em Nietzsche. Lopes, mais cauteloso, procura inferir uma normatividade

⁸ Assim, procurou-se atender ao requisito colocado por Lopes: “Sem um esclarecimento prévio de suas posições em metaética torna-se difícil, embora não impossível, uma adequada compreensão de algumas de suas objeções à ética normativa tal como ele a encontrou formulada nas teorias deontológica e utilitarista” (Lopes, 2013, p. 104).

possível a partir das críticas de Nietzsche à moral hegemônica, mas também se detém diante de uma suposta *oscilação* entre consequencialismo e não consequencialismo em Nietzsche. Desde essas importantes contribuições e ao longo dos demais capítulos, trata-se não só de colocar a questão deste verdadeiro tabu, mas também de expor e criticar seus pressupostos e contradições. Por exemplo, no caso de van Tongeren, a preferência por restringir a ética nietzscheana ao antagonismo pluralista no caso de Lopes, mais circunspecto, a resoluta rejeição das posições políticas de Nietzsche, que o afastam de pensar as ligações insidiosas entre a vontade de poder e a proposta ética efetiva de Nietzsche.

Nas páginas seguintes, principalmente através do diálogo crítico com a interpretação hegemônica de uma extensa — jamais exaustiva — literatura secundária, minha tese pode ser resumida na afirmação de que **Nietzsche vincula as instâncias da metaética e da ética normativa através do conceito de vontade de poder, entendido este conceito no sentido realista, naturalista e politicamente hierárquico (segundo o valor fundamental da dominação social) que lhe conferiu o próprio filósofo.** Em outras palavras, pretendo demonstrar o estatuto ontológico do realismo nietzscheano, que se situa *no limite* de suas investigações epistemológicas e empíricas, limite em que Nietzsche parece convencido de que o próprio real se constitui em função do valor vital e primordial do poder.

Esta pesquisa prescinde, não sem algum prejuízo, de uma discussão mais sistemática sobre os campos da Metaética e da Ética normativa. Presume-se um relativo conhecimento prévio de seus leitores a respeito do quadro geral em que se encontra o problema aqui abordado, a saber: uma vasta bibliografia segue proliferando e fornecendo diversas alternativas acerca da normatividade em Nietzsche (das quais analisaremos apenas algumas das mais representativas), precisamente por negar uma concepção metaética forte em Nietzsche ou por recusá-la, mesmo a reconhecendo, em nome de algum princípio político supostamente mais liberal e humanista. Assim, embora se concedam algumas ambiguidades, pacifica-se a ideia de um Nietzsche *irrealista* ou *antirrealista*, cuja ética seria flexível e aberta o bastante para acomodar diversas teorias sobre o valor ou os valores determinantes no âmbito das ações morais, uma vez que estes valores careceriam de qualquer *objetividade* na acepção plena do termo. Na contramão deste consenso, defendo que as condições de possibilidade da moral em Nietzsche dependem de pressupostos ontoepistemológicos gestados desde sua juventude, com vistas à superação da metafísica dualista, que ele identifica na tradição até Schopenhauer, por *um realismo naturalista, cujo valor fundamental é o da afirmação ou imposição vital, instantaneamente conversível no âmbito sociopolítico como poder e dominação.* Em última instância, o poder é a pedra de toque que opera a transvaloração do real, da objetividade e da verdade para

Nietzsche, de modo que seu realismo não reivindica o real — nem a objetividade, nem a verdade — da mesma forma que o realismo do senso comum ou empírico.

A alegação feita em *Crepúsculo dos Ídolos* de que “não existem absolutamente fatos morais” remete muito claramente *estes* fatos morais a “um estágio de ignorância em que falta inclusive o conceito de real”, a um estágio semelhante ao religioso, a uma má interpretação da realidade. Logo, Nietzsche reivindica uma melhor interpretação, mais verdadeira, que está além de bem e mal e tem *aqueles* fatos morais abaixo de si. Nietzsche reivindica a ótica da vida que *valora* através do humano, e deriva daí uma sintomatologia, uma tipologia. Assim, também a afirmação — feita “contra o positivismo”, é bom lembrar — de que não há fatos, somente interpretações (NF 7 [60] final de 1886 - primavera de 1887), precisa considerar o estatuto da *interpretação* para Nietzsche à luz de textos como BM 22, isto é, que para o filósofo as interpretações enquanto vontade de poder são mais factuais que os fatos do positivismo.

Metodologicamente, os objetivos da pesquisa não são alcançados mediante o modelo mais usual de circunscrição de tópicos e gradual acúmulo de resultados; eles são mutuamente processados do início ao fim do trabalho. Se, por um lado, isso pode causar uma sensação de cansaço diante da repetição de um mesmo argumento *ad nauseam* — ônus em boa parte acarretado pelo próprio teor do trabalho —, por outro lado, há um ganho enfático no constante reforço do argumento e a vantagem de demonstrar, precisamente do início ao fim, a imbricação entre ética normativa e pressupostos metaéticos em Nietzsche que a interpretação hegemônica insiste em escamotear. Por conseguinte, cumpre salientar que, não obstante o ininterrupto confronto com uma abundante literatura secundária, a exegese dos textos primários ocorre justamente em meio a esse confronto. Já o clima nietzscheaneamente belicoso, de poucos aliados teóricos entre intérpretes e comentadores, decorre em parte da vontade de propor uma tese politicamente comprometida, sem abrir mão do rigor filosófico. Tentar demonstrar, a partir dos pressupostos ontoepistemológicos da própria filosofia de Nietzsche, que ela produz uma normatividade pautada pela dominação social — via o valor do poder — *em razão de tais pressupostos*, e não por alguma contingência cultural e/ou pessoal (o que não significa excluir a influência desses fatores), talvez possa contribuir para desmistificar apropriações superficiais, subjetivas, e, ao mesmo tempo, despertar para teorias mais concretas de transformação social, tão somente insinuadas ao longo do texto mediante citações ou menções esparsas de autores marxistas, do próprio Marx e de Hegel.

INTRODUÇÃO. NIETZSCHE: PANORAMA FILOSÓFICO E POSTULADOS METAÉTICOS E ÉTICOS

Desde o início de sua obra sobre o diálogo de Nietzsche com a tradição filosófica do ceticismo, Rogério Lopes expõe uma tensão repleta de implicações para uma discussão acerca da ética nietzscheana. Que teria a ver o modo de vida cético, “que cultiva a indiferença pela especulação, enaltece a moderação dos afetos e recorre à tradição para orientar a ação em situações de incerteza epistêmica” (Lopes, 2008, p. 15), com a filosofia do eterno retorno e da vontade de poder como critérios de valor para a hierarquização dos fenômenos da cultura? A relação de Nietzsche com o ceticismo só pode ser ambígua. Se ele, segundo Lopes, está comprometido com uma dupla tarefa, a saber, “definir em que consiste a excelência humana e intervir argumentativamente para criar as condições e o ambiente cultural que a tornem possível” (Lopes, 2008, p. 17), certamente sua visão de excelência é menos marcada pela virtude da *epoché* do que pela virtude da *sképsis*. Mas essa própria divisão, inexistente no ceticismo antigo, já depende de uma tradição moderna de recepção do ceticismo. Lopes inclui Nietzsche, com Pascal e Hume, no rol dos cétricos modernos que recusaram a suspensão do juízo, mas permaneceram fiéis ao ceticismo epistemológico (Lopes, 2008, p. 19; 169; 359). Insere-se aí, ao lado das motivações ética e metódica (formando o *ethos científico* tipicamente moderno), *uma motivação ontológica de viés naturalista, isto é, que o processo de formação de crenças excede a dimensão cognitiva via mecanismos naturais mais ou menos flexíveis*. Talvez a motivação mais especificamente cética, a terapêutica, não passe de um flerte temporário do momento tão somente inicial da fase intermediária do percurso filosófico de Nietzsche, e isso precisamente enquanto ainda não se consolidava sua adesão a uma visão ontológica naturalista forte, um tipo de sensualismo acessível a nível sintomatológico.

O ideal de ataraxia, compartilhado por pirrônicos e epicuristas, nunca foi o ideal nietzscheano. Segundo o relato do próprio autor, ele teria se servido deste ideal de forma estratégica e momentânea, com o intuito de readquirir forças para cumprir a sua tarefa principal. O *pathos* heroico condiz mais com sua personalidade filosófica, e sua retórica do cuidado de si flerta com a imagem idealizada do sábio estoico (Lopes, 2008, p. 24).

É exatamente na retórica do cuidado de si da fase intermediária que a interpretação hegemônica da ética nietzscheana costuma se instalar. Mas como observa Lopes, a partir de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche intenta romper com a tese antropológica da

necessidade metafísica (que ele chama de “tese Kant-Schopenhauer-Lange”, pois é defendida pelos três mais poderosos influenciadores do jovem Nietzsche) recorrendo a uma dupla estratégia: a crítica científica da metafísica através do método genealógico de análise dos conceitos e afetos e um programa de reabilitação da vida contemplativa de matriz helenística, cultivando virtudes prático-terapêuticas como a indiferença à metafísica e a moderação dos afetos (Lopes, 2008, p. 30-31). Essas estratégias são desenvolvidas ora de maneira independente, ora entrecruzadas, mas é a primeira que Nietzsche continuará perseguindo ao longo de sua obra, até que se consolide numa nova metafísica imanente e naturalista. Ademais, Lopes mostra como essa estratégia remonta mesmo à formação e à primeira fase de Nietzsche. Contrariamente à tese simplista de que, antes de *Humano*, Nietzsche estaria completamente absorto na “metafísica de artista” de inspiração schopenhaueriana, o contato com o ceticismo metódico de Friedrich Lange, na sua crítica ao materialismo dogmático, coloca-o desde jovem numa tensão (*trágica*, segundo Lopes) entre consciência intelectual e impulso especulativo.⁹ É uma tensão herdada do próprio Lange e de sua pretensão de reconciliação entre idealismo e materialismo, mediante o programa de *naturalização do transcendental*. Por um lado, a austeridade metodológica materialista só poderia ter se desenvolvido a reboque das ficções idealistas, tese que não deixa de estar presente em *O Nascimento da Tragédia*, quando Sócrates é retratado como símbolo da cultura alexandrina ou teórica. Para Nietzsche, segundo Lopes, “Sócrates teve um papel decisivo ao fornecer uma justificação metafísica para a atividade teórica, evitando assim as consequências destrutivas do pessimismo prático” (Lopes, 2008, p. 50). Por outro lado, a partir da tese de Hermann Helmholtz (1855), a epistemologia kantiana foi empiricamente confirmada pela fisiologia (isto é, por uma instância transcendental ou apriorística não categorial, mas psicofísica), possibilitando a substituição da epistemologia materialista por uma *fenomenista*. Não só a revolução copernicana de Kant teria contribuído decisivamente para esse resultado, mas também a fulminante crítica de Hume à causalidade.

Segundo Lopes, Lange introduziu uma reserva falibilista no âmbito da investigação transcendental das condições de possibilidade da experiência, que Nietzsche, a partir de *Humano*, radicalizou para todas as condições, admitindo uma *objetividade* tão somente normativa; ao invés de um *a priori naturalizado*, erros necessários à conservação da espécie,

⁹ Lopes declara seguir a interpretação de Raoul Richter (1908) acerca da transmissão do ceticismo langeano para Nietzsche, mas também a sugestão do estudo de Karl Schlechta e Anni Anders, *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens* (1962), de que Nietzsche viveu uma espécie de “vida dupla” na primeira fase de sua produção, cujas fissuras só podem ser identificadas “nas entrelinhas dos textos ou pelo recurso ao contexto (entenda-se: os fragmentos póstumos, a correspondência do filósofo, os textos inéditos, os apontamentos para os cursos na Universidade de Basel)” (Lopes, 2008, p. 142).

suscetíveis à transformação ao longo de uma *história natural* (Nietzsche entra em contato com as teorias evolutivas já na sua leitura de Lange). Contra o intelectualismo de Kant, Lange concebeu um *sensualismo*, cuja tese afirma que “a síntese do múltiplo das sensações, que Kant atribui às formas puras do espaço e tempo em cooperação com as categorias do entendimento, pode ser um produto das próprias sensações” (Lopes, 2008, p. 69). Mas ele não chega a romper com o idealismo transcendental, como propõe Friedrich Überweg, ao conferir realidade objetiva à experiência interna do tempo a partir da estruturação sequencial de nossas representações.¹⁰

Lange também não rompeu com o *idealismo prático*, admitindo a ficção de ideais metafísicos para fins edificantes, por exemplo, o aproveitamento de parte da herança ética cristã.¹¹ Além disso, dadas suas posições críticas ao liberalismo e a respeito das disfunções socioeconômicas no mundo moderno industrializado e sua solidariedade às causas das classes operárias¹², Lange também pareceu inclinado ao materialismo ético encontrado em pensadores como Ludwig Feuerbach e Heinrich Czulbe, mas seu ceticismo metódico jamais permitiria uma ficção edificante com pretensões científicas, como no caso do materialismo marxista (Lopes, 2008, p. 75-84). Guardada a posição política diametralmente oposta, o jovem Nietzsche parece compartilhar desse dilema entre ceticismo epistemológico e necessidade metafísica.

A questão posta por Lange permanece um dilema para Nietzsche ao longo de sua obra: qual a melhor estratégia para obter contentamento com o mundo no sentido da superação da visão moral? Adotar uma nova agenda filosófica indiferente às exigências da especulação, ao modo de Montaigne, ou elaborar uma ontologia alternativa às ontologias morais do Ocidente, que fosse compatível com o mundo dos fenômenos? (Lopes, 2008, p. 82).

Nietzsche recepciona entusiasticamente a obra de Lange porque sua licença à metafísica permitia compensar, ainda que subjetivamente, as fragilidades epistêmicas da filosofia schopenhaueriana detectadas com o auxílio das críticas de Überweg, Lange e Rudolf Haym, e sistematizadas em fragmentos do ano de 1868 sob a rubrica *Zu Schopenhauer*. A conjugação da percepção interna e externa na experiência do corpo próprio franqueava a Schopenhauer, por um lado, a possibilidade de uma metafísica imanente. Por outro, ele restituiu positivamente a coisa em si como Vontade e epistemologicamente com a tese do mundo como representação. Com isso, persiste o problema da unidade da consciência de si legado por Kant, apenas

¹⁰Pouco tempo depois, em *A filosofia na era trágica dos gregos*, XV, discutindo Parmênides, Nietzsche operaria esta “realização” do tempo contra Kant, auxiliado por Afrikan Spir. Cf. Nasser, 2015, p. 45-70; Mattioli, 2011.

¹¹O idealismo langeano como um todo é apreendido na noção de *Begriffsdichtung*, “poesia conceitual”.

¹²Nietzsche adquiriu *Die Arbeiterfrage* (*A questão trabalhista*) em 1875.

deslocado do transcendental para o ontológico. A última contradição da filosofia de Schopenhauer é o ascetismo. Antes de *Humano*, Nietzsche substitui essa solução moral por uma estética, já dando sinais de desacordo com o niilismo subjacente à metafísica schopenhaueriana; depois de *Humano*, tenta seguir mais rigorosamente o naturalismo e o argumento analógico (fio condutor do corpo) até chegar à tese da vontade de poder. Em *Zu Schopenhauer*, Nietzsche conclui que a coisa em si schopenhaueriana teria de ser simultaneamente *principium individuationis* e causa da representação, ou seja, ele percebe que a única saída para as contradições de Schopenhauer seria superar o dualismo entre mundo aparente e mundo verdadeiro.¹³ Ainda segundo Lopes, a interpretação de Haym da filosofia de Schopenhauer como confissão das contradições do próprio filósofo e sintoma de uma personalidade tirânica marcou profundamente a compreensão de Nietzsche: “Ela fornece a Nietzsche a chave para a sua elaboração da psicologia dos filósofos pré-platônicos e de Platão... estamos autorizados a concluir que Haym continua presente em sua identificação da tarefa filosófica com a tarefa legislativa em *Além de bem e mal*, e que esta identificação tem como seu pressuposto necessário e velado uma tomada de posição em relação ao ceticismo” (Lopes, 2008, p. 124-125).

Na mesma época de *Zu Schopenhauer*, outra série de fragmentos revelam que Nietzsche pretende escrever uma dissertação em filosofia sobre o conceito de *teleologia*. Lange continua influente para esse plano, pois ele aprova a explicação darwiniana para o fenômeno do organismo, combinação de causalidade mecânica e acasos favoráveis, podendo prescindir de uma teleologia forte, *determinante*, externa, e possibilitando superar a aporia kantiana em relação ao surgimento do orgânico presente na Terceira Crítica. Por outro lado, feita essa flexibilização da teleologia, o organismo enquanto unidade surge apenas enquanto uma forma estabilizada por nossa organização psicofísica, conferindo-se primazia aos *juízos reflexivos*: segundo Lopes, esse movimento “parece culminar em Nietzsche na sugestão de que o conceito de explicação seja inteiramente substituído pelo conceito de interpretação (Cf. aforismo 14 de JGB/ABM)” (Lopes, 2008, p. 152). Lopes enfatiza que daí em diante a tese do *fictionalismo*

¹³Segundo o relato de Lopes, a crítica de Nietzsche em *Zu Schopenhauer* culmina na antinomia fundamental do sistema schopenhaueriano entre os pressupostos transcendentais-platônicos do Livro I do *Mundo como Vontade e Representação* e a teoria naturalista-teleológica da gênese do intelecto no Livro II: a individuação ou exteriorização da Vontade se torna uma representação antes da representação. Trata-se do que ficou conhecido como “paradoxo de Zeller”. Segundo Lopes, o imbróglio apontaria para uma *diferença ontológica* entre a unidade das Ideias e a pluralidade de suas manifestações, mas isso levaria a uma drástica revisão do sistema, “pois colocaria em xeque seu compromisso com o idealismo subjetivo em teoria do conhecimento e com o monismo em metafísica” (Lopes, 2008, p. 139). Uma revisão possível seria o *idealismo objetivo* com aportes da filosofia do inconsciente de Eduard von Hartmann, que pode ter influenciado Nietzsche em maior ou menor medida (Cf. Crawford, 1988; Venturelli, 2003; Hartmann, 2005). Nasser (2015, p. 42-43), mostra-se mais favorável a respeito desta influência em comparação a Lopes (Ib., p. 92; 156). Voltaremos à questão na discussão da importância das notas “Sobre a teleologia” para as bases do naturalismo nietzscheano (Cf. 4.3).

está aberta para Nietzsche e que a partir da década de 1880 ele a desenvolverá guiado por princípios pragmáticos (como o da economia do método), aproximando-se de Richard Avenarius e Ernst Mach. “Segundo Nietzsche, o princípio da vontade de poder atenderia melhor às exigências deste critério pragmático...” (Lopes, 2008, p. 154).

Ora, além do pragmatismo e do ficcionalismo, podemos acrescentar que a vontade de poder pretende *corresponder* ou fazer jus ao máximo possível, justamente, à inexorável multiplicidade, prodigalidade e impetuosidade da *vida*, qualidades realçadas por Nietzsche desde a época do estudo sobre a teleologia. Essa observação coaduna-se com um aspecto fundamental destacado por Eduardo Nasser em *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser* (2015), a saber, justamente a exigência nietzscheana de conceber uma filosofia ligada à *realidade*. Nietzsche vai além do fenomenismo, do ficcionalismo, do empiriocriticismo e do positivismo crítico — correntes aparentadas do final do século XIX e início do século XX — pois *adota um sensualismo não completamente independente de um realismo heraclítico que possa de algum modo acomodar a noção de causa* (Nasser, 2015, p. 112). Essa será o “conceito vitorioso” de *força* da Física, animado por um *telos* vital análogo à vontade (NF 36[31], junho-julho de 1885), identificado no interpretar, assenhorear, dominar, criar, formar, organizar etc.¹⁴

A crítica a Schopenhauer é amenizada para possibilitar a adesão política ao programa de reforma cultural wagneriano e o ceticismo é integrado ao “conhecimento trágico” legado por Kant e Schopenhauer com vistas a minar a hipertrofia teórica da modernidade e subordiná-la a uma metafísica da arte. Segundo Lopes, esse novo painel do início da década de 1870 é marcado pela incompatibilidade entre a tese da necessidade metafísica a ser suprida por uma cultura artística e o compromisso de Nietzsche com o “imperativo da consciência intelectual”, “misto de socratismo e herança luterana” (Lopes, 2008 p. 184), também herdado do ceticismo. Essa incompatibilidade teria provocado em Nietzsche um conflito ético, só vencido a partir do rompimento oficial com Schopenhauer e Wagner. Ora, seguindo a própria argumentação de Lopes, se o ficcionalismo, assim como a imposição do fenômeno da vida já estavam postos para

¹⁴ “No centro do ficcionalismo está uma concepção de verdade pragmática que concerne menos à realidade que à orientação... Como Berthelot antes dele, Vaihinger encara a teoria do conhecimento nietzscheana enquanto um marco na história do pragmatismo, como a pedra de toque pragmatista. Mas a dificuldade em classificar Nietzsche como um ficcionalista está justamente na redução de todas as suas investidas epistemológicas a um solo pragmatista, enfraquecendo o valor teórico do seu realismo do vir-a-ser” (Nasser, 2015, p. 163). Por isso Nasser insiste que a vontade de poder é uma *hipótese*, isto é, tem pretensão de veracidade, e não uma “ficção regulativa”, como entende Lopes (Ib., 421). Não está excluída, porém, a aproximação de Nietzsche com o pragmatismo, pois seu caráter de “orientação” pressupõe uma concepção de realidade sujeita à capacidade de autoafirmação prática dos indivíduos bastante compatível com a vontade de poder. Nesse caso, seria importante ter em conta as críticas ao pragmatismo (pelo menos ao de John Dewey) feitas por Horkheimer e Russell de que a verdade é submetida ao sucesso dos efeitos das ações. Cf. ainda Nota 28.

Nietzsche antes mesmo de *O Nascimento da Tragédia*, o ceticismo bem poderia conduzir a uma afirmação quase naturalista, ou seja, não dogmática, da ilusão. Afinal de contas, como reconhece Lopes, “também o intelecto e seu produto, o conhecimento empírico, estão a serviço da ‘vida’” (Lopes, 2008, p. 172). Parece que Nietzsche é atrasado pelo programa wagneriano ao ter de elaborar a afirmação da ilusão em termos de uma união mística romântica via experiência estética (com adaptações à metafísica de Schopenhauer), ao passo que já podia afirmá-la em termos naturalistas e políticos, como atesta *Verdade e mentira em sentido extra-moral*, texto da mesma época.¹⁵ O *heroísmo* é o corolário ético das reflexões filosóficas do jovem Nietzsche (como será do maduro) e a metafísica de artista não foi absolutamente um programa inconsequente, hipócrita ou ingenuamente trágico. Não se deve exagerar a ideia de uma “vida dupla” sob pena de perder o sentido do “segredo de oficina”¹⁶.

As lições sobre Platão e sobre os pré-platônicos também confirmam essa visão. Segundo Lopes, “em sua exposição do conceito heraclítico de devir, Nietzsche extrai as consequências epistêmicas que ele supõe derivarem da tese do fluxo universal. Ele defende: 1) que a tese do fluxo universal é confirmada pelas ciências contemporâneas; 2) que ela implica na falsidade de todas as nossas categorizações do real” (Lopes, 2008, p. 248). Nietzsche encontra este segundo ponto na reconstituição da formação de Platão, iniciada pelo heraclitismo radical de Crátilo¹⁷, melhor caracterizado como um niilismo ontológico, epistemológico e moral, que Platão vem a suprir normativamente com a dialética socrática e as Ideias pitagóricas, afastando-se assim da via sofística do sensualismo individualista de Protágoras. Embora o *Parmênides* possa representar um desfecho cético para a teoria das Ideias, Platão sustenta suas ambições políticas através do seu ímpeto legislador. Segundo Lopes, de sua lida com o ceticismo antigo enquanto filólogo e filósofo, incluindo o contato com a *interpretatio sceptica* de Platão, Nietzsche parece reter a disposição cética ou zetética do ceticismo acadêmico (isto é, certa aspiração à *verdade*, mas não a uma verdade absoluta, revelando desde já a ambiguidade da *Redlichkeit*, ou

¹⁵ A análise de Lopes dos fragmentos [29]8, de 1873, mostra que Nietzsche concebe a *Skepsis* como *Askesis*, no sentido paradoxal de uma crença na verdade fundamentalmente baseada na renúncia ou negação programática da crença na verdade, por isso justificável apenas em *termos vitalistas* tanto – a conclusão mais importante: – quanto o *pathos* da verdade. *Verdade e mentira* será analisado na seção 4.2.

¹⁶ Metáfora de Lopes para agrupar aquelas reflexões em aparente choque com a metafísica cultural assumida publicamente por Nietzsche.

¹⁷ Lopes reconstrói a imagem metafísica do ceticismo antigo a partir da polêmica ligação com o heraclitismo proposta por Enesidemo, contestada por Sexto e viabilizada pela interpretação contemporânea do pirronismo por Marcel Conche. A posição de Crátilo, resolutamente distinta do fenomenismo atribuído ao ceticismo por Brochard, encaixa bem nessa genealogia.

integridade intelectual), os critérios pragmáticos de orientação prática¹⁸, mas também *o viés normativo platônico temperado pelo sensualismo pragmático de inspiração protagonista*.

O jovem Nietzsche é um anti-socrático que recusa o platonismo metafísico, mas que se inspira abertamente no platonismo político, tanto em seu ímpeto reformista quanto em sua concepção rigidamente hierarquizada dos indivíduos e das atividades humanas. Platão é uma das fontes de inspiração para a nova imagem da antiguidade pretendida por Nietzsche, uma imagem incomensurável com a recepção clássica e humanista da antiguidade, que buscou uma síntese entre paganismo e cristianismo e que moldou parte substantiva da identidade cultural alemã do período classicista. Em seu ímpeto de reformar a imagem da antiguidade clássica, eliminando todas as concessões humanistas, Nietzsche não se sente inibido sequer frente ao fenômeno da escravidão. Ele denuncia a inversão da suposta finalidade natural do estado, que seria a produção do gênio, e ataca simultaneamente as ideologias burguesa e socialista, identificando ambas à busca do conforto e à atitude conformista, à qual ele opõe a moral heroica dos indivíduos de exceção, cuja atividade em prol da cultura confere um sentido metafísico à existência e uma legitimação ao estado e às instituições sociais mais perversas, como a escravidão (mesmo que em sua forma moderna dissimulada do trabalho industrial) (Lopes, 2008, p. 260).

Pelo menos desde 1873, Nietzsche já tinha elementos para propor uma ontologia não substancialista, isto é, não parmenídica, fiel à concepção da realidade do devir, como atestam as notas intituladas “teoria dos átomos de tempo” (*Zeitatomenlehre*). Baseado na física de Roger Boscovitch, Nietzsche concebe uma ontologia dinâmica da pura relação entre átomos de dimensão temporal, não espacial, cujas forças são indicadas em termos de tempo (aceleração/desaceleração), produzindo campos de força ou – para aludir a um eco tardio desta teoria – “configurações de duração relativa no interior do devir” (FP 11[73] de novembro de 1887 – março de 1888). A teoria dos átomos de tempo pode ser vista, sem dúvidas, como um protótipo da vontade de poder. Na segunda metade da década de 1880, Nietzsche reformulará a teoria em termos puramente relacionais de forças (não mais atomísticos, em que pese a terminologia de *quantum* e *quanta*), também influenciado por Karl Vogt, Maximilian Drossbach e Gottfried Leibniz.

Diante do percurso de Nietzsche e das questões por ele trabalhadas até a publicação de *Humano*, vê-se que não há uma descontinuidade. “Mas tudo veio a ser, *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (HH 2). Neste curto trecho, Nietzsche sintetiza seu programa filosófico a partir de *Humano* em três aspectos: 1) no plano epistemológico-metodológico, filosofia histórica (contra a filosofia metafísica, dualista, seja na

¹⁸ Lopes chega a associar o perspectivismo nietzscheano ao critério cético de verossimilhança (*probabilia, pythanon*), *Ib.*, p. 219-220.

versão transcendental-crítica, seja na versão dogmática de dois mundos); 2) no plano ético, modéstia e contentamento interessado com o mundo (contra a tese antropológica da necessidade metafísica); 3) pressuposto ontológico, o devir. Ele finalmente assume um enfoque naturalista sobre a formação de crenças e categorias, combinando ficcionalismo e teoria do erro. Neste momento, segundo Lopes, Nietzsche se alinha à epistemologia evolucionista de Herbert Spencer para criticar a posição transcendental de Spir (o princípio lógico da identidade, seguido do discriminante ontológico da contradição), sem, contudo, aderir ao critério de verdade utilitarista (Lopes, 2008, p. 292). “Do período dos organismos inferiores, o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese)” (HH 18). Mas essa herança, que possibilitou a conservação da espécie, não é identificada diretamente como verdade, mas sim como um conjunto de erros necessários à vida, paulatinamente depreciados. Assim, Nietzsche também pode rechaçar o pressuposto hedonista presente tanto em Spir quanto em Spencer. “Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem” (HH 33; também HH 34). Se, para Nietzsche, as sensações de prazer e desprazer não podem estar dissociadas de nossos juízos (sensualismo), os quais sempre são relativamente ilógicos e injustos, a vida não é simplesmente função de um utilitarismo hedonista, mas sempre um impulso (projeção, afirmação) intrínseco e necessariamente relacional e trágico.

Ainda de acordo com HH 18, a metafísica da substância ou da identidade é simultaneamente transposta para o domínio da vontade e dos eventos em geral, resultando na crença do livre-arbítrio. Mas, em meio à *necessidade* do devir, a liberdade só pode ficar reduzida a um fenômeno relativo, precário e também ficcional, enquanto a liberdade metafísica se mostra essencialmente um preconceito *moral*, precisamente contrário à realidade do devir, a qual se impõe cada vez mais. Para demonstrar a maior aproximação entre Nietzsche e o ceticismo, Lopes enfatiza o quanto a crítica nietzscheana à liberdade contribui para o fortalecimento das virtudes da indiferença e da ataraxia do espírito livre. Certamente, aforismos como o 9 e o 34 de *Humano*, entre tantos outros, apontam para a indiferença e para um modo de vida mais simples, desapaixonado e privado. Se mesmo esse comportamento está longe de não apresentar problemas, sendo facilmente confundível com o modo de vida alienado do mundo capitalista – o que também não escapa a Nietzsche (vide HH 22, 33, 34, 291) –, ao mesmo tempo, pode-se notar um novo fôlego que passa pelo tema da inocência do devir e da irresponsabilidade, invertendo o valor do niilismo característico de várias passagens. Nietzsche fala da possibilidade de progresso, de posteridade, de objetivos ecumênicos mediante critérios

científicos, da produção cultural do sábio ou do espírito livre. Talvez o aforismo 15 contenha um prenúncio: “Se retiramos do sentimento profundo os elementos intelectuais a ele misturados [os erros metafísicos], resta o sentimento *forte*, e este não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo, tal como a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê”. E Nietzsche fornece, adiante, o exemplo de um sentimento forte adequado à tese naturalista do devir: “sentir-se *desperdiçado* enquanto humanidade (e não apenas enquanto indivíduo), tal como vemos um broto desperdiçado pela natureza, é um sentimento acima de todos os sentimentos” (HH 33). São indícios de que Nietzsche não tem em vista apenas uma inocência tranquilizante e moderadora, mas ainda heroica. Mesmo no período intermediário, ele não abdica das pretensões políticas, diferentemente da leitura de Lopes (2008, p. 313-315). Inegavelmente, perdura uma tensão entre crítica e vida, mas a resposta está dada: “se ao menos pudéssemos viver sem avaliar...” (HH 32).

Se antes Nietzsche ainda podia tolerar o idealismo prático, influenciado pela tese da necessidade metafísica, em *Humano* ele inicialmente parece vislumbrar a possibilidade do enfraquecimento gradual de tal necessidade até sua eliminação, tendo, segundo Lopes, em Montaigne, que com ele partilha do ceticismo ontológico, o paradigma ético de uma vida contemplativa reconciliada com a finitude, indiferente às questões metafísicas, “associado ao cultivo das virtudes da vida privada e a uma valorização da experiência cotidiana como objeto da reflexão filosófica” (Lopes, 2008, p. 340). Para tanto, o conhecimento estaria restrito às funções crítica e terapêutica voltadas para uma emancipação individual. Esse seria o Nietzsche racionalista e individualista do período intermediário. Mas essa leitura é limitada, pois todas as teses já alcançadas por Nietzsche até então – fenomenismo, evolucionismo, ficcionalismo, falibilismo, devir, necessidade, vitalismo – indicam que o conhecimento sempre é *mais* do que um meio para a virtude.¹⁹ Em outras palavras: “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade” (HH 107). Portanto, simultaneamente à suposta renúncia da metafísica, eis que surge uma nova, mas esta se caracteriza pela afirmação de um processo vital imanente, totalizante, cuja normatividade consiste na autoinclusão em sua *meta* (HH 20, 26, 107, 292). “Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral... você nota como deu ouvidos à voz da natureza, dessa natureza que governa o mundo inteiro...” (HH 292). Talvez seja o caso de repensar a adesão temporária a uma agenda normativa mínima de

¹⁹ Cf. GC 123 e 324.

recolhimento a si, como um movimento já “transvalorado” sob uma nova perspectiva político-metafísica.

Trata-se, com efeito, de uma diferença sutil de acento em relação à ideia de um “recuo estratégico” do especulativo defendida por Lopes, com base em fatores filosóficos e biográficos mais do que convincentes. Mas notemos, acompanhando a argumentação de Lopes (2008, p. 353-354), como mesmo a agenda normativa mínima de Montaigne é metafisicamente assegurada por uma posição fideísta, por sua vez politicamente disputada contra os partidários da Reforma (vide *Apologia de Raymond Sebond*). Para Nietzsche, além da disputa entre o abandono da institucionalidade da religião em prol da livre interpretação individual das Escrituras ou uma solução de compromisso entre ceticismo e tradição, também favorável a uma espiritualidade privada, individualizada, o que está em jogo é *quanto poder uma metafísica é capaz de proporcionar* (questão que ficará mais clara posteriormente em aforismos como BM 46, GC 350, 358). Talvez Montaigne seja uma pista para esse poder mais amplo que Nietzsche caracteriza como *meridional* e atribui à Igreja católica de matriz romana mais do que a encarnação particular de um modo de vida pós-metafísico.

Além da tese de um “interregno moral” (para aludir ao aforismo 453 de *Aurora*) presente nos volumes de *Humano* e inspirado no ceticismo epicurista-montaigneano, Lopes defende que já em *Aurora*, a partir de um contato decisivo com Pascal, Nietzsche se reconcilia com a especulação (Lopes, 2008, p. 371). Independentemente da importância de Pascal, essa tese já é mais qualificada do que a leitura hegemônica que faz de todo o período intermediário, até *A Gaia Ciência*, uma lua de mel com o individualismo ético, a partir da combinação de fontes helenísticas e do hedonismo utilitarista. Para não contrariar a tese da reconciliação nem defender uma rígida continuidade, digamos que há um fortalecimento gradual de uma tendência presente ao longo de todo o percurso nietzscheano: a de *superação do ceticismo por um naturalismo normativo vitalista, maneira nietzscheana de incorporar o ceticismo no fluxo do real*. Para tanto, *o conhecimento precisa cada vez mais ser assimilado ao poder*, que é o índice fenomenológico adotado por Nietzsche para aferir as gradações desse fluxo, bem como seus momentos de autossuperação. A primeira forma dessa assimilação é tratar o conhecimento como uma *paixão*, um *pathos*: aquilo que, em última instância, o motiva não é a verdade, e sim a vida enquanto intensificação do *sentimento de poder* (A 120, 429, 477). Mas este *pathos* já está presente na atualização (ou oficialização) do horizonte metafísico de Nietzsche em *Humano*, um horizonte em que a verdade perde (se é que teve) qualquer estatuto absoluto ou definitivo e passa a ser uma condição de “conservação” (no sentido amplo de afirmação vital, não no sentido utilitarista-hedonista de autoconservação) aberta a revisões, disputas etc. Assim,

o conhecimento readquire seu orgulho, pois o momento negativo do ceticismo é indissociável do positivo, da *vis creativa* (GC 301)²⁰ que se impõe nesse processo e com a qual é possível uma identificação – no sentido de uma capacidade legislativa, hierarquizante –, mesmo que fatalmente heroica.²¹

O platonismo político de Nietzsche retorna à cena (se é que saiu) poeticamente com *Assim falou Zaratustra* e programaticamente em *Além de bem e mal*, descontada sua retórica mais irônica e enigmática. “Este platonismo político se caracteriza pela defesa de três teses: ao filósofo cabe a tarefa de fixar a hierarquia de valores; o Estado deve estar subordinado aos fins da cultura os fins da cultura; devem ser estipulados de modo a **favorecer a produção do indivíduo de exceção...**” (Lopes, 2008, p. 426, grifo nosso).

Lopes inicialmente discute o significado histórico-universal desse platonismo nietzscheano em comparação com o sistema hegeliano. Sim, ambos desafiam a visão moral de mundo, Hegel com sua grandiosa tentativa de justificação racional da história, na qual o mal, o erro e o sofrimento não são condenados (vide FP 2[106] do outono de 1885 – outono de 1886), e Nietzsche com a ontologia naturalista da vontade de poder. A diferença básica seria que a primeira busca uma reconciliação com o passado, enquanto a segunda possibilita uma projeção no futuro. Mas não parece exata a divisão do sistema hegeliano entre uma consciência triunfante, que estabelece o racional, e a prévia inconsciência trágica dos agentes e dos eventos no drama histórico. A própria filosofia é uma concepção trágica e crepuscular, como o voo da coruja de Minerva, sendo a dialética o mecanismo que faz a mediação incessante entre real e racional, apesar da exaltação do Estado. Jean Hyppolite observou a ligação do panlogismo ao pantragismo em Hegel. Também a vontade de poder pode ser caracterizada como uma espécie de “lógica” trágica da vida. A diferença seria então que Hegel, de fato, imprime um *telos* não meramente determinista nessa lógica, a progressiva consciência e realização da liberdade social, enquanto Nietzsche não propõe um desenvolvimento hegelianamente dialético, mas **o próprio telos em atividade (menos ou mais livre) como poder**; em outras palavras, **a vontade de poder como princípio autotélico não só das formações sociais, mas da vida em geral**. Nesse sentido, o platonismo, ou seja, a criação e legislação de novos valores, é, antes de tudo, um

²⁰ Cf. também A 119 (“viver é inventar”) e BM 211 (“conhecer é criar”).

²¹ Como Lopes não deixa de observar, entre a paixão do conhecimento e a vontade de poder, *A Gaia Ciência* propõe uma transição lúdica através da arte. A arte restitui a liberdade para criar e agrega uma contrapartida cômica ao trágico. A filosofia de Nietzsche quase se bifurca aí, entre militância e paródia. Em 1886, o novo prefácio a *O Nascimento da Tragédia* indica a submissão da arte à vida, mas o quinto livro de *A Gaia Ciência* termina no mesmo clima jocoso que permeia a primeira edição.

índice de plenitude de vida que implica necessariamente uma dimensão trágica. Mas o que significa essa dimensão?

Segundo Lopes, o platonismo nietzscheano é essencialmente uma legislação para reproduzir e perpetuar seu próprio tipo, os indivíduos de exceção (2008, p. 434). Se esse projeto soa estranho diante dos pressupostos anteriores – ceticismo epistemológico, devir etc. –, é preciso atentar para sua subordinação à vontade de poder. Lopes acredita que há uma “contradição insanável no platonismo político de Nietzsche” devido ao seguinte dilema, para nós apenas aparente: o platonismo quer eliminar o acaso ou afirmá-lo retrospectivamente? (2008, p. 435). Ora, essa afirmação é condição simultânea da agenda política²², que, por sua vez, não está imune à necessidade que a viabilizou.²³ Afirmada a necessidade e concebida nos termos pretensamente mais realistas da vontade de poder, Nietzsche tenta deduzir uma lógica “natural” da moral e chega a definições como “teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (BM 19); ou que a natureza na moral seja justamente um tanto de “antinatureza” e tirania que imponha uma longa coerção – em função de alguma liberdade vindoura, um tanto indeterminada (BM 188) – preferencialmente para fins de cultivo (*Züchtung*) de uma casta de indivíduos excepcionais, não de domesticação (*Zähmung*) em massa (CI, *Melhoradores*).²⁴ Por uma via distinta, a da retórica e do esoterismo, Lopes toca o mesmo ponto-chave: trata-se de administrar conscientemente ou maquiavelicamente a mentira (e a verdade), com vistas ao cultivo (ao mando) de uma virtude, o que demanda um “**ceticismo da força**” (BM 209).²⁵ Este ceticismo executivo também se aplica aos resultados. Honestamente, já não se pode garanti-los, e a agenda política, mesmo a mais ambiciosa, não

²² Há uma espécie de advento dialético do imoralismo (Cf. CI, *Moral como antinatureza*), uma espécie de advento dialético da vontade de poder através da vontade de verdade, a “autossuperação da moral” (Cf. GM III 27).

²³ Este pode ser apenas um dos sentidos possíveis para o eterno retorno, não o cosmológico, mas o que ficou conhecido como ético ou existencial, e que está longe de ser apenas uma inofensiva disposição liberal para a autoafirmação individual; talvez seja mais especificamente um sentido *pragmático*, quase inerente à dinâmica da vontade de poder.

²⁴ O *tractatus politicus* (FP 11[54] novembro de 1887 – março de 1888), texto utilizado por Lopes para discutir os nuances do platonismo nietzscheano, contém diversas posições que aparecem em *Crepúsculo dos Ídolos*.

²⁵ Esse ceticismo totalmente instrumentalizado e operativo lembra o cinismo moderno (*Zynismus*, ao invés do antigo *Kynismus*), o cinismo dos senhores, tal como caracterizado por Peter Sloterdijk (*Crítica da Razão Cínica*, 2012[1983]). “Nietzsche oferecia já um realismo, que deveria facilitar às gerações burguesas e pequeno-burguesas uma despedida dos disparates idealistas, que obsbtruíam a vontade de poder” (12); “No ‘cinismo’ de Nietzsche se apresenta uma relação modificada com o ‘dizer a verdade’: trata-se de uma relação estratégica e tática, de suspeita e desinibição, de pragmatismo e instrumentalismo: tudo isso sob o controle de um eu político que pensa de início e em última instância em si mesmo...” (14). “A ressonância que Nietzsche encontrou nos imperialismos tinha sua base moral no cinismo da autodesinibição; esse cinismo possibilitou pela primeira vez a continuidade entre uma filosofia sutil e uma política brutal” (82-83).

deixa de ser experimental e trágica. É claro que, na prática, vale o que tiver força para se estabelecer, enquanto puder.

A conclusão de Lopes é que Nietzsche recua do niilismo e revaloriza o ceticismo propriamente dito em suas obras finais, especialmente em *Ecce Homo* e *O Anticristo*. Sua hipótese de leitura é que o diagnóstico do niilismo cumpre um papel análogo ao da dúvida hiperbólica cartesiana, mas no sentido de um advogado do diabo e não de Deus. Isso porque Lopes se convenceu de que o ceticismo realmente teria se firmado como um modo de vida alternativo à metafísica no período intermediário e que ele finalmente retorna enquanto tal, na condição de antípoda do cristianismo. O niilismo seria o absurdo que indiretamente reforçaria o ceticismo. Contudo, essa interpretação fica nitidamente aquém da *transvaloração*, pois estabelece valores fixos para o niilismo, para o ceticismo e assim por diante: “mostrar que o compromisso do cético e do espírito livre com a promoção de valores epistêmicos pressupõe sua submissão à lógica dos valores morais, ou seja, sua submissão à lógica do niilismo, da negação da vida e do ideal ascético” (Lopes, 2008, p. 526), seria uma tese extrema demais, da qual Nietzsche teria de recuar. Lopes não aprofunda a discussão do fragmento 5[71], *O niilismo europeu* (também conhecido como *Lenzer Heide*), citado rapidamente. Salvo abstrações, para Nietzsche não há mera oposição entre a *Skepsis* e a vontade de verdade, e é por isso que, dependendo da tendência, ele pode identificar um **ceticismo da fraqueza** ou **da força**²⁶. Este último consiste na transvaloração do niilismo, pois é capaz de hierarquizar, selecionar. Após toda a reconstituição do pensamento nietzscheano, do ficcionalismo e da paixão do conhecimento até a vontade de poder e o platonismo, é Lopes quem recua para um ceticismo epistêmico da pura “integridade intelectual” para escapar da dialética da autossuperação da moral, na qual não há antagonismo nem superação que não sejam inter-relacionados (GM III 27). Mas isso não o impede de consignar sua perplexidade ante as premissas naturalistas de Nietzsche (Lopes, 2008, p. 550). Sua grandiosa pesquisa não chega a se debruçar criticamente sobre os pressupostos e as implicações ético-políticas da vontade de poder, mas pelo menos deixa alguns indícios: tal perplexidade, a identificação de uma “contradição insanável” no platonismo nietzscheano e algumas ressalvas eventuais, como “...Nietzsche assume o tom de quem se esqueceu de que a exceção nunca deve querer se converter em regra” (Lopes, 2008, p. 418).

²⁶ Cf. também GC 370, que distingue o pessimismo romântico – pobreza – do clássico ou dionisiaco – abundância.

A vontade de poder foi concebida para a reaquisição dos direitos de intervenção no real e como superação (ou assimilação) prática do agnosticismo epistemológico e do heraclitismo ontológico. Apesar da impressão de ser uma *boa* concepção por ser processual, relacional, pluralista, logo não dogmática, vê-se que Nietzsche decide patrocinar, através dela, uma tipologia naturalista, cuja medida – até certo ponto contingente ou circunstancial – é o poder, e que se mostra profundamente conservadora e reacionária; um dualismo moral que associa o bom à nobreza, à realeza, ao poder, e o ruim à pobreza, à fraqueza, à impotência (vide BM 260 e seu detalhamento no primeiro tratado da *Genealogia*). Mas a esmagadora maioria das leituras se apegam à boa impressão deixada pela vontade de poder, como as de Itaparica (2019) e, de forma mais nuançada, Nasser (2015), para citar duas de incontestável qualidade e relevância no âmbito brasileiro. O primeiro situa a vontade de poder entre idealismo e realismo, como uma filosofia do processo, mas não faz qualquer crítica aos valores típicos da vontade de poder; o segundo considera que o eterno retorno do mesmo restitui uma ontologia do ser contra a do vir-a-ser e atrapalha a caracterização da filosofia nietzscheana como filosofia do processo, mas também não faz qualquer crítica à vontade de poder (desnecessário dizer que não se dá atenção, muito menos se critica, o dualismo moral citado e seus textos de base). Ambos se contentam com a aparência relacional, plural, diferencial da vontade de poder, mas não levam muito a sério o critério tirânico que permeia e comanda essa relatividade, aderindo, mesmo que involuntariamente, a um relativismo. Não se discute aqui se se trata de domesticação, caridade hermenêutica ou simples seletividade, mas em que medida a filosofia de Nietzsche, *na prática* e em sua radicalidade, justifica o autoritarismo e a imposição – justamente quando *aparenta* indicar o contrário.

Da breve reconstituição do percurso filosófico de Nietzsche, podemos mapear alguns elementos éticos e metaéticos. A partir de seu ceticismo radical, não só epistemológico, mas ontológico, talvez se pudesse apontar inicialmente para um anti-realismo moral não-naturalista e pragmático. Desde *O Nascimento da Tragédia*, contudo, vemos Nietzsche comprometido com o “conhecimento trágico”, pelo qual tenta superar o ceticismo (associado aos desdobramentos ilógicos da lógica, quando ela passa a girar em si mesma, vide NT 15) por meio de um misticismo estético, definindo como valor supremo e eterno o ciclo natural da criação e destruição da vida, ao qual se torna recomendável a adesão trágica. Aí já temos uma espécie de *pseudorealismo naturalista*, epistemologicamente *sentimentalista* – embora Nietzsche nunca tenha se desvinculado totalmente do aspecto cognitivo, de algum nível de consciência, mesmo

que em *O Nascimento da Tragédia*, ela assuma um caráter estritamente *representacional*, *fenomênico* – e normativamente *heroico*.²⁷

Abandonando a fundamentação metafísica, quase teológica, Nietzsche combina seus estudos em torno da querela do materialismo com o método descritivo do utilitarismo, ou seja, com a epistemologia evolucionista – isso sem aderir à teleologia eudaimonista tipicamente utilitarista, a não ser em certos momentos de *Humano*, inspirado nas éticas helenísticas. *Inicia-se então a reelaboração do heroísmo fundamentado em um realismo naturalista consequencialista*: os valores são cada vez mais identificados a expressões de força e poder, não em caráter meramente formal, relativista, liberal, mas definidos relacionalmente em termos de dominação, hierarquização, exclusividade – *por isso há problemas com a atribuição de uma ética pluralista ou de um individualismo perfeccionista ou virtuosista a Nietzsche*. Porque tais valores devem, de algum modo, corresponder empírica ou objetivamente à dinâmica vital de constante superação e superposição, também não se pode prescindir da inspeção cognitiva, embora Nietzsche claramente não seja um racionalista *strictu sensu* – *por isso há problemas com a interpretação anti-realista e emotivista*. Nota-se que a *verdade*, cujo valor metafísico norteava a ética deontológica, mas também a utilitarista, é *pragmaticamente convertida em uma função do poder* – o que extrapola o princípio mais instrumental do pragmatismo propriamente dito, sem contar os valores liberais difundidos, ao menos formalmente, por seus expoentes.²⁸

²⁷ A maneira que Nietzsche encontra, já na sua primeira obra, de superar o dualismo schopenhaueriano que convoca em última instância uma *negação* metafísica, é a *afirmação* de uma espécie de união mística com a Vida via experiência estética. É uma afirmação do real, mas enquanto ele ainda consiste em um “fenômeno estético” (NT 5), podemos chamá-lo de “pseudorealismo” metaético. “Nós, de nossa parte, afirmamos antes que toda essa contraposição do subjetivo e do objetivo, segundo a qual, como se fora uma medida de valor, mesmo Schopenhauer ainda divide as artes, é em geral inadequada em estética... Mas, na medida em que o sujeito é um artista, ele já está liberto de sua vontade individual e tornou-se, por assim dizer, um *medium* através do qual o único Sujeito verdadeiramente existente celebra a sua redenção na aparência” (NT 5). Esse acesso sentimental ou mediúnico ao fenômeno estético que constitui o real também é explicado em NT 23: “Quem queira, com todo o rigor, pôr-se a si mesmo à prova, a fim de saber o quanto é aparentado ao verdadeiro ouvinte estético ou se pertence à comunidade dos homens socráticos-críticos, deve apenas perguntar-se sinceramente qual o sentimento com que recebe o *milagre* representado na cena: se por acaso sente nisso ofendido o seu sentido histórico, orientado para a causalidade psicológica rigorosa, ou se com uma benevolente concessão, por assim falar, admite o milagre... Nisso, com efeito, poderá medir até onde está em geral capacitado a compreender o *mito*, a imagem concentrada do mundo...”.

²⁸ “[James e Dewey] não compartilharam da desconfiança de Nietzsche em relação aos sentimentos cristãos nem da sua desconfiança em relação à democracia... Nietzsche e os pragmatistas concordam que o conhecimento – a formação de crenças confiáveis – não possui um fim em si mesmo. Tal formação de crença está a serviço dos desejos humanos. As crenças são simplesmente, como disse Peirce, “hábitos de ação”, e a formação e a correção de crenças são simplesmente um modo de conseguir o que queremos... Mas para os pragmatistas nunca houve uma “ótica” exatamente correspondente ao que Nietzsche chamou “vida”...” (RORTY, Richard. Nietzsche, Socrates and pragmatism. *South African Journal of Philosophy*, v. 10, n. 3, 1991.). (*Cadernos Nietzsche*, v. 4, p. 7-16, 1998). Para Marton, “sustentando que o conhecimento humano não é ditado por exigência teórica nem por obrigação moral, mas por necessidades práticas, o filósofo introduz nas reflexões gnoseológicas um pragmatismo *avant la lettre*” (Marton, 2006, p. 120). Julião já vê sérias diferenças entre Nietzsche e o pragmatismo. “Notemos que Nietzsche não diz que o que é útil é verdadeiro, mas o que parece verdadeiro foi estabelecido por utilidade.

No aforismo 188 de *Além de bem e mal* Nietzsche termina falando de um “imperativo categórico da natureza”, que não seria “categórico” ao modo kantiano, nem dirigido a indivíduos. Mas, assim como Kant, Nietzsche deriva a liberdade do imperativo ou da obrigação, com a diferença de que esta obrigação advém de uma lei natural, caucionada pela própria força com que a vida procura se afirmar, não de uma lei moral ou razão prática que assegure metafisicamente a liberdade. Por isso, o núcleo ético kantiano tem de se recolher, em última instância, à “vontade boa” ou à *boa intenção*, mesmo que sua máxima seja obviamente consequencialista e egoísta. Enquanto isso, a ética nietzscheana deve se mostrar, a cada momento e de algum modo, vontade de poder atuante e dominante, sem ser voluntarista, tampouco meramente egoísta.²⁹ ***O realismo naturalista nietzscheano talvez unifique as instâncias metaética, normativa e prática.***³⁰ Nietzsche costuma associar a motivação para agir de acordo com os valores da vontade de poder a determinadas constituições psicofisiológicas fortes, parecendo defender uma espécie de internalismo. Por outro lado, há um viés externalista que remete à adesão a uma suposta dinâmica vital, seja através da experiência estética, seja através do zelo pela integridade intelectual, que, no limite, deveria confirmar a disposição interna. Esse circuito poderia ser resumido no lema pindárico “torna-te quem tu és”, mais do que nas máximas do eterno retorno, do *amor fati* e outras fórmulas de autocriação ou de autoestilização. Essas fórmulas têm sido hegemonicamente alienadas da metafísica nietzscheana e transpostas para abordagens existencialistas direta ou indiretamente alinhadas à *ideologia* burguesa (seja na sua versão mais selvagem, seja na mais democrática) e também

Em sua opinião, o útil é falso. Há, segundo ele, outra forma da verdade, há uma verdade que só os espíritos livres podem alcançar, qual seja, aquela da intensificação da potência” (Julião, 2013, p. 193). Gori observa o seguinte: “A referência ao fenomenalismo constitui uma passagem importante para o discurso relativo ao componente pragmatista de Nietzsche. Aquela posição representa de facto o horizonte teórico a que se refere, por exemplo, William James, o qual, no seu *Pragmatism*, identifica entre as suas fontes de inspiração a epistemologia de Mach (James, 1907, p. 113). No período da primeira recepção europeia do pragmatismo, este aspecto é sublinhado por Hans Kleinpeter, um aluno de Mach que deu relevo à conformidade entre as teses epistemológicas deste último e as de James e Nietzsche” (Gori, 2016, p. 94). Sem poder dispensar a merecida atenção à questão, a tese que defendo aqui é que Nietzsche sim assume uma posição pragmatista, mas um pragmatismo vital, em que *vital* remete ao valor fundamental do poder e da dominação que ele distingue como o índice mais próprio da vida. Demonstrar como Nietzsche chega filosoficamente a esta distinção é o objetivo principal do presente trabalho. Diante de um texto canônico como *The development of american pragmatism* (1925), de Dewey, vê-se que Nietzsche leva o pragmatismo às suas últimas consequências, as quais a escola oficial sempre tratará de negar, uma filosofia voltada para a imposição prática (efeito prático), a consecução de quaisquer premissas – *crenças*, no vocabulário religioso empregado por James, afilhado de Emerson – ou *expectativas* – para usar um termo caro ao economicismo que também vicejou não por acaso ao mesmo tempo que o pragmatismo.

²⁹ SANTOS, Oscar. Nietzsche sobre Helvétius: “o último grande acontecimento da moral”. *Cadernos Nietzsche*, v. 38, n. 3, p. 79–92, 2017.

³⁰ “A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um *pathos* – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um atuar...” (NF 11[163] primavera-outono de 1881).

associadas a interpretações fatalistas, ora mais otimistas, ora mais conformistas. Mesmo que as consequências sociopolíticas desse contrabando não sejam totalmente incompatíveis com as do aristocratismo pregado por Nietzsche, o fato é que a vontade de poder se caracteriza justamente por dispensar os fetiches individualistas do liberalismo.

1. NIETZSCHE E NORMATIVIDADE

A presença de Nietzsche nos debates contemporâneos da ética ocorre em múltiplas frentes. Ele é regularmente discutido no âmbito da *ética das virtudes*, retomada a partir do célebre artigo *Modern Moral Philosophy* (1958), de Elizabeth Anscombe. Essa retomada, que se inspira na ética antiga grega, decorre do diagnóstico de falência dos expedientes fundacionistas, tanto na tradição utilitarista quanto na deontológica. A antecipação desse diagnóstico, segundo Lopes, “fez com que Nietzsche recusasse em bloco a filosofia moral moderna hegemônica e experimentasse novos estilos de reflexão ética” (Lopes, 2013, p. 93). Philippa Foot, Alasdair MacIntyre e Michael Slote são apenas alguns autores adeptos da ética das virtudes que dialogaram com Nietzsche em oposição a ele. Foot considera Nietzsche um esteticista imoralista por rejeitar a noção universalista de justiça. MacIntyre coloca a famosa alternativa: ou Nietzsche, ou Aristóteles. Slote acredita que a ética das virtudes nietzscheana é prejudicada por sua posição egoísta. Com uma visão mais favorável, temos Paul van Tongeren, Thomas Brobjer, Christine Daigle, entre outros.

Outro campo bastante disputado é o do *perfeccionismo*, deflagrado pela ligação entre Nietzsche e um *perfeccionismo estrito* feita por John Rawls em *Uma teoria da Justiça* (1997[1971]). “Em certas passagens, ele [Nietzsche] diz que a humanidade deve se esforçar continuamente para produzir grandes homens. Devemos dar valor às nossas vidas trabalhando para o bem dos indivíduos mais distintos” (Rawls, 1997, p. 359). Rawls se baseia literalmente na terceira extemporânea, *Schopenhauer como educador*, mais especificamente no início de sua sexta seção. Importante notar que ele compara esse perfeccionismo a um mais moderado, associado a Aristóteles, e chega a admitir que “numa sociedade bem ordenada, os valores da perfeição sejam reconhecidos” (Rawls, 1997, p. 363). Já a tese do perfeccionismo estrito é que “a capacidade para uma vida mais elevada é um fundamento para que os homens sejam tratados de maneira desigual” (Rawls, 1997, p. 683). Para Stanley Cavell (1990), o perfeccionismo de Nietzsche nada teria a ver com esse elitismo e seria um perfeccionismo essencialmente democrático-liberal, individualista e igualitário, que ele remonta à influência de Ralph Waldo Emerson. Desde então, a defesa de versões liberais do perfeccionismo nietzscheano vem ganhando muitos adeptos, como James Conant, Daniel Conway, Benedetta Zavatta, Vanessa Lemm, Simon Robertson, Oscar Rocha Santos, entre outros, às vezes enfatizando o caráter *agonístico* do perfeccionismo nietzscheano, caso de David Owen, Lawrence Hatab, Herman Siemens e outros. Em 2007, Thomas Hurka retoma parcialmente a leitura de Rawls ao identificar um perfeccionismo anti-igualitário (ou *maximax*) em Nietzsche, a partir de uma

visão deflacionada da vontade de poder. De acordo com Hurka, “o perfeccionismo estrito é comumente associado ao naturalismo metaético” (Hurka, 2022, p. 52), e nessa linha, uma das mais recentes e consistentes contribuições é a tese de um *realismo moral* em Nietzsche, defendida por William Mattioli (2021).

O *naturalismo* de Nietzsche é então um terceiro campo de discussões, que surge recentemente principalmente em torno da interpretação de Brian Leiter (2002). Leiter atribui a Nietzsche tanto um naturalismo metodológico quanto ontológico, conduzindo a um polêmico determinismo ou fatalismo tipológico a respeito da constituição psicofisiológica dos agentes morais. Essa interpretação vem recebendo muitas críticas, como as de Richard Schacht, Christopher Janaway, Rosana Suarez, entre outros. Não obstante, de acordo com a introdução, viu-se que o naturalismo esteve presente já no contexto de formação de Nietzsche: em meio à querela materialista, ele se alinhou ao programa de naturalização do transcendental, especificamente à versão langeana. Viu-se também que Nietzsche foi gradativamente consolidando “uma narrativa naturalista e pragmática acerca dos mecanismos que atuaram tanto na formação e fixação quanto na transmissão e transformação de nossas crenças básicas e padrões de inferência” (Lopes, 2011, p. 327), para a qual empregou taticamente a epistemologia evolucionista em voga no utilitarismo. Finalmente, viu-se que o naturalismo nietzscheano culmina no conceito ontológico da vontade de poder, composto a partir de modelos da física, mas também, como se sabe, da biologia – teorias de inspiração lamarckista, em oposição ao que Nietzsche entendeu como darwinismo. Com isso, o poder é eleito o valor supremo e fundamental da vida; Nietzsche passa a defender seu aristocratismo em termos de cultivo (*Zuchtung*) e, por isso, muitos intérpretes vão associá-lo ao eugenismo e ao darwinismo social. De todo modo, o naturalismo nietzscheano nunca foi cientificista, mas se caracterizou por tentar primar pelo equilíbrio entre especulação e rigor metodológico, o que fica evidente na *vontade de poder*, um conceito tanto analógico quanto reducionista: os eventos são reduzidos ao modelo explicativo causal das ciências naturais, mas seguindo uma analogia com a vontade humana, que seria mais refinada para traduzir o caráter dinâmico, e não mecânico, dessa causalidade.³¹ Estes são alguns dos temas presentes na discussão atual sobre o naturalismo de Nietzsche.

Há ainda muitas outras abordagens da ética nietzscheana. Uma bastante popular, cultivada na tradição filosófica francesa do século XX, do existencialismo ao pós-estruturalismo, e com grande penetração nos intérpretes brasileiros, propõe uma normatividade formal e essencialmente subjetiva ou individualista, pautada na autoafirmação heroica/trágica

³¹ Cf. Nota 115.

de si como meio de reconciliação com um fundo dionisíaco ou diferencial da vida, eminentemente caótico. Essa abordagem abre as portas para *interpretações esteticistas e pós-modernas*, como as de Sarah Kofman, Alexander Nehamas, Richard Rorty, entre outros. Sabe-se que Rorty, principalmente a partir da crítica à verdade como correspondência, também tenta vincular Nietzsche à *tradição pragmatista*. Essa vinculação, como observa André Itaparica (2020), é uma “antiga novidade”. Para Hans Vaihinger, Hans Kleinpeter, René Berthelot, autores do início do século XX, a ligação de Nietzsche com o movimento pragmatista era evidente. Contemporaneamente, ela tem sido destacada pelos estudos de Arthur Danto, George Stack, Pietro Gori e do próprio Itaparica. Nietzsche também vem sendo aproximado do *expressivismo* por Robert Pippin e, no Brasil, por Jorge Viesenteiner.

Se existe uma unanimidade entre os intérpretes, ela consiste no reconhecimento do engajamento moral de Nietzsche: isto é, apesar de sua crítica generalizada à moral como um todo, ninguém está disposto a duvidar de que uma boa parte de seu pensamento foi dedicada à normatividade, seja ela o *além* de bem e mal, seja a *transvaloração* dos valores. Isso significa que o imoralismo ou o niilismo moral não podem ser atribuídos a Nietzsche simplesmente pelo viés negativo, sem uma qualificação ela mesma moral ou “positiva”.³² Mas a unanimidade acaba quando se tenta responder que tipo de normatividade ele tinha em vista, como testemunha a variedade de abordagens apresentada.

Paul van Tongeren talvez ainda seja a referência principal para elucidar *a moral da crítica de Nietzsche à moral* e a presente pesquisa até pode ser reduzida a uma réplica irritante ao seu célebre livro.³³ Ele mostra um duplo engajamento moral em Nietzsche: primeiro, Nietzsche mobiliza as categorias morais como “dever”, “virtude”, “consciência”, “responsabilidade” contra elas mesmas; segundo, ele o faz ao mesmo tempo remetendo a uma “moral superior” (Tongeren, 2012, p. 34). Essa moral superior não é externa à moral hegemônica criticada, mas emerge de seu interior na medida em que Nietzsche a submete à análise crítica ética e metaética, revelando uma história natural da moral que permite conceber a lógica dinâmica da vontade de poder. Justamente a partir do aforismo 188 de *Além de bem e mal*, van Tongeren afirma: “A natureza força a natureza, ou, para intensificar ainda mais o

³² Cf. a esse respeito BM 221 (é *imoral* dizer que o certo para um é certo para outro) e 226, intitulado “Nós, imoralistas”: “...somos, também nós, ‘homens do dever’!”.

³³ Alusão ao sentimento misto de fascinação e irritação confessado por van Tongeren no início e no final (Tongeren, 2012, p. 293) de seu livro *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para Além de bem e mal* (2012[1989]). Nietzsche fascina pela honestidade da sua crítica à moral, mas irrita “pela imoralidade que parece falar a partir dela”. Bem, é isso mesmo, mas ao invés de nos irritar, tentamos levar um pouco mais adiante a crítica desse imoralismo.

paradoxo: a natureza, que “como natureza é algo eternamente ‘imoral’”, modela a natureza à moralidade” (Tongeren, 2012, p. 51). (Não seria descabido dizer, portanto, que a moral superior apontada se assenta numa espécie de *realismo naturalista*.) *Van Tongeren vê claramente que as instâncias metaética e normativa estão conectadas em Nietzsche pela concepção naturalista da vontade de poder*: “Nietzsche também conecta um engajamento moral – do mesmo modo como na Stoa – à sua tese metafísica sobre a efetividade (*Wirklichkeit*)” (Tongeren, 2012, p. 246). Isso não quer dizer que a moral superior se identifique prontamente ao estoicismo.

No aforismo 9 de *Além de bem e mal* Nietzsche ironiza a máxima estoica, “conforme à natureza”, dizendo que ela está mais para “conforme a Stoa”, devido ainda a um excessivo amor à verdade, do que para a soberana indiferença, prodigalidade e inclemência da vida. O aforismo vai ficando ambíguo e parece que a conclusão aponta apenas para uma diferença de grau de conformidade em relação ao caráter tirânico da natureza, que, ironicamente, a despeito da máxima, ainda se mostra apenas inconsciente e logocêntrica no estoicismo. O problema na interpretação de van Tongeren está no conteúdo desta conformidade, que para ele não é o caráter tirânico, imperativo da natureza, mas sua multiplicidade de forças ou perspectivas em combate; *o combate seria o reflexo normativo do paradigma descritivo, isto é, da multiplicidade, que é como ele entende a vontade de poder* (Tongeren, 2012, p. 221).

A filosofia de Nietzsche da vontade de poder não é nenhuma pura descrição ou interpretação da efetividade, mas está em imediata conexão com a tese normativa, que afirma a efetividade entendida dessa maneira, tendo de ser ‘realizada’ duradouramente como combate (Tongeren, 2012, 247).

Mais uma vez, um dos inegáveis méritos de van Tongeren é demonstrar a íntima conexão entre metaética e ética em Nietzsche. “O conceito em Nietzsche de moral é uma parte de sua ‘metafísica’, e essa ‘metafísica’ está estreitamente conectada com um ‘imperativo moral’” (Tongeren, 2012, p.251), um imperativo moral da natureza que consiste em sua própria imperatividade (BM 188), embora van Tongeren entenda que consiste no combate em multiplicidade – isso desde sua leitura de que a tese do capítulo V de *Além do bem e do mal*, “Contribuição à história natural da moral”, é de que não há só uma, mas muitas morais e de que outras morais são possíveis (Tongeren, 2012, p. 97), a tese da multiplicidade no âmbito moral, não a tese da moral como imperativo ou comando natural, tratada sobretudo nos aforismos 188,

199, 203, a qual não necessariamente exclui a tese da multiplicidade, mas lhe infunde um determinado valor e responde às questões da tipologia e da hierarquia visadas por Nietzsche³⁴.

No ideal moral de Nietzsche, a posição contrária não só exerce um papel essencial, mas também é novamente ultrapassada no engajamento pelo combate das posições umas com as outras. O combate, que sempre pressupõe uma tomada de partido, requer, simultaneamente, que nos desprendamos novamente desse engajamento da respectiva tomada de partido (Tongeren, 2012, p. 255).

Normativamente, a tese do combate na multiplicidade é provavelmente a melhor maneira possível de aliviar o peso atribuído ao poder na metafísica de Nietzsche, na impossibilidade de simplesmente omiti-lo. Assim, para escapar de uma fundamentação forte da ética nietzscheana no realismo naturalista da vontade de poder, a opção é defender uma *aporia* como “ideal regulativo” (Tongeren, 2012, p. 292). Nesse sentido, ele segue o resultado aporético do célebre estudo de Müller-Lauter (2009[1971]) sobre os *antagonismos* de Nietzsche (tema talvez inesgotável, que remonta às primeiras grandes interpretações de Karl Jaspers e Karl Löwith). Antes mesmo do antagonismo entre a suposta totalização inerente ao eterno retorno e a processualidade e multiplicidade aberta da vontade de poder, há o antagonismo da própria vontade de poder. O fragmento que epigrafa o sexto capítulo do referido estudo de Müller-Lauter já diz tudo: “Dominar? Impor meu tipo a outros? Horrível! Minha felicidade não é justamente a visão de muitos outros? Problema” (NF-1883,16[86]). Van Tongeren formula o problema como “autoabsolutização e autorrelativização” no combate; Müller-Lauter o formula como duas tendências conflitantes na figura do além-do-homem, ora *dominador*, *criador*, ora *sábio* e *sintetizador* da multiplicidade.³⁵

No grande homem, devem-se representar de maneira distinta os dois momentos constitutivos da verdadeira vontade de potência. Pois eles estão numa dupla relação entre si. No sentido da intensificação do que lhes é próprio, excluem-se mutuamente. No entanto, essa intensificação deve servir à potência. Assim, demonstra-se que um momento necessita do outro. Cada um precisa passar ao que lhe é contraposto, para que a potência não se torne impotência (Müller-Lauter, 2009, p. 204).

³⁴ Não se trata de negar que há uma tese das múltiplas morais, até porque ela aparece explicitamente no aforismo 202 de *Além de bem e mal*. Mas o leitor fica convidado a ler esse aforismo e o seguinte, e, então, fazer o exercício de conciliar pluralismo moral e todas as invectivas que Nietzsche faz somente nesses dois aforismos: contra direitos iguais, contra a democracia, contra a compaixão, contra *não* deixar sofrer...

³⁵ Robert Pippin também segue essa esquematização ao pensar a liberdade em Nietzsche como uma combinação antagônica (dialética) de autoafirmação e disposição para a autossuperação enquanto lei da vida, combinação expressa não no agente, mas mais propriamente na ação (Cf. “How to overcome oneself: Nietzsche on freedom”. In: GEMES, Ken; MAY, Simon. *Nietzsche on freedom and autonomy*. New York: Oxford University Press. p. 151-180).

Mesmo chegando a essa formulação mais equilibrada e aparentemente dialética do problema, em última instância a unificação é impossível para Müller-Lauter, pois ele volta a pensar cada tendência unilateralmente e em oposição uma à outra. Mesmo depois de criticar severa e corretamente a interpretação abstrata e existencialista de Jaspers dessa unificação, consente com ele que o além-do-homem só faça sentido enquanto *crença* e cita o dramático clamor por redenção do final do segundo tratado da *Genealogia* (Müller-Lauter, 2009, 216-219). Finalmente, discutindo o eterno retorno, Müller-Lauter sugere seriamente uma interpretação religiosa: “O pensar de Nietzsche tem, de fato, a pretensão de preparar a substituição da *formação* humana de *Deus* pelo *tornar-se Deus* do homem” (Ib., 243).

Também para van Tongeren, a unificação é impossível, o que, para ele, significa que a moral ideal de Nietzsche é *impraticável*. “O engajamento moral de Nietzsche conduz a uma imagem ideal de ser humano na qual o homem sucumbe, a não ser que ele *não* a realize completamente” (Tongeren, 2012, p. 269). Embora afirme que o engajamento nesses termos só possa se dar como uma forma de *transcendência*, ele é menos pessimista ou místico e tenta identificar algumas virtudes nobres que possam orientar tal engajamento, defendendo, por fim, um caráter experimental e uma medida flexível para sustentar o máximo de multiplicidade no combate.³⁶ O resultado é altamente formal e admite explicitamente o relativismo e o subjetivismo (Tongeren, 2012, p. 296-298). Van Tongeren não tira as últimas consequências da conexão que observou entre metaética e ética normativa em Nietzsche, entre moral e vontade de poder. Ele recua em dois pontos: 1) a veracidade não se torna função do poder, mas mera paródia; 2) a nobreza, a partir do último capítulo de *Além de bem e mal*, é cindida em aristocrática/passada e individual/atual. Essa cisão, tecnicamente situada no aforismo 262 (“o indivíduo se atreve a ser indivíduo e se coloca em evidência”), permite apagar um pouco o caráter tirânico da nobreza aristocrática dos primeiros aforismos deste capítulo (principalmente 257 a 259, nos quais se justifica a escravidão e a exploração), não só deslocando o combate para o *interior* do “indivíduo nobre”, mas também transfigurando ou abstraindo a relação de poder em “combate” e “multiplicidade”. Entretanto, Nietzsche parece dar primazia ao poder tanto na metaética quanto na ética, o que não exclui combate e multiplicidade enquanto contingências ou corolários necessários do/ao poder.

Para responder que tipo de normatividade é a nietzscheana, Lopes adota uma estratégia não tão distinta da de van Tongeren, pois também se trata de relacionar a normatividade de

³⁶ Cf. Prefácio à edição brasileira de *A moral da crítica de Nietzsche à moral*, 2012, 30-31; *Nietzsche and Ethics* 2006, 401-402. Quanto à interpretação mística, note-se que van Tongeren também recorre à figura divina de Dionísio, ao final de seu livro.

Nietzsche à sua crítica da moral, ou especificamente, para Lopes, inferi-la das diversas motivações dessa crítica (Lopes, 2013). De modo geral, por exemplo, tanto a moral deontológica quanto a utilitarista têm caráter imperativo ou deontico – *obedecer* à máxima moral, *obedecer* ao critério utilitarista do maior bem geral –, diferentemente das éticas antigas, cujo caráter atrativo prima pela promoção de virtudes que constituem a excelência humana e a vida boa. Por aí, seria possível associar Nietzsche à ética das virtudes ou, ao menos, a um perfeccionismo não consequencialista. Mas Lopes é rigoroso o bastante para não esconder que Nietzsche, simultaneamente, defende um perfeccionismo consequencialista. Para ele, essa *oscilação* seria um tipo de incoerência que deveria ser sanada em favor do Nietzsche não consequencialista.

Embora em alguns momentos Nietzsche formule a questão normativa nestes termos, endossando unicamente uma ética do cuidado e do aperfeiçoamento de si, em outras ocasiões ele deriva desta questão principal uma segunda, que o recoloca no interior da tradição legalista da filosofia moral moderna: que tipo de ser humano deve ser promovido, e quais seriam os meios ótimos para esta promoção? Muitas vezes Nietzsche apresenta este objetivo como algo que a humanidade como um todo deveria abraçar depois do advento da morte de Deus. A primeira formulação desta tarefa encontra-se no aforismo 25 do volume I de *Humano, demasiado humano...* Aqueles que criam as condições mais favoráveis para a emergência destes tipos superiores que justificam a humanidade vivem uma vida heroica, e Nietzsche louva neles o espírito de sacrifício (Lopes, 2013, p. 113-114).

A primeira observação a ser feita nesta passagem é a honestidade de Lopes em reconhecer o consequencialismo ou platonismo nietzscheano já no início de *Humano*, livro em que o próprio Lopes identifica um “minimalismo” normativo. No aforismo 25, afirma-se que, após o fim da crença na providência divina, os próprios homens devem estabelecer seus objetivos ecumênicos e que, talvez, Nietzsche continua, isso implique, conforme uma futura visão geral das necessidades, que grandes segmentos humanos sejam destinados a tarefas especiais e, eventualmente, más. Sabemos que a estratificação social (não raro ligada a uma divisão do trabalho) em nome de uma coesão superior, é tema recorrente nos textos de Nietzsche, desde *O Estado Grego* e *Schopenhauer como educador* até *Além de bem e mal*, *Genealogia da Moral* e os últimos livros. Mas Lopes prefere se alinhar à versão não consequencialista porque ela seria mais coerente com a suposta intenção de Nietzsche, inferida de sua crítica, de abandonar a moralidade imperativa e consequencialista, “comprometida, pelo menos em alguma medida, com o ideal do controle das variáveis que maximizam o bem”, em suma, com a abolição do acaso, o que seria contraditório com “uma perspectiva genuinamente nietzscheana”, segundo a qual “o que quer que seja um ser humano perfeito ou admirável, ele o é sempre em contraste com e simultaneamente em função de suas condicionalidades, ou seja,

das contingências e necessidades com as quais ele teve de se medir em uma relação agonística com sua própria época” (Lopes, 2013, p.114). Nota-se a oposição subjacente entre poder e combate. Mas, se for esta a “perspectiva genuinamente nietzscheana”, não seria antes o caso de compreender por que Nietzsche não vê problema em propor, de diversas maneiras ao longo de sua obra, ideais como o espírito livre ou o além-do-homem e insistir no seu cultivo como tarefa da humanidade, sob o risco de declararmos cedo demais uma contradição ou oscilação em seu pensamento? A menos, obviamente, que haja pressa – mais que compreensível – em “desvincular as posições éticas de Nietzsche de seu aristocratismo político”. Mas a dificuldade da questão não é justamente esta, a saber, a coexistência de uma normatividade comprometida simultaneamente com uma noção de excelência e um modelo social de segregação? Mesmo que a “perspectiva genuinamente nietzscheana” possa contribuir para a discussão da chamada “democracia agonística”, como observa Lopes, é preciso não perder de vista as motivações anti-igualitárias e anti-liberais da crítica de Nietzsche. Não que Lopes as perca quando critica as interpretações de Cavell e Conant. Porém, a tentativa de salvar uma “perspectiva genuinamente nietzscheana” por contraste com sua crítica à moral permanece problemática.

Lopes identifica cinco alvos mirados por Nietzsche na moral hegemônica – incondicionalidade, universalidade, fundamentação metafísica dualista, valor do rebanho e negação do sofrimento (Lopes, 2013, p.117) – e quatro motivações de sua crítica – terapêutica, epistêmica, perfeccionista e religiosa. Sem negar o valor metodológico desse mapeamento, proponho uma interpretação levemente diferente de como essas motivações operam. A terapêutica está intimamente ligada à epistêmica, pois, por meio da consciência intelectual (vide GC 2, 335), Nietzsche promove uma espécie de crítica imanente da moral, expondo seus erros fundamentais, inicialmente visando uma vida tranquila e sábia, mas rapidamente percebendo que o próprio fenômeno da moral, enquanto fenômeno vital, é tanto um *pathos* (GC 123) quanto um fenômeno estético (GC 107). Esses dois aspectos, entre outros, vão constituindo a teoria da vontade de poder. Em última instância, porém, ela contém um *devoir nihilista*, que foi assumido pela moral do rebanho, tanto quanto um *devoir de autossuperação*, que consiste na própria *transvaloração do niilismo* – isto é, esses devires estão em relação, não em oposição. Lopes, por sua vez, tem dúvidas sobre o caráter estratégico da crítica interna à moral, considera a grande narrativa do niilismo pouco plausível e acredita que o perfeccionismo platonista ou consequencialista de Nietzsche depende do “abandono de certos pressupostos cognitivistas” (Lopes, 2013, p.123-125). Mas a meta cultural da produção dos indivíduos excepcionais, meta que, de um jeito ou de outro, demanda força, comando, distância, não é incoerente com a concepção gradualmente amadurecida ao longo de toda a obra nietzscheana da vontade de

poder. Justamente essa articulação é negligenciada por Lopes, enquanto van Tongeren enfatizou plenamente o papel da vontade de poder na normatividade nietzscheana, mostrando-se, contudo, leniente para as consequências sociais elitistas e excludentes da mesma.

Além de sua capacidade de organizar as principais linhas do debate contemporâneo sobre a normatividade em Nietzsche, Lopes tem o mérito de não omitir as radicais consequências do aristocratismo nietzscheano. Não obstante, ele tira o peso da vontade de poder e desloca sua conclusão sobre a possibilidade da normatividade em Nietzsche para um dilema aparente em torno da questão do *acaso*, já visto anteriormente, um dilema entre o consequencialismo forte e o que ele chama de a motivação religiosa de Nietzsche, centrada na afirmação ascética e integral da vida.

Se há um vínculo conceitual necessário entre grandeza e acaso, se a grandeza se define pela capacidade de afirmar o eterno retorno e, através deste ato de suprema afirmação, redimir aquilo que supostamente seria o acaso, convertendo-o em amor pelo necessário, então o platonismo como uma agenda política que visa a eliminar os obstáculos e os acasos na história, tornando a emergência do homem de exceção um evento relativamente previsível, torna-se uma contradição em termos (Lopes, 2013, p. 128-129).

Como defendemos anteriormente, a afirmação trágica é a própria condição de uma agenda política – e talvez a única forma possível de afirmação – em meio à vontade de poder. Por não dar suficiente atenção à vontade de poder, Lopes considera o platonismo de Nietzsche um projeto de mera abolição do acaso, cuja meta pretende fazer da regra a exceção – contradizendo explicitamente o aforismo 76 de *A Gaia Ciência* e, ademais, todo o sentido da crítica nietzscheana à moral hegemônica de cunho imperativo. Seria assim se Nietzsche retornasse a uma liberdade metafísica ou inteligível capaz de dobrar artificialmente a necessidade. Mas ele não adere a esse compatibilismo de fundo incompatibilista, típico do dualismo kantiano. *A metafísica imanente de Nietzsche é caudatária do determinismo schopenhaueriano e da necessidade em fluxo heracliteano, de modo que o que resta como conceito de liberdade é a pura força de existir, de se impor, de configurar uma duração relativa. A liberdade é, portanto, diretamente associada ao irrecusável impulso afirmativo e propositivo da própria vida, sem negar, ao mesmo tempo, seu caráter essencialmente relacional e condicional.* A liberdade é uma propriedade natural, relativa, que aparece como exercício de poder (o que inclui o conflito) e, mais decisivamente, como criação e legislação (*Do caminho do criador*). Redimir o acaso — “assim eu quis” — é, simultaneamente, redimir-se do acaso por uma “vontade criadora” — “assim quereirei” (*Da Redenção*). E nada disso significa abolir o acaso.

Deleuze (1976[1962]) tem uma leitura absolutamente rigorosa deste ponto: “Nietzsche identifica o acaso ao múltiplo, aos fragmentos, aos membros, ao caos: caos dos dados que agitamos e que lançamos. *Nietzsche faz do acaso uma afirmação...* O que Nietzsche chama de *necessidade* (destino) nunca é, portanto, a abolição do acaso, mas sim sua própria combinação” (Deleuze, 1976, p. 21). Por isso, o realismo naturalista, simultaneamente metaético e ético, que em Nietzsche recebe o título de *trágico*, significa, normativamente, a agressividade, a positividade de uma força em relação ou, nos termos de Deleuze, o gozo empírico de uma diferença.³⁷ Deleuze também observa agudamente, para distinguir Nietzsche de outros pensadores a ele comumente associados (Pascal, Kierkegaard, Chestov), que o *ethos* propriamente trágico não possui a íntima melancolia ascética, mas é resolutamente heroico e afirmador. Portanto, de certo “ponto alto” da liberdade, o acaso é transformado em necessidade (GC 277), e esse ponto é alcançado justamente por um processo de naturalização do humano (GC 109).³⁸ “Também eu falo de “retorno à natureza”, embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender* — à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, *pode* jogar com grandes tarefas...” (CI, *Incursões*, §48). Nietzsche adota um princípio compatibilista que é intrinsecamente, necessariamente indissociável da desigualdade e da injustiça da vida — e esta é sua sublime *justiça* (conforme bem notou Heidegger). Sua alavanca é o poder; é ele que compatibiliza, a cada vez e de maneira necessariamente desigual, a liberdade e a necessidade. Há uma espécie de fusão hierárquica entre direito natural e positivo, de modo que, do ponto de vista material, concreto, a liberdade se identifica à posição dominante na relação de poder.³⁹ É bem provável que o programa voltado para o cultivo de indivíduos excepcionais não seja distinto da frequente defesa nietzscheana de estados hierárquicos.

A ordem das castas, a *hierarquia*, apenas formula a lei maior da própria vida... a *desigualdade* dos direitos é a condição para que haja direitos. — Um direito é um privilégio. Cada qual tem, em sua espécie de ser, também seu privilégio. Não subestimemos os privilégios dos *mediocres*... Uma cultura elevada é uma pirâmide: pode erguer-se apenas num terreno amplo, tem por pressuposto, antes de tudo, uma mediocridade forte, sadicamente consolidada... Há uma destinação natural no fato de alguém ser uma utilidade pública, uma roda, uma função: *não* é a sociedade, é o tipo de *felicidade* de que a grande maioria dos homens é capaz que faz deles máquinas inteligentes. Para o *mediano*, ser mediano é uma felicidade; a mestria numa só coisa, a especialidade, um instinto natural. Seria totalmente indigno de um espírito profundo

³⁷ Ele chama a vontade de poder de “empirismo superior” e aproxima Nietzsche de Cálicles (Deleuze, 1976, p. 41, 48).

³⁸ Neste aforismo, Nietzsche afirma que o caráter geral do mundo é *caos* por toda eternidade e *simultaneamente* que *só há necessidades*. Não há *finalidade* (no sentido tradicional), logo não há *acaso* (também no sentido tradicional): a vontade criadora, que é vontade de poder, subjuga o acaso.

³⁹ A ideia de que direito é poder é exposta por Nietzsche em diversos momentos (p. ex., H 92, A 112).

ver já na mediania em si uma objeção. Ela é, inclusive, a necessidade *primeira* para que possam existir exceções: depende dela uma cultura elevada (AC 57).

Diferentemente de Lopes, Deleuze não vê oscilação na filosofia de Nietzsche, nem se abala com suas ambivalências, mas nela identifica um projeto absolutamente coerente de superação da representação, da dialética e da negação. Descontando o encantamento profundamente acrítico envolvido nessa visão, muito mais interessada na conversão de Nietzsche à doutrina liberal da diferença, ela articula explicitamente a crítica nietzscheana a uma “ontologia seletiva”, comprometida com uma tipologia (o tema da “diferença na origem”) e com um imperativo ético duplamente seletivo inspirado no eterno retorno: querer de modo absoluto e excluir o negativo (ele não tem direito de existência, pois, na equação deleuzeana, ser = seleção = hierarquia)⁴⁰. Mas, este imperativo permanece tão normativamente dogmático quanto formal, e, por isso, a tendência aristocrática e estamental é transfigurada em apologia vazia da autoafirmação, da criação e da multiplicidade, contornando – isto é, em última análise, reproduzindo – as relações de dominação material e socialmente constituídas.⁴¹ Ora, o mesmo se poderia dizer do “perfeccionismo não consequencialista”, que não é uma proposta particular de Lopes, mas a corrente interpretativa hegemônica acerca da normatividade em Nietzsche (combinada à corrente associada à ética das virtudes). A imperatividade, a incondicionalidade e a universalidade são comprimidas a nível individual, projetando um pseudopluralismo ou pseudoperspectivismo; nesse nível, o formalismo simplesmente dilui a alternativa entre consequencialismo e não consequencialismo. “Uma teoria consequencialista deve estar comprometida, pelo menos em alguma medida, com o ideal do controle das variáveis que maximizam o bem, seja ele definido em termos de utilidade social, seja em termos da excelência de uma elite de indivíduos” (Lopes, 2013, p. 114). Vimos em van Tongeren como esse ideal pode e deve ser flexível até o limite da impossibilidade, portanto, maximamente customizável. Nesse sentido, a crítica de Lopes a Cavell e Conant parece falhar ao não captar a dimensão social do individualismo e ao considerá-los comprometidos com um princípio de neutralidade do estado liberal (Lopes, 2013, p. 115). Ora, justamente por defenderem que o perfeccionismo

⁴⁰ Cf. Deleuze, 1976, p. 58.

⁴¹ Observe-se que, embora Nietzsche afirme não acreditar na matéria (FP 1884, 26[432]), a fenomenologia dinâmica das relações de poder “reflete” para ele a “realidade”, ou pelo menos devemos considerar seriamente o sensualismo heurístico que ele propõe no aforismo 15 de *Além de bem e mal*. Este aforismo termina com uma interrogação, gerando ambiguidade, mas antes Nietzsche recusa terminantemente o conceito de *causa sui*. Logo (?), “o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos”. Tudo indica em Nietzsche a presença de um materialismo relativamente complexo, mas até que ponto? No fragmento acima, ele recusa o “autoespelhamento”, mas ainda se sente ligado ao mecanicismo. Cf. seção 4.1.

nietzscheano é necessário à cultura democrática do liberalismo, não há neutralidade; ao invés disso, eles acreditam que o caráter individualista desse perfeccionismo é estruturante do estado liberal. E estão certos. Enfim, o que diferencia a autoafirmação deleuzeana do perfeccionismo democrático (menos ou mais agonístico) não é o formalismo ético liberal ou neoliberal, mas apenas certa consciência e desinibição acerca de sua origem aristocrática (de sua vocação para o poder) e um *look* mais radical, anárquico (*esquizo*, na terminologia deleuzeana).

2. NIETZSCHE E A ÉTICA DAS VIRTUDES

Honestidade, coragem, generosidade, cortesia.

(Aurora, 556)

Coragem, perspicácia, simpatia, solidão.

(Além de bem e mal, 284)

A ética das virtudes é uma teoria normativa recentemente elaborada a partir de referências da ética antiga, em especial da aristotélica. Como vimos, o principal fator para essa reabilitação é a falência das tentativas modernas de fundamentação da moral, tópico amplamente explorado por Nietzsche. A proposta seria então um “retorno” à moral baseada em noções como bem e virtudes, mais atrativa que imperativa, aretaica que deôntica (excelência do caráter > incondicionalidade do dever).⁴² Antes mesmo do célebre artigo de Anscombe, Walter Kaufmann (2013[1950]) defende uma forte afinidade entre Nietzsche e Aristóteles a partir da virtude da grandeza⁴³ e da figura da alma grandiosa, *megalopsychos*. Ele faz uma longa citação do Livro IV da *Ética a Nicômaco*, procurando ressaltar a autossuficiência e o autodomínio da *megalopsychos*, para concluir o breve paralelo com o exclusivismo nietzscheano. “Nietzsche não defende que a felicidade dos fracos deve ser sacrificada à dos fortes, mas que os fracos são incapazes de alcançar a felicidade última. Só os fortes alcançam a felicidade que todos os homens desejam... A felicidade última, porém, aquela que o homem mais deseja, é representada apenas pelos ‘poucos’... Esta felicidade consistia num estado a que Nietzsche chamou ‘poder’” (Kaufmann, 2013, p. 384-385). E, para supostamente comprovar o paralelo com a grandeza em Aristóteles, Kaufmann cita alguns trechos de *O Anticristo*, abertamente discriminatórios, entre os quais, trechos do aforismo 57 visto há pouco – embora sua leitura caridosa transfigure instantaneamente qualquer trecho mais incômodo.⁴⁴ Aliás, este é um exemplo paradigmático

⁴² Seria interessante ter em vista fenômenos contemporâneos a essa “virada” no interior do mundo administrado capitalista tais como a dessublimação repressiva apontada por Herbert Marcuse (*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964).

⁴³ “Magnanimidade” na tradução da Abril Cultural (1973).

⁴⁴ Assim, no mesmo aforismo, “Se o homem-exceção trata justamente os medianos com dedos mais delicados do que a si mesmo e seus pares, isso não é apenas cortesia do coração — é simplesmente seu *dever*”, Kaufmann abstrai a condição hierárquica que autoriza ou impõe essa suposta indulgência e a transforma em virtude (Kaufmann, 2013, p. 370); pior ainda, oculta seu papel ideológico, a saber, a manutenção das classes, não a apologia da filantropia.

de até que ponto as diferentes interpretações de Nietzsche na segunda metade do século XX (existencialistas, pós-estruturalistas, esteticistas, em suma, “o novo Nietzsche”, na fórmula de David Allison⁴⁵) “conseguiram” desnazificá-lo ou, segundo visões mais críticas, “domesticá-lo”. Seja como for, a relação entre Nietzsche e a ética das virtudes é pensada tanto no interior dos estudos nietzscheanos a partir da aproximação a Aristóteles feita por Kaufmann, quanto fora deles a partir da rígida oposição estabelecida por MacIntyre em *Depois da virtude* (1981).

Magnus (1980) defende que a ética aristotélica tem pouco a ver com Nietzsche e considera a analogia de Kaufmann superficial (Magnus, 1980, p. 262-263). No contexto da *Ética a Nicômaco* brevemente recuperado por Magnus, a grandeza é a virtude ou *mesotês* (meio) entre a contrição e a vaidade e, mais importante, um meio ou medida racionalmente escolhido, pois a virtude é um estado de excelência ou perfeição conforme a função ou finalidade distintamente humana, que é, para Aristóteles, a razão ou contemplação. O cumprimento dessa função ou finalidade (*ergon*) é o bem humano ou a “felicidade” por excelência – *eudaimonia*. A tese de Magnus consiste basicamente em rejeitar o primado racionalista, que uniria Platão e Aristóteles, em se tratando do ideal ético nietzscheano, o *Übermensch*, mas também em rejeitar a noção de medida, como Nietzsche aparentemente rejeita (BM 198), estabelecendo um forte parentesco entre tal ideal e a moral dos senhores. As características do *Übermensch* seriam força, poder, autodomínio, autossuperação, independência, excepcionalidade, vida ascendente, espontaneidade e *naturalidade* (“effortlessness”, Magnus, 1980, p. 276). O que essa naturalidade implica na argumentação de Magnus é confuso, pois ele mesmo remete às três metamorfoses e conclui: “a única via para fora da tradição é *através* dela” (Magnus, 1980, p. 280). No fim das contas, prevalece a oposição entre naturalidade e racionalidade; de algum modo, embora pouco elucidado, a primeira é vontade de poder mais autêntica que a segunda.

Como Kaufmann, Magnus aceita a tipologia nietzscheana. Ele também aceita a interpretação existencialista de Kaufmann ao converter a vontade de poder em disposição ascética individual para a autossuperação e sublimação dos impulsos: “o *Uebermensch* forma e molda a vontade de poder que ele mesmo é. Não é uma questão de dominar os outros...” (Magnus, 1980, p. 276). Mas, para Kaufmann, racionalidade e naturalidade estão interligadas: “o homem verdadeiramente racional não precisa guerrear contra seus impulsos. Se sua razão é forte o suficiente, ele naturalmente controla suas paixões. Ele é, sem ostentação, um asceta – na medida em que não cede aos seus impulsos – mas, ao invés de extirpá-los, ele os domina e

⁴⁵ Cf. *The New Nietzsche: contemporary styles of interpretation*. Ed. David B. Allison. Nova York: Delta, 1977.

emprega” (Kaufmann, 2013, p. 234).⁴⁶ Embora atento à busca de Nietzsche por um único princípio fundamental que explicasse a dinâmica da autossuperação na continuidade entre *physis* e cultura⁴⁷, para Kaufmann, ao contrário de Magnus, a razão é o ápice da vontade de poder. E conforme a inspiração hegeliana de sua interpretação existencialista-cristã, razão significa a lógica dialética da autossuperação atuante em um indivíduo que se transcende e se aperfeiçoa. “Em sua apreciação profunda do sofrimento e do autossacrifício como condições indispensáveis para a autoperfeição, Nietzsche parece mais “cristão” do que a maioria dos filósofos” (Kaufmann, 2013, p. 298). A diferença, observada, mas não criticada por Kaufmann, é entre uma perspectiva histórica e progressista a partir do caráter *naturalmente* intersubjetivo (social) da consciência-de-si (Hegel) e uma *lei da vida* válida, em diferentes graus, para a totalidade dos fenômenos, sejam eles individuais, sociais ou naturais (Nietzsche). É conveniente para Kaufmann omitir essa diferença e suas consequências já que pretende apresentar um Nietzsche o mais longe possível da política e o mais próximo possível da *Existenz*.

No topo da escala do poder estão aqueles capazes de sublimar seus impulsos, organizar o caos e dar estilo ao caráter. A vida boa é a vida poderosa, a vida daqueles que estão em pleno controle de seus impulsos e não precisam enfraquece-los, e o homem bom para Nietzsche é o homem apaixonado que é mestre de suas paixões. A insistência de que o homem bom é o homem apaixonado distingue Nietzsche dos estoicos e – assim ele pensava – da visão cristã... a vida poderosa é a vida criativa (Kaufmann, 2013, p. 280-281).

Essa criatividade, segundo Kaufmann, é coroada pelo *amor fati*, misto de consciência da conexão cósmica de todos os eventos e fé nessa conexão (Kaufmann, 2013, p. 282). Os capazes disso estão “no topo da escala do poder”. Ora, o grande objetivo da interpretação de Kaufmann é afastar Nietzsche do racismo (nazifascista, no caso). Por um lado, a comparação com Aristóteles mostrou que Kaufmann não nega o caráter aristocrático da filosofia nietzscheana. Por outro, se Nietzsche não estipulou sua hierarquia em termos biologicamente racistas (isto é: *se* a “besta loura” for apenas uma mera metáfora para remeter ao leão, *se* o Código de Manu tiver sido *apenas* criticado por seu arianismo, não também *admirado...*), disso *não* resulta, como sugere Kaufmann, que todos os homens possam potencialmente ascender ao topo da escala do poder e que Nietzsche, lamentavelmente, teria falhado ao não enfatizar esse

⁴⁶ O modelo do asceta é explicitamente defendido na p. 252, inclusive com uma leitura incrivelmente benevolente a respeito do “ideal ascético” da *Genealogia*.

⁴⁷ Daí a interessante comparação com Hegel e a caracterização da ontologia nietzscheana como “monismo dialético” (Kaufmann, 2013, p. 235-245).

ponto (Kaufmann, 2013, p. 286). Para conciliar desiderato democrático e ética aristocrática, ele insinua que Nietzsche, devido à sua herança protestante, adota algum tipo de doutrina da eleição, de critério insondável, no sentido de uma “raça” espiritual, não biológica (Kaufmann, 2013, p. 287). Essa tese mal é desenvolvida, mas, depois dela, Kaufmann pode muito rapidamente dispensar qualquer análise mais séria e crítica da tipologia dualista senhor/escravo (“A ética própria de Nietzsche está além da moralidade do senhor e do escravo. Ele gostaria que não nos conformássemos com nenhuma delas e nos tornássemos *autônomos*”, Kaufmann, 2013, p. 297) e do tema do cultivo (*Züchtung*), isto é, não são problematizadas as defesas regulares da escravidão como fato natural da cultura e o cultivo é relegado aos fragmentos, quando, com efeito, é um tema bem presente em *Além de bem e mal* e nos últimos livros. “Nietzsche de fato fala ocasionalmente de “seleção natural” – mas na sua concepção de seleção o espírito não é esquecido, como é em concepções biologicistas (G IX 14), e “cultivo” é ao menos tão espiritual quanto físico” (Kaufmann, 2013, p. 326). O ideal “ético” nietzscheano, o além-do-homem, consiste, enfim, numa experiência ou estado de espírito particular de plenitude (em que se conjugam *amor fati* e eterno retorno), cuja determinação social, mesmo no nível da amizade (Kaufmann, 2013, p. 365-368), é reduzida à função de autossuperação, autoperfeição e autoafirmação, sem qualquer consideração por uma realização concreta e mais universal de justiça, bem-estar e liberdade.⁴⁸

Nietzsche não era primordialmente um filósofo moral. Ele se considerava um “imoralista” – mas não louvava atos “imorais” [...] Ações específicas pareciam muito menos importantes para Nietzsche do que o estado de ser do homem como um todo – e aqueles que alcançam a autoperfeição e afirmam seu próprio ser e toda a eternidade, para trás e para frente, não pensam no amanhã. Eles querem o eterno retorno a partir da plenitude de seu deleite no momento. Eles não deliberam sobre como devem agir para evitar consequências desagradáveis – sabendo o tempo todo que o que quer que estejam prestes a fazer já foi feito por eles um número infinito de vezes no passado (Kaufmann, 2013, p. 322-323).

⁴⁸Assim Kaufmann encerra uma seção sobre amizade e piedade: “Correr para ajudar os outros provavelmente seria uma fraqueza, psicologicamente: dar esmolas aos outros é mais fácil do que fazer algo de si mesmo” (Kaufmann, 2013, p. 371). A propósito, Robert Williams (*Tragedy, Recognition and the death of God: Studies in Hegel & Nietzsche*, 2012, p. 54-86) faz uma importante contribuição ao repassar a influência de Aristóteles em Nietzsche (e em Hegel), no sentido de aferir o real estatuto social da nobreza e da grandeza para Nietzsche – o que antecipa nosso juízo sobre as diversas tentativas analisadas adiante de adaptar a filosofia de Nietzsche à ideologia liberal-democrática. A questão parte do próprio Aristóteles, que atribui a *philia* uma espécie de primazia político-social nos livros VIII e IX da *Ética*, em que pese todo o paroquialismo e o patriarcalismo envolvidos. Em suma, Williams defende que é sempre a grandeza que prevalece em Nietzsche, com sua autossuficiência e assimetria (o *pathos* da distância), sobre a dimensão da intersubjetividade da *philia* aristotélica, esta, por outro lado, aperfeiçoada pelo conceito hegeliano de *reconhecimento*. Se há uma solidariedade entre os nobres e os fortes, ela sempre constitui uma casta que deve poder prescindir de qualquer *pathos* demagógico.

Vê-se que a interpretação de Kaufmann tem por base tanto a ética do caráter, que será enfatizada pela reabilitação contemporânea das virtudes, quanto o perfeccionismo, este pautado por um princípio individualista e supostamente antipolítico de autoafirmação. Nesse sentido, a concordância de Magnus é quase total. Ele observa uma distinção entre o *Übermensch* como tipo ideal ou como disposição diante da vida. Enquanto o tipo ideal costuma ser caracterizado por uma série de virtudes ou atributos específicos – como sugere Kaufmann, sobretudo no tocante à sublimação ou espiritualização –, podendo levar a imagens supremacistas, a autoafirmação, também enfatizada por Kaufmann, remete a um estado positivo mais subjetivo. Magnus, por seu turno, descreve esse estado como disposição diante da vida e do mundo, dignos de infinita repetição. Essa disposição representa o niilismo superado e o modo de vida ascendente, mas também relativiza a verdade em favor de tal modo, sendo assim privada e plural. De acordo com Magnus, deve-se ler o aforismo 341 de *A Gaia Ciência* “de trás para frente”: o principal não seria viver, querer e agir conforme uma máxima (a do eterno retorno), mas ter a disposição prévia para tal. É uma leitura convergente com a de Kaufmann e apenas aparentemente oposta à de Deleuze.⁴⁹ Pois é evidente que tal disposição autoafirmativa passa da abstração à arbitrariedade com a maior facilidade: “o eterno retorno capta e diagnostica uma disposição que é alcançada antecipadamente... ter de perguntar como alcançá-la é ainda estar nas garras do niilismo” (Magnus, 1983, p. 659).

Brobjer talvez ainda seja o autor da defesa mais sistemática da filiação de Nietzsche à tradição grega da ética das virtudes (*Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*. Uppsala: Uppsala University, 1995). Na sua recepção crítica dessa defesa, Lopes chama a atenção para a profunda crítica de Nietzsche aos pressupostos descritivos das filosofias morais hegemônicas, o que dificultaria vinculá-lo ao racionalismo típico da ética grega. “Ela desconsidera a complexidade das motivações, o caráter obscuro das intenções e é demasiado otimista em relação à capacidade das ações de expressar

⁴⁹ Também Müller-Lauter chega à mesma leitura em confronto com Löwith e tomando o fragmento 11[163] da primavera-outono de 1881. “Minha doutrina diz: a tarefa consiste em viver de tal maneira que devas *desejar* viver de novo – tu viverás de novo *de qualquer modo!*”. Para Löwith, o travessão marca o antagonismo, a saber, “a cosmologia grega no domínio de uma antropologia pós-cristã do querer” (*apud* Müller-Lauter, 2009, p. 223); para Müller-Lauter, deve-se inverter o fragmento: “...além de todo desejo, o retorno constitui o ser-no-mundo do homem supremo... Sem dúvida alguma, Nietzsche já ultrapassou o *desafio* expresso até o travessão por meio da *verdade* de que tudo retorna” (Müller-Lauter, 2009, p. 291). A diferença em relação a Kaufmann, Magnus, Deleuze e tantos outros, é que Müller-Lauter não ganha nada com isso, ou melhor, ele insiste na persistência de um antagonismo ou de uma oscilação insuperável, a saber, que a “verdade” do retorno (e da própria vontade de poder) é tanto radicalmente intensiva quanto radicalmente extensiva. Ora, assim ele retorna à suspeita de Löwith, enquanto os outros intérpretes não tiveram dúvidas em validar o compatibilismo *existencial*, na linha da suposta correção a Löwith. Não é à toa que Müller-Lauter se vale de um conceito heideggeriano, “ser-no-mundo”, e se sente obrigado a justificá-lo, *Cf.* *Ib.*, 254).

a disposição interna dos agentes” (Lopes, 2013, p. 107). Obviamente, isso não leva Nietzsche diretamente ao extremo oposto do irracionalismo. Mas Lopes também elenca uma série de aspectos favoráveis e coerentes, a seu ver, na filiação de Nietzsche à ética das virtudes: sua normatividade atrativa e não imperativa, substituindo a consequência (ações) pela excelência (agente); a primazia pelo caráter e pela virtude, não pelo dever; o espaço considerável dado aos afetos (embora não se possa esquecer a prerrogativa racional, com a qual Nietzsche tem uma relação muito mais tensa); certa compatibilidade com o naturalismo, não dependendo do postulado da liberdade da vontade. Justamente neste último ponto, deve-se observar que o naturalismo antigo estava ligado à eticidade ou a uma comunidade política, assim como *o naturalismo moderno está ao princípio liberal-burguês e metafísico da subjetividade (jusnaturalismo)*. E por aí podemos não só contextualizar e retomar a crítica de Magnus à associação entre Nietzsche e Aristóteles, como os desdobramentos e articulações que propusemos. Pois o fio condutor da tese de Brobjer sobre Nietzsche e a ética das virtudes contempla fundamentalmente a subjetividade moderna e preconiza *uma normatividade baseada na autoafirmação abstrata do indivíduo*.

Reconhecendo que Nietzsche critica juízos morais baseados tanto nas consequências quanto nas intenções, Brobjer considera fundamental que a ética nietzscheana seja voltada para o caráter do agente e não para as ações. Isso explicaria não só o estilo pessoal de seu filosofar, mas também sua crítica ser repleta de juízos *ad hominem* (das lições sobre os pré-socráticos até a fase madura, vide BM 6) e, em última análise, sua proposta implicar uma tipologia e tipos ideais, como o *Übermensch*. “A ética das virtudes, que é menos orientada para as ações, é também normativa num sentido bem mais vago, baseando suas 'prescrições' principalmente em valores mútuos, persuasão e exemplo... o critério da ação é florescimento, estima e autoestima” (Brobjer, 2003, p. 72). Portanto, Nietzsche pode rejeitar a regra de ouro (não fazer aos outros o que não se quer que seja feito para si): se os humanos são diferentes, devem receber tratamentos diferentes. Segundo Brobjer, o vaticínio remonta a Heráclito: “o caráter é o destino do homem” (frag. 119).⁵⁰ Brobjer não dá mais informações além dessa causalidade vazia – que seria menos vazia, como temos visto, se os conceitos da vontade de poder ou do eterno retorno fossem minimamente discutidos. *A única norma que resta é a autoafirmação do caráter, que nada*

⁵⁰ Em *Destino e caráter* (1921), Walter Benjamin cita justamente Nietzsche para ilustrar a convergência entre destino e caráter por ele criticada. “No entanto, é preciso mostrar à moral que nunca são as qualidades que são moralmente importantes, mas sim as ações”. Apesar da aparência, Benjamin não está meramente defendendo uma posição consequencialista; no caso, importava destacar o aspecto amoral (Benjamin diz “neutro”) e libertador do caráter, ao contrário do destino. Talvez Nietzsche pudesse ser relido à luz desta interessante tese, mesmo se isso não alterasse a visão de Benjamin sobre ele.

mais é do que a consagração incondicional e formal da liberdade individual.

Em *Living with Nietzsche* (2003), Robert Solomon defende um Nietzsche existencialista bastante temperado com ética das virtudes. Ele reabilita expressamente o argumento de Kaufmann e dedica o sexto capítulo à comparação das virtudes em Nietzsche e Aristóteles, ignorando as considerações de Magnus e alimentando-se da oposição a MacIntyre. “Com efeito, quem é o *Übermensch* senão o *megalopsychos* de Aristóteles, ‘a grande alma’ de quem Nietzsche até toma muito da sua terminologia do ‘tipo senhor’...” (Solomon, 2003, p. 130). Para Solomon, Nietzsche aproxima-se de Aristóteles com sua ênfase na autorealização humana, baseada na excelência do caráter e não na obrigação do dever, donde se pode incluí-lo na ética das virtudes. Além disso, Solomon equipara a autorealização à busca pela *vida boa* (Solomon, 2003, p. 126) e a vincula à questão do valor, “como caráter e estilo pessoais, a produção de beleza, uma experiência extática pessoal ou o enriquecimento cultural da sociedade” (Solomon, 2003, p. 140).⁵¹ A ética afirmativa de Nietzsche seria uma ética teleológica, baseada em virtudes e em parâmetros estéticos, conforme o paradigma artístico da criação, inspirado no romantismo moderno (Solomon, 2003, p. 131). No fim das contas, o “parâmetro” central do esteticismo de Solomon é um profundo individualismo, que pode se autolegitimar simplesmente *interiormente*, e sua interpretação talvez seja uma das mais “ricas” ao agregar uma série de abordagens mais ou menos populares da filosofia nietzscheana ao longo do século XX, num conjunto hegemônico de tendência liberal/neoliberal: pragmatismo, existencialismo, esteticismo – com essas bases, é compreensível que Solomon possa prescindir das referências pós-estruturalistas, não obstante coevas e muito afins.

⁵¹Quanto a uma ética centrada no valor, Solomon remete a Christine Swanton. Swanton também é uma importante intérprete da filosofia nietzscheana no âmbito da ética das virtudes. Diferentemente de Solomon, mas em certa continuidade com ele, Swanton (*The virtue ethics of Hume and Nietzsche*, 2015) defende que Aristóteles e Nietzsche se aproximam ao estabelecer uma concepção básica da natureza humana seja a razão, seja a vontade de poder, da qual, para ambos, segundo ela, as virtudes podem ser diferenciadas em inúmeros graus dependendo do tipo do indivíduo. Assim, Swanton pode afirmar que Nietzsche e Aristóteles são universalistas e pluralistas ao mesmo tempo. Com essa individualização infinita da virtude ela aparentemente se afasta do elitismo em direção a um pluralismo mais “democrático”, não teleológico ou consequencialista, mas é ainda a hierarquia do forte sobre o fraco que organiza tal individualização. “Em suma, o anti-igualitarismo de Nietzsche e sua insistência em tipos humanos fortes e fracos é compatível com uma ética das virtudes do tornar-se aplicável a todos” (Swanton, 2015, p. 204). Swanton está correta em não autonomizar o valor da “criatividade”, mas autonomizar o valor do “tornar-se” (um tanto emancipado de “o que se é”) não é menos abstrato. Seja como for, o que se dá a todos com uma mão é retirado pela outra. “Não sejais virtuosos acima de vossas forças” (*Do homem superior*, 13). Swanton também considera que Nietzsche defende um “egoísmo virtuoso” (Swanton, 2015, p. 111-134), análogo ao que Tara Smith (*Ayn Rand’s Normative Ethics: The Virtuous Egoist*, 2006) atribui a Ayn Rand. Ela parece confundir a “moralidade do indivíduo superior” com a do “indivíduo coletivo” (aforismos 94 e 95 de *Humano*). Neste ponto, a tentativa de adaptar Nietzsche à ideologia liberal fica insustentável. É verdade que no período intermediário Nietzsche experimenta argumentações liberais, mas como o próprio aforismo 95 já sinaliza, a prioridade não é a sociedade (como também Solomon sugere), mas a “vantagem suprema” do indivíduo superior. A visão liberal seria mais honesta, não mais bonita, se reconhecesse e aderisse à vontade de poder desde aí.

A interpretação de Solomon também é importante porque – talvez justamente devido ao acúmulo dessa tradição liberal – aparenta enfrentar os aspectos polêmicos do pensamento nietzscheano. Pretende-se alcançar esse rigor aparente com pelo menos três táticas: desvio de discussões mais detalhadas acerca da vontade de poder (muitas vezes minimizada como discurso “adolescente” ou “hiperbólico”) e do eterno retorno e, claro, de suas implicações políticas; argumentos contraditórios; argumentos simplesmente falaciosos. Nota-se o tratamento ambíguo dado aos conceitos do além-do-homem e da vontade de poder. Ao iniciar o capítulo dedicado às virtudes propriamente ditas, Solomon afirma que não devemos esperar muita coisa do eterno retorno, ou da “noção bastante infeliz e muito exagerada da ‘vontade de poder’”, nem da “promessa vazia” do *Übermensch* (Solomon, 2003, p. 138), mas, quando lhe é conveniente, ele defende a vontade de poder (“ela não é *Reich*, mas sim *Macht* e não supremacia, mas superioridade”, Solomon, 2003, p. 130) e se vale do *Übermensch*. “O *Übermensch* artístico está perfeitamente disposto a agir conforme a moralidade... se for um dever adequado ao seu caráter e ao seu *telos*...” (Solomon, 2003, p. 132), o que deriva a ação de um motivo completamente interior, em última instância indiscernível, tornando o *Übermensch* comparável ao cavaleiro da fé de Sören Kierkegaard (Solomon, 2003, p. 173). Enquanto se mostra atento ao elitismo de Nietzsche – um elemento de continuidade com Aristóteles –, Solomon o desloca do sentido político para o puramente estético e individual, mas torna a vinculá-lo a um suposto benefício geral (“Nietzsche adere a um utilitarismo generalizado”, Solomon, 2003, p. 140), operação frequentemente rechaçada por Nietzsche. A questão volta nas chamadas “cripto-virtudes” de Nietzsche ou virtudes problemáticas como “saúde”, “força”, “dureza”, “egoísmo” – em que medida ele estaria se comprometendo com algum tipo de determinismo, o que certamente afetaria seu elitismo; mas essas virtudes não são realmente problemáticas para Solomon, haja vista sua interpretação do fatalismo existencialista de Nietzsche no último capítulo. O que distingue fundamentalmente as virtudes nietzscheanas das aristotélicas é um senso de abundância ou transbordamento (“overflowing”), cuja medida só pode ser individual e interior. O que importa é afastar a imagem indesejada do Nietzsche imoralista ou apologista da crueldade. Ao invés da força bruta, o que Nietzsche teria em mente são “a força das convicções individuais, as virtudes da perseverança e da auto-disciplina, autoconfiança, bem como a riqueza dos talentos e habilidades particulares” (Solomon, 2003, p. 2003, 169). A abstração social é tanta que, para exemplificar a “dureza” nietzscheana e distingui-la da insensibilidade, Solomon chega a falar de um CEO que comandou uma demissão

em massa com muita dor no coração, mas fez o que tinha que ser feito.⁵²

Se o individualismo moderno e contemporâneo é a chave para o entendimento das virtudes nietzscheanas, perde sentido um dos principais argumentos de Solomon para diferenciar a ética das virtudes de Nietzsche da de Aristóteles. Ele aparentemente desafia a vacuidade da prescrição da criatividade como virtude e valor eminentemente nietzscheanos: ela termina na defesa de uma noção crua de autoafirmação, generalizada para toda a natureza como “vontade de poder”, reduzindo a ética nietzscheana a uma licença para a agressividade, mal disfarçada de “afirmação da vida” (Solomon, 2003, p. 127). Mas Solomon não chega, de fato, a confrontar ou discutir essa visão; ele a considera uma falsa impressão, justificável pela falta de contexto em que as virtudes clamadas por Nietzsche pudessem ser praticadas. Como se Nietzsche caísse num vácuo após toda sua negação da moral do rebanho. Ora, tanto não cai, que Solomon pode muito bem interpretá-lo em chave individualista/liberal. A questão é que, evidentemente, essa interpretação não chega a proporcionar o conteúdo que tal impressão reclamava, permanecendo solenemente formal e abstrata, mas agora acolhida no âmago do indivíduo. Todavia, pior ainda é a falácia histórica do argumento. “Se apenas, como seu predecessor Fichte, ele tivesse um mundo como o mundo da Revolução Francesa em que ele pudesse dizer, “Aqui é onde podemos nos provar!”. Mas o que Nietzsche encontra é o mundo do socialismo democrático dificilmente heroico do século XIX e sua própria vida solitária viajando de uma cidade alpina para outra” (Solomon, 2003, p. 127). A abstração é tão comovente quanto instantaneamente contraditória: todo o pensamento de Nietzsche foi forjado justamente na luta política contra o socialismo, a democracia e as reverberações da Revolução Francesa, seja nos efeitos das revoluções de 1848, seja na Comuna de Paris, ou até mesmo nas concessões da política interna nacional-liberal alemã.⁵³ Que isso não tenha implicações em seu pensamento ético, em seu elitismo supostamente apenas individual ou espiritual, é, no mínimo, duvidoso. Não estamos diante de uma mera “despolitização” (caso isso exista) de Nietzsche, se considerarmos a qual viés político a interpretação de Solomon melhor corresponde.

Solomon vê Nietzsche como um existencialista, mas consciente dos problemas envolvidos.⁵⁴ O existencialismo é descrito basicamente como uma filosofia que enfatiza a

⁵² Não à toa, Solomon também é muito conhecido na “ética empresarial” por seu *Ethics and excellence* (1992). Antes que se pense que um CEO não pode sofrer ou ter sentimentos, o ponto é a ênfase no individualismo na concepção de virtude de Solomon. “Em Nietzsche, por contraste [com Aristóteles, para quem as virtudes têm uma função social], entende-se melhor as virtudes num contexto extremamente individual” (Solomon, 2003, p. 165).

⁵³ Para demonstrar a radical historicidade e politicidade de Nietzsche, Cf. Losurdo (2009).

⁵⁴ Também Swanton explora essa associação entre Nietzsche e o existencialismo (2015, 135-156).

existência ao invés de conceitos abstratos e impessoais, e a existência numa chave geralmente pessoal, individual de auto-realização. As maiores referências do intérprete são Kierkegaard e Sartre, em segundo lugar Jaspers e Heidegger. Ele prontamente distingue o existencialismo nietzscheano do kierkegaardiano, este inseparável do salto da fé, aproximando-o do situacionismo mais concreto e mundano de Sartre, mas notando que a crítica implacável à liberdade, frequentemente considerada o núcleo da subjetividade, talvez afaste Nietzsche também do existencialismo sartreano. Porém, Solomon acredita que as prescrições nietzscheanas no sentido da auto-realização ou autocriação individual (tornar-se o que se é, dar estilo ao caráter, entre outras) não contradizem seu fatalismo e sua crítica ao livre-arbítrio.

Para Solomon, o fatalismo nietzscheano não é uma tese metafísica, não tem relação com o pensamento científico moderno; é, antes, uma tese estética que remonta ao pensamento grego pré-socrático. Ela não implica um determinismo causal (embora não exclua a explicação causal), mas apenas a noção de um resultado necessário e uma narrativa que assegure essa noção. O curso dos eventos e das ações é mais integrado do que simplesmente determinado nessa narrativa teleológica, que poderia ser a epopeia ou a tragédia. Solomon também remete ao dito heraclíteano, “caráter é destino”. Assim, discorda-se da leitura de Brian Leiter, que tende a convergir fatalismo e determinismo.⁵⁵ É bastante tranquilo para Solomon “resolver” o paradoxo da liberdade a partir do perspectivismo: evidentemente, há uma grande parte de condicionamento na vida que não necessariamente exclui a liberdade ou que talvez necessariamente a inclua. Ele resume: “Nós nos vemos tanto livres quanto constrangidos” (Solomon, 2003, p. 182). Nietzsche teria um forte senso de agência, de responsabilidade, mesmo sendo um crítico da liberdade: “tornar-se quem se é” parece tanto convocar a agência quanto afirmar certo fatalismo. Com um pouco de malícia, segundo o intérprete, é possível associar Nietzsche à solução kantiana da terceira antinomia sob dois pontos de vista diferentes. Ora, isto não é solução nenhuma...⁵⁶

⁵⁵ Eduardo Nasser tem uma profunda leitura do fatalismo nietzscheano, afasta-o simultaneamente do voluntarismo e da submissão, aproxima-o do *amor fati*, mas, em última instância, defende uma espécie de beatitude mística, por mais que também tente negá-lo, um estado de espírito independente de qualquer prática, “pura positividade”, “irrestrita absorção no amor instantâneo do acontecer” (Nasser, 2011, 223-224). Para uma séria reflexão ética, contudo, essa concepção abstrata, romântica e totalmente alheia a suas consequências é totalmente inútil. Como observa Adorno, ou o *amor fati* significa capitulação ante os poderes constituídos, ou prova de força (Adorno, 2001[1951], §61). Só assim aparece o significado ético do conceito, à luz do sentido político maior da filosofia nietzscheana, independentemente da possibilidade de interpretações motivacionais ou espirituosas.

⁵⁶ Trata-se da antinomia a respeito da causalidade: se existe liberdade no mundo (tese) ou se tudo é necessariamente determinado segundo causas eficientes, naturais (antítese). Separar cada uma dessas possibilidades e atribuir a antítese ao mundo fenomênico e a tese ao mundo em-si não é solucionar nada, mas consagrar a separação. A sugestão de Solomon ignora por completo o repúdio de Nietzsche ao dualismo

A interpretação de Solomon é a seguinte: não sendo cegados por um “excessivo igualitarismo” (Solomon, 2003, p. 187), é plausível acreditar que cada indivíduo é dotado de um conjunto diferente de qualidades que podem ou não ser desenvolvidas, conjugando, assim, fatalismo e agência. Chegamos a uma espécie de distribuição natural dos talentos entre os humanos. Esse mito liberal retroprojetado da desigualdade natural é, com efeito, a normalização da desigualdade socialmente reproduzida no mundo capitalista moderno. Claro que Solomon não ignora por completo essa desigualdade social, mas apenas a atribui às contingências que interferem no desenvolvimento das desigualdades naturais; não como produtora e reprodutora de desigualdades. O florescimento pleno e diversificado de uma pequena parcela e o estrangulamento e a esterilização de uma grande massa permanecem dissociados. Por outro lado, não cegados por um excessivo individualismo, podemos ler em *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith:

Na realidade, a diferença de talentos naturais em pessoas diferentes é muito menor do que pensamos; a grande diferença de habilidade que distingue entre si pessoas de diferentes profissões, quando chegam à maturidade, em muitos casos não é tanto a causa, mas antes o efeito da divisão do trabalho. A diferença entre as personalidades mais diferentes, entre um filósofo e um carregador comum da rua, por exemplo, parece não provir tanto da natureza, mas antes do hábito, do costume, da educação ou formação (Smith, 1996, p. 75).

No aforismo 540 de *Aurora*, Nietzsche aparentemente opõe aprendizado e natureza, mas na verdade ainda remete a um naturalismo mais profundo: se não existe talento inato (como já tinha afirmado no aforismo 163 de *Humano*), é preciso, contudo, *ser capaz de aprender*. Solomon parece repetir essa regressão ao divagar sobre “meta-virtude”, a virtude que possibilita alguém desenvolver suas virtudes. Ele chega a confessar que a questão lhe traz dificuldades, mas arremata com o decisionismo existencialista (Solomon, 2003, p. 188). “Get over it”, seria a palavra final de Nietzsche, isto é, “supere, seja lá o que for, e afirme a vida” – claro, se for capaz. No fim das contas, o fatalismo se torna um capacitismo. Solomon aproxima-se, aparentemente sem querer, da vontade de poder, da qual reiteradamente tenta se afastar. A hierarquia dos desejos de Harry Frankfurt, chamada a qualificar o naturalismo de Nietzsche após a menção da cruel parábola das ovelhas e das aves de rapina, simplesmente não acrescenta nada, pois as “aspirações mais elevadas” (os desejos de segunda ordem que, segundo Solomon, supostamente estariam implicados na prescrição nietzscheana da autocriação) são exatamente

kantiano. No Brasil, Fernando Mattos segue o mesmo descaminho ao reivindicar um “primado da prática” meramente individualista a partir de sua conjugação dos perspectivismos nietzscheano e kantiano (Cf. *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo: Saraiva, 2013.)

os atributos que fazem a ave de rapina (ou o tipo forte) ser o que é.

Philip Kain (2009) se coloca frontalmente contra a associação entre Nietzsche e Aristóteles feita por Solomon, alegando que este estaria desconsiderando a tese nietzscheana do “horror da existência” (os exemplos dessa tese são a sabedoria de Sileno, NT 3, e o prólogo de *Verdade e mentira em sentido extramoral*, sobre a insignificância da experiência humana no plano cósmico). Para filósofos como Aristóteles e Platão, a verdade tem um valor especialmente compatível com o bem e a felicidade humana, isto é, com a suprema finalidade racional humana. Essa verdade não poderia ser a de uma existência sem sentido, ao passo que, segundo Kain, virtude para Nietzsche implica atributos capazes de transfigurar tal verdade. Nietzsche pode até ser um promotor das virtudes, mas se afastaria da teleologia aristotélica, ontologicamente designada para uma ética verdadeira e uma vida boa, feliz. Com razão, Kain remete a GM III 7, em que Nietzsche afirma que todo animal busca instintivamente o caminho para o poder, para a mais poderosa atividade, não para a felicidade. Em *Humano I* 517, também lê-se que “não há harmonia preestabelecida entre o progresso da verdade e o bem da humanidade”. Kain se concentra mais em como o eterno retorno e o amor fati poderiam ser expedientes virtuosos para transfigurar a verdade horrorosa da existência, mas permanecendo aí, não se discute como Nietzsche tenta transvalorar a própria verdade, a existência e a própria noção de virtude em função da vontade de poder, não necessariamente da vida boa.⁵⁷ Ou seja, ele também elabora uma ética à altura de sua verdade, portanto também recorre a um fundamento como as éticas tradicionais, mas para promover o valor do poder, não o da felicidade, propondo assim também uma teleologia, mas uma do domínio contingencial. Embora Kain não dê atenção à vontade de poder, suas conclusões parecem ir nessa direção. “Virtude, para Aristóteles, permite que nos adaptemos à realidade, estejamos em casa e sejamos felizes. Virtude, para Nietzsche, permite que construamos um novo céu, ocultemos um cosmos estranho e experimentemos a satisfação do poder – não da felicidade” (Kain, 2009, p. 17). Finalmente, segundo Kain, Aristóteles rejeitaria completamente o *Übermensch*.

⁵⁷ Se se trata, sobretudo, da afirmação da vida com todo seu sofrimento, Kain faz uma sugestão interessante, mas não a desenvolve: “Talvez seja melhor olhar Cícero ao invés de Aristóteles como o modelo para uma ética das virtudes nietzscheana. Cícero defende que é possível ser feliz mesmo sob tortura” (Kain, 2009, p. 25). O viés da argumentação de Kain certamente favorece essa associação. O próprio Nietzsche confirma que o eterno retorno pode ser encontrado no estoicismo como herança de Heráclito. Mas quanto à virtude, ela seria então qualquer coisa de “conforme a Stoa”, conforme o *logos* estoico? Ora, já vimos como Nietzsche geralmente menospreza o estoicismo como regra pusilânime. Quando ressalta positivamente a dureza estoica, Nietzsche adota o ponto de vista da vontade de poder, exatamente como em BM 9 ele surpreende uma tirania natural e bem-vinda no *filosofar* estoico, ainda que centrado numa metafísica transcendente e não imanente. Isso indica que o eterno retorno nietzscheano não é igual ao estoico, gerando problemas para a interpretação deleuziana, conforme veremos ao final deste trabalho.

* * *

Como alguém poderia desenvolver uma ética das virtudes sem a confiança clássica na comunidade, na tradição, na razão ou – quarta questão – na natureza? A ética das virtudes clássica pressupõe uma imagem otimista da natureza: as virtudes são, na verdade, formas bem-temperadas de uma predisposição natural. Mas e se a natureza não contiver uma boa ordenação, sendo antes vontade de poder, se ela não for o cosmos, mas antes o caos? (Tongeren, 2021, p. 26).

Essas e outras instigantes perguntas são formuladas por van Tongeren em um recente artigo de cunho propedêutico sobre a relação entre Nietzsche e a ética das virtudes. Ele estima que há boas razões para uma aproximação: a predileção pelo pensamento grego e a contraposição de Nietzsche às éticas do dever e da utilidade, seu interesse no modo de vida e no caráter do indivíduo, ao invés de em preceitos para a ação correta, a importância da exemplaridade, a influência da grandeza aristotélica etc. Van Tongeren observa a menor atenção dos estudos à influência de Platão, que talvez possa ser ainda mais decisiva. Há também pontos de afastamento em relação a Aristóteles: “sua doutrina da virtude como mediania, o lugar de destaque conferido à razão e a função crucial da comunidade” (Tongeren, 2021, p. 16). Aponta-se a extrema importância da *virtú* maquiaveliana para Nietzsche, a qual trataremos logo adiante, “ela é a capacidade de não se deixar levar pelas virtudes, e um recurso imprescindível não apenas para permanecer “senhor das virtudes”, conforme a expressão de Nietzsche (JGB/BM 212), mas também para auxiliar a “virtude a obter o mando”, tal como ele se expressa no seu “tractatus politicus” (FP 10[14], FP 11[14])” (Tongeren, 2021, p. 17). Van Tongeren recenseia um bom número de pesquisadores que trabalharam com Nietzsche e as virtudes, destacando-se a lembrança de Max Scheler e sua teoria dos valores de inspiração cristã, comentários críticos sobre a proposta de Swanton e uma apresentação sucinta da leitura de MacIntyre. Entre muitas outras indicações valiosas, como a necessidade de uma investigação sobre a relação de Nietzsche com a reelaboração das virtudes no interior do cristianismo, Van Tongeren termina o artigo alertando para as “seduções perigosas” que podem acabar domesticando o pensamento de Nietzsche, dando como exemplo sua associação a uma filosofia social-liberal ou democrática-igualitária e aludindo às abordagens de Lester Hunt, Christine Daigle, Robert Solomon e outros (Tongeren, 2021, p. 27).

Além da sua interpretação sobre a nobreza, mencionada anteriormente, van Tongeren dedicou outro artigo (2016) exclusivamente ao capítulo sétimo de *Além do bem e do mal*, “Nossas virtudes”. Contrariamente ao que se poderia imaginar, este não é o lugar em que Nietzsche finalmente apresenta e discute as virtudes prescritas naquelas duas listas (A 556, BM

284) e em tantos outros momentos espalhados de sua obra. Como observa van Tongeren a partir dos aforismos 214 e 227, a crítica da moral se torna autorreferencial e ambígua. Ambígua: o primeiro aforismo transforma o título do capítulo em pergunta – “Nossas virtudes?”, o segundo *supõe* que “nossa virtude” seja a probidade ou a honestidade (*Redlichkeit*) e a tensiona com a estupidez, posteriormente (aforismos 229 e 230) com a crueldade. Autorreferencial: está em jogo desde o início do capítulo aquilo que van Tongeren chamou de a moral da crítica de Nietzsche à moral ou, no texto em comento, o problema da motivação moral da tarefa imoral (Tongeren, 2016, p. 232), ou ainda, a “autossuperação da moral” (*Selbstüberwindung der Moral*), anunciada em BM 32, a qual, segundo van Tongeren, não deve ser entendida como uma espécie de ressurreição da moral das suas cinzas, mas a realização de sua aniquilação (Tongeren, 2016, p. 233). Do mesmo modo, *Selbstaufhebung*, tanto no Prefácio de *Aurora*, §4, quanto em GM III 27, deveria ser lida como “auto-supressão”. Implicitamente, é óbvio que se quer afastar o pensamento nietzscheano de qualquer concepção hegeliana⁵⁸, mas a dialética é patente: “nossas virtudes” implicam ainda uma crença, uma boa consciência em relação às virtudes (BM 214), “nós, imoralistas” também ainda somos “homens do dever” (BM 226, e em estreita relação com o Prefácio de *Aurora*, §4 ou com GC 344: *em que medida ainda somos devotos*). O próprio van Tongeren não é muito coerente porque a crítica autorreferencial da moral não meramente termina em aniquilação, mas num processo de naturalização (BM 229, 230). Ocorre que o aspecto trágico desse texto *homo natura* é imediatamente convertido em paródia a partir do suposto esgotamento da crítica autorreferencial da moral. A segunda parte do capítulo seria então uma contrapartida paródica, marcada não só pelos versos jocosos ao final do aforismo 228, mas antes, pela aparente concessão à estupidez contra o tédio no aforismo 227, tratando os aforismos “antifeministas” que encerram essa parte como uma questão de estilo, pois, afinal de contas, “o que quer que alguém possa pensar de seus textos sobre a mulher,

⁵⁸Leitura hegemônica, mas não unânime. Kaufmann (1950), Breazeale (1975), Dudley (2002), Pippin (vários artigos), entre outros, e também a linha interpretativa que adoto, até certo ponto, consideram seriamente a presença no filosofar de Nietzsche de elementos dialéticos, talvez até alguma semelhança com a lógica dialética hegeliana, mas isso demandaria outra pesquisa. Cf. a sucinta, mas importante, revisão bibliográfica sobre o tema feita por Scarlett Marton em *Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito - a propósito de uma sentença de Zarathustra: “Da superação de si”* (1993). Não dei um destaque exclusivo neste trabalho ao tema da autossuperação, mas ele não deixa de ser abordado sob alguns aspectos: a) como um conceito genérico modulado ora pelo perfeccionismo mais subjetivo, ora pelo agonismo, no mínimo contraditório com o sentido hierárquico da filosofia de Nietzsche – neste sentido, fortemente criticado (p. 43-45, 58, 84, 86, 89-90, 101, 110); b) dialeticamente, de acordo com várias pistas (GM III 27, BM 226, Prefácio a *Aurora*...), é a própria dinâmica de transvaloração (da moral, da verdade, do niilismo, do ceticismo...) conjurada por Nietzsche para fins reacionários específicos, isto é, a lógica ontológica metaética correspondente à normatividade imoralista do poder – neste sentido, é a posição aqui defendida (p. 24, 27, 38, 118, 172); c) também como retórica destinada à restauração hierárquica (p. 145, 149); d) e ainda como dinâmica de *autossupressão* da moral, conforme entendem van Tongeren e Conway, em combinação à certa compreensão do termo *Selbstaufhebung* (p. 55, 165-171).

eles não são certamente enfadonhos” (Tongeren, 2016, p. 235)!

Van Tongeren está certo em ver nesses aforismos uma imagem “naturalista” da mulher, a qual não sabemos ao certo se Nietzsche considera séria ou ironicamente uma estupidez de sua parte (BM 231). A mulher, assim como a verdade ou a vida (vide Prólogo de *Além de bem e mal*, Prefácio de *A Gaia Ciência*), só se pode buscar e amar tragicamente. Seria uma metáfora para essa paradoxal relação com a virtude da honestidade. Mas, obviamente, essa metáfora não independe de uma complexa e profunda idealização da mulher, e a hipótese de Van Tongeren ganharia um sentido inesperado se entendêssemos tais aforismos como uma “paródia involuntária” dos próprios preconceitos de Nietzsche, a inflexão manifesta de sua honestidade em estupidez, certamente traindo o processo de autossuperação *se* a crítica da moral aspirasse à emancipação da mulher.

Qualquer expiação que Nietzsche tenha feito no aforismo 231 não parece suficiente para apagar a profunda idealização que ele opera. “O que na mulher inspira respeito e, com frequência, temor é sua natureza, que é ‘mais natural’ que a do homem” (BM 239). Consequentemente, o homem tem que dominar a mulher e nela inspirar temor (BM 232, 238). Se essa hostilidade, aparentemente, não combina com o amor cortês insinuado no Prólogo, nem com a proibição de se violar a mulher (e a verdade) do aforismo 220, é preciso observar que esse “cuidado” deriva de certo desprezo compassivo (BM 232, 239) que acompanha a ideia de dominação, e que pode ser somado à suspeita (Prefácio de *A Gaia Ciência*). No aforismo 230, a oposição entre o pendor do “homem do conhecimento” e a “vontade fundamental do espírito” pode ser vista como a oposição entre masculino e feminino: o conhecimento é a crueldade espiritualizada, a vontade do espírito quer a aparência e até a ilusão. Ora, “que interessa à mulher a verdade!... sua grande arte é a mentira, seu maior interesse, a aparência e a beleza” (BM 232). Ambos os aspectos se atrelam no conhecimento como conscientização da natureza trágica da vida, e isso responde à pergunta “por quê conhecimento, afinal?” (BM 230). Se não fosse hipostasiada, reforçando estigmas, essa tese poderia até contribuir para pautas progressistas – mas essa dialética já não seria mais apenas nietzscheana.

Na perspectiva rigorosamente nietzscheana das virtudes, van Tongeren deixa escapar a importância cardeal da hierarquia, ante a qual a moral é instada a se inclinar (BM 221). É *imoral* – diz um moralista pedante, não Nietzsche – que o que é certo para um seja para outro. Mas esse moralizar não seria imoral? (BM 228). Assim, deixa-se escapar também a coerência do imoralismo nietzscheano e sua relação com as virtudes. Para Nietzsche, as virtudes não são simplesmente disposições de caráter individuais, como entende van Tongeren (2016, p. 239), sob a influência da retórica nietzscheana. “Minha filosofia está dirigida à hierarquia: não a uma

moral individualista” (FP 7[6] do final de 1886 – primavera de 1887). Por isso, é importante notar como Nietzsche distingue “nossas virtudes” das virtudes dos nossos avós: elas não serão “inteiras”, como aquelas “com toda a nossa perigosa curiosidade, nossa multiplicidade e arte do travestimento” (BM 214), características que lembram a virtude do sentido histórico (BM 223, 224), desde que não se soltem as rédeas e sejam as virtudes habilmente montadas. Se a trágica virtude da honestidade é advertida contra a estupidez no aforismo 227, no 284 exorta-se a “saber utilizar sua estupidez tão bem quanto seu fogo”. Nossas virtudes, enfim, estão além de bem e mal, onde o retorno à natureza coincide com o imoralismo. É aí que Nietzsche prefere falar em *virtù*.

Antes de passar à *virtù*, vale abordar a interpretação de Christine Daigle, a qual van Tongeren aludiu com reservas. Em *Virtue ethics... Virtue politics?* (2006), Daigle retoma a crítica de Magnus e pretende se desvencilhar da referência aristotélica, sem deixar de atribuir a Nietzsche uma ética das virtudes focada no desenvolvimento do caráter do agente. O objetivo de uma vida boa, pautada pelo primado da razão, jamais poderia satisfazer Nietzsche, que considera a felicidade o aumento do poder (AC 2). Para Daigle, portanto, a vontade de poder é fundamental. Ela é o núcleo de uma “ética das virtudes pura” (expressão que ela toma de Lester Hunt), baseada no vitalismo nietzscheano. “Para Nietzsche, o único bem intrínseco é a vida” (Daigle, 2006, p. 3). Daigle defende que uma ética das virtudes seja, por necessidade, suficientemente relativa e abrangente para acomodar o aperfeiçoamento individualizado (ou “naturalizado”, como ela diz) dos agentes.⁵⁹ Ou seja, cada um possui um conjunto singular de múltiplas disposições, nas quais deve encontrar a sua própria possibilidade de cultivar e criar um caráter virtuoso. “Dado o tipo de agente que se é, ela irá ter um objetivo final em vista (Aristóteles considerava que era a felicidade, mas pode ser outra coisa) e construirá seu caráter de forma a se aproximar mais do mesmo” (Daigle, 2006, p. 5). Ora, “dado o tipo de agente que se é” é certamente uma cláusula naturalista, mas que também pode se tornar determinista.⁶⁰ É importante destacar isso em face da insistência de Daigle em negar o determinismo nietzschiano. É muito fácil atestar que o humano é simultaneamente livre e determinado, livre dentro de certos condicionamentos de inúmeros tipos, como afirma Solomon. Pode-se chamar

⁵⁹ Daigle afirma que até *Zarathustra* (ou antes de *Além do Bem e do Mal*) Nietzsche pensa que esta ética está disponível (*democraticamente*, eu acrescentaria) para todo e qualquer indivíduo, mas em nota ela admite a fragilidade desse corte.

⁶⁰ Na nota 29, ela comenta que sua proposta sofreu objeções em relação ao suposto determinismo nietzscheano. Ela se defende afastando Nietzsche do determinismo. Ocorre que sua própria argumentação tende ao determinismo, pois o critério de legitimidade é ainda a pura autoafirmação, embora certamente não um determinismo diretamente biológico, mas que pode sê-lo indireta ou pragmaticamente.

isso mesmo de vida. O problema é que Nietzsche vai além e superestima a liberdade até sua identificação com o poder e a dominação. Exatamente neste ponto, uma grande parte de intérpretes sente a necessidade de transfigurar a proposta nietzschiana, como parece ser o caso de Daigle ao transformar o poder, sob o que chama de “ponto de vista antropológico”, em uma aspiração por aperfeiçoamento pessoal que supostamente não dependeria do exercício mais violento ou opressor. Por um lado, opera o princípio liberal da liberdade negativa; por outro, precisamente essa liberdade é absolutizada e faz retornar o poder com toda a sua força – contradição tipicamente moderna é a sobrevivência através de uma relação fetichista com o poder. O individualismo é ainda um paradigma de dominação. Por isso, Nietzsche o manipula de forma coerente e estratégica, mas não diretamente em favor da ideologia liberal em consolidação no seu tempo. Sua leitura nessa chave ideológica sempre leva ao impasse, o mesmo impasse da intérprete: ao admitir uma profunda tensão entre ética e política em Nietzsche, ela simplesmente se proíbe de refletir como a ética nietzscheana, que ela vê através de lentes liberais, poderia se conciliar com uma política aristocrática, excludente e impositiva.

Para Daigle, o além-do-homem é o ideal nietzscheano de um tipo em constante autossuperação (o que faz lembrar o contínuo “tornar-se” da proposta de Swanton), um tipo que afirma (não se diz como) tanto a vontade de poder quanto o eterno retorno. “É apenas uma questão de o indivíduo escolher realizar o seu próprio eu como vontade de poder. Assim, a ênfase é colocada no florescimento do agente através da adoção de certas virtudes em consonância com o seu próprio ser” (Daigle, 2006, p. 9). Mesmo escamoteado pela retórica liberal do florescimento, o formalismo é visivelmente suscetível ao determinismo e ao decisionismo, como atesta o recurso ao vitalismo, inspirado na leitura de Hunt. “Poderíamos colocar o princípio moral fundamental dele [de Nietzsche] da maneira seguinte: “Qualquer coisa que afirme, crie e aumente a vida é boa.” (Daigle, 2006, p. 9) A referência para esse “princípio moral” é um recorte do aforismo 2 de *O Anticristo*. “O que é bom? – tudo o que eleva o sentimento de poder... O que é felicidade? – o sentimento de que o poder cresce...”. Além de não ver arbitrariedade alguma no vitalismo, Daigle temporariamente evita o resto do aforismo, segundo o qual “fracos e malogrados devem perecer” e o pior vício é a compaixão por eles. Similarmente, a intérprete despacha muito rapidamente a polêmica sobre o privilégio do senhor em detrimento do escravo: “O ser humano deve ser o criador de si mesmo. Ele deve ser seu próprio senhor e definir suas próprias regras (o que é o verdadeiro significado da famosa ou infame “moral dos senhores”)” (Daigle, 2006, p. 9). Por fim, ela minimiza a crítica de Simone de Beauvoir a uma ética baseada na vontade de poder, alegando que “sabemos que a vontade de poder não é exercer a força bruta”, que Nietzsche também afirmou que a abundância de

poder produz uma espécie de misericórdia ou indulgência para com o mais fraco (o querido aforismo 57 de *O Anticristo*...). Contudo, as evidências textuais de que a vontade de poder não hesita ante o exercício da força, da exploração, da dominação, inclusive evidências trazidas pela própria Daigle – como a sequência do aforismo 2 de *O Anticristo* – parecem sobrepujar tais versões mais agradáveis, quando simplesmente não deixam espaço para a interpretação de que “porque cada indivíduo é uma instância da vontade de poder e procura florescer, todos devem colaborar para criar as melhores condições para todos poderem florescer” (Daigle, 2006, p.13). Essa interpretação já pressupõe que os indivíduos compreendam o autoaperfeiçoamento como mutuamente condicionado, razão pela qual deveriam colaborar uns com os outros. Daigle vislumbra que sua política das virtudes corresponderia a um regime democrático ou até socialista, mas esses cenários são simplesmente impossíveis para Nietzsche.

2.1. *Virtù* e maquiavelismo

Precisamente em AC 2, Nietzsche fornece as coordenadas para o seu conceito de virtude: “*não a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, virtù, virtude isenta de moralina)*”. Primeiro, ele parece opor o sentido tradicional de virtude ao sentido de capacidade, aptidão e eficiência (*Tüchtigkeit*), na linha do poder; segundo, ele dá a referência histórica para esse outro sentido, a *virtù* da Renascença; enfim, novamente uma oposição, completando a primeira, *a virtude do poder é imune à moral, isto é, é imoral do ponto de vista moral ou está além da moral*. Em suma, conforme Don Dombowsky, Nietzsche não prescreve uma ética das virtudes, mas uma ética da *virtù* (Dombowsky, 2004, p. 139).

A matriz renascentista desse conceito chega a Nietzsche por diferentes fontes, sempre segundo Dombowsky: além da conhecida influência exercida pelo colega da Basileia, Jacob Burckhardt, os trabalhos de Emile Gebhart e Pasquale Villari. Destas fontes, Nietzsche pode ter guardado a ideia do estado como uma obra-de-arte do artista político, cuja grandeza implicava uma maior liberalidade em relação a vícios e virtudes; daí o conceito de *virtù*, diferente da imagem tradicional de virtude, como uma combinação bem-sucedida de boas e más qualidades. De Villari, mais especificamente sobre Nicolau Maquiavel, Nietzsche pode ter aprendido que o valor supremo de um governo para o florentino era sua durabilidade (vide *Humano* 224), que *virtù* consiste em coragem e energia tanto para o bem quanto para o mal e que o povo nas mãos do governante é como a argila nas mãos do escultor (Dombowsky, 2004,

p. 132). Maquiavel também é brevemente comentado por Lange na sua *História do Materialismo*, a propósito da importância para a unidade de uma república de se conservar a religião, mesmo que ela seja ilusória,⁶¹ e associado por Überweg na sua *História da Filosofia* ao lema de que os fins justificam os meios. Com efeito, a *virtù* da Renascença tem em Maquiavel seu principal mentor.

Don Dombowski vê o maquiavelismo de Nietzsche como uma radicalização do seu **liberalismo aristocrático**, orientação política que compartilha com Burckhardt e Hippolyte Taine. Nietzsche recepciona não a liberdade republicana e a valorização das capacidades políticas da massa encontradas nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1512-1517), os quais provavelmente não leu, mas as práticas autoritárias presentes em *O Príncipe* (1513). Isto é, Nietzsche não leu Maquiavel na chave de Spinoza ou de Rousseau, como um texto valioso para a educação republicana e para a liberdade democrática, mas adere a um maquiavelismo mais vulgar. Ele toma basicamente o conceito de *virtù* no âmbito ético e o **imoralismo** no âmbito político. Segundo Dombowski, Nietzsche associa a *virtù* maquiaveliana à força dos organizadores e formadores de Estados (vide GM II 17-18), dos artistas políticos como Napoleão ou César Bórgia, este admirado pelo próprio Maquiavel. “Portanto, para Nietzsche, bem como para Maquiavel, *virtù* é o poder que forma Estados e é uma qualidade necessária possuída pelos filósofos-legisladores e comandantes que ele visa” (Dombowsky, 2004, p.133). O que Nietzsche louva em Maquiavel (mas também em Tucídides e nos sofistas, vide CI, *O que devo aos antigos*, §2) como a cura para o platonismo é sua concepção realista da realidade enquanto produto das relações de poder, “enxergar a razão na *realidade* – não na “razão”, e menos ainda na “moral”...” – daí este realismo se converter em imoralismo, o qual subjaz à tese nietzscheana de que o Estado é fundado pela violência e pela fraude, não por um contrato social.⁶² *Como Maquiavel, afirma Dombowski, Nietzsche subordina a moral à prática política; o imoralismo se refere à tese dessa subordinação, mas também à tecnologia política a ela correspondente.* Princípio prático de intervenção política que se destaca pela falta de escrúpulos, *o imoralismo marca a radicalidade de Nietzsche em relação ao liberalismo aristocrático do século XIX.* Mas Dombowski vai além: identifica no fomento do potencial

⁶¹Nesse sentido, o jovem Nietzsche também poderia ter aderido à tese antropológica da necessidade metafísica não só por idealismo prático, mas por realismo político, o que não seria necessariamente incompatível com sua militância romântica.

⁶² Nesta exposição não necessitamos observar que o conceito moderno de Estado ainda não estava disponível para Maquiavel, e quanto à questão sobre a divisão ou não entre moral e política em Maquiavel preferimos defender que ele promove a subordinação da moral à política.

autoritário inerente à democracia, através da *virtù* e do imoralismo, e no tratamento pejorativo e instrumental das massas, aspectos que inserem Nietzsche na constelação ideológica do “neo-maquiavelismo” do final do século XIX, ao lado de figuras como Gustave Le Bon, um dos fundadores da psicologia de massas, e Vilfredo Pareto, criador da teoria das elites.

Em *O Príncipe* (2001 [1532]), Maquiavel analisa o governo com as categorias de *virtù* e Fortuna. Dado o recente retorno *afortunado* dos Médici ao poder (principalmente devido às armas alheias, não próprias, fornecidas por Fernando da Espanha), aos quais queria impressionar em busca de algum cargo, Maquiavel destacaria o papel da *virtù*. Os moralistas e historiadores romanos em quem Maquiavel e seus contemporâneos buscavam ensinamentos políticos tinham pela Fortuna certo temor reverencial, tratavam-na como uma deusa benevolente, cujo favor era preciso atrair. Afinal de contas, seus bens eram os mais desejados, sobretudo no âmbito político: glória, honra, poder. *Virtus*, etimologicamente derivada de ‘vir’ (homem, varão), seria a qualidade ou o conjunto de qualidades viris que atrai os benefícios da deusa. No penúltimo capítulo de *O Príncipe*, Maquiavel estima que metade ou quase metade de nossas ações estaria em plena condição de exercer essa influência, pois seria insano almejar o domínio completo da Fortuna. Nesse mesmo capítulo, Maquiavel reproduz a visão clássica da *virtus* como bravura e força, qualidades às quais a Fortuna, enquanto mulher, tenderia a se submeter: “é melhor ser impetuoso do que tímido, porque a Fortuna é mulher, e é necessário, para dominá-la, bater-lhe e contrariá-la” (Maquiavel, 2001, p. 125).⁶³

Mas a questão de Maquiavel é como um príncipe “novo” (afortunado) pode parecer “antigo”, isto é, um príncipe que tem seu poder assegurado na hereditariedade; que virtude o novo tem de ter para isso e para se sustentar no poder? Segundo Quentin Skinner (1988), por um lado, Maquiavel trata o conceito de virtude na linha tradicional ou convencional, “como a qualidade que permite a um príncipe resistir aos golpes da Fortuna, atrair o favor da deusa e, em consequência, elevar-se aos píncaros da fama que lhe cabe enquanto príncipe, conquistando honra e glória para si mesmo e segurança para o seu governo” (Skinner, 1988, p. 59). A tradição moralista romana (Cícero, Sêneca e outros) legou um conjunto de qualidades correspondentes ao verdadeiro *vir* (as virtudes cardeais – sabedoria, justiça, coragem, temperança –, a virtude principesca da honradez, a magnanimidade, a liberalidade, entre outras), mas sobretudo a ideia de que são qualidades racionalmente morais, jamais exercidas por conveniência. Esse interdito racionalista ganha, no tempo de Maquiavel, um suplemento cristão, e a maioria dos livros de

⁶³ Essa mistura de erotismo e machismo faz pensar novamente nas analogias nietzscheanas com a mulher, mas também em como Nietzsche buscou elaborar uma ética realista compatível com sua cosmovisão trágica da vontade de poder.

conselhos para os príncipes renascentistas, os “espelhos de príncipes”, consistia numa lista de virtudes que deveriam ser “religiosamente” observadas. Por outro lado, *O Príncipe* também opera uma súbita subversão dessa tradição. Se concorda quanto aos fins buscados por todos esses manuais de sua época e inicialmente trata com louvor as virtudes recomendadas, Maquiavel diverge radicalmente de que todas tenham de ser exercidas em todas as circunstâncias, caso o objetivo seja o bom governo (leia-se o poder político) e a glória do príncipe. Quanto à ameaça da condenação cristã, Maquiavel silencia soberanamente e, segundo Skinner, seu silêncio é eloquente (Skinner, 1988, p. 63).

A posição em que qualquer príncipe se encontra é a de tentar proteger seus interesses em um mundo sombrio em que os homens em sua maioria “não são bons”. Segue-se que, se ele “insistir em propor-se a ser bom” entre tantos que não o são, não só deixará de realizar “grandes coisas” como também “será certamente destruído”... Deste modo, a crítica de Maquiavel ao humanismo clássico e contemporâneo é simples, porém devastadora. Argumenta que se um governante deseja alcançar seus mais altos objetivos, nem sempre achará racional ser moral; ao contrário, verá que qualquer tentativa coerente de “praticar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons” se revelará como uma política irracional que causará sua ruína... (Skinner, 1988, p. 62-63).

A doutrina positiva de Maquiavel é guiar-se pela necessidade e pela conveniência. O príncipe deve adquirir a capacidade de não ser bom e saber utilizá-la ou não, de acordo com as circunstâncias (Maquiavel, 2001, p. 73), mantendo um frágil equilíbrio entre ser temido, mas não parecer perverso (Maquiavel, 2001, p. 83) – pois em jogo está não só o poder, mas a glória; não necessariamente possuir todas as virtudes, mas imprescindivelmente parecer possuí-las (Maquiavel, 2001, p. 84-85); deve reconciliar-se com o fato de que, para manter seu governo, frequentemente deverá agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião (Maquiavel, 2001, p. 85); deve poder alterar os modos de agir conforme mudam as situações, assim tendo mais chances de ter a Fortuna ao seu lado (Maquiavel, 2001, p. 122). Esses preceitos eram inovadores porque a visão tradicional tinha por distinção humanista justamente a união da moral e da razão; a renúncia tática a essa união parecia fazer o ser humano regredir ao animal. No livro I de *A Obrigação moral*, Cícero afirma que há duas maneiras de agir mal, uma pela força, como o leão, e outra pela fraude, como a raposa. A resposta de Maquiavel é a seguinte:

Devemos, pois, saber que existem dois gêneros de combate: um com as leis e outro com a força. O primeiro é próprio do homem, o segundo é o dos animais. Porém, como frequentemente o primeiro não basta, convém recorrer ao segundo. Portanto, é necessário ao príncipe saber usar bem tanto o animal quanto o homem. Isto já foi ensinado aos príncipes, em palavras veladas, pelos escritores antigos, que escreveram

que Aquiles e muitos outros príncipes antigos haviam sido criados por Quíron, o centauro, que os guardara sob sua disciplina. Ter um preceptor meio animal meio homem não quer dizer outra coisa senão que um príncipe deve saber usar ambas as naturezas e que uma sem a outra não é duradoura. Visto que um príncipe, se necessário, precisa saber usar bem a natureza animal, deve escolher a raposa e o leão, porque o leão não tem defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos. Precisa, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos (Maquiavel, 2001, XVIII, p. 85-86).

Confessadamente inspirado em Maquiavel, a quem enaltece como “a perfeição na política”, Nietzsche redigiu um tratado político (NF 11[54] novembro de 1887 – março de 1888) em estilo bastante similar ao dos “espelhos de príncipes”: “este tractatus não é para os ouvidos de qualquer um. Nós o destinamos ao uso daquele que está disposto a aprender, não como se torna virtuoso, mas como se faz virtuoso, – como se coloca a virtude no mando”. Trata-se justamente, portanto, de um tratado para o governo, para o poder, e assim, a recomendação central é tipicamente maquiaveliana: para colocar a virtude no mando, deve-se abster de ser virtuoso. O moralista deve ser um “imoralista da ação”, mas sem aparentá-lo – “dissimulação” (*Verstellung*), ser um grande ator (*ein großer Schauspieler*). É uma pretensão verdadeiramente divina, como afirma ao final do pequeno tratado, praticamente um imitar a Deus, o maior imoralista, que continua parecendo “o bom Deus”. Em suma: “Liberdade frente à moral, também frente à verdade, em função daquele fim que compensa qualquer sacrifício – o mando da moral – assim soa aquele cânon”.⁶⁴

Em oposição à moral cristã do auto-sacrifício, Nietzsche sempre invoca uma ética do caráter de inspiração romano-renascentista, mais do que grega, devido à ênfase na força, na virilidade, na guerra, na vontade e na paixão, ao invés de uma harmonização racional. Portanto, salvo concessões pontuais, Nietzsche tende a se afastar da tradição ética grega – platonismo, aristotelismo, estoicismo. Para Nietzsche, *virtù* significa proficiência política, superação de resistências, independência em relação à moral e reabilitação do mal, características que se aplicam ao conceito nietzscheano de liderança ou comando, encarnado por Napoleão. Na

⁶⁴ Vimos que o maquiavelismo nietzscheano se liga ao “ceticismo da força”, aqui considerada a posição ético-filosófica consumada de Nietzsche. Vale citar a descrição de Lopes desta posição, lembrando que, diferentemente deste trabalho, ele não a associa a Nietzsche em última instância: “A principal condição que deve ser satisfeita pelo moralista para garantir a eficácia desta política das virtudes é que ele tenha um controle soberano sobre si mesmo e sobre suas aparências, e que no sentido pleno da palavra ele jamais dê seu assentimento a coisa alguma. Neste sentido, o verdadeiro legislador, o moralista perfeito, pleno, sem mescla, puro, é um ideal regulador da prática filosófica. Ele seria radicalmente cético no sentido bastante preciso de que todas as suas opiniões seriam exotéricas, e não apenas provisórias no sentido de um falibilismo epistêmico. Não haveria um núcleo esotérico e uma periferia exotérica, mas um deslocamento contínuo e constante do núcleo para a periferia e da periferia para o núcleo, sempre com o intuito estratégico de intervir de forma mais eficaz no debate sobre os valores... Não o ceticismo epistemológico, mas o ceticismo como uma espécie de malícia que requer do filósofo que ele esteja acima até mesmo de uma certa nobreza, pois esta tem sempre algo de saudavelmente estúpido” (Lopes, 2008, p. 452-453).

concepção renascentista ou maquiaveliana de *virtù*, a qual adere Nietzsche, qualquer elevação na cultura humana deve implicar uma elevação na terribilidade humana. Nesse sentido, César Borgia ou Napoleão são mais inteiros na medida em que não reprimem seu lado “natural”, mal ou inumano. Os filósofos do futuro de Nietzsche têm de ser imorais no cultivo de qualidades boas e ruins. Para Dombowski, se toda a obra de Nietzsche está infusa no espírito do maquiavelismo, é em *Além de bem e mal* que ele mais se destaca. De fato, o aforismo 284, por exemplo, segue a mesma recomendação do tractatus no tocante àquela independência em relação às virtudes:

Viver com uma imensa e orgulhosa calma; sempre além. – Ter e não ter espontaneamente nossos afetos, nosso pró e contra, condescender durante horas com eles; *montá-los* como cavalos, frequentemente como asnos: – precisamos saber utilizar sua estupidez tão bem como seu fogo. Conservar suas trezentas fachadas; e também os óculos escuros: pois existem casos em que ninguém nos deve olhar nos olhos, menos ainda no “fundo”. E escolher como companhia esse vício velhaco e jovial, a cortesia. E continuar senhores de nossas quatro virtudes: coragem, perspicácia, simpatia, solidão. Pois a solidão é conosco uma virtude, enquanto sublime pendor e ímpeto para o asseio, que percebe como no contato entre as pessoas – “em sociedade” – as coisas se dão inevitavelmente sujas. Toda comunidade torna, de algum modo, alguma vez, em algum lugar – comum, vulgar.

Também em *Humano*, Prefácio, 6, encontramos exortação semelhante. Desta vez, Nietzsche apresenta sua ética da *virtù* como uma paródia da ética do dever. Assim como no aforismo anterior, o sentido político seletivo dessa ética é informado no final:

‘Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram *elas* os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração — o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve apreender a injustiça *necessária* de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como *condicionada* pela perspectiva e sua injustiça... você deve olhar com seus olhos o problema da *hierarquia*, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas. Você deve’ — basta, o espírito livre *sabe* agora a qual ‘você deve’ obedecer, e também do que agora é *capaz*, o que somente agora lhe é — *permitido*...

Voltando à análise de Dombowski, ele traça os seguintes paralelos entre Maquiavel e Nietzsche. Ambos têm uma concepção estética da política que vê o Estado como uma obra de arte realizada pela personalidade e *virtù* de seu governante. Ambos criticam a moralidade cristã por alimentar o desprezo pelas coisas mundanas e elogiar a fraqueza e a contrição em detrimento da grandeza e da força, mas, ao mesmo tempo, consideram a religião um instrumento

importante de controle político. Ambos desenvolvem um realismo político que visa à durabilidade (para Nietzsche, também à expansão do poder), a partir do reconhecimento da finitude humana e da persistência de conflitos de interesses. Isso também significa, sobretudo para Nietzsche, que ideologias políticas ou religiosas podem ser usadas para objetivos ulteriores. Dombowski tende a compreender assim as passagens em que Nietzsche parece mais “aberto” à democracia e aos sistemas religiosos (vide BM 61e 242).⁶⁵ Ambos nutrem uma visão antropológica, se não pessimista, ao menos desencantada. Ambos aderem a uma práxis pragmática e militarista, e consideram que a liberdade só pode florescer em meio ao conflito e à superação de resistências.

A subordinação da moral à política em Nietzsche tem a particularidade moderna de se fundamentar em uma tese ontológica naturalista que a vincula ao imoralismo – a “nobre mentira”, segundo Dombowski, da vontade de poder –, prescindindo de uma legitimação mais ou menos tradicional ou convencional, mas não de uma legitimação. Também o *perspectivismo* nietzscheano, conforme a interessante sugestão de Dombowski, pode ter emergido a partir do imoralismo realista da arte de governar maquiaveliana (Dombowsky, 2004, p. 142). Geralmente associado apenas à questão epistemológica ou existencial (capacidade de integração de diferentes forças em um mesmo organismo), o perspectivismo é, sobretudo, uma técnica política presente na ideia de que a duração comporta uma diversidade de regimes (H 24) ou, como visto acima, na concepção de que a vida é essencialmente perspectiva e injusta, concepção preparatória para o estabelecimento de hierarquias e o exercício do poder.⁶⁶

⁶⁵O intérprete chama a atenção para passagens em que Nietzsche se alinha perversamente à metodologia dos jesuítas, geralmente execrados por ele, como no fragmento 11[221] da primavera-outono de 1881: “A escravidão é visível por toda parte, embora ninguém queira admiti-lo; devemos aspirar a estar por toda parte, a conhecer todas as suas relações, a defender do melhor modo todas as suas opiniões; só assim poderemos dominá-la e utilizá-la. O nosso ser deve permanecer oculto: como o dos jesuítas, os quais exercem uma ditadura na anarquia geral, mas introduziram-se como instrumento e função. Qual é a nossa função, o nosso manto de escravos? O ensino? – A escravidão não deve ser abolida, ela é necessária. Devemos apenas fazer com que nasçam sempre de novo aqueles para os quais os outros trabalham, a fim de que esta massa enorme de energias político-comerciais não seja consumida em vão...”. Embora anterior aos aforismos acima citados, este fragmento já transpira maquiavelismo e demonstra a plena consciência do problema da hierarquia, que é claramente vinculado à necessidade da escravidão. Recomenda-se uma política de dominação por infiltração, sabotagem, disfarçando-se de escravo ou controlando posições estratégicas como a do ensino, o que remete a outra passagem, mais tardia, precisamente sobre a questão social: “Querendo-se um fim, é preciso querer também os meios: querendo-se escravos, é uma tolice educá-los para senhores” (CI, Incursões, 40). Losurdo vê no fragmento que alude aos jesuítas a primeira teorização de um partido político, que Nietzsche chamaria de “partido da vida”, dedicado à elevação do radicalismo aristocrático ao poder (Losurdo, 2009, p. 357).

⁶⁶ Como diversos temas da filosofia nietzscheana, o perspectivismo é um universo à parte. Herman Nohl (1912) mostrou como o perspectivismo e a semiótica foram em boa medida assimilações (e superações) do pensamento de Gustav Teichmüller. O perspectivismo também foi muito cedo associado de várias maneiras ao pragmatismo por intérpretes como René Berthelot (1911) e Hans Kleinpeter (1913), o que foi continuado por Arthur Danto (1965). Num passado mais recente, Friedrich Kaulbach (1990), Volker Gerhardt (1992) e Antonio Marques (2003) dedicaram-se ao tema, bem como Jakob Dellinger (2012), Pietro Gori (2014/2016) e outros. Podemos

O ponto é que o príncipe ou o tipo forte deve saber empregar o mal, se necessário, manipular, se necessário, e saber ser mais humano ou mais animal, conforme a situação. Assim é o “gênio da cultura” (H 241), cuja descrição contém uma clara alusão a Maquiavel:

Ele utiliza tão seguramente, como seus instrumentos, a mentira, o poder, o mais implacável egoísmo, que só poderia ser chamado de mau e demoníaco; mas os seus objetivos, que transparecem aqui e ali, são grandiosos e bons. Ele é um centauro, meio bicho, meio homem, e além disso tem asas de anjo na cabeça.

Conforme Nietzsche, o imoralismo é a pré-condição natural de qualquer normatividade moral, inclusive da sua instauração em chave hierárquica. Toda organização é, primariamente, um produto da imposição política que emprega todos os meios necessários para seu fim, geralmente a imposição de uma minoria mais poderosa sobre uma maioria vulnerável ou simplesmente escrava. Como fica visível nos escritos de 1888, entre esses meios de dominação está a mentira piedosa (*pia fraus*), expediente que Nietzsche não condena, desde que seu fim seja nobre (AC 56). É a mesma ideia no *tractatus politicus*: um sistema de virtudes não é alcançável com meios virtuosos; uma coisa é a virtude, outra o mando. Para que a virtude obtenha o mando, é preciso manipulação e dissimulação. Como observa Dombowski, é possível discernir um duplo registro no discurso nietzscheano (Dombowsky, 2004, p. 146-147), mas esse duplo registro não chega a constituir uma autocensura ou um nível esotérico e outro exotérico; trata-se de um único discurso ambivalente (Dombowsky, 2004, p. 150).

O imoralismo nietzscheano sanciona um radicalismo aristocrático autoafirmativo que cria os valores e institui o direito correspondentes ao seu poder, mas não prescinde de uma legitimação teórica, a saber, a tese ontológica da vontade de poder. Essa “nobre mentira”, segundo Dombowski, pretende estabelecer a imoralidade da vida e da natureza, normalizando a desigualdade e a injustiça, fundamentais para a hierarquia, mas também instituindo a violência, a expansão, a exploração, a dominação como fenômenos naturais pertinentes à vontade de poder (GC 349, BM 259, GM II 12). A vontade de poder é um contra-ataque aberto às ideias democráticas e à misarquia moderna (GM II 12). Paralelamente, a doutrina do eterno retorno seria uma mistificação do conflito eterno entre senhores e escravos, um conflito cuja

lembrar ainda de duas pesquisas brasileiras de fôlego, ambas datadas de 2014: *O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche*, de Ricardo Dalla Vecchia, e *Perspectivismo e relativismo em Nietzsche*, de Eder Corbanezi. Se todo este acúmulo tem levado à compreensão de que o perspectivismo nietzscheano é bem mais do que uma teoria do conhecimento, por outro lado, poucos acreditam que ele possa respaldar algum tipo de ontologia ou realismo. Geralmente, o perspectivismo é afastado de um relativismo forte, mas ao mesmo tempo é usado para relativizar posições no interior da filosofia nietzscheana, por exemplo, impedindo que a vontade de poder, a hierarquia, assumam todo o protagonismo que Nietzsche as atribui.

dinâmica se dá entre a plena vontade de poder e o niilismo (vontade de nada).

É importante mencionar, por fim, que Dombowski não concorda que a *virtù* nietzscheana seja um princípio de aperfeiçoamento e autocriação exclusivamente privado, apolítico, não institucional. A ética da *virtù* não é apenas uma ética alternativa, mas uma ética egoísta e imoral, com profundas consequências políticas, até porque é inseparável das expressões de domínio e poder. “*Não* a satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra... os fracos e malogrados devem perecer... O que é mais nocivo que qualquer vício? — A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos” (AC 2). Segundo Dombowski, o egoísmo típico da alma nobre tem a convicção de que outros seres devem ser subordinados por natureza e se sacrificar (BM 265). É um perfeccionismo que depende da possibilidade de instrumentalização por meios imorais de uma massa considerada inferior. É inegável que, para Nietzsche, o futuro da humanidade depende do impacto político que terão ou não os tipos por ele privilegiados, se poderão ou não efetivamente transvalorar e criar novas tábuas de valores – e não meros *lifestyles* exóticos ou marginais. Ainda segundo Dombowski, a exemplaridade de Napoleão para Nietzsche, como uma espécie de retorno à natureza, um *ens realissimum*, um continuador da Renascença, é um forte indício de que a *virtù* para Nietzsche é essencialmente política e de que ele aspira ao *bonapartismo* (Dombowsky, 2004, p. 111, 141).⁶⁷

2.2. Depois da *virtude*: emotivismo sem naturalismo

Ao final de *Crítica e resignação* (2023 [1979]), Gabriel Cohn refere-se a Max Weber como um “Maquiavel tardio” do pensamento liberal-burguês de sua época, “que enfatiza tanto mais a noção de *virtù* quanto mais a de *fortuna* é substituída pela de *destino*” (Cohn, 2023, p. 149). Há um destino racionalizante em que o líder carismático até poderia ser o tipo ideal da máxima eficiência e diligência. Mas quem persegue até o fim esse destino não é Weber, e sim Nietzsche, e por isso a expressão “Maquiavel tardio” expressa mais a resignação do que a

⁶⁷Não por acaso, depois da análise da filosofia política nietzscheana à luz do maquiavelismo, Dombowski passa a analisá-la em relação ao bonapartismo, desde o ensaio apologético do jovem Nietzsche, “Napoleão como presidente” (1862). Cf. *Nietzsche and Napoleon: the Dionysian Conspiracy* (University of Wales Press, 2014). Optamos por não aprofundar a discussão sobre o panteão dos *übermenschen* nietzscheanos. Também não aprofundaremos a importante ligação intelectual traçada por Dombowski entre Nietzsche e as correntes do “neo-maquiavelismo” do *fin de siècle* como a psicologia de massas, a teoria das elites, a patologização e criminalização de camadas sociais. De certo modo, essa atmosfera intelectual reaparecerá na discussão do naturalismo normativo de Nietzsche e suas possíveis implicações eugenistas e social-darwinistas.

milîtância por tal destino.

Uma série de temas surge quando se procura pelo legado nietzscheano na obra de Weber: o método tipológico, o conflito intrínseco à sociedade e a importância da dominação.⁶⁸ Talvez o desencantamento do mundo chegue bem perto da morte de Deus e do trágico. Por outro lado, segundo Cohn, a crítica total de Nietzsche   razão e ao sujeito simultaneamente parece afastá-lo “de uma análise baseada no sentido visado da ação de sujeitos-agentes, como ocorre em Weber” (Cohn, 2023, p. 109). A partir do desencantamento e da autonomização das esferas de valor, o sujeito/agente torna-se o único articulador desses valores em ações, mas somente porque se lhe atribui uma racionalidade de meios cujos fins – este é o ponto – permanecem arbitrários, subjetivos. Ora, no clássico exemplo weberiano, “quis o destino” que uma  tica asc tica profissional e intramundana se convertesse de leve manto em jaula de a o (*stahlhartes Geh use*). Por que o mesmo destino irracional não estaria na base da separação metodológica entre o domínio científico-empírico da racionalidade instrumental e o domínio dos valores que são pressupostos de tal racionalidade? Não é a ciência uma *vocação* tanto quanto o racionalismo puritano? Não   difícil perceber como a racionalização, incluída neste processo a análise weberiana, está a serviço da eterna guerra dos deuses; aliás, é o próprio *meio* para essa guerra.

Segundo Cohn, “Weber jamais chega ao ponto de negar a ideia de que se possa alcançar uma verdade científica a respeito da história e da sociedade, ainda que particularizada”, e continua, baseado em Jürgen Habermas, “[Weber] não acompanha a visão irracionalista de Nietzsche, pela qual no fim das contas s  há interpretações, mas nenhum texto, e muito menos essa forma sofisticada de naturalização e eliminação da história que   a noção de ‘eterno retorno’” (Cohn, 2023, p. 107). Mas o mesmo Cohn destaca que Weber só pode falar de objetividade entre aspas (Cohn, 2023, p. 22), que a noção de causalidade o embar a e força-o a recorrer a noções alternativas, como a de “afinidades eletivas” (Cohn, 2023, p. 109, 142), que Weber não se arrisca a falar de história, mas sempre se refere a “decurso”, “acontecimentos”, pois, no fim das contas, “o que existe efetivamente é um fluxo de eventos recortado

⁶⁸Tamb m conforme o antropólogo Otávio Velho: “Em Weber, justamente, o carisma seria em nossa sociedade o antagonista histórico da racionalização; em termos nietzschianos, espécie de Dionísio desestruturante diante do Apolo organizador. Mitzman chega mesmo a centrar aí o ponto de encontro de Weber com Nietzsche. Acentua, ainda, como o carisma em Weber, afora sua referência   graça religiosa, articula-se também secularmente ao *ethos* aristocrático em oposição tanto ao plebeu quanto ao ex-plebeu representado pelo príncipe (Mitzman, 1976, p. 217). O carisma não se identifica historicamente com o sobre-homem nietzschiano, mas, sem dúvida, deveria se opor, embora paradoxalmente, às estruturas desencantadas e sem espírito da racionalidade burocrática extremada, tal como o sobre-homem ao niilismo em todas as suas formas (aí incluída a inevitável democracia)” (Velho, 1984, p. 123).

internamente por ordens heterogêneas de sentidos” (Cohn, 2023, p. 143). Isso nos remete às observações de Georg Lukács: “A consequência metodológica disso é que as analogias suplantem cada vez mais os nexos causais... não traduzem outra coisa senão a psicologia formulada abstratamente dos agentes individuais calculadores do capitalismo... as tendências imperialistas da pseudo-objetividade... ele [Weber] apenas transfere toda irracionalidade para a valoração, para a tomada de posição” (Lukács, 2020, p. 521-537). Mais uma vez, os efeitos de uma estrutura socioeconômica baseada na competição e na “livre” iniciativa individual são tomados como dado natural, e talvez seja neste preciso aspecto que a sociologia weberiana se aparta do materialismo histórico, mais do que por uma mera contenda a respeito da prioridade ideológica ou estrutural no desenvolvimento do capitalismo – este se torna destino. Nesse sentido, Cohn acerta ao ver em Weber uma espécie de Nietzsche tornado “positivo”, pois ele não está preocupado em criticar radicalmente o valor dos valores, “mas parte da vigência empírica e particular deles” para se preocupar com seu funcionamento. Fica muito claro, entretanto, que a crítica do valor dos valores de Nietzsche apenas o leva a compreender esse funcionamento em suas últimas consequências, sem os resíduos de encantamento e/ou resignação weberianos. Às vezes, é verdade, Weber também revelava mais abertamente seu realismo niilista e decisionista: “cada indivíduo terá de decidir, *de seu próprio ponto de vista*, o que, para ele, é deus e o que é o diabo” (Weber, 2003[1917], p. 42).⁶⁹

Na abertura do capítulo de *Depois da virtude* (2001[1981]) intitulado “Nietzsche ou Aristóteles”, MacIntyre afirma que a visão contemporânea do mundo predominante, embora insustentável, é weberiana, “ela disfarça e dissimula, em vez de esclarecer, e depende do disfarce e da dissimulação bem-sucedida para manter o seu poder” (MacIntyre, 2001, p. 190). Para compreender como ele chega a essa tese, como ela corresponde à concepção moral do **emotivismo** e como isso envolve Nietzsche, precisamos refazer sua argumentação ao menos em parte. Ele alega que a linguagem moral no mundo moderno/contemporâneo está em grave desordem porque os enunciados morais ainda utilizados perderam seus contextos normativos originais e substanciais, e, assim, mudaram de significado. O que temos são “simulacros de moralidade”. Ele observa que os debates morais contemporâneos tendem ao desacordo interminável porque há uma incomensurabilidade conceitual-normativa entre as posições, sugerindo, no limite, uma “inquietante arbitrariedade privada” (“Se me faltam quaisquer boas razões para invocar contra alguém, deve parecer que me faltam boas razões”), ao mesmo tempo em que “se fazem passar por argumentações racionais impessoais” (“o uso de expressões cuja

⁶⁹ Lukacs também aproxima essa posição ao existencialismo (Lukacs, 2020, p. 535-536).

função característica em nossa linguagem é representar o que se propõe a ser um apelo a padrões objetivos”), levando ao paradoxo e à pergunta: “Por que o disfarce?”. Em suma, o sintoma da desordem moral é “o fato de tratarmos a argumentação moral, simultânea e incoerentemente, como exercício de nossos poderes racionais e mera afirmação expressiva” (MacIntyre, 2001, p. 25-29). Qual seria a explicação histórica para essa situação, se for lícito supor um processo de desordenamento de estágios anteriores mais ordenados?⁷⁰

A teoria emotivista, segundo MacIntyre, deseja tornar equivalentes os enunciados de preferência pessoal e os valorativos, eles teriam o mesmo significado: no exemplo mais batido, “Isto é bom” supostamente significaria “Aprovo isto, aprove também”. Mas, para MacIntyre, o emotivismo erra ao pretender ser uma teoria do significado dos enunciados morais (afinal de contas, não se acessam os sentimentos ou emoções que seriam a referência “objetiva” de tais enunciados), quando, na verdade, é do seu uso, a saber, preferencial e persuasivo. Na verdade, portanto, no emotivismo, “o significado estaria propenso a dissimular o uso” (MacIntyre, 2001, p. 34), ou no âmbito da sua sociologia, “o emotivismo implica a destruição de qualquer distinção genuína entre relações sociais manipuladoras e não manipuladoras” (MacIntyre, 2001, p. 52).

Seguindo a argumentação de MacIntyre, o emotivismo (de Charles Stevenson, Alfred Ayer, Rudolf Carnap e outros) surge como uma radicalização do *intuicionismo* postulado por George Edward Moore em seu *Principia Ethica* (1903).⁷¹ Moore procurou estabelecer o conceito ético por definição, “bom”, como uma propriedade indefinível dos juízos de valor moral e irredutível a concepções naturalistas ou metafísicas (de modo a evitar o que identificou como “falácia naturalista”), mas, observa MacIntyre, persistiu ainda no âmbito do utilitarismo, com pretensões cognitivistas, realistas (embora não naturalistas) e, portanto, de objetividade. Não obstante, sempre segundo MacIntyre, no sexto e último capítulo de *Principia Ethica*, Moore afirma que os maiores bens são as afeições pessoais e os prazeres estéticos. Essa teria sido a deixa para que o emotivismo emergisse então como uma subversão subjetiva e já não cognitivista da pseudo-objetividade (para inserir um termo lukacsiano) dos juízos morais.

⁷⁰A licitude da hipótese, a qual MacIntyre elabora em três estágios históricos (MacIntyre, 2001, p. 42-43), é inferida justamente dos vestígios remanescentes de uma justificação racional e objetiva cujo lastro teria sido perdido, enquanto a teoria vai declarando-o como inexistente de modo cada vez mais peremptório.

⁷¹ Posteriormente MacIntyre remete o *intuicionismo* de Moore às conclusões de Henry Sidgwick: “foi com Sidgwick que o fracasso da restauração da estrutura teleológica para a ética finalmente foi aceito... Na base do pensamento moral há crenças em declarações para cuja veracidade não se pode oferecer razão adicional... A decepção de Sidgwick com o resultado de sua própria pesquisa está evidente em sua declaração de que, onde havia procurado pelo Cosmos, encontrara, de fato, somente o Caos... O que Sidgwick apresenta como fracasso, Moore acredita ser uma descoberta esclarecedora e libertadora” (MacIntyre, 2001, p. 119-120).

MacIntyre não perde a oportunidade de contar como os futuros integrantes do grupo de Bloomsbury ficaram entusiasmados com a obra de Moore, sobretudo John Maynard Keynes.

É que o grupo que mais tarde se tornaria Bloomsbury já havia aceitado os valores do sexto capítulo de Moore, mas não poderia aceitá-los como meras preferências pessoais. Sentiram a necessidade de procurar justificativas objetivas e impessoais para rejeitar todas as afirmações, menos as da interação pessoal e do belo... Keynes salientou a rejeição não só da versão benthamista do utilitarismo e do cristianismo, mas de todas as afirmações a favor da ação social concebida como fim digno de valor. O que restava?... Um observador atento da época, e o próprio Keynes, poderia muito bem ter, retrospectivamente definido a questão assim: essa gente acredita estar identificando a presença de uma propriedade não-natural, a que chamam de “bom”; mas, na verdade, essa propriedade não existe e não estão fazendo mais do que expressar seus sentimentos e atitudes, disfarçando a expressão de preferência e desejo com uma interpretação de seu próprio discurso e comportamento que lhe confere uma objetividade que, na realidade, não possui (MacIntyre, 2001, 38-40).

Certamente, o entusiasmo do grupo de Bloomsbury tem a ver com as possibilidades práticas de manipulação do discurso moral, o qual implicitamente assume a impossibilidade de justificativas racionais ou objetivas, ao mesmo tempo em que ostenta retoricamente essa significação: “A declaração de qualquer princípio universal é, no fim das contas, uma expressão das preferências da vontade do indivíduo e, para essa vontade, seus princípios têm e só podem ter a autoridade que ele escolheu lhes conferir ao adotá-los” (MacIntyre, 2001, p. 46). O emotivismo se diferencia da moralidade kantiana porque permite tratar o outro como meio e não como fim, prescindindo de uma racionalidade comum. MacIntyre identifica aí um modo de vida estético, representado pelo sobrinho de Rameau, pelo “A” em *Ou, ou* e outros personagens, “a condição daqueles que não veem no mundo social nada além de um ponto de encontro para os desejos individuais, cada um com seu próprio conjunto de atitudes e preferências, e que só entendem esse mundo como uma arena para a realização da própria satisfação, que interpretam a realidade como uma série de oportunidades para seu próprio prazer, e para quem o pior inimigo é o tédio” (MacIntyre, 2001, p. 54). Para MacIntyre, esse modo de vida estético também encarna a racionalidade burocrática centrada na eficiência de Weber.⁷² Se os meios (razões) estão separados dos fins (valores), estes demandam simplesmente uma decisão que acaba submetendo a autoridade ao poder. É nesse ponto que surge a primeira conexão mais direta entre Nietzsche, Weber, o emotivismo – e o *existencialismo*.

⁷² “Não obstante, há fortes bases para a rejeição da afirmação de que a eficiência é um valor moralmente neutro, pois o conceito de eficiência é, como salientei antes, inseparável de um modo de existência humana no qual o estratagema dos meios está no âmago da manipulação dos seres humanos para transformá-los em padrões obedientes de comportamento; e é ao apelar à sua própria eficiência nesse aspecto que o administrador reivindica autoridade dentro da modalidade manipuladora” (MacIntyre, 2001, p. 135).

A *Entscheidung* (decisão, em alemão) tem no pensamento de Weber o mesmo papel da escolha de princípios o pensamento de Hare ou Sartre. “Os valores”, diz Raymond Aron em sua exposição das ideias de Weber, “são gerados pelas decisões humanas...” E ele também atribui a Weber a ideia de que “a consciência de cada homem é irrefutável” e que os valores dependem de “uma escolha cuja justificativa é puramente subjetiva” (Aron 1967, p. 206-10 e p. 192). Não é surpreendente que o entendimento weberiano dos valores se deva principalmente a Nietzsche e que Donald G. Macrae, em seu livro sobre Weber (1974), o chame de existencialista; pois, embora ele afirme que o agente pode ser mais ou menos racional ao agir de forma compatível com seus valores, a escolha de qualquer postura ou compromisso valorativos pode não ser mais racional do que a de qualquer outra. Todas as crenças e todos os juízos de valor são igualmente não racionais; todos são instruções subjetivas dadas aos sentimentos e às emoções. Weber é, então, no sentido mais amplo em que compreendi o termo, emotivista, e sua descrição da autoridade burocrática é um retrato emotivista... Conforme Philip Rieff apontou com perspicácia, porém, “os fins de Weber, as *causas* a atender, são meios de agir; não conseguem deixar de servir ao poder” (Rieff 1975, p. 22), pois, segundo Weber, nenhum tipo de autoridade pode apelar a critérios racionais para validar a si mesma, a não ser o tipo de autoridade burocrática que apela precisamente à sua própria *eficiência*. E o que esse apelo revela é que a autoridade burocrática nada mais é que o poder bem-sucedido (MacIntyre, 2001, p. 56-57).

O “eu emotivista” ou o individualismo correspondente ao emotivismo é o de sujeitos livres para se identificarem e para se desidentificarem à vontade em relação a seus juízos morais, já que, desobrigados de qualquer referência racional-objetiva, passeiam pelo teatro social. “Esse eu democratizado que não tem conteúdo social necessário nem identidade social necessária pode ser, então, qualquer coisa, pode assumir qualquer papel ou adotar qualquer opinião, porque não é, em si e para si, nada” (MacIntyre, 2001, p. 66). MacIntyre os contrasta aos sujeitos de sociedades pré-modernas, que podiam se identificar de maneira mais ou menos consistente a certos contextos sociais e neles encontrar rumos mais definidos a seguir (MacIntyre, 2001, p. 68-69). Trata-se do que ele chama de esquema ético clássico, teleológico, no qual, a rigor, a “falácia naturalista” de Moore seria ela mesma uma falácia (MacIntyre, 2001, p. 109-110, 252). O rompimento com esse esquema na Modernidade dá ensejo ao projeto iluminista, fadado ao fracasso, de fundamentação da moral. Hume e Diderot fracassam ao tentar fundamentar a moral nas paixões e desejos, Kant na razão, e Kierkegaard faz desses fracassos o trampolim do salto ou da escolha radical, absolutamente autossuficiente e sem razão. MacIntyre narra esse processo retroativamente.

O epitáfio teria sido o *Ou, ou* (1843). Nele, tanto o ético quanto o estético, embaralhados nos pseudônimos, podem ser escolhidos sem razão nenhuma, e posteriormente Kierkegaard concebe a ideia da escolha radical ou decisão para agregar a autoridade a ela necessária. Segundo MacIntyre, Kierkegaard segue Kant, para quem o projeto de justificação racional da moral consiste no “mero projeto de descobrir um exame racional que discrimine as máximas que são a expressão genuína da lei moral quando elas determinam a vontade, daquelas máximas

que não são tal expressão”. Mas nem para Kant, nem ainda para Kierkegaard, observa MacIntyre, a vontade cujas máximas éticas deveriam ser racionalmente discriminadas tinha um conteúdo meramente arbitrário. Ao contrário, ele era bem simples e conservador, cristão. De todo modo, a razão prática se faz ancentral da escolha radical, porque ela é autossuficiente ou imperativa: a rejeição de que as máximas se amparem na condicionalidade de nossos desejos ou no mandato divino só reforça a autoridade incondicional e universal que Kant decidiu conceder à razão. Nota-se que MacIntyre não discorda da máxima que prescreve tratar os humanos como fim (como seres racionais), e não como meio, mas observa que ela só funciona quando a base das razões é um conteúdo objetivo compartilhado: “ele [Kant, na Segunda Crítica] reconhece que sem uma estrutura teleológica todo o projeto da moralidade se torna ininteligível” (MacIntyre, 2001, p. 105). Mas foi exatamente isso que se deu: “a consequência conjunta da rejeição secular das teologias católica e protestante e a rejeição científica e filosófica do aristotelismo eliminariam qualquer noção de ‘homem’ como poderia ser se realizasse seu *telos*” (MacIntyre, 2001, p. 103). Eliminado o esquema ético clássico, teleológico, a razão já não pode mais conduzir a prática à plena realização de uma “natureza humana”; como então poderia fundamentar a prática? Não poderia, a não ser que nossos costumes e hábitos piedosos se tornassem misteriosos fiadores de nossas crenças e de tal “natureza”, como defendeu Pascal, predecessor de Hume. Para este, a razão é escrava das paixões também dentro de um contexto normativo conservador, mas mais diretamente baseado no interesse e na utilidade (tradição que Bentham e Mill continuaram). E ainda Diderot conta com um contexto normativo conservador na figura do *philosophe*, embora ironizado pelo cínico sobrinho de Rameau, estando assim mais perto de reconhecer o fracasso da fundamentação da moral: “Onde o *philosophe* vê princípios, família, um mundo natural e social bem-organizado, Rameau os vê como disfarces refinados para o amor por si mesmo, a sedução e a empreitada predatória” (MacIntyre, 2001, p. 92).

Segundo MacIntyre, todos eles “têm em comum o projeto de construir argumentos válidos que passem das premissas relativas à natureza humana, conforme a entendem, às conclusões sobre a autoridade das normas e dos preceitos morais” (MacIntyre, 2001, p. 99). Mas já não dispunham de conceitos de natureza humana que não se excluíssem mutuamente e, assim, “dirigiam-se a uma versão cada vez mais irrestrita da afirmação de que nenhum argumento válido pode passar de premissas totalmente factuais a qualquer conclusão moral ou valorativa” (MacIntyre, 2001, p. 105), fatalmente isolando ou *individualizando* cada concepção

moral. Na ausência do “é”, o “deve” se emancipa e se torna ou imperativo ou atrativo.⁷³ Segundo MacIntyre, todos os filósofos mencionados aderiram a este princípio, começando pela “lei de Hume” (*Tratado*, III.i), que culminaria na “falácia naturalista” de Moore. Por um lado, o agente moral individual, liberto da hierarquia e da teleologia, é aclamado; por outro, encontra-se desprovido de qualquer objetividade e autoridade para fundamentar suas injunções.

E daí se origina uma das características do discurso moral contemporâneo da qual falei no início, a lacuna entre o *significado* das expressões morais e os modos como são postas em *uso*, pois o *significado* é e continua sendo tal que só seria admitido se pelo menos um dos projetos filosóficos tivesse tido êxito; mas o uso, o uso emotivista, é precisamente o que se esperaria se todos os projetos filosóficos tivessem fracassado. A experiência moral contemporânea, em consequência, tem um caráter paradoxal... Procurando proteger a autonomia que aprendemos a prezar, aspiramos *não* ser manipulados por outrem procurando personificar nossos próprios princípios e ponto de vista no mundo prático, não encontramos via aberta para fazê-lo, a não ser dirigindo a outrem; aqueles modos bem manipuladores de relacionamento aos quais cada um de nós pretende rejeitar para si mesmo. A incoerência das nossas atitudes e da nossa experiência provêm do esquema conceitual incoerente que herdamos (MacIntyre, 2001, p. 125).

Nietzsche teria percebido mais claramente do que qualquer outro contemporâneo que o que se fazia passar por apelos à objetividade eram, de fato, expressões da vontade subjetiva, mas também a natureza dos problemas que isso representou para a filosofia moral (MacIntyre, 2001, p. 196). MacIntyre observa que o aforismo 335 de *A Gaia Ciência* faz um percurso muito semelhante ao seu no sentido de expor os fracassos do projeto iluminista de fundamentação da moral. Contudo, das condições desse juízo moral alienado, ele inferiu a natureza da moralidade como tal, sendo, pelo menos nisso, terrivelmente consequente. Assim, somente “o único grande filósofo que não recuou dessa conclusão” (MacIntyre, 2001, p. 433) poderia ser o antagonista direto da moral aristotélica e teleológica.

A estrutura interna de sua argumentação é a seguinte: se a moralidade não for nada mais que expressões da vontade, minha moralidade só pode ser o que minha vontade criar. Não pode haver lugar para ficções como direitos naturais, utilidade, a maior felicidade do maior número de pessoas. Eu mesmo devo agora criar “novas tabelas do que é bom”... O racional e racionalmente justificado sujeito moral autônomo do século XVIII é uma ficção, uma ilusão; então, decide Nietzsche, que a vontade substitua a razão e que nos tornemos sujeitos morais autônomos por meio de um ato gigantesco e heróico da vontade, um ato da vontade que, por sua qualidade, possa nos lembrar daquela antiga auto-afirmação aristocrática que precedeu o que Nietzsche considera a catástrofe da moralidade e que, devido a sua eficiência, pode ser a precursora profética de uma nova era (MacIntyre, 2001, p. 197).

⁷³ No capítulo sétimo de *Depois da virtude*, MacIntyre trata desse mesmo problema em termos da dicotomia entre fato e valor.

A filosofia moral de Nietzsche adotaria explicitamente o mesmo “irracionalismo profético” que estaria recalcado na visão de mundo “eficientista” de Weber e pressuposto no pretenso “pluralismo” ético atual. Porém, ao invés de um mergulho no irracional ou no irrealismo, veremos que Nietzsche tem em vista uma abordagem naturalista e realista, determinada a converter verdade e ficção em funções do poder. *Mas isso não contraria a avaliação de MacIntyre de que estamos diante de uma filosofia da vontade ou da decisão hiperbólicas.*⁷⁴ Este seria o núcleo duro no interior da multiforme manipulação emotivista da linguagem moral e, conseqüentemente, das virtudes. Elas foram deslocadas de uma prática na qual podiam ser prontamente associadas a um estoque comunitário de bens (valores) para se tornarem disposições à obediência e ao assentimento a determinados princípios fundamentais (“razões”). “Por conseguinte, na perspectiva moderna, a justificação das virtudes depende de uma justificação anterior das normas e dos princípios; e, se estes últimos se tornarem radicalmente problemáticos, como têm se tornado, as primeiras também se tornam” (MacIntyre, 2001, p. 206). Não é necessário reconstituir a concepção das virtudes aristotélica ou clássica defendida por MacIntyre para concluir que a nietzscheana encontra-se bem além ou *depois* dela; seria o momento mais sintomático da moralidade moderna, individualista e liberal (MacIntyre, 2001, p. 434).

⁷⁴Por isso, para MacIntyre, o *Übermensch* ou o “grande homem” nietzscheano nada tem a ver com a *megalopsychos* aristotélica, mas com um solipsismo moral autoafirmativo que se impõe sua própria autoridade (MacIntyre, 2001, p. 432-433).

3. NIETZSCHE E O PERFECCIONISMO

No penúltimo capítulo de *Depois da virtude*, MacIntyre procura demonstrar a babel do discurso moral contemporâneo contrapondo as teorias políticas de Robert Nozick e John Rawls. Sendo uma pautada na liberdade e na propriedade e a outra na justiça como equidade ou justa distribuição de bens básicos, seriam incomensuráveis. Mas a incomensurabilidade em comum atesta um pressuposto compartilhado por ambas as teorias, o de que “a identificação dos interesses individuais antecede a criação de quaisquer laços morais ou sociais entre eles, e também é independente dessa criação” (MacIntyre, 2001, p. 419). Segundo MacIntyre, é como se os indivíduos fossem náufragos em uma ilha, todos estranhos entre si, e precisassem salvaguardar suas liberdades uns dos outros o máximo possível, imagem que faz lembrar justamente a robinsonada que Marx critica tanto em Smith e Ricardo, quanto em Rousseau, a ilusão de indivíduos independentes por natureza, quando, na verdade, esta é uma ideia histórica e socialmente determinada (Marx, 2008[1859], p. 239). Ainda segundo MacIntyre, essa visão individualista tem por ancestrais Hobbes, Locke, Maquiavel, entre outros (MacIntyre, 2001, p. 420). Logo, as teorias de Nozick e Rawls ambas descendem do jusnaturalismo moderno, mesmo que uma professe o libertarismo e a outra um neocontratualismo. É notável como a hipótese rawlsiana de uma “posição original”, a partir da qual sujeitos racionais definiriam os princípios de justiça – sobretudo, o primordial, a liberdade –, pressupõe retroativamente na origem o sujeito liberal, assemelhando-se aos mitos jusnaturalistas do estado de natureza, anteriores ao contrato.

Diferentemente do Direito Natural clássico, no qual os humanos deviam estar vinculados a algum padrão normativo transcendente, divino ou natural, o moderno pretende extrair princípios fundamentais jurídico-políticos e morais a partir de qualidades inerentes atribuídas a todo e qualquer indivíduo. Segundo César Augusto Ramos, “a natureza humana passa a ser pensada, modernamente, segundo o modelo da identidade auto-referente que se manifesta na liberdade como direito subjetivo... Trata-se, doravante, da afirmação de princípios imanes que fundamentam os direitos e a conduta moral como expressão auto-referente daquilo que é específico e que se reporta exclusivamente à pessoa do indivíduo: sua razão, seu eu, sua vontade, seu corpo, seu trabalho, sua atividade psicológica e física e suas propriedades” (Ramos, 2010, p. 38-39). Na linha deste *individualismo metodológico*, a associação política dos homens já não significa uma comunidade ética, mas passa a ser vista como *sociedade de agregação patrimonial*, constituída por um *contrato* ou pacto estabelecido por indivíduos no

exercício de sua liberdade e como verdadeiro instrumento de proteção e garantia de seus interesses. Por sua vez, segundo Ramos, as raízes do jusnaturalismo moderno podem ser encontradas no *nominalismo* de Guilherme de Ockham e na postulação do direito como qualidade ou faculdade do indivíduo por Hugo Grócio, que lança as bases para o conceito moderno de *pessoa* como titular de certas propriedades (Ramos, 2010, p. 39). Não obstante, as contribuições mais decisivas vêm de Thomas Hobbes e John Locke. O primeiro rompe com a ideia clássica e teleológica de causa final ou sumo bem, concebe uma teoria mecanicista do agir baseada na atração e na repulsão, que leva à guerra de todos contra todos ou estado de natureza, mas, principalmente, elabora, no capítulo XIV do *Leviatã*, a liberdade individual como direito natural que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser ou como sua razão lhe indicar, para preservar sua vida, mas também como ausência de impedimentos externos. Percebe-se que o direito natural e subjetivo fundamental da liberdade individual é concebido por Hobbes com um viés interno e outro externo. Assim, ele fornece as bases tanto para a vertente mais empírica do jusnaturalismo moderno (Locke, em certa medida Hume) quanto para a mais formal e racionalista (Rousseau, Kant, Fichte), ou, nos termos colocados por Isaiah Berlin (*Dois conceitos de liberdade*, 1958), o jusnaturalismo hobbesiano contempla tanto a liberdade “negativa” (não interferência) quanto a “positiva” (autodomínio, autarquia ou autonomia). Abandonando os resíduos absolutistas e teológicos de Hobbes, Locke entende o pacto de modo muito mais realista como a legitimação institucional civil dos direitos naturais dos indivíduos. Incluindo entre eles a propriedade, mediante o trabalho, Locke confere à liberdade um sentido muito mais concreto de dominação e acumulação, bastante coerente, aliás, com sua condição de acionista da companhia de tráfico de escravos *Royal African Company*.

A menção a Berlin não é acidental, pois a equidade buscada por Rawls se submete ao primado da liberdade negativa e do pluralismo defendidos por Berlin, embora também atribua aos sujeitos racionais, livres e iguais da “posição original” uma autonomia tipicamente kantiana. Seja como for, *o problema está no paradigma individualista e unilateral da auto-referencialidade moderna*. Em seu famoso texto, Berlin ignora que a crítica à liberdade dita positiva também vale para a negativa. Viu-se que, desde Hobbes, ambos os vieses da liberdade estão postos. A liberdade negativa pressupõe, de algum modo, a positiva, pois, para deixar de ser apenas formal ou contingente, deve se autodeterminar. A autodeterminação que caracteriza a liberdade positiva só incorre no problema apontado por Berlin – a autodivisão do indivíduo e a dominação de uma parte sobre a outra – se simplesmente transpor a unilateralidade da liberdade negativa para a positiva, se projetar a contradição da não interferência sobre a positiva. É verdade que, frequentemente, a positiva se autodetermina dessa maneira, mas esta

não é a única maneira, como quer Berlin⁷⁵. Enfim, os rodeios de Rawls no máximo retardam ou mitigam temporariamente as consequências lockeanas do liberalismo, a saber, a pura instrumentalização do contrato e a despolitização social, mediante a naturalização não só dos conflitos de interesses, mas também das desigualdades e violências por eles geradas, reproduzidas e agravadas.

3.1. Nietzsche e o perfeccionismo emersoniano

Essas considerações preliminares são relevantes, pois o próprio tema sobre Nietzsche e o perfeccionismo surge da recepção crítica de Stanley Cavell (1990) da caracterização rawlsiana de Nietzsche como um perfeccionista estrito e elitista. A rigor, o Nietzsche de Cavell é apenas um elo entre Rawls e Emerson, com vistas à defesa da compatibilidade entre o perfeccionismo emersoniano (ao qual, segundo Cavell, Nietzsche estaria filiado) e o cerne pretensamente democrático da teoria da justiça rawlsiana. Já indicamos que Rawls admite um perfeccionismo moderado, no qual o princípio da perfeição poderia ser ponderado com outros intuitivamente, desde que numa “sociedade bem ordenada”, isto é, desde que esteja estabelecida a prioridade do justo sobre o bom. Ele pressupõe que, na “posição original”, as pessoas, também pressupostas como morais, racionais, dotadas de um sistema coerente de objetivos e de um senso de justiça, “estão comprometidas com diferentes concepções do bem” e, portanto, não dispõem de um critério de perfeição acordado. Reconhecer algum critério deste tipo acabaria sacrificando a pluralidade da liberdade. “Assim, parece que o único entendimento que as pessoas na posição original podem atingir é o de que todos devem ter a maior liberdade igual

⁷⁵Assim César A. Ramos define a liberdade hegeliana enquanto *Aufhebung* da jusnaturalista: “Em síntese, para que a liberdade como estar consigo mesmo no seu outro alcance a ideia de uma liberdade plena que se traduz pela mais absoluta forma de autonomia, ela necessita cumprir um duplo e indissociável papel: a) de um lado, ela deve permanecer em si mesma - sua face subjetiva e autoreferente - que envolve a autonomia do sujeito, a sua capacidade racional de se compreender como um agente livre e independente que se desenvolve e se sustenta a partir de si mesmo; b) de outro lado, esse permanecer não é exclusivo nem excludente: ele é plenamente autônomo na medida em que a liberdade está, também, referida ao seu outro (sua face objetiva heteroreferente). Esse aspecto diz respeito ao mundo social das instituições e práticas sociais que operam no sentido de desenvolver e manter a liberdade subjetiva, a qual só adquire sentido e estabilidade na objetivação da liberdade cuja consistência, por sua vez, depende da ação (política e moral) dos sujeitos” (Ramos, 2010, p. 58). Note-se que Ramos inicia com a definição hegeliana de liberdade, “estar junto de si mesmo no seu Outro” (Enc., Ciência da Lógica, §24, Ad.2). Cf. ainda do mesmo autor *O conceito hegeliano de liberdade como estar junto de si em seu outro* (2009) e *As duas faces do conceito hegeliano de liberdade e a mediação da categoria do reconhecimento* (2010).

possível, consistente com uma liberdade semelhante para os outros” (Rawls, 1997, p. 362). Rawls chama esta escolha de *maximin*. De início, Rawls vê sua teoria como uma alternativa ao utilitarismo clássico e ao intuicionismo, teorias que separam as concepções do bem do que seria o justo ou o correto, seja através do critério utilitário ou consequencialista, seja através de critérios de excelência mais ou menos arbitrários ou intuitivos. Ele não questiona essa separação, apenas a prioridade do bem, estando incluído, portanto, no processo de autonomização da esfera do valor descrito por MacIntyre. Por isso mesmo, ele jamais poderia excluir totalmente – nem o faz – o papel da intuição na sua proposta deontológica, enquanto, por outro lado, também afirma que ela se situa entre o utilitarismo e o perfeccionismo por visar, além da abstração teleológica, a um ideal igualitário de liberdade. Ora, o princípio rawlsiano fundamental é a liberdade negativa, a qual sempre reside, em última instância, na identidade autorreferente do indivíduo liberal, não obstante sua aparência racional e consensual⁷⁶.

A leitura de Cavell já apresenta um equívoco de saída. Ele cita a descrição de Rawls do perfeccionismo estrito, a saber, a maximização social da excelência conforme um princípio único, como se ela caracterizasse a versão moderada (Cavell, 1990, p. 48). Repita-se, Rawls não rejeita o perfeccionismo totalmente, apenas lhe nega o status de princípio político (Rawls, 1997, p. 363). E Cavell está de acordo com isso. De certo modo, a distinção entre *perfeccionismo político* e o que ele chama de *perfeccionismo moral* ou emersoniano está implícita em Rawls, precisamente no pressuposto liberal fundamental da teoria da justiça.⁷⁷ O que Cavell faz é explicitar esse pressuposto em termos emersonianos. Nesse sentido, ele argumenta que o perfeccionismo emersoniano não consiste numa teoria moral rivalizando com

⁷⁶ Desde Hobbes, a propriedade fundamental do sujeito, sua liberdade, é tematizada tanto pelo viés dito “negativo” quanto “positivo”. Mas é o pressuposto autorreferente dessas instâncias que ratifica o *bellum omnium*. Rawls adere a tal pressuposto, a despeito de sua preocupação com a justiça e a equidade. Ora, este também é o pressuposto da leitura hegemônica sobre Nietzsche e a normatividade, e, na corrente perfeccionista especificamente, partindo da leitura de Cavell, o objetivo é reconciliar Nietzsche e Rawls por meio de Emerson. Não obstante diversas reformulações, *maximin*, no texto de 1971, designa um princípio decisório que afeta os dois princípios básicos de justiça (TJ, §26), sendo que a prioridade é dada ao primeiro princípio, o da liberdade (TJ, §11). Ora, essa liberdade é essencialmente negativa no sentido de ser um conjunto de garantias e proteções básicas, o mais abrangente possível, mas rigorosamente igual, mesmo que sua escolha racional dependa da pressuposição de uma liberdade positiva. Além disso, em TJ §32, Rawls define sua concepção de liberdade em termos explicitamente negativos. O ponto crítico, em suma, é que a unilateralidade do individualismo metodológico em jogo limita a equidade, na prática, a uma difícil administração das desigualdades, e na pior das hipóteses sua normalização.

⁷⁷ É o que Conway não enxerga. Em *Nietzsche & the political* (1997), Conway também se vale da distinção entre perfeccionismo político e moral para resgatar Nietzsche de uma macropolítica aristocrática de estratificação social em prol de uma micropolítica da autossuperação individual baseada na ideia do além-do-homem como modelo de aperfeiçoamento, semelhante aos ‘homens representativos’ de Emerson. Conway dissocia o *pathos da distância* de sua patente conotoção social e também confunde a estratificação moral proposta por Nietzsche com pluralismo.

outras, mas numa “dimensão da vida moral” que qualquer teoria se interessaria em integrar (Cavell, 1990, Prefácio, p. 30). Longe de reivindicar qualquer tratamento especial para um grupo específico, muito antes disso, segundo Cavell, esta dimensão implica “certa ideia de ser fiel a si próprio – ou à humanidade que há em si, ou da alma como uma viagem (para cima ou para a frente) que começa por se encontrar perdida no mundo e que exige uma recusa da sociedade, talvez sobretudo da sociedade democrática e niveladora, em nome de uma coisa muitas vezes chamada cultura... uma dimensão que coloca um peso enorme nas relações pessoais e na possibilidade ou necessidade de transformação de si próprio e da sua sociedade” (Cavell, 1990, p. 1-2). Esta dimensão ou disposição pessoal inerente a cada agente moral seria fundamental para a constante revitalização e atualização da própria democracia através da “cultura”, esta compreendida como um constante aperfeiçoamento ou ampliação de “círculos” ao longo do qual os agentes se tornam “representativos” uns para os outros, processo que Cavell chama de “individuação” (Cavell, 1990, p. 10-11). Segundo Cavell, a capacidade demandada nesse processo corresponde ao conceito emersoniano de “gênio” e estaria universalmente distribuída e disponível a todos (Cavell, 1990, p. 26, 49); “poderíamos chamá-la de capacidade de autocritica, a capacidade de consagrar o eu alcançado ao eu não alcançado, com base no axioma de que cada um é uma pessoa moral” (Cavell, 1990, p. 26, 49). É essencialmente uma capacidade para a liberdade, a fim de transformar a sociedade a partir da autotransformação ou do não conformismo individual. Dada a inegável postura crítica compartilhada por Emerson e Nietzsche em relação às instituições tradicionais, sobretudo morais e religiosas, facilita-se a interpretação do segundo na chave individualista-liberal do primeiro. Mas, como temos visto que nessa chave a legitimidade é histórica e filosoficamente extraída da própria autoafirmação, a probabilidade do autoritarismo e do exclusivismo não é pequena. Assim, Cavell acaba certo – ao que tudo indica, *malgré lui* – em espelhar a imagem rawlsiana de Nietzsche sobre Emerson e, indiretamente, revelá-la no pressuposto mais básico de *A teoria da justiça*. A irrevogabilidade do pluralismo, atrelada ao primeiro princípio da justiça, é convertida em defesa da exclusividade: “a minha pergunta é se esta exclusividade poderia ser não apenas tolerada, mas valorizada pelos amigos da democracia” (Cavell, 1990, p. 50). Nossa pergunta é até que ponto Emerson e Nietzsche são mesmo “amigos da democracia”. Cavell chega a admitir que o típico defeito desse exclusivismo seria a menor participação na democracia (Cavell, 1990, p. 51). Ora, como depois é possível afirmar que isso seria um “treinamento para a democracia”? Se o treinamento para a democracia implica a menor participação na democracia... *o que é democracia para Cavell?* Que tipo de amizade com a democracia é essa?

A disputa entre Cavell e Rawls gira em torno da interpretação do sentido ético da terceira Extemporânea, *Schopenhauer como Educador*, a partir de trechos do sexto capítulo. Rawls agrupa três pequenos trechos em uma única citação: ‘a humanidade deve trabalhar continuamente para produzir grandes homens individuais – e esta é nada mais do que a sua tarefa’... Pois a questão é esta: como é que a tua vida, a vida do indivíduo, recebe o valor mais alto, o significado mais profundo?... apenas vivendo em benefício dos espécimes mais raros e mais valiosos” (SE 6). Este seria o rigoroso perfeccionismo político e hierárquico defendido por Nietzsche, segundo Rawls. Cavell observa que a frase continua: “...dos espécimes mais raros e mais valiosos, mas não em benefício da maioria”, porém, ele interrompe a citação neste ponto, que continua: “isto é, daqueles espécimes que, tomados individualmente, não possuem qualquer valor”. Ora, ele omite justamente uma distinção que contraria sua pretensão de democratizar o gênio e o perfeccionismo moral, pois a maioria, afinal de contas, é composta por indivíduos sem valor.

Cavell também se incomoda com a conotação biologistica ou seletiva da tradução inglesa de *Exemplare* por *specimens* (Cavell, 1990, 50). A tradução por *exemplars* viabiliza compreender a relação de exemplaridade central na caracterização do que Nietzsche chama de “primeiro sacramento da cultura”, a partir da associação do coração de um indivíduo a algum grande exemplar (no caso de Nietzsche, Schopenhauer), para fomentar a insatisfação consigo mesmo, com vistas à busca por um si mais elevado, ainda escondido, seu gênio. Certamente, por esse lado, Cavell pode entender a cultura em Nietzsche em termos emersonianos, como uma dinâmica de autoaperfeiçoamento individual, conjugando *aversão* (tanto à sociedade em rebanho quanto ao eu a ela conformado) e *auto-confiança*.⁷⁸ Ele cita a passagem que estabelece

⁷⁸A maneira como Cavell dramatiza essa dinâmica está em sintonia com a voga pós-moderna e esteticista de autores como Rorty e Nehamas, também de Deleuze, Foucault e Derrida. Mas não se pode negar que Emerson e Nietzsche foram precursores daquilo que Danilo Bilate (2011) acertada, mas acriticamente, captou como “tirania do sentido” ou tirania da interpretação. Ao buscar um exemplo para sua formação, Nietzsche conta como sua leitura de Schopenhauer foi decisiva. Para usar um termo psicanalítico, trata-se de um processo de *identificação*, não de imitação; Nietzsche se forma ao se identificar com as virtudes que Schopenhauer desperta e os perigos que sente compartilhar com ele (SE 2-3). A meta dessa formação é a produção do *gênio*, do homem heroico, engajado na luta pela cultura, não do burguês padrão. Trata-se de empoderamento, e Nietzsche compara sua leitura de Schopenhauer, com sua experiência lendo Montaigne: o prazer de viver sobre a terra é aumentado, nasce-lhe uma asa ou uma perna. Em estilo parecido, Emerson começa o texto “Auto-Confiança” (1993[1841]) contando como foi pessoalmente inspirado e empoderado pelos versos de um pintor. “A alma sempre ouve uma admoestação nessas linhas, não importa o assunto. O sentimento que instilam tem mais valor que qualquer pensamento que contenham. Acreditar em seu próprio pensamento, acreditar que o que é verdadeiro no seu coração é verdadeiro para todos – isso é o gênio”. E logo em seguida vem a passagem fundamental para a concepção de Cavell do aperfeiçoamento como uma relação literária individual. “Em cada obra do gênio reconhecemos nossos pensamentos reprimidos. Eles retornam a nós com certa majestade alienada” (Emerson, 1993, p. 19). Segundo Cavell, esses pensamentos representam o “eu alcançável” do leitor, que pode fazer a mesma experiência a partir dos escritos de Emerson. “I assume what will become “philosophy itself” may not be distinguishable from literature – that is to say, from what literature will become. Then that assumption, or presumption, is, I guess, my romanticism” (Cavell, 1990, p. 62). Porém, como rapidamente se nota, tanto

como única tarefa da cultura “promover a produção do filósofo, do artista e do santo dentro e fora de nós e, desse modo, trabalhar para o arremate da natureza”, destacando *dentro*, e reconhece que Nietzsche também remete essa tarefa a uma “poderosa comunidade”, isto é, *fora*, mas nada comenta sobre o “arremate da natureza”. Ora, é incontestável a influência de Emerson sobre toda a obra de Nietzsche – especificamente em *Schopenhauer como Educador*, Emerson permeia o ensaio do início ao fim –, a ressonância do individualismo emersoniano no *pathos* individualista empregado por Nietzsche, mas o que Cavell ignora ou omite é que ambas as filosofias vinculam esse individualismo a uma metafísica naturalista. *Seja pela via transcendentalista de Emerson, seja pela via – ainda em maturação neste ensaio – imanentista de Nietzsche, o ponto de encontro é uma filosofia da vida que se nutre da pura autoafirmação da existência individual.*

Embora isso fique patente apenas com a vontade de poder, vimos que Nietzsche vai progressivamente fortalecendo sua tendência naturalista. Em *Schopenhauer como Educador*, esse naturalismo ainda é envolvido numa linguagem metafísica, isto é, ainda não está completamente emancipado de certo *pathos* racionalista, mesmo que ele consista na justificação ou redenção cultural-trágica da existência. Daí a ideia de que a natureza carece de um arremate, de um auxílio que só o homem heroico ou schopenhaueriano pode lhe prestar, a ideia de uma meta da cultura e não simplesmente da natureza; daí ainda certo privilégio concedido ao ser sobre o devir. “Pois a natureza necessita tanto do filósofo quanto do artista para uma finalidade metafísica, qual seja, para alcançar seu próprio esclarecimento sobre si mesma...” (SE 5). Não obstante, neste mesmo ensaio, a meta da cultura também já procede da lei ou do *telos* da própria natureza. Sua criatividade milagrosa se manifesta no *unicum* que cada indivíduo é, “belo e digno de consideração, novo e incrível como toda obra da natureza”, e o simples existir já é manifestação de força e impulso, “encoraja-nos, do modo mais vigoroso, a viver segundo uma medida e lei próprias” (SE 1). Além disso, a tese perfeccionista ou elitista em discussão é supostamente observável em cada espécie do reino animal e vegetal, “ali importa apenas o exemplar mais elevado” (SE 6). Portanto, a conotação biologista e seletiva também procede. Pode-se dizer que, em *Schopenhauer como Educador*, *Kultur* já tem o sentido de *Zuchtung* (cultivo), conceito posteriormente preferido por Nietzsche. “Ela [*Bildung*, formação] é, na

Emerson, quanto – talvez mais – Nietzsche têm em vista consequências políticas mais amplas do que esse mero romance do indivíduo consigo mesmo ou até do que um “treinamento para a democracia” (Ib., 56), como acredita Cavell. Sobre tudo a vida heroica admirada e recomendada por Nietzsche, não uma vida feliz (SE 4), simplesmente destoa de “a life lived for the good of the one living it” (Ib., 51), como defende o eudaimonista Cavell.

verdade, libertação, extirpação de todas as ervas daninhas, detritos e vermes que querem lesar o tenro germe das plantas... ela é o arremate da natureza” (SE 1).

Que esse processo ainda seja visto como essencialmente individualista, apesar de tal vinculação ontológica naturalista, é uma conclusão precoce facilitada pelo constante antagonismo entre cultura e Estado moderno. Mas não se pode perder de vista o espírito militante da luta pela cultura, sobretudo no próprio capítulo sexto, nem as alusões tanto a um Estado mínimo que não atrapalhasse o desenvolvimento cultural (SE 7) quanto a um Estado platônico (SE 8), modelo sempre admirado por Nietzsche. Aliás, se considerarmos o platonismo do jovem Nietzsche, suas intervenções no sentido de uma reforma do sistema de ensino (vide *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*), de uma reforma da cultura via música wagneriana (vide *O Nascimento da Tragédia*), em suma, sua adesão à tese da “conexão entre estado e gênio” (vide *O Estado grego*) que ele vê no âmago do estado platônico e que conjuga necessariamente cultura e escravidão, se considerarmos o contexto em que se insere a terceira extemporânea, jamais estaremos autorizados a lê-la como um manifesto individualista e liberal da mesma forma como se pode ler Emerson, em que pese sua concepção transcendentalista. Logo o platonismo de Nietzsche trocaria sua mitologia trágica por um realismo naturalista não menos trágico, baseado na vontade de poder e propenso à engenharia social. Por sua vez, o individualismo emersoniano consiste na introjeção individual do *panteísmo transcendentalista* (a partir do cristianismo unitarista) como *auto-confiança* e empoderamento para a livre iniciativa, e passa a compor a malha ideológica (junto com outros movimentos, como o *Novo Pensamento*) do expansionismo norte-americano de meados do século XIX, a inspirar ideias como a do “destino manifesto” e, na prática, a autorizar o extermínio das populações indígenas, combinado a posicionamentos ambíguos ou abstratos em relação ao abolicionismo.⁷⁹

A segunda defesa do perfeccionismo moral nietzscheano foi feita por James Conant num longo artigo de 2001, que também pretende ser uma leitura mais focada da terceira extemporânea. Esse foco faz perder a nuance cavelliana de um perfeccionismo implícito nos pressupostos liberais de Rawls, muito mais preocupada com a defesa do individualismo emersoniano via Nietzsche do que com a atribuição a ele do perfeccionismo estrito. Embora Conant chegue praticamente às mesmas conclusões de Cavell, ele leva tal atribuição bem mais a sério, opondo-se à sua imagem mais grosseira: o perfeccionismo estrito e elitista, identificado não só por Rawls, mas por Russell, Hurka e tantos outros, não passaria da ética de Leopold e

⁷⁹ Cf. *West of Emerson: The Design of Manifest Destiny* (Chris Fresonke, 1998); *Emerson and the West: the metamorphoses of the “great and creative self”* (Yves Carlet, In: *Études Anglaises*, t. 55, n. 4, 2002).

Loeb aplicada em larga escala; a massa dos inferiores deve estar à mercê do seletivo grupo dos superiores. Para refutá-lo, Conant adota um duplo procedimento: por um lado, em detrimento da terminologia elitista e biologista “espécimes”, também destaca a exemplaridade dos indivíduos mais elevados e traça a genealogia desta noção a partir da filosofia do gênio kantiana, passando por sua recepção romântica; por outro lado, Conant omite as passagens em que o sentido político discriminatório, às vezes de cunho naturalista, mais se revela. A noção de exemplaridade aparece vinculada a uma concepção individualista supostamente democrática encontrada em Nietzsche: exemplar é o gênio com o qual todos e cada um guardam uma *relação essencial* (de aperfeiçoamento e autossuperação) a partir de uma *diferença inessencial* (Conant, 2001, p. 195). Assim, Nietzsche se dirige a todos e a cada um individualmente. Vejamos alguns exemplos:

“O homem que não quiser pertencer à massa precisa apenas deixar de ser condescendente consigo mesmo; que ele siga, então, sua consciência que exorta: ‘seja você mesmo! Tudo isto não é você, o que você agora faz, pensa, deseja’” (SE 1); “Todo homem... carrega uma profunda aspiração pelo gênio que há em si. Essa é a raiz de toda verdadeira cultura... Cada um carrega em si uma singularidade fecunda como cerne de sua essência” (SE 3); “...nós todos podemos nos educar, por intermédio de Schopenhauer, contra o nosso tempo” (SE 4); “Esse é o pensamento fundamental da cultura, na medida em que ele só sabe atribuir a cada um de nós uma única tarefa: promover a produção do filósofo, do artista e do santo dentro e fora de nós...” (SE 5); “...ela [a cultura] é filha do autoconhecimento de cada indivíduo e da insatisfação consigo próprio... que todos me ajudem a alcançar isso, assim como eu ajudarei quem quer que reconheça as mesmas coisas...” (SE 6); “eles [o artista e o filósofo] atingem sempre poucos, quando deveriam atingir todos...” (SE 7).

Não resta dúvida de que Nietzsche mobiliza um pathos simultaneamente individualista e coletivista, mas isso não exclui necessariamente o caráter seletivo desse pathos. Pois ele depende de um antagonismo constantemente marcado contra a cultura atomística e estatal. Ante a insistência de que esse antagonismo é uma experiência meramente privada, com potenciais benefícios gerais, deve-se insistir, por outro lado, que a maioria não tem valor individual, ao contrário de uma minoria em benefício da qual se deve viver (SE 6). Mas, além da aparente contradição entre os dois *pathos*, deve-se insistir ainda na completa ausência de conteúdo desse aperfeiçoamento autorreferente, algo que Conant admite, provavelmente com orgulho.

Ao retratar o seu confronto com Schopenhauer, Nietzsche não está, portanto, *prescrevendo* um ideal no sentido em que (aquilo que os filósofos analíticos consideram como) “uma teoria moral” prescreve certos tipos de ações. SE não pretende prescrever a um leitor nada que ele não tenha prescrito a si próprio (pelo menos incoativamente). O seu objetivo declarado é provocar o leitor a atender aos deveres que lhe são prescritos pelo seu próprio eu superior. As únicas “prescrições” que a elaboração dos conceitos centrais do ensaio (tais como eu superior, exemplar,

má consciência) suscita são um conjunto de recomendações para a tarefa de descobrir e permanecer fiel àquilo que você *já* valoriza (Conant, 2001, p. 207).

O caráter abstrato dessa autoafirmação individual torna completamente inútil a tentativa de Conant de diferenciar seu perfeccionismo do esteticismo (Conant, 2001, p. 216-225), não está imune a tendências aristocráticas e hierárquicas e ainda possibilita imputar ao próprio indivíduo sua incompetência para participar da “república dos gênios” (Conant, 2001, p. 198). Ao final do artigo, para que o aristocratismo de Nietzsche não seja visto como elitista e antidemocrático, Conant o insere no grupo daqueles que assumem como “teóricos da democracia” – Thomas Jefferson, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville e outros – porque também criticaram os perigos da “tirania da maioria” enquanto supostamente fomentaram a democratização da aristocracia ou o aperfeiçoamento da democracia. Aqui, Conant está pressupondo que os “teóricos da democracia” também são os “amigos da democracia” de Cavell. E são mesmo? O aristocratismo declinado em termos individualistas e, só por isso, supostamente democrático, estimula a emancipação social ou se torna uma cláusula de barreira ideologicamente disfarçada? Embora aqui não seja o lugar de demonstrá-lo em detalhes, Constant, de Tocqueville, Mill e muitos outros jamais podem ser tratados como inocentes “teóricos da democracia”, à maneira de Conant, mas sim como expoentes do *liberalismo aristocrático*, cuja principal agenda consiste precisamente na obstrução da ampliação da democracia, via restrições censitárias (isto é, de propriedade e de renda), eleições indiretas e outros mecanismos excludentes. Não obstante, Conant acerta ao aproximá-los de Nietzsche. A resposta à pergunta fundamental sobre como a vida individual recebe maior valor e mais profundo significado – apenas vivendo em prol dos exemplares mais raros e valiosos – é, como já vimos, completamente formal; o estilo edificante do ensaio permite tanto que indivíduos encarnem esses exemplares como verdadeiros líderes da luta cultural quanto que se sacrifiquem por eles ou até que misturem essas opções. O resto (a humanidade) é o resto, como dirá Nietzsche, em estilo semelhante, no prefácio de *O Anticristo*. Assim, a proposta nietzscheana consegue situar-se além do perfeccionismo individualista e aquém do perfeccionismo planejado (“maximax”, na definição de Hurka), embora ela certamente implique a divisão social.

Vanessa Lemm (2007) revisita a leitura perfeccionista de Nietzsche para propor uma leitura pretensamente não perfeccionista, baseada em duas concepções principais: liberdade como responsabilidade – supostamente distinta da liberdade individual liberal – e cultura como conflito público – supostamente distinta da cultura como autoaperfeiçoamento individual. Nesse sentido, ela acompanha Cavell na crítica à compreensão rawlsiana da cultura em termos

institucionais, mas defende uma concepção política de cultura essencialmente pública e não apenas privada: “...para Nietzsche, a cultura enquanto conflito público situa o sujeito em meio a uma irredutível pluralidade que o expõe ao outro. A cultura não é uma questão privada sob o controle do sujeito, mas, ao invés disso, sempre já uma questão pública que transcende o envolvimento do sujeito consigo” (Lemm, 2007, p. 5). Ela parece extrair essa concepção de cultura a partir do segundo e do terceiro sacramentos ou consagrações da cultura, totalmente negligenciados por Cavell e Conant, nos quais Nietzsche eleva a cultura à luta social e ao antagonismo político.⁸⁰ Por mais interessante que pareça a leitura de Lemm, ela não contradiz o perfeccionismo, como acredita, apenas o distende na esfera pública. Nem Cavell, nem Conant falam de uma perfeição solipsista, mas de um aperfeiçoamento (ou autossuperação) autorreferente que pretende ser socialmente situado e produzir benefícios gerais, mesmo que de modo abstrato. Neste ponto, Lemm está atenta, diferentemente de Conant, ao individualismo liberal pressuposto por Rawls e Cavell. Porém, mesmo distendendo o indivíduo no conflito cultural público e “substituindo”, por assim dizer, sua liberdade por sua responsabilidade nesse conflito, a intérprete se apoia ambigualmente tanto no pressuposto da distribuição igualitária do gênio quanto no pressuposto de que cada gênio pode se tornar uma singularidade produtiva. O primeiro seria o aspecto democrático, o segundo, o aristocrático. Vimos que ambos fazem parte do repertório do individualismo liberal. Então, Lemm não está efetivamente confrontando Cavell e Rawls como quer parecer. Aliás, se ela não desvia de passagens difíceis, é para interpretá-las com algum recurso retórico e metafórico: a “maioria” desprezada por Nietzsche se torna apenas a “sociedade” que precede a verdadeira “humanidade”; e, mesmo não negando o sentido naturalista do termo “exemplares”, ele é visto como pluralismo ao invés do exclusivismo nitidamente marcado por Nietzsche. Lemm pretende refutar a leitura perfeccionista em favor de uma combinação de aspectos democráticos e aristocráticos, no entanto, apenas reproduz o aristocratismo inerente ao pressuposto individualista/relativista liberal em um discurso de tom mais coletivo ou democrático: “Há um número infinito de

⁸⁰ “A cultura exige dele não apenas aquela vivência interior, não apenas um julgamento acerca do mundo exterior que o assalta por todos os lados, mas exige primeira e principalmente a ação, quer dizer, a luta pela cultura e a hostilidade contra influências, costumes, leis, instituições nos quais ele não reconhece sua meta: a produção do gênio” (SE 6). Mas Lemm também parece compor a tese da cultura como conflito público a partir de algumas precisões filológicas. Na questão que para ela é a fundamental, “como a vida do indivíduo recebe valor mais elevado”, observa que o termo *erhält*, geralmente traduzido em inglês por ‘retain’, tem a conotação de ‘receive’, indicando que a cultura vem ao indivíduo através do conflito público ao invés de ser obtida ou adquirida por seu mero protagonismo. Além disso, em relação à “insatisfação” do indivíduo consigo, observa que *Ungenügen* traz uma ideia de insuficiência congênita, mais do que uma insatisfação individualmente centrada, fazendo com que a formação do indivíduo seja essencialmente aberta e dependente da alteridade.

maneiras de viver uma vida do ‘mais alto valor e profundo significado’, e todos são igualmente valiosos na sua irredutível singularidade” (Lemm, 2007, p. 12).

3.2. Nietzsche e a democracia agonística

Recapitulando a discussão sobre o perfeccionismo em Nietzsche até aqui, nota-se a tentativa de mascarar seu consequencialismo forte, estrito, através de uma leitura individualista supostamente não consequencialista, ampla, democrática, pluralista, como se ela intrinsecamente não contivesse um viés aristocrático excludente – isto é, omite-se ou ignora-se o pressuposto individualista liberal compartilhado com a leitura consequencialista, admitido por Cavell e insuficientemente criticado por Lemm. Exegeticamente mais rigoroso e equilibrado, Lopes entende que Nietzsche oscila entre o perfeccionismo consequencialista e o não consequencialista, este talvez aproximável da ética das virtudes.⁸¹ “Penso que a versão não consequencialista do perfeccionismo de Nietzsche corresponde a uma posição mais defensável e interessante” (Lopes, 2013, p. 114). Como vimos, Lopes chega a essa avaliação porque delinea a normatividade nietzscheana por contraste às motivações da crítica do filósofo à moral tradicional, o que o leva a preterir (mas não negar) a coerência normativa da vontade de poder.⁸²

⁸¹ Segundo Van Tongeren, “a ética das virtudes é comumente uma forma de perfeccionismo” (2021, 14).

⁸² Lopes defende o mesmo diagnóstico e o mesmo procedimento por ocasião de seu comentário crítico à interpretação perfeccionista de Simon Robertson em *Nietzsche and Contemporary Ethics* (2020): “a posição de Nietzsche é em última instância inconsistente porque procura satisfazer motivações conflitantes que subjazem à sua crítica à moralidade. Para sanar as inconsistências, sugiro que deveríamos identificar quais compromissos são mais essenciais ao seu projeto filosófico como um todo e sacrificar os demais” (Lopes, 2022, p. 127). É com essa mesma caridade hermenêutica que Lopes examina a interpretação de Robertson, sem deixar de expor suas fragilidades. Ele defende um perfeccionismo individualista “que deflaciona as suas implicações normativas tanto no âmbito político quanto ético e nega que ele tenha como objetivo *afetar ou beneficiar as pessoas de forma geral*” (Lopes, 2022, p. 127). Os ingredientes desta interpretação são: a recusa do monismo valorativo da vontade de poder em favor de um pluralismo valorativo; a adoção de uma psicologia moral sentimentalista/intuitiva, embora não meramente não cognitivista, capaz de sustentar uma normatividade deflacionada pautada pelos bens perfeccionistas (sempre relativos a cada indivíduo) do florescimento e da excelência; o irrealismo, posição metaética mais ou menos intermediária entre o realismo metafísico e o antirrealismo ou ficcionalismo quanto à objetividade dos valores. Robertson se alinha à concepção individualista da cultura marcada pelas leituras perfeccionistas de Cavell e Conant da terceira Extemporânea, isto é, a uma normatividade definitivamente não institucional. Lopes chama essa posição de hegemônica. Essa caracterização parece imprecisa ao excluir a posição não menos hegemônica da democracia agonística que, mesmo reproduzindo o paradigma liberal individualista, pretende integrar a dimensão institucional ou política (Cf. infra). Seja como for, segundo Lopes, “tanto Robertson quanto a interpretação hegemônica soam bem menos convincentes em relação às evidências textuais extraídas de outras ocorrências da obra nietzscheana, por exemplo, do pequeno ensaio sobre o Estado Grego, redigido pouco antes da redação de *Schopenhauer como Educador*, mas também, e em especial, dos aforismos 257 e 258 de *Para além de bem e mal*, que Nietzsche tenha dado esse passo (ao pressupor pelo menos uma correlação causal entre sociedades altamente

Ele volta ao tema no Editorial do Dossiê “Nietzsche e o perfeccionismo I” (2021), da Revista Estudos Nietzsche. Inicialmente, Lopes assume que a tradição de crítica da modernidade – à qual Nietzsche pertence inegavelmente – dependeria de um fundamento perfeccionista ou de representações do bem e da vida boa: “o mundo moderno está organizado de um modo que é essencialmente hostil à realização da excelência humana” (Lopes, 2021, p. 7). Logo, a crítica nietzscheana seria formulada a partir de “um compromisso positivo com uma visão alternativa da vida ética, na qual as noções de excelência e de florescimento humanos ocupam papel de destaque” (Lopes, 2021, p. 8). Mas Lopes cautelosamente continua: “Se os motivos perfeccionistas na obra de Nietzsche são bastante evidentes, os compromissos metaéticos e normativos acarretados por esses motivos permanecem obscuros ou são matéria de disputa entre seus intérpretes” (Lopes, 2021, p. 8). Ora, então, em que sentido o compromisso subjacente à crítica nietzscheana da moral – sua *metacrítica*, para antecipar esta categoria de Losurdo – é “positivo”? Ele visa uma normatividade dirigida ao desenvolvimento exclusivamente particular do indivíduo, concedendo uma igualdade apenas *formal* com os outros? Ou uma normatividade que naturaliza o conflito e a dominação de uns pelos outros como expressão dos valores supremos da vida, quais sejam, a força e o poder? A primeira versão, mais “ideológica” e liberal, precisa excluir a segunda, quando devidamente adaptada ao que se convencionou chamar nas últimas três décadas de “democracia agonística” (corrente que certamente incluiria a cultura aversiva de Cavell e o conflito público de Lemm)?

Um estudo detalhado do surgimento e desenvolvimento da “democracia agonística” está fora de questão aqui.⁸³ Mas muitos dos amigos da democracia agonística apreciam reabilitar a

hierarquizadas e o *pathos da distância* característico dos indivíduos excepcionais) parece favorecer a tese de Hurka segundo a qual princípios anti-igualitários de agregação social cumprem papel decisivo em seu perfeccionismo. É certo que Rawls e Hurka estão equivocados se eles supõem que Nietzsche recomenda uma sociedade rigidamente hierarquizada na qual princípios de justiça distributivos autorizariam a distribuição desigual de recursos e oportunidades com base no mérito dos indivíduos. Nietzsche é de fato indiferente a essas questões. Parcelas maiores de recursos e oportunidades não são o tipo de bem que favorece o cultivo da excelência no sentido altamente espiritualizado que o filósofo tem em mente. Os bens de excelência não estão sujeitos a regras distributivas fixadas pelas instituições do estado com seu aparato coercitivo. Mas Nietzsche defende textualmente que a existência de sociedades que distribuem direitos de forma desigual é algo *instrumentalmente desejável* na medida em que contribuem para a criação de uma ambiência cultural que tensiona os indivíduos, permitindo o cultivo do que realmente interessa ao seu ideal perfeccionista: o *pathos interno da distância*, o aguçado sentido de reverência por si mesmo (Cf. os referidos aforismos 257 e 258 de *Para além de bem e mal*). O que esta distribuição desigual de direitos envolve é algo sobre o qual Nietzsche não é explícito, mas certamente ela autoriza que parcelas de uma população sejam instrumentalizadas se isso promove bens de excelência. O anti-igualitarismo de Nietzsche deriva diretamente de seu compromisso com o perfeccionismo” (Lopes, 2022, p. 128-129). Com exceção da gritante contradição entre “excelência no sentido altamente espiritualizado” e o reconhecimento da instrumentalização social e da distribuição desigual de direitos, é difícil superestimar a importância desta crítica de Lopes ao que ele chama de posição hegemônica, crítica que está na base das discussões da presente pesquisa. A interpretação de Hurka será abordada ao final desta seção.

⁸³ Em termos gerais, podemos tomar a contextualização de Herman Siemens: “A teoria democrática radical surgiu na década de 1990 a partir de uma insatisfação com a política democrática e a teoria democrática

filosofia de Nietzsche em termos democráticos e pluralistas: Tracy B. Strong, Mark Warren, Bonnie Honig e William Connolly são apenas alguns exemplos. Vejamos outros dois: David Owen (2008) e Lawrence Hatab (2015).

De início, Owen entende que há uma tensão entre a ética democrática moderna e a ética nietzscheana, centrada na autonomia do agente, um tipo de auto-relação frequentemente descrita pela tarefa de “tornar-se o que se é” (GC 270, 335) ou como “vontade de auto-responsabilidade” (CI Incursões 38). Owen costuma argumentar que Kant prescreve uma ética normativa cuja autoridade deriva da autoimposição racional pelos próprios agentes de máximas morais universais. Essa autoimposição já sugere que as ações morais se autorizam na própria prática e não meramente a partir de uma obediência ou de uma boa intenção em relação a normas pré-estabelecidas. A leitura de Robert Brandom (*Making it explicit*, 1994), a crítica da abordagem regulativa de Wittgenstein (IF 201), e a observação de que Kant adota uma abordagem não regulativa nos juízos estéticos e na doutrina da virtude são referências a favor de uma concepção *expressivista* da ação moral, na linha proposta por Charles Taylor. Owen acredita que essa concepção pode ser encontrada na figura nietzscheana do “indivíduo soberano”. O indivíduo soberano é autônomo porque, na livre expressão de seu caráter, é efetivamente responsável por si mesmo (Owen, 2008, p. 148), o que Owen identifica no fato de manter sua palavra até “contra o destino” (GM II 2), mas, sobretudo, ao exemplificar uma concepção artística da agência em geral: não uma obrigação em relação a certas limitações, mas criação (e, em primeiro lugar, autocriação) a partir de condições de possibilidade. “Sendo assim, tornar-se o que se é e a vontade de auto-responsabilidade expressam o processo de uma auto-estilização crítico-transformativa – ou o que podemos chamar de *perfeccionismo processual*” (Owen, 2008, p. 154).

Para Owen, o projeto de Nietzsche consiste na defesa de uma cultura ética que promova o tipo de auto-relação que ele considera constituinte da liberdade e que tem por princípio a

dominante. Em sua maioria, os democratas agonistas são teóricos de esquerda, inspirados em Foucault, preocupados com os déficits das democracias contemporâneas – com a persistência das desigualdades e grupos minoritários que permanecem marginalizados e abaixo do limiar da participação política e da legitimação de suas identidades. O interesse deles pelo *agon* de Nietzsche, portanto, é motivado por questões bem alheias ao pensamento nietzscheano... O que os une é a afirmação de que *antagonismo, divisão e luta são inerentes à política democrática*. Seu projeto é teorizar uma política de resistência e luta que permita formas legítimas de oposição aos regimes de poder existentes nas democracias contemporâneas, *recuperando o sentido original da democracia como contestação incessante*” (Siemens, 2013, p. 84). Segundo Siemens, essa corrente se nutre da crítica à teoria democrática tradicional baseada nos conceitos de razão pública e de consenso racional, empregados por Rawls, Habermas, entre outros, contrapondo os conceitos de dissenso, antagonismo e poder capazes de transformar as próprias estruturas democráticas consensuais, afirmar verdadeiramente o pluralismo e recuperar uma abertura inerente à democracia. A seguir, pretendemos justamente desafiar essa pretensa radicalidade.

autossuperação – Owen remete a BM 257 e também a AC 3-4, aforismos com momentos abertamente discriminatórios. Mas, simplesmente porque Nietzsche situa sua ética num projeto cultural, Owen se diz profundamente perplexo quando se interpreta Nietzsche como um individualista – remetendo às leituras de J. P. Stern e MacIntyre. Porém, o maior problema – do qual Owen aparentemente não esquiva – é a declinação elitista do individualismo. Owen estabelece um corte não totalmente preciso entre o Nietzsche intermediário, “amigo da democracia” (embora *vindoura*, conforme AS 293) e de seus “críticos perfeccionistas” (novamente aparecem Mill, Emerson, de Tocqueville, justamente no interior de uma citação de Conant), e o Nietzsche maduro, elitista e hostil à democracia. Passa-se então a uma purificação do aforismo 257 de *Além de bem e mal*. Inicialmente, não se esconde o problema: neste aforismo, o pathos da distância e da autossuperação (que ele gostaria de atrelar a um perfeccionismo democrático) é atrelado por Nietzsche à necessidade da escravidão e da hierarquia social. Mas Owen insiste que o pathos da distância poderia ser preservado se a todos fosse garantido o atendimento às suas necessidades básicas (o que até faz lembrar Rawls), que uma hierarquia de valores poderia ser estabelecida sem uma hierarquia de classes sociais e que comando e obediência poderiam constituir uma só virtude cívica e democrática, ao invés de a classe dominante deter a prerrogativa do comando. “Estas observações sugerem que a rejeição nietzscheana da democracia é menos sustentável do que poderíamos supor e que o seu anterior apoio à democracia, embora não isento de problemas, pode se basear em recursos de seu pensamento posterior, apesar do fracasso do próprio Nietzsche em fazê-lo” (Owen, 2008, p. 163). A purificação do aforismo 257 não só desconsidera a complementariedade literalmente colocada por Nietzsche entre estes aspectos, formalmente abstraídos, e um sistema de segregação real, como também é ainda menos sensível para a persistência dessa complementariedade, de modo perverso, nas próprias sociedades ditas democráticas, inclusive no igualmente abstrato agonismo celebrado ao final do artigo como dinâmica intrínseca da democracia (sobretudo em suas instâncias deliberativas). O agonismo – devidamente extirpado de suas condições concretas, sejam hierárquicas, sejam democráticas – torna-se o princípio fundamental da auto-responsabilidade e da agência ética (Owen, 2008, p. 165). Não se problematiza o caráter essencialmente individualista e atomista deste princípio, até porque a possibilidade de ele reproduzir desigualdades e opressões está automaticamente compensada pela instabilidade e “neutralidade” inerentes ao próprio agonismo.

Isto fica bastante claro na abordagem de Hatab. Para ele, a vontade de poder é apenas outro nome para o agonismo nietzscheano: “uma vez que a potência somente pode envolver resistência, a potência de sobrepujar encontra-se essencialmente relacionada a uma

contrapotência” (Hatab, 2015, p. 221), o que teoricamente exclui a pura dominação. Pura é a vontade de poder enquanto impulso (metafísico?) à contínua superação, não em direção a algum objetivo específico, como poder, conhecimento ou prazer. Portanto, destacar a existência de resistências como constituintes da própria dominação – um clássico topos foucaultiano – parece aliviar o peso da dominação, ao mesmo tempo em que se faz menção honrosa à resistência; trata-se de “igualar” posições desiguais em um mesmo plano agonístico abstrato. Essa operação decorre da transposição do *agon* grego, descrito por Nietzsche em *A disputa de Homero* (*Homer's Wettkampf*), para a vontade de poder.⁸⁴ Sem discutir propriamente a licitude dessa transposição (muito frequente na democracia agonística inspirada em Nietzsche), ocorre que, em tal descrição, o *agon* aparece como a institucionalização multiforme (atletismo, artes, política etc.) da cosmovisão agonística presente nas epopeias, tragédias e também nas filosofias de Anaximandro e Heráclito, e implica certa *medida* de sustentação da rivalidade em prol, não só, da elevação do gênio, mas da unidade da polis, cuja fama o gênio “queria redobrar na sua própria”. Nesse sentido, *A disputa de Homero* forma um círculo virtuoso (ou vicioso, dependendo do ponto de vista) com *O Estado grego*; esses textos devem ser lidos em conjunto e, talvez, sob a máxima declarada pelo Nietzsche maduro em BM 126: “um povo é o rodeio que faz a natureza para chegar a seis ou sete grandes homens. – Sim: para, em seguida, contorná-los”. Não obstante, o que importa para a leitura dos adeptos da democracia agonística nietzscheana é que o *agon*, como mostra Timothy Wilson, é etimologicamente ligado à ação de unificar, de juntar; é o bastante para deduzir uma igualdade (*Wett*) de condições na competição grega (Wilson, 2005, p. 205), certa *medida*, conforme Hatab (Hatab, 2015, p. 224). Desvencilhado de *O Estado Grego*, isto emerge como o dispositivo ideológico moderno liberal de neutralização das posições de dominação e submissão em um mesmo plano agonístico. Supor (ou crer) que tal medida brota espontaneamente do próprio conflito não ajuda. Por isso, ao citar, aliás, ao amputar um trecho de um escrito contemporâneo de Nietzsche – “leis e medidas imanentes ao litígio” (FT V) – Hatab só pode estar deliberadamente induzindo o leitor ao erro, pois a imanência referida em tal escrito é nada menos que a Vontade schopenhaueriana, ainda então, equiparada por Nietzsche ao Uno-múltiplo de Heráclito. Ou estará a destemida democracia agonística, na verdade, vinculada a um monismo metafísico dos fluxos e refluxos?⁸⁵

⁸⁴ Siemens faz algumas ressalvas importantes acerca do recurso a este texto no bojo de sua crítica aos precursores da democracia agonística (SIEMENS, 2013, 86), embora também ele ampare seu conceito de antagonismo neste e em outros textos, e de forma muito semelhante, *Cf. infra*.

⁸⁵ Deve-se ter em vista a tensão presente na revisão para Wagner, em 1873, das lições sobre os pré-platônicos de 1869/70. Paolo D'Iorio nota precisamente como a filosofia heraclítica é associada às teorias científicas de Karl von Baer e Herman Helmholtz nas Lições, enquanto que no texto para publicação elas são substituídas pela

Após a transposição do *agon* grego em vontade de poder, Hatab transpõe a medida do *agon* em paradigma abstrato da democracia agonística, enfatizando o caráter relacional da liberdade. “Com a competição humana sendo entendida como empenho e resistência *recíprocos*, a liberdade pode ser construída como um fenômeno *social*” (Hatab, 2015, p. 229). E adiante: “A competição pode ser entendida como uma atividade *compartilhada* com o objetivo de fomentar elevada realização e autodesenvolvimento, sendo por isso uma atividade intrinsecamente social” (Hatab, 2015, p. 235). Para Hatab, isso “parece pressupor uma economia inerradicável de diferenças e a ausência de uma verdade que seja globalmente decisiva”; e novamente afirma-se que os meios políticos “são ditados pela própria estrutura da competição, mediante a qual os diferentes lados têm de ser capazes de vencer” (Hatab, 2015, p. 237). Ora, todas essas passagens que compõem uma primeira parte da argumentação, visivelmente *pressupõem* o caráter igualitário do *agon* e o apresentam altamente idealizado. A igualdade deixa de ser meta da democracia, pois já está formalmente antecipada. Também a violência desaparece do agonismo quando Hatab a iguala, de forma abstrata e absurda, à eliminação do adversário (Hatab, 2015, p. 235), ignorando que a violência pode ocorrer de muitas formas e graus.

Mas então a argumentação de Hatab faz um giro e ele mesmo passa a defender uma democracia anti-igualitária ao mesmo tempo em que se opõe à interpretação de Fredrick Appel⁸⁶. Afinal de contas, a bombástica crítica ideológica e genealógica de Nietzsche não desmascarou e continua a desmascarar “formas ocultas de poder em ideais políticos que supõem universalidade e emancipação, mas que não têm reconhecido seus efeitos excludentes” (Hatab, 2015, p. 244). Não é assim com a universalidade que esmaga o indivíduo, a igualdade que nivela todos por baixo, a liberdade deformada em livre-arbítrio para separar a força do poder? Não é assim com os compromissos colonialistas imiscuídos no processo de formação do Estado

metafísica schopenhaueriana (D’IORIO, Paolo. La naissance de la philosophie enfantée par l’esprit scientifique. In: *Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Editions de L’Eclat, 1994. p. 32. Ora mais materialista, ora mais metafísico, o ponto é que não se ganha nada em termos de justiça democrática pela invocação do antagonismo de Heráclito, para o qual justiça é discórdia, *polemos*, a uns faz senhores e outros escravos, necessariamente (frags. 80 c/ 53). E Nietzsche subscrive essa doutrina do início ao fim de sua obra: “é precisamente esse conflito que revela a justiça eterna” (FT V); “A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisiaca, o dizer Sim à oposição e à guerra” (EH, NT 3).

⁸⁶ Este trabalho vai na mesma direção de *Nietzsche contra democracy* (1999), de Fredrick Appel. Enquanto Appel se concentra no aspecto político do pensamento nietzscheano, aqui pretendemos também expor mais detalhadamente sua base filosófica. Outra diferença é que Appel explora fartamente o *Zarathustra* em sua análise crítica, enquanto aqui esta obra talvez seja a menos citada. Vale mencionar que o sugestivo subtítulo da conclusão de seu livro é “Os perigos da política agonística”. Aí ele se pergunta se o conflito generalizado da democracia agonística seria realmente oposto a todas as formas de dominação e se não poderia até levar à derrocada de princípios democráticos fundamentais (Appel, 1999, p. 162).

(Hatab ataca os contratualismos de Hobbes e Locke) e dos valores modernos, como a autonomia e a liberdade individuais? Aqui, a crítica moralista nietzscheana dos valores cristão-burgueses – n.b.: abstraídos os pressupostos teóricos e os objetivos políticos desta crítica – é misturada a um pouco da autocrítica liberal desses valores, cujos pressupostos e objetivos, respectivamente, para Hatab, são o agonismo e a “democracia meritocrática” – ambos, no mínimo, ambíguos. A “emancipação generalizada provocaria a repulsa de Nietzsche”, Hatab está certo, mas o que ele entende por emancipação generalizada são “certas celebrações pós-modernas da diferença” (Hatab, 2015, p. 246). Ora, a mera multiplicação infinita de estilos e modos de vida não precisa representar emancipação alguma na sociedade de consumo e do espetáculo que é a nossa, isto é, pode não se traduzir em mais inclusão ou menos estratificação social. Portanto, depois de pressupor o caráter igualitário do *agon*, Hatab ignora as condições materiais da questão da emancipação, e assim sua proposta termina como uma meritocracia em bases democráticas *já dadas*: “à medida que as oportunidades estão abertas numa sociedade democrática, uma distribuição meritocrática, contextual de diferentes papéis e atuações, não precisa ser antidemocrática” (Hatab, 2015, p. 248). Parece que Hatab acredita estar justificando o “elitismo democrático”, quando, na verdade, está apenas postulando-o; quando a igualdade de oportunidades é tão somente pressuposta, é a desigualdade que é posta ou afirmada. É inegável que a dinâmica agonística da vontade de poder é indissociável de desequilíbrios, domínios, resistências, mas ela *não é* sinônimo de democracia (como se sugere, principalmente, em vista de suas instâncias deliberativas) ou, ao menos, não dos objetivos concretos e respectivos valores de uma verdadeira emancipação social que podem e devem ser perseguidos pela via democrática.

3.3. A categoria de *metacrítica* de Losurdo

Parece haver um franco desejo de que o perfeccionismo se torne mais *realista* por meio do agonismo democrático. O resultado é o gradual fortalecimento das prerrogativas aristocráticas, nunca abandonadas, do viés individualista. Mas isso também revela consideravelmente, e em certa medida involuntariamente, os compromissos metaéticos envolvidos na pretendida identificação da democracia com um tipo específico de realismo agonístico, mais ou menos descritível pela vontade de poder. Trata-se de uma precipitação decorrente da profunda angústia provocada pela crítica nietzscheana da metafísica: supõe-se

que o agonismo possa ocupar o espaço arrasado por essa crítica, assumindo-o como lastro real dos valores democráticos até então apenas ideologicamente declarados.⁸⁷ Mas essa operação não só altera substancialmente tais valores (num sentido mais realista e trágico), mas também *mantém* a dimensão ideológica conservadora, mesmo se um tanto desmistificada. Por isso, é comum nos teóricos da democracia agonística a pretensão de “corrigir” Nietzsche. Assim como Owen e muitos outros, Hatab acredita que “no espírito de seu próprio pensamento, ele [Nietzsche] poderia ou deveria ter sido um advogado da democracia, mas isso não em termos de estruturas políticas tradicionais” (Hatab, 2015, p. 242). Segue-se que “a desconstrução agonística da igualdade é politicamente mais *inclusiva*” (Hatab, 2015, p. 246) do que a ideologia da igualdade. Portanto, supondo que a crítica nietzscheana da ideologia democrática vise uma política mais inclusiva, logo a vontade de poder deve ser mais democrática que a democracia... mesmo que Nietzsche não entendesse bem assim. Por outro lado, recorde-se que Lopes não tenta fundir vontade de poder e perfeccionismo porque detecta uma oscilação entre a metaética e uma possível ética não normativa perfeccionista *inferida* a partir da crítica nietzscheana. Provavelmente, ele suspeita que o realismo agonístico nietzscheano não seja tão inclusivo quanto dizem. Não obstante, é hora de discutir a plausibilidade de tal inferência.

Se, de acordo com Losurdo, Marx refere-se aos ideólogos como decoradores profissionais, encarregados de embelezar e ocultar, com coroas de flores, a dura realidade das correntes, da opressão social (Losurdo, 2009, p. 432), Nietzsche não parece tão distante, ao menos retoricamente, ao se referir aos idealistas alemães em geral como “fabricantes de véus” (EH, CW 3). Mas difere significativamente o que mobiliza a crítica em um e outro. Marx herda criticamente de Hegel a concepção de que o racional, de algum modo, reside no real; Nietzsche, por sua vez, herda criticamente de Schopenhauer a concepção de que a realidade, por trás do véu de Maya, é constitutivamente conflitiva, mutável e trágica. Losurdo afirma que, num primeiro olhar, a crítica schopenhaueriana à desigualdade social nada parece dever à crítica marxiana do capitalismo. No entanto, sabe-se que ela é mobilizada a partir de uma metafísica niilista e não da perspectiva de transformação social. Inicialmente, essa metafísica subjaz a redenção estética adotada pelo jovem Nietzsche, mas logo se converte em afirmação jubilosa da realidade nua e crua, como já demonstra a articulação entre natureza e cultura nos prefácios *O Estado grego* e *A disputa de Homero*. Aliás, *O Estado grego* ilustra bem esse ponto, pois as críticas contundentes dirigidas por Nietzsche à dignidade do trabalho, à igualdade, aos direitos

⁸⁷ Na formulação precisa de Siemens: “O antagonismo é simultaneamente um princípio descritivo e um princípio axiológico” (Siemens, 2013, p. 84).

do homem, ao otimismo liberal, à aristocracia monetária egoísta e desestatizada (ou sequestradora do Estado – mesma crítica da terceira Extemporânea, que não é um texto meramente antipolítico ou antiestatal), tudo isso *não* integra uma perspectiva de transformação social, mas uma crítica estritamente moral que visa a hipocrisia ou o cinismo ideológico, sem se preocupar verdadeiramente com o conteúdo do estelionato, qual seja, a reprodução da injustiça e das desigualdades sociais. Por isso, dignidade, igualdade e direitos são chamados de “mentiras transparentes”. Nietzsche aponta como o escravo “tem que indicar com nomes enganosos todas as relações, para poder viver”, fazendo lembrar a célebre definição marxiana do fetichismo, no início de *O Capital*, sem dúvida, um fenômeno ideológico: as relações entre os homens assumem a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (Marx, 2013[1867], p. 122). Mas, diante das cada vez mais transparentes contradições, o que Nietzsche mais lamenta é o despertar da consciência do escravo acerca de sua condição, provocado pela ideologia, estragando sua inocência. “A crítica da ideologia que destrói as ‘flores’, as tentativas de legitimação da opressão e da violência perpetrada pela classe dominante, muda-se numa ideologia para a qual esta violência e esta opressão não têm sequer necessidade de recorrer a legitimações” (Losurdo, 2009, p. 443).

*O que mobiliza a crítica nietzscheana é um monismo ontológico de pretensões naturalistas conforme o qual a natureza é constituída por um **telos** simultaneamente político, isto é, organizador e agonístico.⁸⁸ Para Nietzsche, não obstante a retórica da vitória da decadência (GM II 9), a resultante social desse **telos** deve assumir uma **estrutura piramidal**, que evoca a República platônica. “Para que haja um solo mais largo, profundo e fértil onde a arte se desenvolva, a imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria... a configuração da realidade, quem aprendeu a compreendê-la como sendo o nascimento contínuo e doloroso daquele homem cultural emancipado em cujo serviço todo o resto tem de consumir-se...” – ora, novamente a mesma tese da terceira Extemporânea! Em suma, a crítica nietzscheana pretende substituir a ideologia burguesa-cristã-liberal pela concepção de que a escravidão é essencial à cultura, e isto ao longo de toda sua obra, não só na juventude (vide BM 257, GC 377 e em muitas outras passagens menos ou mais sutis). O quanto isso de fato rompe com o pensamento liberal ou apenas se alinha a seu filão mais reacionário, aristocrático, é o que temos buscado problematizar.*

⁸⁸ Viu-se que tal concepção vitalista ganha consistência para Nietzsche já na época de *Zu Schopenhauer* e dos fragmentos sobre o conceito de teleologia e persiste como princípio motor ou prático de sua ontologia relacional inspirada principalmente em Heráclito e Boscovitch desde a *Zeitamenlehre* até a vontade de poder. O tema é retomado no próximo capítulo.

Há uma crítica à ideologia que explora sua negatividade como potencial de transformação social. E há uma crítica à ideologia que pretende naturalizar e neutralizar essa negatividade, e que fatalmente acaba trocando uma ideologia fantasiosa por uma ideologia trágica cujo resultado é a legitimação de tal negatividade, ou seja, sua *afirmação*, desde que integrada tragicamente *de um ponto de vista superior*: “a espécie inferior como *base* sobre a qual uma espécie superior vive a sua tarefa *própria*, – como base sobre a qual *pode erguer-se*” (FP 9[44] do outono de 1887).⁸⁹ Para este segundo tipo de crítica, Losurdo cunha a categoria de **metacrítica**. Entre os operadores da metacrítica nietzscheana estão o nominalismo, o niilismo, a vontade de poder e a hierarquia traduzida em duplo discurso político. A metacrítica fecha o círculo da autocrítica com o intuito de liquidar os valores mobilizados pela ideologia tradicional; *neste sentido*, o niilismo é um operador central da transvaloração, a qual já se dá sob os signos da vontade de poder e da hierarquia. Critica-se o desprezo dos trasmundanos pelo corpo, não para que o corpo se torne uma plataforma de reivindicações materiais e de protesto contra o sofrimento real, pois, em seguida, ele é desmembrado numa luta eterna de instintos, e esta, declinada numa nova dicotomia forte/fraco, ascendente/decadente. Critica-se a ideia de igualdade que reprime o indivíduo, mas o indivíduo não só é incessantemente “descentrado” (para o gozo de pós-modernos e pós-estruturalistas), como declinado ora em átomo do rebanho, ora em membro de uma elite de ilustres solitários. Essas e muitas outras críticas são essencialmente nominalistas e visam destruir o “realismo” dos conceitos universais, sobretudo o de “homem”.⁹⁰ Nietzsche protesta contra a hipocrisia ou inconsequência da manipulação ideológica-liberal desses universais e liquida junto as pretensões revolucionárias de efetivamente realizá-los. Por um lado, o nominalismo é absolutizado e emprega um ceticismo radical, desenfreado, rigorosamente iconoclasta, destituindo sistematicamente identidades, dessubjetivando o sujeito e ensejando o niilismo. Por outro lado, quase simultaneamente, o nominalismo não deixa de privilegiar determinado tipo de indivíduo, identificado com características supostamente mais realistas e singulares, características já deduzidas de um novo

⁸⁹ “Com inegável carga desmistificadora, também Nietzsche identifica nos operários de fábrica os escravos modernos, mas para acrescentar logo depois que esse mecanismo deve ser conservado e lubrificado no interesse superior da civilização” (Losurdo, 2009, p. 435). “Embora não sejam negados os sofrimentos das classes subalternas perdem o estímulo suscetível de colocar em discussão a ordem social existente. Sobretudo, imersa como está num banho de eternidade e inevitabilidade, a carga de negatividade se torna como que neutralizada” (Losurdo, 2009, p. 441).

⁹⁰ “Nesse caso, a crítica da ideologia é a reação de quem invoca o princípio do *tu quoque* e, ao invocá-lo, destrói a forma da universalidade para si e para seus adversários” (Losurdo, 2009, p. 443). “E a universalidade é a revolução pelo fato de que – como nota o filósofo alemão [Hegel] – a categoria de *Allgemeinheit* remete, em última análise, à categoria de *égalité*” (Losurdo, 2009, p. 650).

“universal” mais dinâmico e também mais realista, que já não precisa ocultar suas cláusulas de exclusão – respectivamente, em termos nietzscheanos: vontade de poder e hierarquia. A essa altura, o niilismo está transvalorado, e o ceticismo se torna cúmplice do exercício inexorável da força.⁹¹ Por isso, por mais que Nietzsche faça mil ressalvas aos poderes aspirantes ou vigentes de sua época e pareça ter em vista uma nobreza por vir, sua metacrítica tende a reproduzir e legitimar as relações de dominação e opressão presentes e, quando menos, a fazer uma *apologia indireta* das mesmas.⁹²

Apesar de sua inegável carga dessagradadora, a metacrítica de Nietzsche visa restabelecer o *status quo ante*, a situação de domínio incontestado de um universal monstruoso que engole a enorme maioria da população... A crítica de Nietzsche não é uma crítica, mas uma metacrítica, comprometida em refutar como autocontraditória qualquer crítica à vontade de poder e de domínio. O resultado não é uma negação, mas uma afirmação incondicionada e sem qualquer empecilho: os “senhores da terra devem agora substituir Deus e obter a confiança profunda e absoluta dos dominados” (XI, 620) (Losurdo, 2009, p. 987; 995).

Uma metacrítica que tem como derradeiro fundamento a vontade de poder (e não nos esqueçamos: também o eterno retorno da vontade de poder) permite, natural e logicamente, um duplo discurso político destinado a produzir uma hierarquia: para os dominados, o puro niilismo (passivo ou ativo); para os dominantes, o niilismo transvalorado, o ceticismo da força, o maquiavelismo. E isso está presente em toda a obra nietzscheana. A polêmica contra a ampliação do ensino, nas Conferências de 1872, é uma polêmica contra as deficiências pedagógicas e curriculares que Nietzsche identifica no ginásio e na universidade alemãs, mas,

⁹¹ “Certamente, não há uma objetividade ontológica que garante os valores; todavia, o desaparecimento da objetividade não é absolutamente o desaparecimento dos valores. Trata-se, ao contrário, de fazer uma espécie de revolução copernicana a nível axiológico: é o indivíduo bem sucedido que “põe o valor nas coisas”. A esse “valor” não corresponde qualquer realidade, nenhuma coisa ou valor em si; é “só um sintoma de força da parte do impositor do valor” (*Werth-Ansetzer*)” (Losurdo, 2009, p. 508-509; a última citação é do fragmento 9[35] do outono de 1887). “Esse ceticismo inerte e fraco deve ser nitidamente distinguido do “ceticismo viril”, do ceticismo da virilidade temerária, que é estritamente afim ao gênio da guerra e da conquista”: este último “não crê em nada, mas não pode perder-se nisso”; é “suficientemente duro para o mal”, além de ser também “para o bem”. A recusa da superstição de um saber objetivo e de valores universais potencia a vontade e a ação, ficando bem longe de pôr obstáculos a elas: é a ideologia do radicalismo aristocrático” (Losurdo, 2009, p. 669). Se Losurdo compreende bem a revolução axiológica operada por Nietzsche mediante o conceito de força, não subscrevemos a ideia do fim da objetividade. Esta tese é bastante unânime na leitura marxista de Nietzsche. Enquanto Losurdo atribui ao filósofo um *nominalismo* generalizado, Lukacs vai ainda mais longe com o rótulo do *irracionalismo*. Tais leituras, assim como a de MacIntyre, negligenciam o compromisso metódico de Nietzsche com a restauração de uma unidade objetiva entre ontologia, epistemologia e moral, o que será reforçado nas próximas seções até chegar no Capítulo 4.

⁹² A categoria de apologia ou apologética indireta do capitalismo é cunhada por Lukacs e se aplica a toda uma linhagem de pensadores que ele considera irracionais. Em relação a Nietzsche, a apologética indireta tem a ver com a consolidação da fase imperialista do capitalismo a partir do fim do século XIX. É o próprio Losurdo que associa essa categoria à discussão sobre a metacrítica nietzscheana (Losurdo, 2009, p. 443).

sobretudo, uma polêmica contra a democratização da educação popular, ante a ideia de que “a concentração da formação num pequeno número é uma lei necessária da natureza” (SFE, Introdução).⁹³ A ampliação da educação popular é explicitamente ligada ao medo da mobilidade social (SFE 1). Em 1888, Nietzsche refere-se à questão dos trabalhadores como uma estupidez que inviabilizou a formação de uma classe modesta, satisfeita, “um tipo chinês”, e conclui: “querendo-se escravos, é uma tolice educá-los para senhores” (CI, Incursões 40). Na segunda extemporânea, as massas são consideradas ferramentas nas mãos dos grandes homens; “no resto, que o diabo e as estatísticas as carreguem!” (UDH 9). A estratificação social não desaparece no período “iluminista” de Nietzsche, como dizem. Em *Humano*, a distinção entre cultura superior e inferior é uma preocupação constante, o privilégio do ócio é o marcador dos homens livres (H 283). “Uma cultura superior pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas na sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, os que são capazes de verdadeiro ócio; ou, expresso de maneira mais forte: a casta do trabalho forçado e a casta do trabalho livre” (H 439). Obviamente, para Nietzsche, o trabalho assalariado não é menos forçado do que a servidão; qualquer diferenciação entre os dois não deve passar de vaidade (H 457). É também interessante notar como Nietzsche vislumbra a possibilidade de uma estratificação mais perfeita no próprio mundo burguês se ao menos os capitalistas ostentassem nobreza diante da massa de escravos (H 440, GC 40). No platonismo de maturidade, o espírito livre é encarregado da administração da “influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto criadora e modeladora” da religião, com vistas à produção de uma raça dominante, e torna-se patente o duplo registro: para os fortes e preparados para o comando, “a religião é mais um meio de vencer resistências para dominar”; já para “o grande número que existe para o serviço e a utilidade geral, e que apenas assim tem *direito* a existir, a esses a religião proporciona uma inestimável satisfação com seu estado e seu modo de ser... pela devoção numa ilusória ordem superior de coisas, mantendo assim o contentamento com a ordem real, no interior da qual vivem tão duramente – dureza essa que é tão necessária” (BM 61).⁹⁴ De novo podemos entrever

⁹³ “Contudo, é preciso que sejamos unânimes a este respeito: para alcançar realmente a cultura, a própria natureza não destinou senão um número infinitamente restrito de homens, e, para o feliz desenvolvimento destes, basta um número muito mais restrito de estabelecimentos de ensino... estes arautos ruidosos da necessidade da cultura se transformam de repente, logo que os vemos de perto, em adversários zelosos, ou seja, fanáticos, da verdadeira cultura, quer dizer, daquela que defende a natureza aristocrática do espírito: pois eles acham no fundo que se objetivo é emancipar as massas da soberania dos grandes indivíduos; no fundo, eles aspiram subverter a ordem sagrada no reino do intelecto, ou seja, a vocação da massa para servir, sua obediência submissa, seu instinto de fidelidade em servir sob o cetro do gênio” (SFE 3).

⁹⁴ Assim como em outros lugares (p. ex., GC 300), Nietzsche também guarda uma perspectiva mais ambígua sobre a religião: para uma parte dos dominados, ela pode até ser uma preparação para que futuramente venham a dominar. Isso remete ao sacerdote ascético, doente como os sofrendores que congrega e, no entanto, mais forte

a crítica marxiana ao caráter opióide da religião, mas enquanto a metacrítica nietzscheana se anuncia fatalmente no final do texto, Marx lê a religião também como protesto contra a miséria real, isto é, também fazendo uma crítica construtiva da ideologia.⁹⁵ Enfim, segundo Nietzsche, não se deve censurar as aves de rapina por serem predadores, nem premiar as ovelhas por serem inocentes presas (GM I 13).

Minha filosofia está dirigida à hierarquia: não a uma moral individualista. O sentido do rebanho deve imperar no rebanho, – mas não deve ultrapassá-lo: os condutores do rebanho precisam de uma valoração fundamentalmente distinta de suas próprias ações, o mesmo valendo para os independentes ou para os “animais de rapina” etc (FP 7[6] do final de 1886 – primavera de 1887).

E além do apartheid, com uma perspectiva mais conservadora das castas, há muitas indicações acerca do aniquilamento direto ou indireto dos fracos, no sentido de uma engenharia social, talvez até eugênica. No famoso fragmento Lenzer Heide, o niilismo e seu divisor de águas, o eterno retorno, devem implicar para os fracos e malsucedidos a perda de qualquer consolo e o colapso num vortex de autodestruição (antes represado pelo ideal ascético ou perigosamente canalizado pelos movimentos revolucionários). Este é mais um exemplo em que fica evidente a dimensão metacrítica da vontade de poder e da hierarquia. “O oprimido entenderia que estava no *mesmo solo* que o opressor e que não tinha nenhum *privilégio*, nenhuma *dignidade superior* diante deste. Antes, o contrário! Não há nada na vida que tenha valor fora do grau de poder – posto, justamente, que a própria vida é vontade de poder... O *valor de uma tal crise* é o fato de que ela *purifica*, força a concentração de elementos aparentados e faz com que se arruinem mutuamente... dando assim o primeiro impulso *a uma reordenação das forças* do ponto de vista da saúde: reconhecendo comandantes como comandantes, subordinados como subordinados” (NF 5[71], 10 de junho de 1887). Antes disso, Nietzsche já tinha clareza sobre o tipo de seleção implicada no eterno retorno: “Quero ensinar o pensamento que dará a muitos o direito de eliminar-se, – o grande pensamento cultivador” (NF 25[227] da primavera de 1884). Conhecem-se, afinal, os termos do “amor aos homens” de *O Anticristo*: “os fracos e malogrados devem perecer... e deve-se ajudá-los nisso”. Ajuda que pode se

que eles, justamente para isso, desenvolvido quase como um novo tipo de animal de rapina (GM III 15; EH, Destino, 7).

⁹⁵ “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real... A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade real... A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche... depois de desmascarada a forma sagra da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*” (Marx, 2013[1843-1844], p. 151-152).

converter em verdadeira agenda política: “Obter aquela imensa *energia da grandeza*, para, por meio do cultivo e, por outro lado, da aniquilação de milhões de malconformados, formar o homem futuro e *não sucumbir* à dor que se *produz* e à qual jamais houve ainda outra igual!” (NF 25[335] da primavera de 1884).

3.4. Liberalismo agonístico, *maximax* e, finalmente, realismo

Um dos mais recentes e prolíficos expoentes da democracia agonística a ser ainda considerado é Herman Siemens. Partamos da questão lapidar que ele formula em *Nietzsche contra Liberalism on Freedom* (2006): “Existe uma forma de reconhecer o conflito e a luta como parte da “estrutura profunda” da existência e interação humanas, e afirmá-los por suas valiosas qualidades *sem* simplesmente tolerar a devastação ou a opressão como consequência?” (Siemens, 2006, p. 437). Examinemos como ele procura responder positivamente a essa questão, tentando distinguir a liberdade nietzscheana da liberdade do liberalismo, distinguir sua concepção agonística das de seus precursores (Owen, Hatab etc.) e compatibilizar democracia e aristocracia.

Primeiramente, Siemens pressupõe que o conceito liberal de liberdade seja tão somente o de liberdade negativa. Depois, pressupõe que o conceito nietzscheano de liberdade seja essencialmente diverso do liberal (Siemens, 2006, p. 437 441 443). Essas duas pressuposições já foram tratadas anteriormente. Nem o conceito liberal de liberdade carece de um lado positivo, isto é, de conteúdos, mesmo ainda formais (vida, trabalho, propriedade etc.), a serem atribuídos à liberdade, nem Nietzsche tem um conceito não-liberal de liberdade ao identificá-la no próprio poder de autoafirmação e criação de valores (os quais muitas das vezes assumem os mesmos conteúdos liberais, só que transvalorados na ideologia trágica). Portanto, *a tese de que há antagonismo entre liberalismo e pensamento nietzscheano é apenas superficial*.

A imagem que Siemens tem do liberalismo é completamente acrítica. Ele toma os preceitos liberais pela aparência que querem dar, a saber, de compromisso com a liberdade individual e com o pluralismo. O suposto ideal do liberalismo seria a coexistência pacífica desses preceitos, daí o contratualismo e outras teorias políticas. Mas isso não significa a negação do conflito. Ora, a única diferença de Nietzsche em relação ao liberalismo parece ser, então, a afirmação explícita do conflito, pois, segundo Siemens, ele é, acima de tudo, um pluralista que

aceita a infinita diversidade e singularidade de formas de vida.⁹⁶ Logo, ele também é de algum modo afetado pela abstração individualista liberal, a mesma que Siemens, com o auxílio de Owen, critica na teoria rawlsiana. O que impede Siemens de perceber essa contradição central em seu argumento é, novamente, uma pressuposição não demonstrada: que o pluralismo liberal é abstrato e o nietzscheano não. E tudo indica que essa pressuposição decorre tanto do impacto da crítica nietzscheana (fisiopsicológica, genealógica, epistemológica) do sujeito e da moral, quanto de certo encantamento com a concepção agonística da existência, portanto de uma má compreensão da relação entre crítica e metacrítica em Nietzsche, que assim tende à reprodução inconsciente da ordem liberal e neoliberal que acredita desafiar.

Por um lado, Siemens deseja enfatizar que Nietzsche concebe a soberania individual como intrinsecamente histórica e sócio-fisiológica. Há uma constituição mútua e constante de indivíduo e sociedade em termos racionais, mas, sobretudo, instintuais. E isso lhe parece suficiente para contrariar a liberdade liberal, individualista e abstrata. No entanto, esse processo continua a se instanciar conforme um paradigma individualista na figura de uma interface (ou “medida”) *entre* pluralidade/conflito “interior” e pluralidade/conflito “exterior” (Siemens, 2006, p. 442). A crítica de Siemens a seus precursores no campo da democracia agonística é basicamente a seguinte: “quase todos os agonistas (Hatab, Owen, Connolly, Mouffe) apelam para alguma forma de respeito – “respeito agonístico” – pelo outro como um legítimo oponente. Ou seja, eles apelam para o autocontrole do agonista, conforme certa atitude, disposição ou ethos” (Siemens, 2013, p. 87). Não cabe aqui averiguar a correção dessa leitura acerca do respeito nos demais agonistas, mas que para Siemens isto denuncia uma normatividade subjetivista estranha à ontologia relacional nietzscheana que, antes, mobiliza a interação antagônica dos afetos, sintetizada como “amor-ódio” (Siemens, 2013; 2022). Ainda segundo Siemens, essa ambivalência deve expressar o caráter deveniente da vontade de poder, suas possibilidades de transformação e autossuperação, e o surgimento de organizações ou unidades provisórias. Que pressupostos são requeridos para tanto? (1) Um conceito de poder “ativo” que se manifesta na relação entre forças, (2) a pré-existência de forças em uma “multiplicidade originária” (o pluralismo como dado), (3) uma equalização abstrata (equilibrium) ou “hostilidade inter pares” simplesmente dada, não explicada, e, finalmente, (4) o postulado da “medida” como centro móvel da imbricação entre antagonismo interno e externo (Siemens, 2013). Ora, todos esses pressupostos remetem ao individualismo: (1) como identidade auto-

⁹⁶ Isso não implica para Nietzsche a igualdade formal liberal, e Siemens sabe disso. Mas a igualdade agonística não é também ainda formal?

referente que se legitima (ou não) a partir da própria força; (2) como multiplicação de identidades e livre-concorrência entre elas, reinstalando a liberdade negativa do liberalismo; (3) como abstração das desigualdades no mesmo plano agonístico; (4) como derradeira afirmação individual. Portanto, no fim das contas, o “amor-ódio” de Siemens não parece tão distinto do “respeito agonístico” de seus precursores. A ideia de “respeito”, uma reelaboração do valor da igualdade, reaparece na típica esparrela da democracia agonística (3). Nesse sentido, Siemens mal consegue amenizar o caráter opressivo da vontade de poder: “está claro que os subordinados devem *ativamente resistir*, pois o todo vivo é contingente na manutenção de uma medida de conflitos internos” (Siemens, 2013, p. 99). Junto a esse fatalismo que deve encarnar o suprasumo da democracia, segue a loa da autoafirmação: “assim como seu perfeccionismo, a autossuperação só pode ser assumida como uma tarefa, uma exigência ou um comprometimento endereçada a nós em um âmbito radicalmente individual: autossuperação é uma atividade que nasce do íntimo de cada um de nós como um “unicum” vivo” (Siemens, 2022, p. 81).

Também a partir de *A disputa de Homero*, Siemens entende que a liberdade nietzscheana é intrinsecamente condicionada por limitações, não abstratamente independente (“todo talento deve desdobrar-se lutando”, mediante a boa Éris), e indissociável de um fim, de sua externalização (“os indivíduos da Antiguidade eram mais livres porque seus objetivos eram mais próximos”, eram cívicos).⁹⁷ Em suma, a liberdade nietzscheana é feita da mútua implicação ou da interação entre resistência e iniciativa. “Esse entendimento do antagonismo e da resistência *como estimulante para a ação livre, não como inibidor*, é o que mais separa Nietzsche do conceito liberal de liberdade” (Siemens, 2006, p. 445). Mas Siemens ignora que o próprio postulado ideológico da ausência de impedimento como condição da liberdade liberal já faz parte de um antagonismo, já é uma ofensiva de classes dominantes contra dominadas. A contribuição de Nietzsche, como vimos, é a desmistificação desse antagonismo e a afirmação do conflito aberto e da dominação.

Pulando para o famoso aforismo “Meu conceito de liberdade” (CI, Incursões, 38), da última fase produtiva de Nietzsche, Siemens encontra a mesma defesa do antagonismo: “O mais elevado tipo de homens livres deve ser buscado ali onde é continuamente superada a mais alta resistência”. Mas Nietzsche é ambíguo neste aforismo: ele ataca frontalmente instituições liberais (o que só reforça a tese superficial de Siemens de que Nietzsche e a liberdade negativa

⁹⁷ Siemens desenvolve esse caráter mais expressivista ou performático da liberdade combinando as abordagens de Charles Taylor e Hannah Arendt (Siemens, 2006).

são opostos), mas parece validar a luta por essas mesmas instituições. Ora, se não é pela sua concretização, por que essa validação? O mais importante para Nietzsche é a luta em si, a guerra, e com ela a promoção dos instintos *iliberais*, da verdadeira liberdade. “Pois, o que é a liberdade?” Ora, precisamente esta resposta é omitida na citação do aforismo por Siemens.

Pois o que é liberdade? Ter a vontade da responsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa. Tornar-se mais indiferente à labuta, dureza, privação, até mesmo à vida. Estar disposto a sacrificar seres humanos à sua causa, não excluindo a si mesmo. Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da “felicidade”, por exemplo. O ser humano *que se tornou livre*, e tanto mais ainda o *espírito* que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas.

Por que o antagonismo de Siemens omite as consequências tirânicas do antagonismo nietzscheano? Ou seria a aceitação acrítica do ataque de Nietzsche às instituições liberais uma maneira de revelá-las? Aparece de novo a incompreensão de crítica e metacrítica. Pois, por mais que o nivelamento seja verdadeiramente um efeito colateral das instituições liberais, disso não segue que a garantia institucional de direitos iguais é simplesmente nociva, como afirma Siemens⁹⁸ – e Nietzsche. Omitindo o embaraçoso trecho que define o que é a liberdade para Nietzsche, Siemens se enreda numa ridícula contradição: a luta pelas instituições liberais só é válida se nunca atingir seu objetivo; é o puro antagonismo que detém o valor supremo. E evidentemente aquilo que mal sustenta essa contradição é o pluralismo, nada mais que a multiplicação do pressuposto liberal individualista: “A liberdade, como vimos, atribui-se a cada um de nós apenas na nossa particularidade... singularidade de cada ser na sua diferença ou distância dos outros, assim como sua criatividade” (Siemens, 2006, p. 451).

Ao lado da tentativa de apropriação democrática do antagonismo nietzscheano, está a difícil compatibilização entre democracia e a primazia nietzscheana à aristocracia. Siemens acredita que a democracia agonística oferece as melhores condições possíveis para responder às críticas de Nietzsche à democracia tradicional, desde que haja disposição para rever certos valores democráticos centrais, como igualdade, liberdade (negativa), soberania popular, bem-estar ou felicidade geral (Siemens, 2008, p. 232-233). Ele também aceita o apelo retórico de Nietzsche ao futuro da espécie ou da humanidade, que supostamente credencia sua crítica ao nivelamento democrático. Nesse apelo, segundo Siemens, encontra-se um firme compromisso

⁹⁸ “...eliminar obstáculos externos mediante a garantia institucional de direitos iguais à liberdade é, na verdade, promover o exercício da não liberdade no sentido da uniformidade em meio aos animais de rebanho que só sabem obedecer, não comandar” (Siemens, 2006, p. 448).

com o pluralismo e um “perfeccionismo geral” – isto é, não elitista –, ambos fundamentados na ontologia vitalista da vontade de poder, com sua dinâmica de antagonismo e autossuperação. Porém, continua Siemens, dada a extensão do grau de contaminação da democracia – em outras palavras, dada a gravidade do niilismo –, Nietzsche não viu outra solução senão sua superação por meio de uma *aristocracia salvadora* (Siemens, 2008, p. 237). Siemens, aparentemente, não vê qualquer problema em falar de “perfeccionismo geral” e depois reintroduzir o aristocratismo — aliás, aristocratismo simplesmente dado. De todo modo, a questão passa a ser se a aristocracia é mais ou menos independente da democracia ou inerente à dinâmica democrática.

Segundo Siemens, Nietzsche forneceu cenários heterogêneos a respeito da função social de tal aristocracia. Mas, olhando bem, vemos que boa parte da alegada heterogeneidade decorre da interpretação de Siemens de uma série de fragmentos. E mesmo assim, tal interpretação não esconde sua tendência de separar uma aristocracia espiritual ou cultural da esfera efetivamente governante, administrativa, dominante, quando Nietzsche, ao contrário, frequentemente dispensava essa cortesia.⁹⁹ A independência entre superior e inferior numa hierarquia não significa necessariamente nenhuma emancipação, mas sim segregação. E quando o “perfeccionismo geral” aristocrático se diz em prol da humanidade, da espécie, deve-se suspeitar do resíduo ideológico dessa formulação, que Siemens provavelmente aceita de um ponto de vista liberal, aquém da crítica nietzscheana, somado à sua adesão acrítica à dimensão metacrítica. Por que Nietzsche estaria isento da crítica à universalidade, enquanto a ideologia democrática não?¹⁰⁰

Voltando à questão da compatibilidade entre democracia e aristocracia, Siemens distingue formas mais instrumentais e unilaterais (exógenas) de formas mais interdependentes (endógenas). No primeiro caso, trata-se de exploração e parasitismo; na verdade, a “compatibilidade” é a funcionalidade da hierarquia, pouco importando se Nietzsche usa um

⁹⁹ “...os condutores do rebanho precisam de uma valoração fundamentalmente distinta de suas próprias ações, o mesmo valendo para os independentes ou para os “animais de rapina” etc... Meus pensamentos não giram em torno do grau de liberdade que se deve conferir a este, àquele ou a todos, mas antes em torno do grau de *poder* que este ou aquele devem exercer sobre o outro ou sobre todos; a saber, em que medida um sacrifício de liberdade, mesmo uma escravidão, confere a base para a produção de um *tipo superior*. Pensando de forma mais grandiosa: *como se poderia sacrificar o desenvolvimento da humanidade* a fim de contribuir para a existência de uma espécie mais elevada do que o homem?” (NF 7[6] do final de 1886 – primavera de 1887); “O crescente apequenamento do homem é a força impulsionadora que leva a pensar no cultivo de uma *raça mais forte*, a qual teria o seu excedente justamente quando a espécie enfraquecida se tornasse ainda mais fraca (vontade, responsabilidade, autoconfiança, poder colocar-se metas)... Não apenas uma raça de senhores cuja tarefa se esgotasse em reger; mas, antes, uma raça com *uma esfera de vida própria*, com um excedente de força para beleza, valentia, cultura, maneiras, mesmo no que há de mais espiritual...” (NF 9[153] do outono de 1887)

¹⁰⁰ Em outro texto, o mesmo subterfúgio: “Se Nietzsche legisla a favor dos indivíduos excelentes, é em nome da humanidade” (Siemens, 2022, 81). Também em Lemm, *Cf. Supra*.

argumento utilitarista, ambíguo ou francamente segregador. No segundo caso, a compatibilidade é supostamente inerente à dinâmica democrática, mas também significa, no fim das contas, o comando de uma elite e a obediência de uma massa. Siemens reconhece que, em todas essas formas de “compatibilidade”, Nietzsche permanece comprometido com um ponto de vista aristocrático e instrumentalizador (Siemens, 2008, p. 254). Mas ele defende ainda uma “compatibilidade profunda”, supostamente diferente, que surgiria do antagonismo – *como se não existisse antagonismo nos cenários precedentes!* A base textual para essa compatibilidade profunda seria o fragmento intitulado *A hierarquia dos valores humanos* (NF 10[59] do outono de 1887). Ora, a interpretação deste texto por Siemens é, no mínimo, discutível, porque Nietzsche está defendendo uma dicotomia radical entre tipos, chegando a dizer que não se deve avaliar um tipo pelo outro, apenas “quão solitário ou quão gregário alguém é” (g.n.). Portanto, Siemens está correto em concluir que ambos, solitário e gregário, devem ser afirmados, mas equivocado em *deduzir* essas afirmações de relações antagonistas entre eles.¹⁰¹ O que, aliás, contradiz o conceito de valor extremamente relativista que ele extrai do fragmento, valor como aquilo que assegura a subsistência de cada tipo.¹⁰² Certamente, o antagonismo gera esses valores, mas o foco de Nietzsche está na hierarquia, tanto que, se um tipo merece ser considerado “pessoa”, o outro, o tipo majoritário, é caracterizado como “instrumento de transmissão”, numa clara alusão à caracterização aristotélica do escravo como “instrumento de ação” – caracterização essa que precede a distinção, por natureza, entre homens

¹⁰¹ Ele parece induzido pela seguinte parte: “Considerados do alto, ambos são necessários; igualmente necessário é o seu antagonismo, – e nada é mais digno de ser afastado do que aquela “desejabilidade” que gostaria de desenvolver um *terceiro* a partir de ambos...”. Involuntariamente, ao afirmar dois (solitário e gregário, aristocrático e democrático) e remetê-los a um (antagonismo), é Siemens que está desenvolvendo um terceiro. Esse terceiro aparece no conceito de “medida” entre antagonismos; aparece também como a própria dinâmica interrelacional e aberta da vontade de poder. É por meio desse terceiro formal e abstrato, que Siemens julga mais realista que a ideia de respeito (Siemens, 2013, p. 94), que se reintroduz o paradigma individualista baseado na pura afirmação do poder. Por sua vez, “do alto”, pelo menos para Nietzsche, o antagonismo não é um terceiro, mas *uma* necessidade, isto é, *uma* afirmação – da vontade de poder – que necessária e naturalmente se desdobra não em puro antagonismo, mas em relações de poder hierárquicas. Não é uma concepção substancialmente diferente da democracia agonística em geral, a qual apenas se mostra ainda apegada a alguns clichês demagógicos e ideológicos da democracia e do liberalismo tradicionais (vide o imbróglio em torno do princípio da igualdade). Assim, *encore un effort* a Siemens e cia e *voilà*.

¹⁰² Também é hegemônica essa interpretação relativista do valor, frequentemente incensada pela retórica de superação nietzscheana. Em dado momento, Siemens afirma que há uma tensão entre o *agon* e a vontade de poder, enquanto aquele impede a lesão e a exploração e esta as inclui (Siemens, 2013, p. 88). Ele também se mostra relutante à completa eliminação do valor da igualdade. Por outro lado, Mattioli (2021) aponta como esse relativismo vai ao encontro do valor da autoconservação tão criticado por Nietzsche em Spinoza, Schopenhauer e Darwin, e, portanto, se desliga da proposta nietzscheana de determinar a hierarquia dos valores (GM I 17) com base na vontade de poder (Mattioli, 2021, p. 89-90). Cf. também NF 11[73] de novembro de 1887 – março de 1888: “O ponto de vista do “valor” é o ponto de vista das *condições de conservação-elevação* referentes às conformações complexas de relativa duração de vida no interior do devir”. Cf. ainda BM 13: “uma criatura viva, quer antes de tudo, *dar vazão* à sua força”.

livres e escravos (Política, 1253b – 1255). Tentando conciliar relativismo e antagonismo de maneira formal para sustentar sua tese de uma compatibilidade profunda entre aristocracia e democracia, Siemens acaba concedendo uma dupla afirmação (quão democrático!), incapaz de evitar a sobreposição fatural aristocrática e a reprodução do dispositivo do duplo discurso.

A interpretação de Thomas Hurka (2022[2007]) tem o mérito de não negar o caráter aristocrático, anti-igualitário e, portanto, elitista da filosofia moral nietzscheana, sem deixar de considerá-la perfeccionista. Nesse sentido, ele reitera a visão de Rawls e denomina a posição de Nietzsche de *maximax*. “Nietzsche é notoriamente anti-igualitário, favorecendo uma sociedade aristocrática e uma rigorosa “ordenação hierárquica” entre os indivíduos. Esse anti-igualitarismo repousa numa visão peculiar de agregação social, segundo a qual o valor em uma sociedade depende não do total ou da média da perfeição de todos os seus membros, mas da excelência de seus poucos membros mais perfeitos. Essa visão é reiteradamente enfatizada nos escritos de Nietzsche, dos primeiros até os últimos” (Hurka, 2022, p. 60). Logo, Hurka é um crítico ferrenho das interpretações que procuraram negar o anti-igualitarismo de Nietzsche, refutando, em especial, a de Conant, com os mesmos argumentos que anteriormente aplicamos. Porém, também ele acaba contornando o anti-igualitarismo de Nietzsche de uma maneira mais refinada. Isso aparece quando ele sugere que o *maximax* não seria um princípio totalmente incompatível com o igualitarismo (Hurka, 2022, p. 64; 74-75), que ele poderia ser neutro em relação ao agente por atribuir a todos uma mesma meta moral, e que uma leitura caridosa de Nietzsche deveria defender essa neutralidade para vencer o “dilema” instalado pelo suposto hedonismo ou egoísmo psicológico derivado do naturalismo metaético da vontade de poder, o qual se projeta no elitismo nietzscheano ou, como Hurka prefere, em seu modelo de agregação social (Hurka, 2022, p. 65). Mas que dilema seria esse? Faz sentido a neutralidade diante da moral estratificada que Nietzsche prescreve em várias passagens? Vejamos como essas questões estão ligadas a alguns pressupostos falhos de Hurka.

Para Hurka, o perfeccionismo é “uma versão maximizadora do consequencialismo”, pois, diferentemente do utilitarismo, que, via de regra, é satisfeito pelo atingimento de resultados suficientes, o perfeccionismo só é satisfeito nos bens de excelência (Hurka, 2022, p. 58). Segundo Hurka, Nietzsche formula preceitos maximizadores nesse sentido: “assim como sua teleologia enfatiza que os homens desejam não apenas poder, mas o máximo de poder possível, sua ética impele à persecução contínua por bens cada vez mais grandiosos” (Hurka,

2022, p. 59). Assim, Nietzsche seria um perfeccionista estrito, pois afirma uma teleologia acerca da essência ou da natureza humana (vontade de poder) e dela extrai uma concepção de bem estritamente vinculada à plena realização desse telos. A concepção de bem do perfeccionismo amplo estaria vinculada às excelências humanas em geral.¹⁰³ O problema é que Hurka entende a teleologia nietzscheana de maneira determinista ou universalista, a partir do seu ponto de vista sobre o perfeccionismo, logo, anacronicamente. Ele reconhece que a vontade de poder é uma tese ontológica mais do que humana, mas parece ignorar que ela implica divisões, distinções, desigualdade, em suma, que é uma tese trágica. O próprio Hurka destaca várias vezes e com acerto que Nietzsche rejeita o “otimismo” das teses naturalistas, mas a sua abordagem é duplamente otimista: quando toma a vontade de poder como um princípio unívoco ou formal e quando, diante das dificuldades que isso traz, elabora outro modelo formal e mais agradável, combinando utilitarismo, juízos perfeccionistas e pitadas nietzscheanas.¹⁰⁴ Daí o suposto dilema que demandaria a neutralidade. “O reconhecimento, por parte de Nietzsche, de que os indivíduos por vezes ou mesmo com frequência preferem exercícios de poder inferiores aos superiores, e que o fazem por razões internas em vez de externas, é categoricamente inconsistente com a teleologia que parece subjacente à sua ontologia do poder” (Hurka, 2022,

¹⁰³Hurka, 2022, p. 51-52. A prova de que Hurka não leva radicalmente a sério o elitismo de Nietzsche, condizente com os tropeços de sua abordagem aqui indicados, é que ele considera incontroverso que Nietzsche seja um perfeccionista no sentido amplo. (Ib., 51). Rocha-Santos (2022) entende que, no período intermediário, Nietzsche é um perfeccionista no sentido amplo, promotor de uma moralidade individual, visivelmente inspirada no pluralismo democrático. Em que pese a farta fundamentação em fragmentos do período, Rocha-Santos deduz o individualismo de pressupostos problemáticos: de uma suposta oposição entre indivíduo e espécie (mesmo passando por aforismos letais para tal oposição, como GC 1 e GC 4), da oposição aparente entre Nietzsche e Spencer, enfim, de uma compressão limitada do compromisso naturalista e teleológico de Nietzsche. Também não são considerados os prenúncios da vontade de poder presentes no período intermediário (Cf. 4.1 infra). Segundo Hurka, “a primeira coisa que um perfeccionista estrito deve fazer é especificar seu conceito de natureza humana, ou explicar quais tipos de propriedades são fundamentais a nossa espécie”, o que Santos acredita estar vetado como especulação metafísica no âmbito da filosofia do espírito livre, embora admita que na filosofia madura de Nietzsche o princípio da vontade de poder “seja de fato cogitado como estando habilitado a desempenhar o papel de ‘postulado metafísico’ que garanta uma objetividade à norma moral daí decorrente” (Santos, 2022, p. 184). Para fazer essa distinção, Santos se apoia na incontestável radicalidade da crítica à metafísica empreendida por Nietzsche na sua filosofia intermediária, como a crítica à teleologia, às verdades absolutas etc. Acontece que, se por um lado essa radicalidade persiste na obra madura (basta ver o Prólogo de *Além do bem e do Mal*), por outro, muitos intérpretes também foram capazes de reconstruir a “genealogia” da vontade de poder desde o período intermediário, principalmente a partir do que, desde *Aurora*, é chamado de “sentimento de poder” (Cf., por exemplo, a excelente seção “Da utilidade à tradição, do prazer ao poder”, da Tese de Alice Medrado intitulada *Liberdade e imoralismo em Nietzsche* (2021). Medrado chama a atenção para a combinação no Nietzsche intermediário entre análises da moral feitas segundo o critério das relações de prazer ou utilitárias e segundo o critério das relações de poder. Portanto, a defesa de um perfeccionismo amplo no Nietzsche intermediário é uma opção no mínimo limitada. Mas o problema é que essa opção liberal acaba reproduzindo a mesma lógica exclusivista inerente à vontade de poder.

¹⁰⁴ Ironicamente, enquanto argumenta em favor de medidas formais de perfeição, Hurka se vê impelido a incluir parâmetros totalmente arbitrários como “origem” e “objetivo” das ações, revelando uma influência indireta da vontade de poder (Hurka, 2022, p. 70-71).

p. 57). Ora, inconsistente só se a vontade de poder for tomada como um princípio formal, ao passo que é relacional e trágica. Sim, é possível sintetizá-la numa “única” meta para “todos”, mas isso se materializa hierarquicamente, estratificadamente, isto é, desigualmente. Hurka repete essa mesma incompreensão do nível metaético no nível normativo: “Os que estão entre os melhores devem perseguir essa meta de um modo, concentrando-se essencialmente em sua própria perfeição, enquanto os que não estão devem fazê-lo de maneira diferente, sacrificando-se pelos seus melhores. Mas, apesar dessa diferença, a meta final é a mesma” (Ib., 65). Assim, Hurka falha do mesmo modo ao compreender o elitismo como um modelo social planejado que certamente entraria em contradição com a teleologia *formal* que ele toma como nietzscheana. No entanto, vimos como Nietzsche visualiza a vontade de poder se distribuindo em discursos, morais e modos de vida diferentes, não “livremente”, mas em função de relações de dominação. O sacrifício de uma maioria em favor dos excelentes não precisa estar diretamente orientado pelo mesmo princípio perfeccionista, mas pode ser manipulado por ele e ainda obedecer aos princípios do rebanho: “o superior *não deve* rebaixar-se a instrumento do inferior, o *pathos* da distância deve manter também as tarefas eternamente afastadas!” (GM III 14).

A última contribuição a ser analisada nesta seção é a de William Mattioli (2021), uma exposição consistente sobre como a normatividade perfeccionista de Nietzsche está fundamentada na concepção metaética realista da vontade de poder. Os perfeccionistas emersonianos enfatizam o aspecto individualista da normatividade nietzscheana e a democracia agonística, o aspecto concorrencial, mas vimos como os teóricos de ambas as correntes sempre acabam reproduzindo paradigmas liberais e formais, sempre acabam se esquivando da radicalidade da proposta nietzscheana. Sempre se trata de “domesticar” a vontade de poder e impedi-la de fundamentar o elitismo ou o platonismo político nietzscheano, deportando-o junto com outros pontos polêmicos para o cantinho das idiossincrasias ou para o reino encantado do estilo, da metáfora e da retórica. Mas procuramos indicar também como a vontade de poder ainda se faz valer nessas abordagens “domesticadas”, em que pese a inconsciência e/ou a inconsequência teórica das mesmas. *Em todas elas prevalece o individualismo como foco propagador do fenômeno moderno da autonomização da esfera do valor, que MacIntyre detectou na passagem do intuicionismo para o emotivismo e para a racionalidade instrumental weberiana. Esse individualismo consiste essencialmente na capacidade ou incapacidade da imposição de uma autoridade autorreferente identificável como vontade.* Se, em termos práticos e políticos, a leitura de MacIntyre procede, ele negligencia o compromisso metódico de Nietzsche com a restauração de uma unidade objetiva entre ontologia, epistemologia e moral,

mesmo que, em última análise, tal unidade reproduza a condição alienada do pressuposto individualista moderno e implique mais em uma pseudo-objetividade – o que também parece procedente. Deixando de lado os problemas com o “retorno” ao aristotelismo proposto por MacIntyre e seu menosprezo pela nostalgia nietzscheana em relação à cultura antiga (que ele trata como mera retroprojeção do individualismo moderno), a dicotomia Aristóteles ou Nietzsche indica para ele a oposição entre uma ética teleológica, assentada em um estoque de valores objetivos socialmente compartilhados que integram o *telos* disponível, e uma ética da manipulação ou da dominação, “assentada” no niilismo valorativo que consiste na contínua criação, conservação-elevação e destruição de valores, depois da crítica e revogação daquelas teleologias tradicionais. Aparentemente, portanto, Nietzsche estaria incluído no antirrealismo metaético. Porém, a posição metaética que provavelmente faz mais justiça ao mencionado compromisso de Nietzsche com o monismo valorativo é a do realismo moral de cunho naturalista, tal como defende Mattioli.

Diferentemente de Hurka, Mattioli assume que Nietzsche defende um perfeccionismo estrito baseado numa concepção totalizante de natureza, a vontade de poder, cuja qualidade essencial (o sumo bem) é a intensificação e a ampliação do poder. Em consonância com o balanço da filosofia nietzscheana que realizamos na Introdução, Mattioli afirma que essa concepção é apresentada “não apenas como um tipo de “ficção edificante”, mas como um modelo teórico-explicativo racionalmente justificado” (Mattioli, 2021, p. 84), para o qual Nietzsche buscou evidências empíricas em diversas áreas, como no ascetismo religioso, na “paixão” ou “crueldade” do conhecimento e em fenômenos biológicos, como o da máxima incorporação observado em alguns organismos (insaciabilidade de William Rolph *versus* autoconservação de Charles Darwin). “Em Nietzsche, a meta ou fim da vontade é o poder, e a vontade pode sacrificar a própria vida para alcançar essa meta (não só pode, como de fato o faz em muitos casos)” (Mattioli, 2021, p. 88). Assim, reconhece-se, como vimos na Introdução, que Nietzsche elabora uma hipótese com pretensão de realidade não tradicionalmente, mas tragicamente correspondencial, capaz de conciliar (transvalorar) o heraclitismo ontológico e o ceticismo epistemológico mediante um princípio causal vitalista, o conceito vitorioso e relacional de *força* (fenomenologicamente vertido em *poder*), restabelecendo um realismo metafísico imanente e naturalista, em que a cognição está essencialmente assimilada: “a busca da verdade pode adquirir assim um novo sentido normativo: ela está legitimada na medida em que promove a conservação e a intensificação do sentimento de poder” (Mattioli, 2021, p. 99). Assim como a verdade, também a objetividade passa a ser tratada como função do poder. “Como a ontologia da vontade de poder é uma ontologia essencialmente relacional... o valor

relativo ao poder é objetivo, pois ele atravessa constitutivamente todo o tecido ontológico das relações” (Mattioli, 2021, p. 97). Enfim, Mattioli tem plena consciência da importância, para Nietzsche, da “admissão de uma perspectiva epistemicamente privilegiada sobre os valores, para a defesa de sua própria proposta normativa” (Mattioli, 2021, p. 97). Quanto à ressalva cronológica de Mattioli sobre a possibilidade de um antirrealismo na fase intermediária de Nietzsche, presente, por exemplo, em GC 301 (que afirma que a natureza é isenta de valor, que somos nós que criamos valores), remetemos novamente à Introdução: se a vontade de poder de fato ainda não está explicitamente posta como hipótese ontológica geral, ela já condiciona e mobiliza a criação de valores, como também sugere GC 335, aforismo da mesma época: “temos de ser *físicos*, para podermos ser *criadores* neste sentido”. *Humano* pode marcar a despedida de Nietzsche do idealismo prático, baseado na tese antropológica da necessidade metafísica, mas não de seu ativismo político, cada vez mais reorientado pelo realismo.

Mattioli permanece coerente com sua interpretação ao problematizar o perfeccionismo amplo (e abstrato ou vazio) de Hurka, que considera a teleologia forte de Nietzsche vulnerável à crítica da falácia naturalista (Hurka, 2022, p. 52): “é possível questionar se a questão pode ser colocada nesses termos para a filosofia nietzscheana, uma vez que ela busca implodir a distinção rígida entre ‘fato’ e ‘valor’” (Mattioli, 2021, p. 105). Essa implosão também significa aquela reunificação de valor e teleologia que a abordagem de MacIntyre parece negligenciar. Não obstante, diante da retórica nietzscheana acerca do futuro da humanidade, Mattioli acaba cedendo a uma abstração análoga à de Hurka, misturando elevação e evolução do tipo homem com uma ideia qualquer de progresso; recaída lamentável, haja vista uma compreensão tão lúcida e consistente da metafísica nietzscheana. Depois de destacar acertadamente a correlação entre o elitismo nobre e a normatividade nietzscheana, Mattioli desmente o aforismo BM 258, citado praticamente na abertura de seu artigo. A partir da oposição à Revolução Francesa, o aforismo afirma que uma aristocracia boa e sã deve se atribuir a suprema justificativa de uma sociedade, autorizando o sacrifício, a opressão, a desumanização e a escravização de inúmeros homens; a sociedade é um andaime por sobre o qual se eleva um tipo seletivo e superior de seres. Mas o aforismo 257 parece menos excludente ao falar em elevação e autossuperação do *tipo homem*, em um pathos da distância *interior*. Logo, “a aristocracia não é, na verdade, um fim em si mesma (como pode sugerir uma leitura apressada do aforismo 258), mas um meio para um *fim mais elevado*: o desenvolvimento ascendente e o aperfeiçoamento da humanidade como um todo, do “tipo homem” (BM 257)” (Mattioli, 2021, p. 81). Com isso, ressurgem toda aquela quimera de valores universais liberais, supostamente purificados pela desmistificação nietzscheana. O que Mattioli omitiu é que também o 257 defende a escravidão e a entranhada

diferença entre as classes. Se disso depende o aperfeiçoamento da humanidade, trata-se, com efeito, de “uma forma atípica e fatalmente paradoxal de ‘humanismo’” (Mattioli, 2021, p. 82), mas não se vai além dessa observação irônica. Ao invés disso, ao final do artigo, o elitismo é adaptado ao pluralismo e à diversidade, não intrinsecamente bons, segundo Mattioli, mas “bons na medida em que promovem as condições para o florescimento dos indivíduos excelentes que emergem como tipos complexos desse *agon* político, abarcando em si, em uma unidade complexa e bem organizada, uma pluralidade de tendências” (Mattioli, 2021, p. 102). Conhecemos esse discurso: a diversidade (que pode ser um belo nome para a desigualdade) é *equiparada* ao poder necessário para dominá-la – e que não raro a domina efetivamente. De uma perspectiva maquiavélica, não haveria objeção. O problema está em afirmar que os tipos excelentes, isto é, os mais poderosos, “são aqueles capazes de redimir a humanidade e, no limite, reorganizá-la como um todo, fazendo da humanidade um grande projeto” (Mattioli, 2021, p. 104), pois Nietzsche é alheio às narrativas acerca do melhoramento da humanidade (EH, Prólogo, 2; Extemporâneas, 2).

4. NIETZSCHE E O NATURALISMO MORAL

Vimos que a *virtù* nietzscheana e o perfeccionismo nietzscheano são modelos normativos que remetem, em última análise, à metaética realista e naturalista da vontade de poder. A crítica às leituras hegemônicas feitas nas duas últimas seções buscou dismantlar interpretações parciais, redutoras, ingênuas ou maliciosas, mas, sobretudo, explicitou como também elas dependem de pressupostos omitidos ou inconscientes que confirmam o tipo de consequencialismo implicado na vontade de poder – trágico, excludente, elitista –, ainda que todas procurem negar ou contornar sua radicalidade. Tal imbricação está relacionada a um contexto sócio-político liberal do qual nem mesmo o próprio Nietzsche escapa. Conforme os apontamentos críticos feitos em relação ao liberalismo, pode-se seguramente aproximar o naturalismo nietzscheano do jusnaturalismo. Contudo, esta seção limita-se a abordar e destacar alguns aspectos internos ao programa nietzscheano de naturalização da moral, encaminhado desde muito cedo, como vimos, pela adesão ao programa langeano de naturalização do transcendental, pelo engajamento crítico com a filosofia de Schopenhauer mais atenta à experiência do corpo e ainda pelo estudo sobre a teleologia, que fez convergir, aos olhos de Nietzsche, os fenômenos da vida e da interpretação, despertando precocemente o filósofo para a possibilidade de uma naturalização da ilusão capaz de romper com o dualismo do idealismo prático ou, em outras palavras, reunificar as esferas ontológica, epistemológica e ética segundo a necessidade de um novo princípio dinâmico e autotético, pretensamente mais realista. Esse programa ganha novo fôlego a partir do retiro forçado de Nietzsche em Sorrento (1876-1877), na companhia de Paul Rée, a convite de Malwida von Meysenbug.

4.1. Realismo nietzscheano versus *Réalisme*

A interlocução com Rée é decisiva para a oficialização do horizonte metafísico que Nietzsche já vinha buscando, a saber, “a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (HH 1). Isso significa, como também anteriormente assinalamos, a adesão tática ao método descritivo em voga no utilitarismo, o evolucionismo, mas sem a teleologia hedonista-eudaimonista (em boa parte ideológica) típica do utilitarismo. Desde *Humano*, portanto, há uma tensão envolvendo a recepção da principal tese de Rée – o

homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico, isto é, natural – e levando a duas concepções genealógicas distintas, a inglesa, otimista e centrada no valor do altruísmo, e a nietzscheana, apresentada em termos trágicos desde *Humano*: “se para a bênção ou para a maldição do bem-estar geral, quem saberia dizê-lo? — mas, em todo o caso, como uma tese das mais graves consequências, simultaneamente fecunda e horrenda...” (HH 37). No *Prólogo de Genealogia da Moral*, Nietzsche olha retrospectivamente para tal tensão:

Foi então que, como disse, pela primeira vez apresentei as hipóteses sobre origens a que são dedicadas estas dissertações, de maneira canhestra, como seria o último a negar, ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas. Confira-se, em particular, o que digo em *Humano, demasiado humano* (parágrafo 45) sobre a dupla pré-história do bem e do mal (a saber, na esfera dos nobres e na dos escravos); igualmente (§ 136) sobre valor e origem da moral ascética; igualmente (§ 96, 99, e vol. n, 89), sobre a “moralidade do costume”, aquela espécie de moral mais antiga e primordial, que difere *toto coelo* [diametralmente] do modo de valorizar altruísta (que o dr. Rée, como todos os genealogistas da moral ingleses, vê como o modo de valorar em si) (GM *Prólogo*, 4).

Neste *Prólogo*, Nietzsche confessa a influência que *A origem das impressões morais* (1877), de Paul Rée, exerceu sobre ele. Ao mesmo tempo, deseja fornecer exemplos de textos que, desde aquele momento, já divergiam da hipótese genealógica inglesa, voltada para a valorização do altruísmo, e que, inclusive, remontariam a pensamentos mais antigos sobre a essência natural e não sobrenatural do impulso valorativo humano (GM *Prólogo*, 2-3). Se essas declarações são pertinentes, o programa de naturalização da moral de Nietzsche *sempre* foi distinto do de Rée.

Mobilizando o conceito de naturalismo metodológico de Brian Leiter, o qual se divide em continuidade de métodos ou de resultados, André Itaparica considera que o programa de Rée priorizou o segundo tipo, isto é, procurou consolidar e aplicar na moral os últimos resultados da teoria evolucionista, enquanto Nietzsche teria adotado uma continuidade mais metodológica com o senso histórico implicado na tese científica do evolucionismo, fiel ao seu ceticismo epistemológico (Itaparica, 2013, p. 68-69). “A exemplo de Darwin, Rée baseia sua história natural no desenvolvimento do altruísmo” (Itaparica, 2013, p. 60). A seleção natural, ou a maior garantia de descendência, estaria atrelada ao surgimento e reforço dos instintos altruístas, isto é, gregários (procedentes, em primeira instância, dos vínculos afetivos parentais),

em detrimento dos instintos egoístas.¹⁰⁵ Mas esse dualismo depende de uma avaliação já comprometida com a reprodução dos instintos gregários, que já deu por definida sua utilidade. “O que Nietzsche criticará – e isso desde *Humano, demasiado Humano* – é o dualismo de Rée e a existência de um impulso puramente altruísta... [Nietzsche] considerará todo altruísmo como uma forma de egoísmo “sublimada” e, num nível mais profundo, os próprios termos altruísmo e egoísmo como uma linguagem já contaminada pela moralidade vigente...” (Itaparica, 2013, p. 66). Depois dessa colocação correta, Itaparica entra em contradição consigo mesmo ao afirmar que Nietzsche defende uma tese utilitarista sobre a origem dos valores morais em *Humano*. “Para ele, nessa época, os valores morais tinham sua origem em uma utilidade esquecida, e sua história seguia a mesma ordem da proposta por Rée, ou seja, primeiro a atribuição dos valores a ações, depois a motivos e enfim a indivíduos” (Itaparica, 2013, p. 67). Ele se baseia na linha de argumentação do aforismo 39 de *Humano*. Ora, isso contradiz a distinção metodológica entre Rée e Nietzsche identificada pelo próprio Itaparica, bem como sua leitura de alguns aforismos de *Humano* (HH 96-99), que defendem não a hipótese utilitarista da moral como altruísmo, mas a hipótese agonística e coercitiva da moralidade dos costumes. “Não há, portanto, um impulso egoísta e um altruísta no homem; o que há é a modelação dos impulsos por meio da coerção – e não do hábito – de uma comunidade, que se cristalizam em costumes julgados moralmente pela adesão ou não às regras comuns – e não a qualquer utilidade ou motivo” (Itaparica, 2013, p. 72-73). Nietzsche toma do utilitarismo dois elementos: o hedonismo psicológico subjacente ao princípio de utilidade e a descrição evolutiva dos valores morais; ambos os elementos são radicalizados, crítica e normativamente, precisamente contra o utilitarismo enquanto teoria axiológica. “Rée viu a cultura apenas como uma forma de condicionamento que se sustentava em um fundamento natural, Nietzsche, mais que isso: procurou nos compreender em nosso estágio atual, remetendo-o assim à base natural, mas procurando realizar uma crítica valorativa em relação à nossa cultura, unindo, em sua genealogia, uma análise descritiva e uma posição normativa” (Itaparica, 2013, p. 71).¹⁰⁶

¹⁰⁵Deixe-se aqui a consignação sumária de que também Hume naturaliza os instintos sociais, também segundo um proto-utilitarismo. “Para Hume, originário é o princípio da simpatia, “que nos leva a sair de nós mesmos, e sentir prazer ante caracteres úteis à sociedade” (TNH 3, 3, 11)” (Araldi, 2015, p. 24).

¹⁰⁶ Vale conferir também a observação de Lopes: “É importante salientar que mesmo nesta fase Nietzsche não adere ao princípio normativo do utilitarismo, segundo o qual uma ação é boa apenas na medida em que ela permite produzir o máximo de prazer (felicidade) para o maior número de pessoas afetadas pela ação. Nietzsche acata apenas a tese psicológica subjacente ao princípio utilitarista, mas com o intuito de mostrar que a validade psicológica do princípio anula a distinção entre ações morais e imorais” (Lopes, 2008, p. 394).

O aforismo 39 de *Humano* parece subscrever a teoria utilitarista ao narrar a história dos juízos morais como o esquecimento gradual das consequências úteis das ações, passando a aplicar às ações mesmas os conceitos de bom e mau, depois aos motivos (intenções) os conceitos de altruísta ou egoísta e, finalmente, aplicando-os ao caráter dos agentes. No entanto, essa narrativa integra o que Nietzsche chama de “fábula da liberdade inteligível” ou o aparato metafísico acumulado para fins de responsabilização e culpabilização dos sujeitos no interior da moralidade tradicional, ao que ele contrapõe a tese da *necessidade*, formulada desde o final do primeiro livro de *Humano*, como resultado da filosofia histórica: somos seres necessariamente ilógicos, injustos, capazes de reconhecer isso e, ainda assim, não podemos viver sem avaliar. E, como já assinalamos, essa tese da necessidade não tem para Nietzsche efeitos estritamente deterministas ou pessimistas; ela pode e deve inspirar novos objetivos ecumênicos, um novo sentimento forte, talvez ligado à disposição heroica para o desperdício (tal como ocorre na *natureza*), enfim, a negação lógica do mundo pode se unir a uma afirmação prática do mundo (HH 29). Ora, o segundo capítulo de *Humano* trata dessa afirmação prática no campo ético, no qual o corolário da tese da necessidade é a irresponsabilidade e a inocência das ações. Por isso, a suposta origem da moral na utilidade ainda faz parte de um esquema de responsabilização, rechaçado no mesmo aforismo 39. Mas, se a tese da irresponsabilidade também não acarreta necessariamente a total anomia ou anistia, como Nietzsche pensa tal afirmação prática na ética?

*Trata-se de mostrar como a genealogia da moral de Humano já é profundamente determinada por uma análise das relações de poder, e não apenas por um empréstimo, ainda que provisório, do esquema utilitarista.*¹⁰⁷ Este esquema certamente é útil a Nietzsche por empregar o hedonismo psicológico no âmbito dos motivos morais e a hipótese evolucionista no tocante à transformação histórica dos valores, contribuindo para a derrubada da metafísica dos costumes, mas Nietzsche está atento aos resíduos metafísicos da teleologia utilitarista e, desde *Humano*, já dispõe de uma hipótese alternativa focada nas relações de poder, com uma tipologia correspondente que antecipa a distinção entre senhores e escravos, embora então preferisse a terminologia dos espíritos livres e cativos. É o próprio Nietzsche que, no Prólogo da

¹⁰⁷ O presente trabalho é relativamente independente quanto à reconstrução exata das crenças de Nietzsche e suas alterações, pois sigo, sobretudo, mas não só, os textos publicados. Fornari sugere que o utilitarismo de *Humano* teria sido corrigido no fragmento KGWb/NF-1880,6[366], do outono de 1880: “O essencial não são os motivos esquecidos e o hábito de determinados movimentos – como eu supunha no passado. São, antes, os instintos, que não têm uma finalidade, de prazer e desprazer” (Fornari, 2008, p. 113). Notar uma inflexão em *Aurora* (assim como notam Lopes e outros estudiosos) é certamente melhor do que tratar a produção intermediária de Nietzsche como um todo iluminista, utilitarista, individualista, ou seja lá o que for. Mas o fragmento também não especifica de que passado se trata.

Genealogia, chama a atenção para o aforismo 45 de *Humano*, que faz uma dupla genealogia do bem e do mal, tipologicamente determinada, muito semelhante àquela da primeira dissertação da *Genealogia*. Em tal aforismo, o bem é prerrogativa da casta que detém o poder; na *Genealogia*, do mesmo modo, são os poderosos que estabelecem a si e a seus atos como bons. “Desse *pathos da distância*, é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!” (GM I 2). Não custa lembrar que, em *Além de bem e mal*, o *pathos da distância* é apresentado como condição da moral nobre (BM 257), enquanto a moral escrava é caracterizada essencialmente como uma “moral de utilidade” (BM 260).¹⁰⁸

Voltando ao segundo capítulo de *Humano*, vê-se um penúltimo grupo de aforismos dedicados a substituir o princípio de utilidade pela análise das relações de poder: o estado de direito é remetido à quantidade de poder (HH 92-93; 99); a moral da utilidade é limitada a um “até agora” e o “indivíduo coletivo” (*Collectiv-Individuum*) é secundado pelo “indivíduo maduro” (*reifen Individuums*), que tem em vista não mais a mera utilidade geral, mas sua vantagem própria ou suprema (HH 94-95);¹⁰⁹ egoísta/altruísta, bom/mau, moral/imoral são oposições remetidas à submissão a uma tradição, que não importa saber como surgiu, mas que, de qualquer modo, se impôs para conservar uma comunidade, imprimindo hábitos e, conseqüentemente, o prazer em segui-los (HH 96-99).

Vê-se ainda um último grupo de aforismos em que se caracteriza o egoísmo ou o impulso da autoconservação não segundo um princípio hedonista, mas como *necessário* – isto é, inocente – exercício de poder: na condição anterior ao Estado e inclusive na sua fundação, não há direito que impeça a “livre” (isto é, necessária) coerção do mais poderoso (HH 99); “o egoísmo não é mau” (HH 101) e “o homem sempre age bem” (HH 102), porque, afinal, age-se necessariamente para a autoconservação, quase como em “legítima defesa”; mais que prazer/desprazer, o que está em jogo na autoconservação é o exercício do poder (HH 103); “na medida em que há um prazer na ação (sentimento do próprio poder, da intensidade da própria excitação), a ação ocorre para conservar o bem-estar do indivíduo, sob um ponto de vista similar

¹⁰⁸ Caracterização, por sua vez, antecipada em *Humano*: “os espíritos cativos têm princípios por causa de sua utilidade...” (HH 227).

¹⁰⁹ Considerando atentamente o aforismo HH 95, Araldi percebe uma recaída no utilitarismo quando Nietzsche sugere que no interesse mais pessoal se acharia também “a maior utilidade para o conjunto” (Araldi, 2016, p. 80). De certo modo, este aforismo responde à crítica feita em GC 21, exortando a uma adesão integral ao princípio de utilidade. Isso pode resultar em uma maior utilidade para o conjunto de duas maneiras: conforme a mitologia liberal da ordem espontânea (Mandeville, Smith); conforme uma compreensão completamente diferente de “utilidade” e “conjunto”. Tendo passado pelas críticas à ideologia de Nietzsche, podemos considerar seriamente a segunda opção.

ao da legítima defesa, ao da mentira por necessidade”, logo, neste sentido de prazer como sentimento de poder, “sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida” (104); logo, neste mesmo sentido, “o desejo único de autofruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é, como tenha de agir” (107).

Essas teses permanecem nos escritos posteriores da fase intermediária: a “utilidade social” é uma imposição contra utilidades privadas (AS 40); a vaidade é útil na medida em que aumenta o poder (AS 181); tradição é a autoridade superior à qual se obedece não porque ordena o útil, mas porque ordena (A 9); a utilidade não explica a origem (A 37, 102); direitos são “graus de poder reconhecidos e assegurados”, suscetíveis às mudanças nas relações de poder (A 112); ações boas ou más são exercícios de poder (GC 13); a moral altruísta contradiz seu próprio princípio porque tira vantagens da virtude que prescreve (GC 21) – ora, essa autocontradição só se sustenta pela força, no sentido mais amplo possível; até a poesia, que costuma ser considerada um “dom” inexplicável, Nietzsche trata ironicamente pela perspectiva utilitarista só para concluir que sua “utilidade” (seu poder) original era ser instrumento de coação através dos esquemas rítmicos (GC 84). Portanto, além de ser descritiva, a categoria do poder também é normativa, pois a manifestação do poder consiste na afirmação da necessidade – da vida! – quase como, em termos kantianos, o respeito ao dever moral supostamente atesta a liberdade. O agnosticismo moral que muitas vezes acompanha esta tese não impede a realização de uma fenomenologia do poder, supostamente naturalista e agonística ou relacional, na qual se mede, sempre relativamente, a força e a fraqueza das vontades em jogo, com vistas a postular tipologias e hierarquias. *Assim, a resposta para a pergunta sobre como Nietzsche pensa a afirmação prática das teses da necessidade e da irresponsabilidade é a adoção do exercício do poder como valor normativo natural, incluindo uma cláusula necessariamente trágica que implica tanto o pathos heróico quanto o ethos hierárquico (ou o pathos da distância).*

O viés tipológico e hierárquico não é uma “novidade” surgida de *Além de bem e mal* em diante, como muitas leituras insinuam. Como o próprio Nietzsche indica, a *Genealogia* está ligada à dicotomia nobre/escravo de *Além de bem e mal* tanto quanto à dupla pré-história de bem e mal de *Humano*, à qual, por sua vez, liga-se o aforismo 189 de *Aurora*, intitulado “A grande política”: “Na fábula das idades do homem, Hesíodo retratou duas vezes seguidas a mesma época, a dos heróis homéricos, e reuniu *duas em uma*: vista por aqueles que se achavam sob a opressão desses aventureiros homens de força, ela parecia *má*; mas os descendentes dessas estirpes cavaleirescas a veneravam como uma *boa* época antiga, feliz ou quase feliz”. Assim como nos outros textos, este aforismo constrói a hierarquia segundo o valor do poder, não só

aparente, mas concreto, e sempre associado à nobreza: “Quando o homem está com o sentimento do poder, ele se percebe como *bom* e assim se denomina: e precisamente então os outros, nos quais ele deve *descarregar* seu poder, percebem-no como *mau* e assim o chamam!” Do mesmo modo, A 201: “a *cultura* nobre respira poder, e, se com frequência os seus costumes exigem tão-só a aparência do sentimento de poder, a impressão que esse jogo produz nos não-nobres, e o espetáculo dessa impressão, fazem crescer continuamente o verdadeiro sentimento de superioridade”. Este aforismo prossegue legando aos *espíritos livres* o futuro da nobreza, portanto, seguindo o nexa proposto desde *Humano*, em que os espíritos livres são apresentados como os veículos do enobrecimento de uma cultura superior e são distinguidos dos cativos pelo privilégio nobre do ócio (HH 284). Também são distinguidos justamente por não serem utilitaristas (HH 227), e essa linha de argumentação permanece na *Gaia Ciência* (GC 3, 55), somada a um comentário provavelmente malicioso sobre a “injustiça” ou a “inconsciência” tipicamente nobre (malicioso porque Nietzsche talvez pretenda mais conscientizar do que criticar o nobre). Em *Aurora*, a nobreza, com seu sentimento e status de poder, pode ser associada ao impulso por *distinção* (A 30, 113), o qual, do mesmo modo que na segunda dissertação da *Genealogia*, é referido a um longo processo de espiritualização da crueldade, isto é, do exercício do poder. A diferença do naturalismo tipológico avançado por Nietzsche a partir de *Além de bem e mal* talvez seja simplesmente o acréscimo do corte fisiológico ou sintomatológico (BM 13, 21, 22, entre outros), coerente com a assunção de uma filosofia da vida como um todo, a vontade de poder – esta patente desde o *Zaratustra*.

Longe de defender um cirenaísmo na ética, o autor de *Humano, demasiado humano* pretende atingir formas mais elevadas, mais sutis e mais espirituais de prazer. *O prazer, especialmente o prazer no exercício do poder, é o critério para a valoração das ações*. Prazer não é entendido nesse contexto como um mero epifenômeno dos impulsos; ele não é um sentimento ou uma sensação decorrente, mas está intrinsecamente ligado aos impulsos naturais, originais, dominadores e expansivos do *homo natura*... Contrapondo-se decididamente a Paul Rée, ele esforça-se por negar a existência de qualquer impulso altruísta. Se a qualidade que distingue e vige tudo o que vive, sente e quer é a intensificação do poder, então não há espaço para a compaixão, para a benevolência e para o altruísmo. Quanto mais avança em sua valorização do poder, parece que Nietzsche se afasta sempre mais da tarefa empírica de naturalizar a moral. Isso porque ele precisa ‘antropomorfizar’ a natureza, de modo a projetar e a salvaguardar nela o “sentimento do poder” (Araldi, 2016, p. 84-86).

Nessa decisiva rejeição do altruísmo como valor natural fundamental da vida, em prol dos impulsos dominadores e expansivos, emerge novamente a ambiguidade da tese da

espiritualização ou sutilização da crueldade, do prazer, do poder.¹¹⁰ Do ponto de vista normativo, vale a capacidade política de imposição, comando, seja ela mais rude ou mais sutil. *O apelo a uma “aristocracia espiritual”, abstraída de sua condição materialmente privilegiada – mesmo quando favorecido pela retórica nietzscheana – é insustentável.*¹¹¹

No que diz respeito ao afastamento de Nietzsche da “tarefa empírica de naturalizar a moral” por conta de sua antropomorfização da natureza, é preciso insistir que esta é justamente sua tarefa *empírica*. Talvez Araldi passe um pouco ao largo do percurso que reconstruímos na Introdução com o auxílio de Lopes, segundo o qual, antes mesmo de *Humano*, Nietzsche já tinha em vista uma concepção ontológica heraclítica, ela mesma constituída por configurações de relações contingentes de forças, que, por sua vez, necessariamente e conjuntamente, implicam, enquanto fenômenos vitais, processos epistemológicos, morais, estéticos, políticos, e que demandaria, do ponto de vista metodológico, um tipo de sensualismo realista. A expressão sucinta e acabada deste percurso culmina precisamente no primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, livro cujo plano original, segundo van Tongeren, teria sido uma reelaboração do primeiro volume de *Humano* (Tongeren, 2012, p. 41). Não surpreende, então, que o primeiro capítulo de *Além de bem e mal* retome a crítica à oposição metafísica dos valores e defenda, desde o início, a inverdade (nela incluídos os juízos sintéticos a priori) como condição necessária de vida, na mesma linha do primeiro capítulo de *Humano*.¹¹² A “nova” maneira de afirmação prática desta vida, que essencialmente é autoafirmação e autossuperação (no sentido do próprio reconhecimento de sua necessidade e da proposta de uma nova valoração), é chamada agora de vontade de poder, sem qualquer pudor de ser confundida com uma vontade fundamental de engano. A questão é que a vontade de poder é apresentada justamente como conclusão de uma tarefa empírica, e isso fica muito claro no célebre aforismo 36, mas também nos aforismos 10-15. Neste grupo de aforismos, Nietzsche faz um caminho regressivo ao sensualismo: parte do antirrealismo, elogiando seu instinto, apesar de suas hipóteses escandalosas; passa à crítica do

¹¹⁰ Cf. BM 256: “Com o risco de desagradar a ouvidos inocentes eu afirmo: o egoísmo é da essência de uma alma nobre, quero dizer, aquela crença inamovível de que, a um ser “tal como nós”, outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se”.

¹¹¹ “Só há nobreza de nascimento, nobreza de sangue... Onde se fala de “aristocratas do espírito” não faltam razões, na maioria das vezes, para ocultar algo; trata-se, reconhecidamente, de uma palavra cara aos judeus ambiciosos. Sozinho, o espírito não enobrece; precisa-se, antes, de algo *que enobreça o espírito*. – De que se precisa, pois, para isso? Do sangue” (41[3] de agosto-setembro de 1885). Nietzsche é menos ariano que aristocrata ou elitista: sangue e nascimento se referem mais ao “*pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre classe” (BM 257); o sentido espiritual deriva do sentido social (GM I 4), da *realidade* social, como Nietzsche aprende do poeta Teognis (GM I 5).

¹¹² Do mesmo modo, a tese da irresponsabilidade de *Humano* comparece na crítica radical da agência e do querer dos aforismos 19 e 32 de *Além de bem e Mal*.

idealismo transcendental kantiano; em seguida, à crítica do materialismo atomista, elogiando a visão dinâmica da vida de Boscovitch e o triunfo sobre os sentidos; infere daí um novo princípio teleológico (*não supérfluo*) fisiológico¹¹³, primeira formulação metodologicamente consistente da vontade de poder – viver é dar vazão à própria *força*; mas o próprio método não está imune a este princípio e deixa de ser *explicação* para se tornar *interpretação* (BM 14 antecipa BM 21 e 22); finalmente isso termina num sensualismo nem vulgar, nem idealista, mas como hipótese regulativa ou princípio heurístico.¹¹⁴ O célebre aforismo 36 é praticamente uma sinopse deste percurso e a *suposição definitiva* – máxima ironia – da vontade de poder como resultado de um método, tanto quanto possível, rigorosamente empírico. Nele, Nietzsche rejeita o sensualismo idealista de Berkeley e Schopenhauer a partir da admissão metódica de um único tipo de causalidade para a compreensão do mundo mecânico ou “material” (aspas do próprio Nietzsche), a saber, a *realidade* de nossos impulsos, em outras palavras, a causalidade da vontade: vontade atuando sobre vontade, e não sobre “matéria”, “*toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*”. Com a vontade de poder, portanto, a tarefa empírica de Nietzsche tem de implicar uma redução e uma analogia.¹¹⁵ A vontade complementa analogicamente o conceito dinâmico de força, por sua vez avaliado conforme as múltiplas configurações de poder ou *sintomas*: “há de conceberem-se todos os movimentos, todas as “manifestações”, todas as “leis” somente como sintomas de um acontecimento interno, e, por

¹¹³ “Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos*!” (BM 13).

¹¹⁴ Cf. também NF 26[432] do verão-outono de 1884: “...considero o autoespelhamento do espírito como um ponto de partida estéril e não acredito em nenhuma investigação séria que não tome o corpo como fio condutor. Não uma filosofia como dogma, mas como um regulativo provisório da investigação”.

¹¹⁵ Nas palavras de Lopes: “O compromisso de Nietzsche com o naturalismo metodológico inclui a defesa da estratégia reducionista. Mesmo que Nietzsche seja cético em relação à possibilidade de compreendermos algo do suposto nexos causal entre os eventos e tenha reservas quanto à legitimidade (e principalmente contra as pretensões de exclusividade) do modelo explicativo causal, ele reconhece que a sobriedade e a economia de hipóteses e princípios são responsáveis pelo êxito descritivo das ciências naturais... Nietzsche sugere que o vocabulário das vontades de potência é o que melhor atende ao princípio pragmático de economia, além de ser o mais intuitivamente acessível... Nietzsche argumenta no aforismo 36 que o tipo de atuação que nós atribuímos à vontade (fundada numa relação de mando e obediência que não pressupõe contato entre uma instância e outra) permite uma apreensão intuitiva daquilo que seria a ação à distância, comprovando assim a superioridade (do ponto de vista da acessibilidade intuitiva) do modelo baseado nas vontades de potência” (Lopes, 2011, p. 345-346). Cumpre observar, contudo, que, para Lopes, o método reducionista e analógico de Nietzsche sofre algumas ressalvas importantes: ceticismo em relação à causalidade, pelo menos enquanto modelo explicativo exclusivo; que “a estratégia reducionista não implica o compromisso com uma ontologia particular, fisicalista ou mentalista”; e que, no fim das contas, o aforismo 36 mostra o filósofo distante da ideia de um fechamento causal do mundo físico (Lopes, 2011, p. 345-347). Essas ressalvas levam Lopes a uma conclusão moderada: o naturalismo de Nietzsche é eminentemente metodológico e liberal. Com isso, há uma espécie de suspensão das questões ontológica, moral e política. “Nietzsche tenta nos convencer de que o seu novo paradigma acolhe de forma mais satisfatória os preceitos da consciência metódica e que, além disso, ele o autoriza a avançar hipóteses de natureza especulativa. Cabe a nós, seus leitores, avaliar em que medida seus argumentos são convincentes” (Lopes, 2011, p. 343). Certamente não se trata de uma ontologia meramente fisicalista, mas de um naturalismo inteiramente perpassado pelas relações de poder sob o paradigma da dominação.

fim, servir-se da analogia do homem. No animal, é possível derivar da vontade de poder todas as suas pulsões; da mesma maneira, todas as funções da vida orgânica podem ser derivadas dessa única fonte” (NF 36[31], de junho-julho de 1885). O empirismo de Nietzsche é legítimo tanto quanto ele mesmo admite que “leis da natureza” são interpretáveis e que, na sua interpretação, são ontologicamente indissociáveis da “imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder” (BM 22) ou de vazões de força (BM 13). Nesse sentido, não há naturalização da moral em Nietzsche sem a correspondente antropomorfização ou humanização da natureza.¹¹⁶ É exatamente isto que Araldi (2012) parece negligenciar em sua investigação sobre a conexão entre a vontade de poder e o programa nietzscheano de naturalização da moral.

O cerne de sua crítica a tal conexão parece ser que a naturalização da moral depende de uma “prévia ‘humanização’ da natureza”, sendo que “prévia” significa aqui uma projeção arbitrária, ou no mínimo insuficientemente *provada*, de interpretações humanas sobre a natureza. Araldi conhece bem a importância de *Além de bem e mal* para a orientação metodológica de Nietzsche, segundo a fisiologia ou a psicofisiologia, sabe bem do papel fundamental da vontade de poder nessa orientação (e chega a criticar Leiter por não reconhecê-lo), mas não retira daí todas as consequências apontadas acima, permanecendo aquém do vitalismo nietzscheano e da transvaloração do conceito de interpretação. Por isso, as constantes reclamações de que Nietzsche não fornece *provas* suficientes da luta dos impulsos por poder também no mundo inorgânico, que recorre a uma duvidosa moral do método calcado na causalidade da vontade, que se apoia numa incipiente psicologia dos impulsos, que não *prova* o peso normativo atribuído à vida ascendente, que isso gera uma tipologia tendenciosa etc. (Araldi, 2012). A constante solicitação de provas parece indicar que Araldi exige de Nietzsche um naturalismo metodológico baseado em *resultados* científicos, para usar a distinção feita por Leiter, ignorando a conversão nietzscheana da *explicação* em *interpretação* (BM 14), que autoriza uma argumentação como a de BM 22, a qual, não obstante, não é desprovida de evidências “empíricas” para Nietzsche, como se sabe, *descobertas* principalmente no âmbito da biologia, que, por acaso, também é o dos seres humanos. Tal exigência tampouco condiz com a correta observação de que “Nietzsche não se preocupa com a falácia naturalista”, que não diferencia os âmbitos do ser e do valor (Araldi, 2012, p. 118-119); ora, se ele atendesse à

¹¹⁶ “Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que separa e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter” (*A disputa de Homero*).

exigência, não haveria falácia, e sim um “verdadeiro” naturalismo, como o que Rée acreditou defender. Mas, como sinalizou Mattioli, justamente ao implodir a separação entre ser e valor, Nietzsche entende que a tarefa empírica de naturalização deve incluir expedientes analógicos que sejam compatíveis com evidências científicas; afinal de contas, não existe nada fora do todo (CI, Os quatro grandes erros, §8), logo, a vida mesma valora através dos humanos (CI, Moral como antinatureza, §5).

Em outras palavras, *para Nietzsche* (e isto significa, de acordo com sua argumentação, não mera opinião), a vontade de poder é uma hipótese ou interpretação empírica que dá conta da essência fundamental da vida como atividade, criação, expansão e superação; falha-se em demonstrar como isto não atende aos critérios da própria argumentação nietzscheana sobre sua tarefa empírica e em relação a que outras interpretações a sua seria insuficientemente provada. Talvez, um pouco como em Lopes, a devida rejeição das implicações políticas do pensamento nietzscheano perturbe o acompanhamento de sua coerência até o fim. Pois Araldi está absolutamente correto ao afirmar que o programa de naturalização da moral nietzscheano pressupõe um componente crítico-normativo, implícito no conceito de vida, a saber, a valorização dos impulsos de dominação, de força, e, conseqüentemente, dos tipos correspondentes a tais impulsos – o tipo nobre, o tipo forte – como se eles expressassem a essência pulsional da natureza. Ele só não parece compreender que esse pressuposto ou paradigma do poder, no *nível argumentativo*, é coerente com o monismo que Nietzsche desenvolve ao longo de sua crítica, e *não apenas* um preconceito do filósofo. E coerente também no *nível político*, sobre o que Araldi novamente está certo: há um interesse próprio na naturalização da moral, que é o estabelecimento de uma tipologia e, com ela, a confirmação da superioridade dos valores fortes e de suas configurações de domínio (Araldi, 2012, p. 116-118).

4.2. O naturalismo de Nietzsche, apesar de Leiter

Boa parte da discussão contemporânea sobre o naturalismo moral em Nietzsche foi fomentada pelas posições de Brian Leiter, sobretudo a partir de seu *Nietzsche on Morality* (2002). Diante dos comentários anteriores, essas posições tornam-se imediatamente problemáticas. Leiter prefere aproximar Nietzsche de um determinismo causal mais ou menos condizente com resultados empíricos das neurociências do que considerar seriamente a vontade de poder como hipótese descritiva e normativa. Isso porque ele absolutiza o ceticismo e a crítica

nietzscheanos ante o vocabulário tradicional sobre agentes morais, vontade e liberdade. Assim, enquanto defende um determinismo tipológico bastante grosseiro, Leiter tem de restringir todo o expediente edificante e apologético de Nietzsche a um *mis-en-scène* retórico, em última instância contraditório com tal determinismo, perdendo completamente a dimensão política do pensamento nietzscheano. Todavia, mesmo desconhecendo que a tipologia é um dispositivo político na dinâmica da vontade de poder, a ideia de tomá-la como fatalismo não deixa de corresponder às consequências do realismo político nietzscheano.

Leiter atribui a Nietzsche um naturalismo metodológico de tipo especulativo, semelhante ao que ele observa em Hume, ou seja, a presença de especulações moldadas pela metodologia científica no sentido de estabelecer nexos causais para a explicação de fenômenos da natureza humana. Contudo, como fica evidente em um artigo como *A teoria nietzscheana da vontade* (2017), Leiter também pretende demonstrar que o naturalismo metodológico de Nietzsche não é apenas especulativo, mas acompanha ou até antecipa resultados científicos da psicologia empírica. Em *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado* (2011), ele pergunta: “por que não esperar, ao invés disso [que o naturalismo de Nietzsche apenas não contrarie a ciência], que um bom naturalista especulativo irá confiar em mecanismos explicativos que gozem certo suporte probatório ou um escopo explanatório mais amplo, como o tipo de explicações genuínas que esperamos que sejam exemplificadas pelas ciências?” (Leiter, 2011, p. 90). Este mesmo artigo termina apontando várias teses nietzscheanas acerca da psicologia moral humana que vieram a ser confirmadas cientificamente: a hereditariedade de fatos relativos ao tipo, o papel do inconsciente e desses fatos na consciência, nos juízos morais e na “ilusão” da vontade. Para Leiter, tudo isso revela uma dimensão causal natural e determinista fundamentada em fatos relativos a tipos psicofisiológicos, em suma, uma “doutrina dos tipos” ou um “essencialismo causal”: “toda pessoa tem uma constituição psicofísica fixa que a define como um tipo particular de indivíduo” (Leiter, 2011, p. 98).¹¹⁷ Leiter concede à vontade de poder um papel bastante restrito e geral nessa tipologia, com base em uma passagem bem específica: como todo

¹¹⁷ “Fatos relativos ao tipo [*type-facts*], para Nietzsche, ou são fatos fisiológicos da pessoa, ou então são fatos sobre seus impulsos e afetos inconscientes. A tese, portanto, é que cada pessoa tem certos traços físicos e fisiológicos imutáveis que constituem o “tipo” de pessoa que ele ou ela é... as crenças teóricas de uma pessoa são melhor explicadas em termos de suas crenças morais; suas crenças morais, por sua vez, são melhor explicadas em termos dos fatos naturais sobre o tipo de pessoa que ela é” (Leiter, 2017, p. 31). E, em nota, Leiter arremata: “A posição “oficial” de Nietzsche parece ser a de que a fisiologia é primária, mas na maior parte das vezes ele se concentra em alegações psicológicas, pela razão óbvia de que ele não é um fisiologista!” Este argumento de autoridade aparentemente inocente mal consegue negar que a posição oficial de Nietzsche sobre a ciência é de que ela é uma *interpretação*, não apesar dos resultados empíricos, que Nietzsche certamente prezava, mas em vista deles. Evidentemente, isso só é compreensível se não esquartejarmos a filosofia de Nietzsche e considerarmos seriamente a vontade de poder.

animal busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir sua força e maximizar seu sentimento de poder (GM III 7), ele conclui que esse princípio fisiopsicológico geral orienta a *expressão* da vontade de poder tanto dos *essencialmente* fracos quanto dos *essencialmente* fortes (Leiter, 2011, p. 98-99). Perde-se completamente o caráter dinâmico e relacional da vontade de poder na constituição recíproca das forças. Mas é interessante notar que esse fatalismo corresponde à lei “natural” do mais forte, implicada no realismo político nietzscheano, pois justifica tipologicamente os processos e estados de dominação. Mesmo inadvertidamente, Leiter endossa, portanto, o resultado ou o produto determinístico da vontade de poder.

É importante notar também que o naturalismo de Leiter apoia-se estrategicamente na abordagem de Maudemarie Clark. Ele a cita decisivamente uma primeira vez sobre a suposta consumação do respeito de Nietzsche “pelos fatos, pelos sentidos e pela ciência” em suas seis últimas obras (Clark, 1990, p. 105); uma segunda vez sobre o desaparecimento da distinção fenômeno/coisa-em-si nessas obras; uma terceira vez sobre o suposto caráter irônico, retórico e, por fim, irrelevante, da hipótese metafísica da vontade de poder. Essas citações são feitas, respectivamente: para ilustrar o impacto do materialismo alemão em Nietzsche (embora Leiter não omita o contraponto de Lange, igualmente impactante em Nietzsche), para insistir que o Nietzsche maduro abandona de vez o ceticismo em favor da validade objetiva da causalidade (Leiter, 2011, p. 108); para rejeitar a “metafísica maluca” (*crackpot metaphysics*) da vontade de poder e restringir esta tese apenas a uma hipótese fisiopsicológica (Leiter, 2011, p. 116-117). Leiter apenas dá um viés mais fisicalista para o realismo empírico, ou “do senso comum”, ou ainda “neokantiano” e minimamente correspondencialista, que Clark defende como sendo a concepção madura (da *verdade*) nietzscheana. Para tanto, ele precisa omitir a crítica contínua de Nietzsche à ciência e ao conceito de causalidade, quando ela talvez atinja seu ápice justamente na fase madura: “Esta “ciência moderna” — abram os olhos! é no momento a *melhor* aliada do ideal ascético...” (GM III, 25); “Não se deve *coisificar* erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, entendimento, *não* de explicação” (BM 21).

Mais precisamente, Clark identifica quatro momentos de desenvolvimento da filosofia nietzscheana: até *Verdade e Mentira*, representacionalismo ou kantismo, devido à conceptibilidade da coisa-em-si (não a mera afirmação de sua existência), daí a tese da

possibilidade do erro ou da falsificação e, segundo Clark, “negação da verdade”; em *Humano*, um agnosticismo ontológico mais consistente do que o aventado em *Verdade e Mentira*, mas ainda com a presença da teoria do erro; em *A Gaia Ciência e Além de bem e mal*, uma transição ambígua com a presença e a rejeição da teoria do erro baseada no realismo metafísico; a partir de *Genealogia da Moral*, rejeição completa da teoria do erro e adoção de um perspectivismo neokantiano aberto à verdade, a certo relativismo, mas, em última instância, suscetível aos “melhores padrões de aceitabilidade racional”. Assim, aforismos de *Além de bem e mal* como 15 e 134 supostamente estariam em contradição com 4, 21, 192. Isso significa que Clark entende o sensualismo ou o empirismo nietzscheano de modo muito mais materialista – no sentido vulgar – do que o exposto acima (Clark, 1990, p. 123) e transfere para Nietzsche sua própria incapacidade de compreender como toda a *verdade* vem dos sentidos (BM 134), se ao mesmo tempo se comemora o triunfo sobre os sentidos (BM 12) e se afirma que o “*caráter errôneo* do mundo em que acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender” (BM 34). Além disso, o perspectivismo de Clark se baseia quase unicamente em GM III 12 (“*quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”¹¹⁸), negligenciando que na sequência da dissertação Nietzsche coloca em xeque o valor da verdade (GM III 24) e afirma que “a arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético” (GM III 25). O ponto é que, sem transvalorar, sem questionar esse valor “positivo” e convencional da verdade, Clark mal consegue dar conta do sentido da filosofia nietzscheana em sua totalidade e precisa usar o pretexto da caridade hermenêutica: daí a licença para selecionar ou descartar, como acontece com a vontade de poder, admitida enquanto tese psicológica, mesmo sob críticas, e completamente desautorizada enquanto metafísica resultante da hipóstase dos valores morais de Nietzsche. Leiter é menos resistente à vontade de poder enquanto hipótese psicológica¹¹⁹, mas como já indicamos ele a

¹¹⁸ Obviamente, ela exclui o caráter político e manipulador do perspectivismo indicado pouco antes: “ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor...”. Lembremos como o domínio do pró e contra apareceu na discussão sobre a *virtù*, também ligado ao perspectivismo e à necessária injustiça da vida (BM 284, Prefácio a *Humano*, §6).

¹¹⁹ Clark parece admitir a vontade de poder como um desejo de segunda ordem, conforme a teoria de Harry Frankfurt (Clark, 1990, 211; p. 227-228). “O que a vontade de poder visa é evidentemente um sentido de eficácia em relação ao mundo, um sentido da capacidade de alguém fazer com que o mundo satisfaça a sua vontade (de primeira ordem)” (Clark, 1990, p. 229). Leiter prefere entender a vontade de poder como princípio fisiopsicológico geral voltado para a maximização de poder sob a condição de determinada ordem fisiológica. Excetuando esta última cláusula naturalista, as duas abordagens não estão longe da teleologia formal ou neutra proposta por Hurka no sentido de um perfeccionismo amplo. Certamente, esta proposta não compreende a filosofia de Nietzsche por inteiro; assim como Hurka, Clark e Leiter estão prontos a socorrer ou corrigir

reduz ao determinismo causal mais ou menos inconsciente e involuntário dos *type-facts*, de forma a conduzir a questão epistemológica da verdade em Clark para a questão das verdadeiras ou reais causas no naturalismo moral nietzscheano, “desde que as entendamos como reivindicações empíricas ou naturalistas feitas no interior de nossa melhor teoria de mundo em curso” (Leiter, 2011, p. 105), atestando que ele também trabalha no campo do realismo comum, sem transvalorar a verdade, e portanto ignora o sentido mais profundo do empirismo nietzscheano, simultaneamente dinâmico, relacional, político e moral.

Há alguns pressupostos bastante problemáticos em Clark, sempre envolvendo algum tipo de literalidade. O mais básico é que Nietzsche não está querendo simplesmente “negar a verdade” em momento algum. Ao invés disso, ele se interessa pelas condições históricas e materiais de formação, permanência e transformação do conceito e do valor da verdade. Inversamente, a tese da falsificação não pode simplesmente ser tomada como se Nietzsche estivesse trabalhando de maneira ingênua com uma noção tradicional de verdade, adequação ou correspondência, nem em termos idealistas, nem materialistas (isto é, envolvendo um sensualismo ou um empirismo comuns). Como buscamos estabelecer na Introdução, ao lidar com a crítica de Lange ao materialismo, com o dualismo da filosofia schopenhaueriana e com o conceito de teleologia kantiano, por volta de 1870, Nietzsche já tinha as bases para a assimilação do ceticismo epistemológico a uma nova ontologia de contornos naturalistas, completamente apta à afirmação prática do mundo, incluídas as intervenções políticas julgadas necessárias para tal. Sem esse pressuposto, o importante estudo de Béatrice Han-Pile (2011[2009]) sobre as condições empírico-transcendentais da experiência em Nietzsche, no qual ela tece críticas tanto a Clark quanto a Leiter, permanece insuficiente e acaba cedendo ao realismo falibilista convencional, que, em última análise, é a posição defendida por Clark e Leiter.

Han-Pile faz uma leitura meticulosa de *Verdade e Mentira*, mostrando que Nietzsche traça uma genealogia das condições transcendentais da experiência humana (das figuras às formas, ou seja, das metáforas aos conceitos) e expõe “a presença de fortes elementos naturalistas em seu pensamento (em particular por causa de sua insistência humeana no papel desempenhado pela crença, pelo hábito e pelas práticas sociais na gênese de nossas formas *a priori*)” (Han-Pile, 2011, p. 170). Nietzsche sempre tratou essas formas como condições perspectivas e relativamente transformáveis da existência, não da verdade. Portanto, Han-Pile

Nietzsche. Enquanto Hurka dilui o elitismo no perfeccionismo amplo supostamente igualitário, Leiter o acomoda mais fácil e diretamente através do fatalismo naturalista.

está certa ao compreender que tal genealogia já implica uma teoria da falsificação (mediante condições práticas, não meramente transcendentais ou epistemológicas), mas não precisava acrescentar que essa teoria seria independente de compromissos ontológicos (Han-Pile, 2011, p. 169). Ora, Nietzsche tem, sim, um compromisso ontológico naturalista que se mostra na própria abordagem genealógica, como observa Han-Pile. Contudo, ela é confundida pela leitura de Clark, a qual tenta responder, pois é Clark quem identifica, em *Verdade e Mentira*, um realismo metafísico e disso infere uma teoria da falsificação literal em Nietzsche, como se ele postulasse a coisa-em-si. Han-Pile conclui que o perspectivismo nietzscheano autoriza um compromisso ontológico mínimo ou um agnosticismo ontológico¹²⁰ e que a teoria da falsificação presente até sua fase madura não deve ser lida literalmente, mas como “advertência hiperbólica” contra formas ingênuas de realismo e de transcendentalismo (Han-Pile, 2011, p. 200; 212). Ora, essa leitura não literal continua tomando literalmente a ideia de falsificação, por isso cai numa espécie de eufemismo epistemológico enquanto recua do naturalismo ontológico indicado na genealogia, em que verdade e mentira são transvalorados. A posição final de Clark sobre Nietzsche é que “ele admite que nossa melhor teoria seja falsa e, portanto, que a verdade seja independente de nossas capacidades cognitivas”, mas não de nossos interesses (Clark, 1990, p. 50-51), e que seu perspectivismo seria menos confuso se ele dissesse: “Se há algo inadequado com sua perspectiva, não ataque o caráter perspectivo do conhecimento humano. Ao invés disso, arrume uma perspectiva melhor” (Clark, 1990, p. 151). O realismo do senso comum, a crença na existência de coisas independentes do sujeito, não significa, para Clark, um realismo extraperspectivo. No fim das contas, Han-Pile e Clark concordam em ignorar a vinculação ontológica naturalista da questão epistemológica em Nietzsche, tratando-a como um correspondencialismo falibilista e sequer considerando seriamente a vontade de poder.

Verdade e Mentira é um escrito que pretende investigar o “pathos da verdade”. O conhecimento é uma atividade completamente interessada: “frente ao puro conhecimento sem consequências, ele [o homem] é indiferente”. A consequência mais básica é conservar a vida e, logo em seguida, existir socialmente: “fixa-se aquilo que, doravante, deve ser “verdade”, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade”. Essa fixação é um processo de esquecimento, mas também de *empoderamento*: “o homem demonstra para si o que

¹²⁰A autora remete a GC 374, a possibilidade de “infinitas interpretações”. GC 354 também fala em “falsificação”. Mas, de acordo com o que Nietzsche entende como interpretação, estamos autorizados a problematizar a insistência em formas menos ou mais fortes de correspondencialismo e mais ainda de agnosticismo.

há de venerável, confiável e útil na verdade”, “granjeia para si o sentimento de uma assimilação”. A genealogia é retrospectiva: a partir da oposição moral entre verdade e mentira e da igualação conceitual do desigual, Nietzsche percebe que a verdade consiste na ossificação injustificada de um tipo mais primordial de percepção, metafórica. Se o exemplo da folha sugere, como acredita Han-Pile, que Nietzsche acaba caindo no realismo ingênuo que ele critica, o exemplo da “honestidade” desfaz essa impressão: “A honestidade! Uma vez mais isso significa: a folha é a causa das folhas.” É o conceito reificado que acaba engendrando uma relação causal no lugar de uma relação estética, artística e múltipla, “mas deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão”, isto é, uma reificação, “ainda que não arrisquemos dizer que ela não lhe corresponde”. Essa combinação de argumentos mostra como Nietzsche é bastante cuidadoso com o *problema da afecção* e evita conclusões ontológicas dogmáticas a partir das condições transcendentais da experiência. “A ‘coisa em si’ (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se”. Assim como a causalidade, a essência é apenas um efeito metafísico da verdade. Nietzsche também afirma que uma percepção correta ou adequada é uma “contraditória absurdidade”; a percepção consiste, antes, em “uma soma de relações humanas realçadas poética e retoricamente”. E, por fim, Nietzsche não exclui a possibilidade de outras perspectivas: a do mosquito, a do pássaro, a da planta. Tudo isso é bastante coerente com as obras seguintes.

Se HH 9 sugere uma posição ontológica agnóstica sobre a possibilidade de um mundo metafísico, o mesmo aforismo afirma que seu conhecimento seria insignificante; já em HH 16, a coisa-em-si é caracterizada como *vazia*. Em BM 16, ela é chamada de *contradictio in adjecto* e BM 21 também indica que ela está vazia e somos nós que a preenchemos. Em GC 54, essência e aparência são equiparadas, e GC 58 afirma que a aparência vem a se tornar e atuar como essência. Em GC 335, a coisa-em-si é chamada de ridícula, e em GC 354, Nietzsche alerta que o perspectivismo – ou fenomenalismo – *não* tem a ver com uma oposição entre sujeito e objeto ou entre fenômeno e coisa-em-si, “pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*”. Na *Genealogia*, a separação de sujeito e ação é também comparada à separação implicada na coisa-em-si (GM I 13), e o “caráter inteligível” troçado como o “absolutamente incompreensível” (GM III 12). Finalmente, *Crepúsculo dos Ídolos* decreta a abolição dos mundos verdadeiro e aparente. Podemos adicionar ainda uma série de fragmentos comumente citados por comentadores para ilustrar a vinculação da questão epistemológica a uma ontologia estritamente relacional: “as propriedades de uma coisa são efeitos sobre outras “coisas”... *não*

há nenhuma coisa sem outras coisas” (FP 2[85] do outono de 1885 – outono de 1886); “Se deixo de pensar em todas as relações, em todas as “propriedades”, em todas as “atividades” de uma coisa, então *não* sobra a coisa” (FP 10[202] do outono de 1887); “*A interpretação da causalidade é uma ilusão...* Uma “coisa” é a soma de seus efeitos ligados sinteticamente por meio de um conceito, de uma imagem...” (FP 14[98] da primavera de 1888); “O “em si” é mesmo um contrassenso de concepção... sempre temos os conceitos “ser”, “coisa” somente como conceitos de relação...” (FP 14[103] da primavera de 1888); “o mundo, abstraído de nossa condição de vivermos nele, o mundo que não reduzimos ao nosso ser, à nossa lógica e aos nossos preconceitos psicológicos, *não* existe como mundo “em si”; ele é, essencialmente, mundo-relação...” (FP 14[93] da primavera de 1888).

Mattia Riccardi (2010) e André Itaparica (2013) detectam pelo menos duas críticas de Nietzsche à coisa-em-si. A primeira remonta à recepção imediata da *Crítica da Razão Pura*. F. H. Jacobi afirmou que sem a pressuposição da afecção de coisas em si mesmas (exteriores), não podia entrar no sistema e, com ela, posto que a categoria da causalidade só seria aplicável no âmbito fenomênico, não podia permanecer dentro dele. Nietzsche faz uma crítica muito similar em NF 5[4] do verão de 1886 – outono de 1887. Para Jacobi, a rigor, o idealismo transcendental é solipsista e incapaz de promover um conhecimento verdadeiramente objetivo da realidade. Portanto, a acusação de niilismo, feita posteriormente a Fichte, também cabia a Kant. É Jacobi quem primeiro formula a tese da falsificação literal, porque adota uma visão restrita da questão epistemológica. A segunda crítica de Nietzsche à coisa-em-si decorre de sua aceitação (com Kant) do caráter relacional do conhecimento, de modo que uma coisa cujas propriedades fossem independentes de qualquer relação seria contraditória, absurda, ridícula. Ora, ou isso aponta para a necessidade de reformulação da relação causal pela vinculação ontológica da questão epistemológica, ou remete de volta ao realismo empírico, pressuposto injustificadamente, conforme a primeira crítica. Na prática (e isso também significa, a partir da *Crítica da Razão Prática*), percebe-se a postulação de um mundo verdadeiro à parte, introduzindo a liberdade (metafísica) na causalidade. Segundo Itaparica, “esse era de fato o objetivo explícito do empreendimento crítico. Nietzsche lembra, por mais de uma vez, a famosa passagem do prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, em que Kant afirma ter tido de suprimir o saber para dar lugar à fé” (Itaparica, 2013, p. 319). Em última análise, o conhecimento está fundamentado numa relação transcendente, e não apenas transcendental. Por isso, Nietzsche chega a comparar a coisa-em-si a Deus (CI, Os quatro grandes erros, 3; AC 17). Ao invés disso, segundo Riccardi, a vontade de poder é elaborada como um princípio ontológico relacional imanente. “Com efeito, ao descrever o nível ontológico mais básico da realidade, Nietzsche

frequentemente se refere a “Machtquanta”, centros de poder integrados numa rede de relações mútuas e expostos à reconstituição e ao reajuste que tal interação implica” (Riccardi, 2010, p. 18-19).

Araldi constatou a conexão entre a vontade de poder e o naturalismo moral nietzscheano, mas não compreendeu que a natureza empírica dessa conexão passa por um tipo específico de sensualismo aferido segundo uma sintomatologia do poder. O estudo de Riccardi sobre o sensualismo nietzscheano suplementa essa lacuna apenas parcialmente, pois dele abstrai o caráter normativo e não leva a vinculação da questão epistemológica à ontologia do poder até as últimas consequências. Riccardi considera que o sensualismo nietzscheano foi fruto de uma verdadeira campanha a favor da *causalidade real*, não meramente *fenomenal/categórica*, culminando no aforismo 15 de *Além de bem e mal*, em que o sensualismo parece definido por uma noção de causalidade real a partir dos órgãos dos sentidos, mas não equivalente a um realismo empírico (Cf. BM 12, 14). Essa campanha teria vindo desde a naturalização do transcendental encontrada em Lange, passando pelo confronto com as recidivas idealistas de Spir e Teichmüller, e terminaria com a assimilação de modelos metafísicos contemporâneos antimaterialistas, baseados na relação entre centros de força, em especial os de Roger Boscovitch, Alfons Bilharz e Maximilian Drossbach.¹²¹ Mas se, sempre segundo Riccardi, o último Nietzsche concebe a realidade como constituída por *Machtquanta*, ou seja, agregados de força ou de poder, eles não têm, diferentemente dos centros de força de Bilharz, Drossbach

¹²¹ Já assinalamos a importância de Boscovitch para o primeiro esboço de ontologia nietzscheana, a *Zeitatomenlehre*. Bilharz, segundo Riccardi, fornece a Nietzsche uma importante concepção relacional e dinâmica das relações de forças que constituem a realidade (Riccardi, 2011, p. 235). Finalmente, inspirado na “metafísica neo-leibniziana de Drossbach, segundo a qual os elementos básicos da realidade são ‘substâncias de poder’ (*Kraftsubstanzen*) capazes de desencadear uma causalidade real” (Riccardi, 2011, p. 228), Nietzsche pode conferir essa causalidade real às relações de forças enquanto vontade de poder. Nadeem Hussain (2004a) traça uma retrospectiva distinta do sensualismo nietzscheano: também parte da crítica do materialismo de Lange, mas para ressaltar sua apreciação mais favorável, ainda crítica, do sensualismo de Czolbe, que propõe um acesso direto das sensações aos estímulos externos; passa pelo fenomenalismo kantiano de Spir e Teichmüller; e chega ao ficcionalismo positivista de Mach. No monismo de Mach, a realidade é composta de elementos sensoriais neutros que são falsificados por nossas interpretações ou descrições – para Hussain, isso corrige em certa medida a teoria de Czolbe. Mach é uma figura central tanto para o pragmatismo quanto para o positivismo lógico. Mas a retrospectiva de Hussain parece menos convincente que a de Riccardi por pelo menos três fatores: 1. Não há evidências conclusivas de que Nietzsche trabalhou com as hipóteses de Czolbe ou Mach, embora seja inegável que elas e muitas outras estivessem “no ar” (2004b, 120); 2. O próprio Hussain admite que Mach não fornece uma explicação de como as interpretações podem efetivamente ir além dos elementos sensoriais, mas simplesmente transmite o problema para Nietzsche, assumindo que ele foi “um filho do seu tempo”, não fazendo questão alguma de investigar se e como ele poderia ter tentado resolvê-lo (2004a, 346-347); 3. Na verdade, o problema anterior nem é levado a sério porque a causalidade também é considerada um conceito meramente interpretativo tanto para Mach quanto, segundo Hussain, para Nietzsche. “Para o Nietzsche machiano, asserções causais também falsificam” (2004a, 352). Surpreende então que Riccardi note prontamente este problema, distinga corretamente a questão da causalidade real do “funcionalismo machiano”, mas por fim se satisfaça com o ficcionalismo hussainiano.

e Boscovitch, nenhum núcleo ou essência além ou aquém da própria rede de relações de força ou de poder que os constituem. Surpreendentemente, a partir daí, Riccardi opta simplesmente por ignorar o tratamento específico que Nietzsche dá ao problema da causalidade, juntamente ao da força, na elaboração da vontade de poder (BM 36), e sua antecipação enquanto princípio fisiológico (BM 13). Ele quer compreender os sentidos como uma interface registral neutra (e, por isso, verdadeira) das relações entre forças internas (organismos) e externas (mundo) (Riccardi, 2011, p. 233), simplesmente como instrumentos de medição, mas não como sintomas relacionais que permitem uma “inferência regressiva”¹²² causal acerca de determinados estados fisiológicos ou vontades fortes ou fracas – vê-se muito claramente que a vontade de poder designa tanto lógica ontológica quanto hierarquia fisiológica: “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*” (AC 17).

A castidade que Riccardi atribui aos sentidos decorre de seu recuo da ontologia naturalista do poder, descrita até então, para uma abordagem estritamente epistemológica, que o leva a uma leitura literal de alguns trechos de *A Razão na Filosofia* (CI), a saber, as afirmações de que os sentidos não mentem (§2) e que são finos instrumentos de observação, dignos de serem aperfeiçoados em prol da ciência (§3). Além disso, a afirmação de que a mentira começa mediante o que fazemos do testemunho fidedigno dos sentidos – a mentira da unidade, da materialidade, da “razão” (§2) – leva-o a identificar a persistência da teoria da falsificação no Nietzsche maduro, supostamente contrariando a leitura de Clark. No entanto, Riccardi atribui a Nietzsche, mesmo que parcialmente (em termos analíticos, mas também enquanto um acesso imediato ao conteúdo “virtual” ou pré-conceitual dos sentidos), uma noção de verdade bem mais forte que a de Clark, como, por outro lado, no nível conceitual, um ficcionalismo praticamente aleatório, tomado da interpretação de Nadeem Hussain. A obsessão em delimitar até onde vai a verdade e onde começa a mentira – em suma, a vontade de verdade – impede Riccardi de compreender como a vontade de poder tem o condão de transvalorar o valor da verdade e da mentira em condições vitais e relativas (perspectivas) de força ou fraqueza, necessariamente injustas, falsas, trágicas, e por isso mesmo mais realistas. Nesse ponto, sua leitura não difere das hegemônicas. Do mesmo modo que Clark insiste que o começo da mentira na passagem em questão se dá apenas com a razão metafísica, a razão emancipada dos sentidos, a priori e não empírica, sem prejudicar a imagem do senso comum de um mundo de objetos médios relativamente estáveis [*relatively enduring middlesized objects*] ou à visão de mundo científica (Clark, 1990, p. 105-108), Riccardi também precisa insistir que as afirmações de BM

¹²² Cf. GC 370.

192 (“nossos sentidos só aprendem tarde, e jamais inteiramente, a ser órgãos sutis, fiéis e cautelosos do conhecimento... dificilmente somos capazes de não contemplar como “inventores” algum evento... somos, até a medula e desde o começo – *habitados a mentir*”) não prejudicam a existência de um cerne verdadeiro dos sentidos.¹²³ Também não vale a afirmação de que as mentiras dos sentidos são os fundamentos de todos os nossos juízos e que não há saída para o mundo real (A 117), considerada por Riccardi ainda neo-kantiana, isto é, de algum modo, ainda atrelada à coisa-em-si. Diversamente, temos enfatizado que a lógica ontológica naturalista de Nietzsche é lançada oficialmente, pelo menos, desde *Humano*¹²⁴, evidentemente amadurecendo até a concepção da vontade de poder.

Ao se basear no realismo empírico estabelecido por Clark, o determinismo de Leiter parece ignorar as discussões precedentes sobre a causalidade em Nietzsche e sua conexão com a vontade de poder¹²⁵, e só pode chegar a uma grosseira aproximação da sintomatologia do poder – reduzida a fatos relativos a tipos – que pauta a hierarquia nietzscheana, através do que chama de fatalismo. Um tipo forte seria um fato natural fortuito, assim como um tipo fraco: “Por que não dizer que o agente ideal de Nietzsche possui determinado padrão de impulsos ou disposições coerentes (o padrão a ser especificado, claro), e parar por aí? Afinal, “liberdade” é um conceito promíscuo” (Leiter, 2019, p. 81). Toda a argumentação de Leiter se resume ao levantamento de uma série de textos nietzscheanos críticos à liberdade da vontade, para privilegiá-los contra outra série de textos em que Nietzsche fala de liberdade, supostamente, apenas retoricamente ou hipoteticamente, apenas para ironizar ou persuadir. Já que Nietzsche critica implacavelmente a metafísica da liberdade da vontade e da consciência em favor do antagonismo cego dos instintos, ele só pode ser determinista. Contudo, não há passagem direta do ceticismo para o determinismo!

A “melhor” leitura que se pode fornecer sobre o “indivíduo soberano” (GM II 2) é que ele não é de fato livre por ter sido condicionado pela moralidade dos costumes “tão somente por se lembrar de suas dívidas” (Leiter, 2019, p. 78) – isto soaria como uma paródia à livre-iniciativa do pequeno burguês –, mas se insistíssemos que Nietzsche está descrevendo um ideal

¹²³ Tanto Clark quanto Riccardi são dualistas, pressupõem a oposição entre conceito (sujeito) e verdade (objeto), Clark como empirista, Riccardi como positivista, e ambos abstraem arbitrariamente a finitude da relação integral em que ela mesma se dá.

¹²⁴ A julgar pelo Prefácio do segundo volume de *Humano*, Nietzsche considera *Verdade e Mentira em sentido extramoral* mais extemporâneo que as *Extemporâneas* publicadas.

¹²⁵ A única página de *Nietzsche on Morality* (2002, 113) em que aparece o aforismo 36 de *Além de bem e mal* é para imediatamente descartá-lo, apoiado em Clark, como contraditório em relação à negação da liberdade da vontade em outras passagens, ou no máximo para admiti-lo como hipotético ou irônico.

positivo de liberdade ao falar de “extraordinário privilégio da responsabilidade” e “consciência dessa rara liberdade e poder sobre si mesmo e seu destino”, na verdade estas expressões só poderiam ser retóricas e endereçadas à bolha dos seus leitores seletos já predispostos às mesmas valorações, não afetando o determinismo. A “melhor” leitura dos aforismos 38 e 41 das *Incursões de um Extemporâneo* é que “a vontade de responsabilidade por si próprio” é uma predisposição e que a liberdade negativa liberal é totalmente rechaçada por Nietzsche. Para confirmar este ponto, Leiter interpreta os aforismos 188 e 213 de *Além de bem e mal* como se a necessidade determinasse a liberdade, não como se a condicionasse. Lembremos que o fatalismo de Solomon, ao considerar a liberdade como condicionada sob uma abordagem estético-existencialista, permite a romantização da desigualdade inerente à ordem liberal. Leiter, por sua vez, está mais perto e mais longe de Nietzsche: mais longe por não compreender o arcabouço político-ontológico que possibilita a reconciliação de liberdade e necessidade em Nietzsche com vistas a uma liberdade simultaneamente trágica e aristocrática, mais perto por afirmar explicitamente, sem quaisquer roupagens ideológicas, a desigualdade essencial das pessoas e renunciar a quaisquer aspirações de justiça e transformação social (Leiter, 2019, p. 88). Esta pode ser uma maneira rude, mas correta, de traduzir a expressão *amor fati*, como acredita Leiter. Mas ele se ilude redondamente ao afirmar que essa naturalização deixa de ser liberal.

4.3. Naturalismo, evolução e cultivo

Para finalizar esta parte, que se mostra a mais decisiva no tocante à fundamentação empírica do naturalismo moral nietzscheano, procurando seguir até o fim a argumentação do próprio filósofo, tentando não abandoná-la prematuramente em razão de pressupostos que não são os dele, resta abordar os aportes do nascente campo da biologia que Nietzsche agrega a tal argumentação. É interessante ver que os intérpretes e comentadores que se dedicaram especificamente a este tema já não podem negar ou subestimar a dimensão ontológica da vontade de poder, embora persistam diversas hesitações. Insistiu-se acima que a genealogia nietzscheana da moral, pelo menos desde *Humano* – senão desde *Verdade e Mentira*, já prioriza as relações de poder em detrimento da utilidade e do hedonismo como base tanto do egoísmo psicológico quanto de um critério axiológico e normativo (atrelado ao pressuposto sociológico nietzscheano, o *pathos da distância*). A tese da necessidade consiste na consciência histórica

do dever de conceitos e valores como condições de existência e sintomas de poder (âmbito descritivo), além de, ao mesmo tempo, consistir na transvaloração prática da liberdade nesses mesmos termos, legitimando a autoafirmação vital, a imposição de poder, a vazão da força como formas de afirmação trágica e circunstancial ou ocasional do mundo (âmbito normativo). Assim, se consolida uma concepção essencialmente antagonística da vida, que vem a ser mistificada no *Zarathustra* e, em seguida, cientificamente apresentada, em *Além de bem e mal*, como princípio teleológico-fisiológico empiricamente fundamentado, conforme um método sensualista (*não meramente explicativo-descritivo, mas interpretativo-normativo*) de apreensão das inter-relações causais que constituem nossa realidade objetiva, não em qualquer sentido correspondencialista (típico do realismo empírico de senso comum, muito próximo do materialismo vulgar e mecanicista), mas relacional-sintomatológico (vontades fortes/fracas, ascendentes/decadentes) e relacional-social (senhor/escravo).

Nunca é demais lembrar que os rumos deste percurso foram traçados desde a naturalização do transcendental, da superação do dualismo da metafísica imanente e da transvaloração da teleologia em vitalismo, isto é, antes mesmo de *O Nascimento da Tragédia*. As três questões são tratadas em conjunto nas notas intituladas “Sobre a teleologia” (NF 62[3]-62-57 de abril/maio de 1868)¹²⁶. De certo modo, a questão dos limites ou deslimites da naturalização fisiológica, psicofísica do transcendental, que Nietzsche encontra em Lange, também está presente na contradição fundamental que ele identifica na filosofia de Schopenhauer, com o auxílio de Haym, entre a Representação (intelecto transcendental) e sua evolução natural e gradual a partir do fluxo vital criativo/destrutivo de uma Vontade incondicionada. Nietzsche se depara com uma ambiguidade fundamental entre o discurso teleológico e a tese aparentemente anti-teleológica do caráter cego da Vontade (Mattioli, 2018, p. 104).¹²⁷ A saída, não articulada por Schopenhauer, é propor que a própria Representação seja Vontade, não mais subjetivamente, porém objetivamente (Mattioli, 2018, p. 89-92). De início, isso se afigura como um “poder inconsciente” criador de *formas*, isto é, de conformidades a

¹²⁶ Aqui seguimos de perto a análise de William Mattioli (2018/2020) sobre as notas *Zu Schopenhauer, Zur Teleologie e Vom Ursprung der Sprache* do jovem Nietzsche.

¹²⁷ Talvez a tese do caráter cego da Vontade possa ser apenas aparentemente anti-teleológica se considerarmos que a teleologia implicada no nível da Representação é, em última instância, contingente – ou, como observa Mattioli, ocasional. Lembremos que Schopenhauer adere à causalidade ocasionalista de Nicolas Malebranche (Cf. MVR, §26; Cf. também Lukacs, 2020, 210). “O fato é que Schopenhauer concede à tese da unidade da vontade o mesmo papel explicativo que possuía a suposição de uma inteligência divina na teleologia teísta” (Mattioli, 2018, p. 105). Se descontarmos o prestígio arbitrário dado por Schopenhauer à Representação, não é difícil atrela-la a uma teleologia puramente vitalista, ocasionalista e trágica. Isso já aponta para a saída do imbróglio, logo visualizada por Nietzsche.

fins, cujo paradigma mais básico é o orgânico, o organismo. Por outro lado, na discussão de Lange sobre teleologia e darwinismo, Nietzsche é exposto à fundamentação naturalista desse paradigma como resultado da combinação de causalidade mecânica (luta pela existência) e acasos favoráveis: Darwin + Empédocles (Mattioli, 2018, p. 108)¹²⁸. Ainda segundo Mattioli, apoiado em Crawford, e sempre de acordo com os fragmentos “Sobre a teleologia”, Nietzsche parece ter se interessado em articular as duas teses, a teleológica e a mecanicista, de modo a entender a conformidade a fins que constitui o organismo, tanto como capacidade de existência quanto como pluralidade de forças em relação e tensão (Mattioli, 2018, p. 113-114). Em dado momento, para dar conta dessa força vital (*Lebenskraft*) relacional, Nietzsche faz a primeira alusão explícita ao argumento analógico de inspiração schopenhaueriana – retomado na década de 1880 sob a fórmula do fio condutor do corpo e em estreita relação com a vontade de poder: a vida é associada à *sensibilidade* e ao *crescimento* (NF 62[54], KGW I/4.576). Trata-se de uma “intencionalidade que difere fundamentalmente da intencionalidade que atribuímos às nossas ações racionais... um tipo de vitalismo...” (Mattioli, 2020, p. 140), o qual Mattioli sugere várias vezes apontar para a concepção vindoura da vontade de poder (Mattioli, 2018, p. 92; 2020, p. 129, 138, 143). Desse vitalismo também nossos conceitos e esquemas formais emergem e evoluem enquanto condições de existência, suprimindo a distinção kantiana entre juízos determinantes e reflexivos (Mattioli, 2020, p. 142-144).¹²⁹ *Em jogo estão a assimilação do epistemológico ao ontológico e a reelaboração da causalidade e da realidade objetiva em termos interpretativos, vitalistas e relacionais-agonísticos.*¹³⁰

¹²⁸ Nas *Lições sobre os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche repete essa associação: “A sua principal dificuldade [de Empédocles], contudo, é permitir que o mundo ordenado surja destas forças opostas sem qualquer finalidade, sem qualquer mentalidade, e aqui ele fica satisfeito com a nobre ideia de que entre incontáveis deformações e limites à vida, surgem algumas formas intencionais e viabilizadoras de vida. Aqui a finalidade daqueles que continuam a existir é reduzida à existência continuada daqueles que agem conforme a fins. Os sistemas materialistas nunca mais renunciaram a estas noções. Temos aqui uma conexão especial com a teoria darwiniana” (Trad. Whitlock, 2006, p. 116).

¹²⁹ Também nesse sentido, Barbara Stiegler (2001[2010]) afirma que Nietzsche completa a biologização do sujeito kantiano começada por Lange. “Nietzsche – inspirando-se paradoxalmente na própria *História do Materialismo* – opõe a Lange a ideia de uma gênese darwiniana das categorias que retoma o empirismo mais radical. A categoria da causalidade se impõe na experiência e através da experiência, ao longo de um longo processo temporal... [o sujeito] é o resultado contingente da evolução orgânica e a força que espontaneamente cria e institui o mundo” (Stiegler, 2010, p. 40-41).

¹³⁰ Fundamental reforçar que esse projeto extrapola, desde seu início, e cada vez mais, uma solução de compromisso com o idealismo prático no jovem Nietzsche ou, considerando seu pensamento maduro, quaisquer alternativas neokantianas de ficcionalismo ou perspectivismo, pois Nietzsche sempre visa a retomada da agência política do interior de uma força vital concebida em estreita continuidade metodológica – segundo ele – com sua abordagem empírica.

Em Lange, além do mecanicismo darwinista, o encontro com a filosofia da natureza de Goethe e com a teoria de Virchow, segundo a qual o organismo consiste em uma comunidade celular, também dá respaldo à busca precoce de Nietzsche por uma concepção naturalista que contemple a dimensão teleológica, isto é, dinâmica e produtiva da vida. Nesse sentido, Gregory Moore (2002) observa que ele está inserido numa tradição evolucionista alemã, vinda desde o período idealista/romântico (inspirada, por sua vez, no *deus sive natura* spinozano), para a qual a ideia de um desenvolvimento mais ou menos imanente à natureza já era comum. No lugar da seleção natural, muitos naturalistas e filósofos da natureza fiéis a essa tradição vitalista/hilozoísta elaboraram modelos não adaptativos de evolução (Moore, 2002, p. 26-27). O evolucionismo, em geral, já era uma ideia em circulação bem antes de *A origem das espécies* (1859), sendo Lamarck apenas o mais famoso entre muitos que propuseram teses evolucionistas antes de Darwin. Sua tese consistia na combinação de condições ambientais e respostas orgânicas, cujo uso/desuso influenciaria sua transmissão hereditária. Longe de propor uma tese adversa, Darwin inclui a luta pela existência, inspirada no princípio populacional malthusiano da escassez, como a dinâmica sobre a qual atua uma seleção natural puramente mecânica das variações mais bem-sucedidas, responsável pela evolução das espécies. Ora, é justamente com a seleção que Darwin compensa a aleatoriedade das variações e introduz seu próprio critério utilitarista de finalidade, a saber, a conservação e a descendência.¹³¹

Embora tenha consignado que usou a expressão luta pela existência de maneira metafórica, incluindo também a cooperação, Darwin não explora tanto essa faceta em *A origem*, destacando muito mais a competição impiedosa e trágica que ocorre na natureza, inspirado em Malthus. Segundo Fornari, o primeiro contato de Nietzsche com o darwinismo reforçou “a visão pessimista e antiteleológica que Nietzsche já havia encontrado em Schopenhauer” (Fornari, 2008, p. 93). A luta desenfreada entre os indivíduos, o desperdício insano da natureza, apenas eram confirmados por Darwin. A comentadora também observa que, nos fragmentos “Sobre a teleologia”, o darwinismo é usado “para refutar o otimismo da teleologia kantiana”. Como vimos acima, isso não refutava a teleologia em si, mas ensejava para Nietzsche a possibilidade de sua reformulação em termos vitalistas. É verdade que Nietzsche então se engaja politicamente no programa de reforma cultural wagneriano e desenvolve uma metafísica da arte que empurra momentaneamente para um segundo plano o desenvolvimento de sua tarefa

¹³¹ Não se costuma ver essa ponderação na literatura especializada sobre Nietzsche e a biologia de sua época. No entanto, ela é feita por Moore: “...as visões de Darwin sobre teleologia e progresso são ambivalentes” (Moore, 2002, p. 29). E por Stiegler: “a seleção funciona, em vez disso [da aleatoriedade das mutações], como o processo anti-aleatório do qual depende a direção global da evolução” (Stiegler, 2010, p. 106).

empírica (no entanto, ela está lá nas lições sobre os pré-platônicos, na teoria dos átomos de tempo, em *Verdade e mentira* e em outros tantos apontamentos). É verdade que, na segunda extemporânea, “as doutrinas do vir a ser soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e gêneros, da falta de toda diferença cardinal entre homem e animal” (UDH 9), são reconhecidas como verdadeiras, mas letais, fazendo Nietzsche conjurar os “poderes espirituais” da arte, da religião e até da moral contra a “doença histórica” (UDH 8). Mas não podemos esquecer que Nietzsche também fala de uma “*força plástica*”, que evoca nada mais do que a teleologia inerente à vida para dar forma a uma pluralidade de elementos históricos e a-históricos: “penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado...” (UDH 1). É essa força que pode – e Nietzsche utiliza um discurso inegavelmente evolucionista – “confrontar a natureza herdada e hereditária com nosso conhecimento... implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza... sempre uma tentativa perigosa... porque, em geral, as segundas naturezas são mais fracas do que as primeiras... [mas] toda segunda natureza vitoriosa se torna uma primeira natureza” (UDH 9).

Discutiu-se anteriormente como esse discurso evolucionista é avançado na terceira extemporânea, na qual a cultura – isto é, o cultivo dos espécimes mais elevados – é tratada como “**arremate da natureza**”. Mesmo ainda misturado a uma linguagem idealista e ambigualmente individualista, a meta da cultura é claramente forjada em continuidade com um *telos* ou princípio vitalista. *Mas é já na primeira extemporânea (1873) que Nietzsche coloca a questão central envolvendo naturalismo e ética, que orientará sua filosofia até o fim, a explícita vinculação entre metaética e normatividade*: “consternados, nós vemos que sua ética [a de David Strauss] se constrói totalmente dissociada da pergunta: “Como compreendemos o mundo?”... pregar uma moral é tão fácil quanto é difícil fundamentá-la” (DS 7). Nietzsche cobra do velho jovem hegeliano a mesma coragem e rigor com que outrora tinha desmistificado o cristianismo (“Existiu um Strauss...”) na hora de construir uma ética em conformidade com sua nova fé na ciência moderna, mais precisamente no darwinismo. Ele deveria ter sido capaz de derivar preceitos morais do *bellum omnium contra omnes* e do direito dos mais fortes, mas, ao invés disso, salta para um imperativo *genérico* de igualdade – apesar de toda diversidade – dos seres humanos, segundo o qual todo o agir moral é uma autodeterminação do indivíduo conforme a ideia da espécie ou do gênero (*Idee der Gattung*).¹³² Para Nietzsche, esse imperativo

¹³² Sabe-se da importância da noção de “ser genérico” (*Gattungswesen*) para o jovem Marx. Em suma, ela traduz o caráter essencialmente social da existência humana, que aparece alienado no modo de produção capitalista. Essa noção é tributária direta da religião antropológica de Feuerbach, mas também indiretamente da teologia

é completamente alheio à perspectiva naturalista de Darwin, à lei do mais forte que prescinde justamente desse sentido de igualdade e “causou gradativamente a ruína de outros exemplares mais fracos da espécie” (*schwächer gearteten Exemplare*)¹³³; como fundamentar aí os fenômenos humanos da bondade, da compaixão, do amor e da abnegação é a tarefa que Nietzsche acusa Strauss de ter saltado para recair na religião e na metafísica. “Pois com uma ética darwinista autêntica e levada a sério até suas últimas consequências, Strauss teria o filisteu contra si” – ora, se na primeira extemporânea Nietzsche tinha contra si o filisteu Strauss, não é demais sugerir que já visava “uma ética darwinista autêntica”.

É significativo que Darwin, Spencer e muitos outros naturalistas do século XIX devam parte importante de suas teorias à Economia Política clássica, sendo esperado que elas justificassem, direta ou indiretamente, a ética capitalista em processo de consolidação¹³⁴. A viagem no HMS Beagle (27/12/1831-02/10/1836) coincide com o período de fortalecimento político dos Whigs, partido representante da burguesia urbana liberal e industrial, ao qual a família de Darwin estava ligada. Sob a nova conjuntura da reforma parlamentar de 1832, a

liberal de David Strauss. Ambos tematizaram a religião como exteriorização, ou mítica ou projetiva, dos conteúdos “divinos” da essência humana, sendo que para Feuerbach, essa essência era imediatamente a natureza sensível e emocional do ser humano. Quando Marx vem a considerar esse materialismo como ainda contemplativo (*Teses*), isto é, não concretamente determinado pelas relações sociais, vê-se que as críticas subjetivas “puras” de Bauer e Stirner tinham lá algum sentido, apesar de totalmente cegas para as próprias abstrações. Quanto a Strauss, seu movimento inicial de secularização da velha fé não é incoerente com seu otimismo positivista tardio, e as críticas de Nietzsche parecem ecoar aquele momento jovem hegeliano. Ele parece reivindicar um “materialismo” mais rigoroso quando reclama do “realismo grosseiro” de Strauss, quando cobra uma ética naturalista, não abstrata, e quando, ao mesmo tempo, o acusa de ignorar a “antinomia fundamental do idealismo”, o “sentido altamente relativo de toda ciência e de toda razão”. A raiz do problema estaria ainda na herança hegeliana da divinização do real como racional (DS, 2; 7). Tudo isso parece próximo de Marx, que nas *Teses* fala do lado ativo do idealismo e no posfácio da segunda edição de *O Capital* (do mesmo ano que a primeira extemporânea) fala que a dialética “parecia glorificar o existente” (Marx, 2013, p. 79). Mas o movimento jovem hegeliano foi bem pouco dialético, privilegiando ora o aspecto substancial, ora o subjetivo do sistema hegeliano. Feuerbach apenas realizou uma inversão idealista e não dialética do ponto de partida de Hegel (assim retrocedendo a um realismo ingênuo pré-hegeliano). O racional dialético, por seu turno, é feito das mediações, contradições e superações do real, e por isso também se torna escândalo para a sociedade burguesa, “uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação”. Era relativamente fácil perceber que os ateísmos de Feuerbach e Strauss eram ainda piedosos, ideológicos, mas enquanto a autocritica absoluta de Bauer e Stirner apenas conseguiu nadificar a dimensão ideológica até fazê-la coincidir com a mera vida privada na sociedade burguesa, e a crítica marxiana buscou fazer a crítica da alienação material responsável nesta sociedade pela alienação ideológica, com vistas a sua superação, a metacrítica (Losurdo) nietzscheana destrói a ideologia para afirmar diretamente a realidade trágica da vontade de poder, coincidindo indiretamente com a versão mais violenta do liberalismo capitalista, hobbesiana e imperialista. Não à toa, a partir da primeira extemporânea, o velho Bauer se tornou um atento leitor de Nietzsche (EH, As extemporâneas, 2). Para uma aproximação diferente de Nietzsche ao movimento jovem hegeliano, Cf. SOUZA, J. C. de. Consideração tempestiva I: Nietzsche como jovem hegeliano e maître-à-penser. *Cadernos Nietzsche*, v. 32, 2013. Para um balanço geral destes temas na filosofia do século XIX, Cf. Lowith, 2014.

¹³³ Eis aí novamente a conotação naturalista, biológica do termo *Exemplare*, negada nas leituras liberais da terceira extemporânea.

¹³⁴ Em *O fim do laissez-faire* (1926), Keynes afirma: “O princípio da sobrevivência do mais apto podia ser considerado uma grande generalização da economia ricardiana.”

abolição da escravidão (1833) e a reforma da lei dos pobres (1834) são exemplos de políticas simultaneamente progressistas e conduzidas segundo uma lógica de ampliação concorrencial de mercados de trabalho e de consumo, oferta e demanda.¹³⁵ O pensamento político-econômico subjacente era fortemente malthusiano: o corte na assistência social, por um lado, e o regime forçado das *workhouses*, por outro, aqueceriam a economia e facilitariam seu livre curso (Desmond & Moore, 2000, p. 214-286). Em sua autobiografia, Darwin conta como a leitura de Malthus, em 1838, foi decisiva para sua própria teoria, mas suas observações de viagem sobre os fueguinos (nativos da Terra do Fogo) já demonstravam plena sintonia com seu tempo. Além de notar, seguindo Lamarck, que os fatores ambientais extremos deviam influenciar a vida e o aspecto miserável daquelas criaturas bárbaras, quase animais¹³⁶, o contraste entre elas e os fueguinos civilizados que o capitão Fitzroy então devolvia à terra natal como prepostos e catequistas não só dava a Darwin uma prova viva da capacidade de transformação dos humanos como lhe autorizava eleger os modos de vida e de produção britânicos como padrão comparativo. Daí não surpreende Darwin também ter atribuído as condições dos fueguinos à falta de qualquer noção de propriedade privada, mesmo contradizendo outras observações suas. Era justamente a igualdade dos nativos que os estagnava, pois até um pedaço de pano era rasgado e partilhado. Só haveria desenvolvimento – a solução: – se algum chefe mais forte tomasse autoritariamente para si alguns privilégios (Hale, 2014, p. 28-36). Duas décadas mais tarde, a luta pela existência capitalista estava suficientemente consolidada para a recepção relativamente segura de *A Origem*. Em 1860, Thomas Huxley escreveu para o *The Westminster Review* que todo pensador filosófico celebrava o livro como um verdadeiro rifle Whitworth na artilharia do liberalismo¹³⁷. Marx, frequentador das palestras de divulgação de Huxley, inicialmente aprova a teoria darwiniana por seu aparente caráter antiteleológico e semelhança com a luta de classes, mas, numa segunda leitura, mostra-se bem mais crítico:

É notável como Darwin redescobre, entre os animais e as plantas, a sociedade inglesa com a sua divisão do trabalho, a concorrência, a abertura de novos mercados, “invenções” e a “luta pela existência” malthusiana. É o *bellum omnium contra omnes* de Hobbes e faz lembrar a *Fenomenologia* de Hegel, na qual a sociedade civil figura

¹³⁵ Essa mesma conjuntura estimula o ataque sistemático aos subsídios agrícolas (Corn Laws), finalmente abolidos em 1846, destacando-se a propaganda da *The Economist*, revista na qual Herbert Spencer foi subeditor, entre 1848 e 1853. Walter Bagehot, citado adiante, foi editor de 1861 a 1877.

¹³⁶ A simplória estratégia de Babette Babich para afastar Darwin e Nietzsche parece ser escandalizar o etnocentrismo do primeiro e metaforizar o além-do-homem como ideal artístico (*Nietzsche and Darwin*. Working Papers. 4, Fordham University, 2013).

¹³⁷ Primeiro rifle de precisão. Foi bastante usado pelos confederados na Guerra de Secessão.

como um “reino animal do espírito”, enquanto, em Darwin, o reino animal figura como sociedade civil (Carta a Engels, Londres, 18 de junho de 1862).

Nietzsche, por sua vez, estava diante de uma teoria que lhe viabilizava (1) uma reformulação mais materialista da teleologia em termos vitalistas (também suplementada por outras teorias, especialmente na Física), (2) consequentemente qualificada, a seu ver, para fundamentar ontologicamente uma ética trágica-agonística orientada segundo o valor da afirmação vital e da dominação, (3) em relação à qual se podia fazer então a crítica da metafísica dos outros modelos éticos. Nesse sentido, o próprio Darwin não escapará da crítica feita primeiramente a Strauss e fará companhia a Rée e Spencer, sobretudo no avançar dos anos 1880. Aqui, concorda-se com Moore quando ele afirma que Nietzsche “reintroduz um aspecto teleológico na evolução, declarando que existe na natureza uma força vital que busca o aumento do poder” (Moore, 2002, p. 55). Mas Nietzsche vai além: esse aspecto se torna o valor fundamental de sua normatividade. Ou seja, *discorda-se das leituras que defendem que Nietzsche não viola a **falácia naturalista** (Frezzatti, 2014; Richardson, 2004) , não porque a respeita, mas porque ele é um realista naturalista cuja normatividade consequencialista do poder implica expressar ou exercer a cada momento o telos vital.* Portanto, o que Nietzsche denuncia em Darwin, Rée e Spencer é sempre algum resíduo metafísico (alguma teleologia *superflua*) que impede suas abordagens naturalistas de tirar as últimas consequências desse *telos* vital, mesmo ou justamente quando o resíduo é mais ideológico do que lógico. Assim, ele dispensa a retórica otimista do progresso, seja ela mais social-democrata, seja mais liberal, retendo, entretanto, a luta como mecanismo dinâmico e o elitismo como mecanismo seletivo.

Na filosofia de Nietzsche, a luta sempre teve uma posição destacada, afirma Frezzatti com acerto, e continua: a ideia de luta como constituinte da efetividade já aparece no primeiro período (Frezzatti, 2014, p. 69). Ele toma como exemplo a interpretação de Heráclito em *A Filosofia na era trágica dos gregos*, a ideia de que o conflito constitui a própria “justiça” da vida. Assinalou-se anteriormente, contra a levandade da democracia agonística, que essa “cosmodiceia” é essencialmente trágica e acaba justificando ou anulando as desigualdades em conflito. À primeira vista, é fácil concordar com Frezzatti que, embora Darwin e Nietzsche dessem importância central à luta na vida, eles teriam motivos diferentes: para um, a luta se dá por conservação; para o outro, ela é sobre dar vazão à força e intensificar o poder. Mas será que tais motivos não se aproximam quando analisamos melhor o núcleo malthusiano da luta darwiniana? A análise do próprio Frezzatti já tem o mérito de se importar com a questão, diferentemente da maioria dos comentários ou interpretações, todavia não sem problemas. Para ele, a luta malthusiana é “da espécie como um todo contra o meio” e, nesse processo, “grande

parte da humanidade deve viver em estado de miséria”. Mas ele também afirma que “a competição de Malthus ocorre entre classes diferentes”, que a pobreza não decorre da derrota nessa competição, que os ricos não são os mais aptos e que a propriedade e o acesso a recursos são uma questão de hereditariedade, sorte, enquanto “as vicissitudes dos pobres, ou melhor, dos operários, são resultado da tendência dessa classe como um todo para se reproduzir demais”, e também de sua preguiça. Isso seria um “fator ‘antievolucionário’” para Malthus. Enfim, Malthus não teria proposto “que os fracos são eliminados na competição com os fortes”, nem que isso induziria o progresso, como defenderam os darwinistas sociais da segunda metade do século XIX (Frezzatti, 2014, p. 72). Ora, com exceção da ideologia do progresso, era exatamente isso o que Malthus estava propondo, ou melhor, naturalizando, o que explica sua influência não só em Darwin, mas também em Herbert Spencer, um dos pais do darwinismo social.

Malthus, com efeito, sempre se notabilizou pelo pessimismo antropológico: o *Ensaio sobre o princípio da população* foi escrito em 1798 como reação direta ao otimismo de seu pai, de William Godwin e do Marquês de Condorcet quanto à perfectibilidade humana e à esperança revolucionária irradiada pela França. É a sua própria visão que é “antievolucionária”, pois considera a miséria uma necessidade “natural” – claro, como se vê, reservada aos despossuídos lascivos e preguiçosos: o princípio da escassez é a justificação supostamente natural das injustiças sociais e de uma competição que as reproduz. Ao invés da evolução, Malthus refletiu sobre a administração desse estado, através de medidas “preventivas” (controle de natalidade antes do casamento, adiamento do casamento, celibato) e “positivas” (fome, doenças e guerras). O que Darwin, décadas depois, recupera como explicação científica para o evolucionismo (cujo sentido estará aberto à disputa), é nada mais que uma peça político-ideológica na luta de classes, repaginada para a nova fase de consolidação e expansão do liberalismo capitalista. Por sua vez, a luta nietzscheana, com seu naturalismo extremo, parece até mais próxima de Malthus, porque dele dispensa apenas o pressuposto da escassez, enquanto de Darwin dispensa, além deste pressuposto, a teleologia utilitarista implícita e a retórica progressista.

Mas a luta nietzscheana não é menos ideológica por se pretender mais natural, mais fiel ao *telos* inerente à vida. Além de chamar a atenção para a tradição da *Naturphilosophie* alemã em que Nietzsche estava inserido, Moore afirma que *todos* os biólogos que Nietzsche consultou eram comprometidos com ideias pré-darwinianas ou não-darwinianas (Moore, 2002, p. 28). Nos anos 1880, quando o vitalismo e o heraclitismo de Nietzsche evoluem para a tese da vontade de poder, Nietzsche foi bastante influenciado pelos trabalhos de dois zoólogos

lamarkistas, Wilhelm Roux e William Rolph¹³⁸. Para Roux, a vida consiste na capacidade autorregulativa e autoconstitutiva de um organismo, enquanto assimila simultaneamente estímulos externos e a luta “interna” entre suas próprias partes, o que chamou de adaptação funcional. Resumindo esses processos como vontade de poder, Nietzsche atribui tal capacidade a uma hierarquia corporal, uma cadeia de comando/obediência que toma forma em meio à vontade de poder que constitui um organismo. Processos que, em Roux, estão ligados fundamentalmente à nutrição; Nietzsche os traduz para relações de poder, domínio/resistência e superação/supressão. Daí a contribuição do princípio da insaciabilidade de Rolph. Ele propõe que as variações decorrem de uma tendência extrovertida à assimilação e ao próprio incremento, virtualmente insaciável, presente em cada organismo. Somente esse princípio ativo poderia dar conta da evolução, pois o princípio da escassez, aplicado por Darwin, não proporcionaria o acúmulo suficiente de recursos para viabilizar o surgimento de novas variações. É fácil constatar que esses modelos atendem muito mais à perspectiva criativa, relacional e agonística que Nietzsche tem a respeito da vida, apenas carecendo da terminologia do poder.¹³⁹ Para ele, a vontade *da* vida (*Lebenswille*) – a vontade de poder – transcende a mera vontade de existência (*Willen zum Dasein*) – ou a luta pela existência¹⁴⁰, mas a transcende sem a excluir, e este ponto é crucial. Mesmo afirmando que o darwinismo fede à ralé inglesa – aproximando-se relativamente da crítica de Marx – e que não se deve confundir Malthus com a natureza, Nietzsche concede que a luta pela vida ocorra como exceção à vontade de poder (CI, Incusões, 14). Mas ele joga com o duplo sentido de exceção: *restrição* e *privilégio*. Ora, estes dois sentidos devem se complementar na vontade de poder, como bem ilustra a **estrutura piramidal**, sempre endossada por Nietzsche. Assim como os órgãos de um corpo são instrumentalizados para seu desenvolvimento, a massa deve ser instrumentalizada para a elevação de uma elite.¹⁴¹

¹³⁸ Essas influências são notadas muito cedo na literatura, com louvor ou repúdio. Claire Richter destaca o nome de Roux em *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines* (1911) e Alfred Fouillée, o de Rolph, em *Nietzsche et l'immoralisme* (1903).

¹³⁹ O fragmento 7[25] do final de 1886 – primavera de 1887, intitulado “Contra o darwinismo”, mostra bem a contraposição entre utilitarismo e vitalismo, e chega a parafrasear o título do livro de Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus* (1881): “A utilidade de um órgão *não* explica o seu surgimento... O indivíduo mesmo como luta das partes... A influência das “circunstâncias externas” é *supervalorizada* em Darwin até a insensatez; o essencial no processo de vida é justamente o poder [*Gewalt*] imensamente configurador, criador de formas a partir de dentro, o qual *explora, despoja* as “circunstâncias externas”...”.

¹⁴⁰ Aqui se juntam Schopenhauer, Darwin e Spinoza. Cf. ZA, Da superação de si; GC 349; BM 13.

¹⁴¹ A polêmica “anti-teleológica” de Nietzsche com a ideia de progresso chega aos seguintes termos: “o verdadeiro *progressus*; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*, e é sempre imposto à custa de inúmeros poderes menores. A magnitude de um “avanço”, inclusive, se *mede* pela massa daquilo que teve de lhe ser sacrificado; a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma *mais forte* espécie de homem — isto seria um avanço...” (GM II 12).

“Quando se trata de evolução, ele pensa principalmente na evolução humana. Aliás, na evolução de indivíduos excepcionais... Portanto, no interior de uma dada espécie ou população, Nietzsche distingue dois focos de evolução antagônicos” (MOORE, 2002, 34). Antagônicos e complementares. A escassez não é um estigma natural da população, ela é consequência natural da dominação social. Portanto, se Nietzsche identificou, tal como Marx, a situação precária que a tese de Darwin vinha legitimar, não era para propor sua “superação”, no sentido sugerido por Frezzatti (2014, 94)¹⁴². Mais uma vez, o alvo da metacrítica nietzscheana é a cobertura ideológica de tal situação, que doravante tem de ser afirmada como tal – e isso já implica reverter o “domínio” (numérico e espiritual) dos fracos.

É claro que nada disso era explícito na própria teoria darwiniana, muito pelo contrário. Mesmo em *A Origem*, que parecia tão anti-teleológica e indiferente aos sentimentos morais, Darwin chega a afirmar que a seleção natural tende à perfeição. Mas é em *A descendência do homem* (1871) que seu finalismo fica mais pronunciado com a dedução da evolução humana a partir da atribuição de instintos sociais e altruístas naturais. Entre diversos aportes, Darwin estava trabalhando a tese de Alfred Wallace em que a evolução humana teria tomado o rumo da consciência e da moralidade após estebelecido seu desenvolvimento morfológico, mas também tinha em vista os pensamentos de Walter Bagehot sobre coesão e rivalidade social¹⁴³. Além disso, entre seus interlocutores estavam Frances Cobbe, John Morley, H. Martineau, J. S. Mill, A. Smith, D. Hume e muitos outros. O objetivo era não cair no utilitarismo individualista, associacionista e hedonista da escola de Bentham, que reduz os motivos da ação às sensações de prazer e dor, mas trabalhar o conceito de “simpatia” caro a Hume e Smith de modo menos autorreferente (egoísta), como uma aquisição natural do caráter social da espécie humana. Nesse sentido, Darwin faz um movimento semelhante ao de Mill: é comum comparar os horizontes éticos de *A Origem* e *A Descendência* respectivamente aos de *Sobre a Liberdade* e *Utilitarismo* (Hale, 2014, p. 117-120). Mill procurou moderar seu utilitarismo individualista e buscar uma moralidade mais “politicamente correta” que chamava de virtude. Influenciado por

¹⁴² Considerando a argumentação até aqui, não é absurdo afirmar que Nietzsche e Marx desenvolveram tipos complexos de *materialismo*, que levam em conta a mútua implicação entre ser social ou realidade material e atividade humana. Mas o aristocracismo político e a filosofia trágica de Nietzsche prendem seu materialismo a uma dinâmica ainda *mecanicista*, ao passo que o humanismo e a dialética dão ao materialismo marxiano um horizonte de superação e emancipação social. Fazer como Helmut Heit e aproximar Nietzsche e Marx apenas com base na crítica ao capitalismo e num suposto “individualismo” marxiano mais refinado que a tendência totalitária do comunismo, é uma mera tentativa de conciliação (Heit, 2018). Para uma comparação mais crítica entre os dois pensadores: Cf. LANDA, Ishay. Marx, Nietzsche and the Contradictions of Capitalism. In: *Nietzsche and critical social theory: affirmation, animosity, and ambiguity*. Ed. Christine A. Payne, Michael J. Roberts. Boston: [S.e], 2020.

¹⁴³ De Bagehot, Nietzsche leu *Physics and Politics* (1872), Cf. Brobjer, 2016, p. 310.

de Tocqueville, ele acreditava que a liberdade individual só podia ser mais plenamente garantida nos marcos da sociedade civil, onde utilidade pessoal e felicidade geral deveriam coincidir. Porém, embora falasse de sentimentos naturais, sua atenção aos usos antiprogressistas do discurso naturalista (nas questões escravista e feminista, por exemplo), faziam com que Mill apostasse mais na educação e no aperfeiçoamento racional como veículos do desenvolvimento moral. Para Darwin, intelecto, linguagem e moral não seriam atributos especiais do ser humano, mas derivados da evolução de seus instintos sociais, uma evolução grupal ou social, que não deixava de ser natural. Enquanto Darwin, Wallace, Spencer (até certo ponto) e outros vislumbravam o progresso ascendente desta seleção¹⁴⁴, muitos também acreditavam que ela teria o efeito oposto, um efeito neutralizante ou até regressivo. Se a luta pela existência era gradualmente substituída pela cooperação e pela compaixão social, os mais aptos deixariam de ser selecionados e os menos aptos seriam conservados, ocasionando involução e degeneração social. Para Spencer, crítico ferrenho das leis dos pobres, a luta e o progresso poderiam ser mantidos se não houvesse intromissão estatal. Para Francis Galton, sobrinho de Darwin, era justamente o maior controle do Estado sobre a reprodução social que evitaria aquele cenário e possibilitaria o cultivo de uma raça de gênios. Entre o total *laissez-faire* e o eugenismo estatal, Darwin propunha administrar o efeito “indubitavelmente mau” da sobrevivência e da propagação dos fracos sem abrir mão da sociabilidade adquirida na evolução, mas sob a recomendação de que não se casassem livremente com os sadios e o consolo de que as classes pobres, mesmo procriando demais, também têm altas taxas de mortalidade, e a prole dos bem-sucedidos (leia-se não a nobreza, mas a burguesia recém-consolidada), mesmo sendo reduzida, é mais próspera (Darwin, 1974[1871], p. 162-167). A argumentação de Darwin certamente ecoa as medidas de controle populacional malthusianas.

Herbert Spencer defendeu a radical continuidade entre evolução social e natural sem amenizar o princípio-motor malthusiano: sua tese era uma combinação de instinto de sobrevivência (adaptação e transformação) de inspiração lamarkista e seleção natural darwiniana reformulada como “sobrevivência dos mais aptos”¹⁴⁵. Na utopia “socialista” ou

¹⁴⁴ Isso como ânimo geral, a despeito da cautela teórica de Darwin: “o progresso não é uma regra invariável” (1974, 169).

¹⁴⁵ Essa expressão foi cunhada por Spencer em *The principles of biology* (1864), em seguida recomendada a Darwin, por Wallace, para evitar a divinização da seleção natural, e prontamente aceita por Darwin, que a emprega a partir da 5ª edição de *A Origem*, de 1869. Isso indica que Darwin e Spencer não tinham visões muito diferentes. Logo, é inútil restringir o anti-darwinismo de Nietzsche a uma confusão com (o darwinismo social de) Spencer, como se costuma fazer, talvez por influência do comentário de Daniel Dennett (1995, 461-466). Sua leitura fragmentada da seção 12 da segunda dissertação da *Genealogia* escolhe trechos que lhe parecem

“estática” de Spencer, o curso natural dessa combinação promoveria o progresso em direção a uma sociedade cada vez mais adaptada e feliz, à conciliação dos instintos egoístas e altruístas, e chegaria até a abolição do governo e do Estado. Não obstante a fé no desfecho altruísta da evolução, seu individualismo metodológico intransigente acabava casando perfeitamente com o mais agressivo *laissez-faire*: se a lei natural da evolução tinha de incidir em cada organismo livremente – o que importa é prevalecer ou perecer –, Spencer não poderia deixar de endossar o individualismo, o domínio dos mais fortes e a meritocracia biológica, ou seja, o pacote completo da doutrina hegemônica do imperialismo. Não à toa, Andrew Carnegie e Theodore Roosevelt estavam entre seus admiradores (Frezzatti, 2014, p. 49). De *Social Statics* (1851) a *The Man versus the State* (1884), Spencer manteve-se inflexível quanto ao efeito nocivo da intervenção estatal na seleção natural; o combate à pobreza e a ampliação de direitos apenas pavimentam um *caminho para a servidão* ao Estado, ao deturpar a livre purificação da sociedade e favorecer a multiplicação dos fracos e degenerados.

É evidente que Nietzsche compartilha dos preconceitos sociais de Spencer, mas com uma divergência teórica. Para ele, o *laissez-faire* spenceriano parecia renunciar ao aspecto mais fundamental do fenômeno da vida, seu poder autorregulador, formativo, dominador, em suma, a *atividade*, priorizando, ao invés disso, a adaptação, quando a própria adaptação já dependeria de tal poder. É importante notar que Nietzsche remete essa falha ao contexto histórico de avanço das ideias democráticas, com seu “misarquismo”, isto é, aversão a toda e qualquer organização. A mesma argumentação contra a interpretação democrática, “ingenuinamente humanitária” da natureza, tinha sido feita no aforismo 22 de *Além de bem e mal*, em que, no lugar de “misarquismo”, lemos o adágio “Ni Dieu, ni maître”, do socialista Auguste Blanqui. Em GM II 12, isso também é chamado de niilismo – o que inspira cautela, haja vista a ambiguidade deste conceito para Nietzsche. Ele toma emprestada a expressão “niilismo administrativo” do ensaio crítico de Huxley sobre Spencer (1871) para contrapor justamente a função organizadora, dominadora e – por que não? – administrativa da vontade de poder, tanto na vida quanto na sociedade. Mas, diante das consequências práticas e políticas das ideias de Spencer, Nietzsche parece novamente estar atacando apenas uma contradição ideológica, na qual também inclui a falácia do individualismo. Sua metacrítica coloca abertamente a necessidade vital de “grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo” (*Zucht und Züchtung*) para pôr fim ao domínio do acaso e do absurdo do “maior número” (BM 203).

“puro Darwin” por seu conteúdo aparentemente anti-teleológico e prefere desdenhar da função da vontade de poder na evolução, enfatizada por Nietzsche na mesma seção.

O estudo de Claire Richter (1911), para quem Nietzsche foi lamarckista (ainda que inconscientemente) e eugenista, procura também aproximar Nietzsche e Spencer. Isso não necessariamente afasta Nietzsche de Darwin, como sugere Frezzatti (2014, p. 193), pois Richter mostra como Lamarck influenciou a teoria de Darwin, tanto quanto a de Spencer. Eles dividiam um otimismo difuso em relação à evolução, e é o próprio Spencer que equipara a sobrevivência dos mais aptos à seleção natural. Destacando que Nietzsche estava mais próximo de Spencer do que poderia admitir, ao associar a compaixão à decadência e atribuir à luta um papel seletivo, Richter está absolutamente correta. Quanto ao viés malthusiano da luta, Nietzsche não está disposto a transferir a culpa pelas mazelas sociais a supostas leis demográficas naturais, mas sim a afirmar o caráter essencialmente trágico (também presente em Malthus) de uma luta supostamente natural por domínio – a vontade de poder, e depois avaliar seus resultados em termos tipológicos. Richter considera o além-do-homem a espécie mais evoluída do projeto eugenista nietzscheano, projeto que implica, entre outras políticas, planejamento matrimonial/reprodutivo, escravidão e eliminação dos degenerados. Essa interpretação tem um pequeno problema, mas não pode ser totalmente descartada como uma moda *snob* de apropriação de Nietzsche, como quer Frezzatti (2014, p. 203). Ela ignora a advertência do próprio Nietzsche contra uma leitura darwinista do além-do-homem (EH, por que escrevo livros tão bons, §1), mas isso significa apenas a rejeição da ideologia do progresso, não da ideologia de constante atualização hierárquica do corpo social. A eugenia em Nietzsche não deixa de existir só por causa das apropriações mais grosseiras de seu pensamento em termos antissemitas, nacionalistas e racistas. Mas a seleção que Nietzsche defende também não é só uma empresa cultural, educacional, como acredita Frezzatti, calcada em “novas atitudes pessoais” por parte “de casos isolados, de homens superiores”. A superação não é um princípio abstrato, nem individualista, mas serve ao projeto político aristocrático de retomada do poder, sempre comprometido com a escravidão, mais grosseira ou mais sutil (BM 188, 257). Nesse sentido, é preciso atenção à ambiguidade da retórica da autossuperação: a elite pode simultaneamente exercer sua bruta superioridade e representar uma espécie de vicariato social devido à sua grande responsabilidade (BM 61) e profundo sofrimento (BM 270). De fato, Nietzsche não fala em purificação racial, mas em fazer com o homem o que os chineses sabem fazer com árvores, isto é, que deem rosas de um lado e peras do outro (NF 11[276] da primavera/outono de 1881); ele fala em trabalhar diretamente no organismo, para que outro corpo venha a criar outra alma (NF 7[97] da primavera/verão de 1883).

Nietzsche critica a ideologia de Spencer, a ideia de um progresso rumo ao reino do altruísmo através da mínima interferência estatal, que nada mais é do que uma idealização do

antigo princípio liberal da liberdade negativa. *Em suma, Nietzsche critica a ideologia liberal, não necessariamente o liberalismo.* Ele também acredita que a evolução natural é prejudicada pelo cristianismo, pela compaixão e pela moral do rebanho, e os denuncia como opostos à seleção, geralmente porque conservam o que está apto a perecer (BM 62, NF 15[110] da primavera de 1888, AC 7, EH, Por que sou um destino, 8) e podem até manifestar um “sintoma regressivo” (GM, Prefácio, 6), termo que alude a Galton. Ainda nesse sentido, surge a retórica da moral como antinatureza, mas também a ideia de que a própria natureza é feita de coerções, e não do mero *laissez aller*.¹⁴⁶ É por isso que, em última análise, não há contradição para Nietzsche em propor uma seleção artificial e, ao mesmo tempo, mais natural, que chama de cultivo (*Züchtung*), para livrar a seleção natural de sua decadência antinatural, que chama de domesticação (*Zähmung*) ou enfraquecimento. O cultivo não exclui a aniquilação do que está apto a perecer (NF 25[211] da primavera de 1884; 25[335] da primavera de 1884; AC 2). Mas só isso não seria suficiente para desobstruir a seleção natural, pois seria ignorar a biografia da vida até então. “É absurdo supor que todo esse *triunfo de valores* seja antibiológico: precisa-se buscar esclarecê-lo a partir de um interesse da *vida* – a *manutenção* do tipo “homem”, mesmo com essa metodologia da *supremacia* dos fracos e malsucedidos –: caso contrário, o homem não mais existiria? – Problema – – –” (NF 14[182] da primavera de 1888). Nietzsche coloca para si muito claramente o problema da viabilidade ou não do cultivo e de sua agenda política.¹⁴⁷ *Ele só faz sentido a partir de uma transvaloração dialética da decadência, do niilismo etc., uma espécie não hegeliana de negação da negação.* De uma perspectiva vitalista sobre o ideal ascético, “ele exatamente está entre as grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida...” (GM III 13). A formulação mais precisa desta “afirmação” se dá na *Genealogia*, pois Nietzsche *normaliza* a condição doente da sociedade (GM III 14), ao mesmo tempo em que elabora uma interpretação sanitarista do ideal ascético (GM 16), que lhe reabre,

¹⁴⁶ E ainda a retórica do “retorno à natureza”, observa Stiegler (2010, p. 127).

¹⁴⁷ A conclusão do estudo de Stiegler é que a “grande política” biológica de Nietzsche termina numa aporia. A intérprete vê assim porque boa parte da sua argumentação pretende refutar a leitura heideggeriana da metafísica da subjetividade biologista nietzscheana justamente pela demonstração da abertura dessa subjetividade em Nietzsche desde sua constituição biológica (baseando-se principalmente em Roux e Haeckel). Por isso, reivindicar um cultivo menos ou mais planejado de certo tipo de vida, como Nietzsche defende em muitas passagens, seria negar aquela abertura. Mas como Heidegger é apenas um gatilho para Stiegler, ela deixa de considerar que o próprio *dasein* implicava a abertura sem deixar de ser metafísico – e que seu caráter existencial também era uma subsistência interiorizada do vitalismo exteriorizado de Nietzsche. A intérprete não faz uma discussão mais radical da vontade de poder e, por isso, não entende que o que Nietzsche procura na natureza é mais do que a dialética ambiental da autorregulação. E mesmo que ele a considere, a normatividade que em última instância extrai da natureza é trágica – outro ponto não abordado. Nem por isso Stiegler omite as tendências eugenistas de Nietzsche. Só não são aporéticas.

pela via biológica, mais que a possibilidade, a necessidade do cultivo da hierarquia, da divisão social e a prerrogativa aristocrática de sua gestão.

A curiosa interpretação de John Richardson (*Nietzsche's new darwinism*, 2004) até começa bem ao considerar que a vontade de poder ocupa um lugar intermediário entre a teleologia e o mecanicismo¹⁴⁸, um lugar, em síntese, vitalista (Richardson, 2004, p. 21- 24), mas depois fica presa à necessidade de exorcizar o suposto caráter representativo, mentalista, voluntarista da vontade de poder e acredita que a solução seria compreendê-la como uma disposição do organismo para o poder, fruto da seleção natural. “Eu penso que Nietzsche aceita que os organismos são ‘desenhados para’ a adaptação reprodutiva, mas ele observa que o aspecto que mais generalizada e efetivamente a maximiza é um (tipo de) impulso para o poder” (Richardson, 2004, p. 52). Richardson entende poder como controle selecionado naturalmente sobre os demais impulsos de um organismo, favorecendo-o, conseqüentemente, na sobrevivência e na reprodução. Mas é claro que, para Nietzsche, é exatamente o inverso: é a vontade de poder que perpassa a seleção e transcende a adaptação, a reprodução e a sobrevivência. A luta dos instintos subjacente à consciência, a maior ou menor influência da tradição moral sobre essa luta, certamente são indícios de uma seleção em que Nietzsche muitas vezes identifica erros, ficções indispensáveis à vida. Mas o que lhe interessa aí é capturar um modo de valoração ou normatividade mais natural do que sua decadência natural (ou antinatural) e que lhe sirva de razão prática.

Completamente impregnado da tradição liberal de leitura de Nietzsche, Richardson afirma que Nietzsche visa à liberdade individual como “auto-seleção” (superando as seleções natural e social, ou *memética*)¹⁴⁹. Conforme apontamos na crítica feita a esta leitura, ela padece de contradições estruturais ao se basear na autoafirmação individualista, abstrata e excludente da liberdade. Não surpreende ver Richardson admitindo que os valores “exaptados” (transvalorados) que Nietzsche recomendaria com vistas a tal livre auto-seleção – dureza e

¹⁴⁸ O mesmo foi observado por Mattioli a propósito das notas “Sobre a teleologia” e por Frezzatti ao se referir à “terceira via” de Nietzsche proposta por Müller-Lauter (Frezzatti, 2014). No entanto, parece que Frezzatti não compreende o estatuto da causalidade e da interpretação na vontade de poder, tal como expusemos acima. “A luta por mais potência é o que Nietzsche utiliza para desmontar as concepções de verdade absoluta, de causalidade e de sujeito, mas longe de ser mais um dogma, a interpretação nietzscheana difere dessas outras por se reconhecer como uma interpretação transitória que regula nossa relação com o mundo” (Frezzatti, 2014, p. 161). Fazer a costumeira ressalva relativista de que a interpretação nietzscheana é apenas uma entre outras é lhe tirar todo o conteúdo; esse conteúdo é vontade de poder e por isso é essencialmente causal – mais uma vez, bastaria levar a sério os aforismos 13, 15 e 36 de *Além de bem e mal*.

¹⁴⁹ Richardson parece bastante influenciado por Richard Dawkins, não só por usar o termo *memetics*, mas também por ressaltar constantemente o egoísmo supostamente fundamental da seleção natural, que teria sido sequestrado e tolhido pela seleção social (aliás, uma ideia encurtada da própria noção de Dawkins).

egoísmo, ao invés de compaixão e altruísmo; hierarquia e cultivo, ao invés de igualdade e civilização – não são, afinal, tão democráticos quanto gostaríamos que fossem: esses promissores valores vão revelando seu elitismo um a um. “Dureza e egoísmo não são virtudes que ele quer que toda a sociedade adote e compartilhe – eles não são universalizáveis” (Richardson, 2004, p. 172); “Tampouco, geralmente, Nietzsche pensa que a elevação por ‘libertação’ possa ou deva ser ampliada na sociedade” (Richardson, 2004, p. 186); “Isso significa que a auto-seleção jamais poderia se tornar uma prática social, uma sociedade de auto-seletores não pode ser a melhor” (Richardson, 2004, p. 188). É evidente que a hipótese de Richardson vai ficando cada vez mais frágil diante do resolutivo elitismo nietzscheano, obrigando-o então a uma verdadeira pirueta. Ele reconhece que Nietzsche defende uma sociedade estratificada [*insulação*], comandada por supostos “auto-seletores” [*self-selectors*], bastante inspirada em Platão e Manu, disposta a programas eugênicos positivos e negativos, assegurada por uma divisão social do trabalho; Richardson reconhece tudo isso, mas chega a três conclusões bizarras: primeiro, aliás, pouco bizarra e bem comum, é a insistência em reintroduzir na hierarquia o individualismo da leitura liberal (“Mas eu acredito que ele enfatiza mais frequentemente um novo tipo de indivíduo criativo”, *Cf.* 2004, 207); depois, profetiza-se o surgimento de um “novo rebanho”, *melhor* na medida em que é mais eficientemente instrumentalizado pela elite (!?), quando Nietzsche de fato defende essa instrumentalização, mas nunca se referindo a um melhoramento do rebanho; ligado a isso, finalmente, Richardson atribui à “nova elite” a missão de “curar” o rebanho do seu moralismo, ressentimento e periculosidade, possibilitando um rebanho mais saudável (a base para isso, como de costume na *hermenêutica da inocência*¹⁵⁰, é A 57, mas é esquecida com grande facilidade a veemente advertência da *Genealogia*: “não pode ser tarefa dos sãos assistir doentes”).

Poucos intérpretes reconhecem a meta eugenista da vontade de poder em Nietzsche. Para Stiegler, a seleção artificial dos tipos superiores vislumbrada por Nietzsche era uma *aporia* frente ao caráter essencialmente aberto da constituição contínua e recíproca de organismo e mundo; uma aporia entre “grande política” e “grande saúde”. *A intérprete simplesmente dá muito mais ênfase à dialética orgânica de sofrimento/desenvolvimento do que ao poder das “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções”, reduzindo a vontade de poder ao princípio de autorregulação de Roux.* Mas é a tais forças que Nietzsche atribui “valor biológico bem mais elevado” (GM II 11), tanto a partir de sua ontologia vitalista, quanto a partir da crítica à tendência estabilizadora ou até regressiva da

¹⁵⁰ Expressão cunhada por Losurdo para criticar precisamente a leitura liberal e hegemônica que contestamos.

seleção natural, agravada na seleção social pela hegemonia dos valores morais. Na medida em que esses valores são reforçados pela ideologia democrática e liberal, Nietzsche se sente obrigado a militar pelo “partido da vida” (EH, NT, 4). Fica mais clara a retórica política de associar a moral dos senhores à fragilidade das variações biológicas e daí generalizar uma ameaça ao futuro da própria vida. “Aquela vontade de poder, na qual reconheço a razão última e o caráter de toda alteração, dá-nos o meio pelo qual justamente a seleção não ocorre em proveito das exceções e dos casos mais felizes: os mais fortes e mais felizes são fracos se têm contra si instintos de rebanho organizados, se têm contra si o caráter terrível dos mais fracos, o número imenso... há de armarem-se sempre os fortes contra os fracos; os felizes contra os desafortunados...” (NF 14[123] da primavera de 1888).

A ideia de que a capacidade evolutiva ou o “enobrecimento” de uma comunidade depende de seus elementos mais fracos (então chamados de espíritos livres) já estava presente no aforismo 224 e seguintes do capítulo *Sinais de cultura superior e inferior*, de *Humano, demasiado humano* (por sua vez, uma reelaboração do fragmento 12[22] de 1875, intitulado *Zum Darwinismus*). Apesar de minimizar o papel da luta pela existência neste aforismo, o destaque para a estabilidade necessária à evolução coloca Nietzsche mais perto de Darwin: a evolução é o relativo fortalecimento do tipo estável o suficiente para assimilar variações. Por outro lado, a sentença maquiaveliana com a qual Nietzsche pretende resolver a questão no fim do aforismo – a duração é bem mais valiosa que a liberdade – revela que *refletia o tempo todo sobre a evolução do ponto de vista político do poder*. Somente assim se pode discernir entre retórica e agenda política. A aparente ameaça do número, por exemplo, não é realmente um problema para uma agenda que visa à hierarquia e à dominância de uma oligarquia de indivíduos raros e elevados: a exceção não há de querer se tornar regra (GC 76), mas sabe “que a persistência da regra é o pressuposto para o valor da exceção” (9[158] do outono de 1887). Também importantíssimo é o aforismo 118 de *A Gaia Ciência*: forte e fraco são conceitos relativos. Aliás, já consta deste aforismo a *transvaloração da compaixão em dominação*, característica do eugenismo mais aberto das últimas obras. Em BM 262, Nietzsche também trata do momento da variação (chamada de “indivíduo”) em relação a uma comunidade forte, mas acrescenta três aspectos: o perigo da mediocridade como adaptação total (enquanto H 224 se voltava para o progresso, *Fortschritt*), a recuperação do papel da luta com condições desfavoráveis para o desenvolvimento da força e da estabilidade (novamente se aproximando de Darwin) e a ideia de superação por acumulação – “Foi essa própria moral que fez acumular a força a tal ponto...”. Em BM 188, esta ideia é tratada como verdadeira lei natural ou “imperativo categórico da natureza” (para o qual pouco importa o indivíduo): a liberdade deve

surgir de uma demorada coerção, que nada mais é do que um processo de acumulação. Esse processo pode e deve envolver muito desperdício, sacrifício, e não se pode omitir que Nietzsche o associa à escravidão mais grosseira ou mais sutil. *Portanto, superação e autossuperação são apenas fórmulas morais com sentido supramoral, a saber, restituir aos fortes seu direito de dominar os fracos e sustentar esta dinâmica de acumulação.*

Segundo Stiegler, “Nietzsche repete muitas vezes que a massa é o ‘suporte estável’ que torna possível a exceção, que ela ‘capitaliza’ o que a exceção ‘desperdiça’ e, portanto, atua como o instrumento de financiamento indispensável do qual a exceção é necessária” (Stiegler, 2010, p. 118).¹⁵¹ Muito corretamente, Stiegler vincula essa posição àquilo que Nietzsche chamou de “iminente e inevitável administração econômica e coletiva da terra”, administração que tem o além-do-homem como contrapartida, justificação, “*luxo-excedente da humanidade*” correspondente àquela acumulação (NF 10[17] do outono de 1887).¹⁵² Nesse sentido, a intérprete comenta brevemente o interesse de Nietzsche por Galton, discernindo a preocupação moral deste pelo aperfeiçoamento biológico da espécie humana em comparação ao darwinismo social mais grosseiro da virada entre o século XIX e o século XX (Stiegler, 2010, p. 120-122). Para Stiegler, somente com a necessidade de confrontar a domesticação e a degeneração cristã, Nietzsche cede a um eugenismo mais biologista, que eleva a brutalidade da natureza à norma. Para piorar a aporia, nesse mesmo momento, ele acena para a dialética da grande saúde, que pode afirmar o cristianismo (a doença) como condição de sua superação. *O que Stiegler não considera é que aquela administração eugênica também tira vantagem da manutenção da religião, de modo que sua afirmação é maquiavélica ou supramoral. Não há aporia.*

A leitura de Moore é menos equívoca. Para ele, o eugenismo de Nietzsche não tem a ver com o cultivo biológico de uma espécie superior no sentido evolucionista, e isso é coerente com a concepção da vida como vontade de poder. Nietzsche afirma que o cultivo consciente de determinado tipo mais valioso não tem a ver com uma sucessão na sequência dos seres, mas sim com o problema da hierarquia entre tipos humanos que sempre existiu e existirá (AC 4 c/c NF 15[120] da primavera de 1888). Como vários de seus contemporâneos alemães, Nietzsche seria mais adepto da eugenia negativa ou “higiene racial” (Moore, 2002, p. 136), embora

¹⁵¹ Nietzsche chega a falar de uma infraestrutura (*Unterbaus*) sobre a qual se viabiliza um gênero superior (NF 9[1] do outono de 1887), uma base em que “a laboriosidade, a regra, a moderação, a firme “convicção” encontram-se em seu devido lugar” (NF 9[44] do outono de 1887).

¹⁵² Compare-se à cândida interpretação de Fornari que, baseada em Oscar Ewald (1903) e Gianni Vattimo (2000), vê o além-do-homem como um mero ideal abstrato de permanente transformação, criação/destruição, pluralidade e complexidade... (Superhombre y evolución. In: *Nietzsche y el evolucionismo*. Córdoba: Brujas, 2016).

também encontremos textos em que reivindica o controle do matrimônio e da reprodução, semelhantes ao que vemos em Galton. Ocorre que Moore insiste em alguns trechos que o cultivo a que Nietzsche se refere é principalmente moral e não biológico, e ao mesmo tempo observa que ele entendeu cada vez mais a moral em termos fisiológicos, pelo menos desde 1881 (Moore, 2002, p. 161). Logo, mesmo que o cultivo em Nietzsche tenha como meta o poder e não o progresso, ele se traduz também em hierarquia biológica. *Segundo Moore, as ideias eugênicas de Nietzsche remetem pelo menos a 1876* (vide NF 1876 19[79]) e os textos mais tardios sobre esterilização “filantrópica” de doentes crônicos (NF 1888 23[1]), defesa da eutanásia, do suicídio (CI, *Incursões* 36) e outros, seriam apenas versões mais extremas daquelas mesmas ideias. Ele também defende a tese de que Nietzsche admite sim uma evolução no nível do “indivíduo”, sem implicações filogenéticas (Moore, 2002, p. 34), e que isso consistiria numa inversão de Spencer, uma evolução do altruísmo para o egoísmo (Moore, 2002, p. 82-84). Assim, embora não contribua para a espécie, o além-do-homem é considerado um exemplar biologicamente mais evoluído. É verdade que Nietzsche gosta de exemplificá-lo com personalidades isoladas (César, Napoleão, Goethe...), mas ele também reclama por uma aristocracia. E se por acaso a ênfase dada por Moore ao egoísmo e à evolução como individuação contiver um viés liberal, ele não perde de vista o sentido biopolítico da vontade de poder:

Com efeito, ele [Nietzsche] exige o retorno das naturezas mais fortes à sua posição original de domínio, insistindo que a desigualdade original entre “raças” sejam restabelecidas, que uma futura sociedade baseada em castas reflita e sancione as hierarquias de força inerentes à natureza. Esse é o famoso “pathos da distância” de Nietzsche. Somente uma sociedade rigidamente piramidal, platônico-ariana pode viabilizar e sustentar o cultivo de uma casta governante de *Übermenschen*... (Moore, 2002, p. 162).

Para Emmanuel Salanskis, “Nietzsche efetivamente desenvolveu uma forma de eugenismo” (Salanskis, 2013, p. 168). O comentador atribui ao trabalho de desnazificação de Kaufmann e sua repercussão o tabu do eugenismo ainda presente entre os especialistas em Nietzsche. Com uma identificação estreita e problemática do eugenismo a políticas de purificação racial, afasta-se o eugenismo em geral da filosofia nietzscheana, junto com as interpretações de Alfred Bäumler (1931) e Richard Oelher (1935). Surge, então, a necessidade de compreender melhor o que significa eugenismo. Salanskis observa que não só biologia e eugenismo praticamente se confundiam no período em que Nietzsche escreve e nas décadas

seguintes, como o eugenismo se vinculava a uma vertente progressista do evolucionismo. É Galton quem cria o termo *eugenics* em 1883 para designar a ciência da melhoria das linhagens através de múltiplos meios, não só pela reprodução, para promover uma evolução mais rápida e eficiente, menos sofrida, da espécie humana (Salanskis, 2013, p. 170-174). A eugenia de Galton, que certamente influenciou fortemente o pensamento de Nietzsche, seria então progressista, benévola (não coercitiva e preferencialmente positiva) e apenas racista, não necessariamente racista¹⁵³. Fazendo esses destaques, é possível não fugir do tema e conferir uma imagem mais amigável ao cultivo nietzscheano – como fazem Stiegler, Fornari, Salanskis –, até transformá-lo em um cultivo eminentemente cultural ou educacional – Frezzatti. Fora a ausência injustificada de uma crítica ideológica de tais “boas intenções”, como a que faz Losurdo e que Salanskis chama de “preconceito retrospectivo”, é quase irônico seguir a argumentação e constatar, à luz das evidências textuais, que Nietzsche se interessou muito mais justamente pela eugenia negativa. Neste ponto, o trabalho de Salanskis é muito feliz ao refutar as principais objeções metodológicas e filosóficas. Ele mostra que o eugenismo nietzscheano não está limitado aos fragmentos, nem consiste em um descaminho tardio, como também tem sido mostrado acima. “O que se produz a partir de 1886 é, no máximo, uma mudança de plano e uma radicalização” (Salanskis, 2013, p. 182). Ele mostra que a ideia de miscigenação substitui a de purificação (por exemplo, em BM 251) e que o elitismo não é incompatível com o eugenismo (Salanskis, 2013, p. 190-192). Mostra como Nietzsche está próximo das políticas de exclusão reprodutiva prescritas no âmbito da psiquiatria da degenerescência de Charles Fèrè, e ao mesmo tempo da eugenia zoológica positiva de Galton, mas também “de Schopenhauer, que aventa a ideia de uma eugenia coercitiva desde 1844, portanto bem antes de Darwin e Galton, em um suplemento ao *Mundo como vontade e representação*” e, claro, de Platão: “Dos cursos da Basileia a *O Anticristo*, aquela [*A República*] aparece a Nietzsche como o modelo de uma biopolítica aristocrática” (Salanskis, 2013, p. 183; 189).

Salanskis tem ainda uma tese interessante, porém um pouco tímida, que vai ao encontro do maquiavelismo nietzscheano já abordado neste trabalho. Trata-se da suposta *justificação maquiaveliana do eugenismo nietzscheano*. “Na medida em que, para ele, a questão do valor não se reduz à da verdade, ele não pode, como os eugenistas darwinianos, fazer apelo a uma concepção científica. Ele deve então considerar a legitimação em uma perspectiva diferente,

¹⁵³ Segundo o autor, “é imperativo distinguir entre o racialismo, a concepção antropológica que reconhece a existência de raças humanas enquanto tipos psicobiológicos hereditários, e o racismo, que incita à violência ou à discriminação de raças particulares. O primeiro não implica necessariamente o segundo” (Salanskis, 2013, p. 183).

distinguindo mais nitidamente os fins e os meios... Nietzsche sabe melhor do que ninguém que a fisiologia constitui uma interpretação: lá onde ela tendia a postular um instinto de conservação, ele faz ver o desdobramento de uma vontade de potência (JGB/BM 13, KSA 5.27). Pode-se, pois, duvidar que o apelo à fisiologia seja a sua última palavra” (Salanskis, 2013, p. 193). *De acordo com essa citação, Salanskis se une à maioria dos que insistem em separar fato e valor em Nietzsche, quando o próprio filósofo jamais dispensou uma radical fundamentação metodológica e empírica do seu naturalismo moral. Fica evidente a subestimação da vontade de poder e do estatuto da interpretação, quando disso depende a própria legitimidade biopolítica do maquiavelismo nietzscheano.* Como foi visto, ele consiste em um realismo político inescrupuloso, legitimado pela tese ontológica da vontade de poder, tese que estabelece a imoralidade da vida e da natureza, normalizando a desigualdade, a injustiça e a imposição do mais forte. Isso significa que meios *e fins* já estão submetidos à lógica trágica e natural da dominação. Porém, da forma colocada por Salanskis, recorrendo ao testemunho de Joseph Paneth, o maquiavelismo quase se torna um consequencialismo envergonhado: “reprimir seus bons movimentos e sua compaixão tendo em vista um fim superior” (Salanskis, 2013, p. 194). De certo modo, essa leitura reproduz a divisão entre valor e razão tão presente em Weber: a razão se preocupa com sua eficiência, pois o valor foi transferido para uma esfera autônoma – que não é só subjetiva, abstrata, mas cai efetivamente do lado do poder. Como o valor assim determinado não tem outra autoridade a não ser a da sua própria força, decisão, autoafirmação, Salanskis observa bem que tal consequencialismo simplesmente não pode prestar contas de nada. Por isso, a cautela de Darwin em relação ao eugenismo. *Mas para Nietzsche, o valor é o próprio poder, e o consequencialismo se converte no exercício contínuo do poder.* Não se trata apenas de licença aos meios imorais em nome de um “fim superior”; meios *e fins* estão submetidos à imoralidade (ou amoralidade) natural do poder. A atuação da vontade de poder é tão importante quanto o resultado elitista almejado por Nietzsche – aliás, para ele, são quase a mesma coisa. Não há que se falar em reprimir a compaixão porque ela já está transvalorada, tornou-se “*nossa compaixão*”, uma compaixão que inclui o “grande sofrimento” (BM 225). Quanto à “pia fraus”, talvez Nietzsche enfatize menos a manipulação em si do que a convicção daqueles que jamais duvidaram de seu *direito* à mentira (CI, Os “melhoradores” da humanidade, 5); assim, ela seria menos uma ideologia do que pura dominação. Isso não exclui a manipulação, mas, de acordo com a leitura de Dombowsky que acompanhamos anteriormente, também de acordo com a metacrítica que integra o que poderia ser considerada a “pia fraus” nietzscheana – a vida como vontade de poder –, trata-se mais de um discurso

ambivalente, que simultaneamente justifica a dominação e a servidão, do que de um duplo discurso. Fica, pois, uma questão: Nietzsche seria *mais* ou *menos* maquiavélico que Maquiavel?

4.4. Anexo: Nietzsche e o pensamento econômico

O dilema entre seleção natural e social na espécie humana – entre instinto de sobrevivência e instinto social – se transformaria logo em seguida no dilema metaético descrito por Henry Sidgwick, a saber, o dualismo da razão prática ou a contradição insuperável de nossa intuição moral, legítima tanto pelo lado do egoísmo quanto pelo do bem geral utilitarista; aliás, deliberadamente confundida entre esses métodos, poderíamos acrescentar à luz de MacIntyre. Sidgwick termina a primeira edição de *Os métodos da Ética* (1874) com a sombria declaração: “o cosmos do dever reduz-se realmente a um caos – e descobrimos que o esforço prolongado do intelecto humano no sentido de formar um ideal perfeito da conduta racional estava condenado a um inevitável fracasso”. O que Darwin fez foi remeter a intuição moral a um instinto social supostamente mais firme por ter se desenvolvido ao longo da evolução natural humana, mas isso, de maneira alguma, foi capaz de imunizar tal intuição contra sua manipulação; ao contrário, naturalizou-se essa manipulação como ética liberal e pragmática – visto que a luta malthusiana continuava vigente na seleção social –, em conformidade com o pressuposto político-econômico que guiava a tese darwiniana, a despeito da maior ou menor consciência disso. Do ponto de vista do dever, podia parecer um fracasso, mas do ponto de vista supostamente indeterminável da evolução e da seleção naturais, era – como definiu o discípulo de Sidgwick, G. E. Moore – uma *questão aberta*. Apesar de suas inclinações religiosas, Sidgwick soube reconhecer e defender a conveniência da tese darwiniana contra os ataques de Frances Cobbe, cujo ímpeto fazia lembrar o repúdio jacobiano ao niilismo kantiano.¹⁵⁴

Portanto, o darwinismo e as forças políticas e econômicas mobilizadas através dele constituem mais uma peça fundamental no processo de emancipação dos valores ou fins em relação às razões, fatos ou meios, processo de esfacelamento da objetividade e consolidação do subjetivismo, no qual as figuras definitivas, segundo MacIntyre, teriam sido Moore, Weber e Nietzsche. Mas é lógico que esse processo não está alheio ou neutro às relações sociais-

¹⁵⁴ Cf. COBBE, Frances Power. *Essential Writings of a Nineteenth-Century Feminist Philosopher*. Ed. Alison Stone. Oxford University Press: 2022, p. 175.

materiais objetivas, com suas disparidades, contradições e lutas; ele está intimamente ligado à imposição do modo de produção capitalista e à ascensão de sua fase imperialista. Nietzsche, por sua vez, não se detém no intuicionismo ou no emotivismo. Sua concepção reflete diretamente tal imposição ao converter aquele subjetivismo em realismo do poder político-econômico. Mesmo que a vontade de poder não seja um conceito econômico, ela faz a *apologia indireta* da ordem capitalista vigente da maneira mais realista possível, através do paradigma vital do poder, seja pela via da administração, seja pela da dominação/expansão. Logo, também as críticas de Nietzsche à vulgaridade do mundo comercial e ao *laissez-faire* dependem de sua *metacrítica*. Ele jamais buscava favorecer o outro polo, o do proletariado, mas eliminar as armadilhas que a ideologia liberal armava contra si mesma e que permitiam a ascensão da social-democracia, vista como antessala assombrada do comunismo.

Thomas Brobjer afirma que “o relativo silêncio de Nietzsche sobre questões relativas à economia política era menos por ignorância que por oposição – ele objetava a toda maneira de pensar característica da economia política: a ênfase na utilidade, no homem como *homo economicus*, a ênfase em reformas sociais, a busca por riqueza, bens materiais, conforto e progresso” (Brobjer, 2014, p. 316). Essa leitura é semelhante à que afastava Nietzsche da política; ao lado de um Nietzsche antipolítico, teríamos um Nietzsche antieconômico, na linha da oposição entre cultura e Estado que já tivemos ocasião de problematizar. “A alternativa de Nietzsche à hegemonia do pensamento econômico é precisamente seres humanos supremos” (Brobjer, 2014, p. 318). Ora, não se trata de negar as muitas críticas de Nietzsche aos aspectos degradantes da economia capitalista, mas de ressaltar como Nietzsche *também* buscou conciliar, e não apenas opor, pensamento econômico e cultivo. Em *O estado grego*, ele se insurge contra os “eremitas monetários”, na terceira extemporânea contra o “egoísmo dos ganhadores” e a proliferação do “homem corrente” (no sentido da liquidez econômica), em *Aurora* e em muitos outros lugares contra a idolatria do dinheiro (A 204), no *Zaratustra* contra “as moscas do mercado”. No aforismo 285 de *O andarilho e sua sombra*, há uma reflexão muito lúcida sobre propriedade e justiça, denunciando a concentração de renda e prescrevendo certo intervencionismo (estatização?) em ramos do transporte, do comércio e do câmbio, e no aforismo seguinte, 286, Nietzsche critica explicitamente a superexploração do trabalho. Ao mesmo tempo, desde *O Nascimento da Tragédia*, a metacrítica que subjaz essas críticas é totalmente sediada no aristocratismo e na segregação social.

Note-se o seguinte: a cultura alexandrina necessita de uma classe de escravos para existir de forma duradoura; mas ela nega, na sua consideração otimista da existência, a necessidade de uma classe assim, e por isso, uma vez gasto o efeito de suas belas

palavras transviadoras e tranquilizadoras acerca da “dignidade da pessoa humana” e da “dignidade do trabalho”, vai pouco a pouco ao encontro de uma horripilante destruição. Não há nada mais terrível do que uma classe bárbara de escravos que aprendeu a considerar a sua existência como uma injustiça e se dispõe a tirar vingança não apenas por si, mas por todas as gerações (NT 18).

Logo, a crítica de Nietzsche à economia é reacionária e um pouco como a de Thomas Carlyle, para quem a economia capitalista liberal que se estabelecia era uma “ciência sombria” (“dismal science” – do latim: *dies mali*) justamente porque abandonava o instituto da escravidão negra.¹⁵⁵ Mas Nietzsche sempre esteve atento aos sinais de uma *nova escravidão* (GC 377), através da qual uma nova aristocracia poderia se erguer em meio ao mundo moderno decadente. O que ele sempre combateu, portanto, foi o “otimismo econômico”, como consta no fragmento 10[17] do outono de 1887. É impressionante que Brobjer insista em ler nesse texto uma mera oposição de Nietzsche à lógica econômica, uma simples oposição entre o além-do-homem e o último homem. Pois é evidente que Nietzsche busca um sentido justificativo para a exploração da maquinaria humana, um sentido em forma de classe superior e excedente.

Em contraposição a esse apequenamento e a essa acomodação do homem em uma utilidade especializada, carece-se do movimento inverso – ou seja, do engendramento do homem *realizador de síntese, somador, justificador*, para quem aquele ajuste maquinal da humanidade é uma condição prévia da existência, como uma estrutura subjacente sobre a qual ele pode inventar para si a sua *mais elevada forma de ser...* Ele necessita, tanto quanto dessa estrutura, do *antagonismo* do grande número, dos “nivelados”, do sentimento de distância em relação a eles; está sobre eles, vive deles. Essa forma superior do *aristocratismo* é a do futuro. – Moralmente falando, aquela maquinaria coletiva, a solidariedade de todas as engrenagens, representa um ponto máximo na *exploração do homem*: mas esta pressupõe homens em virtude dos quais essa exploração tem *sentido*.

Ora, a despeito do que Nietzsche poderia imaginar, não precisamos sair dos grandes processos de acumulação no interior do próprio Capital para que tal descrição faça sentido. Eles ocorrem, grosso modo, via propriedade privada dos meios de produção e mais-valia.¹⁵⁶ Embora

¹⁵⁵ A expressão aparece no artigo “Occasional discourse on the negro question”, publicado na *Fraser’s Magazine* em 1849, o qual provocou uma resposta de John Stuart Mill intitulada “The negro question” na mesma revista no ano seguinte.

¹⁵⁶ É interessante apontar também que ao criticar a sociologia do período imperialista alemão, à qual pertence Weber, Lukacs identifica a dissociação fatal da sociologia e da economia, que, como se sabe, deixa de ser *economia política* e se autonomiza tecnicamente a partir do que ficou conhecido como “Revolução marginal”. “O problema central da sociologia alemã no período do imperialismo do pré-guerra é encontrar uma teoria sobre o nascimento e a essência do capitalismo, bem como “suplantar” o materialismo histórico nesse terreno por meio de uma concepção teórica própria. A pedra de toque real da sociologia alemã é a acumulação originária, pela qual os trabalhadores são violentamente separados dos meios de produção (ao serem partidários da “teoria da utilidade marginal”, a maior parte dos sociólogos alemães considera a teoria da mais-valia como desprovida cientificamente de importância)” (Lukacs, 2020, p. 525). Daí o programa weberiano de derivar o capitalismo de valores religiosos.

aparentemente não tenha tido contato com os teóricos do marginalismo que despontavam em sua época (Menger, Jevons, Walras)¹⁵⁷, Nietzsche não estava alheio à contradição entre o valor baseado no trabalho (AS 286) e o valor subjetivo ou baseado no consumo (A 175), tal como defendido por aquela corrente. Mas ele também não ignorava o fator objetivo decisivo no valor dito subjetivo, a desigualdade prática implicada no valor de troca: “no grande mundo do dinheiro, o táler do mais preguiçoso rico rende mais que o do homem trabalhador e pobre” (AS 25). Mesmo que Nietzsche reconheça criticamente estes e muitos outros aspectos, sua visão econômica tem de se subordinar, em última análise, aos valores do poder e da dominação¹⁵⁸; por isso, seus símiles econômicos, ainda que por “afinidade eletiva”, não são propriamente os marginalistas, com suas metodologia e ideologia individualistas, mas seus discípulos da Escola Austríaca, sobretudo Haeyk, Mises e Schumpeter.¹⁵⁹ Para estes, a desigualdade econômica é um dado natural, e a legislação dos valores é prerrogativa de uma elite de grandes proprietários e empreendedores. E certamente também do “espírito animal” dos investidores, imersos na “incerteza” econômica.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Segundo Brobjer, Nietzsche possuía diversos volumes da *Internationale wissenschaftliche Bibliothek*, mas não o de Stanley Jevons, *Geld und Geldverkehr* (Dinheiro e o mecanismo de troca), de 1876.

¹⁵⁸ Um dos primeiros a compreender Nietzsche como “filósofo do capitalismo” foi Franz Mehring, numa série de textos da última década do século XIX. Cf. MEHRING, F. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. [S.l.]: Dieter Bergner (org.), 1975.

¹⁵⁹ Corey Robin propõe a tese de uma “afinidade eletiva” entre Nietzsche e o marginalismo porque entende Nietzsche como um subjetivista no campo dos valores, citando GC 301, mas ao mesmo tempo atesta que só com Haeyk e Schumpeter as consequências práticas desta abordagem são colocadas abertamente (Cf. *Wealth and the Intellectuals: Nietzsche, Hayek and the Austrian School of Economics*. In: *Hayek: A Collaborative Biography - Part V Hayek's Great Society of Free Men*. Ed. Robert Leeson. Palgrave: Macmillan, 2015). A macroeconomia de Keynes, diga-se de passagem, focada na demanda e na moeda, nunca abandonou a metodologia marginalista, a ele transmitida por Alfred Marshall, e, por outro lado, basta ler sua famosa carta a Hayek sobre *O caminho da servidão* (1944) para ver que Keynes concordava com o elitismo de Hayek, apenas observando que seu quixotismo o impedia de ver o Estado e o planejamento econômico como potenciais “laranjas” do livre-mercado – obviamente Keynes não diz “laranjas”, ele apela para um “meio-termo” entre liberdade e planejamento. Cf. WAPSHOTT, Nicholas. *Keynes x Hayek: a origem e a herança do maior duelo econômico da história*. Rio de Janeiro: Record, 2016; PRADO, Eleutério. Como Marx e Keynes demarcam o campo da macroeconomia. *Revista da SEP*, p. 119-141, 2016. Inicialmente influenciada por Nietzsche, Ayn Rand concebe o livre mercado como a contrapartida objetiva de um individualismo altamente idealizado (Cf. *Capitalism: the unknown ideal*, 1966). Outras abordagens interessantes sobre Nietzsche e a área da Economia podem ser encontradas em *Friedrich Nietzsche (1844-1900): Economy and Society* (2006), editado por Jürgen Backhaus e Wolfgang Drechsler.

¹⁶⁰ Keynes fala do “espírito animal” dos investidores no Capítulo XII de sua *Teoria Geral do Emprego, dos Juros e da Moeda* (1936).

5. NIETZSCHE E O IMORALISMO

Os desdobramentos mais extremos do naturalismo nietzscheano, vistos no capítulo anterior, condizentes com seu programa sociopolítico aristocrático que conjuga eugenismo e maquiavelismo, remontam às considerações feitas no Capítulo 2 sobre aquela que talvez seja a categoria ética mais fundamental para Nietzsche, a *virtù*. Já então, seguindo o estudo de Dombowsky (2004), foi mostrado como a *virtù* está associada a uma concepção realista da realidade enquanto produto das relações de poder, que tem seu corolário normativo no **imoralismo**, isto é, na subordinação da moral à prática política. O imoralismo sanciona um radicalismo aristocrático autoafirmativo, que cria os valores e institui os direitos correspondentes ao seu poder, sempre fundamentado metaeticamente no realismo ontológico da vontade de poder, concepção destinada a naturalizar (no sentido mais pleno possível da palavra, como vimos) a injustiça, a desigualdade, a violência, a exploração, a dominação como ingredientes inerentes à vida (BM 259).

Nas próximas seções, analisaremos o quanto algumas importantes abordagens do imoralismo em Nietzsche se afastam ou se aproximam desta tese.¹⁶¹

5.1. Imoralismo e esteticismo

Em 1973, Phillipa Foot contribuiu para uma coleção de artigos organizada por Robert Solomon, com o texto *Nietzsche: The Revaluation of Values*, cuja epígrafe é um trecho do prefácio à *Genealogia* em que Nietzsche descreve sua crítica à moral como uma *crítica ao valor dos valores* morais despertada pelo problema do valor da compaixão, do não-egoísmo, em suma, daquilo que tradicionalmente se tem por “bom”. Ele questiona se esse valor, ao contrário, não impediria o homem de alcançar seu supremo brilho e potência.

¹⁶¹ Recentemente, Alice Medrado defendeu que é impossível extrair um sistema ético do imoralismo nietzscheano e que ele consiste num “experimento político a ser conduzido pelo valor de liberdade” (2021, 160). Mas ao idealizar a liberdade nietzscheana como “disposição afetiva” ou “instinto de liberdade”, a intérprete embrenha pelos mesmos pressupostos formais e subjetivistas criticados anteriormente, chegando a um perfeccionismo individualista totalmente adaptado ao padrão liberal. Sofre do mesmo problema outra interessante concepção levantada pela intérprete, a de uma “ontologia necessitarista” em Nietzsche: a vontade de poder acaba deflacionada como fatalismo individualista do espírito livre.

Foot começa pela crítica da moral cristã ou escrava. Segundo a conhecida narrativa, essa moral surge de uma inversão da moral aristocrática, inversão que associa o bom ao fraco, humilde, compassivo, através de uma negação da moral aristocrática, que, por sua vez, era composta por valores autoafirmativos. Na *Genealogia*, Nietzsche descreve como essa negação brota da autonegação da experiência de uma vida condenada, malograda, sentida como culpada. Daí que a inversão seja também uma transferência de culpa, baseada na doutrina do livre-arbítrio e transmitida pelo vírus da compaixão.

Desde o início, portanto, vê-se que a crítica de Nietzsche se orienta axiologicamente pela distinção entre o tipo ascendente e o decadente. Devemos concluir – pergunta Foot – que ele está exaltando os tiranos cruéis, as bestas de rapina, ou tinha algum ideal menos repulsivo? (Foot, 2002[1973], p. 85). Há diversas passagens nas quais Nietzsche enaltece a afirmação da força, incluindo suas terríveis consequências, mas ele também não parece ter por ideal a pura crueldade. Ele abandona Cálicles justamente quando a defesa do tipo forte se torna uma apologia intransigente da supremacia; Foot não fornece qualquer referência a esse respeito, salvo talvez a ideia de que Nietzsche admira e recomenda o autodomínio e tematiza a sublimação/espiritualização da crueldade, diferentemente da grosseira autoafirmação de Cálicles. Sua defesa do tipo forte e egoísta pretende ser mais qualificada ao tomar como critério um suposto valor da vida. Isso fica claro no próprio Prefácio à *Genealogia*: “Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? [...] São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?”. O valor com que Nietzsche mede o valor dos valores morais é, em suma, o valor da vida, o valor “natural”, que Nietzsche decidiu atribuir mais ao fenômeno da expansão (“elevação”) do que ao da conservação. Então, ele tem de articular de algum modo o egoísmo dos fortes *não só* à manifestação do poder, mas também ao fluxo “ascendente” da vida como um todo. Entende-se melhor outra passagem importante para a análise de Foot:

Valor natural do egoísmo. – O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível. Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida. Decidindo a respeito disso, temos também um cânon para o valor de seu egoísmo. Se ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário — e, em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo *adiante*, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação do seu *optimum* de condições. O “indivíduo”, tal como o povo e a filosofia até hoje o entenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo, um “elo da corrente”, nada simplesmente herdado de antigamente — ele é toda a linha “ser humano” até ele mesmo... Se representa o desenvolvimento para baixo, o declínio, a crônica degeneração e adoecimento (— as doenças já são, em termos gerais, consequências

do declínio, *não* suas causas), ele tem pouco valor, e a mais simples equidade pede que ele *subtraia* o mínimo possível daqueles que vingaram. Ele é apenas seu parasita... (Crepúsculo dos Ídolos, Incursões, §33).

É interessante notar que, no aforismo imediatamente anterior a esse, chamado “Fala o imoralista”, o imoralista fala muito simplesmente que o ser humano “real” é admirável e justificado eternamente, ao passo que o ser humano “ideal”, desejante e desejável, é vergonhoso, desprezível, vazio de vida. Ora, “real” significa precisamente “natural”: “Se o [o ser humano] vê apenas ao agir, se vê esse animal tão valente, astuto, perseverante, mesmo perdido em labirínticas dificuldades, como lhe parece digno de admiração!” (Crepúsculo dos Ídolos, Incursões, 32).

Nietzsche adere a esse naturalismo que privilegia o tipo ascendente antes mesmo de *O Nascimento da Tragédia*, passando por sua filiação à filosofia histórica contra a filosofia metafísica, em *Humano, demasiado humano*, até seu pensamento maduro, a partir de *Além do bem e do mal*. A crítica de Nietzsche é essencialmente voltada contra as oposições de valores, que ele atribui à metafísica. Daí resultam as teses da necessidade do ilógico (H 31), da injustiça (H 32), do erro e da inverdade para a vida (H 33, 34), da inocência das más ações (H 99, 103), da inocência do egoísmo (H 101), da total irresponsabilidade (H 107, “Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas”); de que os maus impulsos conservam a espécie tanto quanto os bons (GC 1, 4); de que “dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo que há de mau, terrível, tirânico, tudo que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie ‘homem’ quanto seu contrário” (BM 44). Ao longo dessas obras, essas teses têm efeitos diferentes para Nietzsche: vão de uma espécie de sabedoria resignada e contente, esteticamente inspirada na filosofia helenística, até à afirmação cada vez mais trágica (com o discurso da superação) da vontade de poder, identificada como dinâmica dessas transformações em que consiste a vida. Mas já em *Humano, demasiado humano*, deparamo-nos com uma “dupla pré-história do bem e do mal” (HH 45), associando valoração e hierarquia social, isto é, valor e poder. Assim, o imoralismo pressupõe um sentido histórico que dilui as oposições de valores, mas, em se tratando de uma conjuntura concreta, ele só se efetiva performando uma oposição ou, como Nietzsche gostava de chamar, uma transvaloração.

Afinal de contas, Nietzsche derruba a moral cristã? Foot pondera: de um ponto de vista estético, preocupado com a máxima grandeza alcançável pelo humano, talvez sim; do ponto de vista preocupado com objetivos morais, não (Foot, 2002, p. 89-90). Nietzsche é um crítico de

toda a moral, ou seja, um verdadeiro imoralista? Ora, não parece que as acusações contra a moral cristã serviriam contra a moral aristotélica, por exemplo. O tipo elevado nietzscheano inclusive pode lembrar o *megalopsychos* aristotélico, segundo Foot. É possível uma moral sem a noção de culpa? Talvez sim. A tese da irresponsabilidade não excluiu o forte apelo de Nietzsche ao autodomínio. Paralelamente a essas perguntas retóricas, o ponto mais sensível para Foot é a rejeição do universalismo da moral, em prol de virtudes personalizadas, as quais, aliás, só fariam sentido para os indivíduos excepcionais, enquanto o rebanho sempre continuaria seguindo os valores do rebanho. Segundo Foot, Nietzsche dispensa regras voltadas para a justiça, as quais implicam uma noção de bem comum, no sentido de favorecer a produção do tipo que considera mais elevado. Mas ele ainda sugere certa noção de bem (que para ele não é comum), a qual afirma ser fatalmente prejudicada pela moral do ressentimento e do nivelamento, dando a impressão de ser um moralista em algum grau.

Para Foot, entretanto, é no mínimo complexo decidir se o diagnóstico nietzscheano está correto, se a compaixão é uma infecção, um casulo de ressentimento, se prejudica de fato os tipos fortes, ou se, por outro lado, o egoísmo é estimável, independentemente dos danos que possa acarretar aos mais fracos. Além disso, Nietzsche faz essas avaliações tendo por base a teoria altamente especulativa da vontade de poder, caindo ele mesmo numa espécie de concepção metafísica. Por tudo isso, segundo Foot, “não há razão para supor que nos encontramos realmente no dilema em que ele insiste – ou sacrificar os fracos ou deformar os fortes” (94).

Em 1991, a filósofa volta a discutir o imoralismo nietzscheano. Ainda nos primeiros parágrafos de *Nietzsche's Immoralism*, Foot diz não acreditar que Nietzsche estivesse defendendo uma nova moral, nem uma posição relativista. Em todo caso, a moral seria um subterfúgio dos fracos, que em rebanho procedem à inversão dos valores nobres. Mas, antes de citar novamente o mesmo trecho do Prefácio à *Genealogia*, que tinha epigrafado seu texto anterior, Foot remete ao aforismo 345 de *A Gaia Ciência*. Esse aforismo, do início do Livro V, é praticamente uma prévia daquele trecho, pois trata exatamente da necessidade de problematização dos valores morais, inclusive depreciando a abordagem inglesa, como seria característico da *Genealogia*. Nietzsche denuncia como ingênuos o erro de procurar um consenso de certos princípios em diferentes morais e disso inferir sua obrigatoriedade incondicional e universal, ou o de verificar a necessária diferença entre morais de diferentes povos e concluir pelo total relativismo e pela não obrigatoriedade da moral. Entretanto, a problematização que Nietzsche quer fazer nesses primeiros aforismos do Livro V de *A Gaia Ciência* é mais complexa. “Uma moral pode ter nascido de um erro: ainda com esta percepção,

o problema de seu valor não chega a ser tocado” (GC 345). É importante que Nietzsche afirme “estamos no terreno da moral” (GC 344); isto é, ele não exatamente está negando a moral com o problema do valor. A vontade de verdade, que de certo modo é o refúgio moral na ciência, depende também da inverdade, na medida em que não é apenas uma crença, mas uma crença apesar da descrença; daí nós, ateus, antimetafísicos, ainda sermos devotos (GC 344). Dito de outra maneira: o homem é simultaneamente animal venerador e animal desconfiado (GC 346). É interessante notar o caráter ambíguo de alguns desses aforismos iniciais do Livro V e, também para o tema do imoralismo, guardar o seguinte:

Quem somos nós, afinal? Quiséssemos simplesmente nos designar, com uma expressão mais velha, por ateu ou ímpio, ou ainda imoralista, não acreditaríamos nem de longe estar caracterizados com isso: somos as três coisas num estágio muito adiantado para que se compreenda... Não, não mais com a amargura e a paixão de quem se soltou violentamente, que ainda tem de compor para si uma fé, um propósito, um martírio a partir da sua descrença! Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional... sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e “indivino” – por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente... Nós nos guardamos de dizer que o mundo vale *menos*: hoje nos parece mesmo ridículo que o homem pretenda inventar valores que devem *exceder* o valor do mundo real... (GC 346).

Voltando à argumentação de Foot, há um valor implícito na crítica do valor dos valores morais, anunciada no Prefácio à *Genealogia*, aquele valor natural da vida no seu viés ascendente. “Certamente há um lado positivo na ideologia de Nietzsche. Ele está afirmando um tipo especial de esteticismo e atacando a moral, parte no seu terreno, parte em nome do que ele chama o tipo “ascendente” de homem” (Foot, 1994[1991], p. 5). Há, portanto, uma classificação subjacente à crítica do valor dos valores morais. Foot remete novamente ao aforismo sobre o “valor natural do egoísmo”. Para ela, no lado negativo ou decadente da classificação, temos a moral universalista (GC 335, BM 43); no lado positivo ou ascendente, um esteticismo moral personalizado e baseado no modelo do artista que dá estilo ao seu caráter (GC 290). O artista é aquele que, por definição, está desobrigado do cumprimento das regras comuns, pode e deve exercer livremente sua criatividade. Por definição, o esteticismo ignora questões de justiça que o universalismo procura atender. Mas isso não significa, segundo Foot, que Nietzsche possa ser diretamente responsabilizado pelas apropriações mais rudes desse esteticismo. Novamente, ela o afasta de Cálicles, pois sua ética envolve o autodomínio e a sublimação das paixões, não sua descarga bruta. Não obstante, são inegáveis as passagens que autorizam a injustiça, ou melhor, que estão além dela, sobretudo quando Nietzsche concebe uma economia geral da vida (GC 1, 4, 19), cuja lógica interna consiste na vontade de poder (BM 22, 23, 44).

Seja como for, eu não acho defensável que a virtude da justiça possa ser acomodada à imagem nietzscheana de indivíduos excepcionais cada um com seus próprios valores. Há algo na maneira como Nietzsche descreve esse “tipo superior” de ser humano que depõe decididamente contra ele. Refiro-me à maneira como esse indivíduo autodeterminado é descrito supervisionando seus “inferiores”. Simplesmente não se pode ignorar tudo que Nietzsche diz, positivamente, acerca da experiência, do sentimento, do *pathos* da distância, como ele gosta de chamar, de estar não apenas separado, mas acima dos que pertencem ao “rebanho”. Em certo ponto, Nietzsche afirma que o desprezo é melhor do que o ódio, e evidentemente ele considera a ideia de igualdade profundamente desprezível (Foot, 1994, 9).

Quanto às críticas de Nietzsche à moral feitas no terreno da moral, por assim dizer, Foot considera que não são tão convincentes ou aniquiladoras quanto pretendem ser. A crítica do livre-arbítrio e da liberdade metafísica, por exemplo, não precisa necessariamente levar a uma irresponsabilização generalizada, mas pode e deve auxiliar no aperfeiçoamento dos critérios dos julgamentos morais (Foot, 1994, p. 10-11). O ceticismo quanto às motivações morais, segundo Foot, também é um expediente moralista bastante tradicional (Foot, 1994, p. 12). Porém, justamente a partir deste ponto, Nietzsche vincula sua crítica da moral a uma teoria especulativa dos impulsos, regida pela vontade de poder, suspendendo a suspensão cética e voltando ao esteticismo moral, com licença total para *fazer jus* ao supremo valor da vida, desde que seja ascendente, dominante e excepcional.

A posição de Foot vai ao encontro dos momentos mais críticos da leitura de Thomas Mann. Mais ou menos no meio do seu artigo, ela faz uma rápida citação de “A filosofia de Nietzsche à luz de nossa experiência” (*Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*), palestra proferida por Mann em 1947. Mann viu a filosofia de Nietzsche como o desenvolvimento e a decadência de um grande pensamento, a vida como valor supremo, “a vida em toda a sua falsidade, dureza e crueldade”, em uma palavra, Dioniso, cuja única afirmação à altura é a estética.

A meta da humanidade, afirma, não se encontra no fim, mas em seus exemplares máximos. Eis o seu individualismo: um culto estético dos gênios e dos heróis, que ele incorporou de Schopenhauer, juntamente com a lição de que a felicidade é impossível, e de que a única coisa possível e digna do homem é um curso de vida *heroico* (Mann, 2015[1947], p. 245).

Mas também *santo*. Mann chama Nietzsche de “santo do imoralismo” para sublinhar o moralismo ascético com que Nietzsche promove seu imoralismo. “Seu “imoralismo” é, portanto, autossupressão da moral pela veracidade”. Por isso mesmo, Mann não parece coerente ao dizer que um dos equívocos de Nietzsche foi tratar vida e moral como opostos. Para Nietzsche, a superação da moral só é possível porque ela também é um fenômeno vital. E, para

Mann, também não há mera oposição, mas superação no sentido inverso: “No homem, contudo, natureza e vida vão além de si, elas perdem a inocência, adquirem espírito – e espírito é a autocrítica da vida”. Seja como for, o cerne da crítica de Mann é que o vitalismo nietzscheano só pode ser afirmado por meio de um esteticismo trágico e, consequentemente, bárbaro, e é com essa leitura que Foot concorda.

Segundo Mann, Novalis teria feito a crítica mais contundente ao ideal da grandeza estética como o ideal da pura força e visto sua encarnação no tipo bárbaro (Mann, 2015, p. 257). Mann associa esse tipo ao além-do-homem, “o homem no qual as propriedades específicas da vida – injustiça, mentira, espoliação – se encontram no grau máximo”. A condição natural para a elevação desse tipo é o restabelecimento da disciplina e da responsabilidade para o sacrifício de grande parte da humanidade.

Quem em tempos recentes possuiu a força para essa responsabilidade, quem sentiu despidoradamente em si essa grandeza e cumpriu sem vacilar o alto dever de sacrificar homens em hecatombes? Uma *crapule* de pequeno-burgueses megalomaniacos, que só de vê-los Nietzsche teria sido atacado pela mais forte enxaqueca, com todos os seus efeitos colaterais. Ele não presenciou isso. Desde a guerra antiquada de 1870, dos fuzis Chassepot e dos fuzis de agulha, ele não presenciou mais guerra alguma, e por isso, por puro ódio à filantropia da felicidade cristã democrática, pôde se comprazer numa glorificação da guerra que hoje nos parece um falatório de um menino entusiasmado (Mann, 2015, p. 254).

Nota-se como Mann está preocupado em desfazer a ligação direta entre Nietzsche e o fascismo. Nesse sentido, ele consegue elaborar uma ampla e multifacetada *compreensão* de Nietzsche e confessadamente se compadece do filósofo, mesmo sem ser sentimentalista. Nietzsche foi um apaixonado por tudo o que criticou, mas também um traumatizado, um gênio trágico, regularmente comparado a Hamlet. Sua crítica à moral é contemporânea da “época em que a inteligência europeia começa a ir contra a moral hipócrita do período vitoriano, do período burguês”, assim como sua defesa do instinto contra a razão é contemporânea de um movimento maior, no qual Mann inclui Kierkegaard e Bergson. Essas contextualizações servem para o propósito geral de “tirar o peso” daquilo que Nietzsche afirmou. “Secretamente, me inclino a inverter causa e efeito e a não acreditar que Nietzsche criou o fascismo, mas que o fascismo o criou” (Mann, 2015, p. 258). Mann considera Nietzsche apolítico e “espiritualmente inocente”; seus elogios à guerra só podem ter sido bravatas “de um indivíduo inexperiente, do filho de uma longa época de paz e segurança, com investimentos absolutamente garantidos”, uma época que começa a se entediar consigo mesma; seu radicalismo aristocrático não enxergou a aliança entre industrialismo, militarismo e imperialismo. Para todos os efeitos, não se deve levá-lo muito a sério. Mesmo assim, Mann não omite nenhuma das polêmicas posições de Nietzsche:

como seu lema “viver perigosamente” caiu no gosto de Mussolini; como “sua receita de matar os enfermos e castrar os inferiores, seu bordão sobre a necessidade da escravidão, além de muitas de suas prescrições a respeito da seleção, disciplina e casamento como formas de higiene racial, foram efetivamente incorporadas à teoria e prática do nacional-socialismo”; as bizarras afirmações sobre a maior tolerância dos negros à dor, o culto às “bestas louras” etc. É ainda irônico, conforme nota do tradutor, Márcio Suzuki, que Mann tenha tomado citações de Alfred Baeumler como se fossem de Nietzsche (Mann, 2015, p. 251). Mas a compaixão que Mann não esconde faz com que ele sempre possa compensar o sadismo nietzscheano, caracterizando-o como infantil, e apelar para o estilo exagerado, ou mesmo para a personalidade trágica, embriagada do filósofo. Apesar de tudo, ele ainda é capaz de ver afinidades de Nietzsche com o socialismo e o humanismo. Em suma, pode-se dizer que, para ele, o esteticismo é uma antessala do fascismo, embora sejam coisas distintas.

Quão datada, quão teórica, quão imatura não nos parece hoje a romantização nietzscheana do mal! Nós a conhecemos em toda a sua miserabilidade e já não somos estetas o bastante para termos professar a fé no bem, para nos envergonharmos de conceitos e emblemas tão triviais como verdade, liberdade e justiça. Afinal de contas, o esteticismo mesmo, sob cujo signo os espíritos livres se voltaram contra a moral burguesa, pertence à era burguesa, e superá-la significa sair de uma época estética e entrar numa época moral e social (Mann, 2015, p. 269).

5.2. A dialética do imoralismo

A lógica do imoralismo naturalista nietzscheano, perseguida nos trechos analisados por Foot e na sua argumentação, é sintetizada na epígrafe do texto de Conway, *We who are different, we immoralists...* (2014):

Nós, imoralistas, pelo contrário, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento, compreensão, *abonação*. Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos *afirmadores*. Cada vez mais nossos olhos atentaram para essa economia que necessita e sabe aproveitar tudo o que é rejeitado pelo santo desatino do sacerdote, a *doente* razão do sacerdote, para essa economia que há na lei da vida, que mesmo das repugnantes espécies do santarrão, do sacerdote, do virtuoso tira sua vantagem — qual vantagem? — Mas nós mesmos, imoralistas, somos aqui a resposta... (Crepúsculo dos Ídolos, Moral como antinatureza, §6)

A lógica do imoralismo, neste trecho, revela-se ironicamente dialética. O sentido histórico, que acaba diluindo as oposições de valores, não pode significar, para Nietzsche, puro

niilismo, mas sim a necessidade daquilo que vem a ser superado, portanto, sua afirmação. É o giro que Nietzsche descreve no trecho e que Conway explica do seguinte modo:

A ironia da infame *negação* (*Verneinung*) da moralidade cristã por Nietzsche, que ele apresenta como fundamental para seu imoralismo (EH, Por que sou um destino, 4), é que ela pressupõe a prévia *afirmação* da moralidade cristã. Ele é especialmente autorizado a guiar a moralidade cristã a uma conclusão adequada porque apenas ele soube apreciar o valor positivo que ela ainda pode ter para a economia geral da própria vida (Conway, 2014, p. 287).

Segundo Conway, o imoralismo nietzscheano teve a intenção de ser uma crítica moral da moralidade, no sentido preciso de expor a imoralidade da própria moralidade (cristã). Sua interpretação pretende ser diferente das anteriores: a filosofia nietzscheana não seria meramente uma nova e derradeira edição da metafísica da subjetividade (Heidegger), nem apenas a busca corajosa por uma “moralidade superior” (Jaspers, Solomon), não seria esteticista porque imoral (Foot), nem imoral porque esteticista (Kaufmann, Nehamas). Conway chama a atenção para como Nietzsche veio a compreender seu imoralismo, não enquanto rejeição, mas sim como autossuperação (*Selbstüberwindung*) da moral. Ele defende que isso só fica claro nas últimas obras do filósofo, observando que a maioria das autodeclarações de Nietzsche como imoralista são de 1888. Trata-se de saber o que Conway entende por *autossuperação da moral*.

De início, deve-se reconhecer que a abordagem genealógica de Nietzsche é suficientemente honesta para afastar a ideia de uma mera rejeição da moral, dado o grau de incorporação de seus preconceitos, de sua má consciência, em suma, de seu legado decadente. Para ilustrar essa constatação, Conway cita o final do segundo tratado da *Genealogia*. Quando Nietzsche sugere a possibilidade de uma inversão dos valores, hesita e acaba apelando para uma espécie de messias. Ao invés de rejeição, Nietzsche preferiu falar em oposição, resistência, negação, o que, segundo Conway, demonstra uma espécie de reconhecimento da influência dos valores morais, de que eles não podem ser facilmente rejeitados, mas sim enfrentados e, antes de tudo, no próprio indivíduo, como num programa de “auto-oposição”¹⁶². De fato, são diversos os momentos em que Nietzsche personifica e dramatiza esse enfrentamento.

O capítulo ao qual pertence o principal trecho analisado por Conway, “Moral como antinatureza”, distingue dois métodos morais de tratamento das paixões: o da *castração*, associado ao cristianismo, e o da *espiritualização*. Correspondentemente, Nietzsche também

¹⁶² “self-directed opposition”, “self-directed aversion” (Conway, 2014, p.291). Essas expressões remetem ao perfeccionismo emersoniano que Conway vê em Nietzsche.

distingue duas morais: a *antinatural* e a *natural*, a doente e a sadia. Como Conway observa, Nietzsche não se opõe a toda e qualquer moral. A moral sadia é descrita como “naturalismo” e, paradoxalmente, pressupõe a definição de um valor para a vida, mesmo que Nietzsche, em seguida, admita que tal definição é impossível. “Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível” (§5).

Outro ponto importante, não exatamente abordado por Conway, mas que parece inerente à sua interpretação, é a caracterização da moral da espiritualização por Nietzsche, não apenas como *amor*, mas como um estado de unificação de antagonismos, ironicamente chamado de “paz de espírito”: os imoralistas, os anticristos, tiram vantagem da existência da Igreja; só o antagonismo dá a necessidade, mais, a fecundidade. É preciso registrar também que Nietzsche associa esse estado à “grande política” e ao novo Reich.

Mas o caminho seguido por Conway, mesmo reconhecendo quão evidente é a distinção nietzscheana entre moral *natural* e *antinatural*, é tentar reconstruir uma trama de analogias e referências meio subliminares pela qual Nietzsche apareça tanto como moralista quanto imoralista, ou melhor, como imoralista que emerge do moralista¹⁶³. Para isso, no entanto, bastaria ter citado, por exemplo, a declaração do Prefácio de *Aurora*: denuncia-se a confiança na moral – por moralidade. Neste mesmo Prefácio, e também no final da *Genealogia* (GM III 27), vê-se que a consciência da moral como problema já é imoral, mas é também consciência (moral), e sabemos que Nietzsche persegue essa crítica, obcecado pela única virtude (moral) que lhe restou: a *probidade intelectual* ou *veracidade*. É ela mesma que, aos olhos dele, opera a transvaloração da moral em uma função da vida ascendente, ou seja, do poder, portanto “imoral” ou “antimoral” em oposição à moral (*antinatural*); ou “extra-moral”, “amoral”, “além de bem e mal”, mas também *natural* e ainda “moral”, no novo sentido, com referência à própria vida.

¹⁶³ Ele remete ao modelo do sacerdote na *Genealogia*, que atua como uma espécie de agente duplo ou lobo em pele de cordeiro para dominar o rebanho e ao mesmo tempo melindrar, se possível ferir os fortes (GM III 15), sugerindo que a relação de Nietzsche com a moralidade é análoga: ele usa as próprias armas da moral a que está submetido contra ela. Logo, assim como o filósofo se aninha no ideal ascético (GM III 7-10), o imoralista é incubado na moral (Conway, 2014, p. 295-297). Para Conway, essa dinâmica também se revela quando Nietzsche associa a expressão “Ecce Homo” à moral antinatural (Moral como antinatureza, §6) e depois a si mesmo, na sua retrospectiva autobiográfica, como imoralista, sugerindo não a mera oposição, mas uma superior integração dessas perspectivas (Conway, 2014, p. 297-302). Por mais instrutivas e interessantes que sejam essas interpretações, parecem um pouco dispersivas. Poderíamos continuar esse jogo e sugerir, a título de confirmação retórica, que a própria expressão “Ecce Homo” deve ter sido cuidadosamente escolhida não só por significar uma “revelação”, como também a revelação dessa superação do cristianismo no imoralismo – afinal de contas, originalmente ela teria sido usada para revelar ao povo o Cristo estropiado e desmoralizado...

Segundo Conway, “o que faz de Nietzsche um imoralista, especialmente no sentido específico que ele atribui ao termo em seus escritos de 1888, é a capacidade de afirmação que ele extrai de sua perspectiva bifocal” (Conway, 2014, p. 302), isto é, a perspectiva moralista integrada na imoralista. Isso não significa, continua Conway, absolver a perspectiva moralista. “A moral, na medida em que *condena* em si, *não* por atenções, considerações, intenções da vida, é um erro específico do qual não se deve ter compaixão, uma *idiossincrasia de degenerados* que causou dano incomensurável!” (Moral como antinatureza, §6). São bastante conhecidas as diversas passagens em que Nietzsche exhibe toda sua falta de compaixão com os degenerados. Mas o que Conway deseja destacar é mesmo essa “dialética” (apesar de não usar tal termo) pela qual o imoralista emerge como a suprema afirmação ou superação da negação moralista, como uma “negação dessa negação” (repita-se: Conway não faz uso desses termos que aludem à dialética hegeliana).

Aparentemente, ele [Nietzsche] considera a emergência da vanguarda imoralista - e seu próprio “renascimento”, em particular - como o desenvolvimento epocal para o qual a degradação causada pela moralidade vinha o tempo todo apontando. Essas degradações justificam nossa afirmação, ele sugere, com base na necessidade de suas contribuições para a produção dos imoralistas. A precisa vantagem que a vida colheu da longa e terrível história da moralidade é a emergência de uma variante do moralista (a saber, o imoralista), criada para se autoconsumir no processo de levar a empresa da moralidade a uma conclusão oportuna e adequada. Em resumo, Nietzsche se apresenta imodestamente (*qua* imoralista) como o significado subjacente e a justificativa final do singular período moral da história humana (Conway, 2014, p. 308).

Essa lógica, insisto, não é tratada como dialética. Conway abandona o tema da autossuperação (mencionado apenas no início do seu artigo) e prefere associá-la ao mantra existencial do *amor fati*, provavelmente inspirado por um trecho específico do texto principal analisado: “Nós, imoralistas, pelo contrário, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento, compreensão, *abonação*” (Moral como antinatureza, §6). Ao mesmo tempo, ele reconhece que o imoralismo nietzscheano não é feito apenas de afirmação, mas de profundo antagonismo e vontade de destruição. Essa ambivalência do imoralismo fica um pouco solta, o que talvez seja até intencional. Nota-se que Conway dá pouca atenção à distinção entre moral sadia e doente, preferindo abordar, como vimos, os labirintos da argumentação nietzscheana em que se entrelaçam o moral e o imoral. Mas é justamente tal distinção pretensamente naturalista que suspende a ambivalência do imoralismo e possibilita que a autocrítica da moral termine na sua transvaloração, no imoralismo *tout court*, em outras palavras, que o aparecimento do imoral *no* moral seja interpretado como *superação imoral do moral*, com base

na definição de um valor da vida extremamente problemático, que o próprio Nietzsche admite ser impossível e que em nenhum momento Conway questiona.¹⁶⁴

Por fim, o destaque para a emergência do imoralista a partir do moralista ofusca ainda a perversa manutenção do antagonismo. A vantagem obtida pelo imoralista não reside apenas na perspectiva de uma subversão processual, enfatizada por Conway, mas também parece ser uma vantagem obtida simultaneamente da coexistência com a moral: “vemos como nossa vantagem o fato de a Igreja subsistir”. Isso certamente faz lembrar a concepção sócio-cultural hierárquica de Nietzsche e seu maquiavelismo político: “O sentido do rebanho deve imperar no rebanho, – mas não deve ultrapassá-lo: os condutores do rebanho precisam de uma valoração fundamentalmente distinta de suas próprias ações, o mesmo valendo para os independentes ou para os “animais de rapina” etc.” (NF 7[6] do final de 1886 – primavera de 1887). O imoralismo seria, portanto, um método de dominação. E Conway poderia ter chegado à mesma conclusão se tirasse todas as consequências do seu próprio insight: “Assim como o sacerdote, Nietzsche percebeu ‘na moral cristã o seu meio de alcançar o poder...’ (EH, Por que sou um destino, 7)” (Conway, 2014, p. 297).

Na linha dessas questões, Conway tenta articular em outro artigo o imoralismo como contribuição para o advento da “grande política”. “À medida que a moralidade naufraga, a política se tornará 'grande' no sentido de que seus praticantes podem e irão proceder sem as restrições tradicionais” (Conway, 2013, p. 197). Supostamente, portanto, a grande política começa onde a moral termina: no processo de emergência do imoral na moral, ela é necessariamente destruída, e o imoral afirmado como a normatividade mais compatível ao valor supremo de superação (problematicamente atribuído à vida). O que significa que o imoral se inclui na dinâmica de destruição/criação da vida, ele é trágico ou, como observa Conway, “ele não se poupa no seu serviço à Vida” (Conway, 2013, p. 201): “...obedeço à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*” (EH, Por que sou um destino, 1).

¹⁶⁴ Em Nietzsche, *Selbstüberwindung* e *Selbstaufhebung*, que aparece bem menos, parecem ser termos intercambiáveis. A tradução do primeiro termo é mais imediata, autossuperação. É a tradução do segundo que é discutível porque *Aufhebung* traz o peso do significado que este termo assumiu na filosofia hegeliana, a saber, simultaneamente negar-conservar-elevar. O tradutor brasileiro de Nietzsche mais consagrado, Paulo César de Souza, traduz *Selbstaufhebung* como “auto-supressão”. Conway, como “auto-cancelamento” (Conway, 2013, p. 206). Ainda que reserve este termo para grandes movimentos históricos, e autossuperação para a auto-oposição mais individual, ele entende ambos como um mesmo processo de inversão da moralidade cristã em imoralismo, significando seu “fim” e destruição. *Não* um processo dialético de progressiva manifestação ou realização do imoralismo como lei da vida, “aquilo que tem de superar a si mesmo”, ou aquilo que Nietzsche tem por valor fundamental da vida, e que permanece inquestionado por Conway. Nesta interpretação, o imoralismo seria quase como a liberdade hegeliana, e o sentido de superação seria considerado, não separando o sim do não.

Segundo Conway, antes de 1888, Nietzsche entende o imoralismo como uma clivagem entre uma moral qualquer e os meios (imorais) de seu estabelecimento. Conway alude à série de fragmentos conhecida como *tractatus politicus*, que versa sobre levar ao domínio a virtude. Segundo Nietzsche, “não é com a virtude, ela mesma, que se funda a dominação da virtude” (NF 11[54] de novembro de 1887 – março de 1888). “Declarando-se imoralista, ele [Nietzsche] expressa seu compromisso com o realismo político defendido e praticado por Tucídides, Platão, Manu, Maquiavel e outros” (Conway, 2013, p. 201). Em 1888, Conway entende que Nietzsche se declara imoralista como um legítimo herdeiro da moral, como se não fosse mais o caso de uma *pia fraus*, mas da concordância derradeira da moral com seu outro, para destruí-la e superá-la. Faz sentido, então, que haja uma “semelhança de família” entre o imoralista e o moralista, a ponto de, no final de *Ecce Homo*, Nietzsche poder falar em nome do “raio da verdade” contra a “Circe da humanidade”, contra a mentira dos “bons”; ou, em *O Anticristo* como um todo, contra a mendacidade cristã. Mas esse furor em nome da verdade é mais retórico do que moral. Afinal, a questão é para que *finalidade* se mente (AC 56). Conway evidentemente sabe disso, mas considera que não há outra base para a condenação do cristianismo senão a moral em *O Anticristo* (Conway, 2013, p. 204). Ora, essa base existe, é a vontade de poder, e está claramente exposta logo no início do livro (AC 2; 6). A finalidade do código de Manu, oposto ao cristianismo no final do livro, é a sanção de uma ordem natural, uma ordem hierárquica, uma ordem do poder — a *verdade* para Nietzsche, sem dúvida, mas a verdade transvalorada. “A natureza, e *não* Manu, é que separa os predominantemente espirituais, os predominantemente fortes em músculo e temperamento, e os que não se destacam nem de uma nem de outra maneira, os medíocres — estes sendo o grande número, e os dois primeiros, os seletos” (AC 57).

Ao contrário do que pensa Conway, Nietzsche é mais retórico do que moral (em relação ao seu apelo à verdade) porque sua crítica pressupõe um novo valor, não a verdade, mas o poder. No final da *Genealogia* (1887), já existe esse pressuposto, ali a moral cristã já é tratada do ponto de vista da vontade de poder: mais especificamente, vontade de verdade, que vai se negando (dogma, moral, verdade) até sobrar a pura vontade de nada, mas ainda uma vontade (GM III 27-28). Nietzsche remete a GC 357, que poderíamos remeter ao discurso de Zaratustra sobre como a lei da vida é a superação e, provavelmente, ainda poderíamos recuar mais (até o Prefácio de 1872 sobre o *pathos* da verdade, talvez), de modo que a relação dialética (Conway não usa esse termo) entre imoral e moral não seria exclusividade dos textos de 1888. Além disso, Nietzsche sempre também usou e abusou de uma crítica retoricamente moral ou moralista da moral. Mas, do ponto de vista da vontade de poder, de uma economia geral da vida, ele pode

“conservar” a moral cristã entre as “grandes coisas” (*grossen Dinge*) enquanto a nega – ou enquanto ela mesma se nega.

Portanto, não é tão simples determinar, como faz Conway (Conway, 2013, p. 206), que Nietzsche quer interromper de uma vez por todas a sequência de metamorfoses da moral e em que consistiria esse corte. Em suma, a tese de Conway se divide em duas partes. Por um lado, o imoralismo nietzscheano é a moral levada à sua derradeira verdade, isto é, autodestruição – “quero apresentar Nietzsche visando, *qua* imoralista, emitir o julgamento final, autoconsumidor em nome da própria moralidade” (Conway, 2014, p. 287). Por outro, Conway tem pouco a dizer sobre a superação propriamente dita da moral. Ela estaria reservada para um momento posterior, “pós-moral”, vagamente tematizado por Nietzsche – “como um discípulo de Dionísio, Nietzsche é incumbido apenas da negação [*Verneinung*] e da destruição [*Vernichtung*] dessa espécie daninha de moral. As tarefas subsequentes de semear e cultivar expressões alternativas de vida ética, sem relação com a linhagem tóxica que Nietzsche visa destruir, caberão a outros agentes da própria Vida, ainda desconhecidos para nós” (Conway, 2013, p. 212). Talvez por dar pouca importância à relação entre imoralismo e vontade de poder, ele não entenda o imoralismo como autodestruição e, simultaneamente, superação da moral.

5.3. Imoralismo e auto-deificação

Também para Peter Berkowitz (1995), o imoralismo nietzscheano é profundamente problemático e questionável, na medida em que é paradoxalmente moral. Nesse sentido, Berkowitz suspende ceticamente as leituras pós-modernas que tendem a aclamar o perspectivismo, a interpretação e a criatividade como a grande novidade trazida por Nietzsche, ignorando o quanto essas noções são paradoxalmente dependentes de noções tradicionais, como verdade, moral, virtude, razão. “Não nos enganemos: entender a verdade da inverdade na economia da vida é, para Nietzsche, uma exigência proveniente do serviço à verdade” (Berkowitz, 1995). Berkowitz também tematiza essa tensão como um jogo de extremos entre concepções antigas – por exemplo, excelência humana – e modernas – conhecimento, liberdade, controle da natureza. “Com efeito, Nietzsche radicaliza princípios modernos, constrangido por virtudes morais e intelectuais tradicionais” (Berkowitz, 1995, p. 2).

Sabe-se que a morte de Deus significa a crise geral dos valores, que já não têm qualquer fundamento. Mas, além de uma grande festa da diferença e da libertação de infinitas

perspectivas, que para Berkowitz parece ser a conclusão de leituras como a de Nehamas, ele observa que a morte de Deus enseja, para Nietzsche, a necessidade de novos imperativos, sobretudo o de nos tornarmos nós mesmos deuses para sermos dignos de matar Deus (GC 125) – o cerne moral do imoralismo. Essa seria a contradição fundamental do pensamento de Nietzsche: a morte de Deus franqueia uma ética da criatividade virtualmente ilimitada, mas Nietzsche vê aí a oportunidade de afirmar convictamente uma hierarquia dos bens e das formas de vida, cujo critério, em suma, seria a autodeificação, o poder e a responsabilidade para comandar grandes realizações. Segundo Berkowitz, puxado de um lado por uma espécie de platonismo e, de outro, por certa tendência pós-moderna, o pensamento de Nietzsche simplesmente se parte. A interpretação de Berkowitz pretende demonstrar esse fracasso e dele extrair uma lição positiva. Porém, feita a crítica ideológica da cornucópia pós-moderna, a contradição é mesmo insustentável? O advento do “novo Nietzsche” após o velho não seria tudo menos um fracasso?

O tipo mais elevado, correspondente a uma vida boa – ou melhor, divina – é caracterizado em *Assim falou Zaratustra* e em *Além de bem e mal*, respectivamente, como *além-do-homem* e como *filósofo do futuro*. Ambos são tipos cuja liberdade deve se emancipar ou, pelo menos, se assenhorar da necessidade. Para Zaratustra, trata-se da vontade criadora com seu suposto batismo na experiência do eterno retorno do mesmo. Segundo Berkowitz, trata-se de uma experiência errática, com furos teóricos e morais, dada a mal-entendidos (vide o anão, os animais), em última análise, fracassada, como atesta o melancólico quarto tomo da obra. Não obstante, Nietzsche retém o mérito de ter narrado os descaminhos da ética da criatividade e da autodeificação, deixando a lição sobre sua impossibilidade, embora Berkowitz admita que ela seja bem mais elusiva em *Além de bem e mal*, onde o ceticismo ganha força. “Na minha visão, *Assim falou Zaratustra* se destaca como uma tentativa implacável e previdente de perscrutar a aspiração, tipicamente moderna, de atualizar a liberdade dominando a necessidade. É também, intencionalmente ou não, uma crítica sem paralelos de tal aspiração” (Berkowitz, 1995, p. 269).

Por outro lado, pré-definido o fracasso pedagógico de Nietzsche, não há uma crítica mais profunda sobre como o ceticismo é cada vez mais assimilado a tal ética “criadora”, imoralista, que não se fecha na contradição ou na aporia, mas implica a autossuperação da moral: os bons falam a mentira como verdade; o imoralista, a verdade como mentira, e “por isso os bons e justos chamariam de demônio o seu [*de Zaratustra*] super-homem” (EH, Por que eu sou um destino, 5). Enquanto Berkowitz acredita que o ceticismo ainda pode ser voltado contra o dogmatismo de Nietzsche, *Nietzsche sempre buscou uma simbiose filosófica e fisiológica cada vez maior entre ceticismo e vontade de poder*. Portanto, o diagnóstico do autor

acerca das consequências do imoralismo nietzscheano pode até estar certo, mas a declaração do fracasso carece de uma séria consideração dos pressupostos epistemológicos e ontológicos em que Nietzsche pretendeu fundamentar radicalmente o imoralismo. Também a tese da autodeificação faz sentido, mas parece muito presa à autocriação pós-moderna que pretende negar.

Pois o esforço fracassado de Nietzsche revela que a tentativa de transcender o humano fazendo da própria vontade uma lei suprema requer a negação por princípio da distinção entre liberdade política e escravidão legal, a cruel degradação da vida política e finalmente a redução impiedosa da história, da natureza e dos seres humanos a objetos de vontades fortes. Os escritos de Nietzsche mostram como e em que medida aterrorizante a coroação da vontade enfraquece a sensibilidade humana... e gera padrões impossivelmente elevados e inevitavelmente destrutivos para a ética e a política (Berkowitz, 1995, p. 19).

5.4. Nietzsche entre Sade e Stirner

Allen Wood (2012) faz uma retrospectiva do “antimoralismo” do século XIX no bojo da reação conservadora contra os efeitos do Iluminismo e da Revolução Francesa. É interessante que, ao lado das posições de Sade, Stirner e Nietzsche, o autor também inclua o antimoralismo mais progressista de Hegel e Marx. Para estes últimos, ele consiste na necessária suspensão dos parâmetros morais dos agentes envolvidos nos momentos decisivos do desenvolvimento histórico, seja do Espírito enquanto realização institucional da liberdade humana, seja da sociedade enquanto superação do modo de produção capitalista. Wood sugere que a diferença seria que o antimoralismo hegeliano é uma *justificação histórica* e crítica de tais momentos, submetidos à “astúcia da Razão”, ao passo que o materialismo histórico também implica a *justificação prática* de ações “ímorais” em relação ao modo de produção vigente, relativamente conscientes, com vistas à sua superação ativa. Por outro lado, os imoralismos de Sade e Stirner são relativamente adaptáveis à moral que negam, seja como *transgressão objetiva*, seja como *insurreição subjetiva*. Apenas o imoralismo nietzscheano, abertamente aristocrático, consegue defender uma moral profundamente reacionária e, ao mesmo tempo, a superação da moral hegemônica como se fossem a mesma coisa, mediante uma fundamentação filosófica e científica pretensamente rigorosa e definitiva. No entanto, Wood parece relutante:

Em todas as aplicações de Nietzsche de sua doutrina da “vontade de poder” à crítica da moralidade, não fica claro como ele entende suas afirmações sobre o valor superior da força sobre a fraqueza. Em uma leitura, o valor desigual de pessoas diferentes é

objetivo, decorrente da natureza das coisas (da essência do mundo como vontade de poder). Em outra leitura, que parece mais consistente com a negação regular de Nietzsche de que exista algo como um valor “objetivo”, sua própria preferência de valor pelo forte em detrimento do fraco e sua consequente rejeição do igualitarismo e da compaixão são meramente preferências pessoais... (Wood, 2012, p. 510).

Essa inclinação a ver a transvaloração nietzscheana como subjetiva e não – conforme a ontologia da vontade de poder – objetiva decorre da forte impressão causada pela crítica “metaeticamente antirrealista” da moral operada por Nietzsche (Wood, 2012, p. 511). Temos enfrentado sistematicamente a questão da suposta inferência de uma ética formal, plural, subjetiva, jamais comprometida com uma normatividade ou teleologia forte, em razão do ferrenho ceticismo de Nietzsche. Viu-se, contudo, que a crítica nietzscheana é uma metacrítica e que seu ceticismo deve ser transvalorado conforme o realismo naturalista da vontade de poder. E igualmente seu notável ascetismo, que dá o tom moral característico e aparentemente paradoxal de seu imoralismo. Wood observa que Nietzsche estimula o ascetismo, o autodomínio e até o auto-sacrifício, desde que ele promova o aumento da força, da criatividade e da grandeza (Wood, 2012, p. 516). Mas não se trata de ambiguidade ou paradoxo; esses métodos já não têm relação com o ascetismo do ideal ascético, da vontade de nada, e sim com o ascetismo transvalorado da vontade de poder. Nesse caso, ele é mais a afirmação heroica ou trágica da vida como ela é, conforme o poder para tanto ou na medida em que se é criador ou criatura – para aludir ao aforismo 225 de *Além de bem e mal*, com o qual Wood encerra sua análise. Por mais que Nietzsche pareça defender o ascetismo mais tradicional – a disciplina do grande sofrer – como caminho para a excelência, e afirme que criador e criatura estão unidos “no homem”, ele também afirma que toda elevação do “tipo ‘homem’” depende de uma sociedade aristocrática, com forte divisão de classes (BM 257); logo, criador e criatura estão tão unidos quanto separados no “homem”, e a retórica do ‘nós’ *versus* ‘vocês’ do aforismo 225 reforça essa separação: ‘nós’ os que queremos e podemos aumentar o sofrimento, ‘vocês’ os que querem abolí-lo porque têm de sofrer e devem sofrer. Por aí também se percebe que o ascetismo imoral de Nietzsche é essencialmente elitista e não individualista, apesar das aparências eventuais, mas nunca acidentais.

Nietzsche compartilha com Sade uma certa visão de retorno à natureza, que, no caso do marquês, parece mais uma paródia do antigo lema das éticas helenísticas ou da narrativa de Rousseau, pois é o retorno ao estado do livre curso de nossas paixões mais primitivas, e não a um estado supostamente mais harmônico. O imoralismo de Sade, tão hostil e vil contra a religião, não resulta tanto de uma crítica meticulosa da moral cristã, e sim da ostentação, sem vergonha, da exploração social criativamente perpetrada pelas classes privilegiadas das quais

ele próprio fazia parte. Entretanto, precisamente aí, na glorificação da força, do poder e da dominação, sem os subterfúgios ideológicos de praxe (evidentemente apenas trocados por um tipo de “naturalismo”), o imoralismo de Sade torna a se aproximar do de Nietzsche. Se, para Nietzsche, o poder não equivale diretamente ao prazer sexual e à perversão, não é impossível imaginar uma pornocracia ou uma tirania dionisíaca combinando esses aspectos. Por outro lado, deve-se lembrar que Sade também privilegiou o modelo das sociedades secretas, intimamente adaptadas aos poderes já vigentes. Camus (2013 [1951]) resume bem alguns desses aspectos e ainda sugere uma ligação entre Sade e Nietzsche.

A república universal pode ter sido um sonho para Sade, nunca uma tentação. Em política, sua verdadeira posição é o cinismo. Na obra *Société des Amis du crime* (*Sociedade dos amigos do crime*), ele se declara ostensivamente a favor do governo e de suas leis, enquanto se dispõe a violá-las. Dessa forma, os rufiões votam no deputado conservador. O projeto que Sade elabora implica a neutralidade benevolente da autoridade. A república do crime não pode ser universal, pelo menos provisoriamente. Ela deve fingir que obedece à lei. No entanto, em um mundo cuja única regra é o assassinato, sob o céu do crime, em nome de uma natureza criminosa, Sade só obedece, na realidade, à lei incansável do desejo. Mas desejar sem limites é o mesmo que aceitar ser desejado sem limites. A licença para destruir pressupõe que se possa ser destruído. Logo, será preciso lutar e dominar. A lei deste mundo nada mais é do que a lei da força; sua força motriz, a vontade de poder (Camus, 2013, p. 59).

Quanto a Stirner, não só teria influenciado como teria sido plagiado por Nietzsche, segundo a acusação feita por Eduard von Hartmann em dois artigos da década de 1890, já sem a possibilidade de defesa do acusado. Nesse caso, permanece ainda válido e razoavelmente preciso o estudo comparativo de Albert Levy, *Stirner et Nietzsche* (2016 [1904]), o qual, de certo modo, corrige a tese de seu conterrâneo Alfred Fouillé sobre o imoralismo de Nietzsche (1902), pelo menos quanto à suposta ligação de Nietzsche ao individualismo stirneriano. Se em relação a Sade é possível dizer que o imoralismo de Nietzsche é ainda muito clássico e decoroso, em relação a Stirner, o imoralismo de Nietzsche é ainda muito conservador e anti-moderno. De resto, é óbvio que o Eu stirneriano é o ápice do idealismo solipsista, ficando aquém da pretensa fundamentação naturalista proposta por Nietzsche. Levy tem o mérito de identificar uma mesma diretriz política aristocrática ao longo de toda a obra nietzscheana, embora não explore a busca igualmente contínua por uma fundamentação naturalista até chegar à vontade de poder.

Nietzsche é aristocrata em seu segundo período assim como no primeiro; simplesmente substituiu a oligarquia dos espíritos livres pela ordem dos gênios criadores na arte ou na religião... Stirner, crédulo malgrado toda a metafísica supranaturalista que combate, opõe sempre o sujeito à substância e quer que a liberdade absoluta do Eu triunfe sobre todos os objetos que lhe fazem obstáculo; de seu lado, Nietzsche permanece fiel, no fundo, às ideias de seu primeiro período, a

despeito de sua conversão superficial: os homens superiores são sempre a seus olhos a razão de ser da humanidade (Lévy, 2016, p. 105).

Esta passagem condensa bem os resultados de Levy sobre a comparação entre Nietzsche e Stirner. Note-se que, sobre a última fase, ele considera que “Nietzsche retorna, em suma, por um desvio, às preferências instintivas que manifestou desde o começo”, e, portanto, apenas ratifica “o desacordo fundamental” observado entre ele e Stirner (Lévy, 2016, p. 125). Esse desacordo fundamental, para aproveitar os termos utilizados por Levy, dá-se entre a liberdade absoluta de um lado e, de outro, uma “razão de ser da humanidade” em termos aristocráticos e de dominação social. Por isso, o antiestatismo e o individualismo de Stirner, beirando o anarquismo, são muito mais radicais do que a manipulação nietzscheana do Estado e da retórica individualista. Mas todo o radicalismo de Stirner não o torna menos “crédulo”. A oposição apontada por Levy entre sujeito e substância remete à linhagem hegeliana de Stirner e ecoa a análise de Marx e Engels sobre a polarização da esquerda hegeliana: inicialmente, no âmbito da teologia, entre Strauss e Bauer; em seguida, no âmbito mais antropológico, entre Feuerbach e Stirner.¹⁶⁵ A insurreição unilateral do Eu único contra todo e qualquer tipo de universalidade que ameace sua soberania começa e termina como uma robinsonada. É patético ver que a irreducibilidade do Único a qualquer propriedade o transforma instantaneamente no arquétipo do proprietário, por mais que ele também denuncie a ideologia liberal.¹⁶⁶ Fundado no nada, do que Stirner se vangloriava, o Único é, a cada instante, aquilo que pode afirmar e apropriar como seu, caindo inevitavelmente no liberalismo mais selvagem. Sem dúvida, aí reside um ponto de contato com a vontade de poder nietzscheana, embora ela sancione formas de dominação e não esse egoísmo infantil.

O imoralismo do poder nietzscheano está situado, portanto, entre a libertinagem sadeana e o libertarismo stirneariano. Camus, em *O homem revoltado*, faz uma leitura de Nietzsche visivelmente marcada pelo trauma do totalitarismo e pelo conceito do *absurdo*, o conceito-chave do seu existencialismo. Não obstante, faz observações certas tanto sobre Nietzsche

¹⁶⁵ Cf. ENGELS, F.; MARX, K. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo: 2011. p. 158.

¹⁶⁶ O quanto o Único está longe do primeiro anarquismo de Proudhon, para quem propriedade é roubo, pode ser medido pela aproximação entre Stirner e Destutt de Tracy feita por Marx a propósito do caráter dogmático da propriedade privada (Cf. ENGELS, F.; MARX, K. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007[1845-1846], p. 223-226). Costuma-se também ressaltar que Sade remete a propriedade à usurpação. Mas essa metacrítica da propriedade visa defender o estado de livre usurpação. Isso pode apenas parecer mais justo, mas na prática reproduz as desigualdades entre quem já dispõe de meios para usurpar e quem mal pode se defender; Sade aprova a injustiça natural. A crítica à pena de morte segue a mesma lógica, ela visa o estado do “livre assassinato”. De um ponto de vista aristocrático, não estranho a Nietzsche, a instituição é limitadora da liberdade natural, desde que esta liberdade já esteja naturalmente instituída a seu favor.

quanto sobre Sade e Stirner. Camus entrevê a possibilidade de uma existência revoltada na consciência nietzscheana do niilismo, que é apenas outro nome para o absurdo: “ele praticou a negação metódica, a destruição aplicada de tudo aquilo que ainda esconde o niilismo de si próprio” (Camus, 2013, p. 87). Mas Nietzsche salta da negação do ideal à secularização do ideal (Camus, 2013, p. 99), e então começam os problemas. Primeiro, “uma adesão total e exaltada a este mundo” (Camus, 2013, p. 93); depois ou concomitantemente, o imperativo da criação, “com o sentido ambíguo que ela assumiu” (Camus, 2013, p. 95). De fato, estes são os resultados do percurso filosófico de Nietzsche, que acompanhamos em certo pormenor nesta primeira parte, uma ética do poder enraizada tanto quanto possível para Nietzsche em pressupostos ontológicos e epistemológicos de cunho realista e naturalista. A adesão ao devir enquanto necessidade acarreta, como vê Camus à luz de EH, NT 2, “a afirmação sem restrições do próprio erro e do sofrimento, do mal e do assassinato, de tudo que a existência tem de problemático e estranho” (Camus, 2013, p. 94). E dessa própria adesão surge uma mistura ética de ascetismo e heroísmo, sintetizada na criação. Embora Camus sinta a necessidade de separar o cerne existencialista da revolta em Nietzsche, essencialmente solitário e compreensivelmente altivo, não deixa de vincular suas formulações aos desdobramentos totalitários – não só do nazismo, mas também do comunismo. O sim nietzscheano, ao escravo e ao senhor, significava a justificação do mais forte e também uma preparação do imperialismo (Camus, 2013, p. 99-100). Em suma, o imoralismo de Nietzsche se irmana ao de Sade e ao de Stirner naquilo que Camus chama de “afirmação absoluta”, com a diferença de que, em última instância, Sade rapidamente a converte em “destruição absoluta” (Camus, 2013, p. 63), enquanto Stirner em um “niilismo satisfeito” (Camus, 2013, p. 82), cuja insurreição parece se esgotar numa mera reconciliação psicológica. Nietzsche conduz o imoralismo para a afirmação do poder natural e da dominação social.

A filosofia seculariza o ideal. Mas logo chegam os tiranos e secularizam as filosofias que lhes dão esse direito. Nietzsche já tinha adivinhado essa colonização a propósito de Hegel, cuja originalidade, segundo ele, foi inventar um panteísmo em que o mal, o erro e o sofrimento não poderiam mais servir de argumento contra a divindade. “Mas o Estado, os poderes estabelecidos se utilizaram imediatamente desta iniciativa grandiosa”. No entanto, ele próprio havia imaginado um sistema em que o crime não podia mais servir de argumento contra nada e cujo único valor residia na divindade do homem. Essa iniciativa grandiosa exigia também ser utilizada (Camus, 2013, p. 101).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa buscou defender que a moral nietzscheana consiste em um realismo naturalista vinculado a pressupostos ontológicos e epistemológicos pautados pelo valor vital do poder e da dominação, com imediatas repercussões políticas, sociais e culturais. Aí reside a tese geral de que Nietzsche vincula as instâncias da metaética e da ética normativa à vontade de poder, ao imoralismo. Essa tese geral foi defendida simultaneamente ao longo da análise crítica de algumas das principais correntes interpretativas acerca da moral nietzscheana. A maioria dos intérpretes dessas correntes recorre a pressupostos ideológicos liberais – que remontam ao jusnaturalismo moderno – para fazer apropriações formais ou subjetivas dos conceitos nietzscheanos mais decisivos, quando o próprio Nietzsche regular e abertamente se põe a favor da hierarquia e da dominação. Seja na ética das virtudes ou no perfeccionismo, apesar da menor ou maior consideração do caráter agonístico que Nietzsche atribui à vida, tudo acaba convergindo para uma autoafirmação particular segundo critérios totalmente arbitrários, que pode passar do pluralismo ao autoritarismo com facilidade; ou para uma mera apologia do caráter intrinsecamente agonístico da arena política, apagando a materialidade das relações de poder e naturalizando estados de dominação e opressão.

Quanto aos chegados à “democracia agonística” baseada em Nietzsche, sua idealização do agonismo nietzscheano para fins supostamente liberais apresenta dois problemas: 1) o princípio agonístico em Nietzsche é indissociável do valor da dominação e, ao mesmo tempo, possui um caráter trágico/heroico totalmente excedente em relação à *ideologia* liberal; 2) a celebração do agonismo em si, da resistência, abstrai as contradições e as desigualdades sociais concretas e, na prática, contribui para a reprodução ou a gestão das mesmas. Mais curioso é ver muitas dessas abordagens reintroduzirem aspectos elitistas (por exemplo, Hurka, Siemens) ou apostarem em dinâmicas de autossuperação meramente individuais, subjetivas (por exemplo, Owen, Daigle), isto é, mais uma vez politicamente alienadas e, na pior das hipóteses, propensas à arbitrariedade. Aqui, nada contra teorias sobre aperfeiçoamento pessoal; o que se critica são interpretações do agonismo que insistem em pressupostos autorreferenciais e/ou abstratos cujas consequências levam, mais ou menos inadvertidamente, às posições políticas indesejadas (?) de Nietzsche.

Pretendeu-se expor a contradição dessas interpretações, mostrando como tais posições são um produto coerente do esforço filosófico nietzscheano, no sentido de uma superação realista da metafísica, mediante a transvaloração e a primazia do poder. Esforço este que, desde

suas reflexões de juventude, já é patente como tendência, não como um realismo naturalista já pronto, mas que se consolida na formulação madura da vontade de poder – o que também visa desautorizar ou, pelo menos, problematizar, abordagens seletivas e mais benevolentes.

Certamente, isso representou um custo considerável para a pesquisa: sacrificar uma imagem mais complexa, polifônica e interessante de Nietzsche em troca do intransigente realista e imoralista, arauto do poder e da hierarquia. Mas esse custo foi assumido, em parte, como um tributo ao filósofo, que não está imune ao martelo, a fim de honrá-lo com o antagonismo e marcar, ainda que por contraste e indiretamente, uma posição política crítica das apologias do poder e alinhada a outras teorias (apenas insinuadas por algumas citações ou menções de pensadores da tradição marxista) efetivamente voltadas à emancipação humana.

Não é novidade que Nietzsche também foi apropriado por vários pensadores e movimentos considerados progressistas, ora mais reformistas, ora mais radicais. Em seu último livro, Daniel Tutt explora as influências de Nietzsche sobre o romancista e ativista Jack London, bem como sobre Huey Newton, cofundador dos Panteras Negras¹⁶⁷. Evidentemente, sem abandonar outras lógicas de atuação política, como uma dialética do reconhecimento, efetivamente dialética¹⁶⁸, a leitura honesta do aristocratismo nietzscheano, desde seus pressupostos ontoepistemológicos, pode e deve inspirar na “esquerda” um realismo político mais diligente ou até mais maquiavélico em meio às decisivas disputas de poder.

¹⁶⁷ Cf. TUTT, Daniel. *How to Read Like a Parasite. Why the Left Got High on Nietzsche*. Londres, GB: Watkins Media, 2024.

¹⁶⁸ Com isso, gostaria de remeter mais ao reconhecimento hegeliano/marxista que ao honnethiano, este ainda muito ligado às concepções pouco dialéticas de Habermas.

REFERÊNCIAS

1. Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Orgs: Giorgio Colli e Mazzino Montinari). ed. 15. Munique; Berlim; Nova York: Deutscher Taschenbuch/De Gruyter, 1980.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner/Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *David Strauss, o confessor e o escritor: considerações extemporâneas 1*. Trad. Antonio Edmilson Paschoal. São Paulo: Editora WMF, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Organização e tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e da desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas*, 3ª parte. Trad. Giovane Rodrigues e Tiago Trajan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: *Escritos sobre Educação/Friedrich Nietzsche*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea*. Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *The pre-platonic philosophers*. Trad. Greg. Whitlock. Chicago, EUA: University of Chicago, 2006.

2. Bibliografia secundária

ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ARALDI, Clademir. A vontade de potência e a naturalização da moral. *Cadernos Nietzsche*, v. 30, p. 101-120, 2012.

ARALDI, Clademir. Nietzsche, Hume e a naturalização das paixões. *Dissertatio, Dossie Naturalismo*, v. 2, p. 19-36, 2015.

ARALDI, Clademir. Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. *Cadernos Nietzsche*, v. 37, n.1, p. 71-87, 2016.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Belo Horizonte: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

BADIOU, Alain. *Deleuze, o clamor do ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BATAILLE, Georges *et al.* *Acephale n°s 1-5*. Tradução: Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2014.

BEHLER, Ernst. *Nietzsche no século XX*. In: Nietzsche. MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen (org.). São Paulo: Ideias & Letras, 2017, p. 335-382.

BERKOWITZ, Peter. *The Ethics of an immoralist*. Cambridge, EUA: Harvard University Press, 1995.

BERND, Laska; LEVY, Albert. *Stirner e Nietzsche*. São Paulo: Intermezzo, 2016.

BILATE, Danilo. Apêndice à resenha sobre a tradução brasileira de A vontade de poder: Lista de concordâncias entre A vontade de poder e a edição Colli-Montinari. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*.v. 3, n. 1, p. 164-172, 2010.

BOYER, Alain; FERRY, Luc; RENAUT, Alain *et al.* *Por que não somos nietzscheanos*. São Paulo: Ensaio, 1994.

BROBJER, Thomas. Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue. *Journal of Nietzsche Studies*, [S.l.], v. 26, p. 64-78, 2003.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

CAVELL, Stanley. *Conditions Hansome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1990.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 1990.

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: WMF, 2023.

CONANT, James. "Nietzsche's perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator". In: *Nietzsche's Post moralism*. Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 2001. p. 181-257.

CONWAY, Daniel. Nietzsche's immoralism and the advent of great politics. In: *Nietzsche and Political Thought*, p. 197-217. Londres, GB: Bloomsbury Academic, 2013.

CONWAY, Daniel. "We who are different, we immoralists...". In: *Nietzsche as Political Philosopher*. Boston: De Gruyter, p. 287-312, 2014.

DAIGLE, Christine. Virtue Ethics... virtue politics? *Journal of Nietzsche Studies*, [S.l.], v. 32, p. 1-21, 2006.

DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. Trad. de Attilio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, 1974.

DENNETT, Daniel. *Darwin's dangerous idea*. Londres, GB: Penguin Books, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Lisboa, GB: Relógio D'água, 2000.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Pensamento nômade*. In: Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy. Org. Scarlett Marton. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 56-76.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESMOND Adrian; MOORE, James. *Darwin: A vida de um evolucionista atormentado*. Tradução de Cynthia Azevedo. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

D'IORIO, Paolo. "La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique". In: *Friedrich Nietzsche, Les philosophes préplatoniciens*. Paris: Éditions de l'éclat, 1994. p. 11-49.

DOMBOWSKY, Don. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. Londres, GB: Palgrave Macmillan, 2004.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

EMERSON, R. W. *Self-reliance and other essays*. Nova York: Dover, 1993.

ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *A sagrada família*, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. São Paulo: Boitempo, 2011.

FOOT, Phillipa. *Nietzsche: the revaluation of values (1973)*. In: *Virtues and vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford, RU: Oxford University Press, 2002.

FORNARI, Maria Cristina. "O filão spenceriano na mina moral de Aurora". *Cadernos Nietzsche*, v. 24, p. 103-143, 2008.

FORNARI, Maria Cristina. *Nietzsche y el evolucionismo*. Córdoba: Brujas, 2016.

FORD, Russel. "Against Negativity: Deleuze, Wahl, and Postwar Phenomenology". *Symposium*. v. 20, n. 1, p. 107-128, 2016.

FOUCAULT. Nietzsche, Freud, Marx. *In: Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FREZZATTI, Wilson. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FREZZATTI, Wilson. Nietzsche's Immoralism (1991). *In: Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.

GIACOIA, Oswaldo. *O Platão de Nietzsche*. O Nietzsche de Platão. *Cadernos Nietzsche*, v. 3, p. 23-36, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALE, Piers. *Political descente: Malthus, mutualism, and the politics of evolution in Victorian England*. The University of Chicago Press, 2014.

HAN-PILE, Béatrice. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v. 29, p. 163-220, 2011.

HATAB, Lawrence. A vontade de potência e a política democrática. *In: Cadernos Nietzsche*, v. 36, n. 2, p. 219-252, 2015.

HEIDEGGER, Martin. Nietzsche. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

HURKA, Thomas. "Nietzsche como um filósofo perfeccionista". *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 13, n. 1, p. 49-77, 2022.

HUSSAIN, Nadeem. "Nietzsche's Positivism". *European Journal of Philosophy*, v. 12, n. 3, p. 326-368, 2004a.

HUSSAIN, Nadeem. Reading Nietzsche through Ernst Mach. *In: Nietzsche and Science*. Ed: Gregory Moore e Thomas Brobjer. Routledge, 2004b, p. 111-129.

ITAPARICA, André. *Idealismo e Realismo na Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

ITAPARICA, André. Nietzsche pragmatista: uma antiga novidade. *Anpof*, 27 ago. 2020. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/nietzsche-pragmatista-uma-antiga-novidade>. Acesso em: 31 out. 2025.

ITAPARICA, André. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em Humano, demasiado humano. *Dissertatio*, v. 38, p. 57-77, 2013.

ITAPARICA, André. As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 128, p. 307-320, 2013.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

KAIN, Philip. "Nietzsche, Virtue, and the Horror of Existence". *British Journal for the History of Philosophy*, v. 17, p. 153-67, 2009.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. [S.l.]: Princeton University Press, 2013.

KLOSSOWSKI, Pierre. Circulus Vitiosus. In: KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Org. Scarlett Marton. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 11-30.

LEMM, Vanessa. "Is Nietzsche a perfectionist? Rawls, Cavell and the politics of culture in Nietzsche's 'Schopenhauer as educator'". *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 34, p. 5-27, 2007.

LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. [S.l.]: Routledge, 2002.

LEITER, Brian. "O naturalismo de Nietzsche reconsiderado". *Cadernos Nietzsche*, v. 29, p. 77-126, 2011.

LEITER, Brian. "A teoria nietzschiana da vontade". *Cadernos Nietzsche*, v. 38, n. 3, p. 17-49, 2017.

LEITER, Brian. "Quem é o 'indivíduo soberano'? Nietzsche sobre a liberdade". *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 10, n. 1, p. 69-90, 2019.

LEVY, Albert. Stirner e Nietzsche. In: Stirner e Nietzsche/Albert Lévy; Bernd A. Laska. Organização e tradução Plínio Coelho. São Paulo: Intermezzo, 2016, p. 61-143.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LOPES, Rogério. "A almejada assimilação do materialismo": Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX". *Cadernos Nietzsche*, v. 29, p. 309-352, 2011.

LOPES, Rogério. "Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche?: notas sobre um debate em andamento". In: *Cadernos Nietzsche*, v. 33, p. 89-134, 2013.

LOPES, Rogério. Editorial. *Cadernos Nietzsche* (Dossiê Nietzsche e as tradições morais I), v. 37, n. 1, p. 9-13, 2016.

LOPES, Rogério. Editorial. *Estudos Nietzsche* (Dossiê Nietzsche e o perfeccionismo I), Espírito Santo, v. 12, n. 2, p. 6-12, 2021.

LOPES, Rogério. "Os riscos de se tentar conferir plena cidadania teórica ao pensamento ético de Nietzsche: uma discussão de *Nietzsche and Contemporary Ethics* de Simon Robertson." *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 13, n. 1, p. 115-140, 2022.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

LOWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LOWY, Michel. “Habermas e Weber”. *Crítica Marxista*, v. 1, n. 9, p. 79-86. São Paulo: Xamã, 1999.

LUKÁCS, Georg. *A Destruição da Razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2021.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. São Paulo: EDUSC, 2001.

MAGNUS, Bernd. “Aristotle and Nietzsche: ‘Megalopsychia’ and ‘Uebersch.’ The Greeks and the Good Life, ed. David J. Depew. Fullerton: California State University, 1980, p. 260–95.

MAGNUS, Bernd. Perfectibility and Attitude in Nietzsche's “Übermensch”. *The Review of Metaphysics*, v. 36, n. 3, 1983, p. 633-659.

MANN, Thomas. *Pensadores modernos: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer*. Trad. Márcio Suzuki. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Trad. Milton Nascimento e Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MARTON, Scarlett. *Voltas e reviravoltas: acerca da recepção de Nietzsche na França. In: Nietzsche, um “francês” entre franceses*. Scarlett Marton (org.). São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 13-52.

MARX, Karl. *O Capital*. Volume I. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATTIOLI, William. “Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação”. *Cadernos Nietzsche*, 29, p. 221-270, 2011.

MATTIOLI, William. “A questão da teleologia nos apontamentos do jovem Nietzsche: Zu Schopenhauer e Zur Teleologie (1867-68)”. *Cadernos Nietzsche*, v. 39, n. 3, p. 77-119, 2018.

MATTIOLI, William. Natureza, vida e finalismo nas notas sobre a teleologia e sobre a origem da linguagem de Nietzsche (1868-69)”. *Cadernos Nietzsche*, v. 41, n. 3, p. 126-165, 2020.

MATTIOLI, William. Perfeccionismo e realismo moral em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 12, n. 2, p. 77-109, 2021.

MOORE, Gregory. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 2002.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

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

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Perfeccionismo e realismo moral em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 12, n. 2, p. 77-109, 2021.

MUSSOLINI, Benito. *La filosofia della forza*. Edizioni di AR, 2006.

NASSER, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

OWEN, David. Nietzsche, Ethical Agency and the Problem of Democracy. In: *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, p. 143-168, Walter de Gruyter, 2008.

PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. *O Sofista*. Trad. Henrique Muracho e Juvino Maia Jr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

RAMOS, Cesar Augusto. A recepção crítica de Hegel à concepção de liberdade como direito subjetivo no jusnaturalismo moderno. *Dissertatio*, v. 31, p. 37-62, 2010.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REHMANN, Jan. *Deconstructing Postmodernist Nietzscheanism: Deleuze and Foucault*. Leiden, HOL: Brill, 2022.

REYNOLDS, Jack; WOODWARD, Ashley (ed.). *The Bloomsbury Companion to Existentialism*. Londres, RU: Bloomsburt Academic, 2014.

RICCARDI, Mattia. "Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself". *Nietzsche Studien*, v. 39, n. 1, p. 333-351, 2010.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford, RU: Oxford University Press, 2004.

ROCHA-SANTOS, Oscar. A moralidade individual como um tipo de perfeccionismo em sentido amplo. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 13, n. 1, p. 174-197, 2022.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins, 2007.

SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiavélica em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v. 32, p. 167-201, 2013.

SCHRIFT, Alan. French Nietzscheanism. *The History of Continental Philosophy* (Ed. Alan Schrift), v. 6, p. 19-46, 2010.

SIEMENS, Hermann. Reassessing Radical Democratic Theory in the light of Nietzsche's ontology of conflict. *In: Nietzsche and Political Thought*. Londres, RU: Bloomsbury Academic, 2013. p. 83-106

SIEMENS, Hermann. Nietzsche contra Liberalism on freedom. *In: A Companion to Nietzsche*. Ed: Keith Ansell-Pearson. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006. p. 437-454.

SIEMENS, Hermann. Yes, No, Maybe So... Nietzsche's Equivocations on the Relation between Democracy and 'Grosse Politik'. *In: Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Ed. Herman W. Siemens e Vasti Roodt. Walter de Gruyter, 2008, P.231-268.

SIEMENS, Hermann. "Amor-Ódio e Guerra: Perfeccionismo e Autossuperação em Assim Falou Zaratustra". *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 13, n. 1, p. 78-114, 2022.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. Trad. João Luiz Baraúna. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.

SOLOMON, Robert. *Living With Nietzsche: What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SOUZA, Eliane Christina de. *Discurso e Ontologia em Platão: um estudo sobre O Sofista*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

STEGMAIER, Werner. "Inconsequência de Spinoza?". *In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVEIRA, Luís César (org.). As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche e la biologia*. Mantova: Negretto, 2010.

SWANTON, Christine. *Nietzschean virtue ethics*. *In: GARDINER, Stephen. Virtue ethics, old and new*. Cornell University Press, 2005. p. 179-192.

SWANTON, Christine. *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*. Wiley Blackwell, 2015.

TONGEREN, Paul Van. *A moral da crítica de Nietzsche a moral: estudo sobre Para além de bem e mal*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba, PR: Champagnat, 2012.

TONGEREN, Paul Van. "Nossas virtudes: sobre o capítulo 7 de *Para além de bem e mal*". *Cadernos Nietzsche*, v. 37, n. 1, p. 219-241, 2016.

TONGEREN, Paul Van. A filosofia de Nietzsche e a tradição da ética das virtudes. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 12, n. 2, p. 13-31, 2021.

TONGEREN, Paul Van. "Nietzsche and Ethics". *In: ANSELL-PEARSON, Keith. A Companion to Nietzsche*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006. p. 389-403.

VELHO, Otávio. "Considerações (In) Tempestivas Sobre Nietzsche e Weber". *Anuário Antropológico*, v. 7, n. 1, p. 98-133, 1983.

WAHL, Jean. *Transcendence and the concrete*. Alan Schrift e Ian Alexander Moore (ed.). Fordham University Press, 2016.

WAHL, Jean. Nietzsche et la Philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 68, n. 3, p. 352-379, 1963.

WILLIAMS, Robert. *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*. Oxford, RU: Oxford University Press, 2012.

WILSON, Timothy. "Nietzsche's Early Political Thinking: 'Homer On Competition'". *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, v. 9, p. 177-235, 2005.

WOOD, Allen. Antimoralism. In: *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790–1870)*. Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 2012, p. 491-518.