



# NIETZSCHE SCHOPENHAUER

ecologia cinza,  
natureza agônica

RUY DE CARVALHO  
GUSTAVO COSTA  
THIAGO MOTA  
organizadores



Coleção  
Argentum nostrum

apoena



grupo de estudos  
SCHOPENHAUER  
NIETZSCHE



**Coleção**  
Argentum nostrum

apoena



# NIETZSCHE - SCHOPENHAUER

## ecologia cinza, natureza agônica

RUY DE CARVALHO  
GUSTAVO COSTA  
THIAGO MOTA  
(organizadores)



# **Coleção** **Argentum nostrum**

© EDUECE/CMAF

ISBN: 978-85-7826-174-0

1ª EDIÇÃO: NOVEMBRO DE 2013

**PUBLICAÇÃO/PUBLISHED BY**

EDITORA DA UECE EM CO-EDIÇÃO COM O  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE

**CAPA /GRAPHICS EDITOR**

AYRTON PESSOA / GUSTAVO B. N. COSTA

**EDITORAÇÃO /DESKTOP PUBLISHING**

SAMUEL DOS SANTOS RODRIGUES

**IMPRESSÃO/PRINTING**

REPROGRAFIA DO CMAF

**TIRAGEM/CIRCULATION**

400 EXEMPLARES/COPIES

**Catálogo na publicação elaborada pela Bibliotecária**

Francisco Leandro Castro Lopes CRB 3/1103

N677 Nietzsche – Schopenhauer: ecologia cinza, natureza agônica  
/ Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Thiago Mota, (Orgs.). -  
Fortaleza: EdUECE, 2013.  
372 p. (Coleção Argentum Nostrum)

ISBN: 978-85-7826-174-0

1. Filosofia alemã 2. Política. 3. Ética. 4. Verdade. 5. Paixão.  
I. Carvalho, Ruy de. II. Costa, Gustavo. III. Mota, Thiago. III.  
Título.

CDD: 193

## **CMAF**

Av. Luciano Carneiro, n. 345  
Bairro de Fátima  
CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE  
Tel./Fax.: (85) 3101 2033  
cmaf@uece.br

## **EdUECE**

Av. Paranjana, n. 1700  
Campus do Itaperi  
CEP: 60740-000 - Fortaleza - CE  
Tel./Fax.: (85) 3101 9893  
eduece@uece.br

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	7
<b>PARTE 1: SCHOPENHAUER, NIETZSCHE E A NATUREZA .....</b>	<b>9</b>
JAIR BARBOZA: <i>A redescoberta da natureza nas filosofias de Schelling e Schopenhauer como reação ao acosmismo de Fichte</i> .....	11
WILSON FREZZATTI JR: <i>Tabu, de Alan Watts: algumas reflexões sob a perspectiva nietzschiana</i> .....	27
JARLEE SALVIANO: <i>O olho da mosca: a antinomia do conhecimento na filosofia da natureza de Schopenhauer</i> .....	49
DANIEL CARVALHO: <i>O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização...</i>	62
LEANDRO CHEVITARESE: <i>Schopenhauer e a ética ambiental</i>	89
MANFREDO OLIVEIRA: <i>Crise ecológica e sustentabilidade ...</i>	117
<b>PARTE 2: ÉTICA E POLÍTICA, VERDADES E FICÇÕES,</b>	
<b>AFETOS E PAIXÕES .....</b>	<b>155</b>
MIGUEL ANGEL DE BARRENECHEA: <i>Grande política, nova era trágica e transvaloração de todos os valores</i> .....	157
LUANA DIOGO: <i>A significação da noção de niilismo nos escritos do último Nietzsche</i> .....	179
WILLIAM DAMASCENO: <i>A compaixão como fundamento da ética em Schopenhauer</i> .....	197
PABLO SEVERIANO BENEVIDES: <i>Nietzsche e a genealogia da mentira da verdade</i> .....	229
CATARINA ROCHAMONTE: <i>Schopenhauer e Bergson</i> .....	249
IVAN MAIA DE MELLO: <i>A experiência psíquica dos afetos e paixões numa perspectiva nietzschiana</i> .....	261

THIAGO MOTA: <i>Para uma genealogia da agonística: Nietzsche e os sofistas, segundo Lyotard</i> .....	281
ROGÉRIO LOPES: <i>A catástrofe do humanismo: agonismo e perfeccionismo em Nietzsche</i> .....	297
ERNANI CHAVES: <i>Nietzsche contra Schleiermacher: o oral e o escrito em Platão</i> .....	333
RUY DE CARVALHO E GUSTAVO COSTA: <i>Cai a cortina, misturam-se os papéis: desencontros e reencontros entre Nietzsche e Schopenhauer</i> .....	351

# A CATÁSTROFE DO HUMANISMO: AGONISMO E PERFECCIONISMO EM NIETZSCHE

Rogério Lopes\*

## I. APRESENTANDO O ARGUMENTO

O argumento subjacente à minha contribuição para este volume é bastante simples: há duas vias pelas quais a filosofia de Nietzsche pode contribuir positivamente para uma revisão do modo como os seres humanos no ocidente definiram sua relação com o não humano: (1) a primeira via é a agonística – a tese agonística pode ser mobilizada para combater o viés especista que caracteriza boa parte da reflexão normativa do ocidente sem que isso nos comprometa com a suposição de que é possível abandonar o perspectivismo em sua versão forte (a tese segundo a qual nossos esquemas conceituais e perceptuais, ou o fato de pertencermos a uma mesma história natural, nos aprisionam na perspectiva da espécie humana). O agonismo é uma posição filosófica que recusa a supremacia absoluta de uma formação de domínio como um arranjo prejudicial à própria formação de domínio. Esta tese vale para um indivíduo, para um povo, para um estado, para uma cultura, mas pode ser estendida também para a espécie humana em sua relação com as demais espécies e com o planeta como um todo. O domínio absoluto da espécie humana sobre o planeta e as demais espécies poderia ter como resultado o enfraquecimento e a debilitação da própria espécie humana, sendo contrário aos

---

\* Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor da UFMG.

interesses ecumênicos da humanidade. Ainda no interior da perspectiva agonística, é preciso reconhecer que a famosa dicotomia estabelecida por Nietzsche entre uma moral gregária e uma moral perfeccionista da excelência não pode ser concebida como uma tese normativa que anseia pelo domínio exclusivo da moral perfeccionista da excelência. Aqui é sábio reconhecer, contra os excessos retóricos de Nietzsche, que os interesses ecumênicos da humanidade são mais bem resguardados em uma situação em que ocorre um equilíbrio entre as duas orientações morais básicas. A moral gregária garante as condições de conservação de uma determinada formação de domínio humana, enquanto a moral perfeccionista da excelência humana, concebida como uma moral da exceção em oposição à moral da regra, mira os interesses relacionados à inovação e à experimentação de novas formas de existência, evitando o acanhamento do *status quo* moral de uma determinada cultura; (2) a segunda via é a da filosofia da afirmação incondicional do acaso ou da necessidade, como Nietzsche se expressa alternativamente. Esta via tem uma dimensão religiosa, por mais chocante que isso possa parecer a ouvidos nietzschianos. Nesta perspectiva da afirmação incondicional, todas as forças atuantes são igualmente afirmadas e a perspectiva normativa preservada minimamente na abordagem agonística é como que suprimida e toda tensão dissolvida. Esse ambiente teórico é o mais propício a uma ética ecológica, pois nele o filósofo desenvolve a sua narrativa sobre a utopia da reconciliação, que é tão cara a uma certa tradição alemã de cunho espinozista. Nietzsche tem consciência de que esta tradição passa por Hegel, embora ela tenha sido sistematicamente deturpada ao ser cooptada pela ideologia do estado nacional.

Segundo minha interpretação, a filosofia afirmativa defendida por Nietzsche exige uma política da reconciliação que vai

além da perspectiva agonística. Ela representa a superação da visão moral de mundo na sua forma mais drástica: com um dizer sim até mesmo à perspectiva do último homem. Mas é justamente aí que as coisas começam a assumir ares dramáticos, pois Nietzsche reconhece que esta perspectiva não pode ser facilmente aceita em suas diversas implicações. Embora as duas vias que acabamos de mencionar possam inspirar legitimamente o projeto de uma revisão do antropocentrismo que caracterizou a reflexão normativa no ocidente, é necessário reconhecer que alguns traços do pensamento nietzschiano tornam esta tarefa de revisão altamente improvável. Uma vez assumida, a segunda via exigiria, por exemplo, a supressão de um dos traços centrais da personalidade filosófica de Nietzsche. Refiro-me a seu incansável ativismo em prol da autossuperação dos tipos mais elevados da humanidade. Esta dificuldade revela uma das facetas mais importantes da filosofia de Nietzsche, que consiste em seu compromisso com uma forma depurada de humanismo; um compromisso radical, que não pode ser ignorado por seus leitores. Esta forma depurada de humanismo fornece a autorização teórica para o lado sombrio da utopia nietzschiana: seu flerte com a noção de uma história planificada e de uma administração global da terra, como forma de promover o cultivo dos homens de exceção. Este lado sombrio da utopia nietzschiana pode ser descrito como um desdobramento consequencialista de sua ética perfeccionista, e está na origem das derivações políticas que o filósofo alemão extrai deste compromisso ético. Penso que isso justifique a expressão hiperbólica utilizada no título de minha contribuição: "A catástrofe do humanismo". Sempre que esta modalidade de humanismo depurado prevalece na reflexão de Nietzsche, a única voz perceptível nesta que é a mais polifônica das escritas filosóficas é a voz do ativista militando em prol dos homens de exceção. Quando esse tipo de engajamento prevalece, não



é possível discernir nenhuma contribuição especificamente nietzschiiana ao tema em torno do qual nos propusemos a refletir nesta coletânea: nestas ocasiões Nietzsche permanece indubitavelmente no interior de uma tradição que confere exclusividade ao humano em sua reflexão normativa.

## II. QUAL PERFECCIONISMO?

Muitos dos estudos recentes que se dedicam à filosofia moral de Nietzsche procuram superar a visão, amplamente difundida no passado, de que o filósofo não teria nenhuma contribuição positiva a oferecer neste âmbito da investigação filosófica, restringindo-se o valor de suas intervenções ao seu aspecto crítico ou negativo<sup>1</sup>. Uma estratégia para identificar o conteúdo positivo das intervenções de Nietzsche no âmbito prático tem consistido em limitar suas críticas aos componentes descritivos e normativos das principais teorias morais modernas, a deontologia kantiana e o consequencialismo de viés utilitarista<sup>2</sup>. Estas teorias divergem sobre muitos aspectos, mas elas têm em comum o fato de serem teorias imperativas. Nesse sentido, elas se opõem à estratégia dos filósofos antigos, que procuram extrair a normatividade de certas regras de justiça a partir de uma estratégia atrativa, relacionada a uma concepção do bem<sup>3</sup>. Muitos filósofos morais recentes têm se

---

1 Para uma revisão de algumas das principais contribuições nesta direção, cf. SALEHI & GÜNZEL, 2002, pp. 368-381. Estas contribuições começam com VAN TONGEREN, 1989, HUNT, 1991 e Thomas BROBJER, 1995; além disso, BERKOWITZ, 1995, BRUSOTTI, 1997; MAY, 1999, MURRAY, 1999 e STEINMANN, 2000; as diversas contribuições de LEITER, 1995; 1997; 2000; 2002 e 2007; SOLOMON, 2003; para uma leitura consequencialista de Nietzsche, cf. RAWLS, 1971, p. 17 e, sob a sua inspiração direta, HURKA, 1993 e 2007. Para uma tentativa de reconstrução da teoria dos valores em Nietzsche, ver SLEINIS, 1994. Há ainda inúmeras coletâneas mais recentes: SCHACHT, 1994, 2001; LEITER & SINHABABU, 2007, VON TEVENAR, 2007. Para uma contestação desta tese, cf. ZITTEL, 2003.

2 Esta via foi inicialmente proposta por BROBJER, 1995; mais recentemente, por SWANTON, 2003 e outros adeptos de uma filiação de Nietzsche à ética das virtudes.

3 A formulação clássica desta distinção entre teorias imperativas e teorias atrativas foi proposta

oposto às teorias morais modernas e proposto um retorno ao modelo antigo de filosofia moral, principalmente ao modelo aristotélico, a partir desta inversão de prioridade conceitual entre o justo e o bem: segundo estes autores a noção de vida boa teria um primado conceitual em relação às noções de justiça ou de dever moral. Neste esquema, as noções de virtude e de valor ocupam um lugar fundamental, e as noções de dever e de regras têm uma importância secundária<sup>4</sup>. Segundo alguns estudiosos, Nietzsche teria antecipado parcial ou integralmente esta tendência contemporânea, ao deslocar o interesse da reflexão ética da questão dos deveres para a questão da vida boa ou admirável. Estes estudiosos tendem a argumentar que a teoria normativa de Nietzsche é uma teoria acerca dos valores que tornam uma vida admirável, reestabelecendo assim a noção de excelência como a noção central da filosofia moral (NEHAMAS, 1986; BROBJER, 1995; RAILTON, 2012).

Embora em alguns momentos Nietzsche formule a sua questão 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*:

---

por SIDGWICK, em seu notável *The Methods of Ethics* de 1874. Cf. SIDGWICK, H. Indianapolis: Hackett, 1981.

4 Ver o ensaio seminal de Elisabeth Anscombe intitulado “Modern Moral Philosophy”, de 1958. Posteriormente Phillipa Foot, Alasdair MacIntyre e todo o desdobramento da ética das virtudes. Uma versão menos ortodoxa foi proposta por Bernard WILLIAMS, 1985.

Após o fim da crença de que um deus dirige os destinos do mundo e, não obstante as aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a conduz magnificamente à sua meta, os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira (KSA 2 p. 46; tradução de Paulo César de Souza).

Esta mesma tarefa é reapresentada em termos poéticos no prólogo do *Zarathustra*, através da exortação para o que o Além-do-homem se converta no sentido da Terra. Esta oscilação no modo como a questão normativa principal é posta por Nietzsche mostra uma oscilação entre duas concepções de uma ética perfeccionista: uma concepção que envolve um componente consequencialista<sup>5</sup> e uma segunda que exclui este componente. A versão consequencialista envolve pretensões políticas e um vocabulário deôntico, típico das teorias imperativas: tal vocabulário é responsável pela fixação das regras que devem governar nossas ações, práticas e instituições com o objetivo de criar as condições ótimas para a promoção dos indivíduos excepcionais. Estas ações, práticas e instituições devem ser descritas como instrumentalmente boas, em contraste com a forma de vida dos seres excepcionais, que definem aquilo que é reconhecido pela teoria como o intrinsecamente bom. 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: “Heroísmo,” escreve o filósofo a Lou Salomé em agosto de 1882, “é a disposição de um homem que aspira a um fim em comparação com o qual ele mesmo nada conta. Heroísmo é a boa vontade para com o absoluto ocaso

---

5 Para uma leitura consequencialista de Nietzsche cf. RAWLS, 1971; HURKA, 2007; LEITER, 2002. Contra a leitura consequencialista do perfeccionismo de Nietzsche, cf. J. CONANT, 2001; R. GUAY, 2007.

de si mesmo.” (KSB 6: p. 243). Não creio que esta seja uma direção promissora, mas em muitas ocasiões Nietzsche adota esta estrutura de argumentação. Uma evidência textual inequívoca a este respeito encontra-se no aforismo 203 de *Para além de Bem e Mal*:

Nós, que somos de outra fé – nós, que consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de declínio das organizações políticas, mas uma forma de declínio ou pequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde teremos que nos voltar com nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não há escolha [...]. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” – o absurdo do “maior número” é apenas sua última forma –: para isto será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado [...].” (KSA 5 p. 126; tradução de Paulo César de Souza, com pequenas alterações).

Pretendo argumentar que a versão não consequencialista do perfeccionismo de Nietzsche corresponde a uma posição mais defensável e interessante. Ela é mais defensável pelas seguintes razões principais: (1) uma teoria de tipo consequencialista preserva um traço essencial do sistema da moralidade que Nietzsche quer abandonar (a incapacidade de lidar com o acaso); (2) a partir de uma

perspectiva genuinamente nietzscheana não é possível oferecer um conceito suficientemente determinado de perfeição humana que possa servir de critério para as nossas ações instrumentalmente boas. Esta segunda objeção é menos relevante, pois o consequencialista pode alegar que o que ele está obrigado a oferecer não é tanto um procedimento de decisão para a ação quanto um padrão de correção para a avaliação (de regras, instituições, ações, etc.), que pode ocorrer a posteriori sem a pretensão de fixar proposições preditivas que orientem o comportamento dos agentes (individuais ou institucionais). Mas o meu argumento refere-se ao caso específico de Nietzsche. Em sua filosofia as duas dificuldades estão relacionadas, pois o que conta como um indivíduo excepcional depende sempre e essencialmente do contexto histórico: ele é contexto-dependente. 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 que se medir em uma relação agonística com sua própria época, e isso exclui por definição o cenário alternativo em que teríamos controle sobre todas (ou pelo menos as principais) variáveis que contribuem para a emergência de tais tipos de exceção. Uma teoria de tipo consequencialista deve estar necessariamente comprometida com o ideal do controle total ou parcial das variáveis que maximizam o bem, seja ele definido em termos de utilidade social, seja em termos da excelência de uma elite de indivíduos. Mas este ideal é o oposto do ideal do *amor fati*, que oferece uma das motivações para o combate de Nietzsche à visão moral de mundo. A visão moral do mundo leva à negação da realidade, do mundo natural e empírico mediante a alegação de que este (ou seja, a natureza e a história) frustra sistematicamente nossos padrões normativos. Deste modo, os padrões normativos estabelecidos pela concepção moral da normatividade conduzem

inevitavelmente ao niilismo (cf. o aforismo 346 de *A Gaia Ciência*). *Amor fati* é a fórmula para a superação das atitudes e sentimentos negativos do ressentimento e da vingança que são alimentados por esta concepção da normatividade e que se dirigem contra este que é o único mundo existente (cf. o aforismo 276 de *A Gaia Ciência*). Além disso, (3) a versão não consequencialista do perfeccionismo é mais interessante porque permite desvincular as posições éticas de Nietzsche de seu aristocratismo político. As críticas de Nietzsche à democracia não devem ser negligenciadas. Elas podem contribuir para pensar modelos mais interessantes de democracia, e isso tem sido efetivamente feito pelos teóricos da democracia agonística; mas o que Nietzsche tem a dizer positivamente sobre a política me parece absolutamente dispensável.

### III. RESISTINDO À SEDUÇÃO DA LITERATURA PERFECCIONISTA

A tarefa consiste, portanto, em identificar a natureza do compromisso de Nietzsche com tais posições. Se nós pudermos mostrar que este compromisso não decorre de premissas essenciais de seu pensamento, mas de conclusões que são, por sua vez, incompatíveis com estas premissas essenciais, então creio que a desvinculação entre a reflexão ética e certas ilações políticas em Nietzsche não precisará ser vista necessariamente como uma tentativa de tornar seu pensamento mais palatável ao gosto atual, mas como um esforço de torna-lo mais fiel a si mesmo. James Conant (2001), em um artigo determinante para este debate, tentou uma segunda via, que me parece destinada ao fracasso: negar pura e simplesmente que Nietzsche tenha vinculado seu compromisso com o perfeccionismo a teses políticas elitistas. Conant segue a mesma estratégia adotada por Cavell (1990: pp. 33-63), que procurou argu-

mentar contra a leitura consequencialista, elitista e maximizadora do perfeccionismo de Nietzsche oferecida por John Rawls em seu clássico *Uma Teoria da Justiça*, de 1971<sup>6</sup>. Essa estratégia implica em argumentar que o perfeccionismo de Nietzsche, do mesmo modo que o perfeccionismo emersoniano, seria não apenas compatível, mas necessário à cultura democrática do liberalismo. O sucesso desta estratégia de defesa do perfeccionismo depende consideravelmente da plausibilidade da tese de que os seus adeptos não estão interessados em rever o princípio da neutralidade do estado liberal. Este princípio determina que a definição da estrutura básica da sociedade, responsável pela distribuição das liberdades e direitos básicos e das parcelas dos demais bens sociais primários, deve ser insensível a juízos acerca do mérito respectivo das formas de vida consideradas valiosas. Para autores como Cavell e Conant, a filosofia perfeccionista se dirige exclusivamente ao indivíduo e não faz nenhuma reivindicação às estruturas institucionais dos estados liberais. Vejo com muito ceticismo a possibilidade de que esta tese seja válida para o conjunto da produção nietzschiana. Em muitos momentos de sua reflexão, é verdade que não em todos eles, Nietzsche associou sua ética perfeccionista à defesa de uma concepção política antimoderna, socialmente hierarquizante, profundamente anti-igualitária e que está em contradição com parte substancial daquilo que constitui nossos juízos morais ponderados (isto é, aquele subconjunto de juízos morais dos quais nós não estamos dispostos a abrir mão contemporaneamente). A abertura do aforismo 257 de *Para Além de Bem e Mal* é de uma clareza impar a este respeito:

---

6 A tese de Rawls recebe a seguinte formulação: “O perfeccionismo converge com o utilitarismo por seu uma doutrina teleológica, que define os deveres e obrigações em função de sua concepção de bem. O perfeccionismo, em contraste com o utilitarismo, é uma doutrina cujo princípio de justiça consiste em ordenar as estruturas básicas da sociedade de modo a maximizar a realização da excelência humana nas artes, nas ciências e na cultura.” (RAWLS, J. *A Theory of Justice*, 1971, p. 325; tradução minha).

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro pathos ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “autossuperação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral [...]. (KSA 5 p. 205; tradução de Paulo César de Souza, com pequenas alterações).

Se esta derivação política da tese perfeccionista nos causa desconforto, então o melhor caminho não é negá-la, mas investigar se Nietzsche, a partir de suas premissas filosóficas mais fundamentais, ou pelo menos mais interessantes, estava obrigado, ou mesmo autorizado a estabelecer esta derivação. No meu entendimento, James Conant se equivoca, portanto, em relação ao que deve ser a tarefa de um leitor de Nietzsche interessado naquilo que ele tem a dizer sobre o perfeccionismo. O esforço de mostrar, contra todas as evidências disponíveis na obra de Nietzsche, que o filósofo não estabeleceu nenhum vínculo entre seu perfeccionismo e uma concepção política que tem implicações para nós inaceitáveis, pro-



duz uma leitura que é vulnerável ao que Domenico Losurdo chamou recentemente de hermenêutica da inocência, e que segundo ele seria um complô internacional envolvendo editores, tradutores e intérpretes de Nietzsche para torna-lo palatável à sensibilidade liberal, ignorando sistematicamente, ou ocultando propositalmente os aspectos escandalosos de suas posições políticas<sup>7</sup>. A tese de uma conspiração internacional para inocentar Nietzsche pode bem ser fruto de uma mente aprisionada às trincheiras da guerra fria ideológica que dominou a Europa no século XX. Mas o constante acolhimento de Nietzsche por um segmento considerável daqueles que se identificam com os ideais políticos da esquerda não deixa de causar alguma perplexidade. Recentemente, na tentativa de responder a esta perplexidade, o historiador da arte e pensador marxista Malcolm Bull, em uma conferência intitulada “A ecologia negativa de Nietzsche”, sugeriu que a única alternativa para escaparmos à fascinação exercida pelo filósofo seria a adoção de uma estratégia de leitura que ele denomina de “reading like a loser” e que propõe uma atitude inversa àquela que, segundo Conant, a tradição literária perfeccionista naturalmente nos convida. Esta estratégia não envolve uma atitude de suspeita ou ceticismo em relação às teses ou argumentos de um texto, mas implica em aceitar suas conclusões e dirigi-las contra nós mesmos. Bull sugere que adotemos a perspectiva dos fracos, dos impotentes, dos doentes, dos escravos, dos filisteus, dos animais de rebanho, como forma de evitar o efeito de identificação provocado pela leitura de Nietzsche, que é simultaneamente um efeito de potencialização de nós mesmos na medida em que nos identificamos com os senhores, com aqueles que são capazes de desenvolver e aperfeiçoar indefinidamente sua própria humanidade em direção ao além-do-humano. Nós deverí-

7 Cf. LOSURDO, D. *Nietzsche, o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Rio de Janeiro: Revan, 2009. Cf. Apêndice: Como se constrói a inocência de Nietzsche. Editores, tradutores e intérpretes, p. 1001-1010.

amos fazer o caminho inverso de retorno ao subumano (cf. BULL & alii, 2009, p. 28-36). Este seria o modo de rompermos com a irresistível sedução do texto de Nietzsche que, embora reafirme constantemente, ao modo da literatura teológica da predestinação, que muitos são os convidados, mas poucos os escolhidos, conduz seus leitores de forma inapelável e paradoxal à atitude triunfalista segundo a qual precisamente eles pertencem a estes poucos. Bull nos convida a adotar a perspectiva do último homem e a ler Nietzsche na contramão da literatura perfeccionista. Tentarei sugerir na sequência uma solução intermediária entre a de Bull e de Conant.

#### **IV. AS DIFERENTES MOTIVAÇÕES PARA A CRÍTICA DE NIETZSCHE À SOLUÇÃO MORAL PARA O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE PRÁTICA NO OCIDENTE**

O objetivo, portanto, não é mostrar que Nietzsche não derivou consequências políticas de sua ética perfeccionista, mas tentar argumentar que esta derivação contraria compromissos importantes de Nietzsche. O que precisamos, inicialmente, é de um diagnóstico do que leva Nietzsche a esta derivação. Minha tese é que esta derivação é gerada pelas distintas motivações que orientam a crítica de Nietzsche à moralidade no sentido estrito ou pejorativo (a moral hegemônica no ocidente). Como argumentou de forma convincente e esclarecedora Paul van Tongeren, se entendermos moral no sentido amplo e formal de uma “ordenação hierárquica” de determinada forma de vida, ou seja, como uma intervenção tirânica formadora e conformadora que opera mediante a exclusão de certos impulsos e a promoção de outros enquanto uma tendência ou exigência da própria vida, então a posição imoralista reivindicada por Nietzsche não pode ser ela mesma entendida como uma posição que recusa a moral nesta acepção ampla. Mas por “moral”

Nietzsche muitas vezes entende simplesmente a moral hegemônica no ocidente cristão, uma moral que se deixa individualizar enquanto sistema pelos seguintes traços: 1) pela incondicionalidade de suas exigências; 2) pela universalidade de suas pretensões; 3) pelo dualismo metafísico mobilizado implícita ou explicitamente na estratégia de fundamentação destas pretensões; 4) pela parcialidade de seus juízos de valor, que são expressão dos impulsos gregários e estão a serviço da conservação do homem mediano; 5) pela obsessão em eliminar o sofrimento como a grande objeção à existência. Como afirma Paul van Tongeren, ocasionalmente o próprio Nietzsche se submete a esta absolutização de uma moral (a moral hegemônica no ocidente) na medida em que ele identifica sua crítica a esta moral particular com uma crítica à moral em si (Paul van Tongeren, 1989, p. 20). Mas devemos ter em mente que a sua crítica à moral concerne exclusivamente ao que ele entende por moral no sentido estrito ou pejorativo (conforme terminologia sugerida por Brian Leiter), e não à normatividade prática em geral. O ponto importante que eu gostaria de enfatizar é que esta crítica em Nietzsche tem motivações distintas e que estas distintas motivações é que são responsáveis pela tensão ou oscilação a que me referi acima. Na sequência, meu objetivo é apresentar esta diversidade de motivações como forma de chegar a um diagnóstico do que leva Nietzsche a introduzir um componente consequencialista em sua ética perfeccionista. Se a leitura que proponho estiver correta, devemos concluir que a recusa da solução moral para o problema da normatividade prática em Nietzsche não se deve exclusivamente ao fato de que esta solução é prejudicial para o cultivo dos indivíduos de exceção, como tem sido defendido por Brian Leiter. A defesa de uma ética perfeccionista é apenas uma dentre outras motivações que levam Nietzsche à recusa da moral hegemônica do ocidente.

## 1. A MOTIVAÇÃO TERAPÊUTICA

Do ponto de vista cronológico, a primeira motivação clara para a crítica de Nietzsche à moralidade no sentido estrito ou pejorativo é uma motivação que pode ser chamada de terapêutica. Ela está particularmente presente nas primeiras obras do período intermediário. Neste momento, Nietzsche parece sugerir que o sistema de conceitos e o conjunto de afetos que organizam a noção pejorativa de moralidade surgem e se fixam em função de erros intelectuais que foram, contudo, cruciais para a transição do homem do estado de animalidade para o estado de humanização. Nietzsche nos apresenta neste contexto uma narrativa que pretende ser em alguma medida histórico-universal. No interior desta narrativa, o sistema da moralidade encontra uma justificação histórica e psicológica, mas ao mesmo tempo este sistema é confrontado com a objeção de ter se tornado anacrônico. Nietzsche argumenta que nossa identidade moral é basicamente definida por um conjunto de afetos aos quais estamos atavicamente vinculados pelo simples fato de pertencermos a uma mesma história natural e cultural. Este vínculo atávico poderia ser rompido através de uma investigação de natureza genealógica. Esta investigação, conduzida empiricamente, ao que tudo indica, teria como tarefa expor os mecanismos naturais e culturais que atuaram no surgimento, na fixação, na transmissão e transformação das estruturas básicas de nossa autocompreensão moral. Nietzsche de algum modo entende que esta exposição teria um efeito liberador, na medida em que permitiria uma desestabilização das crenças que entram como o componente cognitivo de nossas emoções e afetos morais (que são os verdadeiros determinantes de nosso comportamento e o núcleo duro de nossa identidade moral). Podemos supor que neste momento a estratégia genealógica consiste em mostrar que nossa

fidelidade a certas normas e valorações é uma fidelidade herdada, fruto da reverência que temos pela tradição, na medida em que ela encontra-se em nosso sangue e exerce sobre nós um controle inconsciente. A tomada de consciência da verdadeira natureza da necessidade prática (da força normativa) por trás de certos preceitos proporcionada pela narrativa genealógica permitiria abalar, ainda que minimamente, esta mesma força normativa. Este seria um primeiro passo para a libertação dos preconceitos morais. Neste momento, Nietzsche parece estar comprometido com uma posição que eu chamaria de minimalismo normativo de inspiração pirrônico-epicurista e montaigneana: devemos nos reconciliar com as coisas próximas, cultivar uma atitude de indiferença em relação às chamadas questões últimas que supostamente derivam de uma universal necessidade antropológica, mas que na verdade são as responsáveis pela nossa inquietação mental e imoderação dos afetos. Nietzsche defende, contra o ativismo que caracterizou sua juventude wagneriana, a prerrogativa do cultivo de si através do isolamento, e contra o utilitarismo, uma versão egoísta de hedonismo.

## **2. A MOTIVAÇÃO EPISTÊMICA**

Há dois importantes pressupostos (um descritivo, outro normativo) operando por trás da confiança moderada que neste momento (início do período intermediário) Nietzsche deposita na eficácia terapêutica da investigação genealógica dos contextos de surgimento, fixação, transmissão e transformação de nossas crenças morais básicas. Do ponto de vista descritivo, Nietzsche parece estar neste momento comprometido com uma versão moderada de cognitivismo acerca das emoções. Nossos afetos e impulsos têm um componente cognitivo sobre o qual seria certamente um exagero afirmar que temos um controle absoluto, mas igualmente

despropositado afirmar que não temos controle algum. Este componente cognitivo é o elemento mais superficial e moldável de nossa vida mental e pode, portanto, ser reformado com algum grau de sucesso. Mas para que esta reforma possa ser posta em andamento é necessário que nós mesmos, enquanto agentes epistêmicos responsáveis, recusemos nossa adesão a crenças que não foram formadas segundo métodos epistemicamente confiáveis, ou seja, métodos que não correspondam aos critérios estabelecidos no interior das comunidades científicas e aceitos por nossas melhores teorias científicas. Ou seja, é preciso que tenhamos já previamente cultivado o que poderíamos chamar de virtudes epistêmicas. Este é o pressuposto normativo com o qual Nietzsche parece operar neste momento de sua obra, e com isso chegamos à segunda motivação por trás de sua crítica à moralidade e que poderíamos chamar de motivação epistêmica. Ela pode ser descrita nos seguintes termos: a adesão às intuições morais fundamentais que conformam o sistema da moralidade no sentido pejorativo é uma violação de nosso compromisso, igualmente exigente ou mais fundamental, com os valores da integridade intelectual. Aqui Nietzsche subordina claramente a normatividade prática à normatividade epistêmica e confere primazia a esta como um desdobramento ou mesmo um coroamento daquela. Se tal primazia é concedida por Nietzsche em termos estratégicos, como forma de minar por dentro a própria moralidade, é algo que não se deixa facilmente discernir. De todo modo, Nietzsche parece assumir duas posições distintas em relação à natureza do compromisso com os valores epistêmicos ou, em outros termos, com a normatividade epistêmica. Ele é apresentado (I) ora como um compromisso moderado, que encontra na arte uma espécie de corretivo, contrapartida ou contrapeso aos seus eventuais excessos, na medida em que nos ensina a aceitar a mentira, o erro e a aparência com boa consciência (esta é a posi-

ção defendida no aforismo 107 de *A Gaia Ciência*); (II) ora como um compromisso incondicional, que nos obriga a sacrificar todas as nossas convicções em nome de nossa fidelidade à vontade de verdade. Quando o compromisso com os valores epistêmicos são apresentados através da figura da consciência intelectual, Nietzsche parece assumir uma posição evidencialista similar à defendida por W. K. Clifford em seu famoso ensaio “The Ethics of Belief”<sup>8</sup>. Esta interpretação rigorista da natureza dos compromissos da consciência intelectual é apresentada, por exemplo, no aforismo 2 de *A Gaia Ciência*. O evidencialismo defendido por Clifford é visto em geral como uma posição deontológica: agentes epistemologicamente responsáveis têm o dever de jamais darem sua adesão a crenças que não disponham de evidências suficientes e conclusivas a seu favor. Proceder de outro modo é algo moralmente condenável, tão condenável quanto qualquer ação que viole um dever moral. No famoso e muito discutido aforismo 335 de *A Gaia Ciência* Nietzsche parece argumentar nestes termos contra Kant: adotar o princípio da universalizabilidade como um critério para selecionar nossas máximas de ação é visto como um procedimento moralmente leviano porque ele negligencia a investigação das condições psicofisiológicas que estão na base de nossa decisão de adotar o procedimento. Nietzsche objeta a Kant servindo-se de uma concessão do próprio Kant: sua tese acerca da não transparência dos motivos da ação. No contexto do aforismo 335 de *A Gaia Ciência* é difícil decidir se Nietzsche está sugerindo que a posição rigorista em relação aos nossos deveres de agentes epistêmicos é a posição correta a ser adotada ou se ele apenas constrói um argumento *ad hominem* contra o kantismo. Mas independentemente destas complicações, é preciso enfatizar que o compromisso com os valores

8 “It is always wrong, everywhere and for anyone to believe anything on insufficient evidence” (Clifford, W. K. *The Ethics of Belief and Other Essays*, 1999, p. 77).

epistêmicos é visto por Nietzsche como um elemento essencial que nos leva a abandonar a visão de mundo definida nos termos da concepção moral da normatividade. São inúmeras as ocorrências que confirmam tal leitura. Em *Aurora*, no aforismo intitulado *Interregno moral*, Nietzsche afirma, por exemplo:

Quem já estaria agora em condições de descrever o que *substituirá*, um dia, os sentimentos e juízos morais? – ainda que possamos ver claramente que todos os seus fundamentos se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação: seu caráter obrigatório diminuirá dia após dia, enquanto não diminuir o caráter obrigatório da razão! [...] (KSA 3 p. 274; tradução de Paulo César de Souza).

Um ponto importante a ser destacado neste aforismo é o argumento segundo o qual seremos levados a abandonar ou pelo menos a rever paulatinamente nossos atuais juízos e sentimentos morais pelo fato de que “seus fundamentos se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação”. Isso implica muito provavelmente que Nietzsche está a pensar no caráter insustentável dos componentes descritivos do sistema da moralidade, tais como a concepção do agente livre e da motivação puramente racional. Os compromissos normativos deste sistema devem estar em segundo plano. Justamente por dizer respeito aos componentes descritivos, a razão pode ter aqui um papel importante, mas isso somente sob o pressuposto de que sejamos agentes epistemicamente responsáveis ou virtuosos: de que considerações epistêmicas tenham alguma influência sobre os processos de formação e fixação de nossas crenças práticas. Que isso não ocorra é algo que causa grande espanto em Nietzsche:



Continuo tendo a mesma experiência e me rebelando igualmente sem cessar contra ela, não desejo acreditar nela, ainda que me seja palpável: *a grande maioria das pessoas não tem consciência intelectual*; [...]. Quero dizer, *a grande maioria das pessoas* não acha desprezível acreditar nisso ou aquilo e viver conforme tal crença, *sem* antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra ela, e sem mesmo se preocupar depois com tais razões – os mais talentosos homens e as mais nobres mulheres também fazem parte dessa grande maioria. Mas que significam bondade, finura e gênio para mim, quando a pessoa que tem essas virtudes tolera em si mesma sentimentos frouxos ao crer e julgar, quando *a exigência de certeza* não constitui para ela o mais íntimo desejo e a mais profunda necessidade – o que distingue os homens superiores dos inferiores! (KSA 3 p. 373; tradução de Paulo César de Souza)

### 3. A MOTIVAÇÃO ÉTICO-PERFECCIONISTA

Certamente que há espaço para interpretar esta aparente subordinação da normatividade prática à normatividade epistêmica, presente nas obras do período intermediário de Nietzsche, como um movimento puramente estratégico que estabelece uma relação parasitária com o sistema de crenças que ele pretende abalar. O fato é que esta subordinação tende a ser relativizada, quando não a desaparecer inteiramente nas obras posteriores. No aforismo 345 de *A Gaia Ciência*, por exemplo, Nietzsche oferece o seguinte diagnóstico de um erro recorrente nos genealogistas da moral que o precederam em seu projeto de uma investigação natural da moral:

O erro dos mais sutis dentre eles consiste em desnudar e criticar as opiniões talvez insensatas de um povo sobre sua moral, ou dos homens sobre toda a moral humana, ou seja, sobre a sua origem, sanção religiosa, a superstição do livre-arbítrio e coisas assim, e com isto supor haver criticado essa moral mesma. No entanto, o valor de um preceito, de um “tu deves” é ainda radicalmente diverso e independente de opiniões tais sobre ele e do joio de erros que talvez o cubra: assim como o valor de uma medicação para o enfermo independe completamente de ele pensar sobre a medicina de forma científica ou como uma mulher idosa. Uma moral pode ter nascido *de* um erro: ainda com esta percepção o problema de seu valor não chega a ser tocado. (KSA 3 p. 379; tradução de Paulo César de Souza com pequenas alterações).

Aqui vemos que o embate decisivo com o sistema da moralidade como uma moralidade particular, como uma medicina específica, se dá no âmbito propriamente normativo, ou seja, em torno da questão de qual valor deve ser atribuído aos seus valores. O embate fundamental com o sistema da moralidade ou com a moralidade hegemônica do ocidente deve se deslocar do exame das credenciais epistêmicas de seus pressupostos descritivos para um confronto direto com seus compromissos normativos. O alvo de Nietzsche, mesmo no período intermediário, sempre foram os compromissos normativos da moralidade, mas sua estratégia de enfrentamento era uma estratégia, por assim dizer, oblíqua. O deslocamento operado posteriormente não significa um abandono puro e simples da confrontação no âmbito dos compromissos

sos descritivos do sistema da moralidade, como é demonstrado pela exposição da *Genealogia da Moral*, mas uma mudança na concepção estratégica de como proceder de forma mais eficaz com vistas a uma revisão de nossos valores morais. Esta mudança de concepção traz para primeiro plano a terceira motivação da crítica de Nietzsche ao que poderíamos chamar de concepção moral da normatividade, ou da moralidade hegemônica do ocidente: seu compromisso com uma moral perfeccionista e sua convicção de que a moral hegemônica, ao pretender exclusividade, torna inviável o cultivo da excelência humana. A isso se associa a convicção, cada vez mais presente em Nietzsche, de que a solução especificamente moral para o problema da normatividade termina por minar a força normativa do próprio sistema da moralidade, criando assim um cenário que ele descreve como niilista. Aqui Nietzsche opera com a tese ambiciosa, e no meu entendimento pouco plausível, de que há uma lógica interna a comandar o sistema da moralidade ocidental, e que esta lógica é uma lógica niilista, cujo ponto de culminância encontra-se na reformulação por Schopenhauer da questão central da metafísica: esta questão é uma reformulação da questão leibniziana: por que há o ser ao invés do nada? Em Schopenhauer, ela adquire a seguinte formulação: por que há o ser, quando deveria haver o nada? Nesta reformulação, a questão fundamental da metafísica se torna simultaneamente a premissa principal para a ética ascética de negação da vida como forma de redenção do mundo. Este diagnóstico da perda da força normativa do sistema da moralidade já havia sido apresentado por Nietzsche através da famosa parábola que anuncia a morte de Deus no aforismo 125 de *Gaia Ciência*. Temos, portanto, duas teses que Nietzsche parece explorar simultaneamente: a moralidade em sentido estrito (van Tongeren) ou pejorativo (Brian Leiter) é perniciosa para os homens de exceção, pois ao condenar moralmente os impulsos agressivos, propon-

do a sua exclusão ou repressão, ela tem um efeito debilitante sobre os indivíduos fisiologicamente bem constituídos; mas ao mesmo tempo, esta mesma moralidade instaura uma concepção da normatividade prática que não permite nenhuma instanciação na história ou na natureza, tornando-se cada vez mais distante das condições efetivas da existência humana em geral, e não apenas das condições de existência dos tipos superiores em particular. Esta é a tese propriamente niilista, que conecta a crítica de Nietzsche à moralidade a uma espécie de historicismo às avessas, segundo o qual a história do ocidente é o desdobramento das consequências niilistas de nossa concepção moralmente inflacionada da normatividade prática. Por não se deixar instanciar nem na história nem na natureza, ou seja, em nenhuma instância da realidade efetiva, a concepção moral da normatividade solapa gradualmente as condições que asseguram a força vinculante dos valores e normas, tornando-os incapazes de produzir na alma dos indivíduos o engajamento necessário aos empreendimentos que conferem sentido e continuidade à história e à cultura. Este é o grande temor de Nietzsche: ao inibir a iniciativa dos homens excepcionalmente talentosos, o sistema da moralidade condena o próprio futuro do homem como um todo, e não apenas dos indivíduos de exceção. Este temor, associado ao abandono de certos pressupostos cognitivistas presentes em sua psicologia moral do período intermediário, explica a virulência da crítica de Nietzsche à moralidade em obras como *Para Além de Bem e Mal*, *Genealogia da Moral* e *O Anticristo*. O engajamento do último Nietzsche em prol de uma ética perfeccionista faz com que ele muito frequentemente esqueça uma advertência presente no aforismo 76 de *A Gaia Ciência*, sugestivamente intitulado O Perigo maior:

[...] O oposto do mundo dos loucos não é a verdade e a certeza, mas a universalidade e obrigatoriedade de uma crença, em suma, o

que não é capricho no julgamento. E o maior trabalho dos homens até hoje foi entrar em acordo acerca de muitas coisas e submeter-se a uma *lei da concordância* – não importando se tais coisas são verdadeiras ou falsas. Esta é a disciplina da mente, que conservou a humanidade; – mas os impulsos contrários são ainda tão poderosos, que não se pode, no fundo, falar confiantemente do futuro da humanidade. [...] Portanto, intelectos virtuosos são necessários – ah, usarei o termo mais inequívoco –, a *estupidez virtuosa* é necessária, os inabaláveis metrônimos do espírito lento, para que os fiéis da grande crença geral se mantenham juntos e continuem a sua dança: é uma necessidade de primeira ordem que aí comanda e exige. *Nós, os outros, somos a exceção e o perigo* – necessitamos perenemente de defesa! – Bem, algo pode ser dito em favor da exceção, *desde que ela nunca deseje se tornar regra*. (KSA 3 p. 432; tradução de Paulo César de Souza).

Mais grave do que a virulência da retórica nietzscheana me parece, contudo, a sua sugestão de que a sociedade devesse ser concebida de forma a propositadamente produzir indivíduos excepcionais. Esta expansão política da tese perfeccionista, que incorpora a ela uma tese consequencialista forte, é especialmente preocupante em uma filosofia que pouca atenção concede ao problema das restrições deontológicas e que atribui pouco peso, se é que algum, às nossas intuições morais. Ela traz para o interior da filosofia de Nietzsche uma estranha suposição: a de que a exceção pode ser submetida a uma regra e que o acaso e a contingência que até hoje reinaram na história humana possam ser finalmente abolidos. Este anseio por controle compromete seriamente a crítica de

Nietzsche ao sistema da moralidade ao trazer para o seu interior um elemento fundamental deste próprio sistema: sua incapacidade de afirmar o acaso e de incorporar a contingência sem comprometer sua imagem da responsabilidade moral dos agentes. Nietzsche, obviamente, não está preocupado em preservar as condições metafisicamente inflacionadas sob as quais se pode atribuir responsabilidade moral ao agente. Mas ele está interessado em tornar a ocorrência dos tipos de exceção um evento menos improvável. E para tanto ele está disposto a especular sobre uma administração global da Terra que tenha como meta assegurar condições propícias para a emergência de tipos excepcionais.

Toda a virulência da crítica do último Nietzsche à hegemonia incontestada dos valores morais (isto é, do ideal ascético) na história do ocidente, sob a benção do cristianismo e do platonismo vulgar, deve ser interpretada a partir deste compromisso com o platonismo político: o engajamento e ativismo do filósofo se justificam na medida em que interessa a ele garantir as condições para a continuidade e elevação de seu próprio tipo. Ele é movido pela tarefa educativa de formar novos filósofos, homens tomados pelo mesmo desejo de se tornarem indivíduos autônomos. Por isso interessa a Nietzsche combater a hegemonia da moral de rebanho: sob o seu domínio exclusivo o surgimento de indivíduos de exceção é um evento quase milagroso. A moral de rebanho e, segundo a avaliação de Nietzsche, as modernas versões liberais e socialistas desta moral fazem com que o surgimento do homem de exceção dependa primeiramente de uma conjunção de acasos favoráveis, e depois de uma luta constante contra as tendências de sua época. E mesmo quando ocorre esta conjunção favorável, e o indivíduo dela resultante é forte o suficiente para sobreviver aos obstáculos da moral dominante, o seu percurso rumo à grandeza é tão aciden-

tado e o volume de energia dispensada em questões periféricas é tamanho que ele sempre fica aquém do que poderia ter sido. Daí a necessidade de uma reforma das condições gerais da cultura.

#### 4. A FILOSOFIA NIETZSCHIANA DO *AMOR FATI* COMO ÚLTIMA MOTIVAÇÃO PARA A RECUSA DA SOLUÇÃO MORAL PARA A NORMATIVIDADE PRÁTICA NO OCIDENTE

As dúvidas de Nietzsche em relação à adequação desta política geral estão relacionadas à última motivação que estaria subjacente à sua crítica da moralidade hegemônica. Esta motivação está associada ao projeto de uma filosofia afirmativa que retoma o programa hegeliano de superação da visão moral de mundo (que Hegel identificava com a posição kantiana e cujo coroamento Nietzsche identifica com a moral ascética de Schopenhauer) e sua natureza mais profunda é de ordem religiosa: ela aponta para uma reconciliação integral com o mundo, que Nietzsche tornou célebre através da fórmula do *amor fati*. As dúvidas de Nietzsche em relação à defesa de uma ética perfeccionista nos termos do platonismo político, exposto em obras como *Para Além de Bem e Mal*, repousam justamente em uma indecisão quanto à abrangência e ao significado da filosofia afirmativa, indecisão que já é perceptível com alguma frequência no *Zaratustra*: trata-se, afinal, de redimir o homem do acaso ou redimir o acaso, conferindo a ele uma necessidade retrospectiva? Se o objetivo é redimir o homem do acaso, então a tarefa consiste em impor para a humanidade, após o advento da morte de Deus, um conjunto de fins ecumênicos, que devem ser conscientemente perseguidos no interior de uma história planificada. No *Zaratustra* trata-se dos fins que tornam possível o surgimento do *Übermensch*, compreendido como uma tarefa a ser realizada

no futuro. A tarefa dos filósofos atuais consistiria, portanto, em preparar o advento do *Übermensch*.

Neste cenário, o compromisso de Nietzsche com uma ética perfeccionista o conduz a assumir uma posição consequencialista, segundo a qual as instituições básicas de um estado bem ordenado seriam aquelas programaticamente orientadas para a produção de tais indivíduos excepcionais. Esta é a interpretação do perfeccionismo de Nietzsche proposta inicialmente por Rawls (1971: pp. 325-332) e desenvolvida mais tarde por Thomas Hurka (1993; 2009). Mas se o núcleo da filosofia afirmativa é o eterno retorno, e se um dos objetivos deste experimento de pensamento consiste na redenção do próprio acaso, na reconciliação com todo o passado, na afirmação incondicional da necessidade, como forma de superar o espírito de vingança que habita a estrutura temporal da vontade humana, então há uma contradição insanável no platonismo político de Nietzsche. 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. Minha suspeita, que não poderei desenvolver aqui, é que Nietzsche tomou consciência deste contrassenso apenas em seus últimos livros, o que o levou a se posicionar explicitamente contra as interpretações darwinistas e utópicas do *Übermensch* e rever seu compromisso com o platonismo político. Esta revisão coincide também com o abandono do projeto de uma filosofia sistemática e com uma última guinada cética em seu pensamento.



## V. EPÍLOGO: A CATÁSTROFE DO HUMANISMO EM NIETZSCHE

Seria correto afirmar que a filosofia de Nietzsche é estruturalmente instável em relação ao ponto em discussão? Tendo a pensar que sim, e que as razões profundas desta instabilidade estrutural remetem ao conflito de motivações que produzem a disposição filosófica inovadora que Nietzsche tentou capturar numa única fórmula: a do imoralista. A figura nova do imoralista que Nietzsche traz para a cena filosófica é uma figura híbrida, na qual convivem demandas originais e outras nem tanto. Alguns traços que ajudam a configurar esta figura são traços extraídos da tradição na qual Nietzsche se insere de forma polêmica. Como afirmei no início de nossa conversa, parte desta instabilidade se deve ao compromisso radical de Nietzsche com uma forma depurada do humanismo. A ética perfeccionista de Nietzsche não é uma ética que possa ser facilmente encaixada nos compartimentos da história da filosofia. Ela não se acomoda bem na tradição da ética das virtudes de origem aristotélica, nem na vertente egoísta e hedonista das estéticas da existência, nem tampouco nas éticas imperativas do mundo moderno. Se pudesse arriscar um palpite, diria que ela representa uma reação, iniciada por Schopenhauer, contra a ética do dever que se estabelece na cultura alemã a partir da instauração do luteranismo. Mas esta reação não conduz necessariamente às formas de eticidade da antiguidade grega.

Em geral, a oposição de Nietzsche à ética do dever de origem kantiana é interpretada como uma oposição que alimenta o retorno a uma ética antiga, na qual a estratégia atrativa vem substituir a perspectiva legalista e imperativa das éticas modernas. Do ponto de vista conceitual, isso é lido como um rearranjo no modo como a teoria articula as noções de vida boa (avessa à noção de regras) e de

correção moral (que se deixa capturar por um conjunto de regras). Mas é importante salientar que ao remeter a ética kantiana à sua suposta origem luterana, Nietzsche chama a atenção para um traço muito importante e bastante negligenciado nas caracterizações da ética deontológica: ela nasce da recusa de uma classe específica de ações morais, as chamadas ações supererogatórias. A partir de Lutero, e de sua recusa da figura da santidade, todo um ideal moral é relegado ao esquecimento. Kant faz eco a Lutero quando afirma que não se pode exigir do agente moral mais do que o cumprimento do dever. Não se pode exigir moralmente de alguém que ele se torne, por exemplo, um herói ou um santo. Essas exigências ultrapassam o âmbito do dever. Para autores como Schopenhauer e Nietzsche (por razões distintas, obviamente), a exclusão desta perspectiva supererogatória equivale a um empobrecimento da vida moral característico do individualismo moderno e sua orientação materialista. Para Nietzsche, a vida e a morte dos valores que alimentam a cultura dependem essencialmente de tais indivíduos excepcionais. Na perspectiva de tais indivíduos, o que conta é o futuro da humanidade. A distinção entre egoísmo e altruísmo é uma distinção que está muito aquém desta preocupação ética primeira. Mas essa capacidade de estar em sintonia com a humanidade é ela mesma a marca de poucos indivíduos excepcionais, e eles dificilmente são capazes de sobreviver ao peso de tal responsabilidade. Em geral, esta sintonia é obtida mediante uma forma impura e imaginativa de pensar os laços éticos que unem os homens. Este compromisso com o futuro da humanidade define o horizonte último do humanismo depurado de Nietzsche, e o conduz à inconsolável constatação de que este futuro não está de modo algum assegurado. Mas o sentimento mais vertiginoso pelo qual tais homens excepcionais são tomados decorre da constatação de que “a humanidade como um todo não tem objetivo *nenhum*, e por isso, ao considerar todo o seu

percurso, o homem não pode encontrar nela seu consolo e apoio, mas seu desespero. Se em tudo que faz ele vê a falta de objetivo último dos homens, seu próprio agir assume a seus olhos caráter de desperdício. Mas sentir-se *desperdiçado* enquanto humanidade (e não apenas enquanto indivíduo), [...] é um sentimento acima de todos os sentimentos [...]" (KSA 2 p. 53).

A exasperação diante deste sentimento gera na reflexão de Nietzsche um tipo de resposta que conduz à catástrofe do humanismo, ou seja, ao supremo tensionamento de seus elementos constitutivos. A disposição para este tensionamento já está presente na reflexão de Nietzsche sobre a cultura grega. Na abertura de um ensaio de juventude intitulado *A disputa de Homero*, Nietzsche nos confronta com a seguinte reflexão:

Quando se fala em *humanidade*, há subjacente a ideia de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas semelhante separação não existe efetivamente: as qualidades "naturais" e as propriamente chamadas "humanas" cresceram de forma intrincada. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras.

Assim os gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, possuem em si um traço de crueldade, de prazer destrutivo, ao modo de um tigre: um traço que também pode ser percebido em Alexandre o Grande, o reflexo grotescamente aumentado dos helenos, e que necessariamente nos causa medo se nos apro-

ximamos da história dos gregos, assim como de sua mitologia, com o conceito débil da humanidade moderna (KSA 1 p. 782).

Esta disposição para o tensionamento não se traduz no mero reconhecimento de que toda cultura exige o acolhimento dos mais diversos impulsos (inclusive os mais violentos, destrutivos e sombrios). Ela conduz Nietzsche ao extremo de considerar que a escravidão é uma instituição necessária para toda elevação da cultura. Encerro com uma passagem na qual o filósofo dá vazão a esta convicção, na expectativa de que o que foi dito antes tenha fornecido elementos suficientes para um primeiro esboço do percurso de pensamento que conduz Nietzsche a tais extremos:

Conforme o foi exposto, precisamos ser capazes de apresentar, como uma verdade que soará cruel, *o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura*: uma verdade que, de fato, não deixa dúvidas sobre o valor absoluto da existência. Ela é o abutre que rói o fígado daquele que promove prometeicamente a cultura. A miséria dos homens que vivem penosamente ainda tem que ser aumentada para tornar possível, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico (KSA 1 p. 767).

É muito difícil contestar a leitura de Rawls quando somos confrontados com passagens tão contundentes. Se nós queremos insistir na tese de que a leitura de Nietzsche pode ser parte de uma formação liberal, precisamos fazer mais do que ignorar tais ocorrências. A sua tematização explícita pode nos ajudar a compreender os impasses do humanismo, impasses que a tradição liberal insiste em ignorar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *In: Collected Philosophical Papers. Vol. III: Ethics, Religion and Politics.* Oxford: Basil Blackwell, 1981, pp. 25-42.
- BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche: The Ethics of a Immoralist.* Cambridge/London: Harvard University Press, 1995.
- BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking.* Uppsala: Uppsala University, 1995.
- BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra.* Berlin: de Gruyter, 1997.
- BULL, M. & Alii. *Nietzsche's negative Ecologies.* Berkeley: University of California Press, 2009.
- CAVELL, S. *Conditions handsome and unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism (The Carus Lectures, 1988).* Chicago: The University Chigaco Press, 1990.
- CLIFFORD, W. K. *The Ethics of Belief and Other Essays.* Amherst, New York: Prometheus Books, 1999.
- CONANT, J. Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator.* *In: SCHACHT, R. (ed.) Nietzsche's Postmoralism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GUAY, R. How to be an Immoralist. *In: VON TEVENAR, G. (ed.) Nietzsche and Ethics.* Bern: Peter Lang, 2007, pp. 55-87.

HUNT, L. H. *Nietzsche and the Origins of Virtue*. London/New York: Routledge, 1991.

HURKA, T. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

HURKA, T. Nietzsche: Perfectionist. In: LEITER, Brian & SINHABABU, Neil (eds.) (2007).

LEITER, B. Morality in the Pejorative Sense. On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality. In: *British Journal for the History of Philosophy* 3, 1995, pp. 113-145.

LEITER, B. Nietzsche and the Morality Critics. In: *Ethics* 107, 1997, pp. 250-285.

LEITER, B. Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings. In: *European Journal of Philosophy*, 8, 2000, pp. 277-297.

LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.

LEITER, B. & SINHABABU, N. (eds.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

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

MAY, S. *Nietzsche's Ethics and his War on Morality*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.

MURRAY, P. D. *Nietzsche's affirmative Morality. A Revaluation based in the dionysian World-View*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

NEHAMAS, A. (1985) *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1996.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (= KSB: 08 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1986.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

RAILTON, P. Nietzsche's Normative Theory? The Art and Skill of Living Well. In: JANAWAY, C. & ROBERTSON, S. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp.20-51.

SALEHI, D. & GÜNZEL, S. Nietzsches "konstruktive" Ethik in der Diskussion. In: *Nietzsche-Studien*, 31, 2002, pp. 368-381.

SCHACHT, R. (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994.

SCHACHT, R. (ed.) *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981.

SLEINIS, E. E. *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1994.

SOLOMON, R. *Living with Nietzsche. What the great "Immoralist" has to teach us*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

STEINMANN, M. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.

SWANTON, C. *Virtue Ethics: a Pluralistic View*. Oxford/NY: Oxford University Press, 2003.

VAN TONGEREN, P. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.

VON TEVENAR, G. (ed.). *Nietzsche and Ethics*. Bern: Peter Lang, 2007.

WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 1985.

ZITTEL, C. Ästhetisch Fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie. In: *Nietzsche-Studien*, 32, 2003, pp. 103-123.