



Clademir Luís Araldi

NIETZSCHE

DO NIILISMO AO NATURALISMO NA MORAL

DISSERTATIO
FILOSOFIA

NIETZSCHE

DO NIILISMO AO NATURALISMO NA MORAL

Comitê Editorial

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)

Prof. Dr. Carlos Ferraz

Prof. Dr. Manoel Vasconcelos

Prof. Dr. Sérgio Strefling

Projeto gráfico Editorial

Nativu Design

Direção de Arte

Valder Valeirão

Comitê Científico

Prof. Dr. Denis Coitinho (UNISINOS)

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PUCRS)

Prof. Dr. Christian Hamm (UFSM)

Prof. Dr. Ramón Del Castillo (Uned/Espanha)

Prof. Dr. Gustavo Pereira (UdelaR/Uruguai)

Prof. Dr. Rogério Lopes (UFMG)

Prof. Dr. Marcel Niquet (Goethe University/Alemanha)

Prof. Dr. Konrad Utz (UFC)

Prof^a. Dr^a. Sofia Stein (UNISINOS)

Prof. Dr. Victor Krebs (Pontifical Catholic University/Peru)

Clademir Luís Araldi

NIETZSCHE

DO NIILISMO AO NATURALISMO NA MORAL

DISSERTATiO
FILOSOFIA

Catalogação na Publicação:
Maria Fernanda Monte Borges CRB -10/1011

A659n Araldi, Clademir Luís

Nietzsche : do niilismo ao naturalismo moral [recurso eletrônico] / Clademir Luís Araldi. – Pelotas : NEPFil online, 2013
124 p. – (Série Dissertatio-Filosofia ; 10)
Modo de acesso: Internet
<<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertation/acervo-livro10.php>>

ISBN: 978-85-67332-06-2

1. Filosofia 2. Naturalismo 3. Niilismo 4. Moral 5. Valor
6. Modernidade 7. Nietzsche I. Título II. Série

CDD 100
193

Para Adriana e Heitor,
a afeição de sempre,
o amor que só nasce uma vez.

Quem, como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemã, com que ele afinal se apresentou neste século, na forma da filosofia schopenhaueriana; quem verdadeiramente, com uma visão asiática e mais-que-asiática, penetrou o interior e a profundeza daquele que mais nega o mundo, entre todos os possíveis modos de pensar - além do bem e do mal - e não mais como Buda e Schopenhauer, no fascínio e delírio da moral -, talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente, tenha aberto os olhos para o ideal contrário: o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo (...).

Nietzsche, F. *Para além de bem e mal*, 56.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA.....	11
PREFÁCIO	13
1 SCHOPENHAUER, NIETZSCHE E O VALOR DA VIDA	19
1.1 As reflexões pessimistas sobre a vida na juventude de Schopenhauer	20
1.2 A vontade de viver e o Nada.....	24
1.3 Do pessimismo heroico ao niilismo passivo	29
2. O NIILISMO E A CONSUMAÇÃO DA MODERNIDADE	39
3. O NIILISMO E O NOSSO TEMPO.....	51
3.1Nietzsche e a história do niilismo	51
3.1Desilusão, desencantamento	54
3.2Niilismo como evento de redução	56
3.3O avanço da devastação em nosso tempo	59
4. AS PAIXÕES TRANSMUTADAS EM VIRTUDES. ACERCA DE UM DILEMA NO PENSAMENTO ÉTICO DE NIETZSCHE.....	65
4.1 A natureza das paixões e sua transmutação na ética.....	68
4.2 Uma lacunar genealogia da virtude.....	73
5. A VONTADE DE PODER E A NATURALIZAÇÃO DA MORAL	81
6. A GENEALOGIA DE NIETZSCHE É ESPECULATIVA?	99
BIBLIOGRAFIA.....	115

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

A citação das obras publicadas, das publicações privadas e dos manuscritos autorizados de Nietzsche segue a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo: Colli, G. & Montinari, M. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988. As siglas em português são as seguintes:

NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* - 1872
VD - *Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisíaca de mundo)* - 1872
EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)* - 1872
FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)* - 1873
VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)* - 1873
Co. Ext. I - *Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss: o devoto e o escritor)* - 1873
Co. Ext. II - *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)* - 1873/74
Co. Ext. III - *Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)* - 1874
Co. Ext. IV - *Unzeitgemäße Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner in Bayreuth)* - 1876

HHI - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 1) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1)) - 1878

OS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischte Meinungen und Sprüche* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *Misclânea de opiniões e sentenças*) - 1879

AS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *O andarilho e sua sombra*) - 1880

A - *Morgenröte (Aurora)* - 1880/81

GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência)* - 1881/82 e 1886

ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim fálava Zaratustra)* - 1883-1885

BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)* - 1885/86

GM - *Zur Genealogie der Moral (Para a genealogia da moral)* - 1887

CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)* - 1888

CW - *Der Fall Wagner (O caso Wagner)* - 1888

AC - *Der Antichrist (O Anticristo)* - 1888

NW - *Nietzsche contra Wagner* - 1888

EH - *Ecce homo* - 1888

DD - *Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)* - 1889

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em CI e EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo.

Para os escritos e fragmentos póstumos, utilizaremos a sigla KSA, acrescida do volume, da numeração adotada na edição Colli/Montinari, e da data ou época em que foram escritos.

A citação das cartas de Nietzsche segue o critério adotado por Colli e Montinari em sua edição crítica das cartas: Colli, G. & Montinari, M. *Sämtliche Briefe (SB). Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1986. Após a abreviatura da edição crítica das cartas (SB), o número romano posterior indicará o respectivo volume; o número arábico corresponde ao critério de enumeração dos editores, sendo acrescido da data de elaboração e do destinatário das mesmas.

PREFÁCIO

Nas últimas décadas, Nietzsche foi muito valorizado como um filósofo naturalista. É nos círculos analíticos, nos contextos anglo-saxão e americano, que a explicação dos fenômenos morais em chave naturalista foi mais desenvolvida, por autores como Richard Schacht, Brian Leiter e Christopher Janaway. Antes de mais nada, é preciso admitir, trata-se de um esforço considerável por atualizar o pensamento de Nietzsche, principalmente a sua genealogia da moral, diante dos desafios postos ao pensamento em nosso tempo. O filósofo-genealogista do século XIX, no entanto, articulou de modo original, em sua obra, resultados e métodos relevantes das ciências, da cultura e da sociedade da época. As investigações acerca da naturalização e da genealogia da moral estão no centro do seu pensamento tardio. Elas são o solo fértil para suas pretensões afirmativas; mas são também o campo minado por suas investigações niilistas.

Não podemos esquecer, nesse sentido, que Nietzsche é também o filósofo do ‘niilismo europeu’. A partir de 1885, sobretudo, ele quer pensar o niilismo até suas últimas consequências. Ao percorrer o “círculo inteiro da alma moderna”, até em seus recantos mais sombrios, ele próprio se assume como “o primeiro niilista completo da Europa”, que teve o privilégio terrível de ter o niilismo dentro de si, assim como fora, ao lado, abaixo, e atrás de si. O *pathos* niilista do filósofo solitário se mostra no modo singular com que se volta ao problema da moral. Ele próprio, com *sua* genealogia e com *sua* fisiologia, está implicado no problema, e é o ponto de partida para a superação da doença da moral. Superar a doença moral é condição para superar o niilismo, na sua conformação moderna.

Pretendo mostrar neste livro que o projeto nietzschiano de naturalização da moral adquire envergadura e sentido a partir da vertente niilista do seu pensamento. O naturalismo de Nietzsche não brota es-

pontaneamente, como uma expressão ético-estética da exuberância dionisíaca da vida; ele é, antes de tudo, um contramovimento à desvalorização dos valores, ao esvaziamento niilista da existência do homem moderno. Com essa hipótese interpretativa, será analisada, nos primeiros capítulos, a ênfase moral nas questões do pessimismo e do niilismo. Abre-se um cenário filosófico marcado pela tensão entre os extremos da negação e da afirmação, no qual o solitário filósofo está ainda distante das coisas bem mais valiosas do que o ‘velho problema da moral’. Entretanto, é a busca da afirmação da vida no domínio dos valores humanos que move seu pensar. A preocupação do genealogista com a “História da desnaturalização da moral” mostra, implicitamente, que ele considera ser possível o acesso a “valores naturalistas”.

Não pretendo afirmar que há nesse movimento de pensamento um acerto de contas final com a moral. É possível, contudo, desenvolver uma perspectiva de análise, na qual o naturalismo ético é *uma* resposta (promissora, mas ainda incompleta) para os impasses gerados pelo niilismo moral. Se a moral engendra e desenvolve o niilismo até suas formas extremas, a solução não é propriamente de caráter moral. O naturalismo “ético” de Nietzsche, como procurarei mostrar, não é elaborado no domínio estrito da filosofia moral, em sua configuração moderna e contemporânea. A proposição de “valores naturalistas”, ou “valores biológicos”, é um desafio para a ética filosófica, no sentido de ter de relacionar fatos a valores, ou de suprimir essa distinção. É nesse ponto que trataremos da importância filosófica de Nietzsche: a base naturalista (fisiopsicológica, impulsiva) é determinante para a construção de valores afirmativos e negadores da vida. Historicamente, esses valores configuraram duas formas de ‘moral’: a moral dos escravos e a moral dos senhores. Aqui começam as dificuldades desse empreendimento, que se condensam nos pressupostos valorativos do projeto de naturalização dos valores morais e da crítica da moral. Há que se analisar se o genealogista, com auxílio das ferramentas da História, da Psicologia e da Fisiologia, pode fazer a anamnese e o diagnóstico do niilismo, sem um *partis pris* valorativo, dos valores do nobre.

No primeiro capítulo, trato das diferentes perspectivas acerca do valor da vida em Schopenhauer e em Nietzsche. As reflexões pessimistas sobre o valor da vida, elaboradas desde a juventude do filósofo pessimis-

ta, são retomadas por Nietzsche, com toda a dedicação e entusiasmo juvenil. Não há uma relação de concordância, mas a comunhão ou apropriação de intuições e pensamentos pessimistas, para um projeto distinto. Enquanto Schopenhauer segue na senda do ascetismo e da negação da vontade de viver, Nietzsche quer radicalizar o pessimismo, primeiramente no gênio filosófico e, posteriormente, no tipo superior de homem afirmativo. Nesse movimento, Schopenhauer passa a ser representante do niilismo passivo.

O segundo capítulo apresenta o niilismo em sua relação intrínseca com a modernidade. Nietzsche considera o niilismo na Europa ‘moderna’ como um processo singular de dissolução, que se desencadeia sob o signo de uma ambiguidade inquietante. A autodes-truição dos valores morais ocasiona uma despotenciação do valor do homem, tal como foi moralmente estabelecido. Não ocorre uma consumação da modernidade no sentido do acabamento de um processo que chega a seu fim, à sua máxima perfeição. Os movimentos modernos, da moral, da política, da cultura, da sociedade, consumir-se-iam em seus próprios antagonismos. Há, no entanto, um contramovimento, por parte dos novos filósofos, os “mais modernos entre os modernos”, que deveriam ser fortes o bastante para ir ao outro extremo do niilismo, no perigoso limite a partir do qual se poderia antever novas formas de criação. Nesse capítulo, o filósofo solitário Nietzsche é visto como filho de seu tempo, experimentando uma mistura anárquica de instintos e de valorações conflitivas, em luta para ir além dele.

No terceiro capítulo, analiso o niilismo *depois de* Nietzsche, no confronto com as investigações de Martin Heidegger e de Ernst Jünger, no contexto histórico marcante do pós-guerra. A posição de Nietzsche na história do niilismo é singular e desafiadora. Ele antevê muitos movimentos do impulso de negação, mas deposita esperanças quiçá exageradas no potencial de criação que sobressai da radicalização das tendências destrutivas. A dinâmica dos eventos do século XX, e de nosso incipiente século, leva-nos a questionar tal posição. Que significa pensar o niilismo como fenômeno histórico de destruição, sem garantia de sua autossuperação? Proponho assim pensar o niilismo em nosso tempo como “evento de redução” ou a partir da essência da técnica, na conformação técnico-global de seu desdobramento, na forma de uma ameaça que nos afeta mesmo quando pensamos estar em solo firme.

A transmutação das paixões em virtudes é o tema do quarto capítulo. Na perspectiva de buscar uma saída ética para o problema do nihilismo, busco reconstruir no pensamento nietzsiano dois processos básicos de transmutação das paixões em virtudes: 1) na ética da nobreza, em que ocorre a sublimação das paixões em virtudes engendra valores afirmativos e 2) na moral dos escravos, em que as paixões são degradadas em virtudes, perdendo seu vigor natural, original. A retomada da crítica do valor da compaixão em Schopenhauer dá-se no intuito de salientar o aspecto positivo que possuem em Nietzsche as virtudes que brotam da natureza dos impulsos, na cultura e nos costumes do nobre. Investigarei, num primeiro momento, a genealogia da virtude no período intermediário (desde *Humano, demasiado humano*), a partir do prazer no exercício do poder e, num segundo momento, no pensamento maduro (a partir de *Assim falou Zaratustra*) da vontade de poder. Questiono se os dois processos descritos têm como resultado a despotização das paixões e em que sentidos essa despotização ocorre. O dilema consiste em que a espiritualidade superior, propriedade indispensável dos nobres do futuro, só poderia ser apropriada como rebento de “qualidades morais”.

No capítulo quinto, procuro mostrar que a naturalização da moral em Nietzsche possui um vínculo forte com o conceito e com os projetos da *Vontade de poder*. A partir das interpretações de Wolfgang Müller-Lauter e de Mazzino Montinari, investigarei de que modo essa naturalização apoia-se numa versão “humanizada” de vontade, nos escritos preparatórios e na obra *Para além de bem e mal*. É preciso, desse modo, confrontar a obra publicada com os fragmentos póstumos de 1885 e 1886 para compreender a posição, o contexto de surgimento do conceito e do desenvolvimento do projeto da Vontade de poder. Iniciam-se, assim, estudos para mostrar como a vontade de poder atua como critério (não metafísico) para a naturalização da moral, em confronto com pensadores que a consideram como “metafísica maluca” ou como ápice da metafísica moderna da subjetividade.

Por fim, no sexto e último capítulo, abordo a questão que se tornou relevante na atualidade, qual seja, se a genealogia de Nietzsche é especulativa. B. Leiter classificou Nietzsche, na obra de 2002, *Nietzsche on Morality*, como um “naturalista metodológico especulativo”. Apesar de

grande parte das “explicações” do genealogista alemão sobre a moralidade serem especulativas, elas seriam condizentes, segundo Leiter, com o naturalismo filosófico. Nesse sentido, J. Prinz busca “naturalizar” a genealogia especulativa de Nietzsche, buscando o “ônus da prova” na antropologia e na psicologia. Confrontaremos essa tentativa com as obras *Para além de bem e mal* e com *A genealogia da moral*, a partir da análise da afirmação nietzschiana de que os valores cristãos originaram-se do ressentimento dos malogrados. Questiono, a partir desse caso, se o pretendido estatuto *especulativo* é condizente com a genealogia de Nietzsche, se esta tem de seguir necessariamente na trilha do naturalismo, fornecendo evidências empíricas para suas hipóteses interpretativas básicas.

Em face das controvérsias nos debates atuais sobre o naturalismo, proponho uma nova perspectiva de análise, segundo a qual o caráter próprio do naturalismo ético de Nietzsche mostra-se na articulação de sua concepção de poder no método genealógico com a leitura niilista da história da moral. É a partir do caráter afirmativo-destrutivo da vontade de poder e do niilismo que investigarei os avanços e os impasses do naturalismo no domínio da ética.

A tarefa, assim, consiste em investigar se Nietzsche desenvolve suas investigações naturalistas e genealógicas sem sobrecarregá-las valorativamente; e se ele *necessita* recorrer a formas de vida (enquanto critério para julgar valores e avaliações), imunes ao relativismo histórico dos valores, as quais seriam *naturalmente* mais elevadas. Este livro pretende, desse modo, ser uma contribuição para a análise dos limites e das contribuições para o naturalismo na ética do método nietzschiano, de derivar todos os valores e avaliações da fisiopsicologia dos impulsos humanos.

* * *

A maioria dos textos reunidos neste livro foi publicada anteriormente em revistas de filosofia e em coletâneas, entre os anos de 2005 e 2012. Agradeço aos editores da Revista *Dissertatio*, da EDIPUCRS, dos *Cadernos Nietzsche*, da Coleção *Nietzsche em Perspectiva*, pela permissão de publicar esses textos. Os capítulos 1 e 6, respectivamente, são versões modificadas de conferências apresentadas em eventos, respectivamente, nos *Encontros com a Filosofia: O Pensamento na Fronteira*

(UFPel, 2008) e nos *XXXIII Encontros Nietzsche. A pesquisa Nietzsche hoje* (USP, 2012). O fio condutor que os permeia é justamente a relação entre a vertente niilista e o projeto naturalista do pensamento de Nietzsche, temas que pesquisei desde o doutorado, concluído na USP em 2002, e que agora desenvolvo em projetos de pesquisa na UFPel e no CNPq (Produtividade em Pesquisa). As alterações e revisões foram feitas no sentido de padronizar os textos e a terminologia.

Agradeço aos colegas do GEN - Grupo de Estudos Nietzsche pelas valiosas discussões acerca dos temas desses textos, desde os tempos do doutorado, em especial a Wilson Frezzatti Jr., a Vânia Azeredo e a André Itaparica. A Scarlett Marton, minha gratidão pelo incentivo à pesquisa sobre o niilismo e os antagonismos na filosofia de Nietzsche. Foi importante o apoio dos colegas do Departamento de Filosofia da UFPel, para o desenvolvimento desses estudos, particularmente a João Hobuss, pelo incentivo à publicação, e a Luís Rubira, pelo companheirismo e determinação na construção conjunta do Grupo de Estudos Nietzsche na UFPel. Sou grato, por fim, aos participantes do GEN-UFPel, pelo espaço tão propício para a pesquisa e para o debate filosófico.

Pelotas, agosto de 2013.

1. SCHOPENHAUER, NIETZSCHE E O VALOR DA VIDA

Schopenhauer e Nietzsche pensaram com determinação acerca do valor da vida, desde perspectivas bem distintas. Entretanto, o peso da afirmação ou da negação da vida remete os dois pensadores alemães para a questão do sentido do sofrimento. Para nos mover-mos no âmbito tão sombrio, a que a perspectiva schopenhaueriana sobre a vida nos projeta, tomemos uma citação de Nietzsche, do escrito *Schopenhauer como educador* (7). Nietzsche menciona a importância de uma visão que o filósofo pessimista teve, de

uma terrível cena ultramundana de julgamento, em que toda vida, também a mais elevada e perfeita, era pesada e julgada leve demais¹: ele vira o santo como juiz da existência. Não é possível determinar o quanto cedo Schopenhauer deve ter mirado essa imagem da vida, e na verdade o quanto ele mais tarde tentou retocá-la em todos os seus escritos. Pode-se demonstrar que o adolescente e, poder-se-ia crer, já a criança, tiveram essa visão descomunal. Tudo de que ele posteriormente se apropriou, vida e livros, de todos os domínios da ciência, era para ele quase somente cor e meio de expressão....

Quem pode avaliar, julgar o valor da vida? Deixemos de lado as considerações do Nietzsche tardio, de que o valor da vida não pode ser avaliado. É preciso também ir além da superficialidade positivista com que Eugen Dühring tratou esse tema.² A perspectiva schopenhaueriana

¹ No Antigo Testamento, Daniel interpreta 3 palavras (MENÊ, TEQUEL E PERÊS) que foram escritas por dedos de mão humana num festim do rei Baltazar. A segunda TEQUEL é por ele interpretada: “Foste pesado e achado leve demais” (Dan. 5, 27).

² Eugen Dühring publicou a obra “Der Werth des Lebens” (*O valor da vida*) em 1865. Nesta obra, reeditada várias vezes, ele insere o pessimismo de Schopenhauer entre as vi-

surge já em tenra idade, é elaborada, desenvolvida e amadurecida ao longo de toda a vida e obra: o filósofo, em última instância, o santo (asceta) é quem poderiam emitir um juízo sobre o valor da vida.

1.1 As reflexões pessimistas sobre a vida na juventude de Schopenhauer

Algum tempo depois de ter visto os sofrimentos terríveis da prisão de Toulon, depois da grande viagem pela Europa com os pais, Arthur Schopenhauer escreve alguns poemas que traduzem seu estado de ânimo, como este:

Oh gozo, oh inferno,/ oh sentidos, oh amor,/ insaciável e invencível/ Das alturas do céu / tu me arrancaste / e no pó desta terra / me lançaste: / e aqui jazo eu, encadeado...³.

Que Schopenhauer tenha tido já nessa época experiências marcantes de isolamento, de estranhamento (dois anos numa família francesa em Le Havre), e decepções em relação a certas pessoas, não justifica essa ênfase no abandono “metafísico” do homem num mundo tornado hostil. Há uma duplicidade metafísica, entre as alturas do céu do apaziguamento bem-aventurado e de uma natureza, sem nenhum traço do divino, determinada por cegos poderes demoníaco-instintivos. O corpo (*Leib*) humano, com sua consciência, transita por esses dois mundos. O pensador metafísico Schopenhauer surge já na juventude, na luta por superar os tirânicos instintos da natureza.

Jamais o jovem Arthur cogitou a possibilidade de uma total imanência no mundo da natureza. Essa seria a danação completa e irreparável do ser humano. O mundo natural é um círculo eterno, de infindáveis repetições do instinto cego da vontade de viver (*der Wille zum Leben*). É um jogo terrível, em que os seres que querem, lutam, desejam, aspiram e, com isso, sofrem, são jogados como marionetes

sões de mundo nocivas e hostis à vida e ao progresso humanos. Cf. DÜHRING, Eugen. *Der Werth des Lebens*. Leipzig. O. R. Reisland, 1922, cap. 1.

³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Der handschriftliche Nachlass, Bd. 1, Frühe Manuskripte (1804-1818)*. DTV: Munique, 1985, escrito entre 1804-1806, p. 1. Trad. de Muriel Maia-Flickinger.

nesse grande palco do *teatrum mundi*. Ao mesmo tempo atores e espectadores, estaríamos perdidos ao mundo e a nós mesmos se não houvesse uma possibilidade de nos arrancarmos desse existência repleta de horrores e entremeada de prazeres fugazes.

“Aqui o homem não está em casa”, impressiona-se Schopenhauer com o pietista moderado Mathias Claudius⁴. Esse jovem isolado e ensimesmado quer deixar de ser um ator duvidoso nessa triste tragédia (*Trauerspiel*) do mundo. Propõe, assim, que o homem deve elevar-se sobre essa tumultuosa vida. Em que época tumultuosa transcorre a vida de Schopenhauer! Nos anos em que viveu em Le Havre, percebeu de perto os rumores da Revolução Francesa, de seus períodos de terror; depois a expansão napoleônica, Hamburgo e Weimar dominadas pela armada de Napoleão, assim como toda a Prússia e principados alemães.

Se o pessimismo schopenhaueriano fosse apenas o reflexo de sua constituição pessoal e das circunstâncias históricas, não teríamos mais que fazer a não ser considerações psicológicas e históricas. Mas é a imagem do homem de Schopenhauer que queremos aqui filosoficamente reconstruir, aquém e além de sua época e de seu caráter, marcado pelo gênio melancólico do pai, por sua insistência na carreira comercial do filho.

Não é com cálculos comerciais de ganhos e perdas que o jovem Arthur lerá o “grande livro do mundo”. Na atmosfera romântica em que vive (muito influenciado pela leitura de William Lovell, de Tieck), Schopenhauer enceta o “misterioso caminho para dentro” de si. Sem as esperanças do primeiro romantismo (*Frühromantik*), de encontrar o divino dentro de si ressoando no “belo curso circular da natureza” (Hölderlin) ou numa vivência sacral da noite (Novalis), ele se questiona: “Teria sido esse mundo criado por um Deus? Não, antes por um demônio” (*apud* Safranski, p. 94). Contra a soberania idealista do eu, tal como foi proposta por Kant, Fichte, Schelling ou Hegel, assume aqui relevância a dissolução do autodomínio do Eu

⁴ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, 4. ed. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2006, p. 92.

no mundo dos impulsos e instintos, principalmente no mais poderoso e imperioso deles, a sexualidade.

É preciso elevar-se do tumulto do mundo e de suas vãs aspirações. A fuga, a Grande Recusa desse mundo teve na subida a altos montes sua elaboração decisiva. A vivência da elevação ao monte Pilatus⁵ trouxe-lhe a “sóbria embriaguez”, o sentimento sublime de ter-se libertado do tumulto do mundo dos homens. Não há nenhum sentimento do divino lá nas alturas solitárias do gênio. Ele, puro “olho do mundo”, sujeito puro do conhecimento, terá por breves instantes a experiência de completo estranhamento e separação do mundo, do tumulto que impera nos vales e aglomerações humanas, assim como do tumulto interior das paixões.

Assim surge a ânsia juvenil de uma libertação mais duradoura desse mundo:

Como seria mais desejável, na verdade, / vencer de todo a tão vazia e miserável vida, / que não nos pode nunca realizar um só desejo, / mesmo que nesta ânsia o coração se parta. / Como seria bom, com leves passos silenciosos/ atravessar a terra desértica da vida, / sem que nunca e em lugar nenhum, o passo / se deixasse aprisionar do pó/ e o olhar do céu se desviasse. (*ibidem*, p. 2)

A transcendência do mundo deve brotar de dentro de si. Não há nenhum apoio numa transcendência divina ou em poderes criativo-salvíficos da natureza. O ponto arquimédiano, desde o qual podemos contemplar a vida como um todo, é o Si-mesmo (*das Selbst*). O caráter próprio de cada um, o Ser que experimentamos no íntimo de cada um de nós como Vontade, é o ponto de partida na longa senda da elevação sobre a vida. É muito árduo o caminho que levará ao conhecimento fundamental de que a vontade de viver, em si mesma ou em suas manifestações fenomênicas, não tem nenhum valor. Essa vontade de viver, após pesada pelo filósofo, é avaliada como leve demais. Como Schopenhauer chega a essa conclusão?

⁵ Além do monte Pilatus, Schopenhauer teve a vivência da elevação nos montes Chapeau e Schneekoppe (Riesengebirge). Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, p. 81 ss.

A necessidade metafísica (*das metaphysische Bedürfniß*) do ser humano nasce da admiração/espanto acerca de sua própria existência. Com a consciência da morte e da vanidade de todos os esforços, esse espanto (*Verwunderung*) gera a necessidade de uma metafísica. Já na “primeira infância” da humanidade, os sacerdotes procuraram saciar essa carência, através de dogmas, templos e valores religiosos. Isso não tem necessariamente relação com a capacidade metafísica, ou seja, com o conhecimento que poderia ir além da experiência e da natureza. Com exceção dos povos mais grotescos, os demais povos criaram alguma forma de metafísica popular, como nos mostram as diversas religiões. A diferença fundamental entre essas religiões consiste somente se elas são pessimistas ou otimistas, se afirmam ou negam a existência desse mundo. São as religiões pessimistas com sua moral ascética que expressariam a sabedoria mais profunda, de que esta existência não é digna de ser vivida, não tem valor, nada vale afirmá-la ou justificá-la. Cristianismo e budismo teriam sua força de atração nesse ensinamento pessimista. Do mesmo modo, sábios antigos já o teriam ensinado (Empédocles, Heráclito) e pensadores modernos (Byron, Calderón, Leopardi). (*O mundo como vontade e representação*, vol. 2, livro I, cap. 17)

O verdadeiro filósofo deve consagrar sua vida à busca da verdade, apesar dos sofrimentos inerentes a ela. A tarefa da filosofia é dar uma solução ao enigma do mundo: “... a filosofia é essencialmente *sabedoria do mundo*: seu problema é o mundo: apenas com ele ela tem a ver; deixai os deuses em paz, e esperai por isso que eles também vos deixem em paz”. (idem, p. 218) Schopenhauer se auto-define: “Sou aquele que escreveu o *Mundo como vontade e representação*, e deu ao grande enigma do mundo uma solução”. O filósofo deve traduzir em conceitos abstratos a sabedoria pessimista já operante nas religiões pessimistas, no pensamento e na tragédia antigos. Ele tem em comum com os românticos da primeira geração (Tieck, Wackenroder, Jean Paul, Hölderlin) o grande pavor face ao desamparo metafísico do homem, num universo esvaziado do divino, e busca uma saída filosófica, que, em última instância seria também uma despedida da filosofia (após a completude de sua tarefa). Na Vontade, que se automanifesta no caráter próprio de cada um, ele encontra o ponto arquimédiano para pensar a vida como um todo. Tomado a

fortiori, o conceito de Vontade recebe uma extensão própria, até tornar-se Coisa em si, como Substância.

1.2 A vontade de viver e o Nada

Não é nosso intento desenvolver aqui a concepção metafísica schopenhaueriana da Vontade, e sua relação com o mundo da representação. Queremos enfatizar que o discurso sobre o Ser, sobre o Mundo como Vontade, não se perde em abstrações sutis.

Schopenhauer identificou a coisa em si (*das Ding an sich*) com a vontade já na primeira edição do *Mundo como vontade e representação*: “Visto que a vontade é a coisa em si, o conteúdo interno, o essencial do mundo; a vida e o mundo visível são o fenômeno, apenas o espelho da vontade. Desse modo, este mundo acompanhará tão inseparavelmente a vontade, como o corpo a sua sombra; e onde a vontade estiver, ali também estará a vida”⁶. Por ser una e sem fundamento, a vontade primordial está fora do espaço e do tempo. Apesar disso, a vontade pode ser vista como coisa em si apenas em relação aos fenômenos, que são *sua* objetivação.

O autor do *Mundo* tem dificuldades em justificar a separação completa da vontade face a seus fenômenos. Por ser “a essência íntima de seu próprio fenômeno”, a Vontade imperecível (como coisa em si) é independente do mundo das representações fenomênicas, mas ao mesmo tempo penetra-as para poder se manifestar: ela *tem de* se manifestar para abrir uma possibilidade de autorredenção. É um processo de pensamento no fundo obscuro, que não é esclarecido pelo modo amplo com que esse único conceito sem origem fenomênica é considerado. Para provar que não é um conceito vazio, o conhecimento imediato da Vontade deve ser inseparável do conhecimento do corpo do homem, corpo esse vinculado tanto ao mundo da Vontade quanto ao mundo da representação⁷. Em suma, é a Vontade que constitui a essência íntima e indestrutível do ser humano.

⁶ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, In. *Werke in fünf Bänden*. Editado por Ludger Lütkehaus, vol. I, livro IV, § 54, p. 362.

⁷ Acerca da ligação da Vontade com o corpo, cf. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, livro II, §§17 - 20 e vol. II, caps. 18, 18, 23 e 25 (1844).

Para desenvolver a arte da renúncia, da fuga, do luto, do abandono de si, ele propõe que se parta do caráter próprio, do Si-mesmo, em sua interiorização (*Verinnerlichung, Innigkeit*). Em vez de uma filosofia da práxis, do fazer (*operari*) o que conta é o ser (*esse*). Cada ser humano possui um caráter individual e determinado. Há diferentes cursos de vida (histórias interiores e exteriores) porque há diferentes caracteres individuais, imutáveis e invariáveis. Mostra-se aqui a fatalidade na metafísica de Schopenhauer: um caráter perverso ou egoísta é incurável. Ele pode ficar latente por algum tempo, à espera da oportunidade para se efetivar. A Vontade se apresenta num corpo como caráter próprio, sob a influência dos motivos; a razão é impotente para alterar o curso das ações:

Realmente, o fundamento e a propedêutica para todo conhecimento humano é o convencimento de que o agir do homem, no todo e no essencial, não é conduzido por sua razão e seus preceitos, por isso ninguém se torna isso ou aquilo, por mais que queira sê-lo, mas de seu caráter inato e imutável precede seu agir, é mais específica e estreitamente determinado pelos motivos, e em consequência é o produto necessário desses dois fatores⁸.

Se conhecermos o caráter constitutivo de uma pessoa e as circunstâncias externas atuantes, poderemos predeterminar o que ela fará. Por isso, a pessoa repetirá os mesmos erros, diante da mesma situação, pois seu caráter não se altera: as ações procedem *necessariamente* dele. Não existe liberdade de vontade na ação individual (o intelecto apenas fornece motivos à vontade). Há apenas liberdade para *ser* de outro modo (não para agir de outro modo). Apesar dessa fatal necessidade que governa as ações, Schopenhauer insere a Vontade como a instância que criou a essência, as propriedades do caráter de cada ser humano. No fundo, é a mesma Vontade que se manifesta em caracteres distintos no espaço e no tempo. Se aceitar seu destino (seu caráter próprio), cada homem pode se considerar livre por sua essência e por sua existência. É uma liberdade negativa (da perspectiva do agente que se pre-

⁸ SCHOPENHAUER, A. *Parerga e Paralipomena*. In. *Werke in fünf Bänden*. Editado por Ludger Lütkehaus, vol. V, 118 (*Zur Ethik*).

tende racionalmente determinado), a de poder mudar a direção do querer, para um querer capaz de não querer o que as circunstâncias oferecem. Mas pouquíssimos seriam capazes disso⁹.

Não só o filósofo, mas também o artista e o santo são convidados para trilhar o longo caminho da negação da vida. Eles garantiram ao homem consolo e contentamentos num mundo em si mesmo sem valor e sentido: “Arranquemos à Vida os poucos instantes da Religião, da Arte e do puro Amor, o que resta senão uma cadeia de pensamentos triviais?” (*Frühe Schriften*, I, 1808-1809, p. 10). A vida, sem constituir o centro de gravidade para um agir com sentido, é apresentada a um sono atravessado por pesadelos: “Nós acordamos e acordaremos de novo; a vida é uma noite tomada por um longo sono, que frequentemente transforma-se num pesadelo opressivo” (ídem, p. 11). O filósofo pessimista inverte, desse modo, nossa valorização habitual da vida: a vontade de vida é negativa, nadificação, passagem para o Nada; a supressão da Vontade no Santo é a bem-aventurança suprema.

Assim Schopenhauer define a diástole, a direção da vontade que mais conhecemos: a afirmação do querer viver:

A virada da Vontade para a Vida é, com certeza, para nós, uma passagem para o Nada. Pois tudo o que nomeamos existente, este mundo ele mesmo, é justamente manifestação da Vontade para a Vida. [...] O seu conteúdo, ali onde ela dá entrada do modo mais perfeito e mais claro, é o homem. Ele é a mais perfeita objetividade da Vontade para a Vida, e se anuncia como um querer concreto, isto é, com necessidades concretas, enquanto concreção de mil carências. A sua existência é um permanente necessitar, cuja satisfação mantém sua vida, que afinal consiste nisso (*ibidem*, 1816, p. 410).

O perene tender em busca da satisfação das necessidades pode ser comparado também a um pêndulo, que oscila entre a dor e o tédio. O tédio é um momento fugaz subsequente à satisfação de uma necessidade. Mas a roda de Íxion não se detém e engendra intermi-

⁹ *Idem, ibidem*, § 118.

náveis necessidades portadoras de dores e sofrimentos, quantitativa e qualitativamente superiores aos prazeres. A mera enumeração das dores não basta para fazer o ser humano desistir de agir. Enquanto permanece calmamente apoiado no *principium individuationis*, ele julga poder atravessar sua existência de modo semelhante a um barqueiro que, com sua frágil embarcação, crê poder se sustentar no mar enfurecido com ondas bramantes.

Nas plantas e nos animais inferiores, em que a Vontade de vida é um impulso totalmente obscuro, não há nenhuma perspectiva de redenção do círculo eterno do querer. Mas no homem, através da reflexão e do conhecimento, abre-se a possibilidade de outra direção da vontade. Paradoxalmente, teríamos uma teleologia na vontade cega de vida: após afirmar a si mesma, desde os degraus mais inferiores, do reino mineral, vegetal e animal, a Vontade procede ao movimento inverso, da negação do querer viver, através do homem. O intelecto, que inicialmente estava a serviço da Vontade, volta-se no Filósofo para a direção oposta do querer cego: rumo ao Nada. É o santo que dará esse passo decisivo.

A supressão da Vontade no santo é a guinada decisiva no interior da Vontade de Vida. Todas as manifestações fenomenais desaparecem com a supressão da Vontade. Aniquila-se o mundo porque é suprimida a condição fundamental dos fenômenos, a forma do aparecer, qual seja, sujeito e objeto. Se a Vontade una e indivisível é a raiz de todos os fenômenos, o impulso sem finalidade que permeia todo o Universo e cada uma de suas partes, com a sua supressão desaparece o Mundo:

O que resta, além disso, nós o chamamos Nada, e contra esta passagem ao Nada, arrepia-se a nossa natureza. Isso acontece porque somos nós mesmos a Vontade de Vida, e o que em nós é cognoscível é a sua manifestação. (*ibidem*, p. 410).

Enquanto encarnamos o querer viver, execraremos o Nada. Mas se nos elevarmos das carências e paixões da nossa existência, e contemplarmos o Santo, abrir-se-nos-á uma perspectiva inusitada. Nos santos a Vontade quase foi totalmente suprimida; eles venceram os tumultos, valores e desejos inerentes ao mundo. Como ainda vi-

vem, ligados a um corpo, não é possível a dissolução completa dos fenômenos da Vontade. Essa mortificação da Vontade nos santos é a bem-aventurança, o consolo das infinitas misérias do mundo da Vontade, o estado infinitamente superior a qualquer ato heroico na *vita ativa*. Para aqueles que passaram por essa “transmutação” da Vontade, Nada é justamente esse “nossa mundo real, com todos os seus sóis e vias-lácteas”, ou seja, com todas as manifestações da Vontade. O santo seria aquele que pode elevar-se e calar-se¹⁰, absorto em inefável bem-aventurança.

Ao defender a existência do santo, Schopenhauer não propõe apenas o apaziguamento das paixões, mas ‘diaboliza’ a natureza dos instintos. Atingir o Nada (o aniquilamento dos impulsos e paixões) é a meta da ascese e da prática da virtude. Não é com esse elogio da ascese antinatural que concluiremos este texto sobre a desvalorização da vida em Schopenhauer.

O juízo de filósofos, sábios e santos antigos sobre o valor da vida em geral não é uma condenação definitiva da vida, em prol de um pessimismo niilista. Prova disso é que Schopenhauer buscou construir a partir deles sua própria perspectiva sobre a Vida. No seu todo, a vontade de viver não vale nada. O filósofo pessimista quer incorporar a Grande Recusa no núcleo da vida e do vivente, para a-lavancar outra direção do querer. Essa perspectiva estranha à vida é sempre relativa e fugaz, proveniente de um indivíduo que a partir de si se volta contra certas tendências instintivas dentro e fora de si. Ele pode retornar a Si transformado, mas não pode abandonar seu Ser próprio. No movimento de apaziguamento, de negação da vontade de vida, não é possível ao ser humano uma negação absoluta da vida. Nem o santo é capaz disso. O suicídio não é cogitado como alternativa, pois ele é a eliminação de um fenômeno, não da Vontade Una. O elogio da *vita contemplativa* coloca-se como uma forma de vida, uma arte pessimista de ser feliz. É nesse ponto que inserimos as considerações de Nietzsche sobre o valor da vida.

¹⁰ Segundo relata Safranski, após a descida do monte Schneekoppe, em 30 de julho de 1804, Schopenhauer teria escrito: “Quem pode subir e calar-se?” (Cf. SAFRANSKI, R. *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, p. 84).

1.3 Do pessimismo heroico ao niilismo passivo

O jovem Nietzsche retoma as considerações pessimistas acerca do valor da vida, de Schopenhauer, que ele considerava o seu maior mestre. As reflexões iniciais, as rupturas e desenvolvimentos na trajetória singular de seu pensamento são significativas para repensar o valor da vida, e para coloca-lo na senda de um pensamento que ele presume ser de maior envergadura: o niilismo. Na ambientação romântica de seu pensamento juvenil, ele via em Schopenhauer um pessimismo heroico, na determinação do tipo do filósofo como aquele homem que se distingue pela ousadia da verdade e pela dureza para consigo. Esse gênio filosófico seria fatalmente marcado pelo sofrimento e solidão.

Na terceira *Consideração Extemporânea*, intitulada *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche expõe com clareza e honestidade sua admiração a Schopenhauer. Ao buscar um mestre, um verdadeiro educador, ele buscava a “preponderância imperiosa e soberana do centro vivo” para além das debilidades e confusões de sua época¹¹. Schopenhauer seria esse mestre e educador, que conseguiu enfrentar e superar os maiores perigos que podem abalar um filósofo: o isolamento, o abalo e desespero da verdade, os quais seriam efeitos “autênticos da filosofia kantiana” (*ibid.*, 2).

O ‘homem de Schopenhauer’ (*der Schopenhauersche Mensch*) é aquele que toma sobre si “o sofrimento voluntário da veracidade”, quevê um sentido heroico, afirmativo e redentor no ensinamento da dor.

E, no entanto, isso é necessário antes que se possa avaliar o que pode ser, para nós, depois de Kant, precisamente Schopenhauer – a saber, o guia que conduz da caverna do desânimo céítico ou da abstinência crítica à altura da consideração trágica, o céu noturno com suas estrelas sobre nós até o infinito, e que conduziu a si mesmo, como o primeiro, por esse caminho. Essa é a sua grandeza: ter-se colocado em face da imagem da vida como um todo, para interpretá-la como um todo (*Co. Ext. III*, 3).

¹¹ Confira *Co. Ext. III*, 2.

Schopenhauer estaria, nesse sentido, em contradição a tudo o que se chama de “cultura” (*Kultur*) no mundo moderno. Nietzsche comprehende, por fim, que Schopenhauer é o “aniquilador das forças hostis à cultura; ele abre novamente os fundamentos da existência. Através dele a serenidade da arte será novamente possível” (KSA 7, FP 28(6), p. 618). Lutando contra sua época, contra a hostilidade à cultura verdadeira de seus contemporâneos, Schopenhauer traria à luz um tipo de homem mais elevado:

A aspiração por uma natureza mais forte, por uma humanidade mais sadia e mais simples, era nele uma aspiração por si mesmo; e, logo que venceu o tempo em si mesmo, ele tinha de ver em si mesmo, com olhos espantados, o gênio (*Co. Ext. III*, 3).

A gravura “O Cavaleiro, a Morte e o Diabo”, de Albrecht Dürer, ilustraria bem essa busca de Schopenhauer (e de Nietzsche): a despeito de qualquer esperança, o cavaleiro arnesado segue incólume e solitário na busca da verdade, rondado somente por dois vigias horríveis: a morte e o diabo. Ela expressa a intensidade do *pathos* com que Nietzsche aborda o heroísmo da veracidade. É muito instigante que nessa época Nietzsche entenda o devir como “um jogo de marionetes, estúpido e mentiroso que a grande criança, o tempo, joga conosco”. (*ibidem*, 4) Isso é radicalmente distinto dos seus profériamentos sobre a inocência cósmica da criança dos mundos. O homem verídico, envolto no heroísmo da veracidade, quer deixar de ser um joguete da natureza para, desse modo, transfigurá-la. O conhecimento e a arte trágicos seriam a transfiguração da natureza, natureza essa que teria necessidade da luz do conhecimento e que aspiraria à transfiguração pela arte. Se Schopenhauer pudesse avaliar essa formulação de Nietzsche, talvez ele dissesse: “Pressupor que a cultura seja o acabamento da natureza e afirmar que na época moderna há condições para engendrar o gênio filosófico, implica num otimismo insustentável”. Schopenhauer permaneceria sempre fiel ao seu pessimismo de fundo – desde seus poemas pessimistas da adolescência -: a única salvação possível consistiria na negação do querer viver. O mundo é o lugar de sofrimentos, de tormentos que eternamente se repetem, como um círculo imóvel, não havendo espaço para a transfiguração

da arte e do conhecimento no seio da cultura. Para Schopenhauer, o gênio visa aclarar o fundo mais íntimo da vontade e dos sentimentos humanos, para mostrar em cores vivas e fazer ressoar em tons sombrios a dissonância da vontade consigo mesma, e a nulidade dos sofrimentos do mundo¹². Nesse movimento, o gênio apontaria o caminho para o conhecimento puro da natureza do mundo, para a libertação da vontade. A solidão é, por um lado, consequência da luta e desacordo do gênio com sua época, mas é também condição para a contemplação estética.

Nietzsche parte de uma visão de pessimismo ligada à solidão do filósofo, ao sofrimento que advém de seu estranhamento da sua época, da tradição e da própria natureza, bem como do confronto com a fatalidade inextricável que o impele à busca da verdade, para preparar o nascimento do gênio. Schopenhauer se deteria, na sua valorização da arte (da música e da tragédia) e do pessimismo das religiões antigas, no entendimento de que elas ensinam, mostram o caminho para a negação da vida. Nietzsche, em contrapartida, vê no pessimismo a salvação do valor da arte e da religião para a vida, na medida em que ele é incorporado à cultura:

Ele (Schopenhauer) despedaça a força barbarizante das ciências, despertando para a necessidade da religião e da arte: o que a religião era, foi esquecido, do mesmo modo a posição da arte para a vida. Somente através do pessimismo ambas foram novamente compreendidas (KSA 7, FP 28(6), primavera – outono de 1873).

A cultura deveria ser a substituta da religião, para salvar o pessimismo nela existente, visto que os demais pressupostos das religiões (imortalidade da alma, relação com um Deus, separação corpo-alma) não poderiam mais ser mantidos. Nietzsche evoca, por isso, o “contramovimento da cultura, depois que a religião não é mais possível” (*ibidem*).

¹² Confira SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In *Werke in fünf Bänden*, vol. I. Zurique: Haffmans Verlag, 1999, p. 338 ss., § 52, 53.

O gênio filosófico é visto como aquele que fornece “um sentido metafísico à cultura” (*Co. Ext. III*, 6), como aquele que deve guiar a natureza (carente de senso prático) de suas pulsões obscuras e de suas finalidades inconscientes para a luz do conhecimento e da cultura. Nietzsche havia abordado em 1871, num esboço à obra *O Nascimento da Tragédia*, o nascimento do gênio entre os gregos, no seio das mais importantes manifestações da vida da cultura helênica¹³. Se nesse texto, ao se referir aos gregos, ele afirmava que este povo teria dedicado seus impulsos superiores ao nascimento do gênio – visto como o ápice da pirâmide -, ele acredita na terceira *Consideração Extemporânea* que também a cultura da época moderna poderia criar as condições para o nascimento do gênio. A existência de cada indivíduo teria sentido no trabalho e na consagração ao exemplar mais raro, ao gênio. (*ibidem*, 6)

Entretanto, Nietzsche aborda o perigo que ronda o filósofo em sua tentativa de engendrar o artista genial: a melancolia, que brota do reconhecimento de que seus impulsos não têm onde se manifestar, de que sua época é fraca e alheia aos seus anseios, de que ele não possui os meios certos. O pessimismo teria sua origem na aspiração (abortada e com riscos de fracasso) ao gênio, o qual seria a meta superior da cultura.

Tanto Nietzsche quanto Schopenhauer queriam dar um sentido, uma solução definitiva para a situação do homem no mundo, que ambos reconheciam como trágica. Para Schopenhauer, trágico possui uma conotação pessimista, no sentido de reconhecer o mundo como um mar de tormentos infundáveis, e o homem como um frágil barco que navega nele. O pessimismo, como bem notou Nietzsche, já estava presente nas considerações juvenis de Schopenhauer sobre o sofrimento inerente à vida, da vida que não possui nenhum valor intrínseco. Schopenhauer dedicou sua vida e sua filosofia a esta imagem pessimista da vida. A busca da verdade consistiria no conhecimento da afirmação e da autossupressão da vontade cega de viver. É contra a negação da vontade que se volta o pensamento maduro de

¹³ KSA 7, FP 10 (1) – início de 1871.

Nietzsche. Ao buscar o pensamento supremo afirmativo da vida, ele insere Schopenhauer numa fase inicial do movimento moderno do niilismo, de conotações passivas.

Apesar da mudança de avaliação acerca de seu mestre, o Nietzsche ‘maduro’ parece não ter encontrado ainda uma solução definitiva à questão do pessimismo, nos meados dos anos 1880. Não havia ainda uma resposta satisfatória ao sofrimento, para além de Schopenhauer. Por isso, ele retoma enfaticamente a discussão com seu antigo mestre acerca dessa complexa questão. Num fragmento de junho-julho de 1885 podemos constatar isso:

Sobre o pessimismo alemão – o obscurecimento (*Verdüsterung*) pessimista é a consequência necessária do esclarecimento (*Aufklärung*). (...) Quão longe fui no obscurecimento, para além do pessimismo de Schopenhauer, de Leopardi e do cristianismo. Para suportar esse pessimismo extremo (no modo como ele ressoou em *O nascimento da tragédia*): viver ‘sem Deus e sem moral’, precisei inventar para mim mesmo um antídoto. Talvez eu seja quem melhor sabe porque somente o homem ri: o homem solitário sofre tão profundamente que ele *precisou* inventar o riso... o animal mais infeliz e melancólico é o mais alegre e sereno. (KSA 11, FP 36 (49)- junho - julho de 1885)

Esse escrito, do período preparatório ao livro V da *Gaia ciência*, e a *Para além de bem e mal*, consolida uma nova postura de Nietzsche: a radicalização do pessimismo schopenhaueriano na elaboração do niilismo, enquanto fenômeno, pensamento e História. As críticas dirigidas a Schopenhauer nos anos 1880 são momentos necessários de um experimento de pensamento: desde o “abandono a um pessimismo ilimitado” juvenil, avançando no “obscurecimento” pessimista moderno, o filósofo solitário abre um novo caminho, para além das estreitezas morais desse pessimismo demasiado moderno:

Quem, como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemã, com que ele afinal

se apresentou neste século, na forma da filosofia schopenhaueriana; quem verdadeiramente, com uma visão asiática e mais-que-asiática, penetrou o interior e a profundez daquele que mais nega o mundo, entre todos os possíveis modos de pensar - além do bem e do mal - e não mais como Buda e Schopenhauer, no fascínio e delírio da moral -, talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente, tenha aberto os olhos para o ideal contrário (...). (BM 56)

Deixemos em aberto as pretensões afirmativas, expressas no ideal do “homem mais afirmador do mundo”, no contexto do eterno retorno, e fixemos as tarefas da negação mais radical, além do bem e do mal, assumidas pelo “mais sério continuador do pessimismo schopenhaueriano” (KSA 11, FP 27(78) verão - outono de 1884). Deparamo-nos aqui com um filósofo que pensa o valor da vida no horizonte do niilismo, a partir da natureza pulsional da vontade, da vontade de poder que se expressa em todo acontecer do mundo - do único mundo do devir.

“O homem prefere querer o Nada a não Querer”¹⁴. Esse parece ser um desafio enorme posto ao pessimista, autor do *Mundo como vontade e representação*. É preciso querer para encetar o caminho do Nada. A potência do desejo no apaziguamento trazido pelo Nada vazio prende ainda o ser humano ao mundo das paixões. A *Vontade de nada pode ser vista, assim, enquanto uma direção da Vontade*. É essa natureza do instinto, tão veemente mesmo quando se volta dolorosamente contra si mesma, que Schopenhauer evitou desenvolver com todo o rigor.

Na Terceira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche investiga o sentido do ideal ascético nos filósofos. Schopenhauer é o caso mais significativo de um filósofo que teve a coragem de assumir essa forma de antinatureza. A questão propriamente é: “O que significa um verdadeiro filósofo render homenagem ao ideal ascético, um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer?” Segundo Nietzsche, o que levou Schopenhauer a elogiar (no sentido de Kant) o caráter desinteressado do belo foi o desejo de “*livrar-se de*

¹⁴ Cf. GM, III, 1.

uma tortura” (GM, III, 6), a saber, da excitação sexual. O valor maior do estado estético seria a “libertação da vontade”, principalmente do impulso sexual, a sua manifestação mais veemente, que mais provocaria frustações e sofrimentos do que prazeres. Ao elevar a música acima de todas as outras artes, o filósofo pessimista teria um refúgio metafísico, no qual o ideal ascético pudesse se instalar e prosperar. É no campo da ética e de um certo ascetismo, contudo, que se pode encontrar o sentido do ideal nos filósofos, incluindo entre eles, Schopenhauer e o próprio Nietzsche. Ir “para o deserto”¹⁵, não casar-se, buscar independência a qualquer custo, tudo isso constitui um “*optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade” (GM III, 7), necessário para constituir os modos próprios de existência do *filósofo*.

Os “grandes espíritos fecundos e inventivos” teriam praticado um ascetismo naturalizado, por meio da humildade, da pobreza e da castidade. Certamente, as práticas ascéticas de Nietzsche também tinham em vista a “espiritualidade superior”. Nesse sentido, o estado estético seria a *transfiguração* dos impulsos sexuais, e não sua supressão. Notemos que Nietzsche não fala do cultivo de virtudes, mas da ‘fisiologia da estética’. Ele não ingressa ainda no domínio da ética, mas quer provar que foram o sofrimento e a crueldade que marcaram os caracteres básicos da humanidade. Os eremita e pensadores mais originais foram grandes mestres na crueldade para consigo mesmos, fruindo de si mesmos nesse sofrimento (cf. GM, III, 13-14). Enquanto o ideal ascético se expressa em artistas, homens religiosos e filósofos como exaustão fisiológica, e como desejo de ser outro, Nietzsche quer naturalizar o ascetismo. O homem superior e nobre precisa ser apartado dos doentes, para não sucumbir à *grande compaixão pelo homem*. Somente os seres mais sadios poderiam comprometer-se com o futuro do homem. Eles não querem apenas o entorpecimento da dor através de afetos e desejos de um outro mundo. Antes de mais nada, o filósofo do futuro deveria tornar-se médico, pois a “verdadeira causa” da doença do homem moderno é fisiológica; a verdadeira cura se daria

¹⁵ Nietzsche expressa sua experiência de “deserto”, na época de elaboração da *Genealogia da moral*, através da busca de uma “obscuridade voluntária”, em Lenzer-Heide, e depois em Sils-Maria, comparando-a com o retiro de Heráclito no templo de Ártemis (cf. GM, III, 8).

também no sentido fisiológico. Ele saberia encontrar os meios de cura adequados, para poder tornar-se um artista superior na transfiguração do sofrimento em novas e frágeis afirmações da vida. A dificuldade está em configurar no domínio da ética o contramovimento ao ideal ascético. Por mais que o filósofo solitário se esforce por mostrar a ruína da moralidade cristã devido ao cultivo da veracidade no interior dela mesma, ele só consegue apontar para a necessidade do “ideal contrário”, para a necessidade uma nova interpretação do sofrimento, depois do vazio niilista oriundo da desvalorização dos valores morais. É preciso salvar a vontade, e assim ele conclui a *Genealogia da moral*, repetindo o que afirmou já no início da Terceira Dissertação: “*O homem preferirá ainda querer o nada a não querer ...*” (GM, III, 28). É instigante que nos últimos anos de produção filosófica, o autor da *Genealogia* tenha dedicado mais tempo e esforços na História do nihilismo europeu, do que na formulação do novo modo de vida afirmativo, nobre e dionisíaco.

* * *

Se uma obra consumada é um pensamento de juventude plenamente desdobrado, a filosofia de Schopenhauer é de significativa grandeza. Mas ao voltar-se sobre o valor da vontade de viver, ele se fixou por muito tempo nos tormentos da existência e no ensimesmamento melancólico de sua própria existência, não valorizando a profusão de vida nos fenômenos da natureza exterior e no cerne pulsional de Si-mesmo, profusão essa que desafia continuamente os juízos pessimistas sobre o valor da existência. Talvez tenha sido esse pressentimento de uma profusão de vida, de intensidade de impulsos na direção afirmativa e negadora, que fez com que Schopenhauer abandonasse Berlim (assolada pela cólera) para estabelecer-se em Frankfurt, onde ele continuou a elaboração e o esclarecimento de seus pensamentos sobre o Mundo da Vontade. Muito distante do caminho da santidade, Schopenhauer não se desvencilhou do querer, mas sua obra é um monumento perene de um indivíduo singular que quer obstinadamente livrar-se das paixões da Vida.

Assim se expressa em dois filósofos do século XIX a magia dos extremos: o filósofo pessimista, da negação da vontade de vida, propõe uma forma ascética de vida (que ele defende com paixão, mas não a realiza em sua própria vida); o filósofo da afirmação incondicional da vida é seduzido pelos caminhos do aniquilamento, da vontade niilista (que ele radicaliza com paixão em si mesmo). As considerações sobre o valor da vida nos dois filósofos condensam-se na investigação da *natureza* da vontade. A resposta singular e oposta oferecida por Nietzsche, do caráter pulsional irrestrito da vontade, é expressão de um pensamento obstinado pela afirmação da vida, mesmo em face dos perigos do pessimismo e do niilismo.

2. O NIILISMO E A CONSUMAÇÃO DA MODERNIDADE*

O niilismo, na Europa “moderna”, é visto por Nietzsche como um singular processo de dissolução, que se desencadeia sob o signo de uma ambiguidade inquietante. A autodestruição dos valores morais ocasiona uma despotenciação do valor do homem, tal como foi moralmente estabelecido. Não ocorre uma consumação da modernidade no sentido do acabamento (*Vollendung*) de um processo que chega a seu fim, à sua máxima perfeição. Os movimentos modernos, da moral, da política, da cultura, da sociedade, consumir-se-iam em seus próprios antagonismos; são eles, no entanto, as características próprias desse tempo. Há, no entanto, um contramovimento, por parte de espíritos livres, os “mais modernos entre os modernos”, comedidos ao extremo na posição de valores, desconfiados de que a existência e seus males não tenham *um* sentido. Eles deveriam ser fortes o bastante para ir ao outro extremo do niilismo, no perigoso limite a partir do qual se poderia antever novas formas de criação. O filósofo solitário Nietzsche é também filho de seu tempo, experimenta uma mistura anárquica de instintos e de valorações conflitivas. Com a consciência dilacerada de seu próprio tempo, ele tenta ir além dele.

I

Nas críticas de Nietzsche à modernidade destacam-se os aspectos doentios, resultantes dos valores moral cristão. O moderno (*das Moderne*) é “a autocontradição fisiológica” (CI, Incursões de um extemporâneo, 41), é doentio, pela contaminação dos valores da moral do rebanho, especialmente da compaixão (cf. AC 7). Entretanto, sobressai a

* Versão modificada do artigo publicado nos anais da VIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, em 2011.

consideração de que o moderno é ambíguo. Os românticos, como o típico moderno decadente Wagner, movimentam-se ao extremo do declínio. Mas há indícios de que outros tipos poderão medrar, no sentido da elevação. O espírito livre moderno (*der moderne Freigeist*) nasceu da luta contra sua época. Com a radicalização da luta contra as ameaças externas e contra as tendências internas de fragmentação, ele passa a assumir (desde a época de *Assim falou Zaratustra*) a postura que a vontade de poder é o impulso básico que se manifesta de modo plural, numa dinâmica infindável de relações de forças. A nova configuração do espírito livre (*der freie Geist*) em *Para além de bem e mal* permite ao filósofo solitário fornecer um antídoto ao maior perigo do homem moderno: o extremo esgotamento moral dos valores no niilismo. O “novo Iluminismo” (*die neue Aufklärung*) dos espíritos livres é uma tentativa considerável de contraposição ao obscurecimento moderno (*die moderne Verdüsterung*).

Nessa perspectiva apontada, a modernidade é o momento decisivo do transcurso niilista, pois nela o niilismo apresenta suas formas mais acabadas, na moral, na política, na cultura, enfim, em todas as esferas valorativas do mundo moderno. É uma época de crise e de ruína da interpretação moral do mundo¹⁶. A “inquietação moderna” expressa-se no excesso de energia dispendido no trabalho e na práxis científica. Essa expressão difusa e volátil da mobilidade, na experiência radical de aceleração do acontecer externo e interno é ambígua.

A modernidade (*die Modernität*) é, por um lado, a época de declínio do poder e da disciplina do espírito. O homem moderno (*der moderne Mensch*) é marcado por uma “irritabilidade doentia”, por um caos de instintos e paixões que não estão mais ordenados hi-

¹⁶ Heidegger entende que a época moderna (*die Neuzeit*) é a época da completude da História ocidental, na qual o homem se coloca no centro do mundo dos entes, levando a cabo a total coisificação do existente. Nessa história do esquecimento do Ser, Nietzsche seria o ápice da sublevação da subjetividade. A figura do além-do-homem (*der Übermensch*) desdobra a vontade de poder de modo incondicional e ilimitado. É um esforço para superar o vazio de sentido do mundo moderno. Ao enfatizar o niilismo enquanto condição psicológica, Heidegger destaca que o sentimento da ausência de valor e o domínio do absurdo (*die Sinnlosigkeit*) constituem o niilismo como História da desvalorização dos valores superiores, do ser, da unidade e da finalidade. Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. II. 6. ed. Stuttgart: Verlag Günter Neske, 1998 p. 51-59.

erarquicamente¹⁷. As tendências de desagregação se instalaram nas formações de poder modernas, de modo a enfraquecer os homens, que se debatem entre estimativas de valor opostas. Como características da modernidade são ressaltadas: “o desenvolvimento superabundante das formações intermediárias, a atrofia dos tipos, a ruptura com as tradições (...), o predomínio dos instintos” (KSA 12, FP 9(168) - inverno de 1887). Da perspectiva fisiológica, o autor do *Fragmento de Lenzer-Heide* considera a modernidade “sob o signo da nutrição e da digestão”. Sobrecarregado de impressões, o homem moderno não consegue mais “digerir” os estímulos externos, apenas reagindo a eles. Sobrevém-lhe, então, um cansaço e um peso, consequências do “enfraquecimento da força da digestão”. (KSA 12, FP 10(18) - inverno de 1887)

O autor de *Para além de bem e mal* trata da doença do homem oitocentista das “ideias modernas” (da igualdade, do progresso, da democracia) como sintoma do autodesprezo e autocompadecimento crescentes, sendo que nenhum disfarce (seja o disfarce de romântico ou clássico, de cristão ou florentino, de barroco ou nacional) consegue encobrir sua feiúra e sua decadência fisiológica¹⁸.

O filósofo crítico da modernidade afirma, nesse sentido, que “o movimento niilista é somente expressão da *décadence* fisiológica” (KSA 13, FP 17(8) - maio - junho de 1888). W. Müller-Lauter investigou com rigor as implicações da fisiologia em Nietzsche. Segundo ele, processos fisiológicos são efetivamente desencadeamentos de forças, lutas por mais poder dos *quanta* de vontade, ou seja, “Fisiologia bem entendida é, pois, doutrina da vontade de poder”¹⁹. O niilismo seria, assim, uma forma singular - e muito complexa - de desencadeamentos fisiológicos de forças. Com apoio na psicologia francesa da segunda metade do séc. XIX, principalmente da obra de P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, a desagregação dos instintos -

¹⁷ Cf. KSA 12, 9(165) - fragmento póstumo do inverno de 1887. Em BM 224, provocativamente, Nietzsche se coloca entre as “almas modernas”, que são “uma espécie de caos”.

¹⁸ Cf. BM 222, 223 e 224. Em *Ecce Homo*, Nietzsche ressalta o sentido crítico da obra *Para além de bem e mal*, que seria “em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*” (EH, Para além de bem e mal, 2).

¹⁹ MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche. Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 126.

segundo o filósofo solitário – não ocasionaria um mero desmoronamento. A ‘vontade de nada’ (*der Wille ins Nichts*) garantiria uma coesão ao processo niilista, graças ao predomínio de um querer interno. Müller-Lauter, nesse sentido, pondera que o triunfo da “vontade de nada” sobre os instintos ascendentes da vida (da vontade de poder), ocasiona um processo particular de desmoronamento. Nele nem os fortes nem os fracos poderiam impedir o declínio da humanidade. A História do niilismo é o longo processo de autoconsumação do homem moralmente estabelecido, no qual sobressai a fraqueza dos fortes (sua má consciência) e a força dos fracos, que triunfam sobre o modo nobre de valorar. Somente com o predomínio num tempo futuro da vontade ascendente de poder, o niilismo poderia ser superado. Mas esse impulso deveria nascer de dentro desse movimento singular, de modo que a autossuperação do niilismo seria também a autossuperação da modernidade²⁰.

A tarefa de autossuperação da modernidade aparece ainda em *O crepúsculo dos ídolos* e póstumos relacionados a essa obra. Neles, Nietzsche critica a modernidade como a época em que os homens perderam os instintos que deram origem às instituições. As comunidades aristocráticas de Roma e de Veneza são vistas como expressão de uma vontade de tradição, de responsabilidade inerente aos instintos dos homens fortes. A modernidade, porém, é a “era da *décadence*”, da “primazia do princípio desorganizador”²¹, “uma época de fraqueza” (*CI*, Incursões de um extemporâneo, 38), em que há o decrecimento da força organizadora, da vontade de constituir-se na singularidade de si mesmo. Assim sendo, a democracia moderna é uma forma de decadência da força organizadora. O “espírito moderno” do ocidente já não consegue mais construir instituições duradouras: a sociedade arruina-se com suas instituições (como p. ex. o matrimônio) (*ibidem*, 39). O “moderno” é, então, autocontradição e autodestruição dos instintos (*ibidem*, 41). Não há, segundo o filósofo alemão, a possibilidade de retroceder a uma época mais forte. Se não há involução, o único “pro-

²⁰ Id., *ibid.*, p. 134-140.

²¹ Também em *O caso Wagner*, Nietzsche comprehende a modernidade enquanto desagregação e contradição dos instintos. A modernidade, época de vida declinante e de contradição instintiva teria em Wagner um caso exemplar (cf. *CW*, Epílogo).

gresso” possível é o de avançar passo a passo na *décadence*. “Pode-se pôr obstáculos a este desenvolvimento e, através de obstáculos, estagnar a própria degeneração, concentrá-la, torná-la mais veemente e *repentina*. Mais não se pode fazer” (*ibidem*, 43).

Por outro lado, o filósofo solitário pondera que a modernidade apresenta também obstáculos e condições favoráveis para uma época mais forte. Entre elas estão a saúde e a pureza crescente da vida nas cidades, uma melhor nutrição, o serviço militar obrigatório com guerras efetivas e o predomínio da fisiologia sobre a teologia, a moral, a economia e a política (cf. KSA 12, FP 9(165) – outono de 1887). O “homem múltiplo” (*der vielfache Mensch*) da época de Nietzsche não ocasiona o fortalecimento do tipo. Como o “caos mais interessante” ele não consegue direcionar todas as forças em relação para uma meta superior. Ele se consome numa profusão de perspectivas. (cf. KSA 12, FP 9(119) – outono de 1887) Por fim, cabe aos filósofos do futuro a prerrogativa de dedicar-se à perigosa experimentação de radicalizar o niilismo moderno, ao extremo de uma negação determinada por um espírito que quer criar e legislar. Para o filósofo legislador essa forma extrema de criar brota, desse modo, do ímpeto configurador da vontade afirmativa de poder.

Nesse sentido, é preciso retornar ao livro V da *Gaia ciência*, no contexto dos temas e problemas de *Bem e mal*. Ali, o caráter múltiplo, caótico e inquieto do homem moderno aparece num sentido bem determinado. Os “sem-pátria” são múltiplos, miscigenados, como tudo no “homem moderno”; como ‘bons europeus’, não se detêm em nenhuma estreiteza nacionalista ou racial. Sua tarefa está em atuar sobre a herança “de milênios do espírito europeu” (GC, V, 377). Eles seriam assim os mais espirituais de sua época. Como atuar no mundo moderno sempre mais sem espírito e sem impulsos hierarquizados? Ainda na época do livro V da *Gaia ciência* e na época de *Bem e mal* era muito forte a esperança de contar com companheiros espíritos-livres para essa tarefa. Mas a tarefa de contrapor-se à devastação niilista moderna parece, por fim, impor-se somente ao filósofo solitário; o plural se torna singular.

É assim que os espíritos livres modernos caem numa suspeita terrível, de que têm de assumir um dos termos da alternativa que se

apresenta. O mundo dos valores da tradição, que davam um sentido à existência, contrapõe-se ao mundo “que somos nós próprios”, ou seja, o mundo da dinâmica infindável das vontades de poder. A terível alternativa, enfim, é: “ou suprimir vossas venerações ou – vós mesmos!” Será de fato um ponto de interrogação, que a supressão de si mesmo seja niilismo? Parece óbvio que se trata de duas formas de niilismo, do niilismo suicida (2^a. caso) e do niilismo enquanto estágio final do processo de autodissolução dos valores morais. Não há alternativa afirmativa diante desse dilema niilista.

II

O próprio Nietzsche dá uma resposta mais coerente a essa interrogação no fragmento de Lenzer-Heide²². As posições extremas que se alternam no transcurso da modernidade são resultado das forças engendradas pela moral: a necessidade de mentira, de falsificação do mundo do devir, e o sentido da veracidade, que desmascara o caráter imoral da moral. É o estimulante para o niilismo. O antagonismo (*der Antagonismus*) agora aponta para um sentido único. A tensão entre *não* mais estimar o que conhecemos e – não mais *poder* estimar aquilo de que gostaríamos de nos iludir - determina um “processo de dissolução” (*einen Auflösungsprozess*) (KSA 12, FP 5(71) – 2 Fragmento de Lenzer-Heide, 10 de junho de 1887). É insuportável para o próprio homem a desvalorização dos valores morais até então, assim como a ausência de novos valores e perspectivas afirmativas, mesmo que ilusórias. Radicalizar as tendências intrínsecas à modernidade é radicalizar o niilismo, seja ele passivo ou ativo.

A História do niilismo europeu, como é elaborada nas anotações póstumas de 1886 a 1888²³, remonta ao platonismo e ao surgi-

²² M. Montinari enfatizou a importância do niilismo na obra tardia de Nietzsche. O fragmento de Lenzer-Heide, *O niilismo europeu*, não é apenas um esforço para elaborar a história dos valores morais superiores e da ruína da interpretação moral cristã do mundo. Ele apresenta o niilismo como um ponto culminante do pensamento nietzschiano, em ligação com a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo. Cf. MONTINARI, M. *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. 4. Der späte Nietzsche. Berlim: de Gruyter, 1991, p. 109 -112.

²³ Cf., nesse sentido, KSA 12, FP 2(131) – outono de 1886; KSA 12, FP 5(75) – verão de 1886 – outono de 1887; KSA 12, FP 7(64) final de 1886 – início de 1887; KSA 12, FP 9 (1

mento do “homem moral”. Esse transcurso histórico teria um sentido único. O nascimento do “homem moral”, do tipo de homem da moral dos escravos, desencadeia o niilismo europeu. Sendo assim, a história do niilismo coincide com a história da moral, da posição, transmissão, desenvolvimento e autodestruição dos valores morais negadores da vida. O próprio Nietzsche admite, contudo, que o niilismo não possui uma única história, como é o caso do niilismo budista e do niilismo russo. Entretanto, o interesse do filósofo solitário está em incorporar os movimentos niilistas de procedência oriental na história do homem ocidental. O niilismo ativo e o “budismo europeu da ação” podem ser compreendidos nesse sentido. Os bons europeus e os ‘filósofos do futuro’ deveriam ser mestres da radicalização dos movimentos intrínsecos e extrínsecos à cultura europeia. Somente Nietzsche, contudo, reúne todas as condições para tornar-se o “primeiro niilista completo da Europa” (KSA 13, FP 11(411) 3. Novembro de 1887 – março de 1888).

O curso histórico do niilismo europeu, na modernidade, constitui-se em três períodos: (i) o período de obscuridade (*Periode der Unklarheit*), (ii) o período de claridade (*Periode der Klarheit*) e (iii) o período dos três grandes afetos (*Periode der drei großen Affekte*): a compaixão, o desprezo e a destruição (cf. KSA 13, FP 11(150) – novembro de 1887 - março de 1888). Nietzsche enumera ainda, numa anotação póstuma dessa época, quatro momentos constitutivos da radicalização das tendências destrutivas no moderno mundo europeu: a ascensão do niilismo, a necessidade do niilismo, a autossuperação e, por fim, o período em que será estabelecida a divisão entre os vencedores e vencidos (KSA 13, FP 13(4) – início de 1888).

A *anamnese* das formas prévias do niilismo, a saber, do niilismo incompleto, dizem respeito ao longo período, que vai do platonismo até a crise dos valores morais superiores na época moderna. Num segundo momento, o crítico da modernidade *diagnostic* as formas e metamorfoses do niilismo, depois da constatação da ruína efetiva do mundo dos valores morais, no auge da modernidade. Por fim, o Ni-

e 35) – outono de 1887; KSA 13, FP 11(119, 123, 149 e 150) novembro de 1887 – março de 1888 e KSA 13, FP 18(17) julho – agosto de 1888.

etzsche terapêutico *prognostica* as formas mais extremas desse movimento, no modo como elas convergem para a sua autossuperação.

Apesar de ser visto ainda como uma forma prévia do niilismo (*Vorform des Nihilismus*), o pessimismo schopenhaueriano, com sua valoração negativa da vida, tem um significado decisivo, pois conduz ao niilismo incompleto, ao período de *obscuridade*, é a tentativa de se refugiar em consolos ascético-morais, metafísicos e artísticos, de uma veneranda tradição que desmorona irreversivelmente. Enquanto ‘lógica’ do processo de declínio, o niilismo constitui-se basicamente por três momentos: 1) niilismo incompleto (*der unvollständige Nihilismus*); 2) niilismo completo (*der vollkommene Nihilismus*) e 3) niilismo radical ou extremo²⁴.

O próprio Nietzsche seria o primeiro a assumir as consequências da constatação da ruína de todos os valores morais. Progressivamente, o niilismo completo, passaria a ser uma *condição normal* (KSA 12, FP 9(35) - outono de 1887) dos europeus do futuro, dos que experimentam e vivem no vazio de sentido. Esse segundo momento do niilismo, contudo, é ambíguo: o *niilismo passivo* (*der passive Nihilism*), expressa o esgotamento do poder já atingido pelo espírito, por meio ‘budismo europeu’, da aspiração ao nada, em que predominam os sentimentos de compaixão e de desprezo. O *niilismo ativo* (*der active Nihilism*), por sua vez, significa a intensificação do poder do espírito humano, nos seus aspectos destrutivos, nas palavras de Nietzsche, enquanto “budismo europeu da ação”.

Haveria um nexo necessário entre a radicalização e a autossuperação (*Selbstüberwindung*) do niilismo? Os apontamentos do filósofo solitário sobre a ‘História do niilismo europeu’, pressupõem que a superação do niilismo se daria a partir da própria tendência autodestrutiva da história da moral. O ‘primeiro niilista completo da Europa’ iria até o niilismo extremo, ultrapassando-o, na direção da transvaloração de todos os valores (*die Umwertung aller Werte*).

²⁴ Desenvolvi as caracterizações do niilismo no pensamento tardio de Nietzsche no cap. 1, “A posição do niilismo na filosofia de Nietzsche” no livro *Nihilismo, criação, aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2004.

Por isso, Nietzsche necessita e quer projetar-se para fora da moral e da Europa moderna. A posição para além de bem e mal implica uma libertação *da* Europa, da modernidade, em suma, do império dos juízos de valor moral. A tarefa de superar o tempo moderno em si mesmo, na GC V, 380, é dirigida, num primeiro momento, ao novo espírito livre, à leveza de sua vontade de conhecimento. Será isso possível aos “mais modernos entre os modernos”?

Não é somente o adoecimento de seu tempo que o primeiro niilista completo da Europa pretende superar, mas também a contradição e o sofrimento que ele experimentou no interior de seu tempo. Somente após ter se colocado de fora da moral e da modernidade ele poderia

percorrer o círculo inteiro da alma moderna, (...) este é meu orgulho, minha tortura e minha felicidade. *Superar* efetivamente o pessimismo ; um olhar goetheano pleno de amor e de boa vontade como resultado. Minha obra deve conter uma *visão abarcante* sobre nosso século, sobre a *modernidade* inteira (grifo nosso), sobre a ‘civilização’ *atingida*. (KSA 12, FP 9(177) – outono de 1887)

Nessa perspectiva, são considerados os séculos XVII, XVIII e XIX com base no domínio respectivo de diferentes “sensibilidades”: no séc. XVII predominaria o aristocratismo, enquanto domínio da razão. É o séc. de Descartes, marcado pela soberania da vontade; no séc. XVIII haveria o domínio do sentimento, do romantismo, do altruísmo e do feminismo. Simbolizado por Rousseau, os sentidos são nele soberanos. Por fim, no séc. XIX a animalidade predominaria enquanto domínio dos apetites. Schopenhauer, por confundir vontade com apetites e instintos, acarretaria uma redução do valor da vontade, mais do que isso, um enfraquecimento da força da vontade. Não mais a razão nem o coração, mas o fatalismo de forças obscuras inconscientes (cf. KSA 12, FP 9(178) – outono de 1887).

Nietzsche vê como decisivo, no transcurso da modernidade, a manifestação e o desenvolvimento do niilismo: “o resultado total do séc. XIX é um caos, um niilismo” (KSA 12, FP 9(179)). Gradativa-

mente, os homens modernos reconheceriam a impossibilidade de salvaguardar os valores tradicionais, quer seja através da ciência natural ou da história²⁵. Ao analisar o “problema” do séc. XIX, o filósofo se pergunta se não residiria ali também um aspecto positivo:

O problema do séc. XIX. (...) A diferença de seus ideais, sua contradição são condições a um objetivo superior, enquanto algo superior? - Poderia, pois, ser nesta medida a determinação prévia para a grandeza crescer em tensão impetuosa. A insatisfação, o niilismo poderia ser um bom sinal. (KSA 12, FP 9(186) - outono de 1887)

O antagonismo entre a superficialidade da agitação externa e a profundidade do cansaço e do peso interior impulsiona a tensão niilista para seu extremo. Ela se torna insuportável e exige uma solução. Entretanto, parece-me, somente o filósofo que viveu a radicalidade do niilismo (o primeiro niilista completo da Europa, que teve o niilismo em si, atrás, ao lado, acima de si) poderia propor uma saída criativa dessa crise.

É como um filósofo que realizou o duplo movimento de assumir em si e tomar distância de seu tempo moderno, observando-o extemporaneamente, que Nietzsche comprehende a modernidade como o tempo da decadência crescente, do cansaço e do esgotamento, em suma, como desvalorização niilista dos valores morais. Entretanto, além de época de desagregação, a modernidade é compreendida por ele também como a época de experimentação, como uma descomunal “oficina” de experimentação, na qual se instaura a luta contra “o perigo dos perigos”. O niilismo é assumido por ele como um movimento descomunal e decisivo que permeia todos os âmbitos do pensamento e da ação do homem moderno, constituindo o “problema propriamente trágico do nosso mundo moderno” (KSA 12, FP 7(8) - final de 1886 - início de 1887). A luta contra o niilismo que

²⁵ Ao reconhecer essa impossibilidade, Nietzsche também se assume como moderno: “Todas as formas e modos de viver, todas as civilizações do passado, outrora duramente justapostas e sobrepostas, desembocam em nós, “almas modernas”, graças a esta mistura (de povos ou raças), os nossos instintos refluem agora em todas as direções, nós próprios somos uma espécie de caos - : o “espírito”, como já disse, acaba por descobrir nisto a sua vantagem” (BM 224).

decorre da dissolução do mundo dos valores morais dà início à “época trágica da Europa” (KSA 12, FP 5(50) - outono de 1886 - verão de 1887). À diferença dos primeiros escritos, nos quais Nietzsche “acreditava” no nascimento (no seio da época moderna) do espírito trágico, enquanto pulsão afirmativa apolíneo-dionisíaca, nos anos 1880 é através da *radicalização* do movimento destrutivo-aniquilador do niilismo que ele vê o nascimento de uma “época trágica”.

A morte de Deus é um evento decisivo no interior do movimento niilista-destrutivo, que concerne diretamente à modernidade. A bancarrota dos valores da tradição abre para o sem sentido no mundo moderno, para o caos irrequieto dos impulsos. Sem uma hierarquia estruturante, sem o valor superior da verdade divina, chegamos ao extremo da modernidade decadente, fisiopsicologicamente adoecida. No outro extremo, deveriam chegar os mais fortes. Mas quem são os mais fortes? Nietzsche ensaia várias respostas, que não analisaremos aqui. Apontamos apenas para três tentativas: a) o além-do-homem como sentido da terra e como sentido para a existência humana esvaziada de valores; b) o tipo nobre do futuro e os filósofos do futuro, enquanto os que assumirão a tarefa de criar novos valores e de legislar. Talvez, o esforço mais intenso e mais próximo para incidir nos rumos da modernidade seja através: c) dos mais fortes (*die Stärksten*), no sentido de serem ‘os mais comedidos’, por não necessitarem de artigos de fé extremos. Ricos em saúde, após terem superado obstáculos consideráveis, eles estariam seguros de seu poder, e do poder que o ser humano atingiu. Mas não fica claro como eles poderão, enfim, ser “traduzidos de volta à natureza”, com posse de valores naturalizados. Em contraposição aos fisiologicamente malogrados, eles poderiam reunir condições de ir além do extenuado tempo moderno (KSA 12, FP 5(71), Fragmento de Lenzer-Heide, 13-15).

Mesmo adotando provisoriamente uma posição fora da modernidade, a existência dos mais fortes, dos espíritos livres e dos filósofos do futuro, transcorre no interior da esfera da modernidade. A esperança de um movimento para fora do niilismo moderno é a esperança de consumação da modernidade. O niilismo completo ou consumado (*der vollkommene Nihilismus*) guia ao extremo da modernidade esvaziada de valores. Mas somente os filósofos ou nobres

do futuro poderiam criar e prosperar para além da modernidade niílista. Nietzsche talvez tenha hesitado em afirmar esse futuro criador, à medida que ele está assentado no caráter perspectivista e relativista das avaliações humanas. E também pela dificuldade em naturalizar o homem e seus valores, em meio ao processo histórico de desnaturalização dos valores. Enquanto resposta ao niilismo moderno, a filosofia de Nietzsche é um ensaio vigoroso, mas incompleto, para engendrar novos modos afirmativos de existência. Para a efetivação desse projeto afirmativo, o filósofo solitário necessita seguir pacientemente nas trilhas da naturalização da moral, buscando apoio na fisiologia, na psicologia empírica nascente, e no método genealógico – com o risco de não conseguir ir além do diagnóstico do caos pulsional da existência do homem moderno.

3. O NIILISMO E O NOSSO TEMPO

Percorrer a esfera inteira da alma moderna, detér-se em cada um de seus recantos - é meu orgulho, minha tortura e minha felicidade. (Nietzsche, KSA 12, FP 9(177) - outono de 1887)

Em muitos momentos da história da crítica, os aspectos crítico-destrutivos da filosofia de Nietzsche foram vistos somente como condição necessária para o seu projeto afirmativo de criação de novos valores, de preparação para novas formas de existir. Nessa posição ‘triunfalista’, a superação da crise de valores e de sentido que assola o ser humano seria antecipadamente assegurada pelo vigor e eficácia dos pensamentos do filósofo alemão. Entretanto, a dinâmica dos eventos e dos pensamentos do século XX, e de nosso incipiente século, leva-nos a questionar tal posição. E se o trabalho de destruição desse filósofo fosse compreendido em toda a sua abrangência e novamente lançado no contexto histórico de seu desenvolvimento? Que significa pensar o niilismo como fenômeno histórico de destruição, sem garantia de sua autossuperação? Com esses questionamentos, buscamos pensar o niilismo em nosso tempo, na especificidade técnico-global de sua manifestação e desdobramento, como uma situação de modo algum ultrapassada.

3.1 Nietzsche e a história do niilismo

Nas investigações do filósofo solitário e errante, o niilismo passa a significar “a entrada na época trágica da Europa”²⁶. A ‘História do niilismo europeu’ expressaria uma ruptura com a tradição filosófica (humanista, idealista, metafísica) e religiosa. A História não

²⁶ Cf. KSA 12, FP 5(50); 7(8) e 7(31) final de 1886 - primavera de 1887.

é o cenário de desenvolvimento da ideia, do *logos*, ou de desígnios divinos. Nesse contexto, o niilismo é história do nascimento e desdobramento necessário de um impulso de destruição e autodestruição. Observamos esse movimento numa anotação póstuma de 1887:

O advento do niilismo.
A lógica do niilismo
A autossuperação do niilismo.
Vencedores e vencidos.
(KSA 12, FP 9(127) - outono de 1887)

Nietzsche não pensa o niilismo fora do tempo e da história. Os tipos niilistas, como ele os apresentou na quarta parte do *Zarathustra*, são os “homens superiores” de sua época (Schopenhauer, Wagner, reis, papas ...). De modo algum, o filósofo errante se julga imune a essa ‘doença’, à sua irrupção histórica, à medida que pretende assumir uma posição determinante na ‘história do niilismo europeu’:

Suportei até agora uma tortura: todas as leis, segundo as quais a vida se desenvolve, me pareciam estar em contradição com os valores pelos quais cada um de nós *suporta* viver. Esse não parece ser o estado em que muitos sofrem *conscientemente*. apesar disso, quero reunir os sinais, a partir dos quais admito o *caráter fundamental*, o *problema* propriamente *trágico* de nosso mundo moderno (...). *Esse problema tornou-se consciente em mim.* (KSA 12, FP 7(8) - final de 1886 - primavera de 1887)

O foco das preocupações está na necessidade implícita ao movimento niilista, que teria como fulcro a intensificação das pulsões de destruição e autodestruição. Não é difícil perceber as implicações ‘catastróficas’²⁷ dessa consideração niilizante da história da Europa. O niilismo poria um fim não só às instituições, valores e hábitos dos homens modernos, mas a “toda cultura terrena”.

²⁷ Confira KSA 11, FP 32(22) – inverno de 1884-85 e GM III, 27.

O niilismo incompleto é o mais longo período da história europeia e ocidental, abrangendo desde as formas prévias e embrionárias dessa doença da vontade (a moral ascética judaico-cristã) até as tentativas modernas de preencher o vazio de sentido (advindo do abalo dos valores morais cristãos), através de novas valorações e ideais, ou da crença no progresso, na história, na ciência, na razão especulativa.

No século XIX, contudo, o obscurecimento pessimista apresenta-se como o *mal du siècle*, não só nas elaborações de Schopenhauer, Baudelaire e Leopardi, mas no amplo espectro da cultura e dos princípios moral-racionais a ela subjacentes.

O niilismo, desse modo, parece ser a única atmosfera para o homem da modernidade. Embora Nietzsche evite nomeá-lo de “espírito da época” (*Zeitgeist*), esse ar sufocante se alastra por todos os recantos: não há como fugir desse mal-estar causado pela crise de valores. As tentativas de ultrapassar o niilismo não estão condicionadas por nenhum *logos* ou instância suprapessoal. No ‘indivíduo autônomo e extramoral’ encontram-se prodigiosas fontes para novas criações. Sómente nessa forma da individualidade se concentrariam as forças criadoras do “espírito”. O esquema para essa superação pode ser encontrado na *Genealogia da moral*. Ao mostrar o significado da transição do período da eticidade dos costumes para o período moral da humankindade, ele aponta para a “lógica” de autossuperação da moral:

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua eticidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro de sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da eticidade do costume, indivíduo autônomo e supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria (...). GM, II, 2)

A mesma lei da *necessária* “autossuperação” (*Gesetz der notwendigen “Selbstüberwindung”*), que está na essência da vida, atua no indivíduo que cria sua própria lei e a ela se submete (cf. GM, III, 27). O ímpeto para a criação brota, portanto, fora da História, mas necessita de disciplina, formação, cultura, acaso, ou seja, de uma ine-

vitável inserção no tempo histórico. O problema é que mesmo depois dessas incursões intempestivas, Nietzsche se depara novamente com *seu tempo*, com os limites da história, e com a ânsia de ir além desses limites. O traço característico do homem do tempo moderno, que se aproxima do niilismo completo – seja ele ativo ou passivo – é a violência contra si mesmo e contra o mundo circundante:

Nosso ser moderno, enquanto é poder e consciência do poder, se apresenta como pura *hybris* e impiedade. (...) *Hybris* é hoje a nossa atitude em relação à natureza, a nossa violentação da natureza com a ajuda das máquinas e da audaciosa inventividade dos engenheiros e técnicos (...). *Hybris* é nossa atitude em relação a *nós mesmos*, – pois fazemos experimentos conosco que não permitiríamos a nenhum outro animal. Vivissecionamos a alma com satisfação e curiosidade: que nos importa ainda a “salvação” da alma! (GM, III, 9).

A condição própria (e problemática) do ‘indivíduo soberano’ consiste na não-conciliação da **vontade de criação** (de valores, ilusões, conceitos) com a **vontade de destruição** (desse mundo de valores e ficções). O niilismo ativo é a radicalização da vontade de destruir e de ir além do mundo esvaziado de valores. A dificuldade maior do empreendimento nietzschiano, a nosso ver, está em assegurar a autossuperação do niilismo nas manifestações mais extremas de seu transcurso. A suprema afirmação da existência, desse modo, estaria *aquém* ou *além* do tempo do niilismo...

3.2 Desilusão, desencantamento

Vivemos no *tempo do niilismo*. Que significa niilismo em nossa época? Em que nos apoiamos para diagnosticar a ação e o processo das grandes potências históricas e a-históricas de aniquilamento?

Para chegar a respostas a essas inquietantes questões, recorremos, inicialmente, a dois escritores do século XX, que tentaram acercar-se do niilismo como movimento determinante de nossa época: Hermann Rauschning e Ernst Jünger.

Ainda sob os efeitos destrutivos da Segunda Guerra Mundial, Hermann Rauschning afirma: “de algum modo, todo homem da época atual está sob a influência do niilismo”²⁸. Em três gerações do século XX, o niilismo desdobraria seu domínio. A primeira geração é situada nos anos que antecedem a Primeira Guerra Mundial e durante ela. Esta geração experimenta a libertação de todas as verdades e valores não como uma perda, mas como a abertura para um novo horizonte vital, ao excesso dionísíaco: “Em vez do desespero, ela vivenciou a libertação de uma derradeira cadeia despótica, como o desatar das forças criadoras humanas, como a expansão ilimitada da humanidade” (*id., ibid.*, p. 35).

A segunda geração, marcada pelas experiências desoladoras e destruidoras da Primeira Guerra, já não experimenta mais a felicidade da libertação e da conquista; ela busca, no entanto, satisfação na submissão ao dever, à ordem, aos poderes coletivos. O sacrifício do próprio eu ao poder superior da coletividade gera um contentamento, à medida que se tentava dar conta da desagregação da existência individual. Esta geração, cuja existência própria tornou-se sem sentido, é que vai, na submissão ao Estado, ao seu ímpeto destruidor, executar e consumar a “Revolução niilista”, a Segunda Guerra Mundial, desencadeada pelos nazistas alemães e pelos fascistas europeus.

As consequências dessa determinação serão colhidas após a Segunda Guerra pela terceira geração niilista, que, à diferença da anterior, já não antevê mais nenhuma satisfação na submissão ao poder da coletividade; não percebe mais nenhum sentido (em si e fora de si), mas apenas fragmentos. A atividade inquieta e a pulsão prometérica de criação transformam-se então numa atividade sem sentido e vazia: o ‘coletivo’ se torna um lugar vazio, despotencializado. A essência da criação humana “não é somente a destruição do antigo através do novo, mas a destruição em geral” (*id., ibid.*, p. 37).

Para Rauschning, a cultura moderna como um todo é uma revolução incessante, ou melhor, um fenômeno de destruição subterrânea. Ele não vê, contudo, o niilismo como “última fase” (destrutiva) da humanidade. Um lento processo de transformação poderia ser

²⁸ RAUSCHNING, Hermann. *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*. Viena: Humboldt Verlag, 1954, p. 34.

estabelecido, limitando o poder e a esfera de ação do niilismo e, desse modo, permitindo à humanidade atingir outro plano espiritual.

3.3 Niilismo como evento de redução

No final da Segunda Guerra Mundial encontramos na Europa uma geração marcada pela revolução do niilismo destrutivo. Entretanto, à medida que os homens se afastam do epicentro da catástrofe niilista e tomam distância de seu raio de ação, surgem também prescrições de terapia e de superação.

Em Ernst Jünger há uma longa, mas fragmentária discussão acerca do niilismo²⁹. No escrito “Sobre a linha” (*Über die Linie*), de 1950, ele procura refletir de modo lúcido sobre o niilismo, tentando diagnosticá-lo e ultrapassá-lo.

A ‘substância’ do niilismo, segundo Jünger, são “as forças de destruição”. Na década de 30, desde a obra “O trabalhador” (*Der Arbeiter*), ele parte de uma compreensão positiva da técnica: “a técnica é a mobilização total do mundo através da figura do trabalhador”³⁰. A perfeição da técnica (arquétipo metafísico moderno) ocorreria na perspectiva da mobilização total. Para mostrar a amplitude do domínio da técnica, é trazida a filosofia nietzschiana da vontade de potência (*des Willens zur Macht*). Em *O trabalhador*, Jünger comprehende a vontade de potência como uma força de destruição, ligada aos mecanismos técnicos destruidores do século XX³¹. Na técnica não há, contudo, a completa coisificação do homem, mas a relação com o Elementar, possibilitando o domínio de um novo tipo humano.³²

²⁹ Acerca da compreensão de niilismo ao longo da obra de Jünger, principalmente em relação ao pensamento de Nietzsche, cf. WILCZEK, Reinhard. *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1999, os capítulos II e IV.

³⁰ JÜNGER, Ernst. *Der Arbeiter*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 155.

³¹ Acerca dessa questão confira WILCZEK, *op. cit.*, p. 139.

³² Heidegger e Jünger partilham, a partir de 1930, de uma concepção semelhante no que se refere ao “destino dos alemães”. As discussões entre ambos os pensadores, apesar de ainda não investigadas em todas as suas implicações, são muito relevantes para a compreensão da avaliação positiva da técnica e da vontade de potência no plano político. Acerca dessa questão, confira WILCZEK, R. *op. cit.*, p. 148 e HILLEBRAND, Bruno. *Ästhetik des Nihilismus. Von der Romantik zum Modernismus*. Stuttgart: Metzler, 1991, p. 90ss.

Jünger questiona posteriormente se as potências da técnica poderiam vencer a ameaça niilista. Ele se preocupa mais, desde então, em observar e analisar o movimento do niilismo. Os movimentos da Segunda Guerra mostraram a intensidade das forças niilistas, de modo que a devastação externa ampla corresponderia a uma destruição íntima do homem. O avanço da devastação se insinuaria no núcleo do poder ‘desumano’ da técnica. Embora ele ainda busque na obra de arte um sentido ao “impulso metafísico que anima todo o mundo das máquinas”³³, não há como negar o *avanço do deserto* na região esvaziada de valores de seu século.

O niilismo não pode ser definido, pois é impossível representar o “espírito do nada”:

O espírito do nada se aproxima da zona na qual somem tanto as intuições quanto os conhecimentos: os dois grandes meios aos quais ele está referido. Do nada não temos nem imagem nem conceito (Jünger, *Sobre a linha*, p. 47-48).

Essa força fundamental é inapreensível. Os que tiverem ‘força de espírito’, contudo, poderão entrar em relação com os campos prévios do nada, na zona de influência do centro de gravitação do nada. Nesse sentido, Jünger recusa-se a subsumir o niilismo à doença, ao mal e ao caos.

Enquanto “condição normal” (*normaler Zustand*), o niilismo pressupõe “amplos sistemas de ordem”: a ordem (principalmente a ordem técnica), as formas e as regras são o substrato desde os quais ele desdobra sua atividade e poder. Assim sendo, o caos não é o elemento para o desdobramento do rigoroso decurso niilista, quanto muito uma consequência de sua violência destruidora.

Para a consecução do ‘trabalho’ do niilista ativo é necessário uma boa saúde. No seio das tendências niilistas mais sobressalentes, são necessários tipos de homens fortes, como os personagens Bazarov, Stavogrin e I. Karamazov, esboçados por Dostoievski. Assim como o agente cancerígeno não é, em si, doentio, as forças niilistas de destruição resultam de um extravasamento de força e saúde, de

³³ JÜNGER, Ernst. *Sobre a linha*. Trad. de Marco Aurélio Werle. In: *Cadernos de tradução*, n. 3. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1998, p. 70.

um desprezo pela dor e bem-estar. Somente o niilista passivo se moveria desde sempre no âmbito da doença e da decadência.

O niilismo, por fim, não é ‘o mal’. Com a derrocada dos valores superiores, é suprimido também o fundamento de distinção entre bem e mal. Jünger sugere, usando uma noção nietzschiana, que o niilista ativo e perfeito estaria “para além de bem e mal”. Nesse ‘estado normal’ não cabe falar em ação livre, mas num automatismo, como um movimento irrefreável para o ‘ponto zero’.

Jünger afirma em seu escrito *Sobre a linha* que a ‘redução’ é o traço central do mundo niilista³⁴. Com o esgotamento da profusão, com o “sumiço do maravilhoso”, a saber, das forças violentas do ser, a redução se torna tanto um evento “espacial, espiritual e anímico, e perpassa todos os âmbitos, do bem, do belo, da verdade, da economia, da política”.

O movimento para o meridiano zero não é, no entanto, uma paralisação progressiva. A redução é também “aceleração, simplificação, potencialização”... (*id., ibid.*, p. 58); ela é movimento, mobilização que encontra na técnica sua amplitude planetária. Todos os eventos e fenômenos do mundo são reduzidos a cifras, desde as quais se medem *todas* as relações. A vontade de fugir para lugares ainda ‘selvagens’, portadores de uma abundância primordial, é estancada pela diminuição e retração dos espaços de criação e de repouso. É o poder da técnica tornado estranho que assola o caminho do fugitivo. Trata-se, segundo Jünger, do lado sombrio da vontade de potência. Tudo é mobilizado e penetrado pelo poder técnico, sejam os recursos da natureza, ou as vivências íntimas. Ninguém pode furtar-se, então, ao turbilhão niilista... Tudo está em mobilidade: “o todo está em jogo” (*id., ibid.*, p. 60).

A mobilização total do mundo pela técnica é o avanço da devastação, no momento em que a violência destruidora do niilismo se desenvolve no seio dos sistemas de ordem e da planificação tecnológica. Não como um frio glacial, mas como um vento de degelo domina a “fúria do nada” em todos os âmbitos humanos de ação e de pensamento, mesmo nas potentes reservas naturais. Fugir, temer o nada, ou sentir vertigens diante do “abismo cósmico” não são ne-

³⁴ Cf. JÜNGER, E. *Sobre a linha*, p. 55.

nhum meio de cura. Não subsiste nenhum arcano ou refúgio metafísico no tempo do niilismo...

Jünger não se assume como um derrotista, nem como alguém que se abandona ao “imenso poder do nada”. Ele está preocupado com a ‘travessia da linha’. Se nos campos visuais mais próximos não há motivo nem para otimismo nem para pessimismo, ele ainda quer salvaguardar esperanças, pois percebe que há um clima melhor, um movimento com força crescente para a ultrapassagem do niilismo.

Nesse ponto, julgamos necessário interromper o curso da esperança de Jünger, e questionar suas pressuposições para o ultrapassamento da linha. Concordamos, nesse sentido, com a compreensão heideggeriana da ‘linha’. A preocupação maior do filósofo da floresta negra não é a de investigar o que está ‘além da linha’ (*trans lineam*), mas pensar com profundidade ‘sobre a linha’ (*de linea*)³⁵.

3.4 O avanço da devastação em nosso tempo

Com os avanços da técnica (no século XX e no ‘nossa’ século) podemos pensar no acabamento, ou melhor, na “perfeição planetária do niilismo”³⁶. Como vimos, as análises de Jünger desde os anos 1930 nos fornecem elementos valiosos para compreender os desdobramentos atuais da técnica, e seu poder ‘objetivante/niilizante’ sobre todo o âmbito do Humano.

A descoberta de novas e apavorantes dimensões do poder técnico em todas as esferas da ação humana põe em xeque todos os esforços construtivos humanistas, culturais e espirituais. A utopia de que a dominação da natureza poderia significar uma intensificação das faculdades humanas reverte-se em ‘nossa tempo’³⁷ na total e desenfreada exploração da natureza e na submissão do homem à dinâmica dos processos técnicos de produção e circulação.

³⁵ O título da obra “*Über die Linie*” inclui também esses dois sentidos, pois a proposição *über* significa tanto ‘além’ quanto ‘sobre’.

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o problema do ser*. Trad. de Ernildo Stein. Porto Alegre: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 43.

³⁷ Poderíamos, assim, refletir sobre nossa época a partir da perspectiva aberta pela “fissura metafísica da consciência”, expressão usada por B. Hillebrand. Essa é a situação do sujeito que percebe a perda ou dissolução da unidade da consciência, lançando-se à ação e à invenção, sem um fim último ou mesmo duradouro. Cf. HILLEBRAND, B., *op. cit.*, p. 47 e 90.

A ‘perfeição da técnica’, segundo Jünger, teria seu coroamento na mobilização total do mundo e da vida, na qual o trabalhador (sem autonomia) seria o *medium*, ou no melhor dos casos, o agente inquieto e irrefletido desses modernos movimentos técnicos. Nessa “mobilização total” há, contudo, um “déficit central de ser” (cf. Wilczek, *op. cit.*, p. 177), que encurrala o homem na senda (ou melhor, na rua de mão única) do niilismo. Uma angústia difusa se insinua mesmo lá onde o bem-estar dos artefatos técnicos parece ter atingido um grau muito elevado. As reflexões de Jünger e Heidegger após a Segunda Guerra Mundial são valiosas, no sentido que mostram que o epicentro da destruição do tempo do mundo moderno não se incrusta *na* Segunda Guerra. O ‘grande vazio’, as raízes da moderna inquietação e sofrimento são muito mais profundas; as consequências e repercuções da técnica podem ser mais graves e duradouras, até mesmo onde parece reinar contentamento com “invenções tecnológicas”, numa ausência de penúrias.

Heidegger julga necessário travar uma luta mais profunda que as Guerras Mundiais, que seriam ainda superficiais, não conseguindo penetrar nos meandros da dominação planetária: “elas (as duas Guerras) poderão decidir cada vez menos, quanto mais se servem da técnica para seus armamentos”. (HEIDEGGER, M. *A questão sobre o Ser*, p. 62)

No amplo horizonte da planificação técnica, sugere Heidegger, o niilismo constitui para os homens um “estado normal”. Atravessando as duas Guerras Mundiais, a devastação niilista avança e se a-lastra, colocando em jogo o ser do homem³⁸. A segurança do poder metafísico da extrema subjetividade que funda e executa os processos técnicos reverte-se em violência brutal, na “angústia, no pavor, na cegueira contra a extrema penúria do Ser”³⁹. Se não concordamos com Heidegger acerca de que a essência do niilismo deva ser pensada como a própria História do Ser, sua tentativa de ‘pensar perigosamente’ pode ser reconsiderada, à medida que nos restringimos à análise do curso de devastação niilista. ‘Esta época’, o século XX (cujas sombras se estendem até nossos dias), é a época do predomínio dos traços destrutivos do niilismo. O obscurecimento do mundo, a perda da

³⁸ *Id, ibid.*, p. 27.

³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. 2. Berlim: Günther Neske Verlag, 1961, p. 356.

pátria dos homens modernos, a nosso ver, não se deve ao fato de que nos situamos na época do extremo esquecimento do ser⁴⁰. A desordem, os traços destrutivos não constituem o inautêntico, mas são seus elementos próprios. A situação do inquieto homem despatriado, que ainda vê esperanças na conquista do espaço cósmico - ou mesmo no ocultismo e esoterismo -, pode ser vista tão somente como o esvaziamento e devastação do núcleo mais próprio do humano (da cultura, de sua vontade, de suas produções espirituais). A origem dessa situação não é, a nosso ver, a privação da Verdade do Ser, o mistério ligado ao afastamento do Ser. Podemos pensar (perigosamente) a ameaça de aniquilamento do núcleo cristalizado tradicionalmente do Homem como o caráter da finitude/falibilidade de tudo o que vem a ser. Estamos sós, irremediavelmente isolados num mundo tornado estranho. Nietzsche foi um dos que experimentou a situação de ser despatriado, de buscar em si mesmo novas fontes de criação.

Os pontos de fuga no “aberto do sagrado”, na abertura de um âmbito livre, no qual o ser novamente se voltaria (ao homem) não seriam frágeis demais quando o homem ingressa no âmago da devastação niilista? O filósofo da floresta negra pretende recuperar (o que parecia perdido) a verdade da metafísica, o esquecimento do Ser. Pretendendo pensar *essencialmente* a essência do niilismo, Heidegger busca “outra dimensão que exige um outro dizer⁴¹” (Heidegger, *A questão sobre o Ser*, p. 44), uma variante daquilo que Jünger expressou ‘literariamente’ como a travessia da linha, como a resistência humana face aos poderes niilistas:

Se ele é mais forte nesse âmbito, o nada se encolherá em si. Ele deixará para trás na linha da praia os tesouros que foram inundados. Eles compensarão os sacrifícios (JÜNGER, E. *Sobre a linha*, p. 73).

A recuperação do esquecimento do Ser (Heidegger), ou das “forças violentas do Ser” (Jünger⁴²) são efetivas para além do movi-

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. 2, p. 358.

⁴¹ Heidegger quer recuperar uma dimensão originária da linguagem, fora (aqueém e além) da conotação lógico-gramatical da linguagem da metafísica.

⁴² Para Jünger, a travessia da linha ocorre através do Eros, da amizade e da morte. Cf. JÜNGER, E. *Sobre a linha*, p. 68-70.

mento do niilismo? Jünger presume que do próprio deserto poderia ser encontrado um acesso originário ao eterno. Heidegger não deposita no homem as sementes da futura superação do niilismo. Ele vê, ao contrário, na metafísica da subjetividade da vontade de potência o ‘lugar do nada’. Apesar disso, quer levar adiante o apelo (que Nietzsche ouviu, mas a ele sucumbiu a caminho) à “meditação sobre a essência de um domínio planetário”. Nietzsche não teria sucumbido por uma deficiência própria, pois ele atingiu “tão longe quanto pôde seu pensamento” (HEIDEGGER, M. *A questão sobre o Ser*, p. 62). Pensando perigosamente, Heidegger julga poder penetrar na essência do niilismo e preparar o caminho para uma nova volta do Ser.

Não se trataria aqui de uma “consoladoria metafísica” de um pensamento que busca abrigo no ‘óasis do Ser’, para além de toda a devastação da região inteira do ente (esvaziada de valores), ou seja, da história, da técnica?

Na perspectiva da subjetividade, a que o homem está limitado, não há como romper o *círculo mágico* que o restringe a certas experiências de si mesmo e que o projeta no mundo com uma voracidade produtiva e destrutiva. Entretanto, uma ampliação do horizonte da subjetividade, de si mesmo, é ainda possível fora da metafísica da vontade incondicional de potência? A ‘embriaguez da subjetividade’, em seus elevados graus no romantismo, no idealismo moderno e na filosofia da vontade de potência, expressa a ‘crença’ na inegociabilidade das forças criativas individuais. A questão é que talvez esses projetos não sejam pertinentes no mundo impessoal da técnica.

Jünger percebeu uma radical insuficiência de tudo o que herdamos e de tudo o que somos. Outra saída, segundo ele, não há, a não ser

O próprio peito; isto é, como antigamente em Tebas, o centro do mundo desértico e de ruínas. Aqui é o inferno por onde penetram os demônios. Aqui cada um está na luta imediata e soberana, seja qual for sua estatura ou estado, e com sua vitória modifica-se o mundo (JÜNGER, E. *Sobre a linha*, p. 73).

A perspectiva da vitória, tal como propõe Jünger, nos parece quase impensável: a possibilidade do fracasso também é real, quando se está muito distante do “seio da riqueza”. *Outra perspectiva*, no en-

tanto, é aquela que duvida que existam tais fontes de inesgotável riqueza, caminhos promissores a serem trilhados, ou tesouros inexplicados. Para o homem despatriado (em vez de globalizado) que se depara com o aniquilamento, ou com a profusão de artefatos técnicos, a experiência mais original é a de penetrar no âmago das ruínas, viverciar em seu âmago as ruínas do mundo. No tempo que decorre também o homem pode sofrer transmutações, sejam elas transmutações técnicas, oriundas dos experimentos da engenharia genética, da ambição de autocriação do homem. A ação contínua das potências difusas e inapreensíveis da técnica, na forma de uma rede virtual de relações, pode significar um abalo profundo da autocompreensão humana e, por conseguinte, da relação com a natureza e com os ‘outros’.

Nosso tempo – como compreendê-lo? Como transição para novas experiências construtivas? Ou como um processo de autodestruição niilista? Todas as tentativas de superação esbarram nas fortes resistências das ordenações técnicas. Parece que nos movemos ainda nas aporias da modernidade, instigados a percorrer um círculo vicioso de máscaras e metamorfoses do niilismo. Se não há “refúgios metafísicos”, ou fontes abundantes de poder, poderíamos talvez encontrar resquícios criativo-afirmativos na interioridade humana? A saber, na arte como único antídoto ao niilismo? Deixamos em aberto a questão acerca da possibilidade de conferir um caráter estético a esse jogo/combate infundível de potências, de centros de força dispersos, sem a interferência de poderes míticos originários, da subjetividade segura de si ou da história do ser.

Nosso ponto de vista não é o do esquecimento do ser, nem da travessia da linha pelo sujeito que enfrenta o nada, mas o da assunção do perspectivismo da vontade de potência nietzschiana, no sentido da afirmação do combate das potências criadoras e niilistas (centros de força em contínua relação, organizações de unidade relativa) como campo sobre o qual incidem os desafios do pensamento e da ação. Entre eles está a tarefa de pensar até que ponto o ser humano será transformado pelo poder destrutivo-niilista da técnica, e até que ponto ele pode subvertê-lo pela arte. Nisso se expressa um ceticismo em relação às promessas da democracia, do liberalismo e do racionalismo convertidos em ‘tecnó-humanismo’.

No refúgio em si mesmo, no refluxo à interioridade, depois da vazão do poder subjetivo na objetiva dominação do mundo, encontramos uma paisagem desértica (esvaziamento da subjetividade), que é preenchida com inúmeros aparatos técnicos de consumo. Não há um encantamento do mundo interior, mas um fugaz e passageiro preenchimento (que não é plenificação) com mecanismos que logo enferrujam e se tornam ruínas, ao qual o “sujeito” se torna indiferente ou sente aversão. Mas, pode-se objetar que o ‘último homem’ se basta com esse movimento incessante de contentamentos fugazes, que sempre preenchem o vazio de breves desilusões.

Como o indivíduo pode dominar e dar um sentido a seu mundo em crise? No início do século XXI parece não mais vingar a esperança humana de “salvação”, em face dos perigos da técnica. Hölderlin julgava, na virada do séc. XVIII, que seria de algum modo possível mergulhar o homem no “belo curso circular da natureza” e, mesmo com o ânimo cheio de contradições selvagens, descobrir a lei oculta de sua harmonia. Nossa relação atual com a natureza, na época em que vislumbramos os perigos extremos da dominação técnica, parece ser marcada mais pela frieza, pela planificação e pelo cálculo, do que pela busca de unificação com o todo natural. Resta saber se o ser humano pode se limitar a buscar sentidos finitos e transitórios, num mundo em contínua mudança. Apontamos, por fim, para uma afirmação de Hölderlin, que pode ser inquietante ainda em nosso tempo:

Nós somos isso, nós! o nosso prazer é a precipitação na noite do desconhecido, na fria estranheza de um outro mundo qualquer e, se nos fosse possível, chegaríamos a abandonar a região do sol e a nos lançar para além das fronteiras do astro errante. Ah! Para o coração selvagem do homem não há lar possível⁴³.

⁴³ HÖLDERLIN, F. *Hipérion. Ou O Eremita na Grécia*. Trad. de Márcia C. de Sá Ca-
valcante. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 35.

4. AS PAIXÕES TRANSMUTADAS EM VIRTUDES. ACERCA DE UM DILEMA NO PENSAMENTO ÉTICO DE NIETZSCHE

A relação entre as paixões (impulsos, afetos) e as virtudes é uma questão relevante no pensamento ético moderno e contemporâneo. Hume procurou aplicar no *Tratado da natureza humana* o empirismo nos “assuntos morais”, de modo a assegurar uma boa configuração dos impulsos no campo da ética. O jovem filósofo escocês presumia que os mesmos “princípios naturais e necessários”, que garantem a coesão dos poderes e elementos da natureza em geral, atuariam também na natureza humana. Com base nisso, seria possível provar empiricamente que as ações dos homens têm uma união constante com os motivos, com o caráter e com as circunstâncias neles envolvidos⁴⁴. Apesar da irregularidade e da inconstância aparentes da conduta humana, poder-se-ia explicar a necessidade das ações humanas, sem recorrer à Razão. O embate inquietante entre paixões fortes e fracas, calmas e violentas está desvinculado da razão teórica ou prática. Hume critica severamente as pretensões da filosofia racionalista e metafísica, de regular as ações pela Razão. Por si só, a razão jamais pode ser motivo para uma ação da vontade humana. A doutrina da necessidade das ações permite explicar o modo como os objetos nos afetam, a partir das impressões que resultam imediatamente do prazer e da dor. Na complexa relação entre impressões e ideias, é a paixão que se coloca como princípio da ação. A virtude mesma é uma percepção da mente; não é nenhuma qualidade *do e no* objeto, mas objeto de uma sensação ou sentimento (*a feeling or*

⁴⁴ HUME, David. *Tratado da natureza humana*. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 437.

sentiment)⁴⁵, ou seja, de uma impressão, por mais branda que pareça. O prazer é sempre o traço distintivo da virtude.

Schopenhauer, seguindo de certo modo as trilhas do filósofo escocês, propõe uma investigação empírica para repensar a dinâmica dos impulsos humanos. A motivação moral tem de ser real e empírica, visto que a moral “tem a ver com a ação *efetiva* do ser humano”⁴⁶. Nesse sentido, o autor de *Sobre o fundamento da moral*, busca determinar a lei da motivação, a saber, o impulso próprio que move ações que possuem valor moral:

Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir *autêntico valor moral* – que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva (SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 119).

Somente as ações altruístas, destituídas de qualquer motivação egoísta, teriam autêntico valor moral. Chegamos, no entanto, no ponto em que Schopenhauer se detém no seu procedimento analítico, que vai das consequências às causas das ações com valor moral. Não basta afirmar que a compaixão é a verdadeira motivação moral, a única fonte ou fundamento da moralidade, ou seja, das virtudes “cardeais” da justiça e da caridade⁴⁷. A compaixão, apesar disso, continua sendo “o maior mistério da ética”. É necessário para ele explicar, expor e, mais do que isso, fundamentar metafisicamente o *fenômeno ético originário* da compaixão. Uma investigação psicológica, empírica ou genealógica não daria conta dessa difícil tarefa. Aliás, o problema não pode ser resolvido no terreno próprio da ética, pois a simples constatação da efetividade das ações caritativas, provindas da compaixão, não é suficiente. Entretanto, essas ações são “misteriosas” no seu fundamento último. O filósofo pessimista paradoxalmente procura fundamentar a moral a partir de uma intuição

⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 508 ss.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 51-52.

⁴⁷ Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 175 s.

(não empírica, não intelectual), que permitiria captar imediatamente o caráter próprio, imutável de si mesmo como coisa em si.

Esse horizonte metafísico, delineado já na primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, encerra dificuldades consideráveis para a investigação do caráter moral das ações. Uma ação boa (justa, caritativa) resultaria de um caráter bom (imutável, inato), preponderantemente susceptível a motivos caritativos⁴⁸. Novamente, o problema é projetado para um horizonte metafísico inexplicável. No âmbito das ações, do *operari*, não há propriamente liberdade e responsabilidade. O agir procede do ser, ou seja, da coisa em si, da vontade de viver que é una. Essa unidade metafísica é paradoxal, pois é a vontade de viver que constitui o caráter próprio, único e irrepetível de cada ser humano. O filósofo pessimista não *explana* como procede da vontade uma a enorme diferença entre os caracteres. Podemos com certa facilidade antever a suspeita nietzschiana nesse procedimento de atribuir liberdade metafísica para a vontade, de afirmar a si mesma em certos atos da vontade (com seus correspondentes impulsos corporais), no egoísmo colossal, essência eterna de cada ser humano. Entretanto, é na *mesma* essência interna, inata e uma da vontade que se embasaria o fenômeno ético da compaixão. Ao intuir que há em todos os seres vivos, não só no homem, a “mesma essência interna e verdadeira”, o caráter bom será espontaneamente motivado a ações justas e caritativas. Os caracteres egoístas e maus, por sua vez, jamais poderiam chegar a essa intuição, por serem motivados pelo egoísmo, enraizado em seu caráter próprio inteligível. Essa “metafísica natural”, a ‘certeza’ de cada caráter humano de ser o mesmo em todos, não está e nem pode estar presente em todos os seres humanos, pois a própria vontade, *inexplicavelmente*, determinou uma imensa diferença entre os caracteres, desde os extremos da crueldade até as mais elevadas e miraculosas manifestações de bondade.

A breve exposição das dificuldades com que Schopenhauer se depara na sua inconclusa fundamentação metafísica da compaixão

⁴⁸ Assim Schopenhauer expõe a lei da motivação, segundo a qual o caráter individual se revela em determinadas ações: “... cada qual só será estimulado predominantemente pelos motivos para os quais tem uma sensibilidade preponderante, do mesmo modo que um corpo só reage aos ácidos, outros só aos álcalis; e, da mesma forma que este, também aquele não muda”. (SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 196-197)

tem a função de apontar para a necessidade de aprofundar a relação entre os impulsos e o campo ético das virtudes. Em Nietzsche pretendemos investigar os desenvolvimentos do novo método filosófico não metafísico (pautado na História, na fisiopsicologia e na genealogia da moral) para reconstruir a complexa dinâmica de determinados impulsos humanos que se transmutam em virtudes.

O trabalho crítico-desconstrutivo é fundamental para o projeto nietzschiano de estabelecer uma nova ética, **a partir de** valores naturalistas, a saber, dos impulsos naturais (ou naturalizados) humanos. Como relacionar o mundo natural (dos fatos, fisiológicos, empíricos) com o universo valorativo humano? O foco deste artigo está no aspecto construtivo do pensador solitário alemão: a proposição de novas ‘virtudes’, sem o caráter moralizante da tradição racionalista e teológica. Para tanto, investigaremos momentos determinantes de obras do período intermediário (sobretudo *Humano, demasiado humano* e *Aurora*) e do período de maturidade de Nietzsche (*Assim falou Zaratustra, Para além do bem e mal*).

Nietzsche não afirma os impulsos humanos em seu caráter espontâneo, imediato, inconsciente e irrefletido da ‘pura’ natureza. No pensamento ético que se delineia a partir de *Humano, demasiado humano* há uma formulação de um lento processo de transmutação (*Verwandlung*) dos impulsos em virtudes, balizado pela vontade de poder (*der Wille zur Macht*) de dois modos de vida determinados: do nobre e do escravo. É no nobre que este conceito fundamental e essência de todo o ser e existente - a vontade de poder - poderia transmutar afirmativamente paixões em novas virtudes, a saber, em novos valores e tábua de bem e mal. Ou seja, a vontade de poder interpreta, valora afirmativamente no nobre; ela é a ‘essência’ do mundo, e critério para determinação de valores.

4.1 A natureza das paixões e sua transmutação na ética.

O novo método de investigar as paixões humanas, presente desde *Humano, demasiado humano* (1878), está fortemente ligado às noções de prazer e desprazer (*Lust und Unlust*). Nessa investigação de cunho preponderantemente psicológico, todas as ações individu-

ais humanas teriam como meta o prazer e a fuga da dor. Não haveria uma distinção (moral) entre ‘boas’ e ‘más’ ações, pois todas elas são motivadas pela busca individual da obtenção e incremento do prazer: “Todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer” (HH I, 99).

Essa análise psicológica aparece articulada com considerações históricas, à medida que Nietzsche vincula a formação do sentimento moral com as sensações prazerosas que o indivíduo encontra em si mesmo, e com os novos tipos de prazer advindos da longa história da formação da sociabilidade. Foi sempre a obstinada busca de prazer que moveu os indivíduos a controlar as paixões próprias que poderiam impedir o acesso a novas fontes de prazer, à medida que suas paixões colidem com outras individualidades, com o mesmo objeto de desejo (p. ex., de uma propriedade). O “instinto social”⁴⁹ surge como uma nova forma de prazer, adquirida com esforços contínuos e múltiplos. A ampliação do domínio das sensações de prazer decorrente das relações humanas tornou o homem “melhor” em relação ao estado natural pré-civilizatório. A segurança e o bem-estar em desfrutar prazeres comuns diminuíram a hostilidade “natural” entre os humanos, graças à ficção emergente da empatia:

As *manifestações de prazer semelhantes* despertam a fantasia da empatia (*Phantasie der Mitempfindung*), o sentimento de ser igual: o mesmo fazem os sofrimentos comuns, as mesmas tormentas, os mesmos perigos e inimigos. Com base nisso se constrói depois a mais antiga aliança: cujo sentido é defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo. E assim o instinto social nasce do prazer. (HH I, 98)

⁴⁹ Paul Rée, convicto seguidor da teoria da evolução de Darwin, afirma na obra *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* que o instinto social (nas formigas e nas abelhas, por exemplo) é o desenvolvimento do instinto materno, que por sua vez é fortalecido pela seleção natural. Esse impulso natural para cuidar dos outros torna-se um fenômeno moral no mundo humano. Assim se explicam as sensações prazerosas concomitantes às ações altruistas (RÉE, P. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, p. 131 s.). É importante notar que as discussões entre Rée e Nietzsche foram muito importantes na elaboração de *Humano, demasiado humano*.

O que conta nessa perspectiva filosófica é a manutenção e o incremento do poder do indivíduo. Tanto no estado anterior à sociabilidade⁵⁰ quanto na história da moralização (que coincide com a da civilização). Nas presumíveis ações “más”, que teriam como meta o sofrimento alheio, e nas ações compassivas, que, ao contrário visam o bem do outro (na diminuição de seu sofrimento), estão em jogo apenas diversos elementos de prazer pessoal, que no fundo expressam o prazer do exercício do poder, da superioridade em relação ao que sofre. Ser causa do sofrimento do outro ou querer aliviar sua dor seriam formas de ações egoísticas (cf. HH I, 103).

A coerção do indivíduo coletivo sobre os seres humanos individualizados é vista como necessária para o surgimento da moralidade (cf. HH I, 99). O processo da eticidade (*Sittlichkeit*) opera uma transformação radical, à medida que a coerção torna-se costume. A força do hábito e dos costumes tornaria prazerosa a prática de ações, que bem mais tarde passam a ser chamadas de “morais”. O caráter ético (*sittlich*) de uma ação, desse modo, é constituído pelo efeito prazeroso dos costumes. Nietzsche, entretanto, diz que o hábito, por ser um gênero de prazer, é fonte da moralidade (*Quelle der Moralität*). Hábitos praticados de bom grado não são apenas agradáveis, mas também úteis. Assim, após muitas repetições, os hábitos que valem para os indivíduos como sua única condição de existência são adotados por uma comunidade ou povo, constituindo sua eticidade (cf. HH I, 97). É no indivíduo, contudo, que os hábitos (ligados a costumes legitimados socialmente) prazerosos serão *sentidos* como morais. É o sentimento, potencializado pela apreciação e valoração subjetivas das ações prazerosas, que engendra o caráter moral das mesmas. Nesse ponto já nos deparamos com a interrogação: esse processo denota um domínio moral objetivo das ações ou é somente um âmbito valorativo, próprio de um indivíduo que estima e interpreta seguindo convenções socialmente aceitas? Por se sentir valioso e vinculado a uma comunidade, o indivíduo decidiria *espontaneamen-*

⁵⁰ Acerca da inscrição da sociabilidade no ser humano, cf. AZEREDO, Vânia D. “A eticidade do costume. A Inscrição do social no homem”, Rev. Dissertatio, no. 25, p. 76-78. Na passagem da natureza à cultura, a obediência ao costume marcaria, segundo Vânia Azeredo, uma etapa para a formação do humano, que não conduziria a uma mera domesticação, mas ao sentimento do costume, próprio do âmbito da eticidade.

te obedecer a valores e leis de uma comunidade moral. O prazer no costume constituiria uma espécie de segunda natureza. Longe de defender um cirenaísmo na ética, o autor de *Humano* pretende atingir formas elevadas, sutis e espirituais de prazer. **O prazer, especialmente o prazer no exercício do poder, é o critério para a valoração das ações.** Dele nasceria a virtude.

Essa breve argumentação nietzschiana é insuficiente para descrever o longo processo de formação dos valores e virtudes **morais**. É necessário reconstruir o processo, apontado por Nietzsche, que circunscreve o prazer no costume (de indivíduos sedentos de poder) no domínio da eticidade do costume. E, por fim, como se dá o passo decisivo - do âmbito extramoral da eticidade do costume para o domínio da moralidade⁵¹, no qual somente as ações poderiam ser avaliadas ('moralmente') como boas ou más.

Na conceitualização da eticidade do costume, Nietzsche procura articular uma abordagem histórica pretensiosa (que incide sobre os milênios de constituição dos modos humanos de vida) com considerações psicológicas e filosófico-morais:

Em relação ao modo de vida de milênios inteiros da humanidade, nós, homens de hoje, vivemos numa época muito pouco ética (*in einer sehr unsittlichen Zeit*): o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da eticidade (*Sittlichkeit*), tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou. Por isso vêm a ser difícil para nós, que nascemos tardivamente, as percepções fundamentais sobre a gênese da moral; (...). (A, 9).

Com essa *percepção fundamental*, de que o caráter próprio da humanidade foi fixado nesse longo período da eticidade do costume,

⁵¹ Para Volker Gerhardt, a moral afirmada por Nietzsche parte de um indivíduo singular (*Einzelne*) que busca sua autodeterminação, autodomínio no agir e no pensar. Haveria para Gerhardt, contudo, um núcleo 'racional' nesse indivíduo responsável por si mesmo e senhor de suas virtudes (cf. GERHARDT, V., "Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität". In: Nietzsche-Studien 21, 1992, p. 4749). Somente com o preço demaisado alto de uma 'kantianização' de Nietzsche poderíamos arrancar as ações humanas do movimento afetivo-pulsional (investigado atentamente por Hume), impregnado por uma *necessidade irracional*.

ele conclui que até Sócrates e a moral dele advinda, o indivíduo, com pretensão de liberdade, originalidade e autonomia é avaliado como não ético. Se eticidade é “obediência a costumes”, toda posição valorativa estritamente individual é condenável. O círculo da eticidade, que compreendia vastos domínios, como educação, saúde, linguagem etc., fecha-se na estrita obediência às leis e aos costumes. Por serem a “maneira tradicional de agir e avaliar” (A, 9), os costumes impedem qualquer afirmação de ações, caracteres e modos de ações radicalmente individuais. A autoridade superior da tradição possibilitou a decisiva transmutação dos impulsos da natureza (originária) humana em costumes prazerosos, sentidos e avaliados como éticos, ou seja, vinculados a formas de vida tradicionais.

Os costumes poderiam, assim, atuar sobre a natureza originária dos instintos, transformando-os. Essa é a preocupação do filósofo de Sils-Maria no aforismo de *Aurora*, que leva o título “*Os impulsos transformados pelos juízos morais*”. Nele são expostas transmutações decisivas dos impulsos originais do ser humano, até assumirem uma conformação diversa, a saber, uma *segunda natureza* (*eine zweite Natur*). Em si e para si mesmos, os impulsos não possuem nenhum caráter ou denominação moral. Através da influência dos costumes (das impressões individuais de louvor e censura que deles decorrem), desenvolvem-se sentimentos agradáveis, como a humildade, ou desagradáveis, como a covardia, que passam por um processo de moralização, sendo por fim ajuizados como bons ou maus. Os juízos de valor moral bom e mau, por sua vez, procedem de modos de viver e de avaliar determinados. Os modos de vida dos nobres, com seus traços típicos de caráter, p. ex., constituem costumes e avaliações tidas como superiores e preponderantes. Nesse movimento, os impulsos em questão adquirem como que uma ‘segunda natureza’ por meio da “sensação concomitante de prazer ou desprazer”. Podemos entender assim, por exemplo, porque a inveja era percebida como boa para os gregos, enquanto para os cristãos ela é condenada por sua pecaminosidade (cf. A, 38). Por meio do método genealógico, Nietzsche diagnosticará os dois tipos básicos de transformação dos impulsos pelos juízos morais, a saber, na moral aristocrática (através dos valores bom e ruim [*gut - schlecht*]) e na moral dos escravos (através dos valores bom e mau [*gut - böse*]).

Os sentimentos morais são vistos como expressões de desejos de exercer o poder sobre outros. Fazer bem e mal a outros são formas de exercer o poder neles. Na obra que fecha o período da filosofia do espírito livre, *A gaia ciência*, o filósofo solitário propõe uma “teoria do sentimento de poder”, em que dor e prazer são instrumentos para aumentar o poder (cf. GC, 13). Não encontramos ali, contudo, a pedra de toque do pensamento ético nietzschiano. Essa psicologia dos impulsos morais não expõe como surgem os valores, a partir das avaliações e formas de vida. Tudo dependeria apenas de como o indivíduo “*tempera a sua vida*”⁵². Ou seja, é uma questão de gosto, do temperamento de indivíduos, tanto dos nobres quanto dos compassivos. Dos sentimentos de dor e prazer não se depreendem *naturalmente* valores e virtudes tipicamente morais.

Não fica de modo algum claro, a nosso ver, se e como as virtudes e valores típicos dos nobres constituem um domínio próprio da ética, em contraposição à necessidade irrestrita do mundo natural dos impulsos não morais. Apesar de Nietzsche avaliar como superiores as virtudes do nobre, não são expostos os processos de constituição do caráter ético das mesmas. No período pré-moral da eticidade do costume, são os efeitos prazerosos dos costumes que passam a ser chamados de ‘virtudes’. Para preparar o domínio da moralidade, é preciso que os indivíduos, espontaneamente, obedeçam às leis e aos costumes da tradição. Mas como esse prazer em seguir costumes da comunidade se torna uma segunda natureza, a saber, virtude?

4.2 Uma lacunar genealogia da virtude.

Nos momentos em que mais se volta para as questões da moral na filosofia do espírito livre, Nietzsche não oferece mais que uma gênese lacunar da virtude. Da coerção do indivíduo coletivo sobre os

⁵² “Tudo depende de como o indivíduo está acostumado a *temperar* sua vida; é uma questão de gosto, se prefere um aumento de poder lento ou súbito, seguro ou perigoso e temerário – ele busca esse ou aquele tempero, conforme seu temperamento” (GC, 13). No § 290, do livro IV da *Gaia ciência*, Nietzsche reforça esse aspecto ‘artístico’ da existência, ao ressaltar a necessidade de “dar estilo” ao caráter. É uma arte rara, que consiste em transfigurar fraquezas em algo atrativo, o feio em sublime, e dosar artisticamente aspectos da “primeira natureza” com bocados da “segunda natureza”.

impulsos dos frágeis indivíduos surgem hábitos, costumes, que fixam o domínio da eticidade. Da perspectiva de cada indivíduo, membro de uma comunidade, os sentimentos de prazer e desprazer no exercício do poder são fontes da moralidade. Não há, contudo, uma investigação histórica ou psicológica que mostre como os juízos morais transformam impulsos brutos dos seres humanos em seu estado de natureza. A partir de que avaliações e formas de vida surgem os valores? Como se configura o caráter dos indivíduos, por ser ele quem determina hábitos afirmativos que poderão tornar-se virtudes?

Afirmar somente “a ânsia de poder intacta” dos impulsos do *homo natura*⁵³ como critério de avaliação aumentaria ainda mais a distância em relação a qualquer projeto ético, com avaliações e valores morais determinados. A partir de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche se ocupa com mais atenção na investigação de como surgiram as virtudes nos seres humanos. Nessa perspectiva, a história do surgimento das virtudes morais ou extramorais se confunde com a dos valores morais.

O método genealógico possibilitou a descoberta de dois processos básicos de transformação (*Verwandlung, Umwandlung*) das paixões em virtudes: 1) Na ética da nobreza, a **sublimação** das paixões em virtudes tem consequências positivas, em modos e valores afirmativos. As várias aristocracias guerreiras historicamente verificáveis seriam exemplos disso. A sublimação é entendida na época tardia de um novo modo. Na “química” sem espírito dos sentimentos morais, sublimação possuía o sentido bem específico de rarefação do elemento pulsional básico. Já na fisiopsicologia da vontade de poder, a sublimação é entendida como um complexo processo de espiritualização das paixões. 2) A moral dos escravos, em contrapartida, apresenta um processo de consequências nefastas, segundo Nietzsche, à medida que as paixões são **degradadas** em virtudes. As paixões perdem não apenas seu vigor natural primeiro, nessa forma de moralização, mas todo vínculo com um “naturalismo sadio” na construção de valorações humanas.

⁵³ Como é descrito de modo exemplar em BM § 188.

Os dois processos descritos ocasionam a despotenciação das paixões. A despotenciação das paixões, no entanto, não ocorre num único sentido ou direção. Para compreender os dois movimentos contrapostos da paixão: a *espiritualização* e a *moralização* dos impulsos humanos, abordaremos aspectos determinantes do processo genealógico de transmutação dos afetos⁵⁴ no pensamento intermediário e tardio de Nietzsche, e um dilema com que ele se depara.

Na época em que começou a investigar com maior concentração a gênese da virtude (em *Assim falou Zaratustra*) o filósofo solitário desenvolve também o conceito central da *vontade de poder* no âmbito valorativo humano. Com a vontade de poder é feita a tentativa de compreender não só a origem dos movimentos e impulsos físicos e cosmológicos (da qual não nos ocuparemos neste artigo), mas principalmente a dinâmica dos impulsos humanos em sua configuração (transmutação) na ética⁵⁵.

O homem, ligado à comunidade, ao ‘povo’, é essencialmente avaliador. Ele confere sentido e valor às coisas, a si mesmo e a suas vivências. Nesse sentido, Zaratustra afirma não ter encontrado “... nenhum poder maior na Terra, do que o bem e o mal” (ZA I, De mil e um fitos). As tábuas de bem e mal de cada povo expressam sua vontade de poder. Isso se aplica bem ao período da eticidade do costume, em que vigora o prazer pelo rebanho. O poder de criar valores, de louvar e censurar, cristalizou-se em costumes. Essas tábuas de valores, que os povos elevaram acima de si mesmos como uma autoridade superior, constrangem os indivíduos a associarem-se, de modo a somente encontrarem prazer em meio à comunidade. Esse prazer será sentido e denominado como virtuoso.

A vida, impulso incessante de superar a si mesma, atua em todos os seres vivos, de modo mais potente nos humanos, nas relações de mando e de obediência:

⁵⁴ Um fragmento póstumo de 1881, apesar de breve, é bem elucidativo como um projeto para investigar esse processo (cf. KSA 11, FP 26(391) p. 253 – verão – outono de 1884).

⁵⁵ Acerca da função decisiva da vontade de poder no processo de criação de valores e de domínio de si nos indivíduos que buscam autonomia na ética, cf. KSA 11, FP 35(60) maio – julho de 1885 e KSA 12, FP 10(138) – outono de 1887.

Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor. / Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto o induz a sua vontade, que quer dominar outros mais fracos: esse prazer é o único de que ela não quer prescindir. (ZA II. *Do superar si mesmo*)

São os indivíduos que se sobressaem pela qualidade e quantidade superior de sua vontade de poder os que criam valores. Posteriormente, esses valores são hipostasiados como tendo uma origem “divina”, supraindividual. O que importa aqui, no entanto, é que os nobres criadores exercem “um poder mais forte” ao estabelecer valores de bem e mal. Ingressamos, com isso, no domínio da formação das ‘virtudes’ tipicamente humanas, que são “batizadas” com nomes, com os valores de ‘bem’ e de ‘mal’, a expressão mais nítida da vontade de poder da vida que quer superar a si mesma. É a vontade de poder que determina toda avaliação humana, inclusive a transmutação dos impulsos e paixões da natureza original em virtudes.

Nietzsche somente afirma, na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, que as paixões humanas transformam-se em virtudes:

Um tempo, tiveste paixões e as dizias más. Agora, porém, restam-te somente as tuas virtudes: brotaram das tuas paixões. / No centro das tuas paixões puseste o teu alvo mais alto: tornaram-se elas, então, as tuas virtudes e alegrias. (...) Todas as tuas paixões, por fim, tornaram-se virtudes e todos os teus demônios, anjos. (ZA, I. Das alegrias e das paixões).

Implicitamente, ele pressupõe nessa afirmação, que o homem pode tomar distância de suas paixões, enquanto as avalia como ‘boas’ ou ‘más’. Se não há uma diferença qualitativa entre paixões boas e más, o resultado de atribuir um juízo negativo de valor às paixões têm um resultado bem definido: a despotização da paixão em virtude. Quando as paixões são afirmadas como boas, teríamos com isso novas e distintas virtudes? Não é descrito minuciosamente, no entanto, como ocorre esse processo de transformação das paixões (*Leidenschaften*) em virtudes. Até mesmo o “alvo mais alto” posto no núcleo mais íntimo das paixões, não seria ele mesmo uma paixão? Nessa seção, o autor de *Zaratustra* está mais preocupado em encetar

o caminho para o além-do-homem, através da posse de uma única virtude, do que propriamente expor a gênese da virtude.

Uma tentativa mais consistente para mostrar a gênese da virtude ocorre quando Nietzsche/Zarathustra mostram o processo de transformação dos impulsos do corpo em ‘espírito’. Virtudes seriam “símbolos das elevações” do corpo, ou seja, uma sublimação de tendências instintuais ao longo da história humana. O espírito seria somente “arauto, companheiro e eco” das lutas e superações dos impulsos corporais. O que quer dizer nesse contexto “símbolo” (*Gleichniss*)?

Símbolos, são todos os nomes do bem e do mal: nada exprimem, somente aludem. Tolo quem deles quiser tirar conhecimento./Prestai atenção, meus irmãos, a cada hora em que o vosso espírito quer falar por símbolos: ali está a origem da vossa virtude./É ali que o vosso corpo se acha elevado e ressuscitado; com seu deliciar-se, enleva o espírito, para que se torne criador e julgador de valores e amante e benfeitor de todas as coisas. (ZA I, Da virtude dadivosa, 1)

Ao enaltecer o poder imenso da virtude, Nietzsche não quer despotencializar o movimento instintivo. Para isso ele iguala virtude e valor, ao afirmar: que a virtude “é um novo bem e um novo mal” (idem), em suma, o maior poder do ser humano que avalia. Inversamente, o poder (*die Macht*) é a nova virtude, o que determina todas as valorações humanas. Virtude seria, nessa perspectiva, toda propriedade, qualidade ou disposição sentida e estimada como prazerosa por seu possuidor. Ela é o próprio contentamento que surge nessa complexa organização fisiopsicológica, a saber, num corpo sadio que se supera numa espiritualidade superior.

O problema é que certos impulsos, próprio de nobrezas antigas, como a grega e a romana, são apenas ‘apelidos’ de “virtudes” (*Tugenden*). A compaixão, p. ex., não é vista ainda como uma virtude moral pelos romanos de velha cepa. Ela é extramoral (*aussermoralisch*), e só entrará para o reino das valorações morais quando o *temor ao próximo*, móvel efetivo da moral do rebanho, estabelecer essa virtude para o bem-estar da comunidade. Na moral do animal de rebanho, a mediania, ou melhor, a mediocridade no desejar e no estimar, teria como resultado a

igualdade, o afastamento dos perigos internos (passionais) e externos, em suma, o triunfo dos valores e virtudes típicos do “cordeiro”, como a mentalidade modesta e submissa (cf. BM, § 201).

A moral do rebanho, portanto, é o processo vitorioso na modernidade, no qual as paixões são degradadas em virtudes. Os impulsos perdem seu vigor natural (primeiro) através dos valores e virtudes, como a compaixão, a igualdade, a democracia, a simpatia por tudo o que sofre... A *degeneração global do homem* é tudo o que se pode esperar da despotização dos impulsos, típica das virtudes do rebanho. Esse supremo perigo, a ameaça de um novo budismo europeu (cf. BM, § 202), para o defensor da nova nobreza, poderia gerar um movimento de superação das consequências niilistas da moral do rebanho. O ser humano enobrecido poderia ainda reunir e concentrar em si forças, cultivar certas virtudes, para assumir a nova tarefa, qual seja, determinar valorativamente o futuro do homem.

Como implantar no nobre novos instintos, novos hábitos, uma segunda natureza que esmaeça a natureza originária (primária) das pulsões, até tornar-se preponderante (primeira)? Essa questão se impõe como um desafio na investigação do pensamento ético nietzschiano, em confronto com a filosofia moral moderna e contemporânea.

Nesse ponto de “amolecimento e adoecimento doentio”, a que chega a sociedade moderna, Nietzsche propõe um contramovimento, a saber, novas posições valorativas que brotem de seres com impulsos afirmativos e elevados do ponto de vista espiritual. A necessidade de uma nova nobreza (*eines neuen Adels*) já havia sido posta na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*. Os ‘novos nobres’ é que deveriam tornar-se criadores - de novos costumes, de novos valores, de seu próprio caráter (?) - ao escrever em “novas tábua a palavra ‘nobre’ (*edel*)⁵⁶. Em *Para além do bem e mal*, no entanto, a tarefa de engendrar uma nova nobreza deveria ser assumida por *novos filósofos*. São eles que, de posse de *suas* verdades, movidos por *sua* espiritualidade superior e autônoma, propõem valorações opostas às da moral do animal de rebanho. Os filósofos do futuro não seriam apenas arau-

⁵⁶ Cf. ZA III. De velhas e novas tábua, 11e 12.

tos da nova nobreza, em contraposição às medíocres virtudes morais do tempo moderno; eles mesmos seriam nobres (*vornehm*).

A fixação de novas virtudes e de novos traços típicos de caráter, lamentavelmente, não é possível no curso de *uma* existência nobre. Seria preciso que muitas gerações cultivassem a grandeza no sentir, no pensar e no avaliar, imprescindível também aos espíritos livres e aos filósofos do futuro. Não é uma tarefa para qualquer um, pois nesse determinismo nietzschiano, conta a ascendência, o fato de ter nascido e ter sido educado para essa grandeza. Sem dúvida, eles teriam também de suportar o peso enorme da tarefa de transvalorar valores eternos. Zaratustra estava só no alto de sua montanha, com velhas tábua quebradas e novas tábua escritas pela metade. Os filósofos do futuro são ainda solitários, mas já têm a consciência da grande responsabilidade para exercer a justiça e a arte do comando:

Muitas gerações devem ter trabalhado na gênese do filósofo; cada uma de suas virtudes deve ter sido adquirida, cultivada, transmitida, incorporada, e não apenas o passo e curso ouvido, leve e delicado de seus pensamentos, mas sobretudo a disposição para grandes responsabilidades, (...) o prazer e o exercício da grande justiça, a arte do comando, a amplidão da vontade, a lentidão do olhar que raramente admira, raramente olha para cima, raramente ama...

Mas o que é nobre, no fim dessas considerações sobre a nobreza dos filósofos do futuro? Parece-nos que o nobre é ainda pobre de virtudes e de traços típicos afirmativos de caráter. Em *Além do bem e do mal* Nietzsche dá início à construção de novas virtudes, à medida que aborda as condições prévias para a sua nova tarefa. As virtudes devem harmonizar-se com os “mais íntimos e autênticos pendores” do indivíduo autônomo (cf. BM, § 214). A espiritualidade superior, propriedade indispesável dos filósofos do futuro e da nova nobreza, só poderia surgir como rebento de “qualidades morais” (BM, § 219). Esse é um dilema no pensamento ético nietzschiano, à medida que ele procura assegurar a intensidade das paixões nas virtudes do nobre, recorrendo ao mesmo tempo a elementos degradantes da moral. O movimento da moral teria resultados bem distintos: nos valores e virtudes

decadenciais do animal de rebanho e na espiritualidade superior (carente ainda de paixões veementes) própria da nova nobreza.

Em contraposição às virtudes dos homens do sentido histórico (bravura, desinteresse, honestidade, modéstia...), o homem de uma cultura nobre⁵⁷ tem sobretudo as qualidade do bom gosto, da autosuficiência com o que possui, com a felicidade e com as transfigurações atingidas (cf. BM, § 214). A nobreza futura, no entanto, não tem a superabundância e a autossuficiência que o filósofo solitário encontra nos gênios já mortos da senil cultura francesa. Esses novos nobres ainda estão por vir. Seus bravos arautos, os espíritos livres, ainda possuem as virtudes do sentido histórico. É preciso avançar, e estabelecer as ‘quatro virtudes cardeais’, indispensáveis para se chegar a um novo tipo de nobre: coragem, perspicácia, simpatia e solidão (BM, § 284). Esse isolamento é imprescindível para o autodomínio e para controlar os afetos desordenados do homem moderno. Ao buscar em si a virtude, ao reverenciar em si mesmo as mais excelsas transfigurações de sua existência, o nobre incorre numa inusitada forma de despotização dos impulsos. Nas obras e nos traços típicos de caráter do nobre deveria expressar-se uma espiritualização superior dos impulsos, em harmonia com a vontade de poder “intacta” do *homo natura*. No processo de moralização “toda virtude tende à estupidez”. O espírito livre que prepara o nobre deve ser honesto o bastante para não recair nas seduções da moral. Sua vontade de poder “mais espiritual” almeja os reinos da futura nobreza. Como superar o mundo esvaziado de valores e de virtudes em que os solitários espíritos livres vivem? Não encontramos ainda na excelência ética da nova nobreza a potenciação dos impulsos naturais. Solitário e confinado no egoísmo próprio de sua ‘alma’, o novo nobre nietzschiano tem o desafio enorme de combater a decadência moral de sua época e poucas condições para fruir de sua autossuficiência.

⁵⁷ É na “França do gosto”, matriz da “cultura mais espiritual e mais refinada da Europa” que Nietzsche estima encontrar as mais nobres transfigurações da *noblesse* europeia. À diferença do plebeísmo inglês das ideias modernas e à ‘enfermidade *aém* do gosto’, a superioridade da cultura francesa na Europa se manifesta através das paixões artísticas (culto à forma), da cultura *moralista* complexa (nas investigações e descobertas psicológicas) e a síntese semilograda do Norte e do Sul. Stendhal e Bizet são expressões geniais dessa cultura nobre (cf. BM, 254).

5. A VONTADE DE PODER E A NATURALIZAÇÃO DA MORAL

Nietzsche elaborou com determinação o conceito e vários projetos da *Vontade de poder*⁵⁸ no mesmo período da preparação e publicação da obra *Para além de bem e mal* (1885-1886). Procuraremos mostrar que a vontade de poder passa a assumir nesse contexto um vínculo forte com a investigação da moral. À diferença da época de elaboração dos três primeiros livros de *Assim falou Zarathustra*, esse conceito é estendido agora ao mundo inorgânico, e, por fim, ao caráter geral do mundo, a saber, à multiplicidade de forças em perene antagonismo. É preciso, desse modo, confrontar a obra publicada com os fragmentos póstumos de 1885 e 1886 para compreender a posição, o contexto de surgimento do conceito e do desenvolvimento do projeto da Vontade de poder.

I

Antes de nos atermos a esse momento da obra tardia de Nietzsche, abordaremos brevemente os resultados da interpretação de Müller-Lauter, a partir de seu confronto com Heidegger. Heidegger entende que “A vontade de poder” é a denominação do “caráter fundamental do ente” em sua totalidade. Apesar de admitir em certa medida o caráter plural e perspectivista da vontade de poder, o filósofo da floresta negra entende que ela acarreta a absolutização da perspectiva humana, a saber, da subjetividade incondicional que põe valores no todo do mundo.⁵⁹ A vontade de poder, nesse sentido, po-

⁵⁸ Adotamos neste capítulo a tradução de *Vontade de poder* para “Der Wille zur Macht”, à diferença do artigo publicado nos Cadernos Nietzsche, no. 30, em que optamos por *Vontade de potência*.

⁵⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche* (vol. I) Berlim: Günther Neske Verlag, 1961, p. 1-3. Cf. também p. 22 ss.

deria ser vista como o *critério* (metafísico) nietzschiano para a naturalização da moral.

Mesmo contrapondo-se à compreensão metafísica heideggeriana da vontade de poder, reafirma a fecundidade desse conceito, entendido como antagonismos de forças, para compreender os principais temas do pensamento de Nietzsche:

À medida que ele pergunta sobre a constituição dos antagonismos “efetivos”, passa pela destruição de convicções metafísicas e por pretensões à validade lógica, para chegar à sua doutrina das vontades de poder, que se referem a si mesmas no jogo de forças. À medida que persegue a procedência das oposições de valores que estão vivas em seu século, é compelido a elaborar suas representações filosófico-históricas, orientadas, de preferência, ao fenômeno da moral. À medida que questiona as vontades de poder, que desmoronam em si mesmas na luta das contradições, abre-se para ele o problema do niilismo. (...) À medida que tenta pensar o homem que poderia sobrepujar os antagonismos, constrói a figura do além-do-homem.⁶⁰

Apoiado na edição crítica das obras de Nietzsche, organizada por Colli e Montinari, Wolfgang Müller-Lauter critica o uso da “Vontade de poder” como obra principal de Nietzsche. Esses projetos, fragmentos e textos preparatórios de Nietzsche não constituem um livro, mas devem ser investigados criticamente no contexto cronológico de sua elaboração, em comparação com as obras filosóficas publicadas em vida pelo filósofo, como *Para além de bem e mal* e *A genealogia da moral*.⁶¹ Confrontando-se com Heidegger, W. Müller-Lauter esforça-se para afastar a suspeita de que a vontade de poder nietzschiana seria um princípio metafísico ou um fundamento último. Decisivo é o caráter plural da vontade de poder, tanto no aspecto quantitativo assim como no qualitativo. Ela possui sempre um

⁶⁰ MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche. Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2009, p. 36 s.

⁶¹ Müller-Lauter aponta falsificações feitas por Peter Gast e pela irmã de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, na edição da “Vontade de poder” de 1906. Cf. MÜLLER-LAUTER, W., *op. cit*, p. 63 ss.

caráter relacional, a saber, expressa-se sempre no confronto, no jogo ou no arranjo com outras vontades de poder. Se há somente processos de agregação e desagregação das vontades de poder, só se pode falar de uma unidade enquanto organização dos impulsos plurais em incessante luta por poder.⁶² Apesar de não reconhecer Nietzsche como autor dessa obra, Müller-Lauter coloca a vontade de poder no centro da filosofia de Nietzsche (como filosofia dos antagonismos), a partir da qual a moral, a natureza, a história, a posição e a desvalorização dos valores podem ser interpretados. É nesse sentido que podemos vincular os apontamentos e *projetos* da “Vontade de poder” com a tentativa de naturalização da moral.

A análise de Mazzino Montinari acerca da conexão entre a elaboração de *Para além de bem e mal* e a intenção de Nietzsche, de escrever um livro com o título *Der Wille zur Macht* (*A vontade de poder*) também é de grande valia para a elucidação desse vínculo:

Nietzsche anunciou a *Vontade de poder* na quarta página do volume de *Para além de bem e mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*, publicado no verão de 1886. Somente desde então pode-se falar legitimamente da intenção de publicar um livro em quatro partes com o título *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe* (*A vontade de poder. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores*)⁶³.

Do ponto de vista filológico, Montinari afirmou a centralidade do pensamento da vontade de poder na obra tardia de Nietzsche. Ele distingue o conceito do projeto literário, com o intuito de simplificar a apresentação, mas ressalta que em ambos está presente uma atmosfera de experimentação. Desde a época de *Assim fálava Zarathustra*, o filósofo solitário ensaia em compreender a vontade de po-

⁶² Cf. MÜLLER-LAUTER, *op. cit.*, p. 69-73. No volume dedicado a Heidegger e Nietzsche (2000), Müller-Lauter enfatizou a centralidade da vontade de poder em suas interpretações de Nietzsche, desde a obra de 1971. Embora critique a interpretação da vontade de poder como unidade metafísica, a sua compreensão antagônica e plural da mesma iria muito além de uma mera crítica a Heidegger. Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretaionen III*. Berlim: de Gruyter, 2000, p. VIII s.

⁶³ Cf. MONTINARI, M. *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlim: de Gruyter, 1991, p. 109.

der nas funções orgânicas especializadas, estendendo-a ao mundo inorgânico. Assim, antes de mais nada, o filósofo ensaiou compreender o mundo com esse novo conceito; os projetos dos anos seguintes são decorrência desses ensaios de pensamento. No projeto de 1886, a questão dos valores ocupa um lugar central. A transvaloração dos valores passa a ser o subcapítulo da maioria dos projetos posteriores a esta obra⁶⁴. É nossa intenção investigar a relevância filosófica desse projeto e conceito para o pensamento experimental da naturalização da moral⁶⁵. Esse é o projeto do livro em quatro partes, datado do verão de 1886:

A vontade de poder.

Ensaio
de uma transvaloração de todos os valores.
Em quatro livros.

Livro I: O perigo dos perigos (Apresentação do Nihilismo)
(como a consequência necessária das estimativas de valor até agora)

Livro II: Crítica dos valores (da lógica etc.)

Livro III: O problema do legislador (incluída ali a história da solidão) Como devem ser constituídos os homens que avaliam de modo inverso? Homens, que possuam todas as propriedades da alma moderna, mas que sejam fortes o bastante para transmutá-las em saúde.

Livro IV: O martelo

Meio para sua tarefa

Sils-Maria, verão de 1886 (KSA 12, FP 2[100]).

Podemos encontrar em *Para além de bem e mal* uma apresentação do nihilismo, como crítica da modernidade, de seus valores morais, políticos e culturais. Além disso, encontramos a tarefa dos novos filósofos, dos legisladores do futuro, a saber, a tarefa descomunal

⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 100-105.

⁶⁵ A expressão “*Die Vernatürlichung der Moral*” (“A naturalização da moral”) aparece num plano de 1887, enquanto tentativa de substituir valores *moraís* por valores *naturalistas*. Cf. KSA 12, FP 9[8] - outono de 1887.

da transvaloração dos valores. O parágrafo 203, do final do capítulo *Contribuição à história natural da moral* concentra bem o perigo do niilismo (da “degeneração global do homem”), assim como a nova tarefa dos homens-legisladores do futuro.

O livro *Para além de bem e mal* pode ser considerado como um ‘prelúdio’ à filosofia afirmadora-negadora do futuro, a saber, da vontade de poder enquanto base para a naturalização da moral e, por fim, para a transvaloração dos valores? Investigaremos até que ponto nesta obra (e nos escritos preparatórios a ela) o experimento de naturalização da moral depende da doutrina da vontade de poder, tanto em seus aspectos fisiopsicológicos quanto cosmológicos. Apesar da importância desse projeto de naturalização, o autor dedica de modo mais direto e enfático o capítulo V para a investigação histórico-natural. O capítulo IX, “O que é nobre?”, desenvolve ainda alguns aspectos dessa pesquisa, que acabam abrindo espaço para a filosofia afirmativa de Dioniso.

Como o próprio Nietzsche reconhece, *Para além de bem e mal* é uma crítica abarcante da modernidade⁶⁶. Seguindo a mesma estrutura formal de *Humano, demasiado humano*, o filósofo solitário vincula no primeiro capítulo a crítica da metafísica à crítica da moral, que adquire uma maior amplitude, ao propor um questionamento radical da moral e da vontade de verdade a ela subjacente. Para levar a cabo o que seria a única crítica radical da moralidade, Nietzsche necessita primeiro oferecer argumentos consistentes acerca de que a moral, em sua história e tipos básicos, é uma configuração singular da constituição volitiva do mundo. Ele critica, nesse sentido, a pretensão dos estoicos de viver “conforme a natureza” (BM, 9) por suas pretensões morais ocultas. Assim como todo filósofo, também o estoico é parte da natureza; no fundo, são os impulsos de sua natureza (a vontade de poder mais “espiritual”) que o move a tiranizar, ou melhor, a impor uma interpretação moral ao mundo da natureza.

Entretanto, o alvo principal da crítica é o simplismo de Schopenhauer na formulação da essência una da vontade. Em contraposição a ela, Nietzsche aponta para a complexidade da “vontade”: em

⁶⁶ Cf. EH. *Para além de bem e mal*, 2.

todo querer há uma multiplicidade de sensações e um pensamento que comanda. Nesse sentido, “a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando” (BM, 19). A unidade relativa homem, ao querer, “comanda algo dentro de si que obedece”. O crítico de Schopenhauer reduz todo querer a relações de mando e obediência, num mundo constituído por vontades que agem sobre vontades. Para nosso texto, importa investigar o que Nietzsche pretende, ao compreender a moral como “teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’”. Nesse ensaio, é preciso abandonar o conceito sintético de eu, para compreender o homem como *dividuum*, na medida em que ele é a parte que comanda e a parte que obedece. O corpo, “uma estrutura social de muitas almas”, ou seja, de muitas vontades, é o ponto de partida para a construção desse projeto de naturalização da moral. O passo seguinte é compreender o mandar e o obedecer como o essencial de todo o querer, tanto no plano fisiopsicológico ‘subjjetivo’ quanto no plano social; depois, o filósofo Nietzsche se arroga o direito de inserir o querer no âmbito da moral.

No início da obra, o crítico da metafísica buscou sua nova orientação metodológica na fisiologia. É da natureza de cada impulso querer dominar, de modo que cada ser vivo quer sobretudo “*dar vazão a sua força*” (BM, 13). Ele parece já estar assegurado nesse ponto da argumentação, de que “a própria vida é vontade de poder”. Ao aliar a psicologia à fisiologia no final do capítulo I, é reforçada a pretensão de dar conta dos problemas fundamentais da filosofia do futuro. Essa fisiopsicologia, vista como “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” (BM, 23) seria o caminho promissor para a naturalização da moral. Para além dos preconceitos morais, o fisiopsicólogo poderia agora compreender a natureza valorativa e dominadora dos impulsos humanos. O parágrafo 36 de *Bem e mal* expressa de forma breve um longo caminho de investigação, em que a vontade de poder é estendida ao mundo inorgânico, ou melhor, opera como impulso constitutivo de todo acontecer no mundo.

II

Essa pretensiosa extensão da vontade necessita de mais esclarecimentos. Entendemos que é preciso antes reconstruir o contexto complexo da elaboração de *BM*, considerando os planos iniciais da “Vontade de poder”, para compreender a ligação da “história natural” da moral com a dinâmica desse “apetite fundamental”.

Um dos primeiros projetos da “Vontade de poder”, ao mesmo tempo que aponta para a necessidade, é um ensaio de “uma nova interpretação de todo acontecer” (KSA 11, FP 39[1] Agosto – setembro de 1885). É a tentativa de suprimir a oposição entre aparência e realidade no mundo da vontade de poder, tal como é exposta num apontamento anterior:

Aparência (Schein), como eu a entendo, é a realidade (*Realität*) efetiva e única das coisas, (...). Eu não coloco, portanto, “aparência” em oposição à “realidade”, mas, ao contrário, tomo a aparência como a realidade que se contrapõe à transformação num “mundo-verdade” imaginário. Um nome determinado para esta realidade seria “a vontade de poder”, isto é, designada de dentro e não de sua natureza inabarcável e fluida de Proteu. (KSA 11, FP 40[53] Agosto – setembro de 1885)

Nas anotações e análises seguintes, e na obra *Para além de bem e mal*, Nietzsche consolida o pensamento de que visto de dentro, da perspectiva avaliadora humana, “o mundo é vontade de poder, e nada além disso”. O fragmento póstumo de 1885 (KSA 11, FP 38[12] Junho – julho de 1885), que foi de modo surpreendente colocado como conclusão na edição de 1906 de P. Gast e E. Förster-Nietzsche, figura no contexto inicial dos experimentos de interpretação do mundo como jogo de forças, articulado com o eterno retorno do mesmo e com o dionisíaco criar e destruir a si mesmo. Mas, nas reflexões posteriores, é abandonado o caminho da prosa poética. À pergunta, “o que é ‘o mundo’ para mim?” Nietzsche não busca mais nos momentos iniciais de seu grandioso projeto o caminho do dionisíaco ou do eterno retorno, mas busca uma formulação teórica da vontade de poder, no ensaio de ver e interpretar o mundo “a partir

de dentro”. Como ele chega a essa afirmação? O plano de agosto-setembro de 1885 é elucidativo em relação a isso:

Nosso intelecto, nossa vontade, até mesmo nossas sensações, dependem de nossas *estimativas de valor*: estas correspondem a nossos impulsos e suas condições de existência. Nossos impulsos são redutíveis à *vontade de poder*.

A vontade de poder é o último *Factum* a que podemos chegar. (KSA 11, FP 40[61] Agosto - setembro de 1885)

A nova interpretação visa a abarcar todo acontecer mundano. Antes de uma oposição, haveria uma transição entre o mundo inorgânico e o mundo orgânico. Nesta interpretação dinâmica do mundo haveria apenas transmutações e especializações dessa vontade fundamental (*Grundwille*), que é sempre tensional, ao pressupor antagonismos, relações e graus de poder. O autor de *Bem e mal* detém-se no acontecer interno, na qualidade volitiva interna de todos os eventos do mundo. No mundo inorgânico reina “a grande síntese de forças”; o orgânico seria a especialização, a limitação perspectivista dessa unidade poderosa⁶⁷. Como é possível, no entanto, afirmar que “todos os movimentos são signos de um acontecer interno”? O caráter incondicional da vontade de poder não residiria apenas nas formas de vida especializadas⁶⁸, mas em todo o mundo. Não podemos ocultar aqui a dificuldade considerável presente nos textos nietzschianos, a saber, de afirmar a partir de perspectivas psicológicas e fisiológicas que o mundo é vontade de poder.

É preciso, assim, questionar o que leva Nietzsche a atribuir um valor superior a certas perspectivas valorativas humanas. Se o mundo da vontade de poder não possui nenhum valor intrínseco, restaria a Nietzsche o ensaio de impor novas valorações *humanas*. Por sua limitação perspectivista, o ser humano não consegue apreender o “fluxo absoluto”, a “verdade última do fluxo das coisas”, ou seja, o fluxo

⁶⁷ Cf., nesse sentido, KSA 12, FP 1[105], e KSA 12, FP 1[124] Outono de 1885 – primavera de 1886.

⁶⁸ Como consta em KSA 12, FP 1[57, 58] Outono de 1885 – primavera de 1886.

do vir-a-ser⁶⁹. A vida humana, desse modo, transcorre no erro e nas aparências perspectivistas. Ao apontar para a falsidade das interpretações até agora vigentes, o crítico da moral depara-se com o “absurdo do acontecer”. O valor do mundo, no entanto, reside “em *nossa* (grifo nosso) interpretação”. Mas o Nietzsche “terapêutico”, preocupado em superar a ausência de sentido, propõe uma vertente afirmativa, segundo a qual as avaliações perspectivistas humanas são fixadas na vida, a saber, no mundo da vontade de poder, para além da verdade e mentira das interpretações anteriores.

Em BM 36, o ponto de partida é a realidade dos impulsos vivos humanos (desejos, afetos, paixões). Para confirmar a transição do mundo inorgânico para o orgânico, Nietzsche recorre a uma duvidosa “moral do método”, que consiste em reconhecer somente a vontade como *atuante*, em ‘acreditar’ que somente a causalidade da vontade é efetiva, irrestritamente. Toda força atuante do mundo é “efeito de vontade”, ou seja, da vontade de poder. Assim, toda vida instintiva e afetiva seria “ramificação dessa forma básica de vontade” (BM, 36). Nos escritos preparatórios a *Bem e mal* encontramos a mesma estrutura argumentativa desse parágrafo, no sentido de que o mundo é vontade de poder – a partir de dentro, ou seja, das perspectivas humanas.

Partindo de considerações psicológicas, é feito o experimento de remeter todos os pensamentos, sentimentos e desejos humanos a essa forma básica de vontade. Com isso, seria possível remeter o mundo humano ao caráter incondicional da vontade e, num segundo momento, reduzir todas as funções orgânicas a ela (cf. KSA 12, FP 1[30] Outono de 1885 – primavera de 1886). Por fim, mesmo que coloque como hipótese se a vontade de poder não impera também no mundo inorgânico, ele opera como se esse “apetite fundamental” e “vontade básica” fossem “dados”, à medida que os considera um *factum* último. Em seu caráter dinâmico e irrestrito, as relações de poder, ou seja, de vontade sobre vontade são vistas como imposições de interpretação: “a vontade de poder interpreta” (KSA 12, FP 2[148] Outono de 1885 – outono de 1886). Todas as interpre-

⁶⁹ Cf. KSA 9, FP, 11[162] Primavera – outono de 1881.

tações (inclusive as do ‘processo orgânico’) são, portanto, meios que uma vontade dispõe para assenhorear-se de outra vontade.

O campo da moralidade humana também é uma ramificação da vontade de poder, de seu caráter causal incondicional. Por isso, é preciso investigar que tipo ou configuração complexa da vontade de poder a moral apresenta. No final do aforismo 36 de *Para além de bem e mal*, ele reafirma o resultado a que chegou nos escritos preparatórios: é da perspectiva interior, do “mundo visto de dentro (...), definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’”, que o mundo é vontade de poder. A vida dos impulsos e paixões humanas é o ponto de partida para interpretar o mundo, na totalidade de seus fenômenos, como vontade de poder, de acúmulo, subsunção e hierarquização de forças.

Nietzsche não fornece provas suficientes ou conclusivas de que em todo o mundo inorgânico, em cada centro de força, há um impulso para se tornar mais forte, na luta contra os demais. Todo fenômeno, toda força do mundo natural seriam vontade de poder. Também a moral faz parte do mundo natural, motivo pelo qual ela deve ser compreendida a partir da natureza da vontade de poder. Na obra *Para além de bem e mal* e nos escritos da época, prevalece a interpretação da vontade de poder como vida, particularmente nas relações de mando e obediência que perfazem as relações humanas. Apesar de propor, como hipótese, o seu caráter irrestrito e amplo é segundo a configuração de certos impulsos humanos - do tipo de homem nobre - que ele intenta aplicá-la ao conjunto do mundo. Assim, na construção da “História natural da moral”, no antagonismo dos tipos nobre e fraco, a vontade de poder revela-se como um componente normativo, implícito no conceito de vida⁷⁰. É significativo que no parágrafo 186, que abre o capítulo quinto, a tipologia da moral, que Nietzsche contrapõe à fundamentação da moral, opera já num mundo “cuja essência é vontade de poder” (BM, 186)

⁷⁰ A esse respeito, confira SCHRÖDER, W. *Moralischer Nihilismus*. Stuttgart: Reclam, 2005, p. 50-51.

III

Na época em que Nietzsche procedia à redução de todas as funções orgânicas – e de todos os movimentos – à vontade de poder, aparece a breve mas esclarecedora pretensão de uma “humanização da natureza” (*Vermenschlichung der Natur*), na qual o processo de interpretação é conduzido e direcionado à perspectiva humana (cf. KSA 12, FP 1[29] Outono de 1885 – primavera de 1886⁷¹). A nosso ver, o que importa propriamente nas concepções da vontade de poder dessa época de preparação a *Para além de bem e mal*, com apoio numa incipiente psicologia dos impulsos, é o estabelecimento de relações de poder próprias do mundo moral humano. O que conta propriamente são as interpretações humanas, as avaliações perspectivistas desse ser que necessita e quer conferir valor ao mundo. A naturalização da moral, desse modo, depende de uma prévia ‘humanização’ da natureza, a partir de certas configurações de impulsos, paixões e afetos humanos ao longo da história. Apesar de todas as críticas às consequências nefastas da ‘humanização’ do mundo na metafísica, na política e na moral, o filósofo que quer naturalizar a moral também parece refugiar-se num certo projeto de humanização da natureza, de natureza perspectivista e interpretativa.

Se Nietzsche articula seu conceito de vontade de poder com a crítica da metafísica e com a investigação da moral ao longo de *BM*, como alguém poderá dizer que ele é dispensável para o projeto de naturalização da moral? Causa surpresa que em um texto recente, Brian Leiter defende que só se pode salvar a vontade de poder enquanto hipótese psicológica, a partir de *uma* descrição concreta e conceitual do sentimento de poder, visto como “uma motivação significativa para os seres humanos”⁷². Pretendemos mostrar que não se pode simplesmente reduzir a vontade de poder a uma mera questão metodológica acessória, se quisermos compreender o projeto de na-

⁷¹ Cf. também o fragmento póstumo KSA 11, FP 26(35) Verão – outono de 1884. Nietzsche interpreta os movimentos visíveis da vida orgânica como signos de uma acontecer interno, ‘espiritual’: “um ser orgânico é a expressão visível de um espírito”. É a fisiopsicologia dos impulsos humanos que fornece o modelo para a compreensão desse acontecer interno.

⁷² LEITER, B. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. In: *Cadernos Nietzsche*, no. 29. São Paulo: 2011, p. 114.

turalização da moral em toda a sua envergadura. Além disso, não vemos em BM apenas “argumentos ruins” para a elaboração da “doutrina metafísica da vontade de poder”, como aponta Leiter⁷³. Ao discutir a interpretação de Christopher Janaway acerca da importância da vontade de poder em GM II, 12, ele afirma:

Neste contexto, talvez valha a pena lembrar o quanto irrelevante o próprio Nietzsche considerou a ideia de vontade de poder, no final das contas. Nos dois principais momentos de autorreflexão presentes no corpus nietzschiano - *Ecce homo*, onde Nietzsche revê e avalia sua vida e seu trabalho, incluindo aí especificamente todos os seus principais livros, e a série de novos prefácios sinóticos que ele escreveu, em 1886, para todos os seus livros anteriores à *Assim falava Zaratustra* - em momento algum Nietzsche defende a centralidade da vontade de poder - ou de uma metafísica da vontade de poder - para o seu trabalho.⁷⁴

A nosso ver, não há elementos suficientes para negar, a partir dos prefácios de 1886 (às obras anteriores ao *Zaratustra*), e no *Ecce homo* (quando o projeto já havia sido abandonado), a importância da vontade de poder no pensamento tardio de Nietzsche. A partir dos escritos preparatórios a *Bem e mal*, até o final da *Genealogia da moral*, pelo menos, podemos reconstruir a centralidade desse projeto.

Na lista de títulos incluída na primeira edição de *Para além de bem e mal*, após listar seus escritos conforme o ano de surgimento, Nietzsche anuncia a “*Vontade de poder. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores*. Em quatro livros”. Do mesmo modo, esse seria o segundo título, de uma série de dez novos livros, previstos na primavera de 1886 (KSA 12, FP 2[73] Outono de 1885 – outono de 1886). Ao investigar as “especializações e metamorfoses” da ‘vontade fundamental’, o filósofo tem em vista “o homem como uma multiplicidade de ‘vontades de poder’, cada uma com uma pluralidade de meios e formas de expressão” (KSA 12, FP 1[58] Outono de 1885 – primavera de 1886). Essas menções aparecem mescladas com vários projetos para o

⁷³ *Idem, ibidem*, p. 115.

⁷⁴ *Idem, ibidem*, p. 117.

livro que teve como título definitivo *Para além de bem e mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Algumas variações do título e subtítulo são significativas para nosso problema, por sua ênfase na superação da moral até agora reinante, em direção a uma nova moral, de um tipo ‘forte’ de homem⁷⁵. A superação da moral e a tarefa dos filósofos legisladores do futuro, por sua vez, aparecem intimamente ligadas à compreensão do mundo como vontade de poder⁷⁶.

Apesar dos vários projetos e ensaios de interpretação, não podemos negar o caráter incipiente do projeto de naturalização da moral, até mesmo na obra *Para além de bem e mal*. Não há uma definição nos escritos posteriores do que é a “filosofia do futuro”, se ela estaria concentrada no grande projeto da “Vontade de poder” ou em outra obra. É necessário aqui uma contextualização desse projeto. *Para além de bem e mal* foi concluído no início de abril de 1886 (a impressão ficou pronta em 21 de julho desse ano), na época em que Nietzsche reitera a intenção de desenvolver o projeto da obra *A vontade de poder*, voltado principalmente à crítica dos valores morais e à construção de novas maneiras de valorar. Articulado a esse projeto – que então figurava como o de maior envergadura – ele mencionava continuar a obra de 1886. Desses apontamentos resultaram a obra *Para a genealogia da moral* – um escrito polêmico, que deveria servir de adendo à obra recém publicada. No ano seguinte (em junho de 1887) aparece também o escrito “O niilismo europeu”, em que é exposta a lógica de autodissolução da valoração moral. As abordagens históricas e tipológicas sobre a moral foram desenvolvidas principalmente nos meses subsequentes, na *Genealogia da moral*, na investigação das três formas desdobramento do niilismo moral: o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético.

⁷⁵ Como os títulos: “*Para além de bem e mal. Ensaio de uma superação da moral*” (KSA 12, FP 1[82] Outono de 1885 – primavera de 1886) e “*Para além de bem e mal. Indicações para uma moral dos mais fortes*” (KSA 12, FP 2[38] Outono de 1885 – outono de 1886). Antes da definição final do título da obra aparece também a sugestão: “*A vontade de poder. Prenúncio (Vorzeichen) de uma filosofia do futuro*” (KSA 12, FP 3[4] início de 1886 – primavera de 1886).

⁷⁶ Como ocorre, a título de exemplo, no escrito preparatório (KSA 12, FP 1[84] Outono de 1885 – primavera de 1886), em que a superação da moral está articulada à vontade de poder, e no plano de *Bem e Mal* (KSA 12, FP 2[70] Outono de 1885 – outono de 1886), o vínculo desse conceito com o problema do legislador.

Que o livro *Para a genealogia da moral* não é a conclusão dos estudos sobre a história natural da moral e suas consequências niilistas, fica bem claro no final da obra, em que Nietzsche explica o projeto de tratar esses temas “com maior profundidade e severidade” na obra que estava preparando, *A vontade de poder. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores* (cf. GM III, 27). Tal obra não foi concluída; apenas projetos, apontamentos e alguns aspectos gerais foram redigidos⁷⁷. A menção imediatamente posterior (KSA 12, FP 9[83] outono de 1887)⁷⁸ de redação da segunda parte da *Genealogia* serve para que questionemos a completude do programa da genealogia da moral. O filósofo solitário não desenvolveu até o fim as obras e projetos da época mencionados. Isso vale também para o projeto de naturalização da moral, apesar de seu caráter preparatório muito promissor.

Podemos perceber no contexto da obra que investigamos o esforço para mostrar que as valorações do tipo forte expressam a ‘essência’ pulsional da natureza. Os modos de sentir, pensar e avaliar do forte, na moral dos senhores, resultaram na criação de valores ‘naturalistas’, em momentos históricos e culturais favoráveis a suas condições de existência. Com isso, é pressuposto que a natureza no homem adquire uma configuração complexa. Sem perder sua base instintual, esse complexo de impulsos pode configurar um processo contínuo de ‘espiritualização’, a saber, de sublimação do elemento básico pulsional. Assim, num primeiro momento do projeto de naturalização é preciso franquear o acesso ao “terrível texto básico *homo natura*” (BM, 230). São os espíritos livres, em meio ao moderno domínio da moral da mediocridade, que anseiam por verter o ho-

⁷⁷ Logo depois da escrita do “Fragmento de Lenzer-Heide”, em 10 de junho de 1887, Nietzsche menciona em seus apontamentos a “autossupressão da moral”, a segunda parte de *Bem e mal*, a edição da *Genealogia da moral*, e, em seguida um projeto da *Vontade de poder* (cf. KSA 12, FP 5[72-75] Verão de 1886 – outono de 1887). Os grupos de fragmentos 6, 7, 8 e 9, de 1887 são desenvolvimentos desse projeto, com ênfase na crítica dos valores morais e na história do niilismo, a partir de considerações psicológicas e fisiológicas. Colli e Montinari observam que no último plano da *Vontade de poder* (de Sils-Maria, no último domingo do mês de agosto de 1888 (cf. KSA 13, FP 18[17] Julho – agosto de 1888), Nietzsche sublinhou parte dos fragmentos dos grupos 7 e 8. Cf. KSA 12, p. 246.

⁷⁸ Nesse plano de continuação da *Genealogia da moral*, a Quinta dissertação versaria “Acerca da história da desnaturalização da moral”.

mem à natureza básica dos impulsos, de onde podem brotar novas perspectivas afirmativas futuras. O fraco, nessa perspectiva, busca sempre mais fixar-se aos valores desnaturalizados de sua moral. A “história natural da moral”, inicialmente, tem como meta “traduzir o homem de volta à natureza”. É uma tarefa colossal, remeter um ser contaminado pela moral do rebanho e pela ameaça niilista de “degeneração global”, ao terrível e eterno texto *homem-natureza*. Se o se humano é o que é através de seu modo de valorar e dos valores dele resultantes, ele só pôde ir além do estado bruto de natureza através imposições interpretativas e valorativas. É da perspectiva das valorações dos nobres, que o ‘naturalista da moral’ remete os humanos ao que seria o efetivo processo natural. Isso desvela o interesse próprio do projeto de naturalização da moral: o desenvolvimento da tipologia da moral, na qual ficaria comprova a superioridade das perspectivas avaliadoras e dos valores dos fortes, desde a perspectiva ou possibilidade de cultivo de formas ascendentes de vida. O critério para distinguir entre a moral do tipo forte e a do tipo fraco de homem é a vida ascendente, cujo valor se eximiria de qualquer avaliação. O filósofo solitário afirma a superioridade das valorações dos fortes em seu ensaio de naturalização, presupondo que esses valores decorrem “naturalmente” da configuração volitiva básica da vida. Ele não vê a necessidade de provar que essas valorações se enraízam na vontade ascendente de poder. Para nós, no entanto, esse é um problema considerável.

É a partir da vida interpretativa e avaliadora dos impulsos que transcorre a existência do homem desnaturalizado, assim como a do que quer renaturalizar-se. Não há *homem-natureza* sem avaliação. Para o projeto de naturalização, as valorações que provêm ou tem em vista a vida ascendente são superiores. O valor da vida ascendente, por sua vez, não pode ser avaliado, pois é essa mesma vida que impõe valores afirmativos, sempre da perspectiva interessada de viventes singulares. Nietzsche não questiona o peso normativo que ele atribui à vida ascendente, pois ele faria parte do mundo das vontades de poder.

O critério que possibilitaria elucidar a base naturalista da moral, qual seja, a “lei fundamental da vida”, a vontade de poder enquanto vontade de ser senhor, de si e do que é estranho, oculta uma série de pressuposições, que a tornam problemática na função que

exerce como instância crítica e normativa. A ‘tipologia da moral’, em preparação no capítulo quinto de *Bem e mal*, é apresentada no capítulo nono de um modo muito sucinto: “Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos*,” (BM 260). Nietzsche aponta aqui o resultado final do que seria o longo processo de investigação histórica da moral, do qual ele não fornece reconstruções, provas e observações suficientes. Em **todas** as morais que já existiram e ainda são efetivas, haveria certos traços comuns, que são agrupados em dois tipos: 1) afirmativos, na moral dos senhores e 2) negativos, na moral dos escravos. Questionamos se há aqui uma descrição dos “fatos” básicos que fundam as morais. Entendemos que essa classificação é tendenciosa, devido ao modo como ele seleciona determinados exemplos históricos, a partir do que afirma (ou melhor, pressupõe) ser o caráter fundamental da vida.

Com base no que foi exposto, questionamos os interesses práticos com que Nietzsche vincula o seu conceito de vontade de poder com o projeto de naturalização da moral. Além de não descrever exaustivamente os fatos, ou melhor, as interpretações básicas que fundam as morais históricas, ele procede a uma determinação tendenciosa de sua “doutrina da vontade de poder”, quando coloca em primeiro plano o impulso ao poder da vida ascendente, das valorizações predominantes na moral do tipo forte. Entremos, é apenas reafirmado que a vontade de poder está na essência do mundo e da vida, que a própria vida é “‘essencialmente’ apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – (...)" (BM, 259). A prerrogativa, o direito de mandar, explorar, das aristocracias sadias seriam, desse modo, justificados, ao mesmo tempo que elas fornecem um sentido à vida humana, malgrado a sujeição dos “seres incompletos, escravos, instrumentos” (BM, 259). Nietzsche não se preocupa aqui com a falácia naturalista, ao derivar valores da moral dos “mais fortes” do ser, da essência da vida. Esse conceito normativo implícito à vida traz dificuldades para

o projeto da “naturalização da moral”, à medida em que não está bem definido o estatuto dos “valores naturalistas”. Ele mostra bem, no entanto, que a tarefa geral: descrever os fatos fisiológicos básicos, através da fisiopsicologia da vontade de poder, que determinarão necessariamente a formação do homem forte e do fraco, com seus respectivos valores, é parte de um projeto afirmativo maior. O filósofo pretende prescrever, por fim, aos homens modernos, pelo menos aos mais destacados entre eles, os espíritos livres, ensaios singulares de configurações e o trabalho sobre si, sobre os impulsos que valoram. A nova “interpretação” do mundo é sobretudo o ensaio de “criação” de novos valores, no horizonte avaliativo próprio do homem, dos seus modos próprios de transformar a natureza segundo suas necessidades de impor sentidos no mundo. Essa fisiopsicologia opera com a crença afirmativa de que os fatos fisiológicos primários da natureza podem ser configurados valorativamente por tipos de homem determinados por sua poder impulsiva.

Procuramos mostrar que Nietzsche constrói uma “história natural da moral” a partir da ênfase numa versão ‘humana’ de vontade de poder, a saber, do tipo forte de homem da moral nobre. A estratégia argumentativa, de não diferenciar entre o âmbito do ser e do valor é decisiva para naturalizar a moral. A vontade de poder, a nosso ver, não possui apenas a função metodológica ou regulativa complementar para a crítica dos valores morais e para o estabelecimento de novos valores. Por mais dificuldades que ela coloca no pensamento tardio, não podemos omitir a sua função substancial, de ser o *criterio* para os novos valores da moral naturalizada. Não podemos esquecer que o próprio autor de *Bem e mal* reconheceu a necessidade de explanar a sua compreensão de mundo como vontade de poder no seu projeto de naturalizar a moral e, por fim, na transvaloração de todos os valores. Se ela for simplesmente descartada, por sua procedência e implicações metafísicas, estaríamos fazendo um recorte arbitrário na obra de Nietzsche, não levando em conta um de seus momentos de maior concentração e produção teórica, imprescindível no ensaio de naturalização da moral.

6. A GENEALOGIA DE NIETZSCHE É ESPECULATIVA?

Brian Leiter procurou definir o tipo de naturalismo propriamente defensável em Nietzsche. O ‘naturalismo metodológico especulativo’ de Nietzsche seria mais promissor do ponto de vista da continuidade de métodos com a ciência. Nessa ótica, Nietzsche é um naturalista-M especulativo, à medida que suas especulações (especialmente sua psicologia *especulativa*) “acerca da natureza humana são moldadas pelas ciências e pela perspectiva científica, no tocante ao modo como as coisas funcionam”⁷⁹. (Isso não tem nada a ver com o sentido de *Spekulation* de Hegel). Assim como Hume, Nietzsche teria em vista uma teoria geral e basilar da natureza humana, elaborada a partir das ciências mais influentes de suas épocas. É nesse sentido que empregaremos o termo ‘especulativo’ neste texto.

Analisaremos um caso significativo, a **procedência dos valores cristãos**, principalmente como é exposta em GM I, questionando se Nietzsche fornece ali o ônus naturalista da prova para a sua genealogia.

De onde provêm os valores cristãos? Nietzsche não fornece uma resposta conclusiva a essa questão em *Para além de bem e mal*. Mas ele aponta para o rumo de sua investigação: “Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra “pobre” como sinônimo de “santo” e “amigo”) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião dos escravos na moral*. (BM 195). O autor de BM utiliza nesse parágrafo “transvaloração” no sentido de inversão dos valores nobres. Em BM 46, no entanto, essa transvaloração dos valores seria prometida pelo cristianismo⁸⁰. Numa referência explícita a

⁷⁹ LEITER, B. *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*. In *Cadernos Nietzsche*, n. 29. São Paulo: GEN, 2011, p. 80.

⁸⁰ No *Crepúsculo dos ídolos*, o cristianismo (compreensível apenas como rebento do solo judaico) é o responsável pela revolta completa dos malogrados na moral: “O cristia-

BM 195, ele confirma na *Genealogia* a sua paternidade: foram os judeus, enquanto povo de sacerdotes, os progenitores dessa inversão. Os cristãos colheram a herança disso (GM I, 7). É significativo que Nietzsche retome a tarefa de investigar a procedência dos valores cristãos na *Genealogia da moral*, pois em *Para além de bem e mal* ele se preocupa mais com os desdobramentos da “última grande rebelião de escravos”, que teria iniciado com a Revolução Francesa. Nesse sentido, a moderna “moral de animal de rebanho”, e, especialmente, o “movimento democrático” seriam heranças do movimento cristão de inversão de valores (BM 202). De um modo inquieto, é exposta a tarefa afirmativa da “transvaloração dos valores” aos novos filósofos (BM 203) – sem uma exaustiva genealogia dos valores cristãos.

As contribuições “para a história natural da moral” são ainda vagas, “especulativas”, à medida que tratam da “moral” na generalidade de suas manifestações temporais. Mas de modo algum são especulações estéreis. A investigação *histórica* dos valores morais cristãos é uma das condições para *naturalizar* os exercícios genealógicos. As análises genealógicas das noções de culpa (*Schuld*) e castigo (*Straffé*) de GM II são bem mais “naturalizadas”.

A orientação metodológica expressa em BM 186 é clara, determinada, de caráter empírico: “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem”. Esperar-se-ia que Nietzsche desenvolvesse bem seu método de comparação exaustiva entre as muitas morais que existiram no logo passado humano, para afirmar que, “finalmente”, se lhe revelaram dois tipos básicos de moral: a *moral dos senhores* e a *moral dos escravos* (BM 260). Não fica de modo algum claro em BM que o genealogista teria encontrado “certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si”, a partir de uma investigação genealógica exaustiva. Os preparativos para a “tipologia da moral”, malgrado seu caráter incipiente, e os parcos materiais reunidos, não são suficientes para a comprovação da diferença básica entre os modos de valorar do nobre e do escravo. Falta ainda o ônus da prova requerido para um filósofo naturalista.

nismo é a transvaloração de todos os valores arianos, (...) a rebelião geral de todos os pisoteados, miseráveis, malogrados (...) CI, Os melhoradores da humanidade, 4)

No que tange ao nosso problema específico, acerca da procedência dos valores cristãos, temos de buscar uma resposta na *Genealogia da moral*. É na Primeira dissertação que o pensador que se dedica à genealogia da moral desenvolve sua hipótese acerca da proveniência (*Herkunft*) desses valores. A rebelião dos escravos na moral teve início “quando o ressentimento se torna criador e gera valores” GM I, 10. Trata-se do “ressentimento de seres aos quais é negada a verdadeira reação (dos atos)”; daqueles que “somente obtêm reparação por uma vingança imaginária”. Embora nessa seção ele trate amplamente das características do “homem do ressentimento”, de uma “tal raça de homens do ressentimento”, os judeus, com seu espírito de vingança, já haviam sido responsabilizados pela inversão dos valores nobres. Da “grande política da vingança”, do “tronco da árvore da vingança e do ódio” dos judeus, teria brotado o amor cristão, com a mesma finalidade: propiciar a vitória da plebe. Temos agora a articulação de investigações históricas e psicológicas. Antes de mais nada, o genealogista quer detectar a “inversão do olhar que estabelece valores”, particularmente do modo de valoração sacerdotal. Que valores geram a impotência e o espírito de vingança dos sacerdotes? Precisamente os valores opostos à equação de valores aristocrática: “bom = nobre = poderoso = feliz = caro aos deuses” (GM I, 7). Somente depois de analisar etimologicamente os significados de “bom” em algumas línguas, o genealogista irá investigar a interiorização e intensificação das oposições de valor. E num plano mais primal que o linguístico: são as causas fisiológicas, o que há de doentio (neurastenia, fraqueza intestinal) nos sacerdotes, e suas receitas de cura (GM I, 6). A fisiopsicologia, anunciada em BM 23, opera nesse contexto da genealogia para diagnosticar a doença, as artes de cura e a profundidade atingida pela alma humana através do modo de existir valorar do sacerdote. Ao ‘dizer-não’ para o odiado nobre, ao voltar-se para fora de sua existência malograda, o sacerdote propriamente não gera, mas *inverte* valores: “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos (...) - mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus” (GM I, 7). Definem-se, a partir dessa inversão básica do que é bom, quais são os valores dos escravos.

Historicamente, os escravos, com sua moral de rebanho, venceram. Novamente, a fisiologia: essa vitória seria um envenena-

mento (GM I, 9). Apesar disso, Nietzsche não se cansa de descrever (com grande admiração) os traços típicos do caráter do nobre (cf. GM I, 10). Enquanto o oposto, o “homem do ressentimento” não é “franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo”; ama os refúgios, cultivará a vingança, a inteligência etc... Nietzsche trata ali do “bom” (*gut*) como conceito básico (e não como valor básico). Na moral do ressentimento, mau (*böse*) é uma posição original, à medida que torna um inimigo mau o bom da moral nobre. Teremos de encontrar os valores e virtudes dos ressentidos nos opositos do nobre, como determinações do bom: “bom é todo aquele que não ultraja, que não fere, que não ataca, que não acerta contas, (...), como nós, os pacientes, humildes e justos” (GM I, 13); é um processo moral que transforma a impotência em ‘bondade’. A humildade, a obediência, a justiça e a paciência surgem por um processo semelhante GM I, 14.

A psicologia do ressentimento é especulativa, se não conseguir mostrar como opera efetivamente esse mecanismo psicológico. Há uma surpreendente articulação entre a aversão (fisiologicamente afirmada) ao “homem”, com a metanarrativa histórico-universal do niilismo, que aparece em GM I, 12. Em contraposição à “besta loura”, que jaz no fundo de toda raça nobre ascendente, temos os decadentes descendentes dos escravos, em especial “a população pré-ariana”. Ali estaria o grande perigo do niilismo: o apequenamento e nivelamento do homem europeu. Contra esse cansaço niilista do homem, o Nietzsche terapêutico quer reacender a “fé no homem”. A retomada das investigações genealógicas no parágrafo 13 da primeira dissertação não consegue mascarar o caráter extremista e generalizante de sua interpretação niilista da história da moral. Que comprovação naturalista ele fornece para a afirmação de que os pré-arianos são o retrocesso da humanidade?

Nietzsche conclui a Primeira Dissertação da *Genealogia* com a determinação da terrível e milenar luta pelo poder, travada entre os dois **valores** contrapostos: o “*gut und böse*” da moral dos escravos e o “*gut und schlecht*” da moral dos nobres. Ele não apenas descreve historicamente essa luta (de Judeia contra Roma, cf. GM I, 16), mas se engaja, e exige engajamento de seus leitores, nessa questão, ou melhor, nessa oposição moral. Ele instiga seus leitores a promoverem o reinício dessa luta, a reacender o “antigo fogo” desse conflito de va-

lores, demarcando bem os campos antagônicos. Nietzsche se coloca *Jenseits von Gut und Böse*. Enquanto genealogista (ou, no mínimo, frequentador da pré-escola da genealogia), contudo, ele termina a Primeira Dissertação com várias perguntas ainda sem resposta, com reticências (no final do parágrafo 16, depois da indicação de Napoleão, “síntese de *Unmensch* e *Übermensch* ...”), e com uma pausa considerável (no final do parágrafo 17 [- -]). Para a tarefa de naturalizar a genealogia, é bem mais significativa a observação final, em que Nietzsche expressa, formal e publicamente, “um desejo”: “que alguma faculdade de filosofia tome para si o mérito de promover os estudos *histórico-morais* (...”). Essa seria uma tarefa voltada a filólogos, a historiadores e aos “profissionais da filosofia” (*Philosophie-Gelehrten von Beruf*). (GM I, 17)

Mas talvez seja mais significativo um *outro* desejo (que aponta para uma tarefa necessária) que o Nietzsche-filósofo expressa logo em seguida: que fisiólogos e médicos se dediquem ao problema de determinar o *valor* das valorações até agora existentes. Os filósofos especialistas (*Fach-Philosophen*) seriam mediadores, de modo a tornar frutífera a relação entre fisiologia, medicina e filosofia. Nesse “intercâmbio”, a fisiologia parece assumir importância maior entre as ciências (até mesmo sobre a psicologia), para auxiliar o filósofo a resolver o *problema do valor*. À diferença do final do primeiro capítulo de BM (23), em que a psicologia é entronada como “rainha” das ciências. Nem a psicologia é desenvolvida aqui em *Physio-Psychologie*, como é anunciado nesse final de primeiro capítulo.

No final da Primeira Dissertação mostra-se bem um sentido do título da obra: “*Zur Genealogie de Moral*”: são contribuições para a genealogia da moral, ou melhor, para os estudos histórico-morais, acerca dos quais Nietzsche comenta: “ – talvez este livro possa dar um impulso vigoroso nesta direção” (GM I, 17, nota). Nietzsche não é *ainda* um **genealogista naturalizado**, nem é *ainda* o **Filósofo** apto a resolver esse enorme problema. Mas é muito elucidativa a relação que ele estabelece entre as ciências e a filosofia: “*Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo ...”. Esse filósofo do futuro seria basicamente terapêutico, legislador, criador de valores. Sem as ciências naturais, contudo, o filósofo não poderia atuar. E por que o próprio genealogista (mesmo que tenha que assumir

uma função mais modesta, de filósofo especialista, profissional) não assume a tarefa no presente, de articular a filosofia com a fisiologia, a medicina, a psicologia, a etnologia, a filologia, a história (citadas por Nietzsche), por meio de uma genealogia naturalizada? Por ora, deixemos no limbo dos filósofos do futuro a tarefa de “determinar a *hierarquia dos valores*”. Propomos a seguinte reformulação da questão, apresentada no parágrafo 17: “Que explanações fornecem as ciências (inclusive as naturais) para o surgimento dos valores cristãos?” Um genealogista naturalizado, não especulativo, tem de fornecer indicações satisfatórias para responder a essa questão.

É preciso retomar, assim, a discussão acerca do estatuto próprio do naturalismo de Nietzsche. Chistopher Janaway discorda de Brian Leiter acerca da sustentabilidade do naturalismo metodológico em Nietzsche. Segundo Janaway, não há suporte científico (tanto em relação aos métodos quanto aos resultados da ciência) para muitas das hipóteses explana-tórias de Nietzsche, como por exemplo, a) de que o elogio das ações não egoístas como boas proceda do ressentimento e b) acerca da explanação da natureza como vontade de poder: “A ciência mais recente não autoriza a continuidade de resultados com a tese de Nietzsche, de que as relações de dominação e interpretação são os melhores modelos para os processos biológicos”⁸¹. Brian Leiter procura uma explanação naturalista dos valo-res e das crenças morais, desde a constituição psicofísica do indivíduo (dos *type-facts*). Para Janaway, a investigação filosófica naturalista de Ni-etzsche, além disso, não emprega ou emula com êxito métodos científicos de entendimento das coisas, em sua completude. Se Nietzsche é naturalis-ta a partir de *Para além de bem e mal*, em que sentido podemos atribuir “naturalismo” a ele. Para M. Clark e D. Dudrick, o naturalismo de Ni-etzsche é empírico, à medida que ele (em BM 15) defende o sensualismo, a saber, “uma hipótese empírica concernente ao papel dos sentidos no conhecimento”⁸². Entretanto, Nietzsche jamais aceita que os métodos das ciências naturais sejam o único acesso à verdade. Leiter, no entanto, de-

⁸¹ JANAWAY, Christopher. “Naturalism and Genealogy”. In ANSELL PEARSON, Keith. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 340.

⁸² CLARK, M. & DUDRICK, D. “The Naturalisms of *Beyond Good and Evil*”. In ANSELL PEARSON, Keith. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 149.

fende que o filósofo naturalista siga *somente* os métodos das ciências naturais, ou seja, forneça explicações causais aos fenômenos morais. Enquanto produtores de sentido e de valores, os seres humanos naturais vão além do horizonte da ciência⁸³. Ou seja, poderia haver descrições verdadeiras dos valores morais, fora da perspectiva empírica. Se o naturalismo satisfaz apenas a metade da alma filosófica de Nietzsche (esse seria o Nietzsche humano), poderíamos de modo coerente inserir a outra metade (o Nietzsche terapêutico) sem destruir o seu projeto naturalista? Esse é também o problema de Christa D. Acampora.

Acampora defende uma “concepção mais estreita de naturalismo”, de modo a permitir o estabelecimento de um sujeito naturalizado, como possibilidade da realização da ação, com liberdade e certas noções de bem. Nesse sentido, ela critica Leiter por atribuir a Nietzsche uma visão epistemológica sobre a “relação entre os fatos assertóricos e seu status como verdade”, que seria estranha a ele⁸⁴. A observação empírica seria apenas um dos modos de explicar a realidade, incluída a humana. A vontade de poder deveria ser uma descrição melhor (a partir dos estudos de morfologia), ou seja, descrever os indivíduos em termos de uma complexa luta por poder⁸⁵, de um processo de interpretação e apropriação. No “naturalismo engenhoso de Nietzsche” (*Nietzsche's artful naturalism*), o sujeito seria naturalizado, e cientificamente informado; mas a realização última do sujeito seria ampliada no domínio artístico, num *ethos* que pudesse permitir a criação de valores não niilistas. Novamente o problema de incluir coisas demais no naturalismo de Nietzsche, como “espaços agonísticos”, que em última instância remetem à vontade de poder.

Retornemos a Janaway. Ele defende um “naturalismo mais fraco”, no qual “as hipóteses que ele (Nietzsche) usa para explicar a mudança na distinção dos valores não são falsificadas pela arqueologia, história, filologia, psicologia, biologia ou física”⁸⁶. Entretanto, Nietzsche seria com isso ainda naturalista? O naturalista deveria explicar os valores mo-

⁸³ *Idem, ibidem*, p. 165)

⁸⁴ ACAMPORA, Christa Davis. “Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology”. In: ANSELL PEARSON, Keith. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 316.

⁸⁵ Cf. ACAMPORA, C. D., *op. cit.*, p 321

⁸⁶ JANAWAY, Christopher. “Naturalism and Genealogy”, p. 340.

rais a partir de fatos naturais, pelo menos, de “fatos fisiológicos”. Janaway aponta que há uma relação complexa e circular dos valores morais com as inclinações e aversões, a partir dos hábitos inculcados pela cultura, no modo como eles influenciam na estruturação de estimativas de valor, como resposta a certas necessidades afetivas dos indivíduos em estágios culturais anteriores⁸⁷. Assim, a explicação naturalista dos valores não pode se restringir à psicofisiologia do indivíduo, mas deve considerar também uma gama de afetos, impulsos e racionalizações herdados e localizados em outras pessoas. Além disso, a genealogia da moral nietzschiana seria um procedimento altamente seletivo, por ignorar muitos eventos e processos históricos, dos quais nossas atitudes correntes não provêm com clareza⁸⁸.

O problema é que a genealogia de Nietzsche deixa de ser naturalista se fornecer explicações acerca das causas do surgimento dos valores morais, que entram em conflito com as ciências (e com nossas melhores ciências). No final da *Primeira dissertação da Genealogia*, ele propõe uma divisão de trabalho, na qual aos historiadores e filólogos caberiam os estudos históricos da moral; aos fisiólogos e médicos a determinação do “valor das valorações até agora existentes”; aos filósofos do futuro é que caberia a tarefa superior de “determinar a hierarquia dos valores”. Por que o filósofo do futuro não assume também a longa e difícil investigação acerca de como chegamos a avaliar, sentir e pensar, nos modos como o fazemos? Se nós propusermos uma continuidade de métodos mais fraca, justapondo aos métodos das ciências naturais, recursos metodológicos artísticos, retóricos, provocações de afetos, estaríamos ainda fornecendo uma explicação causal naturalista dos valores morais? Se incluirmos no “natural”, como pretende Janaway, uma gama de fenômenos culturais complexos, de estados psicofísicos de indivíduos passados e de tipos futuros projetados, estaríamos ainda no plano natural? Se insistirmos na continuidade de métodos com a ciência, teremos de omitir muitas críticas de Nietzsche à ciência natural moderna, mecanicista e empírista, e o aspecto artístico, criativo de sua filosofia tardia. Apesar de ser especulativa, a psicologia moral nietzschiana entra em conflito

⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 346.

⁸⁸ *Idem, ibidem*, p. 347.

com muitos resultados e métodos das ciências de sua época, ainda mais com as de nosso tempo. Não podemos olvidar, contudo, que o genealogista alemão esforçou-se por naturalizar a psicologia, fundindo-a com a fisiologia, seguindo os passos da psicologia empírica francesa e alemã (nesse sentido, temos também uma continuidade de resultados). É com a preocupação acerca dos limites, dentro dos quais a genealogia de Nietzsche pode ser naturalizada, que nos voltamos com mais vagar ao texto de J. Prinz.

II

Trataremos as tentativas de Jesse Prinz, no sentido de “naturalizar”, ou seja, de desenvolver empiricamente a genealogia da moral nietzsiana, em continuidade com os *métodos* científicos atuais (atento também aos *resultados*) não só da psicologia, mas também da antropologia, da genética, da História, das ciências cognitivas. Consideramos a obra *The Emotional Construction of Morals* uma tentativa criteriosa de romper com a assim chamada “abordagem verticalizada do naturalismo”, que busca em *um* certo sentido romper com a lei de Hume, de modo a salvaguardar uma relação coerente entre natureza e moral⁸⁹.

Como o naturalismo especulativo de Nietzsche opera no domínio específico da ética que nos interessa, a saber, na genealogia dos valores cristãos? No que tange à psicologia especulativa nietzsiana, temos uma continuidade de métodos em relação à ciência. Concordamos com Leiter, no sentido de que a psicologia científica posterior a Nietzsche confirmou algumas de suas especulações (Nietzsche não emprega efetivamente *métodos* da psicologia empírica). Mas o caso do ressentimento é desafiador. No quadro mais amplo da psicologia moral especulativa de Nietzsche, também a psicologia do ressentimento seria especulativa?

Para Leiter, Nietzsche “apela” para o mecanismo psicológico do ressentimento, cuja evidência empírica (seu “extenso escopo explanatório”) possibilitaria um diagnóstico acerca da procedência dos valores cristãos. Sem entrar no mérito das sugestivas (e, em vários momentos, problemáticas) etimologias dos termos “bem” e “mal”, importa aqui analisar

⁸⁹ Cf. PRINZ, J. J. *The Emotional Construction of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 2007, principalmente os capítulos I e VI.

as provas, de autoria do próprio Nietzsche, que deveriam confirmar “o fato genérico de que o cristianismo fundou suas raízes junto às classes oprimidas no império romano”⁹⁰. Leiter é otimista em relação a isso. Mas analisemos a obra de J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals* (2007), que Leiter considera “o melhor trabalho atual em psicologia moral”⁹¹. Prinz é taxativo: “A consideração de Nietzsche sobre a origem dos valores cristãos é altamente especulativa e provavelmente equivocada”⁹². Se tomarmos como exemplo a caridade, existem explicações mais simples e operatórias que a do ressentimento. Se tomarmos como exemplo a genealogia dos valores cristãos a partir do ressentimento, podemos entender a crítica mais ampla de Prinz ao empreendimento nietzschiano: “As próprias análises históricas de Nietzsche eram especulativas, apaixonantes e, provavelmente, profundamente equivocadas. Genealogias mais plausíveis foram propostas por antropólogos e historiadores.”

Assim Prinz resume a explicação nietzschiana acerca do surgimento dos valores cristãos:

Em Roma, os cristãos eram oprimidos. Eles viviam na pobreza, e ressentiam-se de seus opressores romanos (Nietzsche usa a palavra francesa *ressentiment*, que também expressa sentimentos de ódio). Para lidar com sua situação, os cristãos começaram a demonizar os valores de seus opressores. Eles condenaram o poder e a dominação, assim como a riqueza, a liberdade e a saúde. Chamaram essas coisas de más. Eles também começaram a ver seu próprio estado de abatimento como bom, e fizeram da pobreza, da fraqueza e da doença uma virtude. Esses valores – celebrados no Sermão da Montanha – foram revolucionários. Eles inverteram os ideais romanos, transformando o bem romano em mal, e o mal romano em bem. Nietzsche chamou isso de revolta dos escravos na moralidade. Quando os cristãos chegaram ao poder, o seu sistema moral firmou-se longa e duradouramente. Nietzsche achava que os valores da Europa do século XIX eram vestígios do ressentimento dos primeiros cristãos. Ele imaginou uma nova aurora em que os europeus de espírito livre

⁹⁰ LEITER, B., *op. cit.*, p. 89.

⁹¹ *Idem, ibidem*, p. 100.

⁹² PRINZ, *op. cit.*, p. 217.

restabeleceriam os valores do tipo que foram celebrados em Roma.⁹³

Reafirma-se, assim, a suspeita de que a genealogia nietzschiана é ‘especulativa’. Prinz afirma que a genealogia nietzschiана dos valores cristãos não só é especulativa, mas seria “equivocada”⁹⁴. O filósofo alemão não juntaria provas empíricas suficientes para a hipótese explanatória acerca da procedência desses valores. Podemos justificar apenas em parte que a psicologia moral naturalista nietzschiана é especulativa, devido a ausência de uma psicologia empírica desenvolvida à época de seus escritos. O fator determinante para Nietzsche em GM I são as “lutas pelo poder”. Até que ponto a genealogia de Nietzsche, nos seus dois grandes eixos (a história natural e a fisiopsicologia), comporta o ônus da prova do naturalismo?

Para J. Prinz, a ‘transmissão cultural’ é um fator mais efetivo do que as “lutas pelo poder”, para explanar a propagação de valores e crenças. Os primeiros cristãos não teriam engendrado seus valores desde o ressentimento. O próprio Nietzsche sabia que a prática da caridade e vários movimentos ascéticos surgiram bem antes do cristianismo. Prinz concorda com as explanações “convincentes” de Stark (1996), de que o movimento cristão “foi impulsionado principalmente pela classe média e até mesmo pelos ricos”⁹⁵. A genealogia dos valores cristãos nietzschiана, segundo ele, não aborda os principais fatores materiais, narrativos e afetivos que de fato operaram não só no surgimento (*Entstehung*), mas principalmente na propagação desses valores. Concordamos, assim, com Prinz, que Nietzsche não fornece evidências empíricas, nem explica convincentemente, de que o ressentimento determinou o surgimento dos valores cristãos, e muito menos que é o fator preponderante para sua propagação.

Depois dessas críticas, o que pode ser aproveitado da genealogia de Nietzsche? Para Prinz, “os princípios básicos de sua abordagem podem ser defendidos”⁹⁶. Ele pretende mostrar que “o método genealógico pode ser usado eficazmente para investigar a origem de valores. Isso

⁹³ *Idem, ibidem*, p. 216.

⁹⁴ *Idem, ibidem*, p. 6.

⁹⁵ *Apud* PRINZ, J., *op. cit.*, p. 218.

⁹⁶ *Idem, ibidem*, p. 219.

ajuda a confirmar que algumas convicções morais são produtos da história social”⁹⁷. Todos os valores, inclusive os que mais estimamos hoje, têm uma história, que não é propriamente bela (embebida numa luta encarniçada por poder) e “motivos psicológicos questionáveis” (ganância, ressentimento, entre muitos outros). Esse é um ponto de partida muito promissor, mas ainda “altamente especulativo”⁹⁸.

Mas os méritos de Nietzsche, nessa ótica, terminam ali. A objeção é que “tanto seu pessimismo acerca dos valores existentes e seu otimismo acerca dos valores futuros são equivocados”⁹⁹. O “otimismo de Nietzsche” acerca da tarefa futura da transvaloração estaria assentado em dois pressupostos:

O primeiro é que, quando descobrirmos a historicidade de nossos valores, teremos razão e habilidade para rejeitá-los. Em segundo lugar, Nietzsche pensa que pode substituir valores historicamente construídos por valores que são, em algum sentido, naturais¹⁰⁰.

Sem entrar aqui no mérito das propostas do Nietzsche terapêutico, questionamos com J. Prinz se o autor da *Genealogia da moral* não está aqui operando desde uma “instância natural transcendental” para desvalorizar e relativizar todos os valores da moral dos escravos, desde as fontes niilistas do ressentimento. Os valores vindos do nobre estariam salvaguardados nessa instância, nas fontes inesgotáveis da vontade de poder. Assim Prinz tenta naturalizar a genealogia nietzschiana, sem assumir posições extremas:

Tanto o pessimismo de Nietzsche sobre a moralidade atual quanto o seu otimismo sobre a moralidade natural são exagerados, mas ele certamente tem razão em pensar que as análises históricas podem ser valiosas na revisão da moral¹⁰¹.

⁹⁷ *Idem, ibidem*, p. 215.

⁹⁸ *Idem, ibidem*, p. 219.

⁹⁹ *Idem, ibidem*, p. 217.

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 219.

¹⁰¹ *Idem, ibidem*, p. 243.

III

Levando-se em conta as etimologias duvidosas, a psicologia especulativa do ressentimento, as parcias e tendenciosas investigações sobre a origem dos valores cristãos, resta-nos ainda investigar o estatuto da fisiologia na Primeira Dissertação da *Genealogia da moral*. Prinz tenta expurgar todas as implicações ontológicas (substantivas) da fisiologia, à medida que estariam comprometidas com “a metafísica maluca da vontade de poder”. Ele também levanta sérias objeções: “Nietzsche pode ser lido como aquele que supõe haver uma posição transcendental, desde a qual nós podemos avaliar a moralidade, e escolher novos valores. Ele sugere que nós podemos embasar a moralidade na natureza humana. Nisso reside o otimismo de Nietzsche.” Nietzsche pretende substituir valores historicamente decadentes por ‘valores naturalistas’? Entendemos que sim, desde uma perspectiva fisiológica, que no fundo, é a fisiologia da “vontade de poder”. É essa relação entre fisiologia e vontade de poder, desqualificada por ambos os autores norte-americanos, que pretendemos retomar.

Nietzsche atribui causas fisiológicas para o surgimento dos valores morais. O ponto positivo dessa “fisiologia da moral” é a continuidade de *métodos* com a ciência empírica. Mas isso revelaria também o caráter Substantivo do naturalismo de Nietzsche, na continuidade de *resultados* com a ciência. Fica patente, desse modo, a influência do Materialismo Alemão, principalmente os resultados trazidos pelo avanço da fisiologia, para o pensamento de Nietzsche, na sua tese ontológica de que “as únicas coisas que existem são naturais”¹⁰². O problema, segundo Leiter, é quando Nietzsche leva a sério sua elaboração da ‘metafísica’ da vontade de poder, ele extrapolaria o domínio naturalista.¹⁰³

É incontestável a importância da fisiologia na Primeira Dissertação da GM, tanto para a crítica aos malogrados quanto para o modo de valoração dos nobres. Nietzsche expõe “fatos fisiológicos”

¹⁰² LEITER, B., *op. cit.*, p. 82.

¹⁰³ Rogério Lopes investigou com rigor a influência do Materialismo alemão em Nietzsche, desenvolvendo com mais vagar e determinação como os materialistas, principalmente a partir da leitura de Lange, influenciaram no naturalismo nietzschiano. Cf. LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo’. Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do séc. XIX”. In *Cadernos Nietzsche*, n. 29. São Paulo: GEN, 2011, p. 309-352.

(*physiologische Thatsachen*)¹⁰⁴ sobre a “natureza humana” para explicar como os valores cristãos se originaram do ressentimento dos malogrados (*die Missrathenen, Schlechtweggekommenen*)¹⁰⁵ Nietzsche explana fisiologicamente as causas do surgimento dos malogrados, no escrito de Lenzer-Heide, do mês anterior à elaboração da GM: “O que significam agora “malogrados”? Sobretudo *fisiologicamente*. A espécie *mais doentia* de homem na Europa (em todas as classes) é o solo desse niilismo” (KSA 12, 5[71] – 10 de junho de 1887). A constituição fisiológica dos malogrados é determinante na história da moral do ressentimento, assim como na História do niilismo europeu.

A fisiologia da moral¹⁰⁶ é ampliada em “fisiologia do poder” (*Physiologie der Macht*) no contexto dos projetos para “A vontade de poder”¹⁰⁷. Com a pergunta: “Que vontade de poder é a moral?” (KSA 12, 9(159) – outono de 1887), ele investiga a constituição fisiológica dos sofredores e malogrados¹⁰⁸. Importante, para a consecução dessa tarefa na obra tardia, é a articulação na vontade de poder não só da fisiologia e da biologia, mas também da psicologia. O fragmento póstumo de 1888 é a retomada da tarefa de BM 23: a psicologia é ali ainda brevemente considerada como “morfologia da vontade de poder”, sendo articulada com a “fisiologia da vontade de poder”¹⁰⁹.

Até agora, os filósofos não tinham um conhecimento da fisiologia¹¹⁰. Seria preciso purificar a fisiologia de sua época dos precon-

¹⁰⁴ Acerca do emprego do termo *Physiologische Thatsache*, cf. KSA 9, 11(112) Primavera – outono de 1881, KSA 11, 25(226) – primavera de 1884 e KSA 10, 7(87) e KSA 10, 7(125) Primavera – verão de 1883.

¹⁰⁵ Cf. também, no Fragmento de Lenzer-Heide, KSA 12, 5[71], 10, 11 e 12. A moral impediou por certo tempo que os malogrados sucumbissem ao niilismo. Mas no mundo moderno, ela se desvalorizou, e o niilismo se instauraria como vontade de nada, de fazer-não.

¹⁰⁶ Acerca da “Fisiologia da moral”, cf. KSA 11, 27(37) Verão – outono de 1884.

¹⁰⁷ Cf., nesse sentido, o emprego de “Fisiologia do poder”, no registro da Vontade de poder, nos fragmentos póstumos: KSA 12, 2 (76); 2(82) Outono de 1885 – outono de 1886, da época de elaboração de BM.

¹⁰⁸ É nesse sentido que ele emprega os termos *Schlechtweggekommen* e *Missrathenen* em: KSA 12, 5[71] 12., 14. – fragmento de Lenzer-Heide, de 10 de junho de 1887; KSA 12, 8(4) – verão de 1887 e AC, 43.

¹⁰⁹ Cf. KSA 13, 13(2) Começo de 1888 – primavera de 1888.

¹¹⁰ Nietzsche não se restringe à fisiologia dos órgãos do corpo humano. Ele propõe também uma “fisiologia das religiões niilistas” (KSA 13, 14(13) – primavera de 1888) – até os delírios da grande política: “A grande política fará da fisiologia a rainha sobre todas as outras questões”. (KSA 13, 25(1) Dezembro de 1888 – começo de janeiro de 1889).

ceitos morais, como a democracia e de princípios teológicos supérfluos (como o impulso de autoconservação, em BM, 13). Além disso, no primeiro capítulo de BM, o crítico da metafísica quer “praticar a fisiologia com boa consciência” (cf. BM, 15). Nesse mesmo espírito, ele investiga a fisiologia na *Primeira dissertação* da GM. Em GM II, 12, a articulação da fisiologia¹¹¹ com a vontade de poder é ainda mais explícita, desde o “ponto de vista capital do método histórico”¹¹². No tocante à importância da história no método genealógico, não podemos levar a sério Nietzsche, quando ele afirma em *Ecce homo*¹¹³ que desde o final da década de 1870: “... de fato, nada mais pratiquei a não ser fisiologia, medicina e ciências naturais – mesmo a autênticos estudos históricos retornoi somente quando a *tarefa* a isso me obrigou imperiosamente.”¹¹⁴

Nietzsche quer exercer sua “fisiopsicologia” com boa consciência, mas ainda faltam-lhe os métodos e os dados empíricos suficientes para tal. Entretanto, há análises que podem ser isoladas, e tornar-se muito promissoras, como a do castigo (GM II, 3-5, 7), as explicações fisiológicas da narcose e da auto-hipnose (GM III, I e 17, a partir dos estudos de James Braid); do mesmo modo, a investigação das ‘verdadeiras’ causas fisiológicas do mal-estar dos doentes e sofredores, como “a enfermidade do nervo simpático” (GM III, 15); a importância da digestão e da assimilação (GM III, 16).

Sem dúvida, Nietzsche prepara o terreno para a genealogia da moral. Não há, no entanto, um empirismo bem explicitado em suas obras

¹¹¹ Acerca da importância da fisiologia, cf. A, 453; BM, 15, GM I, 4, 17, GM II, 12.

¹¹² Apesar dos esforços de articulação, não é por inferência que Nietzsche constrói a fisiologia *da* vontade de poder. O caráter substantivo e ontológico de seu naturalismo se mostra em definições, como “a vontade de poder operante em todo acontecer” (GM II, 12), a própria vida é vontade de poder (BM 13), “Num mundo cuja essência é a vontade de poder” (BM 186) “não há nada na vida que tenha mais valor do que o grau de poder” (KSA 12, 5[71].10 – fragmento de Lenzer-Heide, de 10 de junho de 1887).

¹¹³ EH, Por que escrevo livros tão bons, *Humano, demasiado humano*, 3.

¹¹⁴ É preciso analisar a influência da psicologia empírica francesa, alemã e inglesa da segunda metade do séc. XIX no pensamento de Nietzsche desta época Cf. FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. “Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica”. Revista Natureza Humana, São Paulo, v. 12, n. 2, 2010, pp. 1-28. Ribot é um dos pioneiros na construção empírico-positivista da ‘psicofisiologia’.

genealógicas¹¹⁵. Ele quase não opera empiricamente com o método genealógico para investigar os valores morais em sua efetividade histórica.

* * *

A vontade de poder que interpreta e avalia opera, a meu ver, tanto na descrição dos fatos (ou interpretações) morais básicos, como na proposição de uma nova base naturalista para a ética. Caso se trate aqui de um novo critério (meta-naturalista) para o estabelecimento de valores extramorais, haveria ainda uma justificação estritamente ética ou normativa no pensamento de Nietzsche? É preciso, antes de mais nada, uma limpeza do terreno em que pode ser desenvolvido o naturalismo ético de Nietzsche, removendo as perspectivas estranhas, que paralisam os aspectos promissores desse naturalista *in nuce*.

Suspeitamos que Nietzsche não dedica os esforços necessários à comprovação de suas “intuições genealógicas profundas”, por interpretar em bloco a História da moral, com a intenção de abrir espaço a suas pretensões afirmativas (terapêuticas). O “otimismo” nietzschiano (para usarmos uma expressão de J. Prinz) em relação aos valores afirmativos do futuro, talvez seja posto num “terreno ideal”, num solo fértil, do terrível texto *homo natura*, uma ficção regulativa para encobrir o pretenso solo desértico dos valores modernos. A “instância natural transcendental da vontade de poder” opera em conjunto com a “metanarrativa histórico-universal” do niilismo, servindo aos propósitos prescritivistas e terapêuticos de Nietzsche. Assim, a resposta à questão proposta é: **A genealogia de Nietzsche é “especulativa”**, enquanto desenvolve pouco suas hipóteses interpretativas, para favorecer seus propósitos prescritivistas. Naturalizar a genealogia *a partir* de Nietzsche implica *suspender* o diagnóstico aterrador do niilismo e as promessas criadoras dos filósofos do futuro. Mas o próprio Nietzsche nos fornece indicações valiosas, e bem determinadas, para a construção de um **naturalismo ético coerente**. Exercícios genealógicos demandam um longo demorar-se no “imenso país da moral”, com suas múltiplas e transitórias valorações.

¹¹⁵ Para Leiter, a breve menção em BM 134 “Toda credibilidade, toda boa consciência, toda evidência da verdade vem apenas dos sentidos”, explicitaria o empirismo de Nietzsche. Essa máxima, no entanto, não se sustenta no contexto dos temas de BM. (Cf. Leiter, *Nietzsche on Morality*, New York: Routledge, 2002, p. 14)

BIBLIOGRAFIA

ABEL, Günter. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. 2. ed. Berlim: de Gruyter, 1998.

ACAMPORA, Christa Davis (org.) *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

ACAMPORA, Christa Davis. "Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology". In: ANSELL PEARSON, Keith. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, 314 - 334.

ANSELL PEARSON, Keith. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

ARALDI, Clademir L. *Nihilismo, Criação, Aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos*. Col. Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004.

AZEREDO, Vânia D. de. "A eticidade do costume. A inscrição do social no homem". Revista Dissertatio, no. 25. Pelotas: Departamento de Filosofia, Inverno de 2007, p. 73-90.

BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche. La ética de un inmoralista*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

BRITO, Adriano Naves de. "Falácia Naturalista e naturalismo moral: Do é ao deve mediante o quero". Belo Horizonte, Kriterion, vol. 51, no. 121, 2010, p. 215 - 226.

BRUSOTTI, Marco. "Ressentimento e Vontade de Nada". In: *Cadernos Nietzsche* 8 (2000). São Paulo, Departamento de Filosofia da USP, p. 3-34.

BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlim: de Gruyter, 1998.

CLARK, Maudemarie. "Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality". In SCHACHT, Richard. (org.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Londres: University of California Press, 1994.

CLARK, M. & DUDRICK, D. "The Naturalisms of *Beyond Good and Evil*". In ANSELL PEARSON, Keith. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 148 -168.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980.

DÜHRING, Eugen. *Der Werth des Lebens*. Leipzig, O. R. Reisland, 1922.

EMDEN, Christian J. *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*. New York: Cambridge University Press, 2008.

FOUCAULT, Paul-Michel. *Nietzsche, a Genealogia e a História*. In Microfísica do Poder; trad. de Roberto Machado, 10. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1992.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. "Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica". Revista Natureza Humana, São Paulo, v. 12, n. 2, 2010, pp. 1-28.

GERHARDT, Volker. "Die Perspektive des Perspektivismus". In: Nietzsche-Studien 18. Berlim: de Gruyter, 1989, p. 260 - 281.

GERHARDT, Volker. "Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität". In: Nietzsche-Studien 21. Berlim: de Gruyter, 1992, p. 28 - 49.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1997.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. de Ana Maria Bernardo et al., Revisão de Antônio Marques. Lisboa, Don Quixote, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* (2 vols.) 6. ed. Stuttgart: Neske, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o problema do ser*. Trad. de Ernildo Stein. Porto Alegre: Livraria Duas Cidades, 1969.

HELLER, Edmund. “Diesseits und Jenseits von Gut und Böse. Zu Nietzsches Moralkritik”. In: Nietzsche-Studien 21. Berlim: de Gruyter, 1992, p. 10 - 27.

HILLEBRAND, Bruno. *Ästhetik des Nihilismus. Von der Romantik zum Modernismus*. Stuttgart: Metzler, 1991.

HÖFE, Otfried (org.). *Zur Genealogie der Moral*. Berlim: Akademie Verlag, 2004.

HÖLDERLIN, F. *Hipérion. Ou O Eremita na Grécia*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1994

HOY, David Christa. “Nietzsche, Hume and the Genealogical Method”. In SCHACHT, Richard. (org.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Londres: University of California Press, 1994.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

HUME, David. *A Dissertation on the Passions*. Ed. por Tom Beauchamp. Oxford University Press, 2009.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. New York: Dove Publications, 2003.

HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral. São Paulo: UNESP, 2004.

JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007.

JANAWAY, Christopher. “Naturalism and Genealogy”. In ANSELL PEARSON, Keith. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, 337 -352.

JÜNGER, Ernst. *Sobre a linha*. Trad. de Marco Aurélio Werle. In: *Cadernos de tradução*, n. 3. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1998.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. In Col. Os pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, Princeton University Press, 1974.

KNOBE, J. & LEITER, B. “The Case for Nietzschean Moral Psychology”. In: LEITER, B.; SINHABABU, N. (orgs.). *Nietzsche and Morality*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 83-109.

LEITER, B.; SINHABABU, N. (orgs.). *Nietzsche and Morality*. New York: Oxford University Press, 2007.

LEITER, Brian. “O naturalismo de Nietzsche reconsiderado”. In *Cadernos Nietzsche*, n. 29. São Paulo: GEN, 2011, p. 77-125.

LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. New York: Routledge, 2002.

LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo’. Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do séc. XIX“. In *Cadernos Nietzsche*, n. 29. São Paulo: GEN, 2011, p. 309-352.

MacINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Trad. de Jussara Simões. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

MAGNUS, B.; HIGGINS, K. (Ed.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Discurso Editorial/Editora da UNIJUÍ, 2000.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MONTINARI, Mazzino. *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlim: de Gruyter, 1991.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche. Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlim: de Gruyter, 1971.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche-Interpretaionen* III. Heidegger und Nietzsche. Berlim: de Gruyter, 2000.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche-Interpretationen* I. Über Werden und Wille zur Macht. Berlim: de Gruyter, 1999.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche-Interpretationen* II. Über Freiheit und Chaos. Berlim: de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/New York: de Gruyter, 1988.

_____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen* (eKGWB). Organizada por Paolo D'Iorio e publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

_____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). 36 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/New York: de Gruyter, 1967-2001.

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (SB). Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/New York: de Gruyter, 1986.

_____. *Frühe Schriften* (1854-1869). Organizada por Hans Joachim Mette, Carl Koch e Karl Schlechta, segundo a edição *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (BAW). C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1933-1940. Munique: DTV, 1994.

_____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. *A genealogia da moral*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*; trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos libres, vol. II*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Anticristo. Maldição ao Cristianismo, Ditirambo de Dioniso*. trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O caso Wagner*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

_____. *Obras Incompletas*. In Coleção os Pensadores; trad. de Rubens Rodrigues T. Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

NUSSBAUM, Martha. *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben*. Viena: Passagen-Verlag, 2000.

PASCHOAL, Antonio E. & FREZZATTI JR., Wilson A. (orgs.) *120 anos de “Para a genealogia da moral”*. Col. Nietzsche em perspectiva. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2008.

PRINZ, Jesse J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

RAUSCHNING, Hermann. *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*. Viena: Humboldt Verlag, 1954.

RAWLS, John. *Geschichte der Moralphilosophie. Hume - Leibniz - Kant - Hegel*. Trad. de Joachim Schulte. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

WILCZEK, Reinhard. *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1999.

RÉE, Paul. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877). In *Gesammelte Werke (1875-1885)*. Org. Por Hubert Treiber. Berlim: de Gruyter, 2004.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

JÜNGER, Ernst. *Der Arbeiter*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, 4. ed. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 2006.

SCHACHT, Richard. (org.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Londres: University of California Press, 1994.

SCHACHT, Richard. "Moral und Mensch". In HÖFE, Otfried (org.). *Zur Genealogie der Moral*. Berlim: Akademie Verlag, 2004, p. 115 - 132.

SCHACHT, Richard. "O naturalismo de Nietzsche". In *Cadernos Nietzsche*, n. 29. São Paulo: GEN, 2011, p. 35-75.

SCHACHT, Richard. "Of Morals and Menschen". In SCHACHT, Richard. (org.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Londres: University of California Press, 1994, 427 - 448.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. New York: Routledge, 1983.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In *Werke in fünf Bänden*, vols. I e II. Zurique: Haffmans Verlag, 1999.

SCHOPENHAUER, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. In: *Werke in fünf Bänden*, vol. III. Zurique: Haffmans Verlag, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena*. In: *Werke in fünf Bänden*, vols. IV e V. Zurique: Haffmans Verlag, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Der handschriftliche Nachlass, Bd. 1, Frühe Manuskripte (1804-1818)*. DTV: Munique, 1985.

SCHRÖDER, Winfried. *Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart: Reclam, 2005.

SMITH, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines. With a new introduction by Don Garret*. Londres: Palgrave Macmillan, 2005.

STREILINGER, Gerhard. *David Hume. Sein Leben und sein Werk*. Paderborn: Ferdinand Schöning, 1994.

STROUD, Barry. *Hume*. Londres/Nova York: Routledge, 1977.

STROUD, Barry. *Philosophers Past and Present. Selected Essays*. Nova York: Oxford University Press, 2011.

TEVENAR, Gudrun von. (org.). *Nietzsche and Ethics*. Stuttgart: Peter Lang, 2007.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis, Vozes, 1997.

VAN TONGEREN, Paul J. M. “Nietzsche and Ethics”. In ANSELL PEARSON, Keith. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 389 – 403.

VATTIMO, Gianni. Diálogo com Nietzsche: Ensaios 1961 – 2000. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

WILLIAMS, Bernard. “A psicologia moral minimalista de Nietzsche”. In *Cadernos Nietzsche*, n. 29. São Paulo: GEN, 2011, p. 15-33.

PROCEDÊNCIA DOS TEXTOS

Schopenhauer, Nietzsche e o valor da vida. Inédito.

O niilismo e a consumação da modernidade. In: Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS (8:2011). Org. por Juliano do Carmo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 1-9. <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/>

O niilismo e o nosso tempo. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (org.). *Falando de Nietzsche*. Coleção Nietzsche em Perspectiva. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2005, p. 97 - 114.

Os impulsos transformados em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche. *Dissertatio - Revista de Filosofia* (UFPel) 33, inverno de 2011, p. 227 - 244.

A vontade de poder e a naturalização da moral. *Cadernos Nietzsche* (GEN-USP), 30, 2012, p. 101 - 120.

A genealogia de Nietzsche é especulativa? Inédito.

