

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

OSCAR AUGUSTO ROCHA SANTOS

**NATUREZA E DINÂMICA DE VALORES NA FILOSOFIA DO
ESPÍRITO LIVRE DE NIETZSCHE**

**Belo Horizonte
FAFICH/UFMG
2011**

Oscar Augusto Rocha Santos

**NATUREZA E DINÂMICA DE VALORES NA FILOSOFIA DO
ESPÍRITO LIVRE DE NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Moderna

Orientador: Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes
Departamento de Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

**Belo Horizonte
FAFICH/UFMG
2011**

FICHA CATALOGRÁFICA

100 Santos, Oscar Augusto Rocha
S237n Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche
2011 [manuscrito] / Oscar Augusto Rocha Santos. - 2011.

168 f.

Orientador: Rogério Antônio Lopes
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia – Teses. 3.
Valores - Teses. I. Lopes, Rogério Antônio. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

Dissertação intitulada *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*, de autoria do mestrando **Oscar Augusto Rocha Santos**, examinada pela banca constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes – FAFICH/UFMG – Orientador

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto – IFAC/UFOP

Prof. Dr. Leonardo de Mello Ribeiro – FAFICH/UFMG

Belo Horizonte, abril de 2011

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador, Prof. Rogério Antônio Lopes, não só pela cuidadosa e estimulante orientação, mas também pela postura amigável, acolhedora e generosa que sempre manteve em relação a mim e meus projetos, o que se mostrou imprescindível principalmente nos momentos finais deste trabalho. Não deve restar dúvida do quanto este estudo é devedor de nossas conversas, sempre esclarecedoras e instigantes, tendo sido para mim não apenas um privilégio acadêmico, mas acima de tudo uma oportunidade pessoal ímpar poder com ele trabalhar e conviver durante esses anos. Agradeço também ao Prof. Olímpio Pimenta, amigo de última e “altas” horas, cuja figura acadêmica que já me inspirava desde os primeiros passos na pesquisa nietzschiana pode aos poucos se tornar também um exemplo de vida e personalidade. Aos colegas do Grupo Nietzsche UFMG (especialmente Silvia, Ana Marta, Alice, William, Marco e Anderson) cuja interlocução foi definitiva tanto na formulação quanto no desfecho deste projeto. Ao Prof. Marco Brusotti, pela gentil disposição a discutir aspectos essenciais deste trabalho, cujo tema teve em suas mãos o mais amplo e cuidadoso trato. Ao Prof. Leonardo Ribeiro que gentilmente aceitou o convite para participar da banca examinadora. Ao Prof. Verlaine Freitas e à Prof^a. Virgínia Figueiredo pela paciência nos primeiros momentos de “desorientação” na minha chegada à UFMG.

Agradeço ainda às instituições e pessoas que de alguma maneira viabilizaram a efetivação deste trabalho de pesquisa: ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG pelo acolhimento do projeto e ao CNPq pelo financiamento sem o qual nada disso teria sido possível. Aos funcionários do Programa da Pós, especialmente à estimada Andrea Baumgratz, pela disponibilidade, dedicação e bom humor sem os quais

esta tarefa seria muito mais árdua e desgastante do que já é. Aos amigos Tiago Ciccarini, pela companhia agradável nas tardes de Fafich e butecos BH afora, e Lincoln Frias, por ter incentivado de maneira definitiva minha aventura acadêmica em solo belorizontino.

Gostaria de também agradecer aos meus familiares pelo incentivo e confiança incondicionais: aos meus queridos pais, Mario Lúcio e Rosa Rocha, por serem minha base forte, meu porto seguro nos momentos de destempero; ao meu irmão, Mário Henrique, e sua esposa, Ana Carolina, que sempre se puseram à minha disposição para ajudar nas pendengas da “nova vida na capital”; aos meus outros tantos queridos “irmãos” (galerinha da casa do Cabral) que aguentaram minhas nem sempre propositadas palestras nietzschianas; ao meu falecido avô, Oscar Rocha, cujas conversas descompromissadas ao pé da cama acabaram por despertar em mim o “espírito filosófico”; ao também falecido amigo e irmão de armas, Lamartine Neto, com quem tive a chance de tocar nos aspectos mais pessoais desta investigação, mas que infelizmente não pode vê-la concluída.

Por fim, agradeço à minha Flor de Coragem: Andrea, você é a razão de tudo, sempre!

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo discutir a questão da dinâmica dos valores tendo como base os livros abarcados pelo período intermediário da obra filosófica de Nietzsche, sendo eles os dois volumes de *Humano, Demasiado Humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*. Partindo de um primeiro esforço de caracterização da natureza dos valores segundo uma perspectiva biológico-historicista da questão, busca-se apresentar a gaia ciência como o modo de vida próprio ao espírito livre e igualmente defendido pelo filósofo alemão, justamente por conta do seu modo de engajamento no processo geral de mudança dos valores.

ABSTRACT

The present dissertation aims to discuss the issue of the value dynamics, based on the books covered by the middle period of Nietzsche's philosophical work, among them the two volumes of *Human All Too Human*, *Daybreak* and *The Gay Science*. Based on an initial effort to characterize the nature of values in a biological-historicist perspective of the issue, we seek to present the gay science as the proper way of life to the free spirit and also advocated by the German philosopher, precisely because of its mode of engagement in the overall change in values.

Vielleicht hat alle Moralität der Menschheit in der ungeheuren inneren Aufregung ihren Ursprung, welche die Urmenschen ergriff, als sie das Maass und das Messen, die Wage und das Wägen entdeckten (das Wort „Mensch“ bedeutet ja den Messenden, er hat sich nach seiner grössten Entdeckung benennen wollen!).
(Menschliches Allzumenschliches II – Der Wanderer und sein Schatten §21)

Talvez toda moralidade da humanidade tenha sua origem na tremenda agitação interior que se apoderou dos homens primevos, quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar (a palavra “homem” significa o que mede, ele quis se denominar conforme a sua maior descoberta!).
(*Humano Demasiado Humano II – O Andarilho e sua Sombra, §21*)

SUMÁRIO

ABREVIATURAS	11
INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I: A NATUREZA DOS VALORES	22
1. Uma teoria nietzschiana dos valores	23
1.1. Prazer, desprazer, autoconservação e poder	29
1.2. Prazer, utilidade e sentimento de poder	36
1.3. Crueldade, autoconservação e sentimento de poder	48
1.4. Luta de impulsos, avaliação e invenção de valores	57
CAPÍTULO II: MÉTODO E METAÉTICA	71
1. A concepção biológico-historicista dos valores	72
1.1. Genealogia ou Psicologia histórica.....	76
1.2. Fisiologia ou Psicologia biológica.....	81
2. Naturalismo descritivo e normatividade	91
2.1. Naturalismo metodológico.....	93
2.2. Ficção conceitual e normatividade.....	102
CAPÍTULO III: A DINÂMICA DOS VALORES.....	112
1. Uma nova lei de fluxo e refluxo.....	113
1.1. Moralidade e imoralidade	118
1.1.1. Valorações Adotadas	122
1.1.2. Valorações Próprias	126
2. Mudança de valores.....	128
2.1. Loucura e afirmação de si	129

2.2. Nobreza, liberdade de espírito e afirmação de si	134
3. Cuidado de si e paixão do conhecimento	141
4. Gaia ciência como <i>modus vivendi</i>	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164

ABREVIATURAS

Todas as obras publicadas por Nietzsche citadas neste trabalho seguem a tradução de Paulo César de Souza para a *Coleção das obras de Nietzsche*, editada pela *Companhia das Letras*. As referências são feitas através da indicação da abreviatura da obra seguida pelo parágrafo ou aforismo correspondente. As raras citações de fragmentos póstumos seguem a tradução de Karina Jannini para a seleção de Heinz Friedrich, *Sabedoria Para Depois de Amanhã*, e são referenciadas a partir da indicação da estação/ano mais a numeração correspondente à edição crítica.

MA/HH – *Humano, Demasiado Humano* (1878)

WS/AS – *O Andarilho e sua Sombra* (1879)

VM/OS – *Opiniões e Sentenças Diversas* (1880)

M/A – *Aurora* (1881)

FW/GC – *A Gaia Ciência* (1882)

GM/GM – *Genealogia da Moral* (1887)

A/AC – *O Anticristo* (1888 – publicado postumamente)

Cabe ainda ressaltar que WS/AS e VM/OS foram reeditadas em 1886 e relançadas como o segundo volume de *Humano, Demasiado Humano* (MA/HH II).

INTRODUÇÃO

Em comparação a outros temas de estudo sobre os quais os filósofos se debruçaram ao longo da história, a questão dos valores pode ser considerada uma problemática bastante recente. Mesmo que vários pensadores, desde a antiguidade, tenham se dedicado às questões valorativas, percebe-se como usual tomarem o problema de forma restritiva, limitando o objeto de investigação a valores independentes. Desta maneira, é bastante comum questionamentos acerca do *belo* (como valor estético), do *bem* (como valor moral) ou da *verdade* (como valor epistêmico), porém não dos valores em conjunto, ou seja, mesmo que sobre exemplos de investigações sobre valores específicos, é quase imperceptível uma investigação generalizada acerca da natureza dos valores e avaliações, de forma que dali possa ser extraída uma espécie de teoria geral dos valores.

Costuma-se datar como a época de surgimento desta jovem disciplina filosófica – à qual se deu o nome de axiologia – o final do século XVIII, sendo desenvolvida mais ativamente a partir da segunda metade do século seguinte. Coincidentemente ou não, é justamente neste período de maior florescimento da axiologia que Nietzsche formula sua filosofia, de onde podemos tomar ao menos uma coisa como certa: mesmo que Nietzsche não tenha se valido de tal termo para designar suas investigações acerca dos valores, a difusão de sua obra em muito contribuiu, se não para o advento de tal disciplina¹, ao menos para que a discussão sobre os valores se tornasse um dos temas mais vivos e empolgantes da época (cf. FRONDIZI, 1962, p. 34 e RUYER, 1952, p. 6).

¹ Segundo Mantilla Pineda (1944, p. 558), “Nietzsche es el primero en advertir el ritmo axiológico de la historia y en intentar una transmutación de todos los valores (...) La filosofía contemporánea debe a Nietzsche la iniciación en la teoría de los valores.”

Muito embora tenha sido afirmado que devido à forma violenta e paradoxal típica dos escritos de Nietzsche, dificilmente poder-se-ia dali extrair uma doutrina axiológica rigorosa², ainda assim acreditamos que seja possível ao menos o *esboço* de uma *teoria nietzschiana dos valores*, desde que seja considerada como o resultado obtido na busca por respostas a algumas das principais questões comuns a toda empreitada desta natureza – em nosso caso, tendo como referência a obra intermediária do pensamento nietzschiano³. Assim sendo, talvez nossa maior dificuldade provenha não de aspectos formais associados às estratégias de exposição adotadas por Nietzsche, mas de nossa opção de recorte histórico, já que a questão dos valores passa a ter um papel de maior destaque em seus escritos a partir de *Assim Falava Zaratustra*. É realmente notável que a maioria dos trabalhos dedicados ao tema se atenha ao exposto nos escritos subseqüentes – pertencentes ao chamado período de maturidade ou de transvaloração – principalmente a *Além de Bem e Mal* e *Genealogia da Moral* – livros onde o problema dos valores se apresenta de forma mais explícita. Scarlett Marton, por exemplo, afirma que é somente a partir do *Zaratustra* que a ideia de valor se tornará operativa para o pensamento nietzschiano, ou seja, mesmo que o filósofo já demande atenção para questões acerca dos valores e processos de valoração, é somente no período de maturidade que Nietzsche irá realmente trazer os valores para o centro de sua

² Risieri Frondizi, mesmo destacando a importância de Nietzsche para o advento da axiologia, o indica apenas como uma espécie de predecessor de tais estudos, já que não crê na possibilidade de que se obtenha da obra nietzschiana uma teoria de valores estrita (cf. FRONDIZI, 1962, p. 34). De forma mais elaborada, porém em certa concordância com esta primeira objeção, Bernard Williams, por exemplo, trará o problema para o debate contemporâneo, pondo em questão justamente a possibilidade tanto de entendermos Nietzsche como um proponente de “teorias”, quanto de extrairmos de seus textos uma teoria filosófica. Segundo o autor, assim como Wittgenstein, Nietzsche não pretende desenvolver qualquer tipo de teoria filosófica e nem mesmo que seu trabalho se mostre como uma fonte de teorias filosóficas, sendo inclusive mais bem sucedido nesta proposição que o autor do *Tractatus* (WILLIAMS, 1995, p. 65-66).

³ Nosso trabalho terá como referência os livros que compõem o já quase convencionalmente denominado *período intermediário* da obra nietzschiana. Entretanto, como ficará claro mais adiante, a justificativa de nossa opção pela circunscrição do corpus às obras do período intermediário praticamente pede que se desvincule este critério estritamente cronológico de nomeação, de modo que o período de referência seja tomado preferencialmente como *período do espírito livre*. Veja nota [6] a seguir.

investigação filosófica, o que o teria levado a rever todo seu pensamento à luz deste novo critério (cf. MARTON, 2000, p. 78).

Entretanto, a própria comentadora parece aceitar a ideia de que as questões valorativas estão presentes desde antes; ao enunciar a “subversão crítica” operada por Nietzsche em sua obra tardia quando este põe em questão o *valor dos valores*, Scarlett Marton chama a atenção para a necessidade daí decorrente de se investigar a origem dos valores, sua história e desenvolvimento, o que tornaria evidente sua natureza de criação humana, algo, portanto, já tratado desde *Humano, Demasiado Humano* (Id. p. 79). Somado a isso, talvez seja ainda válido ressaltar a ligação entre a redação da obra acima citada e a leitura que Nietzsche faz de *O Valor da Vida*, de Eugen Dühring. Segundo Scarlett Marton (cf. Id. p. 251 – nota 5), existem duas prováveis fontes das quais Nietzsche teria extraído seu interesse pelas questões efetivamente referidas como problemas valorativos: os escritos de economia política da época e o livro de Dühring, *Der Werthe des Lebens* – cujo estudo fica evidente em um longo fragmento póstumo do verão de 1875 no qual Nietzsche tece um elaborado comentário acerca da obra em questão. Desta maneira, além das evidências apontadas por Marton de estudos tardios da obra de Dühring por parte Nietzsche, considerando que focamos aqui sua produção precedente, temos no fato de que os últimos aforismos do Livro I de *Humano, Demasiado Humano* retomam quase literalmente algumas das considerações que Nietzsche desenvolve acerca do livro de Dühring no referido fragmento póstumo não só um dado a mais que corrobora a hipótese da comentadora, como ainda potencializa sua

abrangência⁴ – o que indicaria por si só a pertinência de pesquisarmos as questões de valor já neste livro inaugural do período intermediário.

No entanto, a real indicação de que seria plausível uma investigação acerca da filosofia nietzschiana dos valores já a partir das obras do período intermediário é sua afirmação tardia de que os *espíritos livres* seriam eles mesmos uma forma de transvaloração dos valores (cf. A/AC §13) e que, portanto, esta tarefa que Nietzsche parece propor em maior escala nas obras de maturidade já existia de maneira idealizada⁵ na forma de vida por ele exposta e discutida nestas obras. Deste modo, a decisão de circunscrever nosso corpus textual às obras do período intermediário deve-se antes ao fato de Nietzsche ter estipulado o conjunto de livros que nos serve de base como aqueles onde buscou discutir e desenvolver uma “nova imagem e novo ideal do espírito livre”⁶, não se tratando, portanto, de uma opção meramente cronológica, porém em certa medida também estratégica. Entretanto, é importante ficar claro que ao falarmos aqui em uma transvaloração de todos os valores temos que pensá-la de modo bastante

⁴ Vale comparar, mais especificamente: MA/HH §32-33 e p. 8-10; §92 e p. 20; §13 e p. 29. As páginas indicadas correspondem à tradução para o português do fragmento póstumo 9[1] do verão de 1875, publicada por Noéli Correia de Melo Sobrinho na *Revista Comum* - Rio de Janeiro - v.11 - nº 26 - p. 5 a 45 - janeiro / junho 2006.

⁵ Ao dizermos aqui “idealizada”, pretendemos apenas ressaltar que os espíritos livres são discutidos *como se fossem invenções* de Nietzsche, ou seja, como se não fosse o caso de analisar a vida real de certos indivíduos na história, mas antes de uma proposição de ordem normativa, algo que nos parece ser sugerido de forma mais direta na seguinte consideração retrospectiva: “não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): [...] Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre seus filhos de amanhã, em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar. Já os vejo que aparecem, gradual e lentamente; e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer.” (MA/HH – Prólogo §2). De todo modo, é importante não se deixar enganar acerca da forte influência exercida sobre Nietzsche, em sua formulação de um ideal de liberdade de espírito, por parte de pensadores franceses tais como Montaigne, Pascal e La Rochefoucauld, dentre outros.

⁶ Segundo nota do tradutor Paulo César de Souza, “na contracapa da primeira edição [de *A Gaia Ciência*] havia o seguinte texto, redigido pelo próprio autor: ‘Este livro conclui uma série de obras de *Friedrich Nietzsche*, cujo objetivo comum é estabelecer *uma nova imagem e novo ideal do espírito livre*. A esta série pertencem: */Humano, demasiado humano. Com apêndice: Opiniões e sentenças variadas./ O andarilho e sua sombra./ Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais./ A gaia ciência.*” (NIETZSCHE, 2005, p. 318).

deflacionado, uma vez que não havia ainda nem sua formulação como tal, nem tampouco este tipo de pensamento totalizante; em nosso modo de entendimento da afirmação de Nietzsche de que os espíritos livres são já uma forma de transvaloração, temos em mente que se trata antes de uma observação retrospectiva com evidente intenção de integrar suas propostas num todo mais organizado, unificando sua trajetória de pensamento. Deste modo, nos parece importante frisar que, se o ideal do espírito livre corresponde a algum tipo de transvaloração de valores, esta diz respeito ao indivíduo e seu modo de vida – isto em direta oposição a um projeto mais abrangente de intervenção que nas obras de maturidade adquire uma conotação quase política e que talvez ofereça mesmo uma explicação para certa acentuação no tom militante destes escritos. De qualquer modo, em comparação às formulações extremadas das obras finais, o tom mais moderado e equilibrado dos livros do período intermediário se nos mostra antes como um mérito do que como um obstáculo.

Nosso trabalho se estrutura a partir de dois capítulos mais extensos separados (ou conectados) por uma breve digressão metodológica; mais especificamente, trata-se de dois capítulos – o primeiro dedicado a discutir a natureza dos valores e o segundo focado diretamente em sua dinâmica e transformação, porém ambos centrados no texto de Nietzsche – interligados por algumas considerações sobre o método nietzschiano e suas implicações metaéticas – desenvolvidas principalmente a partir do cotejamento com debates disponíveis na literatura secundária sobre o filósofo alemão. Deste modo, poderíamos resumir os passos da seguinte maneira:

1) No primeiro capítulo, buscamos apresentar uma definição do que seria, para Nietzsche, um valor – ou mais especificamente, como se estabeleceriam as relações de

valor ou mesmo as valorações. Deste modo, partimos de alguns pressupostos como, por exemplo, a inevitabilidade da postura avaliativa própria do ser humano, de modo que viver e avaliar sejam indissociáveis. Além disso, tomamos ainda como ponto de partida a ideia de que estas avaliações, quando consideradas a partir de suas instâncias mais fundamentais, podem ser descritas como inclinações ou aversões, mediante as quais o indivíduo busca aquilo que lhe parece proveitoso, na mesma medida em que evita o que lhe parece nocivo, estipulando assim estas noções como critérios ou princípios valorativos – isto desde que fique claro se tratar de noções percebidas de maneira individualizada e, portanto, sempre vinculadas às limitações cognitivas do ser que avalia. Uma vez determinadas as premissas, o passo seguinte será uma análise do sentido que se poderia atribuir às noções de proveito e nocividade. Deste modo, buscamos descrever certo percurso efetuado por Nietzsche ao longo do período do espírito livre, tendo como referência as relações entre prazer e desprazer, autoconservação e sentimento de poder. O objetivo geral é descrever o modo como o pensamento de Nietzsche oscila entre um tipo peculiar e egoísta de hedonismo psicológico – o que nos permitiria falar em certa aproximação do utilitarismo, ao menos em seus aspectos descritivos⁷ – e uma crescente revisão deste posicionamento em

⁷ Quando falamos aqui em aspectos descritivos de uma teoria de valores temos em mente, sobretudo, o viés motivacional da psicologia moral – o que neste caso específico pode ser exposto como uma oscilação entre o princípio de autoconservação e o sentimento de poder enquanto elementos motivacionais básicos das ações humanas. O aspecto normativo seria, portanto, aquele que diz respeito à indicação prescritiva de uma determinada hierarquia de valores e comportamentos. Brian Leiter, por exemplo, aplica esta distinção à sua análise de qual seria o alvo da crítica moral de Nietzsche (definido por ele como *Morality in Pejorative Sense*, ou apenas MPS), de modo que sejam apresentadas críticas a ambas as instâncias: “Nietzsche believes that all normative systems which perform something like the role we associate with ‘morality’ share certain structural characteristics, even as the meaning and value of these normative systems varies considerably over time. In particular, all normative systems have both *descriptive* and *normative* components, in the sense that: (a) they presuppose a particular descriptive account of human agency, in the sense that for the normative claims comprising the system to have intelligible application to human agents, particular metaphysical and empirical claims about agency must be true; and (b) the system’s norms favor the interests of some people, often (though not necessarily) at the expense of others. Any particular morality will, in turn, be the object of Nietzsche’s critique (i.e., MPS) only if it: (i) presupposes three particular descriptive claims about the nature of human agents pertaining to free will, the transparency of the self, and the essential similarity of all people (‘the

direção de uma psicologia fundada na busca pelo sentimento de poder. Desta maneira, conforme Nietzsche intensifica seu investimento na ideia de que o sentimento de poder é a inclinação fundamental do ser humano, tanto sua perspectiva sobre a primazia motivacional da autoconservação, quanto sobre as relações entre prazer e desprazer serão revistas e relativizadas de forma que fenômenos complexos como o do ascetismo, por exemplo, que parecem resistir a uma explicação naturalista nos termos da psicologia hedonista, recebam uma explicação mais plausível a partir de uma psicologia dinamicamente concebida em termos de relações de poder. Neste sentido, Nietzsche irá apresentar a íntima relação existente entre as atitudes e a busca pelo exercício de poder e domínio, segundo a ideia de que mesmo os impulsos, em seu modo de influência mútua e indução de comportamentos, visam também à fruição do sentimento de poder, ou seja, buscam exercer seu domínio sobre os outros impulsos. Dito isto, a última seção do capítulo busca discutir qual o melhor modo de entender o papel da luta de impulsos nas estimativas de valor e, conseqüentemente, nas ações humanas. Ao fim, a conclusão que apresentamos é de que os valores seriam criações provindas de relações avaliativas estabelecidas segundo orientações afetivas de inclinação e aversão diretamente relacionadas aos impulsos predominantes no indivíduo.

2) A segunda parte do trabalho busca apresentar algumas considerações gerais sobre o método nietzschiano e suas implicações metaéticas. Assim, tomamos a axiologia de Nietzsche como um modelo biológico-historicista de interpretação, ou seja, uma teoria de valores que tem como fundamento tanto aspectos fisiológicos dos seres humanos, quanto seu caráter de realidade historicamente inserida. Esta perspectiva implica por sua vez em certo naturalismo psicológico que tenderia a descrever a estrutura das ações

Descriptive Component’); and/or (ii) embraces norms that harm the ‘highest men’ while benefitting the ‘lowest’ (‘the Normative Component’).” (LEITER, 2004).

humanas de forma prudencial, no sentido de que os valores de um indivíduo ou grupo de indivíduos seriam determinados segundo critérios de adequação, algo como: “os valores do espírito livre são *bons para* os espíritos livres”. O que queremos destacar aqui é a relação existente entre os valores e certos tipos de vida para os quais justamente estes valores se adequariam – em outras palavras, o que queremos dizer é que os valores são prudenciais no sentido de que são justamente os comportamentos deles derivados os que melhor se adéquam às orientações afetivas referentes aos impulsos predominantes naquele indivíduo ou grupo. Uma vez dito isto, o próximo passo seria resolver de que modo é possível conciliar esta descrição naturalista da psicologia moral com o inegável engajamento de Nietzsche em prol de um tipo de vida específica, vale dizer, a do espírito livre. Assim, buscamos determinar certos limites para o naturalismo de Nietzsche, de maneira que seja reservado o devido espaço para a intervenção normativa de sua filosofia moral. Parece-nos que somente por meio da negação de qualquer pretensão de se atribuir algum tipo de posição privilegiada ao conjunto de valores defendidos por Nietzsche que se pode compreender sua preocupação em fomentar um tipo específico de vida. cremos que seja tanto pelo caráter inventivo e inovador próprio do espírito livre, quanto por seu papel no fluxo e refluxo das valorações que Nietzsche irá privilegiar e incentivar a forma de vida a ele correspondente. Desta maneira, é por meio de uma análise da figura do espírito livre que buscamos, no último capítulo, destrinchar os mecanismos de mudança dos valores.

3) Começamos, portanto, nossa abordagem final destacando a distinção feita por Nietzsche entre dois modos de valoração: por um lado, as valorações adotadas, geralmente vinculadas à tradição, e por outro as valorações próprias, relacionadas à forma peculiar de interpretação das sensações de prazer e desprazer de cada indivíduo.

Em seguida, em paralelo a esta primeira distinção, propomos dois tipos de vida discutidos por Nietzsche, ou dois tipos de indivíduos, cuja distinção se apoiaria justamente na predominância de uma das duas formas de valoração, próprias ou adotadas. No entanto, como consequência do naturalismo descritivo apresentado anteriormente, julgamos que seja razoável pensar que mesmo entre os indivíduos nos quais prevalecem as valorações adotadas, isto se dá segundo orientações afetivas relativas aos impulsos nele predominantes. Neste sentido, identificamos aquilo que Nietzsche chama de instinto de rebanho como sendo um tipo de predominância impulsiva segundo a qual os indivíduos se comportariam primordialmente como função de um todo. Por conseguinte, a moral do desinteresse predominante entre o tipo de rebanho seria fundamentalmente algo pessoalmente proveitoso a certos indivíduos, nos quais certa inclinação a ser função é dominante. Em contraposição a este tipo de rebanho, Nietzsche destaca o indivíduo nobre, ou seja, aquele que possui e afirma uma rara medida de valor, muitas das vezes sem se dar conta sequer de sua essencial peculiaridade. Por fim, o embate entre estes dois tipos de indivíduos se daria de modo que o primeiro se tornasse um difamador de toda e qualquer tentativa de mudança ou reaprendizagem, e o segundo essencialmente um amoral que de tempos em tempos busca revigorar a fertilidade criativa das valorações. O espírito livre é então apresentado como um tipo específico de nobreza, cujo modo de vida – que identificamos como a *gaia ciência* – se baseia na inter-relação moderada de valores de ordem epistêmica como a integridade intelectual e certa perspectiva artística da realidade como contrapeso e boa vontade para com a aparência.

CAPÍTULO I: A NATUREZA DOS VALORES

1. Uma teoria nietzschiana dos valores

Na introdução ao seu estudo sobre as estratégias de Nietzsche para uma reavaliação dos valores, E. E. Sleinis afirma categoricamente que o principal problema com o qual o filósofo alemão se ocupou, não apenas em seus escritos de maturidade, mas desde *O Nascimento da Tragédia*, fora a questão dos valores⁸. Esta afirmação – com a qual concordamos e que de certa forma justifica o desenvolvimento deste trabalho – é evidenciada pelo lugar privilegiado que a questão ocupa no desenvolvimento da filosofia de Nietzsche, sendo presença constante ao longo de sua obra, ora como objeto central das discussões, ora de forma interligada a problemas de outra ordem – como nos casos dos valores religiosos, valores estéticos, valores epistêmicos, etc. Desta forma, como nosso trabalho tem o objetivo de esclarecer a visão de Nietzsche acerca do processo de mudança dos valores, nada mais elementar do que buscarmos, neste primeiro capítulo, uma determinação daquilo que será objeto de mudança, ou seja, o *valor* [Werth].

Como bem ressalta Sleinis em seu estudo acima citado (1994, p.1), há uma diferença crucial entre, por um lado, determinar uma lista de valores à qual Nietzsche se vincularia e, por outro, esclarecer sua posição a respeito da natureza mesma dos valores. Por mais que as duas instâncias possam se mostrar intimamente atreladas – como é o caso da filosofia nietzschiana – é necessário que fique claro se tratarem de dois problemas distintos. Ao elencarmos conjuntos de valores aos quais as pessoas se

⁸ “Nietzsche’s principal concern was with values. From the beginning of his productive life to its end, questions of value predominate.” (SLEINIS, 1994, p. xiii). Outros vários estudiosos do pensamento nietzschiano parecem também compartilhar de tal visão, como por exemplo, Richard Schacht (1983, p. 341) – “No philosopher has been more intensely concerned with questions of value than Nietzsche was.” – Scarlett Marton (2000, p. 97) – “é justamente à crítica dos valores que o filósofo dedica a maior parte de seus escritos.” e mesmo Deleuze (1976, p. 1) – “O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e valor.”

credenciam, segundo a perspectiva de Nietzsche, estamos muito mais próximos de determinar tipos humanos do que de esclarecermos o que é um valor. Em outras palavras, poderíamos então dizer que nosso intuito neste primeiro momento é antes o de compreender de que modo se estabelecem as relações de valor – o que poderíamos indicar como o aspecto descritivo de nosso trabalho – ao invés de listarmos os valores concebidos de forma positiva por Nietzsche – algo de viés mais normativo e que será tratado adiante. Portanto, devemos nos ocupar aqui de questões referentes à origem e à natureza dos valores e, conseqüentemente, aos processos de valoração, isto na tentativa de estabelecermos uma espécie de teoria nietzschiana dos valores⁹.

Um primeiro ponto que deve ser levantado, e que talvez seja o essencial a ser dito de início, é que *o ser humano fundamentalmente avalia* – o homem definido como aquele que mede e que a partir de si estabelece uma medida para as coisas, que desta maneira põe a realidade na balança atribuindo pesos e medidas ao mundo que o rodeia (cf. MA/HH II – WS/AS §21). Devido à magnitude desta descoberta – a maior que a humanidade já fez! – o impulso avaliativo apodera-se do homem de tal maneira que o impossibilita de se relacionar com o mundo sem que este seja valorado de alguma forma, o que em outras palavras equivale a dizer que o homem, através de sua natureza primordialmente avaliativa, é incapaz de se portar de forma indiferente em relação à realidade. Sua forma de existir implica necessariamente a polarização da realidade, ou

⁹ É importante ficar claro desde já que, como nosso trabalho se propõe a tomar como referência apenas as obras do chamado período intermediário – ou como pensamos ser mais justo dizer: o período do espírito livre – os resultados obtidos não têm a pretensão de servir como uma teoria que se aplique a todo o pensamento de Nietzsche. As discussões sobre continuidades e rupturas ao longo da obra nietzschiana são por demais complexas e não faz parte de nossa intenção tratar de tal problema. Entretanto, existe um fator que definitivamente deve ser tomado em consideração e que certamente influirá nas possibilidades de desenvolvimento de nossa pesquisa: o surgimento do princípio explicativo da vontade de poder. Na medida em que for se apresentando a necessidade de considerações a respeito deste obstáculo, buscaremos trazê-lo para a discussão, porém de forma subjacente, à guisa de mera contraposição histórica.

seja, a atribuição de um valor positivo ou negativo às coisas ao seu redor¹⁰. Não seria nenhum exagero aqui afirmarmos que, em se tratando de seres humanos, há certa equivalência entre *viver* e *avaliar*, o que implica na consideração de que os valores não teriam lugar fora das relações vitais estabelecidas entre o objeto valorado e o ser que valora.

Ao contrário de outras posições defendidas ao longo da história do pensamento¹¹, Nietzsche afirma que os valores têm sua fundação a partir de relações e vivências desenroladas neste (único) mundo e que o valor das coisas não existe em si e por si de forma necessária, que não se trata de algo eterno ou imutável; ao contrário disso, os valores devem ser entendidos como dotados de uma história, de uma origem – e muito provavelmente de um fim. Portanto, as relações de valor se estabelecem a partir de interações entre um ser que valora – no caso o homem – e os objetos passíveis de valoração – toda a realidade, incluindo desde objetos físicos até sentimentos, atitudes e instintos. Não existe coisa qualquer no mundo que tenha valor intrínseco – *o valor de algo é sempre estabelecido no seio de uma relação particular e circunstancial entre o objeto valorado e o ser que valora*. Ao menos é isto que podemos notar no texto do próprio Nietzsche onde se afirma que o “que quer que tenha *valor* no mundo de hoje

¹⁰ Sobre esta característica dos valores podemos ler no livro de Frondizi (1962, p. 13): “Otra característica fundamental de los valores es la polaridad. (...) Se ha dicho muchas veces que la polaridad implica la ruptura de la indiferencia (...) tan pronto se incorpora a ellos [objetos físicos] un valor, la indiferencia no es posible; nuestra reacción – y el valor correspondiente – serán positivos o negativos, de aproximación o rechazo.”

¹¹ Grosso modo, nos referimos aqui a toda teoria de valores que busque sua fundamentação em alguma instância supra-sensível ou meramente não-natural. Mais pontualmente nos referimos à Kant e sua definição de que uma ação possui valor moral apenas se motivada pelo dever, sendo assim algo de caráter incondicional devido à sua subordinação a princípios *a priori* do sujeito transcendental. Desta forma, tanto Kant quanto Nietzsche reservam um lugar central ao agente em suas teorias, porém discordam quanto ao *locus* das motivações; enquanto Kant nega a possibilidade de se fundamentar o valor de uma ação em instância meramente fenomenal – ou natural – Nietzsche afirma o caráter naturalista dos valores a partir de impulsos e inclinações, algo contingencial que se opõe diretamente à exigência de necessidade do imperativo kantiano. De acordo com Raymond Ruyer, enquanto Nietzsche apresenta uma teoria naturalista do agente, Kant, por sua vez, desenvolve uma teoria não-naturalista do agente (cf. RUYER, 1952, p. 148-178).

não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores!” (FW/GC §301).

Brian Leiter costuma propor certas discussões sobre a filosofia moral de Nietzsche apresentando a ideia de que, para o pensador alemão, a busca e promoção da excelência humana – ou o favorecimento dos homens superiores – seja algo de *valor intrínseco*¹². Desta maneira, segundo Leiter, o principal aspecto normativo da filosofia moral de Nietzsche diz respeito à busca e incentivo da excelência humana, de onde decorre que o principal aspecto crítico da proposta nietzschiana seria sua oposição a todo sistema de valores¹³ que seja danoso aos homens de tipo superior, favorecendo, em contraposição, tipos mais baixos. Pensamos que o termo usado para definir tal posição pode gerar certos equívocos por se tratar de algo valorizado *por* Nietzsche, o que não é suficiente para que se conceda valor *intrínseco* à excelência humana. Ora, mesmo que seja superada a dificuldade de se determinar o que seria, para Nietzsche, o verdadeiro tipo superior de homem, os aspectos normativos de sua teoria moral não podem simplesmente se sobrepôr a demandas descritivas da mesma teoria onde se afirma que tudo aquilo que tem valor para o homem recebeu este valor do próprio homem, ou seja, um determinado objeto não é valorado porque é valoroso, mas ao contrário, é valoroso porque foi valorado. Em conformidade com esta proposição, se tomarmos a questão na perspectiva da excelência humana como objeto de valor, este só lhe pode ser atribuído exteriormente, o que faz dele algo determinadamente *extrínseco*. Estas relações são, portanto, intimamente dependentes de fatores humanos como a individualidade do ser que valora e seu contexto histórico-cultural, o que explicaria a mutabilidade e

¹² “Keeping in mind that what seems to have *intrinsic* value for Nietzsche is human excellence or human greatness” (LEITER, 1995, p. 136).

¹³ Leiter descreve as morais que são o alvo da crítica normativa nietzschiana como “*Morality in the Pejorative Sense*” ou apenas “MPS”, sendo que o que as une sob tal alcunha é o fato de serem compostas por um conjunto de valores prejudiciais ao tipo humano superior. (Cf. LEITER, 1995).

variabilidade dos valores¹⁴. Dito isto, concordamos com Sleinis ao afirmar que, para Nietzsche, não há valores imunes a revisão, nem mesmo os do próprio Nietzsche¹⁵, o que nos leva a pensar que a oposição insistentemente repetida por Leiter entre valores intrínsecos e extrínsecos seria mais bem descrita se posta em termos de valores finais e instrumentais, respectivamente.

Retomando, portanto, o homem como aquele que imputa valor à realidade por meio de seu caráter fundamentalmente avaliativo, Deleuze propõe que a questão deva ser tratada segundo um duplo aspecto: por um lado os valores devem ser tomados como princípios a partir dos quais a avaliação se faz possível, e por outro devemos acrescentar o fato de que os valores mesmos já supõem algum tipo de avaliação que possibilite sua criação, ou seja, os valores são criados por meio de avaliações pautadas em princípios valorativos (cf. DELEUZE, 1976, p. 1). Ora, esta dupla caracterização do processo de valoração pressupõe tanto a recusa de qualquer base metafísica para os valores que de alguma forma busque preservá-los diante das contingências da efetiva realidade, assim como a aceitação de sua natureza estrita de criação humana; esta hipótese, por sua vez, acarreta no encaminhamento da questão em direção do agente criativo e seu modo de criação, de onde devemos então buscar compreender o que Nietzsche entende por avaliação, pois, como foi dito, é a partir dela que os valores são criados.

Segundo nos parece, em primeira instância, avaliar significa nada mais que uma resultante de aversões e inclinações, consideradas como atitudes necessárias e

¹⁴ É certo que, quando Leiter afirma a excelência humana como aspecto normativo da teoria nietzschiana, ele tem em mente que esta proposta seja direcionada apenas àqueles aptos à sua aceitação e compreensão e que, portanto, a têm para si como algo de valor certo – porém, é justo acrescentar: certo, mas não intrínseco, ou seja, o seu valor não é inerente, mas compartilhado por um grupo específico de seres que valoram de forma semelhante. Voltaremos a tratar da posição de Leiter de forma mais detalhada quando discutirmos, mais à frente, aspectos da metaética nietzschiana.

¹⁵ “For him [Nietzsche], no values are immune from revision not even his own” (SLEINIS, 1994, p. xix).

inalienáveis da vida; estas seriam, por sua vez, o fundamento das relações valorativas estabelecidas entre o homem e a realidade, o que equivale a dizer que estão sempre ligadas, mesmo que de forma precipitada e imprecisa, a alguma forma de avaliação ou juízo de valor:

A consequência disso tudo [da inexatidão das avaliações] seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos *viver* sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! – pois toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objeto, não existe no homem. (MA/HH §32).

Conforme o que é exposto no trecho anterior, podemos presumir que neste nível rudimentar de análise dos processos avaliativos os impulsos de aversão ou inclinação se baseiam em sensações de proveito e nocividade, o que as definiria como critérios fundamentais para a determinação de valores. Entretanto, longe de serem noções simplificadoras da questão ou constantes de uma equação valorativa, as ideias de proveito e nocividade tornam o problema algo bem mais variegado do que possa parecer; como estão ligadas ao temperamento e ao grau de suscetibilidade do indivíduo, às suas predisposições naturais ou adquiridas, as noções de proveito e nocividade pouco contribuem para o real entendimento da questão. O que se pretende destacar é que, uma vez aceita a proposição de que as valorações são estabelecidas no contexto singular da vida, e que esta é essencialmente luta e arranjo de forças e contingências – inclusive no tocante ao proveito ou nocividade de algo – toda hipótese de fundamentação dos valores que se arrogue como incondicionada ou universalizante deve ser negada. Desta forma, um primeiro aspecto que deve ser tratado para que se tenha uma maior clareza a respeito do que Nietzsche entende por avaliação e valoração, é a considerável variação em seu modo de entender a inter-relação entre prazer, desprazer, autoconservação e sentimento

de poder; o destrinchamento deste ponto permitirá uma compreensão mais acurada acerca do que apontamos até agora meramente como inclinações e aversões, ou seja, a respeito daquilo que poderia ser determinado como princípio motivacional do agir humano. Além disso, um segundo aspecto que também precisa ser esclarecido diz respeito à maneira como estas concepções efetivamente se relacionam com o aspecto criativo das valorações, uma vez que o entendimento nietzschiano de valores dinâmicos tem o processo de criação de valores como condição necessária; neste sentido, buscaremos esclarecer de que maneira a prévia afirmação de que, em âmbito humano, *viver* e *avaliar* se equivalem pode também ser transposta ou convertida em uma segunda afirmação onde *viver* seria uma forma de *inventar valores*.

1.1. Prazer, desprazer, autoconservação e poder

Quando pensamos nos sentidos que podem ser atribuídos às noções de proveito e nocividade, especialmente quando o que está em questão é sua aplicação a seres orgânicos, intuitivamente nos vem à mente a questão da sobrevivência, ou seja, proveitoso seria tudo aquilo que garante de alguma forma a sobrevivência do organismo – e nocivo o que a desfavorece. Desta maneira, quando se afirma que o homem é impulsionado em direção daquilo que lhe é proveitoso (cf. MA/HH §32), podemos entender que esta inclinação o direciona a algo que beneficiará sua sobrevivência, o que nos leva a perguntar então de que modo o homem avalia o que lhe é proveitoso ou não. Ao que nos parece, uma primeira abordagem para a questão seria tomá-la segundo algum tipo de critério pragmático de eficácia comprovada, no sentido de que o proveito de algo seria determinado *a posteriori*, a partir dos resultados obtidos ante um

procedimento cego de tentativas, erros e acertos; entretanto, para que não haja maiores confusões quanto à “lógica” deste procedimento, é necessário que o sentido destes “erros” e “acertos” do comportamento seja esclarecido: sem dúvida não se trata aqui de correção em sentido epistêmico, pois seria, na melhor das acepções, ingenuidade nossa atribuir a um nível tão elementar de interação algo que consideramos deveras tardio na história evolutiva dos organismos; não obstante, como é ainda necessário que haja algum nível de cognição envolvido para que se possa falar em avaliação, de forma suplementar a esta primeira abordagem, é preciso certo pressuposto de que as sensações sejam consideradas como toda a realidade efetiva, que sejam tidas como as únicas coisas que causam efeito sobre o organismo, ou seja, que o aspecto cognitivo da avaliação esteja primeiramente fundado em certo sensacionismo, o que encaminharia a questão para as sensações capitais de prazer e desprazer. Assim, ao falar dos níveis mais rudimentares da relação dos organismos com a realidade em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche afirma que “na base de toda crença está a *sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente”¹⁶, de modo que nada nos interessaria nas coisas, em nossa instância fundamental de seres orgânicos, “exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor” (MA/HH §18), sendo, portanto, a partir destas sensações primárias que se estabeleceriam todos os nossos juízos de valor.

Mais a frente na mesma obra (MA/HH §98), ao encaminhar a questão deste nível demasiado abrangente do orgânico em direção a uma visão restrita ao gregário, Nietzsche apresenta razões para crermos que também o instinto social seja alicerçado

¹⁶ Esta afirmação parece corroborar nossa afirmação anterior a respeito do caráter indeterminado ou “subjetivo” das noções de proveito e nocividade. Mesmo que determinemos “a sensação do agradável e do doloroso” [*die Empfindung des Angenehmen oder Schmerzhaften*] como fundamentos para nossos juízos e crenças mais primárias, ainda sim é importante ter em mente que estas sensações são consideradas sempre “em referência ao sujeito que sente” [*in Bezug auf das empfindende Subject*], portanto sempre algo particularmente condicionado.

em relações de prazer e desprazer: devido ao crescimento da sensação de prazer proporcionado pela interação com seus semelhantes – o que geraria empatia e ilusão de igualdade – o impulso gregário surge no indivíduo como consequência da primeva aliança estabelecida em torno do esforço conjunto que visa à eliminação da ameaça de predadores e intempéries. E não é apenas nestes cenários, cuja formatação remonta tanto a formas mais simples de vida quanto ao surgimento da organização comunitária, que o sentimento de prazer irá ser apresentado como fator determinante ou inclinação fundamental; ao avançarmos em direção a uma sociedade moralizada, isto é, com uma definida hierarquia de valores e costumes a serem seguidos, o impulso de buscar o prazer e evitar o desprazer continuará ocupando papel de destaque nas relações envolvidas.

Segundo Nietzsche, toda moralidade é antecedida por uma ação coercitiva onde o exercício do poder impõe a hierarquia de valores e, conseqüentemente, as normas práticas¹⁷; desta maneira, os indivíduos de menor poder se acomodam às imposições que lhes são feitas apenas como forma de evitar o desprazer que uma confrontação direta demandaria (cf. MA/HH §99). Além disso, se num primeiro momento é o impulso de evitar o desprazer que leva a comunidade a se submeter a uma hierarquia de valores imposta, com o passar do tempo, as normas práticas correspondentes se tornam hábito e com isso uma forma de prazer que reforça tal comportamento. É, portanto, apoiado no fato de que o costume de agir de uma maneira específica torna mais hábil quem assim o faz, e que com isso sua ação passa a ser

¹⁷ Parece-nos importante aqui já introduzirmos algo que será de fundamental importância para o desenrolar de nosso estudo: é imprescindível que se tenha em conta a íntima relação existente entre as valorações ou hierarquias de valor e as atitudes ou práticas humanas, ou seja, que “todas as ações remontam a valorações” (M/A §104). Assim, ao invés de se pensar a moralidade como sendo a base de determinação das ações, deve-se antes concebê-la já como sendo, de alguma forma, expressão da hierarquia de valores. “A própria hierarquia dos bens não é estabelecida ou alterada segundo pontos de vista morais; mas com base na sua determinação vigente é decidido se uma ação é moral ou imoral” (MA/HH §42). Voltaremos a tratar deste ponto mais frente.

realizada de forma menos trabalhosa, que Nietzsche irá afirmar que “também o mais severo modo de vida pode se tornar hábito e com isso um prazer” (MA/HH §97).

Dito isto, é interessante notar que, tanto no caso dos indivíduos que se reconhecem pelo prazer e se agrupam visando evitar o desprazer comum, quanto na situação de uma comunidade moral que se subjuga para evitar o desprazer de um confronto e que se fortalece a partir do prazer gerado pelo costume, existe uma espécie de *cálculo de utilidade* ou de *maior proveito* envolvido, cuja possibilidade parece depender de uma segunda variável ainda desconsiderada em sua real importância; ao que tudo indica, falta ainda ponderar o papel do *poder* nas relações de determinação de proveito e nocividade. Desta maneira, o maior poder gerado pela somatória¹⁸ dos poderes individuais agregados se mostra mais útil na tarefa de autoconservação dos indivíduos; da mesma forma, um sujeito se submete a outro mais poderoso após concluir que um confronto não será a melhor maneira de buscar sua sobrevivência. O que estamos tentando explicitar é a intrincada relação existente entre prazer e desprazer, autoconservação e poder. O indivíduo que se sobrepõe aos outros em poder lhes obriga a adotar um determinado conjunto hierárquico de valores por não haver aí nenhum direito que o impeça de agir assim, já que a própria justiça¹⁹ se estabelecerá apenas com base em certa equidade de poderes; e da mesma forma que a submissão se mostra como

¹⁸ É importante deixar claro que, muito embora a terminologia aqui adotada possa induzir a um entendimento objetivado do poder, como se este fosse uma unidade distinta e determinada, a compreensão de Nietzsche sobre o assunto é mais bem definida como uma espécie de relação intersubjetiva, onde os indivíduos envolvidos pressupõem subjetivamente certa medida de poder no outro. “Daí o famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia vale* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder] (ou, mais precisamente: *quantum potentia valere creditur* [quanto se acredita valer seu poder]).” (MA/HH §93).

¹⁹ Sobre esta interpretação da origem da justiça e do direito, destacamos aqui apenas duas passagens significativas: “A justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual” (MA/HH §92). “O socialismo só adquirirá direitos quando parecer iminente a guerra entre os dois poderes, entre os representantes do velho e do novo, e o cálculo prudente das chances de conservação e de vantagem, em ambos os lados, fizer nascer o desejo de um pacto. Sem pacto não há direito” (MA/HH §446).

estratégia de autoconservação para indivíduos de escasso poder, numa situação diversa que envolva poderes equivalentes, a justiça surge também como uma forma de “perspicaz autoconservação”²⁰ (MA/HH §92), como um pacto entre as partes, proveniente de um cálculo de danos e proveitos capaz de mostrar que não há utilidade ou vantagem explícita para nenhum dos lados caso se efetive um possível embate.

No entanto, é em uma passagem onde Nietzsche discute a questão da legítima defesa [*Nothwehr*] que os conceitos envolvidos se arrolam de tal maneira que podemos perceber a forma intrincada por meio da qual são apresentados em *Humano, Demasiado Humano*.

Se admitimos a legítima defesa como moral, devemos também admitir todas as expressões do chamado egoísmo imoral: causamos a dor, roubamos ou matamos a fim de nos conservar ou nos proteger, a fim de prevenir uma desgraça pessoal; mentimos, quando a astúcia e o fingimento são meios corretos para a autoconservação. *Causar dano intencionalmente*, quando está em jogo nossa existência ou segurança (conservação de nosso bem-estar), é admitido como sendo moral (...) na medida em que há um *prazer* na ação (sentimento do próprio poder, da intensidade da própria excitação), a ação ocorre para conservar o bem-estar do indivíduo sob um ponto de vista similar ao da legítima defesa, ao da mentira por necessidade. Sem prazer não há vida (MA/HH §104).

No aforismo anterior, Nietzsche propõe que, em um contexto social onde a legítima defesa seja aceita como moralmente válida, todos os meios egoístas de ação deveriam ser também justificados desde que ponderados segundo esta mesma ótica, ou seja, quando a autoconservação se impõe como consequência almejada; esta, por sua vez, sendo apresentada de forma que apareça como resultante do empenho em conservar

²⁰ “A justiça remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação [*einsichtigen Selbsterhaltung*], isto é, ao egoísmo da reflexão que diz: ‘por que deveria eu prejudicar-me inutilmente [*nutzlos*] e talvez não alcançar minha meta?’ (MA/HH §92). Ainda sobre este ponto: “O direito, baseando-se em acordos entre *iguais*, existe enquanto o poder dos que fizeram os acordos permanece igual ou semelhante; ele foi criado pela prudência, para pôr fim à luta e à dissipação *inútil* [*nutzlosen*] entre poderes semelhantes” (MA/HH II – WS/AS §26)

o próprio bem-estar, não passaria de mais um caso onde o interesse próprio²¹ fornece as bases da ação. Nietzsche conclui daí que em toda e qualquer ocasião na qual esteja envolvida a conservação ou mesmo o incremento do sentimento de prazer do indivíduo, seu agir está justificado de antemão, pois se trata de situação similar à de legítima defesa. Entretanto, em meio a esta discussão, Nietzsche não deixa de frisar o que está sendo aí designado por prazer [*Lust*]: o “sentimento do próprio poder, da intensidade da própria excitação”, o que nos permite afirmar que, nesta perspectiva de entrelaçamento conceitual, *não há vida sem a excitação própria do sentimento de poder*²². Desta forma, muito embora já seja notável a antecipação de sua disposição a substituir o prazer pura e simplesmente considerado pelo sentimento de poder [*Gefühl der Macht*] enquanto fator motivacional determinante do agir humano, este primeiro posicionamento em favor da autoconservação reflete a então estreita relação de Nietzsche com uma perspectiva quase-utilitária²³ de inspiração naturalista darwiniana²⁴ e que será abandonada aos

²¹ Ao colocar o sentimento de prazer como principal motivo das ações, Nietzsche visa tanto denunciar o caráter pouco “moral” de valores como a compaixão, quanto restituir certa “boa consciência” às chamadas ações egoístas. “Assim como a maldade não visa ao sofrimento alheio em si, como já disse, também a compaixão não tem por objetivo o prazer do outro. Pois ela abriga no mínimo dois (talvez muitos mais) elementos de prazer pessoal” (MA/HH §103).

²² *Mutatis mutandis*, da mesma forma que Nietzsche irá afirmar que vida é vontade de poder (cf. Fragmento póstumo 2[190] do Outono de 1885 – Outono 1886), aqui o vemos fazer a afirmação de que vida é busca por prazer.

²³ Se aqui dizemos “quase utilitária” é com o fim de realçar um importante fator de diferenciação entre a proposta de Nietzsche e a posição geral do chamado utilitarismo moral. Esta diferença diz respeito ao *sentido normativo* da busca e promoção do prazer: enquanto o utilitarismo foca o altruísmo e, portanto, a promoção imparcial do prazer, Nietzsche argumenta a partir da perspectiva egoísta do agente que em seu posicionamento prático visa antes à obtenção de *seu próprio* prazer. No entanto, é válido ressaltar que esta argumentação demandaria um maior cuidado de diferenciação entre modelos *quantitativos* e *qualitativos* de hedonismo normativo (pensamos aqui na contraposição entre Bentham e Mill, respectivamente). Brevemente, poderíamos apenas propor a questão de modo que, se vista a partir de um viés quantitativo (aquele que se fixa na *quantidade* de felicidade alcançada, sem considerar necessariamente o tipo de prazer envolvido) teríamos que admitir a possibilidade de se pensar o caso singular onde, ao promover seu próprio prazer, o indivíduo geraria um *maior montante* de felicidade total; por outro lado, se tivermos o interesse próprio como fator que discrimine o sentido da obtenção e promoção da felicidade, funcionando assim como um diferencial *qualitativo*, talvez então seja plausível se falar em um tipo específico de hedonismo egoísta. Entretanto, de qualquer forma, o importante é ficar claro que se pensamos em algum grau de proximidade entre Nietzsche e o utilitarismo, isto se deve antes a aspectos descritivos (hedonismo psicológico) e não normativos.

²⁴ “[A] luta pelo prazer é a luta pela vida” (MA/HH §104). Frases como essa parecem indicar uma posição no mínimo mais moderada em relação à ótica naturalista de Darwin, principalmente se comparada com as afetadas declarações anti-darwinistas do período final da obra. Além disso, mesmo

poucos no decorrer do período intermediário de sua obra. É preciso, portanto, ter em conta que a relação de Nietzsche com o utilitarismo não apresenta uma posição contínua ou fixa²⁵ ao longo do desenvolvimento de sua obra, sendo justamente durante o período do espírito livre, mais especificamente nos dois volumes de *Humano, Demasiado Humano*, que o pensador alemão se mostrará mais simpático a alguns de seus traços característicos. Conforme argumenta Thomas Brobjer, existem ao menos dois aspectos fundamentais do utilitarismo que Nietzsche aceita neste momento de seu percurso intelectual: primeiro, a crença de que o prazer e a dor são os únicos fundamentos motivacionais tanto para as valorações quanto para as ações humanas; segundo, que a utilidade de uma ação é fator determinante para os posicionamentos práticos (cf. BROBJER, 2004, p. 153)²⁶. Somado a isto, devemos ainda ressaltar o fato de que a postura assumida por Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, de propor uma superação da necessidade metafísica mesmo em seu caráter edificante²⁷, implica quase

deixando de lado sua posição a respeito especificamente da teoria evolucionista de Darwin (vale dizer, a seleção natural), é inegável que Nietzsche veja com bons olhos o aspecto metodológico de explicação dos processos de valoração a partir de causas naturais. Voltaremos a esta discussão mais à frente.

²⁵ “His [Nietzsche’s] relation to deontology and to ancient ethics does not appear to change in any fundamental way. However, his relation to utilitarianism changes in important ways.” (BROBJER, 2004, p. 149).

²⁶ Quando apontamos a proximidade entre Nietzsche e o utilitarismo, não pretendemos assegurar sua vinculação com um projeto mais amplo de tal vertente ética, posto que exista uma considerável variedade de formatações para a mesma. Assim, devemos esclarecer que se podemos falar aqui de um utilitarismo nietzschiano, este deve ser compreendido em sua forma egoísta e hedônica: “Every goal-oriented ethics must, to be complete, be connected with a theory of value which defines what the goal, or good, is that we do (descriptive ethics) or should strive to do (normative ethics) Hence, there can exist several forms of utilitarianism. Frequently one divides it into two forms: hedonistic utilitarianism which claims that the good is pleasure, and ideal utilitarianism which hold that other things besides pleasure can be good. However, historically it is the former which has been by far the most important. Another distinction, which has not always been made explicit, is based on whom will receive pleasure. Egoistical utilitarianism states that the pleasure is for the acting agent, while universalistic utilitarianism claims that one should act so as to increase the amount of pleasure in general”. (BROBJER, 2004, p. 131).

²⁷ Neste sentido, Rogério Lopes afirma que, principalmente na segunda metade do capítulo I de *Humano, Demasiado Humano*, “Nietzsche ataca a tese antropológica que ancorava o idealismo prático de sua juventude. Nietzsche rompe claramente com a contrapartida positiva do programa de Lange e sugere que ao filósofo cabe a tarefa de esboçar cenários de uma futura cultura pós-metafísica (aforismos 21-24). Contra Schopenhauer, Nietzsche argumenta que as necessidades metafísicas não correspondem a um universal antropológico. Estas necessidades, historicamente circunscritas, têm sido satisfeitas por uma metafísica edificante. Esta, ao conferir à existência um significado moral, tem a curto prazo um efeito paliativo, mas a longo prazo apresenta vários efeitos colaterais indesejáveis, especialmente para aqueles que têm a pretensão de tornarem-se espíritos livres. O programa sugerido por Nietzsche prevê a

que necessariamente numa abordagem naturalista da axiologia e da psicologia moral; desta maneira, não resta dúvida de que, segundo este critério de adequação a parâmetros científicos de investigação, o hedonismo psicológico do utilitarismo moral se mostra muito mais coerente com a perspectiva nietzschiana do que, por exemplo, a deontologia kantiana ou cristã, pois busca também suas bases metodológicas em detrimento de elucubrações supra-sensíveis ou não-naturais²⁸.

1.2. Prazer, utilidade e sentimento de poder

Mesmo que Nietzsche só passe a expor sua preferência pela abordagem naturalista da psicologia moral de forma determinante na elaboração de suas ideias a partir de *Humano, Demasiado Humano*, não devemos daí concluir que ele já não nutrisse profundo interesse pelas ciências naturais desde o tempo de juventude. Desta maneira, tendo em vista evitar uma eventual leitura que possa superestimar a importância e influência da então promissora amizade entre Paul Rée e Nietzsche²⁹ para justificar sua aproximação do naturalismo e do utilitarismo, vale ressaltar a indicação feita por Robin Small de que bem antes do encontro³⁰ dos dois amigos, Nietzsche já se

possibilidade de eliminar gradativamente estas necessidades subjetivas e afetivas mediante uma terapia alternativa, que destaca o papel das ciências naturais e históricas no combate às crenças metafísicas e prepara o terreno para uma forma de vida orientada pela busca do conhecimento” (LOPES, 2008, p. 270).

²⁸ Esta proximidade entre Nietzsche e o utilitarismo vem sendo quase que desconsiderada devido à enorme discrepância entre o pequeno número de evidências favoráveis ao utilitarismo e as duras críticas direcionadas a ele. Destacamos aqui três comentaristas que observaram esta adesão parcial, tanto em termos de conteúdo quanto de periodização, de Nietzsche ao utilitarismo: além de Thomas Brobjer, já citado anteriormente, também Brendan Donnellan (1982, p. 602-603) e Ruth Abbey (2000, p. 6) destacam aspectos compartilhados entre o utilitarismo e a filosofia moral de Nietzsche do período intermediário.

²⁹ Este tipo de suspeita existe desde o tempo da aproximação entre os dois pensadores como fica claro neste trecho de uma carta escrita pelo amigo Erwin Rohde de 16 de Junho de 1878: “Pode uma pessoa simplesmente descartar sua alma desta forma e assumir a de outrem? Pode ela repentinamente se tornar Rée ao invés de Nietzsche?” (Traduzido do inglês citado em DONNELLAN, 1982, p.597).

³⁰ Segundo Small, o primeiro encontro entre Nietzsche e Rée se deu em 1873 quando Nietzsche já era professor de filologia na Universidade da Basiléia. Já as anotações sobre Demócrito, apontadas em seguida como indicativo do seminal interesse de Nietzsche pelo naturalismo grego, datam de 1868-9,

dedicava à leitura de obras sobre ciências naturais com bastante entusiasmo. Ainda segundo Small, a despeito de seu comprometimento com Schopenhauer ou Wagner, mesmo antes de sua ida para Basileia, Nietzsche já apresentava um “ativo interesse pelas ciências naturais e pela tradição naturalista na filosofia”, o que pode ser comprovado pela “especial atenção dada ao pensador antigo, Demócrito”³¹ em seus estudos filológicos de juventude (SMALL, 2005, p. 6). Posição similar é sustentada por Rogério Lopes ao afirmar que “as leituras de Nietzsche no final da década de 60 e início da década de 70 nos revelam um autor ocupado intensamente com ciências naturais e teoria do conhecimento”³² (2009, p. 32). Enfim, podemos dizer que a amizade com Paul Rée, ao invés de ser causa para qualquer guinada repentina na forma de pensar de Nietzsche, deve ser antes tratada como uma espécie de catalisador que permitiu e incentivou as primeiras publicações deste viés naturalista que já permeava o pensamento nietzschiano desde bem antes de 1878, ano de lançamento de *Humano, Demasiado Humano*.

período em que Nietzsche ainda se encontrava sob orientação de Ritschl, em Leipzig (cf. SMALL, 2005, p. 3-6). Vale ainda destacar a importância da leitura da *História do Materialismo* de Lange, em 1866, para a formação intelectual de Nietzsche. Veja nota 32 a seguir.

³¹ Vale aqui ressaltar a referência feita por Small ao que diz o destacado pesquisador da filosofia antiga, Gregory Vlastos: “[G. V.] has argued for 'the historic importance of Democritean ethics, as the first rigorously naturalistic ethics in Greek thought'. As Vlastos points out, the Democritean conception of nature as 'implacable and aloof' removes even the impersonal notion of cosmic 'justice' found in both Heraclitus and Parmenides” (VLASTOS, 1946, p. 62-64 apud SMALL, 2005, p. 7)

³² Lopes destaca ainda que “a interpretação tradicional dá por garantido que em um primeiro momento Nietzsche teria endossado as principais teses da metafísica da Vontade de Schopenhauer, revendo posteriormente esta posição em função de considerações de ordem epistêmica. Tanto a tese do endosso (até 1876) como a tese de uma nova compreensão do estatuto epistêmico da metafísica (a partir de 1876) se mostram insustentáveis quando confrontadas com as evidências textuais fornecidas pelos póstumos. Uma consideração tanto dos póstumos como da correspondência do filósofo permite estabelecer de forma conclusiva a tese de que entre o jovem Nietzsche e o filósofo do período intermediário não há nenhuma diferença substantiva no que concerne à compreensão do estatuto epistêmico do discurso metafísico. Ao contrário, ela nos obriga a datar o despertar de Nietzsche de seu sono dogmático no ano de 1866 [ano em que Nietzsche lê a *História do Materialismo* de Lange], caso faça ainda algum sentido recorrer a esta patologia tipicamente filosófica (convertida em lugar comum da historiografia pós-kantiana) para descrever o itinerário de um jovem que mal ultrapassou a barreira dos 20 anos e que no âmbito da filosofia *stricto sensu* está ainda no início de um percurso acidentado e autodidata de formação” (2009, p. 28-29).

Por conseguinte, retomando a discussão acerca das bases da ação humana, Nietzsche irá afirmar que, em suas ações, “o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer” e que no âmbito do posicionamento prático “a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação” (MA/HH §102), o que resume seu ponto de vista a respeito das inclinações humanas a partir de uma peculiar versão egoísta do hedonismo psicológico. Muito embora esta posição não implique na eliminação da possibilidade de compreendermos esta busca por prazer como uma espécie de ânsia pelo sentimento de poder, nos parece mais produtiva a abordagem que considera e demarca suas diferenças, pois, dependendo da estratégia adotada, as implicações normativas subsequentes podem destoar consideravelmente. Desta maneira, interpretações³³ que tendem a considerar que não haja diferença significativa entre uma busca egoísta por prazer e a ânsia pelo sentimento de poder deixam de considerar as implicações quanto aos limites e formas de satisfação de tais impulsos; por conseguinte, é indispensável compreender que tal diferenciação, cuja formatação se ergue a partir das bases críticas de Nietzsche em relação ao utilitarismo, melhor se traduziria em uma busca pela redefinição das relações entre prazer e desprazer a partir da ótica do sentimento de poder, além de certo esvaziamento do fator utilitário, devido às suas consequências normativas. Por fim, espera-se que feito isto, as noções de proveito e nocividade possam ser devidamente ponderadas em seu papel no estabelecimento das relações de valor.

Conforme aponta Thomas Brobjer, um possível fator de influência para as reconsiderações a respeito da perspectiva quase-utilitária de *Humano, Demasiado*

³³ Este é o caso, por exemplo, de Brendan Donnellan, conforme fica claro na seguinte passagem: “Nietzsche at first suggests, in one sequence of aphorisms (MA, 102-105), that the basic impulse of man is towards a higher form of self-preservation which instinctively seeks its own selfish pleasure (Lust). This is not, however, a temporary obeisance to hedonistic theory, since the terms in which he describes ‘pleasure’ are indistinguishable from his later evocations of the will to power as the fundamental instinct of man” (DONNELLAN, 1982, p. 599).

Humano seria a leitura efetiva que Nietzsche faz tanto de Stuart Mill quanto de Herbert Spencer à época da redação de *Aurora*³⁴. Se, por um lado, a leitura de Spencer pode ser apontada como provável causa da postura crítica que Nietzsche irá assumir até o fim de sua obra em relação ao darwinismo³⁵, por outro, ao se confrontar diretamente com o pensamento de Mill, o filósofo alemão irá perceber que, mesmo camuflado em premissas naturalistas, o utilitarismo não passa de um rebento tardio da moral cristã, e deste modo, algo a ser desmascarado e combatido³⁶. Em uma das primeiras menções feitas a Mill em sua obra publicada, Nietzsche o coloca ao lado de Schopenhauer como responsáveis por difundir, cada qual em sua nação, a “doutrina das afecções simpáticas e da compaixão, ou da utilidade [*Nutzen*] para os outros como princípio da ação”, sendo esta “o efeito e a mudança mais amplos que o cristianismo produziu na Europa” (M/A §132). Ao negar valor intrínseco ao altruísmo – enquanto fundamento normativo da busca e promoção da utilidade *para os outros* – afirmando que esta formação

³⁴ “In *Morgenröte* (1881), after having read Mill and Spencer, Nietzsche moves away from utilitarianism and by *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) he has again become as hard a critic of utilitarianism as he was in the early period, if not harsher” (BROBJER, 1995, p. 153).

³⁵ A principal crítica que Nietzsche parece fazer ao darwinismo é quanto a uma suposta teleologia implícita, algo como uma tentativa de pensar inversamente o caráter superior do ser humano. Veja por exemplo o que diz o parágrafo 49 de *Aurora*: “Antigamente buscava-se chegar ao sentimento de grandeza do homem apontando para a sua *procedência* divina: isso agora é um caminho interdito, pois à sua porta se acha o macaco, juntamente com outros animais terríveis, e arregaça sabidamente os dentes, como que a dizer: ‘Não prossiga nesta direção!’ Então se experimenta agora a direção oposta: o caminho *para onde* vai a humanidade deve servir para provar sua grandeza e afinidade com Deus.” É notável que Nietzsche toma a hipótese da ancestralidade comum entre homens e macacos como certa, porém critica a tentativa de se salvar uma natureza diferenciada para o ser humano a partir de uma finalidade superior a qual este esteja destinado ou mesmo represente perante o restante da natureza. Segundo Cox, ao falarmos de “darwinismo” como alvo da crítica nietzschiana, devemos ter em mente certa versão deturpada daquilo que realmente disse Darwin. “Despite Darwin's antiprogessivism, evolutionary theorists continued to see the phenomenon of evolutionary ‘adaptation’ as progressive. According to a view promoted by Herbert Spencer, one of Nietzsche's prime targets (see *GM* II: 12), natural selection gradually promotes an increasingly better fit between organisms and their environment. But such ‘adaptationism’ projects into the evolutionary process a false teleology, amounting to a revival of the ‘argument from design’ that Darwin's theory explicitly opposed.” (COX, 1999, p. 226). Além disso, talvez caiba pensar que a crítica de Nietzsche à “teleologia do darwinismo” tenha como alvo indireto certo modelo historicista comum à época e presente, sobretudo, na filosofia dialética hegeliana.

³⁶ “Na regra de ouro de Jesus de Nazaré encontramos todo o espírito da ética da utilidade. Proceder como desejaríamos que procedessem conosco e amar o próximo como a si mesmo constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista” (MILL, 2000, p. 41). Vale ter em mente ainda o que Nietzsche diz a respeito de *Aurora* em sua autobiografia intelectual: “Com este livro começa minha campanha contra a *moral*” (EH – *Aurora* – §1).

hierárquica não passa de uma moda moral [*moraliche Mode*], ou seja, algo que àquela época prevalecia na Europa, mas que em outros tempos seria definitivamente contraditório com a moralidade vigente (cf. M/A §131), Nietzsche se mantém consistente com sua posição a respeito do egoísmo³⁷ e sua preponderância na estrutura da ação humana; entretanto, é justo dizer que, neste primeiro momento, tal observação não vai contra um sentido mais amplo de utilidade³⁸ que a toma como algo meramente prudencial, o que nos permitiria pensar que, desta maneira, o que Nietzsche efetivamente critica no fator utilitário é seu sentido normativo de promover o mais vantajoso para o maior número – o que, segundo ele, se daria por conta de uma espécie de desrazão diante da qual o indivíduo poria sua vantagem pessoal de lado e se tornaria uma função do todo (cf. FW/GC §21). Deste modo, é importante que se estabeleça aqui uma distinção entre utilidade pessoal e utilidade gregária, ou como quer Nietzsche, entre utilidade privada e utilidade social:

A significação do esquecimento na sensibilidade moral – As mesmas ações que, no interior da sociedade original, foram primeiramente ditadas pela intenção do proveito [*Nutzen*] comum, foram depois realizadas por outras gerações com outros motivos: por medo ou reverência ante aqueles que as exigiam e recomendavam, ou por hábito, pois desde a infância as pessoas as viam serem realizadas, ou por benevolência, porque sua execução gerava alegria e aprovação em toda parte, ou por vaidade, porque eram elogiadas. Tais ações, em que foi *esquecido* o motivo fundamental, o da utilidade, denominam-se então *morais*: não porque seriam realizadas por aqueles *outros* motivos, mas porque *não* são feitas em nome da

³⁷ Neste sentido, é relevante ainda ter em conta que, na maioria dos casos, os chamados compassivos não passam de um tipo peculiar de egoístas que em suas atitudes visam antes à afirmação de seu próprio poder na exaltação pública de sua postura, ou ainda uma forma auto-interessada de lidar com a visão desprazerosa do sofrimento alheio ou mesmo de gozar a alegria que acompanha toda ação bem sucedida (cf. M/A §133). Nesta direção interpretativa de auto-interesse do compassivo, cabe aqui ressaltar a relação destacada por Bernard Reginster (2007) entre as visões de Nietzsche e Schopenhauer a respeito da consciência da dor como fator de influência no sentimento de prazer. Segundo Reginster, a visão do sofrimento traz à consciência do observador a dor que este último *não está a vivenciar*, o que aguçaria seu sentimento de prazer. Esta tese é mais explorada por Schopenhauer, na tentativa de evidenciar a natureza negativa do prazer, ou seja, que o prazer é antes ausência de dor. Mais a frente, veremos como Nietzsche se vale de um argumento semelhante a este para elucidar o prazer experienciado na contemplação da crueldade (cf. M/A §18). Por fim, apenas mais uma palavra sobre o *egoísmo do altruísta*: “*Nenhum altruísmo* – Vejo em muitas pessoas uma força e uma vontade extremas [*eine überschüssige Kraft und Lust*] de serem função; elas têm um faro apuradíssimo para todas as posições em que justamente *elas* podem ser função, e para lá se dirigem (...) Tais naturezas se conservam melhor quando se aninham num outro organismo” (FW/GC §119).

³⁸ Aqui não pensamos estritamente em sentido Utilitarista. Veja nota 42 a seguir.

utilidade consciente. – De onde vem esse *ódio* à utilidade que aí se manifesta, em que toda conduta louvável se diferencia formalmente da conduta por mor da utilidade? – É evidente que a sociedade, ninho de toda moral e de todos os louvores à conduta moral, teve que lutar com o interesse pessoal e a teimosia do indivíduo muito longamente e arduamente para não acabar taxando *qualquer outro* motivo de eticamente superior à utilidade. Assim veio a parecer que a moral *não* nasceu da utilidade: enquanto originalmente foi a utilidade social [*Gesellschafts-Nutzen*] que teve grande empenho em impor-se contra as utilidades privadas [*Privat-Nützlichkeiten*] e adquirir mais consideração. (MA/HH II – WS/AS §40)

Ao se discutir a origem da moralidade dos costumes, deve-se ter em conta certa tentativa de escamotear o recorrente confronto entre interesses individuais e sociais, entre o que é proveitoso para o indivíduo e o que é proveitoso para a comunidade – o que nos permite compreender a colocação de Nietzsche de que “para alguns, prova-se uma moral por sua utilidade, enquanto, para outros, justamente por sua utilidade ela é refutada” (M/A §230). O ponto é que sem esta estratégia de converter a utilidade social em uma lei ou autoridade provinda de instâncias superiores, o resultado motivacional alcançado não seria o mesmo, já que ficaria evidente se tratar de um embate entre interesses pessoais e sociais, com grandes chances de que os primeiros se sobreponham aos últimos³⁹. De qualquer modo, trazendo a questão de volta ao plano específico dos valores, pode-se então dizer que as inclinações se orientam tanto para o proveito privado – onde a vantagem seria algo de sentido pessoal, visando a autoconservação e a preservação do bem-estar próprio – quanto para o proveito social – algo de viés secundário, derivado do esquecimento da utilidade prudencial, agora entendida como costume ou tradição a qual se obedece e que tem como prédica justamente a valorização da comunidade em detrimento do indivíduo. Desta forma, é notável que ao discutir as bases da moralidade em *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche afirme que para ser considerado *bom*, o indivíduo tem que ser *bom para algo*, ou seja, eficaz segundo uma finalidade definida – no caso, a conservação da

³⁹ Voltaremos a esta discussão no terceiro capítulo deste estudo.

comunidade – o que faria deste mais um episódio de utilidade prudencial. Assim, Nietzsche afirma que a “diferenciação entre moral e imoral, bom e mau” é determinada por critérios ligados à adequação da atitude em relação à tradição, não importando saber “como *surgiu* a tradição”, pois certamente não há aí qualquer consideração que vá além de sua utilidade à conservação da comunidade (MA/HH §96). Da mesma maneira, o filósofo também afirma que o único critério plausível para não se buscar o próprio prazer à custa do desprazer alheio é sua utilidade consequente, ou seja, diante da conjectura nociva de uma provável retaliação, o indivíduo é levado prudencialmente a não agir de tal maneira (cf. MA/HH §103). Temos em ambos os exemplos situações onde a utilidade se mostra como inclinação essencial – ou critério de avaliação – sendo distintas apenas quanto ao referencial – no primeiro caso, mesmo escamoteado, o proveito é da comunidade, e no segundo, do indivíduo. Assim sendo, a tese da precedência da utilidade ou do proveito (enquanto atitude prudencial) na determinação das inclinações do ser humano carece de um maior detalhamento para que se tenha uma clara determinação de seu papel nas estimativas de valor, o que encaminhará a questão, ao que nos parece, para uma perspectiva adstrita ao sentimento de poder.

Se prestarmos atenção ao que diz Nietzsche sobre a origem da moralidade em *Humano, Demasiado Humano*, veremos que o filósofo parece nos apresentar ao menos duas possíveis explicações. No aforismo 96 desta obra, Nietzsche afirma categoricamente que o indivíduo chamado *bom* é “aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral”, ou seja, aquele que prontamente se propõe a “prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida” – em outras palavras, o que se sugere é que os valores morais a serem atribuídos se estabeleçam a partir de uma maior ou menor eficácia por parte do

indivíduo na tarefa de conservação da comunidade, ou seja, em sua maior ou menor utilidade enquanto função de um povo. Já no aforismo 45 da mesma obra, Nietzsche expõe pela primeira vez uma tentativa de descrever a origem dos conceitos de “bem e mal” segundo uma dupla perspectiva, onde estes apresentariam raízes diferentes dependendo do referencial adotado: se observada a partir da ótica dos poderosos e dominantes, a gênese de bem e mal seria vinculada à capacidade de retribuição, à equivalência de poderes, ou seja, “quem é grato e vingativo, é chamado bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau”. Esta segunda tese, sendo reapresentada diversas vezes a partir de *Aurora*⁴⁰, parece reafirmar a contraposição entre poderosos que se auto-atribuem valor e impotentes que atribuem antes valor negativo aos poderosos que neles descarregam suas forças, o que demonstraria certa predisposição de Nietzsche a situar a questão dos valores em um domínio determinado por relações de poder, e não de utilidade. Entretanto, não é aqui o caso de se dizer que esta decisão entre duas possíveis explicações implique no abandono completo de uma delas em detrimento da outra; a ideia de que a postura de respeito às leis e à tradição seja condição para a valorização moral de uma atitude será redefinida em *Aurora* a partir da noção de *moralidade do costume* [*Sittlichkeit der Sitte*] de forma que seja acentuada na argumentação justamente a contraposição entre utilidade pessoal e gregária como uma forma de embate de poderes.

Segundo este novo conceito introduzido por Nietzsche, a moralidade se define – assim como já afirmado em *Humano, Demasiado Humano* – pela obediência

⁴⁰ Veja, por exemplo, a seguinte passagem: “Quando o homem está com o sentimento do poder, ele se percebe como *bom* e assim se denomina: e precisamente então os outros, nos quais ele deve *descarregar* seu poder, percebem-no como *mau* e assim o chamam!” (M/A §189). Esta tese será mais bem desenvolvida posteriormente, tanto em *Além de Bem e Mal* (§260-261) quanto em *Genealogia da Moral* (Primeira Dissertação) e se tornará um dos grandes motes da filosofia moral de Nietzsche sob a alcunha da oposição entre moral de senhor e moral de escravo.

aos costumes, entendidos como o conjunto de maneiras tradicionais de se agir e avaliar. Desta forma, afirma o filósofo, “se uma ação é realizada *não* porque a tradição ordena, mas por outros motivos (a utilidade individual, por exemplo), (...) ela é considerada imoral” (M/A §9). Ora, uma vez destacado o papel central da tradição no tocante à determinação do valor moral, é necessário que se tenha uma clara noção do que se entende aqui por *tradição*; assim, Nietzsche irá defini-la como uma “autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil [*Nützliche*], mas porque *ordena*” (M/A §9). É notável nesta definição a preocupação em sublinhar que a utilidade daquilo que é ordenado não tem implicação efetiva na valoração dos comportamentos, algo que seria proveniente de outra fonte, aqui vagamente definida como uma espécie de “medo ante um intelecto superior, ante um incompreensível poder indeterminado” (M/A §9), mas que já é o suficiente para que se traga a discussão para um âmbito mais apropriado de relações de poder⁴¹. Entretanto, a utilidade que é posta de lado pela tradição não parece dizer respeito a seu caráter social, posto que seja justamente com o intuito de manter a comunidade que se estabelece este critério de valor. Ora, quando se fala em utilidade pessoal, fica bastante claro que esta se refere a um indivíduo e suas especificidades, ou seja, que o proveito ou nocividade se determinam *a partir de* um sujeito – ou *para* um sujeito; por outro lado, quando falamos em utilidade social, temos a impressão de que se trata de algo despersonalizado⁴², ou na

⁴¹ Sobre este ponto vale destacar ainda: “O costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume” (M/A §19). Apenas para fixar esta “definição” de *moralidade*, destacamos o aforismo 89 de *Opiniões e Sentenças Diversas* (MA/HH II – MS/OS), onde Nietzsche a define como “o sentimento para todo o conjunto de costumes em que se vive e se foi criado – e criado não como indivíduo, mas como membro de um todo, como cifra de uma maioria.”

⁴² Vale pensar aqui, por exemplo, no caso específico do que diz Mill sobre a máxima de Bentham acerca da imparcialidade do agente, no sentido de que ele se considere como um e não mais que um no cálculo de utilidade: “Ele [o critério de imparcialidade] está envolvido no próprio significado da Utilidade ou Princípio da Maior Felicidade. Esse princípio será uma mera forma verbal desprovida de sentido racional se a felicidade de uma pessoa não contar exatamente tanto quanto a de outra, sempre que essa felicidade

melhor das hipóteses, algo relacionado com um grande sujeito indeterminado tal como o “intelecto superior” acima destacado. De todo modo, não é bem este o caso: por detrás da prédica de que “a comunidade vale mais que o indivíduo” (MA/HH II – MS/OS §89) se encontram indivíduos *pessoalmente interessados* na manutenção deste esquema e que têm seu proveito pessoal alcançado justamente por meio de uma suposta utilidade do todo; deste modo, afirma Nietzsche, “assim que o próximo (ou a sociedade) recomenda o altruísmo *em nome da utilidade*, tem aplicação a tese oposta, de que ‘você deve buscar a vantagem também à custa dos outros’” (FW/GC §21). O que se pretende deixar claro neste momento é que, uma vez entendido que por detrás da utilidade gregária se encontram também utilidades pessoais, o confronto anteriormente destacado entre dois tipos de utilidades deve ser repensado nestes novos termos, ou seja, que em qualquer situação, o que está em jogo é algo *pessoalmente útil*.

Desta maneira, Nietzsche continua a ter o fator utilitário como um operador no seu modelo explicativo dos processos de valoração, mesmo que de forma estritamente prudencial, isto é, segundo um critério de avaliação cuja determinação diz respeito ao quanto um comportamento pode ser considerado útil ou proveitoso *para* algo. Foi proposto, em um primeiro momento, que ao se tratar da utilidade pessoal, esta deveria ser entendida como tudo o que é vantajoso à autoconservação e à preservação do bem-estar individual; assim – como existe conflito de interesses na formação da moralidade – temos que admitir, necessariamente e antes de qualquer outra coisa, a existência de *diferentes* formas de prazer e desprazer, ou em outras palavras, que prazer

for igual em grau (com as devidas ressalvas segundo sua qualidade). Satisfeitas essas condições, a máxima de Bentham, ‘cada um deve contar por um e ninguém por mais do que um’, poderia ser inscrita sob o princípio de utilidade como comentário explicativo” (MILL, 2000, p. 91-92). De toda maneira, pode-se dizer a crítica de Nietzsche ao Utilitarismo neste ponto visa antes apontar uma possível confusão entre a imparcialidade e impessoalidade, de modo que ao se tentar garantir uma igual consideração de interesses, termina-se por gerar um fenômeno de despersonalização ou desconsideração do indivíduo, de suas prioridades, vínculos e projetos.

e desprazer sejam antes *interpretações pessoais de estímulos*⁴³, o que se mostra bastante valioso para a explicação da multiplicidade de valores, mas não para determinarmos qual seja a inclinação fundamental – ou princípio valorativo – do ser humano. Não obstante a importância de tudo isso⁴⁴, permanece, portanto, a questão de se encontrar uma forma de determinar qual é a inclinação fundamental nas valorações humanas, já que o princípio do hedonismo psicológico se mostrou deveras indeterminado para os fins que aqui se pretende. Desta maneira, uma sugestão alternativa que possa dar conta do problema, provém de uma análise mais cuidadosa do mesmo aforismo 21 de *A Gaia Ciência* anteriormente discutido. Como foi visto, Nietzsche busca ali demonstrar o quanto a moral da utilidade para os outros – ou moral do desinteresse – é na verdade algo pessoalmente interessado – ou seja, como “os *motivos* para essa moral se opõem ao seu *princípio*”. Entretanto, em meio a esta discussão acerca da oposição entre a utilidade pessoal e uma *suposta* utilidade social, o autor destaca quem seria o chamado sujeito *desinteressado*: aquele “que não aplica toda a sua energia e razão na própria conservação, elevação, desenvolvimento, promoção, ampliação do poder”; assim, como Nietzsche expressa sua definição de forma negativa, basta que se inverta seu sentido e teremos a definição do seu contrário, ou seja, do sujeito *interessado*. Concluindo, a utilidade pessoal seria definida como a *conservação, elevação, desenvolvimento, promoção ou ampliação do próprio poder*. Não se trata mais de maior prazer, nem mesmo de conservação da própria vida, mas sim de *poder* – ou como pensamos ser mais

⁴³ “Em oposição a Schopenhauer ofereço as seguintes teses. Primeiro: para que surja a vontade, é necessária antes uma ideia de prazer e desprazer. Segunda: o fato de um estímulo veemente ser sentido como prazer ou desprazer está ligado ao intelecto *interpretante*, que, é certo, em geral trabalha nisso de modo inconsciente para nós; e o mesmo estímulo pode ser interpretado como prazer ou desprazer. Terceira: apenas nos seres inteligentes há prazer, desprazer e vontade; a imensa maioria dos organismos não tem nada disso.” (FW/GC §127)

⁴⁴ Voltaremos a esta contraposição de interesses pessoais mais à frente quando formos discutir a oposição entre amoralidade e moralidade dos costumes, ou entre valorações próprias e adotadas.

condizente com a perspectiva nietzschiana neste momento, de *sentimento de poder*⁴⁵.

Desta maneira, o próprio sentido de se manter a utilidade como um operador no modelo explicativo fica diminuído, passando a ocupar um papel secundário nas disposições e inclinações, como nesta seguinte passagem de *Aurora*:

Por mais que o proveito [*Nutzen*] e a vaidade, tanto de indivíduos como de povos, possam influir na *grande política*: a corrente mais forte que a impele é a *necessidade do desenvolvimento de poder*, que não apenas nas almas dos príncipes e poderosos, mas também nas camadas baixas do povo brota de vez em quando, de fontes inesgotáveis. Sempre retorna o momento em que a massa está *disposta* a empenhar sua vida, seus bens, sua consciência, sua virtude, para dar a si mesma tal fruição suprema e, como nação vitoriosa, tiranicamente arbitrária, dominar as outras nações (ou acreditar-se dominante). (M/A §189)

Muito embora seja este um caso bastante específico, pertinente à esfera da política⁴⁶, não parece haver nada que nos impeça de tomá-lo como representativo em relação às outras instâncias da vida humana. Desta maneira, temos aqui a indicação de que a “necessidade do desenvolvimento do sentimento de poder” se sobrepõe à utilidade, seja ela pessoal ou social, o que equivale a dizer que, em seu pendor ao sentimento de poder, os indivíduos se dispõem mesmo a sacrificar sua própria vida, o que colocaria este sentimento em situação de primazia motivacional em relação à autoconservação. Todavia, ao buscar definir o sentimento de poder como a maior

⁴⁵ Parece-nos fundamental demarcar esta diferenciação entre uma perspectiva objetiva de poder, mais apropriada às formulações da maturidade de Nietzsche (como quando se vale, por exemplo, da expressão *quantum* de poder) e aquela que trata o poder segundo mecanismos de fruição e crença, predominantes no período do espírito livre: “O *direito* vai originalmente *até onde* um *parece* ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante. Nisso o mais fraco também tem direitos, mas menores. Daí o famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia vale* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder] (ou, mais precisamente: *quantum potentia valere creditur* [quanto se **acredita valer** seu poder]).” (MA/HH §93 – com destaque nosso); ou ainda: “Sempre retorna o momento em que a massa está *disposta* a empenhar sua vida, seus bens, sua consciência, sua virtude, para dar a si mesma tal fruição suprema [do sentimento de poder] e, como nação vitoriosa, tiranicamente arbitrária, dominar as outras nações (ou **acreditar-se** dominante).” (M/A §189 – também com destaque nosso).

⁴⁶ Muito embora Nietzsche utilize aqui a expressão “grande política” [*grossen Politik*] para delimitar seu foco de observação, não parece que seja o caso de fazermos qualquer conexão com a acepção mais “conceitual” que assumirá nas obras de maturidade.

inclinação a partir da qual o ser humano estabelece seus valores⁴⁷, o que se exclui do processo não é o prazer⁴⁸, mas antes o fator utilitário – isso desde que se firme a independência entre as duas noções, ou seja, que se pense, ao contrário de utilitaristas clássicos como Stuart Mill⁴⁹, que aquilo que é mais prazeroso não seja necessariamente coincidente com o que é mais útil, e nem tampouco excludente em relação ao desprazer.

1.3. Crueldade, autoconservação e sentimento de poder

Um caso especialmente significativo para a compreensão desta perspectiva de busca pelo sentimento de poder e da complementaridade entre prazer e desprazer é o do fenômeno peculiar da crueldade, mais especificamente um tipo de crueldade reflexa presente no ascetismo. Assim, uma forma conveniente de abordar a questão seria, inicialmente, partir do que diz Nietzsche a respeito do ascetismo ao final do terceiro capítulo de *Humano, Demasiado Humano*, para em seguida contrapormos os resultados com certas teses defendidas já ao final do período do espírito livre. Com isso, pretende-se esclarecer tanto certa insuficiência do princípio do hedonismo psicológico para dar cabo da natureza das inclinações humanas, quanto esclarecer de que forma o prazer – ao

⁴⁷ “Mas, porque o sentimento da impotência e do medo era estimulado quase continuamente, de maneira tão forte e por tão longo tempo, o *sentimento de poder* desenvolveu-se com tal *sutiliza*, que nisso o homem pode hoje rivalizar com a mais delicada balança. Tornou-se a sua mais forte inclinação; os meios descobertos para produzir este sentimento são quase a história da cultura” (M/A §23). “Em todas as épocas, os homens aspiraram a alcançar o sentimento de poder: os meios que inventaram para chegar a ele são praticamente a história da cultura. Hoje, muitos desses meios não são mais *possíveis* nem *aconselháveis*” (Verão de 1880 – 4[184]). [Zu allen Zeiten haben die Menschen darnach gestrebt, zum Gefühl der Macht zu kommen: die Mittel dazu, welche sie erfanden, sind fast die Geschichte der Cultur. Jetzt sind viele dieser Mittel nicht mehr möglich oder nicht mehr rätlich.]

⁴⁸ “Não se pode oferecer aos povos nem mesmo a tranqüilidade e o prazer sem a coroa de louros: como se *no sentimento de poder* fosse permitido ter tranqüilidade e prazer, e em outras circunstâncias não. Como se fosse um dever mostrar-se dessa forma, pois assim é que se mostra o próprio poder” (Verão de 1880 4[248]).

⁴⁹ “Aqueles que conhecem algo sobre a questão estão cientes: todos os autores, de Epicuro a Bentham, que sustentaram a teoria da utilidade entendiam por utilidade não algo que devesse ser contraposto ao prazer, mas o próprio prazer e a ausência de dor” (MILL, 2000, p. 29).

lado do desprazer – permanece associado aos princípios motivacionais ou valorativos, porém segundo uma ótica de desenvolvimento do sentimento de poder.

Nietzsche começa sua discussão acerca do ascetismo (MA/HH §136) tendo um relevante pressuposto: da mesma forma que os religiosos e metafísicos têm um especial interesse na *inexplicabilidade* destes fenômenos, a ciência por sua vez, de forma responsiva à própria peculiaridade da natureza destes, deve objetar-se a esta inexplicabilidade considerando-os então em seu caráter complexo e multiplamente condicionado, na tentativa de isolar ao menos alguns de seus aspectos mais relevantes e assim obter uma imagem mais realista do todo. Deste modo, um primeiro traço que Nietzsche observa no ascetismo é uma espécie de sublimado *desafio de si mesmo*⁵⁰ [*eine Trotz gegen sich selbst*], cujo sentido final seria proporcionar a certos indivíduos uma última possibilidade de exercerem seu poder e desejo de domínio; o asceta cria então, em si mesmo, o inimigo perante o qual possa descarregar toda sua força, o que permitiria dizer que é na invenção da luta, das vitórias e derrotas ante os inimigos internos, e principalmente na exacerbação do poder de tais inimigos, que o asceta terá seu maior sentimento de *prazer e poder*. Assim, o asceta se empenha em atribuir certo caráter danoso às suas inclinações naturais para que, além de jamais conseguir se livrar definitivamente delas, ao mantê-las sob domínio, possa torná-las cada vez mais imperiosas por conta do aumento de sua força latente (cf. MA/HH §140). Daí, conclui Nietzsche, o asceta seria o tipo de homem que experiencia “autêntica volúpia [*Wollust*] em se violentar por meio de exigências excessivas, e depois endeusar em sua alma esse algo de tirânico” (MA/HH §137).

⁵⁰ Nietzsche define mais a frente o que seria esse *desafio de si*: “um parente próximo da ânsia de domínio e que mesmo ao homem mais solitário dá a sensação do poder” (MA/HH §142).

Se neste primeiro caso a parcela de prazer e vaidade envolvida não se mostra tão facilmente ao observador, existe um segundo aspecto diante do qual a vida ascética seria mais abertamente voltada para o abrandamento de suas condições; na postura de completa submissão a uma lei adotada, há um grau elevado de irresponsabilidade que faz das decisões do asceta algo livre dos tormentos do arrependimento. Além disso, afirma Nietzsche, também a crueldade voltada sobre si mesmo assume aqui a importância de uma desesperada forma de revigoramento, no sentido de que, através deste tipo de comportamento, seria possível alcançar certo “prazer na emoção em si” [*Lust an der Emotion an sich*] (MA/HH §140) – algo como uma sensação prazerosa inerente ao próprio estado de excitação nervosa, independentemente da fonte de tal excitação. Deste modo, o mais importante a se deixar claro é que se estes impulsos de vaidade e ânsia de poder não fossem satisfeitos no ascetismo, se não houvesse algo de prazeroso em se sentir cada vez mais pecador, ou seja, se este modo de comportamento “não tivesse sido *agradável* ao homem” de alguma maneira, ele jamais o teria criado e cultivado (MA/HH §141). Por fim, podemos então concluir que, neste primeiro momento, Nietzsche parece entender o prazer da autocrueldade como intimamente associado à ânsia de dominação e ao sentimento de poder, porém sem muito se ocupar em distingui-los ou hierarquizá-los segundo sua importância geral na estrutura da ação humana; e da mesma maneira, também quando tomado na perspectiva de quem a contempla, este tipo de crueldade reflexa é nada mais que “o último *prazer que a Antiguidade inventou*, após ter se tornado insensível até mesmo à visão das lutas entre homens e animais” (MA/HH §141).

No entanto, já em *Aurora*, Nietzsche retoma o problema do ascetismo se mostrando mais preocupado em assinalar a precedência do sentimento de poder, sem,

contudo, desvinculá-lo de vez do prazer. Assim, o filósofo afirma que ao tratarmos do “prazer na crueldade” estamos falando de um dos mais antigos prazeres estabelecidos no seio da sociedade, quando esta se via ainda em estado de insegurança e privação (cf. M/A §18), ou seja, ao contemplar a crueldade praticada sobre os outros, o indivíduo colhe seu prazer não só a partir da “emoção em si” causada pela visão do sofredor, seja ele a vítima de um usurpador ou um santo asceta da igreja, mas ainda da comparação entre a sua condição e a da vítima; desta maneira, se por um lado a *contemplação* da crueldade pode ser considerada como uma das “mais velhas alegrias festivas da humanidade”, por outro, existe o prazer do homem que efetivamente *pratica* a crueldade, que sente na sua ação um acréscimo em seu sentimento de poder ao impor sua vontade sobre os outros⁵¹. Ora, ao pensarmos especificamente na questão do ascetismo e seu valor moral, notamos que a distinção alcançada nestes casos diz respeito ao grau e à assiduidade com que um homem se propõe aos maiores sofrimentos e martírios *em nome da comunidade*⁵². Entretanto, conforme observa Nietzsche, o empenho por distinção será sempre algo essencialmente contrário às ideias de desinteresse ou utilidade geral: o que se visa é sempre atender a um impulso de dominação no sentido de que, quando o indivíduo age sobre o outro – ou sobre si mesmo – sempre o faz tendo em foco o quanto e de que forma sua ação ira afetá-lo, ou seja, perceber até que ponto foi bem sucedido em exercer seu poder sobre o outro. Desta maneira, aquém das claras diferenças quanto ao objeto da crueldade, tanto o bárbaro que

⁵¹ Bernard Reginster, por exemplo, afirma que a proposta de Nietzsche é de que o prazer deva ser tomado não como quer Schopenhauer, enquanto eliminação da dor, mas antes como atividade de superação de resistências (execução efetiva de uma ação) e, portanto, de aumento do sentimento de poder – nesse sentido: “Cruelty is gratifying, therefore, not just because we merely contemplate another suffering but because we *make* him suffer and, in the process, experience an increase in our feeling of power (...) Making others suffer provides an increase in the feeling of power because it involves overcoming the resistance their will is bound to oppose to the prospect of suffering.” (REGINSTER, 2007, p 30)..

⁵² Vale lembrar que, segundo a perspectiva da moralidade dos costumes, a valoração de uma atitude depende do quanto pode ser considerada como algo benéfico à comunidade, ou seja, que da mesma forma que a postura transgressora de um único indivíduo em relação à tradição implica no castigo de toda a comunidade, o martírio individual também garante bons humores divinos para todo o grupo.

se faz sentir por meio da ação cruel e violenta sobre os outros, quanto o mártir que “sente o mais alto prazer em suportar ele mesmo, como consequência de seu impulso por distinção, aquilo que sua contrapartida (...) inflige a um outro” (M/A §113) buscam ao final o mesmo sentimento de poder. Todavia, é justo aqui acrescentarmos que não são apenas nestes casos de crueldade que se busca ampliação do sentimento de poder; segundo Nietzsche, tanto faz se proporcionamos prazer ou dor – em última instância, o que realmente interessa é o sentimento de poder:

Sobre a teoria do sentimento de poder – Ao fazer bem e fazer mal a outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso! Fazemos mal àqueles aos quais devemos fazer sentir nosso poder; pois para isso a dor é um meio muito mais sensível que o prazer: – a dor pergunta sempre pela causa, enquanto o prazer tende a ficar consigo mesmo e não olhar para trás. (...) Não altera o valor último de nossas ações o fato de que fazer bem ou mal envolva sacrifícios para nós; mesmo se oferecemos a vida, como faz o mártir pela sua igreja, é um sacrifício ao nosso desejo de poder, ou com a finalidade de preservar nosso sentimento de poder. (FW/GC §13)

De qualquer forma, o que estamos buscando aqui destacar é aquilo que Nietzsche vê como uma novidade paradoxal que só se fez observável no registro próprio às relações de poder: a moralidade pautada na busca por distinção, quando analisada a partir do caso específico do ascetismo, ilustra claramente a condição extrema de que o sentimento de poder muitas vezes é buscado justamente por meio da própria dor e do próprio sofrimento – algo a que o hedonismo psicológico não parece poder oferecer explicação satisfatória devido a sua tese basilar de que prazer e desprazer são contraditórios e auto-excludentes. Esta perspectiva será questionada no aforismo 12 de *A Gaia Ciência*, no qual Nietzsche apresenta de forma mais direta sua tese de interligação entre prazer e desprazer, reafirmando não apenas sua natureza não-excludente, mas acima de tudo sua interdependência. Esta tese sugere que a maximização das possibilidades de se fruir o sentimento de prazer não pode ser obtida

sem uma mesma maximização em relação ao desprazer, o que seria uma conclusão inconcebível para um hedonista clássico; o paralelo aqui estabelecido é em relação aos estoícos que, coerentemente ao que propõe Nietzsche, buscavam o mínimo de prazer para que com esta postura obtivessem como consequência o mínimo de desprazer. Independentemente de questões acerca do valor de uma postura ou de outra, o que nos interessa é chamar a atenção para a interdependência existente entre prazer e desprazer, algo bem diverso das posições defendidas em *Humano, Demasiado Humano*, onde se afirmava que “o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer” (MA/HH §102). Neste novo contexto que parte do sentimento de poder como principal inclinação do ser humano, ao adotar uma postura que visa afastar o desprazer, o indivíduo acaba por afastar concomitantemente o prazer, ou seja, não é possível experimentar o prazer sem se predispor ao mesmo tempo à experiência do desprazer – isso sem falar nas possibilidades que desta forma se fecham para que se alcance o sentimento de poder. Esta interconexão é uma consequência do abandono por Nietzsche da tentativa de explicar a estrutura da ação humana a partir do princípio do hedonismo psicológico e sua substituição pelo princípio explicativo da intensificação do sentimento de poder, algo que fica bastante evidente quando retomamos a questão da autoconservação.

Vimos anteriormente que em *Humano, Demasiado Humano* Nietzsche trata a autoconservação como o princípio fundamental da ação expresso na busca por bem-estar (cf. MA/HH §104), como o “propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer” (MA/HH §99), ou seja, como se toda busca egoísta por prazer fosse, em última instância, um desdobramento do impulso de autoconservação. Nesta perspectiva hedonista, a busca por prazer nunca poderia implicar na própria morte ou sofrimento devido a uma contradição imposta pela assumida natureza excludente de prazer e

desprazer, vida e morte⁵³; do mesmo modo, o sofrimento voluntário, o exercício da crueldade sobre si mesmo que se mostrou como um paradoxo em chave hedonista parece melhor se resolver segundo esta ótica segundo a qual prazer e desprazer convivem e se completam na busca pelo sentimento de poder. Em casos específicos, ao definir a interdependência de prazer e desprazer, fazendo com que ambos os sentimentos assumam seus papéis de forma complementar na satisfação da ânsia pelo sentimento de poder, é possível mesmo que se configurem situações adversas nas quais o indivíduo tenha como consequência de sua postura justamente sua própria aniquilação (cf. FW/GC §3). Além disso, tomando a questão por outro lado, Nietzsche irá afirmar ainda que “os maus impulsos são tão apropriados ao fim, conservadores da espécie e indispensáveis quanto os bons”, sendo apenas “diferente a sua função” (FW/GC §4) e que “na dor há tanta sabedoria como no prazer: como este, ela está entre as forças de primeira ordem na conservação da espécie” (FW/GC §318). Deste modo, nem a autoconservação – como aquilo que está nas bases da busca pelo sentimento de prazer – é posta como inclinação primeira nas valorações humanas, nem os impulsos negativamente valorados são prejudiciais ao fim de preservação da espécie, o que torna lícita a conclusão de que, segundo a ótica do sentimento de poder, nem o hedonismo se sustenta como fundamento das valorações, nem se determina a diferença de valor entre boas e más ações segundo critérios que não o de acréscimo do sentimento de poder. Assim, se há diferença em se fazer o bem ou o mal para os outros – ou seja, entre causar prazer ou dor – esta não diz respeito ao que se tem como finalidade da ação, pois em ambos os casos, o que se pretende é a fruição do sentimento de poder (cf. FW/GC §13).

⁵³ Quanto a este aspecto específico da questão, vale aqui ressaltar o que diz Scarlett Marton: “Na época de redação da *Gaia Ciência*, uma de suas maiores preocupações consiste em conhecer de que modo a vida orgânica se relaciona com a matéria inorgânica (...) O orgânico inevitavelmente se deteriora e acaba subsumido no inorgânico. Nessa medida, entre vida e morte, há luta sim; mas não há oposição. ‘Guardemo-nos de dizer que a morte é oposta à vida’, escreve Nietzsche, ‘o vivente é somente uma espécie de morto, e uma espécie muito rara’. (FW/GC §109)” (MARTON, 2000, p. 65).

Enfim, recapitulando os passos dados até aqui, vimos que em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche se mostra bastante ocupado tanto com o papel do prazer como motivação básica do agir humano (hedonismo psicológico) quanto com a importância do fator utilitário no estabelecimento da moralidade. Desta maneira, tendo como pano de fundo sua versão egoísta do hedonismo psicológico, Nietzsche irá compreender sentimento de prazer e impulso de autoconservação como que ligados por algum tipo de familiaridade categorial pautada na relação excludente que estabelecem, respectivamente, com desprazer e auto-aniquilação. O que se marca desta colocação é que, mesmo que Nietzsche já pareça considerar, desde este primeiro momento, a íntima ligação existente entre os sentimentos de prazer e poder, ele ainda pressupõe o afastamento da dor como condição equivalente à busca por prazer, porém não complementar, ou seja, tanto a busca por prazer quanto o afastamento da dor podem ser compreendidos como princípios motivadores da ação humana, como inclinações fundamentais no estabelecimento das valorações, estando intimamente ligados à autoconservação e ao sentimento de poder, entretanto quando um entra em cena, o outro desaparece. Deste modo, principalmente ao ter que lidar com problemas ligados aos fenômenos da crueldade ascética e do sofrimento voluntário, Nietzsche se dá conta de que o hedonismo psicológico não apresenta a abrangência almejada, o que o leva a rever, a partir de *Aurora*, a relação existente entre prazer e sentimento de poder.

Desta maneira, partindo tanto do esvaziamento do fator utilitário do hedonismo clássico, quanto da busca por uma compreensão agonística da realidade – de confronto entre interesses “sociais” e privados – Nietzsche irá se distanciar do hedonismo psicológico em direção a um modelo de explicação para os processos valorativos e, conseqüentemente, para a ação humana, fundado em interações de forças

e relações de poder; nesta nova ótica, o sentimento de poder assume o papel de maior inclinação da espécie humana, de maneira que a própria história dos valores passa a ser entendida como a história das formas de satisfação de tal disposição. Assim sendo, no decorrer do tempo, a busca desenfreada pelo sentimento de poder vai assumindo variadas configurações, fazendo com que este impulso seja satisfeito em condições mutáveis e diversas, tendo como consequência múltiplas hierarquias de valor⁵⁴. Ora, segundo esta perspectiva de busca incessante pelo sentimento de poder, a questão do prazer na crueldade e, de forma derivada, da moralidade do sofrimento voluntário, encontram uma possibilidade de entendimento, mesmo que paradoxalmente determinada, como uma experiência conjunta de prazer e dor encarnada na figura do asceta. Daí, uma primeira implicação desta guinada no pensamento nietzschiano seria a necessidade de se tomar prazer e desprazer como sentimentos não necessariamente excludentes, podendo até mesmo ser considerados tão interdependentes que o grau de experiência que se tem de um implique diretamente no grau e na possibilidade de experiência do outro; ao se proceder desta forma, tendo como parâmetro a questão da sua maior ou menor utilidade para a autoconservação, prazer e dor passam a ser considerados valorativamente equivalentes, distinguindo-se apenas a partir de sua função na economia geral da vida. Além disso, como indicação do fracasso do hedonismo como modelo explicativo para as valorações, temos que mesmo o impulso de autoconservação pode ser posto de lado em nome da satisfação da ânsia pelo

⁵⁴ “Nessa impaciência e nesse amor [pelo acúmulo de dinheiro], porém, revela-se novamente aquele fanatismo da *ânsia de poder*, que em outros tempos foi inflamado pela crença de estar de posse da verdade, e que tinha nomes tão belos que se podia ousar ser desumano *com boa consciência* (queimando judeus, heréticos e bons livros, e exterminando culturas superiores como as do Peru e do México). Os meios da ânsia de poder mudaram, mas o mesmo vulcão ainda arde, a impaciência e o amor desmedido reclamam suas vítimas: e o que antigamente se fazia ‘em nome de Deus’ hoje se faz pelo dinheiro, isto é, por aquilo que *agora* proporciona o máximo de sensação de poder e boa consciência.” (M/A §204)

sentimento de poder, o que muitas vezes pode levar o indivíduo à morte⁵⁵. Uma segunda implicação deste modelo de entendimento do comportamento humano – e que será mais bem desenvolvida na seção seguinte deste trabalho – diz respeito à forma por meio da qual se estabelecem os conjuntos hierárquicos de valores: uma vez aceita a conexão necessária entre comportamentos e valorações – ou seja, que “todas as ações remontam a valorações” (M/A §104) – nos parece justo que estas sejam também interpretadas como resultado de uma constante luta de poderes; da mesma forma que uma moral se estabelece por meio do enfrentamento de várias possíveis formatações hierárquicas ao longo da história – ou seja, através do conflito entre diversos critérios pessoais de proveito e nocividade – as valorações se formam no indivíduo como expressão ou resultado de uma luta entre impulsos que se dá no domínio da psicofisiologia, de forma a determinar as próprias vivências e percepções de cada um. Dito isto, passaremos então à análise deste primeiro nível da luta de poderes para que possamos, em seguida, voltar à oposição entre as formas de valoração e suas expressões como confronto entre *moralidade e amoralidade* – ou entre a *tradição* e o *espírito livre*.

1.4. Luta de impulsos, avaliação e invenção de valores

Segundo Scarlett Marton, para que se tenha um bom entendimento do papel da luta na filosofia nietzschiana, esta deve ser tomada de forma generalizada, como algo presente “em todos os domínios da vida” e que, “deflagrando-se entre células, tecidos ou órgãos, entre pensamentos, sentimentos ou impulsos, implica sempre múltiplos adversários, uma pluralidade de beligerantes” (2000, p. 61). Deste modo, temos a

⁵⁵ “Não altera o valor último de nossas ações o fato de que fazer bem ou mal envolva sacrifícios para nós; mesmo se oferecemos a vida, como faz o mártir pela sua igreja, é um sacrifício ao *nosso* desejo de poder, ou com a finalidade de preservar nosso sentimento de poder.” (FW/GC §13).

proposição de que certo caráter agonístico subjaz a toda realidade biológica e que, por conseguinte, se encontra também presente em todos os níveis da vida humana, desde a relação entre as células do corpo⁵⁶ até as formatações e arranjos de hierarquias e sistemas de valor. Ora, como nossas ações são sempre pautadas em valorações, o que se segue é a necessidade de se buscar compreender o comportamento humano a partir da ideia de que as inclinações e aversões sejam também determinadas por algum tipo de embate por poder e domínio, algo que costuma aparecer no vocabulário fisiológico de Nietzsche como uma *luta entre impulsos*. Assim, para que possamos avançar em nossa investigação, precisamos obter uma formulação mais clara daquilo que estamos aqui chamando de *impulsos* [*Triebe*].

Seguindo a sugestão de Paul Katsafanas (2009, p. 4), em seu esclarecedor estudo sobre o tema, partimos da questão mais fundamental que se pode propor de início, ou seja, o que é um impulso? Assim, uma forma de começarmos a responder esta pergunta seria justamente observar a maneira como Nietzsche trata tal conceito – suas características e seu papel na formulação de um modelo explicativo para a ação humana. Sobre o segundo ponto, não resta qualquer dúvida ao leitor de Nietzsche quanto à importância dos impulsos enquanto elementos fundamentais ou operadores conceituais mínimos da sua investigação psicológica, haja vista o recorrente recurso a tal noção para a formulação de suas observações acerca do comportamento humano. Um dos motivos mais prementes para tal uso seria justamente o comprometimento de Nietzsche com certo naturalismo moral; assim, devido tanto a seu compromisso com um princípio de

⁵⁶ Sobre este nível de relação de poder, escreve Nietzsche: “É virtuoso que uma célula se transforme numa função de outra célula mais forte? Ela tem de fazê-lo. E é mau que a mais forte a assimile? Ela tem de fazê-lo também; é necessário que o faça, pois procura abundante substituição e quer regenerar-se” (FW/GC §118). Neste sentido, Miguel Angel Barrenechea destaca a importância da leitura que Nietzsche faz em 1881 do livro *Der Kampf der Theile im Organismus* de Wilhelm Roux para sua concepção do corpo como um campo de batalha: “Partindo da tese de Roux, o corpo na ótica nietzschiana é caracterizado por três aspectos fundamentais, o *dinamismo*, a *multiplicidade* e o estabelecimento de *relações hierárquicas* entre impulsos que mudam sem cessar” (BARRENECHEA, 2010, p. 50).

economia conceitual próprio das ciências naturais quanto a sua pessoal valorização de virtudes comuns à prática científica, Nietzsche buscará formular sua psicologia moral se valendo de categorias elementares às quais usualmente dá o nome de *impulsos*⁵⁷. Entretanto, mesmo que não haja dúvida quanto à importância dos impulsos para o modelo explicativo de Nietzsche, quando o que está em questão é o sentido mesmo que este conceito possui em tal modelo, a situação se mostra bastante diferente – isto é, muito embora haja certo consenso quanto ao papel fundamental que os impulsos ocupam na psicologia moral nietzschiana, quando se trata de apontar qual o estatuto reservado a tal conceito, a questão adquire caminhos diversos a serem seguidos. Assim, como muitas das vezes estes são apresentados como se fossem os verdadeiros *agentes por trás da ação*⁵⁸, uma primeira tendência interpretativa observada por Katsafanas seria aquela que toma os impulsos como agentes dentro de agentes [*agents-within-agents*] ou ainda como protopessoas [*proto-persons*]⁵⁹ (KATSAFANAS, 2009, p. 5). Ora, é inegável que, em certo sentido, Nietzsche realmente faça uso de uma linguagem agencial quando se refere aos impulsos – por exemplo, quando afirma que estes “desejam satisfação”, ou “exercem sua força”, ou mesmo que, em sua totalidade, tenham “necessidades de nutrição” (cf. M/A §119) – porém, é igualmente certo que esta

⁵⁷ Ao destacarmos o uso por Nietzsche da noção de impulsos [*Triebe*] para suas formulações a respeito do comportamento humano, não pretendemos por de lado outras tantas expressões das quais o filósofo se vale. Neste sentido, concordamos com Cox em sua colocação sobre as múltiplas microdisposições que compõem a disposição geral do sujeito: “The disposition that composes them [the subjects] is itself made up of microdispositions – what Nietzsche variously calls ‘drives’ (*Triebe*), ‘desires’ (*Begierden*), ‘instincts’ (*Instinkte*), ‘powers’ (*Mächte*), ‘forces’ (*Kräfte*), ‘impulses’ (*Reize, Impulse*), ‘passions’ (*Leidenschaften*), ‘feelings’ (*Gefühlen*), ‘affects’ (*Affekte*), pathos (*Pathos*), and so on.” (COX, 1999, p. 126-127).

⁵⁸ “O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo” (FW/GC §111).

⁵⁹ Katsafanas atribui a primeira interpretação a Poellner – “Nietzsche ultimately treats drives not as attributes of agents (like desires) but as agents themselves” (POELLNER, 1995, 174 apud KATSAFANAS, 2009, p. 2) – e a segunda a Clark e Dubrick – “As they put it, Nietzschean drives are ‘homunculi’ or ‘proto-persons’” (CLARK e DUBRICK, 2009, p.264 apud Idem), porém caracterizando ambas como um mesmo tipo de *leitura homuncular dos impulsos*.

estratégia de fazer dos impulsos os *verdadeiros agentes* [*full-fledged agents*] (cf. KATSAFANAS, 2009, p. 2) não acarreta em ganhos significativos para o entendimento da ação humana e sua conexão com os impulsos: primeiro, porque não há uma clara definição do que seria um *agente*, sendo justamente este o problema aqui posto, ou seja, como se estrutura a ação; deste modo, existem vários problemas a serem resolvidos antes de simplesmente realocar a origem da ação – pensemos, por exemplo, na questão do papel da consciência nas atitudes humanas e sua atribuição aos impulsos, de modo que possamos falar em algum nível de prévia representatividade dos objetivos aos quais estes se direcionariam. Além disso, mesmo que os obstáculos sejam vencidos, o real valor elucidativo de se transpor uma série de características que seriam atribuíveis a *um* agente para uma *multiplicidade* de agentes se limitaria à superação do modelo centralizado de sujeito em nome de uma perspectiva mais adequada ao dinamismo das relações entre impulsos subjacentes à psicologia humana.

Desta maneira, a fim de dar conta do significado a partir do qual Nietzsche atribui características de agente aos impulsos, Katsafanas apresenta uma segunda forma de interpretação dos impulsos presente na literatura secundária, à qual dá o nome de *leitura disposicional dos impulsos*. Segundo esta interpretação, os impulsos seriam membros de uma mesma família de categorias psicológicas, semelhantes aos ímpetos, disposições ou tendências, o que recolocaria a questão no sentido de se buscar um entendimento quanto ao modo através do qual as *disposições* poderiam ser descritas segundo algum tipo de linguagem agencial (KATSAFANAS, 2009, p.8). Deste modo, o comentador identifica ao menos três formas de compreensão dos impulsos como *disposições*: estes podem, primeiramente, ser tomados como *meras tendências*, no

sentido de que sejam disposições causais a determinados tipos de comportamento⁶⁰, sem que haja, desta forma, maiores preocupações quanto à adequação da linguagem agencial utilizada por Nietzsche; segundo, os impulsos poderiam ser entendidos como disposições direcionadas a resultar *objetivos* específicos previamente *selecionados* ao longo da história da evolução dos organismos – sendo estes objetivos definidos como os próprios *valores* do impulso; e por fim, a posição do próprio Katsafanas que entende os impulsos como *um tipo determinado* de disposição, caracterizado por induzir *orientações afetivas*, a partir das quais são geradas inclinações ou aversões, dependendo do objetivo do impulso. Por conseguinte, por acreditarmos que todas as perspectivas apresentadas têm seu mérito específico, buscaremos nossa posição a partir de uma síntese dos pontos fortes de cada uma delas.

Deste modo, pensamos que seja a melhor leitura aquela que tem como ponto de partida a tese nietzschiana da natureza avaliativa dos impulsos e sua precedência na explicação da estrutura da ação humana – e, por conseguinte, dos processos de valoração, no sentido de que mesmo as valorações conscientes de um indivíduo sejam, na verdade, uma resultante de processos desconhecidos, de avaliações realizadas pelos próprios impulsos que o compõem (RICHARDSON, 2004, p. 74). Ao aceitarmos esta interpretação, temos a vantagem imediata de nos livrarmos do problema anteriormente referido, e que é identificado também por John Richardson⁶¹, quanto à imputação de algum nível de consciência aos impulsos, como condição para representações mentais que o direcionassem ao seu objetivo, ou seja, mesmo que o indivíduo tenha consciência

⁶⁰ Esta interpretação é de responsabilidade de Christopher Janaway – “that a drive is a relatively stable tendency to active behavior of some kind” (2007, p. 214) – e será discutida mais a frente.

⁶¹ “At issue, in particular, will be how Nietzsche can attribute the *end-directed* character he clearly does to these drives and wills, without illicitly anthropomorphizing an implausible mentality into them.” (2004, p. 13). E em trabalho anterior destacado por Katsafanas: “So when he [Nietzsche] says that a drive ‘aims’ at certain ends, ‘views’ the world in a consequent way, and ‘experiences’ certain values within it, none of this is supposed to entail that the drive is conscious.” (1996, p. 38).

de que age, permanece cego em relação ao mecanismo que há por detrás da ação, este sim, fundamentalmente inconsciente; no entanto, fora esta primeira vantagem, quando se trata de determinar o modo efetivo por meio do qual os impulsos “agem”, e com isso induzem certo comportamento no indivíduo, sua identificação com *disposições selecionadas*⁶² traz consigo alguns problemas indesejáveis. Ao tentar resolver o problema da representação mental – o que apontamos como um problema das leituras que tratam os *impulsos como homunculi* – Richardson acaba criando uma versão do tipo *impulsos como animalculi*, segundo a qual estes apresentariam uma lógica de comportamento igual à de todo ser *animado*, demonstrando inconscientemente alguma forma de aptidão e/ou capacidade replicativas⁶³. Além disso, existe um segundo problema bastante iminente, derivado do aspecto teleológico da leitura dos impulsos como disposições selecionadas *para* objetivos, devido às inúmeras críticas direcionadas por Nietzsche às concepções deste tipo⁶⁴. Assim sendo, nos parece mais produtivo o caminho apontado por Katsafanas, no sentido de que se busque não um *objetivo específico para a disposição* – como um maior vigor da capacidade replicativa – mas

⁶² Isso significa dizer que os impulsos são disposições previamente selecionadas por gerar certos resultados que contribuam – ou contribuíram – para uma maior eficácia replicativa. (cf. RICHARDSON, 2004, p. 39).

⁶³ Para esta afirmação partimos da contraposição entre duas passagens nas quais Richardson discute sua tese dos impulsos como disposições selecionadas e que não parecem estar em sintonia. A primeira delas diz o seguinte: “These results are selected for fitness, i. e., their contribution to replicative success, but are (usually) *different* from that success, highly specialized subsidiary means to it (...) This is involved in all organic ‘division of labor’: specific tasks, means to that overall end, are assumed by parts whose horizons are confined to the tasks; only a few of these parts are responsible for replication (of the whole organism) itself.” (RICHARDSON, 2004, p. 53-54). Entretanto, muito embora Richardson deixe claro que aqui a eficácia replicativa diga respeito ao organismo (e não aos impulsos), mais a frente ele parece atribuir um sentido mais amplo à ideia, de forma a incluir também os próprios impulsos – “Put most abstractly, all such selection is for (replicative) ‘fitness’: what explains the drive’s outcome is the way this outcome improves **the drive’s own capacity to survive and reproduce.**” (Idem, p. 75 – destaque nosso). Daí nossa conclusão de que há margem para afirmarmos que se trata de uma interpretação dos *impulsos como animalculi*.

⁶⁴ Subjacente a esta crítica, pode-se notar certo eco da confrontação que Nietzsche estabelece com o darwinismo ao modo de Spencer: Nietzsche argumenta contra a concepção de que a origem de algo possa ser deduzida de sua utilidade ulterior, o que em vocabulário “evolucionista” equivaleria a dizer que tudo aquilo que existe ou persiste, se efetivou a partir de um direcionamento que visa à maior eficácia para um determinado fim, ou ainda a maior utilidade segundo parâmetros adaptativos específicos. A noção a qual Nietzsche se opõe é fundamentalmente aquela que afirma que na origem de algo se pressupõe certa teleologia em relação a qual este algo se mostraria útil (cf. M/A §§19, 37).

sim um *tipo específico de disposição*, algo que o comentador foi buscar na filosofia de Schopenhauer.

Dissemos no parágrafo anterior que os impulsos induzem o indivíduo a certos comportamentos de forma inconsciente, ou seja, mesmo quando o indivíduo tem consciência de que age, não tem consciência do mecanismo que trabalha por detrás de sua ação; assim, podemos supor que ele não tenha consciência dos objetivos aos quais tende – assim como os próprios impulsos – e, por conseguinte, não conhece os motivos efetivos de sua ação. Esta caracterização dos impulsos, conforme aponta Katsafanas, em muito se aproxima do que diz Schopenhauer sobre o assunto, uma vez que este parece determinar a natureza instintiva dos impulsos a partir da tese de que, mesmo que o agente tenha autoconsciência de sua ação ainda assim permanece ignorante em relação a ela, pois desconhece como se dá a influência dos impulsos na mesma. Deste modo, define o comentador, “Schopenhauer afirma que os impulsos tipicamente movem a pessoa não a impelindo cegamente a agir, mas estruturando seus afetos, pensamentos e orientações perceptivas em relação ao mundo” (KATSAFANAS, 2009, p. 20). Fica claro, portanto, que ao aproximarmos as perspectivas de Nietzsche e Schopenhauer, a ênfase é dada não mais aos objetivos dos impulsos, mas antes àquilo que os distinguiria das outras formas de disposições e tendências – ou seja, que é justamente sua capacidade de gerar estados afetivos específicos o que os define e distingue. Ora, dito isto, uma vez determinado que os impulsos sejam um tipo específico de disposições capazes de gerar orientações afetivas no indivíduo, é interessante destacar o que diz Janaway sobre as relações entre impulsos e afetos: segundo ele, Nietzsche se refere aos afetos ora em maior acordo com o vocabulário schopenhaueriano, ou seja, como “agitações positivas ou negativas da vontade”, ora simplesmente como “prós e contras”,

mas sempre como “inclinações e aversões de algum tipo” (JANAWAY, 2007, p. 205). Deste modo, retornamos ao nosso ponto de partida, quando buscávamos uma definição sobre o que seriam, enfim, estas *inclinações* e *aversões* desde então entendidas como forma mais elementar de avaliação – em outras palavras, poderíamos então dizer que, ao gerar orientações afetivas de inclinação ou rechaço, os impulsos estão essencialmente *avaliando*. Assim, continua Janaway, os “afetos são, ao final, nossas maneiras de sentir” (idem, p.206), o que nos revela que a leitura feita por Katsafanas deixa de lado algo essencial a seu próprio entendimento da questão: assim, este destaca na fala de Janaway apenas sua caracterização dos impulsos como tendências causais a comportamentos específicos, deixando de lado o complemento da ideia, ou seja, o acompanhamento necessário de um *sentimento* relativo ao impulso. Vejamos como isso se dá a partir do texto do próprio Nietzsche, para que fique mais clara nossa asserção.

No aforismo 119 de *Aurora*, Nietzsche começa por chamar a atenção para a necessária incompletude de toda tentativa de se determinar uma “imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem” um indivíduo, isto somado à sua completa ignorância em relação aos inerentes mecanismos de interação. Entretanto, muito embora haja certo pessimismo em relação à possibilidade de se compreender estes mecanismos, o próprio Nietzsche busca formular um modelo que descreva a natureza dos impulsos e sua “lógica interna” de influência mútua. Deste modo, o filósofo começa sua prática especulativa pensando em *leis de alimentação* dos impulsos, o que sem dúvida traz de volta a questão da linguagem agencial utilizada por Nietzsche para descrever sua natureza, e que posto de outra forma corresponde a perguntar: qual o sentido das comparações estabelecidas entre impulsos, pólipos e plantas, como no aforismo em questão? Como já descartamos previamente a visão que os aproximaria por sua comum tendência replicativa, nos parece que o melhor caminho seja aquele que busca uma

visão mais moderada em relação a estas comparações e as considera como recursos de imagem, ou como diz o próprio Nietzsche, como “linguagem figurada” [*Bilderrede*] (M/A §119). Quando Nietzsche diz que os impulsos são como plantas que se não regadas murçam e morrem, ou como os múltiplos braços de um pólipo que crescem e perecem segundo as possibilidades de nutrição lançadas pelo acaso, ele está apenas se valendo de recursos imagéticos que melhor ilustram seu modelo de descrição da natureza dos impulsos. No entanto, isso não nos exime da necessidade de refinar ainda mais nossa leitura, a fim de que fique claro o que é, afinal de contas, que “alimenta” um impulso – pois, mesmo sendo linguagem figurada, é forçoso que se aceite que haja certa identificação entre a figura e aquilo que é figurado.

Por conseguinte, um pouco mais adiante no mesmo aforismo de *Aurora*, Nietzsche faz uma elucidativa comparação entre os estados de sono e vigília, de modo a demonstrar que, em última instância, não há diferença significativa entre um e outro naquilo que tange ao papel dos impulsos e sua forma de ser – em ambos os casos são eles que dão *o tom da vivência*. Desta maneira, a enorme variedade de sonhos é atribuída a diferentes interpretações feitas pelos impulsos acerca de estímulos nervosos que, em seu conjunto e de maneira geral, permanecem os mesmos, ou seja, “se esse texto, que em geral pouco varia de uma noite para a outra, é comentado de maneira tão diversa, se a razão inventiva *imagina*, hoje e ontem, *causas* tão diversas para os mesmos estímulos nervosos”, isto se deve ao fato de que “outro *impulso* quis satisfazer-se, ocupar-se, exercitar-se, reanimar-se, desafogar-se”, e assim por diante, conforme a melhor figuração cabível – o que limitaria como única diferença plausível, em relação ao que se dá no estado de vigília, o grau de liberdade de tal atividade inventiva. Talvez possamos aqui então dizer que, ao se satisfazer, um impulso assume certa

preponderância em relação aos outros, de forma que seja justamente o afeto que lhe corresponda aquele que induzirá no indivíduo um tipo específico de comportamento – o que em outras palavras corresponde a dizer que este impulso exerceu seu poder de domínio sobre os demais e que com isso gerou um afeto predominante capaz de induzir certas inclinações e aversões no indivíduo. Deste modo, acrescenta Nietzsche, “nossos juízos e valorações morais, são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido”, fazendo da consciência um mero “comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não ‘sabível’, porém sentido” (M/A §119). Esta última colocação – de que mesmo não sendo “sabível”, este texto pode ser ainda *sentido* – nos abre a perspectiva de pensarmos a preponderância do *sentimento de poder* em termos de uma oposição estabelecida entre consciência e afetividade, onde o agir humano seria antes explicável a partir da maior efetividade dos sentimentos no momento da ação propriamente dito, ou seja, mesmo que se busque estabelecer certo modelo de ação a partir de racionalizações deliberativas, para que o costume de se agir da maneira que lhe corresponda seja passado adiante para as gerações futuras de forma que funcione como inclinação e valor, teria necessariamente que assumir a natureza de um *pathos*, pois “apenas sentimentos são hereditários, não pensamentos” (M/A §30). Por conseguinte, ao menos neste primeiro momento, a racionalidade teria seu papel nas relações valorativas restrito a uma espécie de ulterior instrumento de fundamentação das ações, reservando aos sentimentos e impulsos a primazia motivacional. Neste sentido, podemos então compreender a afirmação feita por Nietzsche de que “a história dos sentimentos morais é muito diferente da história dos conceitos morais. Aqueles são poderosos *antes* da ação, estes *depois* da ação, em vista da necessidade de pronunciar-se sobre ela” (M/A §34). Vejamos, por exemplo, o que diz Nietzsche a respeito do modelo consequencialista de ação.

Segundo Nietzsche, este modelo parte da suposição de que se prefiguraria na consciência do agente certa *luta entre múltiplos motivos* a partir de suas prováveis consequências (cf. M/A §129); este procedimento se sustentaria então em certa conjectura acerca de um possível cálculo de consequências envolvendo ao menos três etapas distintas: a enumeração e imaginação das possíveis consequências de modo que sejam consideradas em sua totalidade de conjunto; a ponderação dessas formulações a partir da inflexão do acaso; e a consideração quanto às sutis diferenças qualitativas entre uma consequência e outra. Considerando-se que seja possível a superação de todos estes obstáculos, ao fim do processo obter-se-ia uma espécie de imagem geral das consequências a partir da qual seria então viável um posicionamento prático específico e seguro. No entanto, no momento mesmo da ação, intervêm motivos outros⁶⁵, desconhecidos ou mal conhecidos, porém de qualquer maneira *incalculáveis*; entre os motivos reais e efetivos, afirma Nietzsche, provavelmente exista sim uma luta, sendo esta a verdadeira *luta dos motivos*, porém se trata de algo inacessível ao agente, algo que se desenrola em âmbito inconsciente. A imagem das consequências alcançada pela consciência reflexiva [*überlegenden Bewusstsein*] seria então, na melhor das hipóteses, *apenas mais um* dos vários motivos que se põe em luta nos bastidores de cada ação. Com isso, Nietzsche visa demonstrar que o consequencialismo – e por extensão o utilitarismo – é tanto impraticável devido às limitações inerentes ao processo descrito, quanto teoricamente superficial, pois considera a efetividade de um único motivo, obtido por meio de ponderações racionais, para o consequente agir humano. Entretanto, para nossos fins neste momento, o mais importante a ser notado é que, da mesma forma

⁶⁵ Estes motivos seriam: “[O] jogo habitual de nossas forças, ou um pequeno empurrão de alguém que tememos, veneramos ou amamos, ou a comodidade que prefere fazer o que está à mão, ou uma excitação da fantasia, provocada no instante decisivo por um trivial acontecimento qualquer, intervém algo físico, que surge de modo inteiramente imprevisível, intervém o humor, intervém a irrupção de algum afeto casualmente pronto a irromper...” (M/A §129).

que Nietzsche se refere à verdadeira *luta dos motivos* como “algo para nós completamente invisível e inconsciente” (M/A §129), ele também afirma que nossos “atos não são *jamaiz* aquilo que nos parecem ser!” (M/A §116) e que mesmo quando acreditamos que conscientemente nos opomos a um impulso que busca tiranizar nosso ser, na verdade trata-se de outro impulso que se objeta por meio do intelecto e faz frente tentando da mesma forma impor seu poder (cf. M/A §109).

Uma vez firmado este aspecto impulsivo/afetivo/inconsciente das valorações, resta uma última observação a ser feita quanto à natureza dos valores. Dissemos ao início deste capítulo que, conforme fossemos nele avançando, buscaríamos aos poucos dar cabo de dois problemas fundamentais. Em relação ao primeiro deles – o que são as inclinações e aversões apontadas por Nietzsche como instâncias primárias de toda avaliação e, por conseguinte, de toda valoração (cf. MA/HH §32) – podemos dizer que o sentido mais amplo de avaliação, e que é assim aplicado também ao caso das valorações, diz respeito às orientações afetivas de inclinação e aversão resultantes de disposições impulsivas – daí decorre que o comportamento humano, estando necessariamente vinculado às estimativas de valor, seja determinado por sentimentos ou afetos ligados aos impulsos predominantes no indivíduo. Já o segundo problema diz respeito ao modo de criação dos valores, pois, como já dissemos, em uma perspectiva axiológica dinâmica como a de Nietzsche, o elemento criativo é necessário e indispensável. Deste modo, voltemos um instante mais ao aforismo 119 de *Aurora*. Vimos que, ao comparar os estados de sono e vigília, Nietzsche propõe que, em ambos os casos, são os impulsos os responsáveis por dar o tom da vivência (real ou sonhada); ao descrever como os impulsos fazem isso, o filósofo faz referência à intervenção imaginativa da *razão inventiva* [*dichtende Vernunft*], ou seja, que o tom afetivo

determina o sentido mesmo da vivência a partir da invenção representacional⁶⁶ das “causas” para os “efeitos”⁶⁷. Poderíamos então dizer que para uma mesma vivência factual, existem tantas possibilidades de sentido atribuíveis, quanto estados afetivos correspondentes às diferentes predominâncias impulsivas, o que significa dizer que os fatos da vida cotidiana não carregam em si seu sentido, mas antes o recebem como criação espontânea dos impulsos. Assim, ao se indagar sobre o que são, enfim, nossas vivências, Nietzsche conclui que são “muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha”, o que o leva à suposição sintética de que “viver é inventar” [*Erleben ist ein Erdichten*] (M/A §119).

Concluindo, portanto, vimos que em seu sentido mais amplo, toda avaliação – e, por conseguinte toda valoração – diz respeito às orientações afetivas de inclinação e aversão resultantes de disposições impulsivas – decorrendo daí que o comportamento humano, estando necessariamente vinculado às estimativas de valor, seja determinado por sentimentos ou afetos ligados aos impulsos predominantes no indivíduo. Além disso, vimos também que, uma vez aceita a premissa da identificação em âmbito humano entre *viver* e *avaliar*, podemos então afirmar que *viver* seja uma forma de *inventar*, no sentido de que estamos o tempo todo criando sentido e valor para a

⁶⁶ Mesmo não nos satisfazendo com a forma encontrada para expormos a ideia, ainda sim pensamos ser justo uso da expressão “invenção representacional” devido à sua ligação com o termo usado por Nietzsche para indicar a atividade da razão inventiva [*sich vorstellen*] – mesmo sendo traduzida por Paulo Cezar como *imaginar*, é válido ter em conta que *Vorstellen* se liga a *Vorstellung*, cuja tradução por *representação* se tornou canônica a partir do título da obra máxima de Schopenhauer *O Mundo como Vontade e Representação* [*Die Welt als Wille und Vorstellung*].

⁶⁷ Este movimento de imaginar as causas a partir dos efeitos fica bastante claro no exemplo dado por Nietzsche no mesmo aforismo: “Tomemos uma experiência trivial. Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme esse ou aquele impulso estiver no auge em nós, este acontecimento significará isso ou aquilo para nós – e conforme o tipo de pessoas que somos, será um acontecimento bastante diferente. Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outra vê aí o motivo para brigar, outra examina sua própria vestimenta, para ver se algo nela dá ensejo ao riso, outra reflete sobre o ridículo em si, outra sente-se bem por haver contribuído, sem o querer, para a alegria e a luz de sol que há no mundo – e em cada caso houve a satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência. Esse impulso agarrou o incidente como uma presa: por que justamente ele? Porque estava à espreita, sedento e faminto.” (M/A §119)

realidade através das avaliações e valorações de nossos impulsos e afetos. Todo valor é assim, fruto da criação de indivíduos singulares, mais precisamente dos impulsos presentes nestes indivíduos e que, ao gerar orientações afetivas de inclinação ou aversão, acabam por determinar não só o comportamento do indivíduo, mas o próprio sentido de suas vivências. Decorre daí que mesmo a moralidade, tanto se entendida como sentimento em relação aos costumes (cf. M/A §19) ou como expressão da natureza de um indivíduo (FW/GC §39), deve também ser entendida como representação de certo conjunto de orientações afetivas diretamente relacionadas a impulsos predominantes. Se estivermos corretos em assim entender o problema, resta-nos por fim buscar um entendimento quanto ao modo de interação entre os diferentes conjuntos de impulsos, sejam eles entendidos em suas contraposições históricas (conflito de épocas) ou, mais fundamentalmente, a partir da oposição entre individualidade e sociedade (entre o espírito livre e a tradição), para que enfim possamos nos dedicar à questão da dinâmica dos valores.

CAPÍTULO II: MÉTODO E METAÉTICA

1. A concepção biológico-historicista dos valores

No capítulo anterior, buscamos discutir diferentes maneiras de entendimento acerca do que diz Nietzsche sobre a natureza dos valores e avaliações para que, ao final, apresentássemos nossa própria perspectiva da questão, definindo o valor como uma espécie de atributo estipulado por valorações, estas por sua vez entendidas como um tipo específico de relação avaliativa circunstancial que se estabelece entre o ser que valora e o objeto valorado; além disso, definimos também que o tipo de avaliação que se encontra na base das valorações se dá segundo orientações afetivas de inclinação e aversão relativas aos impulsos predominantes no indivíduo, reservando assim ao *sentimento de poder*, enquanto sensação correlata a toda preponderância, o papel de inclinação fundamental – tanto nos impulsos em particular, quanto nos organismos como um todo. O próximo passo seria, portanto, compreendermos de que forma se desenrolam as relações entre os diferentes esquemas predominantes de impulsos nos diferentes âmbitos apontados como relevantes para a questão, ou seja, em suas contraposições históricas (num embate entre épocas), mas principalmente, dado o interesse central de nossa investigação, nas contraposições entre individualidade e sociedade (ou como pretendemos reformular a questão, entre a tradição e o espírito livre). Entretanto, antes de passarmos efetivamente à discussão da dinâmica dos valores, faremos uma espécie de pausa entreatos para a interposição de algumas considerações acerca do método nietzschiano, encaminhando também, de forma conjunta, certos apontamentos de ordem metaética⁶⁸.

⁶⁸ É importante que fique claro desde o início que ao falarmos aqui em metaética não pretendemos de forma alguma adentrar questões semânticas, diretamente ligadas ao significado (ou falta de significado) dos termos morais. Ao invés disso, pensamos a metaética como o terreno onde se discute as questões referentes às possibilidades e modos de relacionamento entre os aspectos descritivos e normativos da filosofia moral – esta caracterização mais modesta da metaética corresponde ao nosso entendimento da

Como atividade preparatória para nossa investigação, buscamos fazer um breve levantamento de estudos e artigos que apresentassem uma espécie de visão geral da axiologia, de forma que pudéssemos ter em mãos tanto uma perspectiva histórica do seu desenvolvimento, quanto um referencial de possíveis modelos de classificação ou distinção entre as diferentes teorias. Entretanto, em meio aos vários textos que encontramos sobre o tema, quase todos escritos na primeira metade do século passado⁶⁹, um deles nos chamou especialmente a atenção pela importância central do pensamento de Nietzsche para seu desenvolvimento: ao elencar aqueles que seriam os principais tipos de teorias de valor desenvolvidos ao longo da história, o autor indica a axiologia nietzschiana como exemplo de *teoria biológico-historicista dos valores*⁷⁰. Ora, até agora, buscamos demonstrar que a perspectiva de Nietzsche acerca dos valores deve passar necessariamente pela fisiologia (luta de impulsos) e pela história humana (tradição), o que nos parece ser algo que poderia muito bem se enquadrar numa visão biológico-historicista dos valores, sendo esta, portanto, a maneira pela qual trataremos a questão⁷¹; de maneira geral, isso equivale a dizer que o parâmetro a ser adotado para as

questão a partir do que diz Hans Albert sobre os diferentes níveis nos quais a ética contemporânea vem sendo tratada: “Dentro de la filosofía moral contemporánea se considera como básica la distinción entre tres niveles: el llamado de la filosofía moral, meta-ética, meta-moral o ética crítica; el de la ciencia de la moral (psicología de la moral, sociología de la moral, etc.), o ética descriptiva; y el nivel de la moral propiamente dicha, o ética normativa” (ALBERT, 1978, p. V). Mais a frente, ao discutirmos a perspectiva de Brian Leiter sobre a metaética nietzschiana, veremos que também ele a trata da mesma maneira: “Most philosophers prior to the twentieth century, of course, did not have elaborate views about semantics. This is hardly an inexcusable failing. For surely it is the metaphysical questions about value that have animated the debate about the objectivity of ethics from the Sophists to the present” (LEITER, 2002, p. 137 – nota [17])

⁶⁹ Destacamos aqui apenas alguns deles: FRONDIZI, R. *Que son los valores?*, 19--; RUYER, R. *La philosophie de la valeur*, 19--; MOORE, J. S. *The system of values*, 1910; PEPPER, S. C. *Values and value judgments*, 1949; PERRY, R. B. *The definition of value*, 1914; PINEDA, B. M. *Concepcion biológico-historicista de los valores*, 1940.

⁷⁰ “Intentemos una clasificación filosófica de las tendencias capitales: Müller Freienfels ha elaborado una axiología de tipo psicológico; Scheler y Hartman, una de tipo metafísico; Alfredo Vierkandt, una de tipo sociológico, y G. Oswald, una axiología basada en el segundo principio de la termodinámica. La de Nietzsche, sin ser en manera alguna sistemática por razones peculiares a su carácter y estilo, es de tipo ‘biológico-historicista’” (PINEDA, 1944, p. 558).

⁷¹ É importante ficar claro que, muito embora tomemos emprestado o termo *biológico-historicista* do artigo de Benigno Pineda, existem diferenças mais que consideráveis entre o que propomos e o que lá se pode ler. Mesmo fazendo-se aqui os devidos descontos quanto ao caráter pouco exegético do artigo em

investigações a respeito dos valores está primordialmente vinculado ao ser de onde partem as avaliações – suas inclinações e aversões – tendo em vista tanto sua natureza orgânica e fisiológica, quanto sua contextualização história e cultural. Por conta desta ênfase no humano, enquanto origem de toda a esfera axiológica, a teoria dos valores de Nietzsche vem sendo tratada por vários intérpretes e comentadores também como uma espécie de subjetivismo valorativo. Contudo, como esta posição está longe de ser unânime⁷², fica a indicação de que um primeiro ponto que precisaria ser esclarecido diz respeito à objetividade ou subjetividade da teoria nietzschiana dos valores. Contudo, antes de avançarmos, é preciso ficar claro o que é que estas colocações têm a ver com método e metaética.

Brian Leiter, por exemplo, generaliza a questão da metaética a partir da proposição de que se trata basicamente de responder algumas perguntas fundamentais como: “Existem verdades morais objetivas ou os julgamentos morais são sempre

questão, ainda sim nos parece indispensável que demarcemos nossa discordância ao menos quanto à relevância e alcance das ciências naturais no trato com os valores. Segundo nos parece, bem distante do que pensa Pineda a respeito das conseqüências da imputação de valor à natureza, a perspectiva nietzschiana tem na ciência sua principal aliada na tarefa de buscar uma melhor descrição da natureza dos valores e valorações. Para Pineda, já que “el contenido de la cultura abarca la elaboración vital e intelectual del hombre”, então “para explicar el mundo cultural [que neste caso tem quase o sentido de axiológico] no bastan las hipótesis ni las leyes, ni las teorías de las ciencias de la naturaleza.” (PINEDA, 1944, p. 559); neste sentido, acreditamos que a posição de Nietzsche seja bastante diferente, ou seja, que para o filósofo, a ciência apresenta sim o arcabouço conceitual mais apropriado para qualquer tentativa de descrição da natureza dos valores e valorações, de forma que sejam abarcadas como naturais também a vida e a intelectualidade – isso, sem falar na importância que certas virtudes epistêmicas assumem nas obras do período do espírito livre, especialmente a integridade intelectual e a sobriedade conceitual.

⁷² Richard Schacht, por exemplo, sugere que Nietzsche teria tido certas preocupações em impedir que sua teoria dos valores descambasse no mero subjetivismo ou mesmo em algum tipo de niilismo exacerbado o que o leva a se empenhar na busca por um critério objetivo que pudesse servir como parâmetro valorativo (cf. SCHACHT, 1983, p.398). Schacht toma como referência para tal interpretação, principalmente, o aforismo 674 de *A Vontade de Poder* (11[83] de Novembro 1887 – Março 1888) no qual Nietzsche declara: “What is the objective measure of value? Solely the quantum of enhanced and organized power, according to what happens in all events, a will for more ...” [*Woran mißt sich objektiv der Werth? Allein an dem Quantum gesteigerter und organisirter Macht, nach dem, was in allem Geschehen geschieht, ein Wille zum Mehr...*]. Sleinis também toma por base o mesmo aforismo para afirmar que Nietzsche concebe, em algum sentido, uma teoria cognitivista dos valores, eliminando critérios, segundo ele, meramente subjetivistas, tais como *sentir* ou *julgar* algo como valoroso. Ainda segundo Sleinis, seria possível extrairmos do aforismo citado quatro implicações que confirmam tal suposição: “First, it asserts that there is an *objective* measure of value. Second, it asserts that power is the objective *measure* of value. Third, there is no other source of value besides power. Fourth, it relates value to *increased* power and to *organized* power.” (1994, p. 2). Votaremos a esta discussão mais à frente.

relativos? O mundo contém propriedades morais objetivas ou as propriedades morais são apenas projeções humanas feitas em um universo moralmente neutro?” (LEITER, 2000, p. 278). Deste modo, tendo em vista a íntima relação que Nietzsche atribui a valores e sistemas morais, poderíamos então pensar o problema da metaética nietzschiana a partir de seu viés axiológico da seguinte maneira: conforme afirma Frondizi (1962, p. 18), ao deixarmos de lado os pormenores da pesquisa axiológica, o que permanece como sua principal questão é a pergunta acerca da objetividade ou subjetividade dos valores, o que corresponde a perguntar se os valores (a) existem independentemente de um sujeito ou consciência valorativa ou se (b) devem sua existência, sentido e validade a um sujeito que valora, seja em bases fisiológicas ou, em acepção mais ampla, psicológicas. Sem nos preocuparmos inicialmente com a adequação formal do problema, poderíamos dizer que Nietzsche sem dúvida se credenciaria a uma visão do segundo tipo, na qual “a natureza é sempre isenta de valor”, onde o valor é algo “dado, oferecido”, sendo “*nós* esses doadores e ofertadores!” (FW/GC §301). Entretanto, posto desta forma, tal questionamento perde grande parte de seu sentido se examinado sob a ótica de um pensamento como o de Nietzsche, onde há uma contínua preocupação não só em criticar os conceitos de “sujeito e objeto”, como também em dar-lhes um novo sentido. Portanto, qualquer pretensão de se filiar a teoria dos valores de Nietzsche a algum tipo de subjetivismo deve ser antes repensada à luz de sua maneira peculiar de entender o “sujeito”, assim como suas consequências e implicações no tocante às avaliações. Deste modo, conforme nos parece, a estratégia de tomar a teoria dos valores de Nietzsche segundo uma chave biológico-historicista seria também uma forma de resolver este obstáculo conceitual, uma vez que em seu método, encontram-se formas de lidar justamente com o vazio causado pelo abandono da visão

predominante acerca do sujeito-agente⁷³; por conseguinte, cremos que seja razoável começarmos por dizer algo sobre sua concepção de psicologia, pois é justamente em torno dela que as investigações a respeito do “humano, demasiado humano” se arrolam de forma definitiva tanto com a observação histórica e a reconstrução genealógica, quanto com a fisiologia e seu papel na formação dos valores e sentimentos morais.

1.1. Genealogia ou Psicologia histórica

Segundo Scarlett Marton, à época da escrita de *Humano, Demasiado Humano*, “Nietzsche recusa-se a tratar a psicologia como parte da filosofia geral e passa a encará-la como ciência estreitamente ligada à história” (2000, p.75)⁷⁴. Desta maneira, o pensador alemão irá defini-la como a “ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais” (MA/HH §37) algo que, de maneira geral, será definido mais tarde em sua obra como uma genealogia da moral⁷⁵. Ora, se tivermos em conta que tais sentimentos estão intimamente relacionados às inclinações e aversões do indivíduo, ou seja, às suas orientações afetivas e impulsos predominantes (cf. M/A §§ 34-35, 119) e que, além disso, *toda ação humana tem por detrás de si uma valoração* (cf. M/A

⁷³ Temos aqui em mente uma caracterização bastante abrangente de sujeito, tal qual aceita *grosso modo* pela maioria dos pensadores modernos, ou seja, que o toma como o ser que tem *consciência* de seus pensamentos e que por isso pode ser considerado *responsável* pelos seus atos. Mais pontualmente podemos pensar na concepção transcendental de Kant ou mesmo a anterior visão cartesiana do sujeito como *res cogitans*. De qualquer modo, o que se deve marcar da contraposição é justamente que, no caso de Nietzsche, há uma preponderância do inconsciente sobre o consciente, da multiplicidade dinâmica dos impulsos sobre o monismo da consciência, além de certa crença na completa irresponsabilidade dos atos. Voltaremos a falar sobre estes pontos de discordância mais à frente.

⁷⁴ Para uma discussão mais ampla sobre os diferentes sentidos que a psicologia assume na obra de Nietzsche, conferir MARTON, 2000, p.73-100.

⁷⁵ Cabe aqui destacar a passagem da *Genealogia da Moral*, presente também em nota de referência no texto de Scarlett Marton, onde Nietzsche nos remete ao escrito inaugural do período do espírito livre, *Humano, Demasiado Humano*, afirmando ter tratado neste, pela primeira vez, do problema que agora volta a lhe ocupar: a origem dos preconceitos morais (cf. GM/GM Prefácio §2).

§104)⁷⁶, a psicologia se justificaria, portanto, como sendo a maneira privilegiada por Nietzsche para a determinação da natureza dos valores, determinando assim também o que está na base de toda moralidade, já que o conjunto hierárquico de valores que orienta as ações humanas, seja individualmente ou em sociedade, é justamente aquilo que costumamos chamar de sua moral⁷⁷. Toda moral é, desta forma, um sistema de valores, uma hierarquia de bens peculiar a uma sociedade ou indivíduo, cuja investigação tem como fundamento tanto o caráter biológico e orgânico do ser humano quanto sua condição de realidade historicamente inserida.

Partindo deste segundo aspecto, Ruth Abbey irá apontar dois níveis – um particular e outro mais geral – nos quais Nietzsche se vale da história em sua investigação sobre a moral (cf. ABBEY, 2000, p. 4-5). De maneira genérica, Nietzsche emprega a observação histórica apenas para demonstrar que os valores mudaram ao longo do tempo. Este primeiro uso, além de rechaçar as aspirações de se tomar os valores como eternos e imutáveis, ressalta ainda sua essencial maleabilidade, abrindo assim espaço para a criação de novos valores. Já em seu sentido particular, Nietzsche utiliza a história para demonstrar o desenrolar de valores específicos, trilhando o caminho contrário até suas origens que, inevitavelmente, acabam por se encontrar em instâncias estritamente naturais ou fisiológicas como necessidades, sentimentos e impulsos – ou ainda mais fundamentalmente, na busca pelo *sentimento de poder*. Entretanto, não se deve pensar que este caminho contrário seja algo passível de ser

⁷⁶ Ainda sobre este ponto: “[T]oda sociedade, todo indivíduo guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga a dos outros.” (MA/HH §107) “Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos.” (FW/GC §116).

⁷⁷ A delimitação da esfera moral no contexto do pensamento nietzschiano é algo que deve ser feito de maneira bastante ampla, de forma que seja estendida não apenas a todo tipo atitude ou tomada de posição prática por parte do ser humano, porém ainda à percepção sensível. “Ao vermos uma imagem, imediatamente a construímos com a ajuda de todas as experiências que tivemos, *conforme o grau* de nossa retidão e equidade. Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível.” (FW/GC §114).

descrito de forma linear, da mesma maneira que não se deve pensar o desenvolvimento dos valores sem saltos e acidentes, sem lacunas ou rupturas; somado a isso, é preciso ter em mente que esta busca pela origem dos sentimentos morais não trará consigo qualquer tipo de conhecimento final, nem tampouco a evidência de que mantenha em si algo de superior ou definitivo que a torne uma alternativa legítima de justificação ou fundamentação – pelo contrário, a conclusão mais comum a que chega o genealogista Nietzsche é aquela que aponta para a raiz fisiológica e egoísta dos valores, contraditória aos chamados sentimentos superiores tais como hoje os conhecemos e experienciamos, trazendo assim à tona sua esquecida *pudenda origo* (Cf. M/A §§ 42, 102). Desta maneira, a psicologia histórica de Nietzsche assume sua feição de genealogia ao buscar traçar não simplesmente um caminho logicamente dedutível desde a origem de uma determinada valoração até sua situação atual, mas antes, por meio de instantâneos da realidade valorativa, remontar uma espécie de quebra-cabeça cujas peças não passam de contingências históricas e naturais. É certo que, assim como os genealogistas ingleses – cuja figura emblemática seria o então estimado amigo Paul Rée – Nietzsche busca rastrear a história dos valores e suas implicações morais, sempre a tomando segundo uma perspectiva naturalista da questão⁷⁸. Entretanto, conforme o que ressalta Foucault (1977, p. 139), existe algo crucial que marca a diferença entre uma perspectiva e outra: enquanto Rée – seguindo uma tendência inglesa da época – imputa à história dos sentimentos morais um desenvolvimento lógico, pautado exclusivamente na ideia de utilidade como autoconservação e prazer, Nietzsche afirma o caráter ilógico dos processos valorativos, justamente por conta de sua estreita conexão com processos de

⁷⁸ Muito embora pareça estarmos lidando com a noção de *naturalismo* de maneira pouco cuidadosa, podemos adiantar desde já que existe sim um sentido claro segundo o qual atribuímos à psicologia moral de Nietzsche a alcunha de *naturalista*. Entretanto, deixaremos a tarefa de explicitar nosso entendimento sobre a questão para as próximas seções, quando tratarmos especificamente da psicologia biológica nietzschiana.

ordem natural. Assim, afirma Nietzsche, “apenas homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica”, na medida em que o erro e a falta de lógica estão alojados em “tudo o que empresta valor à vida” – “nas paixões, na linguagem, na arte e religião” (MA/HH §31). Desta maneira, se a tarefa é reconstruir historicamente o desenvolvimento de um valor ou de uma forma de valoração, esta deve levar em conta também – ou principalmente – as bases ilógicas e contingenciais nas quais são engendrados nossos juízos de valor. Dito isto, pode se perguntar o que Nietzsche quer dizer com este caráter necessariamente ilógico dos juízos de valor e avaliações em geral. De modo pontual, conforme se pode ver no aforismo seguinte de *Humano, Demasiado Humano* (§32), Nietzsche busca explicar o fato segundo dois motivos essenciais: primeiro, pelo modo como apreendemos o objeto a ser avaliado – sua incompletude – e segundo, pela própria instabilidade da medida utilizada, ou seja, nós mesmos⁷⁹; deste modo, deixando de lado provisoriamente o ponto de vista do indivíduo, podemos dizer que segundo uma perspectiva histórica da humanidade, a objetividade (lógica) dos valores seria insustentável tanto por conta de seu evidenciado enquadramento temporal – sua incompletude de recorte – quanto pela própria inflexão do humano e sua instabilidade e mutabilidade afetivas.

De qualquer modo, retomando as duas formas de utilização da observação histórica apontadas por Ruth Abbey (cf. 2000, p. 4-5), é possível perceber que há um sentido que parece uni-las, como se Nietzsche mirasse um mesmo alvo – com uma

⁷⁹ “Por exemplo, nenhuma experiência relativa a alguém, ainda que ele esteja muito próximo de nós, pode ser completa a ponto de termos direito lógico a uma avaliação total desta pessoa; todas as avaliações são precipitadas e têm de sê-lo. Por fim, a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco.” (MA/HH §32) Algo mais será dito sobre este segundo ponto – a instabilidade impulsiva do ser humano – na seção seguinte.

mesma arma – porém de dois ângulos distintos; sua intenção mesma, segundo nos parece, em ambos os níveis, é a tentativa de negar a tese antropológica da necessidade metafísica, ou ao menos de livrar a psicologia de sua influência, de modo a formular uma perspectiva estritamente naturalista da axiologia. Seguindo nesta direção, Thomas Brobjer, por exemplo, chega mesmo a afirmar que o aumento do interesse de Nietzsche pelo estudo histórico poderia ser apontado como o fator de maior influência na mudança percebida em sua linha de pensamento a partir de *Humano, Demasiado Humano*⁸⁰. Ainda segundo o comentador, esta valorização do estudo histórico teria levado Nietzsche a deixar de lado seu entusiasmo juvenil pela metafísica⁸¹, de forma concomitante a um posicionamento mais cético, onde a ciência se sobrepõe à arte como atividade de primeira ordem (cf. BROBJER, 2004, p 303). Esta substituição de uma filosofia metafísica por uma filosofia histórica intimamente ligada às ciências naturais (cf. MA/HH §1) é apontada por Nietzsche como estrategicamente afrontoso para os “encobridores e escurecedores do mundo” (cf. MA/HH II – MS/OS §10), pois é através desta postura que se faz possível uma visão mais reta do fenômeno moral, em oposição à perspectiva fantasiosa da filosofia metafísica e das religiões. Desta forma, conclui

⁸⁰ “Thus it is possible that the most influential cause of these fundamental changes in his thinking was his work with historical studies and methods” (BROBJER, 2004, p. 305).

⁸¹ Sobre este ponto, Brobjer chama a atenção para o aforismo 272 de *Humano, Demasiado Humano* como uma possível descrição do desenvolvimento intelectual do próprio Nietzsche, e que citamos aqui apenas o trecho mais significativo para nosso interesse: “Mas o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda e mais modesta.” Aqui caberia ainda uma palavra sobre o sentido que se dá a este “entusiasmo juvenil pela metafísica” para que não se faça injustiça quanto à importância das ciências históricas e naturais para o jovem Nietzsche. Neste sentido afirma Rogério Lopes: “Uma das razões que determinaram a recepção entusiástica de Nietzsche a uma obra aparentemente hostil à tendência filosófica representada por Schopenhauer parece ter escapado a seus interlocutores de então, ainda que o jovem filólogo a tenha mencionado de forma assaz explícita: a tese de Lange de que o discurso metafísico deve ser avaliado segundo o seu potencial de edificação permite, quando aplicada à metafísica schopenhaueriana da Vontade, salvaguardá-la da crítica à insuficiência de suas credenciais epistêmicas. A recepção entusiástica da obra de Lange pelo jovem Nietzsche no ano de 1866 tem, portanto como pano de fundo a consciência do caráter epistemicamente vulnerável de certos resultados reivindicados por Schopenhauer para sua metafísica da Vontade e é motivada pela intuição de que seria possível, com a ajuda do vocabulário de Lange, compensar esta deficiência pela ênfase em seu valor edificante.” (LOPES, 2008, p. 85-86)

Nietzsche, mesmo “a direta observação de si próprio não basta para se conhecer: necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir” (MA/HH II – MS/OS §223). Esta característica adquirida pelo sentido histórico [*historische Sinn*] permitiria, portanto, “reconstruir rapidamente (...) sistemas de pensamento e sentimento, assim como obtemos a visão de um templo a partir de colunas e restos de paredes que ficam de pé” (MA/HH §274). Enfim, o sentido histórico, apontado por Nietzsche como a mais notável característica do homem moderno (cf. FW/GC §337), “pela primeira vez destruiu os velhos muros entre natureza e espírito, homem e animal, moral e física” (MA/HH II – MS/OS §185) o que nos aproxima de outra perspectiva da psicologia nietzschiana, mais focada na natureza orgânica peculiar ao homem, e que abordaremos em seguida.

1.2. Fisiologia ou Psicologia biológica

Thomas Brobjer, ao discutir o papel da psicologia no pensamento de Nietzsche, aponta três importantes aspectos a serem considerados para o bom entendimento da posição do pensador alemão acerca do sujeito-agente: primeiro, que o homem é acima de tudo um animal, um ser biológico, portanto determinado por princípios naturais como qualquer outro organismo; segundo, que aspectos inconscientes e impulsivos possuem maior importância em relação ao que é consciente quando se trata de compreender a estrutura da ação humana; e por fim, que existe uma inclinação fundamental, comum a todos os impulsos e que visa dominação e sentimento

de poder⁸² (cf. BROBJER, 1995, p. 58-63). Em decorrência da admissão deste tipo de pressuposto investigativo obtemos uma dupla implicação: se por um lado temos a desestruturação de qualquer tentativa de se fundar a investigação sobre o sujeito-agente em instâncias não-naturais, por outro temos um espaço aberto para a construção de uma nova imagem para este mesmo sujeito, contudo agora precavida pelos aspectos críticos⁸³; conseqüentemente, a abordagem psicológica nietzschiana tomaria de forma privilegiada as condições fisiológicas⁸⁴ do ser humano como fundamento descritivo para suas valorações e atitudes.

Desta forma, como já foi afirmado anteriormente, o homem para Nietzsche deve ser pensado, primordialmente, como um ente biológico, como um organismo vivo, como parte da natureza; em outras palavras, poderíamos dizer que, para Nietzsche, não há espaço para quaisquer considerações que pressuponham no homem algum tipo de característica metafísica ou mesmo que este tenha uma origem diferenciada quando comparado ao restante da natureza⁸⁵. Por conseguinte, em conformidade com este naturalismo substantivo⁸⁶, toda e qualquer atividade humana deve ser pensada como estritamente ligada ao seu caráter orgânico e natural – isso mesmo em relação à

⁸² É justo deixar claro que no texto de Brobjer este impulso fundamental é identificado com a *Wille zur Macht*. Entretanto, pensamos que, neste caso específico, não seja uma real subversão a omissão do termo, posto que o sentido que nos parece ser destacado pelo comentador seja justamente o de que o sentimento de acréscimo do poder é que esteja em questão (cf. BROBJER, 1995, p. 61-62).

⁸³ “It is this view that makes Nietzsche to reject the old psychology of imaginary causes and going in the direction of a new physio-psychology. But Nietzsche is always not only a destructive but also a constructive philosopher. He reconstructs the self, but now in a more biological and less idealistic manner.” (BROBJER, 1995, p. 65).

⁸⁴ Usamos aqui o termo fisiológico praticamente como sinônimo de biológico, contudo sem perdermos de vista sua concepção peculiarmente nietzschiana de luta de impulsos. Para uma discussão mais ampla do conceito de fisiologia em Nietzsche, ver *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*, de Wilson Frezzatti Junior. Mais pontualmente, ver a exposição resumida da discussão à p. 25 do livro citado.

⁸⁵ “Falamos da natureza e, ao fazê-lo, esquecemos de nós: nós mesmos somos natureza, *quand mème* [apesar de tudo].” (MA/HH II – WS/AS §327)

⁸⁶ Seguimos aqui a distinção adotada por Leiter – “We may start by distinguishing between two basic naturalistic doctrines: *methodological* (or M-Naturalism) and *substantive* (S-Naturalism)” (2002, p. 3), porém cientes de sua imprecisão devido às inúmeras críticas em relação ao conceito de substância presentes no texto nietzschiano. Deste modo, neste caso específico, preferimos a clareza ao rigor.

supostas esferas de comportamento que diferenciariam o homem dos outros animais como, por exemplo, sua moralidade; esta deve ser pensada antes como rigorosamente arrolada ao caráter natural do ser humano, determinando, conseqüentemente, o *locus* das investigações sobre suas origens e mecanismos de funcionamento. É neste sentido que Raymond Ruyer enquadra a teoria dos valores nietzschiana entre aquelas a que deu o nome de *teorias naturalistas do agente*⁸⁷, ou seja, como uma teoria segundo a qual o valor do objeto é definido a partir da atividade de um agente, atividade esta entendida como fenômeno estritamente natural e biológico, independentemente das instâncias em que se manifeste. Desta maneira, toda a esfera de ação humana se encontra de alguma forma em dependência de características naturais ou fisiológicas do ser agente; mesmo que às vezes pareça, alerta Nietzsche, que nosso caráter seja formado a partir dos princípios e julgamentos que adotamos, é justamente o contrário que ocorre, ou seja, os princípios e julgamentos que alguém assume são já buscados de forma inconsciente em conformidade com seu caráter – ou como diz o próprio filósofo: “na realidade é nosso ser a causa de pensarmos e julgarmos desse ou daquele modo” (MA/HH §608), o que em outras palavras equivale a dizer que é a natureza do indivíduo que determina suas valorações e atitudes. Esta relação de decorrência entre os juízos de valor e a natureza do indivíduo se manifesta, portanto, mesmo em níveis considerados mais sutis ou espirituais como a moral e a estética, sendo que, para Nietzsche, estes não passariam de “tons sutilíssimos da *physis*” de cada um, tendo seu fundamento “numa singularidade de seu modo de vida, sua alimentação, digestão, talvez numa maior ou menor quantidade de sais inorgânicos no sangue e no cérebro” (FW/GC §39).

⁸⁷ “[L]a thèse générale peut être énoncée ainsi : la valeur n’est pas un caractère propre des objets, réels ou idéaux, caractère qui ferait naître en moi, sujet, un intérêt, une tendance, un désir, ou un sentiment de sympathie ou d’approbation. C’est ma tendance ou mon sentiment, phénomène primitif qui permet de parler de la valeur de l’objet que vise cette tendance ou ce sentiment.” (RUYER, 1952, p. 148)

É, portanto, com base nesse tipo de suposição que Nietzsche irá considerar “lícito caracterizar todo fenômeno da moral como animal”, ou que mesmo na busca pela verdade, o que se impõe nas entrelinhas é a busca por segurança e conservação, ou ainda que os “impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar dos inimigos” têm como consequências tardias a justiça, a prudência e a moderação (M/A §26). Ora, é iminente que aqui perguntemos então até que ponto esta posição implicaria em algum tipo de determinismo moral, de modo que caberia apenas um papel bastante limitado à consciência na determinação dos valores e ações. Ruth Abbey, por exemplo, afirma que o determinismo não seria uma consequência necessária do naturalismo nietzschiano, pois o pensador alemão garante espaço para que certas características humanas compartilhadas com os outros animais sejam superadas (cf. ABBEY, 2000, p. 7-9). Entretanto, esta posição não nos parece ser suficiente para findarmos a discussão, haja vista que os exemplos utilizados pela comentadora centram-se na perspectiva de superação (como eliminação) de certas heranças animais, porém não considera o caso humano como um caso específico de natureza animal com suas peculiaridades não menos naturais. O que estamos buscando argumentar é que aquilo que é apontado como uma superação da animalidade, na verdade não passa de uma forma específica de agir do animal humano; enquanto os outros animais têm seus horizontes há muito esgotados e definidos, o homem é o único animal que se mantém aberto a novas perspectivas, sem que com isso se faça dessa abertura algo cuja fonte se encontre fora da instância natural humana (cf. FW/GC §143). De qualquer modo, o importante é ficar claro que o determinismo envolvido nas relações entre impulsos, valorações e atos não implica na limitação dos horizontes valorativos do ser humano, uma vez que é justamente este mecanismo que os mantém abertos às inumeráveis possibilidades de sentido, já que são derivadas de diferentes orientações afetivas nos indivíduos. Isto quer dizer, por

consequente, que o subjetivismo aqui deve ser pensado como expressão de uma pluralidade de impulsos, ou dito de outro modo, que o agente não é universalizável. Este é um segundo sentido para o que diz Nietzsche sobre a necessária imprecisão lógica – ou falta de objetividade – de nossos juízos e valorações já que a medida através da qual o objeto é medido – ou seja, o próprio homem – está sempre sujeita a mudanças em suas orientações afetivas e preponderâncias impulsivas (cf. MA/HH §32). O que Nietzsche critica aqui é o pressuposto descritivo de que os seres humanos apresentariam uma semelhança mínima capaz de garantir a universalidade e incondicionalidade dos valores; de forma oposta, a perspectiva naturalista nietzschiana tem como premissa justamente o caráter essencialmente instável dos impulsos e afetos, além de sua consequente condicionalidade histórica e cultural. Deste modo, muito embora esta posição possa parecer implicar em uma tese de total instabilidade dos valores, o que nos parece ser relevante é antes a crítica à universalização do humano em suas maneiras particulares de satisfazer impulsos e afetos, sem que isso implique na impossibilidade de se pensar esferas menores de uniformização, onde prevaleçam certos padrões de comportamento, ou mesmo formas semelhantes de valorar a realidade.

Assim, mesmo que Nietzsche caracterize o ser humano como dotado de uma natureza mutável e inconstante, ele também costuma descrever sua filosofia moral partindo de *tipos* humanos – o que Brian Leiter denomina uma “doutrina dos tipos” e que se resume na seguinte ideia: “cada pessoa tem uma constituição psicofísica fixa que a define como um *tipo* particular de pessoa” (LEITER, 2002, p.8), o que em outras palavras significa dizer que todo indivíduo é dotado de certos traços ou fatos

(psicofisiológicos) típicos⁸⁸ que possibilitariam um esboço geral dos seus valores e atitudes. Como consequência deste primeiro posicionamento, Leiter irá assinalar que esta necessária ligação entre a constituição psicofísica do indivíduo e seus bens ou interesses deve ser entendida em sentido prudencial, de forma semelhante ao já discutido no capítulo anterior, ou seja, como se os valores fossem *adequados a* (ou *úteis na*) satisfação dos impulsos predominantes no tipo – o que nos permitiria falar, por exemplo, que o que é valor para o *tipo de rebanho*, provavelmente não agradará o *gosto nobre*. E se contrapomos aqui *tipo* e *gosto* como conceitos semelhantes, é com a clara intenção de aproximarmos o que diz Leiter e o que expusemos anteriormente sobre o caráter impulsivo da ação humana, de forma que estes fatos naturais sejam entendidos como os impulsos e afetos predominantes no agente, e os tipos como uma forma de se denominar o *tom geral* da natureza do indivíduo, ou seja, seu caráter, seu gosto, seu temperamento, etc. Entretanto, pelo que foi dito, surge-nos um problema que poderia ser formulado da seguinte maneira: se por um lado esta interpretação prudencial dos tipos parece se fundar em algo de factível presente na relação entre o objeto valorado e o indivíduo – no sentido de que os valores seriam sempre *valerosos para* um tipo específico de indivíduo por conta de certa compatibilidade ou correspondência afetiva – por outro temos a precedência do sentimento de poder como inclinação fundamental, mesmo que em âmbito restrito aos impulsos, o que implicaria na necessidade de compreendermos, primeiramente, se este seria um critério objetivo de valor e, em seguida, de que modo se explica a não sobreposição deste critério às diferenças e idiosincrasias particulares, sejam elas fisiológicas ou históricas.

⁸⁸ “Type-facts, for Nietzsche, are either *physiological* facts about the person, or facts about the person’s unconscious drives or affects. The claim, then, is that each person has certain largely immutable physiological and psychic traits, that constitute the ‘type’ of person he or she is.” (LEITER, 2002, p. 91)

Segundo nos parece, a chave para resolvermos a questão está justamente na ideia de que se trata de um *sentimento* de poder, ou seja, mesmo que se fale aqui em poder, o essencial diz respeito ao aspecto “intersubjetivo” do sentimento, uma vez que não se trata do poder como unidade quantitativa ou mensurável, mas antes do poder como relação e domínio – na hipótese de se conceber um impulso isolado, este jamais poderia ter o sentimento de poder como inclinação, uma vez que este provém, neste caso, da predominância sobre os outros. Neste sentido, nos parece um bom caminho retomarmos aqui um argumento de Sleinis acerca da teoria nietzschiana dos valores: segundo o comentador, para Nietzsche, “meros sentimentos subjetivos de acréscimo de poder não podem constituir valores finais”, porque “estados conscientes são periféricos, tanto em relação ao que seja um valor, quanto ao que seja realmente valoroso” (SLEINIS, 1994, p. 1-2). Existem dois pontos passíveis de crítica aqui: primeiro, quanto à ideia de que haja de fato *valores finais*; e, segundo, que este sentimento de poder seja algum tipo de *estado consciente*. Ao contrário do que possa sugerir este comentário de Sleinis, nos parece antes que Nietzsche conceba os valores como essencialmente condicionados por necessidades específicas, sejam elas referentes a povos ou indivíduos⁸⁹, não sendo, portanto, cabível se falar em valores finais, uma vez que estas necessidades sejam determinadamente mutáveis; se estamos corretos em entender que ao falar em valores finais estamos falando em valores incondicionados, então esta não nos parece ser uma descrição adequada da teoria dos valores de Nietzsche. Por outro lado, se o que se tem em mente é que valores finais sejam critérios fundamentais de toda

⁸⁹ Exemplos dessa condicionalidade em sentido social – “Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos [que] sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho” (FW/GC §116) – e individual – “Examinem a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos e perguntem a si mesmos se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais (...). O veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte – e ele nem o chama de veneno” (FW/GC §19).

valoração, então nos restaria a possibilidade de pensarmos o poder como algo de valor prudencial para os impulsos. Entretanto, cremos que haja aqui uma inversão de fatos: valores não são objetivos e o poder é antes uma tendência inconsciente dos impulsos; assim, buscando prevalecer sobre os outros, um impulso (ou ordenamento de impulsos) gera orientações afetivas de inclinação ou aversão, sendo este o efetivo sentido dos valores, ou seja, o valor para o indivíduo é o sentido imputado às suas vivências segundo o critério de melhor adequação aos impulsos nele predominantes – um exemplo: uma pessoa age compassivamente por ter a compaixão como valor, porém a compaixão só é um valor para esta pessoa porque nela prevalece certo impulso compassivo; entretanto, não é o caso de se afirmar que a compaixão seja um valor para o impulso – este busca sempre dominação e quando é bem sucedido gera uma orientação afetiva na pessoa que se traduz em uma inclinação para ações compassivas, ao mesmo tempo em que gera uma aversão ao egoísmo. De qualquer forma, nos parece crucial que não se deixe escapar a ideia de que o sentimento de poder não é um valor, mas antes uma inclinação primária a partir da qual os valores são engendrados.

Já quanto ao que diz Sleinis sobre o sentimento de poder ser necessariamente um estado de consciência, basta nos lembrarmos do que já foi dito sobre o caráter inconsciente de nossa relação com os impulsos e sua luta por domínio. Ao colocarmos o sentimento de poder como inclinação fundamental, temos em mente que esta sua força de atração não dependa da projeção consciente do poder como objetivo ou meta dos impulsos, assim como não acreditamos que o *sentimento* aqui se refira a algo que dependa de algum nível de consciência para que possa atuar como inclinação e valor⁹⁰. Assim, vale lembrar o que já dissemos sobre os *sentimentos*

⁹⁰ “Mas em geral (...) não nos tornamos de fato conscientes da passagem da indiferença à simpatia ou aversão, e sim nos habituamos pouco a pouco à maneira de *sentir* de nosso ambiente” (MA/HH §371 –

morais e sua preponderância *antes* da ação, reservando aos *conceitos morais* o papel de *posterior* fundamentação da ação; de forma análoga podemos então pensar que a ação mesma dependa apenas dos sentimentos morais – inclinações e aversões – dispensando qualquer tipo de consciência dos motivos reais da ação, bem como de responsabilização do agente. Da mesma forma que Nietzsche critica o pressuposto descritivo de que os seres humanos apresentam uma semelhança mínima que nos permita falar em valores universais (ou últimos e incondicionados), seu naturalismo moral abre espaço para que também se critique o pressuposto de que o ser humano tenha acesso consciente às suas estimativas mais básicas de valor, ou seja, àquelas avaliações impulsivas que estruturam em primeira instância o temperamento geral do indivíduo e conseqüentemente seus valores e ações.

Enfim, buscando organizar um pouco mais os argumentos, poderíamos então dizer, em consonância com Brian Leiter (2004), que a teoria dos valores de Nietzsche obtém de seu naturalismo moral os dois novos pressupostos interligados de que tanto não há como se estabelecer uma moral universal (por conta do caráter individualizado do sentimento de poder), quanto não há como se falar em total consciência de intenções e motivos para as ações (já que os sentimentos não dependem da consciência para influenciar a ação do indivíduo). Temos como consequência destas premissas que dois critérios amplamente utilizados para se determinar o que seria um sujeito – sua igualdade constitutiva em relação aos outros sujeitos e sua capacidade de avaliar conscientemente suas próprias ações a partir de seus motivos – são renegados,

com ênfase nossa). Sobre este mesmo sentido, talvez seja aqui ainda válido destacar o que diz Nietzsche sobre a vontade, em oposição a algumas teses schopenhauerianas: “Primeira: para que surja a vontade, é necessária antes uma ideia de prazer e desprazer. Segunda: o fato de um estímulo veemente ser sentido como prazer ou desprazer está ligado ao intelecto *interpretante*, que, é certo, em geral trabalha nisso de modo inconsciente para nós; e o mesmo estímulo pode ser interpretado como prazer ou desprazer. Terceira: apenas nos seres inteligentes há prazer, desprazer e vontade; a imensa maioria dos organismos não tem nada disso” (FW/GC §127).

pondo assim em evidência o que dizíamos sobre a necessidade de se pensar um sentido plausível para o suposto “subjetivismo” axiológico de Nietzsche, algo que fosse além da mera conjectura de que os valores não têm sua existência garantida independentemente de um ser que valore. Deste modo, pensamos que talvez fosse mais adequado falarmos em individualismo axiológico ou mesmo em axiologia prudencial, no sentido de que os valores não sejam nem objetivos nem subjetivos, mas antes particularmente determinados na relação entre as vivências e os traços naturais e históricos peculiares a cada indivíduo. Assim sendo, mesmo que o sentimento de poder seja apresentado como inclinação geral, não podemos daí perder de vista o caráter individualizado dos modos de obtenção e satisfação da ânsia por tal sensação. Prazer e desprazer estão envolvidos aqui, da mesma forma que a ânsia por dominação – no entanto é preciso que estejamos atentos para o fato de que aquilo que um indivíduo interpreta como prazer ou desprazer pode variar consideravelmente, assim como as formas através da qual o sentimento de poder é obtido. Não importa o tipo de atitude que você tenha em relação aos outros indivíduos: se observado segundo o ponto de vista dos motivos da ação, trata-se sempre de exercício de dominação e acréscimo do sentimento de poder; todavia, os valores que assim são criados podem variar infinitamente. Por conseguinte, teríamos aí um modo de responder à questão de como seriam possíveis termos atitudes tão díspares se todas visam à mesma coisa. Ora, da mesma forma que os impulsos, mesmo buscando se satisfizer em sentido unívoco, criam uma pluralidade de sentidos para as vivências do indivíduo, também nas diversas maneiras de agir se esconde um sentido central de satisfação do sentimento de poder e ânsia de dominação⁹¹.

⁹¹ “*Sobre a teoria do sentimento de poder* – Ao fazer bem e fazer mal a outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso! Fazemos mal àqueles aos quais devemos fazer sentir nosso poder; pois para isso a dor é um meio muito mais sensível que o prazer: – a dor pergunta sempre pela causa, enquanto o prazer tende a ficar consigo mesmo e não olhar para trás. (...) Não altera o valor último

A grande questão que nos parece ficar em aberto aqui, portanto, seria como conciliar esta descrição prudencial dos valores e valorações com o posicionamento normativo de Nietzsche – ou seja, como seria possível mantermos os pressupostos naturalistas da axiologia nietzschiana sem entrarmos em confronto com sua aberta atitude de defesa de valores específicos – uma vez que é evidente um posicionamento seu em favor de uma determinada hierarquia de valores, e conseqüentemente de *um tipo de vida*. Em outras palavras, poderíamos dizer que se trata de buscar uma forma de entendimento que seja compatível tanto com a conclusão decorrente das bases naturalistas da estrutura descritiva da ação humana, quanto com a notória apologia feita por Nietzsche de um tipo específico de vida, vale dizer, aquela do nobre, mais especificamente do espírito livre. Enfim, retomando o problema da objetividade ou subjetividade das valorações, poderíamos dizer que se trata de buscar conciliar, por um lado, certa adequação factível na relação entre os valores e o tipo do indivíduo e, por outro, a então injustificada afirmação de que os valores defendidos pelo próprio Nietzsche sejam, de fato, melhores ou superiores a qualquer hierarquia concorrente. De qualquer modo, para tentarmos dar cabo do problema, apresentaremos algumas contraposições entre diferentes interpretações do naturalismo moral de Nietzsche, a fim de buscarmos uma melhor definição para este suposto impasse.

2. Naturalismo descritivo e normatividade

de nossas ações o fato de que fazer bem ou mal envolva sacrifícios para nós; mesmo se oferecemos a vida, como faz o mártir pela sua igreja, é um sacrifício ao *nosso* desejo de poder, ou com a finalidade de preservar nosso sentimento de poder (...). Tudo depende de como o indivíduo está acostumado a *temperar* sua vida; é 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.” (FW/GC §13)

Existe atualmente, de forma bastante notória entre os comentadores de língua inglesa, um vivo debate acerca do que estamos aqui chamando de naturalismo moral nietzschiano. No entanto, não se trata tanto de debater se poderíamos ou não vincular a filosofia moral de Nietzsche a alguma forma de naturalismo, tendo em vista que é um ponto menos polêmico na discussão, mas antes de se buscar estabelecer quais seriam as bases para tal vinculação. Assim, procuraremos apresentar algumas considerações gerais, partindo de duas perspectivas⁹² um tanto quanto divergentes em relação às bases de justificação para uma leitura naturalista da filosofia moral de Nietzsche para que, por conseguinte, nos aproximemos de questões subjacentes e que são mais relevantes para nossos objetivos, tais como: de que modo esta leitura se articularia com a esfera científica ou empírica propriamente dita? Ou, como alinhar esta posição naturalista ao uso muitas vezes retórico e quase-artístico da linguagem feito por Nietzsche? E por fim, como seria possível conciliarmos esta leitura naturalista da psicologia moral com as explícitas pretensões nietzschianas de fomentar o tipo nobre de vida ligando-o ao ideal do espírito livre? Ao final, depois destas questões respondidas, pretendemos obter como consequência os fundamentos que nos permitirão apresentar o espírito livre nietzschiano como um tipo normativo, sem que para isso tenhamos que assumir a perspectiva de Nietzsche como privilegiada em relação a seus alvos de crítica.

⁹² Referimos-nos aqui especificamente aos comentários recíprocos de Brian Leiter e Christopher Janaway, cuja confrontação se fez pública em uma série de artigos e livros de onde pretendemos extrair e expor alguns dos pontos que nos pareceram mais significativos, principalmente em relação aos nossos intuítos de pesquisa. De qualquer maneira, *grosso modo*, poderíamos dizer que a principal distinção a ser feita quanto às duas perspectivas é que, enquanto Janaway justifica o naturalismo moral de Nietzsche com base em sua firmada oposição à metafísica transcendente, Leiter centra seus argumentos naquilo que ele chamou de continuidade metodológica com as ciências empíricas. Uma vez expostas as duas perspectivas, mesmo que de forma bastante econômica, buscaremos em seguida apresentar uma visão alternativa que, a partir das mesmas visa certa conciliação ao determinar até que ponto seria viável vincular Nietzsche ao naturalismo. Sobre esta última questão: (cf. PIMENTA, 1999).

2.1. Naturalismo metodológico

Brian Leiter inicia sua investigação sobre o naturalismo moral nietzschiano tendo como pano de fundo a seguinte distinção: por um lado teríamos o que ele chama de *naturalismo substantivo* – algo bastante próximo do que dissemos na seção anterior sobre o caráter estritamente natural⁹³ de tudo aquilo que existe, inclusive as manifestações humanas ditas mais espirituais como a arte e a moral – e por outro um *naturalismo metodológico* – este por sua vez relacionado à continuidade, tanto de métodos quanto de resultados, entre a atividade filosófica e as ciências naturais empíricas (LEITER, 2002, p. 3-5). Quanto ao primeiro ponto, salvo casos específicos da literatura dedicada a Nietzsche⁹⁴, parece haver certa concordância em se dizer que o filósofo alemão assume uma posição abertamente contrária a toda forma de ontologia metafísica⁹⁵, considerando toda a realidade como determinantemente natural – isso desde que haja clareza quanto ao pressuposto de que não se radicalize esta concepção ao ponto de fazer do pensamento moral de Nietzsche algum tipo de fisicalismo reducionista, onde a moralidade pudesse ser explicada por meio de meras reações físico-

⁹³ “S-Naturalism in philosophy is either the (ontological) view that the only things that exist are *natural* (or perhaps simply *physical*) things; or the (semantic) view that a suitable philosophical analysis of any concept must show it to be amenable to empirical inquiry.” (LEITER, 2002, p. 5). É importante uma vez mais deixar claro que, mesmo adotando aqui esta opção de caracterização feita por Leiter, é preciso atenção aos seus problemas e limitações: da mesma forma que já destacamos em nota anterior nossa insatisfação com a imprecisão de se usar o termo *substantivo* na descrição de quaisquer aspectos da filosofia nietzschiana, vale aqui estender esta observação à caracterização deste naturalismo como *ontológico*, haja vista a problemática discussão sobre o posicionamento de Nietzsche em relação a questões relacionadas ao *ser* e ao *dever*.

⁹⁴ Heidegger é hoje tomado como representante quase isolado desta leitura que toma a filosofia nietzschiana em sentido metafísico. Sem a menor pretensão de entrar aqui nos méritos da leitura heideggeriana, apenas mencionamos suas conferências sobre Nietzsche como tentativa paradigmática de caracterizar seu pensamento como uma espécie de encerramento da filosofia metafísica. (cf. HEIDEGGER, 2008, 2 Vol.)

⁹⁵ É importante aqui ter em vista a existência de diferentes sentidos para a crítica do conceito de metafísica na filosofia nietzschiana, mesmo que ele não se ocupe tanto em discerni-los: por um lado, pode-se pensar em uma oposição mais abrangente direcionada a toda metafísica substancialista (o que, mesmo trazendo novamente à tona o problema terminológico já apontado, resolveria o problema de o naturalismo não excluir necessariamente toda forma de metafísica) e, por outro, à metafísica como doutrina normativa, de modo que a dualidade ontológica seja utilizada como fundamento “objetivo” dos valores. De todo modo, é sobre este segundo sentido que nos parece ser mais importante manter foco.

químicas no organismo do indivíduo⁹⁶; é imprescindível considerar o caráter inapreensível dos reais motivos e mecanismos da ação humana, sobretudo quanto à impossibilidade de se fazer um discurso epistemicamente válido, que seja fundamentado em fatos objetivos acerca dos valores. Por outro lado, quando se trata do referido *naturalismo metodológico*, ou seja, quando a questão se dirige à continuidade entre a atividade filosófica nietzschiana e os métodos e resultados da ciência empírica, a situação se torna menos consensual e, portanto, será objeto de maior atenção. Todavia, antes de avançarmos em direção a estes problemas de continuidade, gostaríamos de acrescentar à discussão uma segunda perspectiva sobre o naturalismo de Nietzsche que ao invés de tomá-lo por este duplo viés, prefere descrevê-lo como um *naturalismo em sentido amplo*. Assim, Christopher Janaway irá defini-lo através das seguintes características: (a) primeiramente, a oposição a todo modo de metafísica transcendente – seja aos moldes de Platão, do cristianismo ou mesmo de Schopenhauer; (b) segundo, a rejeição de noções tais como alma, livre-arbítrio ou intelecto autotransparente; (c) terceiro, a ênfase no corpo e na natureza animal dos seres humanos; (d) quarto, a tentativa de explicar numerosos fenômenos se valendo do recurso aos impulsos, instintos e afetos, sempre a partir da existência física e corpórea dos homens; (e) e por fim, a tarefa de tradução do homem de volta à natureza a partir da ideia de que houve a falsificação de sua história, de sua psicologia e da natureza de seus valores (JANAWAY, 2006, p. 337). Dito isto, podemos aproximar as posições dizendo que não parece haver discordâncias quanto à descrição do naturalismo nietzschiano, ficando assim os desacordos restritos à falta de um elemento capaz de unificar estas

⁹⁶ “Nietzsche não pretende reduzir complexos afetivos a seus constituintes ontológicos elementares, sejam eles químicos ou físicos, mas simplesmente mostrar que a reivindicação metafísica de uma origem transcendente para determinados afetos ignora que eles resultaram de um processo de sublimação de um mesmo fenômeno demasiado humano” (LOPES, 2008, p. 274).

características de modo coerente, o que segundo Leiter caberia ao sentido de continuidade de métodos e resultados com as ciências.

Deste modo, afirma Leiter, o *naturalismo metodológico* de Nietzsche seria evidenciado pela maneira recorrente como “visa oferecer teorias que expliquem vários fenômenos humanos (especialmente o fenômeno da moralidade), a partir dos atuais resultados científicos” – isso somado à prática de “*modelar* suas teorias a partir da ciência, no sentido de se buscar revelar as determinantes causais destes fenômenos a partir de fatos psicológicos e fisiológicos sobre as pessoas” (LEITER, 2002, p.8). Entretanto, conforme destaca Janaway, ambas as teses de continuidade apresentam problemas, principalmente se tomadas como expressão daquilo que definiríamos como sendo a atividade filosófica nietzschiana propriamente dita: primeiro e de forma mais dura, ele discorda da *continuidade de métodos*, pois, se basta emular a ciência, se basta tomá-la como modelo descritivo firmado em explicações causais dos fenômenos para concluir que Nietzsche tenha uma visão naturalista da moralidade, então teríamos que admitir que qualquer sistema de crenças como o cristianismo ou mesmo a astrologia sejam formas de naturalismo, já que também estes se valem de certas cadeias causais em suas explicações para a ação humana⁹⁷. Daí, se buscarmos salvar a posição de Leiter evocando a *continuidade de resultados*, resta ainda outra crítica por parte de Janaway, mesmo que mais amena, segundo a qual certos resultados científicos serviriam não como fundamento ou justificação para o naturalismo moral, mas apenas como um pano de fundo que garante certa qualidade às suposições causais. Em outras palavras, Janaway concede uma forma mais fraca de *continuidade de resultados* no sentido de

⁹⁷ Pensamos aqui em formulações “causais” do tipo: “Se ele age assim é porque sucumbe à tentação do Mal” ou ainda, “ele age desta forma porque é do signo de gêmeos”. Em ambos os casos, mesmo que aceitemos a banalidade dos argumentos, ainda sim se tratam de formulações causais, no sentido de que certos comportamentos são explicados como *efeitos* de *causas* específicas (a influência de um demônio, ou o alinhamento dos astros).

que as explicações filosóficas devam apenas não ser falseadas por meio do apelo aos resultados da melhor ciência disponível (cf. JANAWAY, 2006, p. 338-339). Leiter, por sua vez, irá responder às críticas ressaltando que não passam de meros mal-entendidos: primeiramente, por deixar de lado a ideia de que o naturalismo metodológico que ele atribui a Nietzsche é essencialmente *especulativo*⁹⁸; além disso, ele destaca que a única continuidade de resultados que ele atribui à filosofia nietzschiana diz respeito ao materialismo alemão do século XIX, mais especificamente com relação aos avanços da fisiologia⁹⁹. Dito isto, vejamos os dois casos em separado e suas consequências para nossa problemática.

Quando Leiter afirma que o naturalismo metodológico nietzschiano é essencialmente especulativo, ele pretende deixar claro que não se trata efetivamente de fazer ciência, mas antes de se valer dela como molde a partir do qual seria possível a emulação da atividade mesma, buscando dela se aproximar o máximo possível; deste modo, ele irá vincular o procedimento nietzschiano ao de David Hume, por exemplo, aproximando ambos das consequências metodológicas da ciência newtoniana.

A teoria newtoniana proporcionou uma explicação completamente geral de porque as coisas no mundo acontecem de tal e tal maneira. Ela explica vários acontecimentos *físicos* complicados em termos de pouquíssimos princípios gerais. De forma similar, Hume propõe uma teoria completamente geral da natureza humana que explique porque os seres humanos agem, pensam, percebem e sentem

⁹⁸ “First, I claimed that Nietzsche is what I called a Speculative M-Naturalist, that is, a philosopher, like Hume, who wants to ‘construct theories that are *modeled* on the sciences...in that they take over from science the idea that natural phenomena have deterministic causes’ (Leiter 2002: 5). Speculative M-Naturalists do not, of course, appeal to *actual* causal mechanisms that have been well-confirmed by the sciences: if they did, they would not need to *speculate*! Rather, the idea is that their speculative theories of human nature are informed by the sciences and a scientific picture of how things work” (LEITER, 2008, p. 3).

⁹⁹ “But I also emphasized a second aspect of Nietzsche’s M-Naturalism. As I noted, *some* M-Naturalists demand a kind of ‘results continuity’ with existing science: ‘philosophical theories’ should, they believe, ‘be supported or justified by the results of the sciences’ (Leiter 2002: 4). I argued, however, there is only one kind of ‘results continuity’ at work in Nietzsche, namely, the result that the German Materialists of his day thought followed from advances in physiology, namely, ‘that man is not of a *higher*...[or] *different origin* than the rest of nature’ (Leiter 2002: 7). Arguably, Nietzsche’s main bit of *Substantive* Naturalism – meaning ‘the (ontological) view that the only things that exist are natural’ (Leiter 2002: 5) – is a consequence of this results continuity.” (LEITER, 2008, p. 3-4).

de todas as maneiras como fazem. Assim, Hume modela sua teoria sobre a natureza humana a partir da ciência newtoniana, tentando identificar poucos princípios gerais básicos que proverão uma explicação amplamente determinante dos fenômenos humanos, assim como a mecânica newtoniana fez pelos fenômenos físicos. No entanto a teoria humeana é ainda especulativa, porque suas proposições acerca da natureza humana não são *confirmadas* por nada parecido à maneira científica. (STROUD. 1977, p. 3-4. Apud. LEITER, 2009, p.3)

Desta maneira, tendo em vista o que diz Leiter sobre a *emulação* da ciência por meio de especulações acerca das determinantes causais dos fenômenos morais, podemos acrescentar que se trata, sobretudo, de aderir a certo princípio de economia conceitual próprio à atividade científica, de forma que se busque dar conta da tarefa de descrever a estrutura da ação humana a partir de conceitos mínimos e abrangentes – como deixa clara a comparação entre a ciência newtoniana e a especulação humeana. Além disso, é preciso ter em conta que a postura própria da atividade científica, devido às suas condições de moderação e realismo, seria mais adequada a uma proposta que se almeja poder contrapor e mesmo ocupar a lacuna deixada pelo abandono do discurso metafísico a respeito dos valores e da moral. Portanto, poderíamos dizer que a continuidade de métodos entre a filosofia e a ciência fundamenta o naturalismo moral de Nietzsche se considerada como uma relação de aprendizado a partir da qual o filósofo pode adquirir a virtude e o rigor necessários para “*alcançar um fim de modo pertinente*”, o que equivale a dizer que a ciência [*Wissenschaft*] proporciona à filosofia um incremento em sua habilidade ou capacidade [*Können*] metodológica, porém não um saber [*Wissen*] propriamente dito. Deste modo, afirma Nietzsche, ter sido um homem de ciência é valioso “em vista de tudo o que se fará depois” (MA/HH §256), indicando assim o papel preparatório da ciência em relação a outras atividades humanas como, por exemplo, a filosofia e a psicologia moral. Ora, segundo nos parece, estas primeiras observações terminam por nos proporcionar um proeminente caminho para tratarmos do segundo tipo de continuidade, ou seja, da continuidade de resultados, na medida em que

evidencia que o interesse de Nietzsche em aproximar sua filosofia moral das ciências naturais está antes voltado aos ganhos práticos, o que seria suficiente para pôr os resultados da ciência em segundo plano, em um sentido mais fraco como sugerido por Janaway. Entretanto, como Leiter destaca que estes devem ser limitados aos resultados relativos ao Materialismo alemão do século XIX, mais especificamente aos resultados referentes à fisiologia e às ciências biológicas, pensamos que seja importante uma palavra a mais sobre o assunto.

Segundo Leiter, a única continuidade de resultados significativa para a filosofia de Nietzsche seria aquela exposta pela prédica materialista de sua época de que “o homem não é de uma origem superior ou diferente em relação ao restante da natureza” (LEITER, 2002, p. 7). Leiter aponta como principal expoente desta linha de pensamento o livro *Força e Matéria* do médico alemão Ludwig Büchner, onde seria possível encontrar as principais teses do materialismo da época. Destacamos uma passagem do livro que nos parece ilustrar bem a linha geral de suas formulações:

As leis que regem o *macrocosmo* ou o Universo (...) são também as que regem na natureza, o *microcosmo* ou o homem, no ser e no pensamento do qual elas de qualquer sorte se reflectem, ou se contemplan. Que o homem com todas as suas vantagens e todas as suas faculdades seja, não obra da divindade, mas produto da natureza, resultando, como todas as criaturas que o rodeiam, de um desenvolvimento sucessivo e natural e de evolução espontânea, é essa uma grande e brilhante verdade que não pode por forma alguma ser contestada hoje senão pela ignorância ou pela obstinação do caso pensado. (BÜCHNER, 1958, p. 206-207)

Sem dúvida que o pensamento nietzschiano parece também se ater a esta relação de pertencimento entre as coisas humanas e a natureza; porém, quando se trata de dizer que Nietzsche estabelece uma relação de continuidade com os resultados do materialismo, existem certos fatores a serem considerados que indicam um distanciamento significativo entre uma posição e outra. Além disso, mesmo na argumentação de Leiter, a questão dos resultados propriamente ditos fica em segundo

plano na relação de Nietzsche com o materialismo, sendo este antes uma espécie de inspiração metodológica – algo que fica bastante claro se tivermos em mente a fundamental importância e influência do pensamento de Friedrich Albert Lange sobre Nietzsche desde sua primeira leitura, no ano de 1866. Desta maneira, como Leiter mesmo ressalta, é antes por meio da leitura que faz da obra de Lange que Nietzsche entrará em contato com todo o aparato conceitual do materialismo, o que nos permite considerar que a recepção deste aparato seja também mediada pela posição crítica do autor – algo que não fica claro no comentário de Leiter. Mesmo que chegue a apontar a posição crítica do autor em relação ao materialismo¹⁰⁰, Leiter não parece concordar com a tese de que haja um alinhamento mais abrangente entre a filosofia de Nietzsche e a perspectiva de Lange¹⁰¹. Deste modo, quando o comentador inglês fala em continuidade de resultados entre a filosofia de Nietzsche e o materialismo alemão do século XIX, ele toma o *naturalismo substantivo* de Nietzsche como sendo uma consequência desta continuidade, no sentido de que os resultados do materialismo da época propiciaram ao filósofo o “pressuposto (ontológico) de que as únicas coisas que existem são *naturais*” (LEITER, 2002, p. 5). Fica assim claro que Leiter não parece considerar a possibilidade de atrelarmos a filosofia nietzschiana à posição crítica de Lange ao materialismo, ou seja, ele não parece endossar a tese de que Nietzsche assuma de forma mais programática as conclusões de Lange quanto à discrepância entre o inegável valor

¹⁰⁰ “Lange, himself, was one of a number of ‘neo-Kantian’ critics of Materialism who held, first, that modern physiology vindicated Kantianism by demonstrating the dependence of knowledge on the peculiarly human sensory apparatus and, second, that the Materialists were naive in believing science gives us knowledge of the thing-in-itself rather than the merely phenomenal world” (LEITER, 2002, p. 66).

¹⁰¹ “See generally, Salaquarda (1978) and Stack (1983). Stack, in my view, overstates Nietzsche’s debt to Lange, and fails to note their many differences, e.g., Nietzsche was less critical of materialism than Lange, and Nietzsche plainly repudiated Lange’s Kantianism (e.g., Lange’s view that ‘[w]e must therefore recognize the existence of a transcendent order of things . . .’ (1865: 230)). Stack’s book does usefully demonstrate that an influence on Nietzsche can be profound (as evidenced by the views he would later express) without Nietzsche acknowledging that fact. Thus, for example, his *Nachlass* references to Büchner tend to be rather dismissive and rude. Cf. KSA 7: 596, 740. The similarities, however, between Materialist thought and Nietzsche’s own turn out to be striking” (LEITER, 2002, p. 65 – nota 32).

metodológico do materialismo e sua improvável aceitação enquanto tese ontológica. Deste modo, devemos antes ter em conta, como afirma Rogério Lopes, que “Lange atribui à tendência materialista o mérito de ter fornecido as condições conceituais para a formação da disciplina metódica, considerada por ele como o traço essencial de uma cultura científica”, cultura esta capaz de “redirecionar para o objeto da investigação os impulsos subjetivos cultivados na tradição idealista” (LOPES, 2008, 51). Ora, se Lange reserva um papel ao menos edificante para o idealismo prático em sua perspectiva programática, isto segundo a tese antropológica de uma necessidade metafísica inerente ao homem e que precisa ser satisfeita, uma afirmação como a feita por Leiter de que Lange teria uma “simpatia intelectual” pelo materialismo, justamente por conta de sua oposição ao idealismo¹⁰², fica um pouco despropositada, ou mesmo superficial. Deste modo, pensamos ser mais apropriada a leitura que restringe o mérito do materialismo ao âmbito metodológico – como “uma concepção sóbria e econômica da natureza” que permite “o cultivo das virtudes epistêmicas necessárias para a criação de uma cultura verdadeiramente científica, na qual a aquisição do método é a única conquista definitiva” (LOPES, 2008, p. 52). Por conseguinte, seguindo um pouco mais adiante na direção do alcance e influência da obra de Lange no pensamento de Nietzsche, poderíamos encontrar inclusive outra maneira de pensarmos o sentido *especulativo* do naturalismo moral nietzschiano, que fosse além da mera *emulação* reclamada por Leiter.

Se dermos por certo que a intenção de Lange em sua *História do Materialismo* é antes a de indicar um caminho de reconciliação entre o método

¹⁰² “At the same time, Lange’s general intellectual sympathies were clearly with the Materialists as against the idealists, theologians, and others who resisted the blossoming scientific picture of the world and of human beings” (LEITER, 2002, p. 66).

materialista e a dimensão edificante do idealismo¹⁰³, de modo que o dogmatismo¹⁰⁴ proveniente da exacerbação de um dos pólos seja evitado justamente por conta desta contraposição, então teremos uma indicação mais acurada do que seria o caráter *especulativo* do naturalismo moral de Nietzsche. Neste sentido, ressalta Rogério Lopes, para Lange “a especulação deve ser interpretada como o produto dos impulsos estético, arquitetônico, sintético e ideal da humanidade”, não cabendo à filosofia o papel de “reprimir tais impulsos, mas de direcionar sua satisfação para o âmbito apropriado, qual seja, o da ficção conceitual” (LOPES, 2008, p. 76). Entretanto, tendo em vista nosso recorte de trabalho – e, portanto, o posicionamento geral de Nietzsche durante o período do espírito livre, onde fica marcada justamente sua tentativa de estabelecer um discurso filosófico que fosse independente das ficções conceituais da metafísica – é preciso atenção para não que não se perca de foco os limites e continuidades entre Nietzsche e Lange, ou ao menos para não ponderarmos de forma apressada seus entrelaçamentos; de qualquer modo, estas discussões abrem espaço para retomarmos o debate sobre o naturalismo moral de Nietzsche, porém agora apontando uma segunda frente crítica, mais orientada a entender de que maneira se conciliam este viés metodológico do naturalismo nietzschiano e o modo retórico e quase-artístico de expor seu pensamento.

¹⁰³ Ainda sobre este ponto: “O materialismo é a tendência que melhor promove nossos valores epistêmicos, o idealismo a tendência que melhor promove nossos valores não epistêmicos. A história crítica do materialismo concebida por Lange pode ser lida como um esforço de reconciliar formalmente esta dupla tendência da cultura ocidental, reconhecendo seus respectivos méritos” (LOPES, 2008, p. 76).

¹⁰⁴ “Esta reconciliação formal aponta por sua vez para uma superação do caráter parcial de ambas as perspectivas, parcialidade esta decorrente de seu dogmatismo. O idealista dogmatiza na medida em que desconhece o caráter ficcional de seus conceitos e a dimensão edificante de toda atividade especulativa. O materialista o faz na medida em que desconhece o caráter puramente fenomênico do discurso científico” (LOPES, 2008, p. 76).

2.2. Ficção conceitual e normatividade

O problema de conciliação entre o materialismo metodológico e a forma como Nietzsche expressa sua filosofia moral é salientado por Janaway a partir de uma afirmação feita por Leiter de que se olharmos “a efetiva prática filosófica de Nietzsche, i.e., aquilo que mais toma seu tempo na feitura de seus livros”, encontraremos um naturalismo “fundamentalmente *metodológico*” (LEITER, 2002, p. 6). Para Janaway, ao contrário, o que caracteriza o efetivo método filosófico de Nietzsche é antes o “uso de recursos artísticos e retóricos, a incitação dos afetos do indivíduo, além da exploração das reações pessoais do leitor” (JANAWAY, 2006, p. 350.) – de qualquer maneira, um método onde a ciência teria papel bastante limitado; por conseguinte, seria inaceitável a consequência de que, para Nietzsche, o método científico seja considerado como uma busca impessoal pela verdade, livre de afetos e paixões, já que deste modo estaria eliminada justamente a possibilidade de identificação dos afetos em seu papel causal na criação dos valores, por meio da experimentação pessoal deles. Deste modo, o que nos parece ser crucial no exame de Janaway é o iminente descompasso entre o realismo moderado da perspectiva metodológica do naturalismo moral e o que lhe parece ser o verdadeiro foco da atividade nietzschiana, ou seja, estimular propensões afetivas de modo a propiciar verdadeiras transformações valorativas – o que é apenas outra forma de expor a dificuldade anteriormente detectada de adequação entre uma visão naturalista da moral e o engajamento de Nietzsche em prol de uma hierarquia de valores específica.

A partir desta discussão, Leiter propõe uma solução que nos parece aceitável, porém somente enquanto estratégia elucidativa, algo que ele próprio chega a confirmar: é sugerido que se pense em dois “Nietzsches” – um *Nietzsche humeano* que busca estabelecer um discurso acerca da moralidade segundo a perspectiva do

naturalismo metodológico, ou seja, por meio da especulação causal fundamentada nos resultados da ciência; e um *Nietzsche terapêutico*, preocupado em fazer com que indivíduos que já possuam certa propensão valorativa se libertem das imposições da moralidade tradicional (cf. LEITER, 2008, p 11-16). Desta forma, a tarefa de estipular valores – ou a apologia do tipo de vida do espírito livre – envolveria o alistamento do *Nietzsche humeano* em prol dos fins do *Nietzsche terapêutico*, mesmo que este último se valha de uma variedade de outros recursos artísticos, retóricos e passionais que estão a seu dispor e que evidentemente vão além do mero escrutínio da moralidade. É como se houvesse duas tarefas envolvidas, porém inseparáveis na prática. O projeto naturalista de Nietzsche seria, portanto, descrever a moralidade em termos seguramente naturais, porém aliado a um engajamento em prol de valores específicos, como tarefa de libertar os novos espíritos livres de sua falsa consciência moral, de sua falsa crença de que a moralidade dominante é de fato *boa para eles*. Este segundo aspecto, que *não faz parte* propriamente do projeto naturalista de Nietzsche, seria a tarefa a qual o filósofo se entregaria de forma mais incisiva e proeminente em seus livros.

Feitas estas primeiras observações, haja vista os caminhos promissores que nos foram abertos pela aproximação entre a teoria de valores de Nietzsche e a filosofia crítica de Lange, buscaremos explorar um pouco mais esta estratégia de abordagem, retomando aquilo que dizíamos sobre o sentido especulativo da filosofia presente na *História do Materialismo*. Ressaltamos anteriormente que, como Lange assume a tese antropológica de uma necessidade metafísica, ele irá entender que cabe à especulação um papel legítimo e fundamental de proporcionar ficcionalmente um sentido geral ou uma finalidade para a existência humana. Entretanto, destacamos também que graças ao cultivo de certas virtudes epistêmicas proporcionado pela inspiração metodológica do

materialismo, a especulação adquire condições de se precaver em relação às pretensões da metafísica imaginativa de “penetrar a essência da natureza e determinar a partir de noções puras o que somente a experiência pode ensinar” (LANGE, 1950, p. 340). Por conseguinte, conclui Lange, “uma coisa é certa, que o homem necessita suplementar a realidade com um mundo ideal de sua própria criação, e que as mais altas e nobres funções da sua mente co-operam em tais criações.” (Ibid., p. 342). Ora, se concedermos que a influência de Lange possa ter se estendido até este ponto, talvez fosse o caso de tomarmos a posição de Nietzsche como sendo justamente uma tentativa de conciliar ciência e criação a partir deste “ponto de vista do ideal”. Hans Vaihinger, por exemplo, irá aproximar as perspectivas de Lange e Nietzsche justamente por concluir que ambas têm como certa a ideia de que “vida e ciência não são possíveis sem concepções imaginárias ou falsas” (VAIHINGER, 1935, p. 341). Desta maneira, deixando de lado a questão do engajamento do jovem Nietzsche em um uso edificante de sua metafísica de artista, devemos nos perguntar aqui se há como pensar estas continuidades mesmo no período do espírito livre, haja vista que um de seus núcleos – como parte do objetivo geral de se construir uma “nova imagem e novo ideal do espírito livre” – seja a tentativa de se formular uma proposta de vida possível em um cenário pós-metafísico; de qualquer modo, poderíamos dizer que o que Nietzsche se propõe no período intermediário é pensar até que ponto seria possível abrir mão dos erros fundamentais da vida em nome da busca pelo conhecimento científico (FW/GC §110) – ou trazendo a questão para nosso caso específico, poderíamos dizer que o problema é entender até que ponto seria possível conciliar, por um lado, o conhecimento (histórico-naturalista) de que os valores são uma criação afetiva prudencialmente determinada e, por outro, a própria vida, uma vez que esta só foi possível graças a erros e ilusões relativos à natureza dos valores e

avaliações – como por exemplo, que eram eternos e imutáveis (FW/GC §115), ou justos e lógicos (MA/HH §§31-32)¹⁰⁵.

Assim sendo, nossa questão se encaminharia da seguinte maneira: tendo em vista que os livros que compõem o período intermediário da filosofia nietzschiana têm como objetivo de grupo oferecer uma nova imagem e um novo *ideal do espírito livre*, temos que admitir como primeira premissa que Nietzsche esteja, ainda neste momento de sua obra, preocupado em criar ou propor certo *sentido* ou *valor* para a vida, porém de modo limitado, selecionando um grupo específico de indivíduos aos quais se direcionar; assim, ao invés de falarmos em um ideal de humanidade, talvez fosse o caso de falarmos em um ideal do “tipo espírito livre” ou de “vida do espírito livre”. De qualquer modo, mesmo que se aceite essa premissa, ainda sim o problema de conciliação entre o conhecimento histórico-naturalista e a criação de valores permanece. Nadeen Hussain, por exemplo, irá formular a questão da seguinte maneira¹⁰⁶: se por um lado Nietzsche parece claramente propor certo niilismo teórico, no sentido de negar ao mundo qualquer valor senão o que lhe foi doado pelos homens, por outro, podemos notar uma concomitante preocupação em evitar o niilismo prático, ou seja, as consequências práticas da crença na ausência total de valor no mundo (cf. HUSSAIN, 2007, p. 161). Tendo como base uma incontornável inflexão do erro em nossas valorações, a solução apontada por Hussain vai em direção da tese de que Nietzsche (enquanto espírito livre

¹⁰⁵ Ainda sobre este ponto: “O conhecimento só pode admitir como motivos o prazer e o desprazer, o proveitoso e o nocivo: mas como se arrumarão esses motivos com o senso da verdade? Pois eles também se ligam a erros (na medida em que, como foi dito, a inclinação e a aversão, e suas injustas medições, determinam essencialmente nosso prazer e desprazer). Toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade” (MA/HH §34).

¹⁰⁶ “Theoretical nihilism is the belief in valuelessness, or as Nietzsche often puts it, goallessness. Practical nihilism is the practical consequence in most agents of the belief, usually only a tacit belief, in valuelessness or goallessness. Practical nihilism consists of a range of psychological and sociological phenomena. Now it is certainly true that Nietzsche is extremely concerned about the rise of practical nihilism, but theoretical nihilism is something that he does indeed seem to endorse” (HUSSAIN, 2007, p. 161).

ele mesmo) partiria de certa *ilusão honesta* – algo semelhante ao que pensa Hans Vaihinger ao discorrer sobre aquilo que denomina “doutrina nietzschiana da ilusão consciente” (cf. VAIHINGER, 1935, p. 341-362). Deste modo, em uma linguagem bastante apropriada à contraposição com Vaihinger, Nadeen Hussain irá ressaltar que Nietzsche sem dúvida está atento ao fato de que as “coisas nos aparecem *como se* fossem valorosas nelas mesmas, mas que esta aparência é gerada por nós” (HUSSAIN, 2007, p. 163 – com destaque nosso), o que implicaria na aceitação de que o ideal de vida proposto por Nietzsche deve contemplar esta peculiaridade de que seus valores *pareçam* valorosos em si mesmos, sem que se perca, contudo, a consciência desta sua natureza de criação – ou em outras palavras, o espírito livre teria tanto que se manter fiel a sua integridade intelectual, que lhe mostra o fundo ilógico e injusto de todas as avaliações, quanto aderir a certa atitude criativa em âmbito valorativo. Ora, se nos lembrarmos aqui do que já foi dito sobre a forma de criação dos valores, como sentido avaliativo atribuído pelas orientações afetivas referentes aos impulsos predominantes no indivíduo, então temos ao menos a indicação de duas coisas: primeiro, que os valores que compõe este ideal do espírito livre têm que atender ao pressuposto prudencial anteriormente ressaltado, de forma que respondam a certa relação de adequação com impulsos e afetos predominantes no “candidato” a espírito livre; além disso, nos parece iminente que, se ao menos dois impulsos específicos estiverem presentes de modo determinante no indivíduo, os valores do ideal nietzschiano do espírito livre *parecerão como se* fossem valorosos em si: certo impulso estético que garanta a boa vontade para com o erro e a aparência e que funcione como contrapeso para um impulso à verdade e ao conhecimento. Dito isto, fica a indicação de que ao se dedicar à formulação de um novo *ideal do espírito livre*, Nietzsche pretende, antes de qualquer outra coisa, promover ou incentivar um tipo de vida onde haja a convivência moderada

entre, por um lado, impulsos e afetos próprios do homem da ciência (sua integridade intelectual e sua paixão pelo conhecimento) e, por outro, certa boa vontade para com a falsidade própria à atividade artística, haja vista a proeminente ameaça de que uma excessiva influência dos valores epistêmicos pode implicar justamente na inércia ou na negação e inviabilização da própria vida (cf. FW/GC §107). No entanto, mesmo estas observações não nos parecem ser suficientes para justificar o engajamento de Nietzsche em prol deste modo de vida específico – ou posto de maneira definitiva: ainda não fica claro como seria viável manter os resultados descritivos da psicologia moral e do naturalismo metodológico, e ao mesmo tempo se empenhar na formulação de um ideal normativo – mesmo que limitado a um grupo restrito de indivíduos.

Segundo nos parece, a chave para compreendermos a questão está em uma peculiaridade da filosofia intermediária de Nietzsche: enquanto nos livros do período de maturidade Nietzsche se entrega com muito mais vigor à defesa dos “homens superiores”, evitando reconhecer qualquer mérito ao “homem de rebanho”, nas obras intermediárias sua posição é mais moderada no sentido de conceber a sociedade como bem fundamentada na contraposição e enfrentamento entre indivíduos inovadores e mantenedores da tradição. O pensamento de Nietzsche neste momento de sua obra reconhece méritos tanto nos homens “bons” quanto nos “maus” (cf. FW/GC §1), ressaltando apenas que cada um tem seu papel na economia total da vida (cf. FW/GC §4). Todavia, de forma conjunta a esta visão equilibrada de sociedade, Nietzsche parece também estar especialmente preocupado tanto com possíveis tiranias ou exacerbações por parte de um dos pólos de força¹⁰⁷, quanto com a limitada capacidade da ciência de

¹⁰⁷ Este ponto será mais bem discutido à frente, porém já vale ressaltar que, neste momento de sua obra, Nietzsche se mostra atento não só a ameaça da imposição dos valores tradicionais de modo massificante, mas também a uma possível e indesejada “vulgarização” do caráter de exceção: “Bem, algo pode ser dito em favor da exceção, *desde que ela nunca deseje se tornar regra*” (FW/GC §76).

oferecer novos objetivos ou ideais de vida. Deste modo, cremos que se Nietzsche apresenta o espírito livre de modo a desempenhar certo papel de *tipo normativo* em seus livros, assim o faz com total conhecimento de que este tipo de vida não é o melhor para todos os indivíduos; porém, se mesmo assim, fala *como se* este fosse o melhor tipo de vida dentre as vidas possíveis, é porque se dirige preferencialmente a quem os valores a ela correspondentes serão recebidos *parecendo* valores-em-si – mesmo que não haja critérios epistêmicos de verdade envolvidos nesta percepção, ainda sim poderíamos conceder algum tipo de critério psicofisiológico de reconhecimento, o que em outras palavras equivale a dizer que, mesmo que este critério permaneça invariavelmente desconhecido para nós, ainda assim ele pode ser sentido como sentimento de poder justamente naqueles onde prevalece previamente certo gosto ou temperamento. Assim, uma vez encontrada a forma de conciliar estas características diversas, teríamos uma boa imagem do que Nietzsche pretende e espera dos espíritos livres: que por meio de uma *gaia ciência* eles não só preservem a natureza dinâmica dos valores e valorações, mas que também compreendam seu papel inalienável nessa “nova lei de fluxo e refluxo” (FW/GC §1).

Enfim, recapitulando, vimos que devido aos métodos utilizados por Nietzsche na formulação de sua filosofia moral, pudemos nomeá-la como uma teoria biológico-historicista dos valores, ou seja, como uma teoria que se sustenta, por um lado, no senso histórico e sua capacidade de proporcionar uma perspectiva mais ampla do fenômeno moral e, por outro, em certo naturalismo metodológico, direcionado a discutir o viés fisiológico de nossas valorações. Conforme buscamos demonstrar, esta opção de abordagem seria uma estratégia capaz de dar conta do principal problema metaético aqui levantado, uma vez definido como a pergunta a respeito da objetividade

ou subjetividade dos valores. Deste modo, como a primeira tendência seria atribuir a Nietzsche uma teoria subjetivista dos valores – ao menos como consequência de sua proposição de que nada na natureza tem valor em si (FW/GC §301) – a abordagem biológico-historicista nos permite depurar o sentido deste “subjetivismo” das valorações, já que Nietzsche foi um ferrenho crítico da formulação moderna deste conceito. Por conseguinte, em um primeiro sentido, os valores são tratados como sendo subjetivos por dependerem essencialmente do ser no qual se dão as inclinações e aversões, ou seja, de seu contexto histórico e cultural e de suas condições e estados fisiológicos. O que decorre desta caracterização do subjetivismo axiológico de Nietzsche é que o agente passa a ser considerado não mais como uma unidade, mas antes como uma pluralidade dinâmica de impulsos, e seus valores, enquanto resultante desta interação e sobreposição de forças, algo sujeito às condições históricas e culturais nas quais se insere. Mais especificamente, podemos dizer que enquanto a perspectiva histórica, por meio da contraposição entre as *moralischen Moden* (cf. M/A §131 e MA/HH II – MS/OS §185) abre espaço para que se considere a condicionalidade e a mutabilidade dos valores, a pesquisa fisiológica estabelece as bases críticas de uma série de características descritivas do agente moral.

Mantendo o foco neste segundo ponto, podemos ver que Nietzsche usualmente defende a tese de que há uma relação de decorrência entre aquilo que o agente é e suas ações e juízos de valor, de modo que mesmo os valores estéticos e morais, entendidos como instâncias mais espirituais da vida humana, sejam considerados como expressão da natureza do indivíduo, de seu modo peculiar de vida. Este tipo de consideração nos encaminhou a uma leitura prudencial dos valores, de modo a serem considerados segundo critérios de adequação entre o tipo específico de

vida e os comportamentos e atitudes correspondentes, ou seja, determinados valores são adequados a um tipo específico de vida, porém não a todo tipo de vida – o que corresponde a dizer que os valores nunca poderão ser adequados de modo universal, uma vez que o próprio sujeito não é mais um conceito “universalizável”. Entretanto, esta mesma leitura parece também encaminhar uma dificuldade quando contraposta à conclusão de nosso primeiro capítulo, de que o sentimento de poder seria uma espécie de inclinação primária nas estimativas de valor; esta dificuldade, no entanto, depende da consideração de que o sentimento de poder seja, em certo sentido, dotado de validade objetiva quando se trata de valorações – algo que nos parece bastante improvável. Deste modo, buscamos desfazer esta dificuldade a partir de dois pontos: primeiro, ressaltando que o sentimento de poder, mesmo sendo um critério unívoco de valoração, não implica em uma objetivação dos valores, pois como se trata antes de uma inclinação primária a partir da qual os valores são criados, estes permanecem submetidos de forma determinante aos aspectos (biológicos e históricos) particulares do indivíduo – o que nos permitiria manter a leitura “subjetivista” da axiologia de Nietzsche. Entretanto, isso não exclui de imediato a possibilidade de mantermos uma leitura realista do subjetivismo de Nietzsche, uma vez que ainda sim existe algo de factual na relação entre o indivíduo e o objeto valorado.

Uma vez discutidas estas primeiras questões, nos voltamos para as condições de conciliação entre, por um lado, esta visão prudencial dos valores proporcionada pelo naturalismo histórico e, por outro, o engajamento de Nietzsche em prol de uma hierarquia específica de valores e seu correspondente modo de vida. Desta maneira, buscando uma melhor caracterização do que poderíamos chamar de naturalismo moral nietzschiano, enfatizamos a predominância de certa inspiração

metodológica provinda do materialismo alemão, porém atenta e precavida em relação a seus limites epistemológicos propriamente ditos. Esta precaução é justamente a chave para que se compreenda o que poderíamos chamar de aspecto normativo da filosofia moral de Nietzsche, ou seja, sua formulação de um ideal do espírito livre. Na formulação de um ideal de vida do espírito livre, Nietzsche propõe a conciliação entre a consciência de um necessário falseamento próprio às valorações e a atividade de criação de valores, ou seja, a questão é pensar um modo de vida cujo sentimento de poder se dê em condições de uma espécie de ilusão honesta, onde a consciência de que os valores não passam de criação dos impulsos não impeça a própria vida. Abre-se, portanto, a tarefa de compreendermos melhor o que seria este ideal do espírito livre, sua peculiar forma de atividade (enquanto *gaia ciência*) e, por fim, como tudo isto se relaciona à própria dinâmica dos valores.

CAPÍTULO III: A DINÂMICA DOS VALORES

1. Uma nova lei de fluxo e refluxo

Ao final do primeiro capítulo, dizíamos que, se por um lado os valores são criados com base em sentimentos referentes a processos fisiológicos desconhecidos, algo que no vocabulário nietzschiano é apresentado como certa luta entre impulsos, por outro, em analogia a esta mesma lógica agonística, poderíamos construir um segundo cenário de embate, porém não mais entre impulsos, mas entre tipos humanos, ou entre forças de conservação e inovação constitutivas da sociedade. Deste modo, conforme pretendemos argumentar ao longo deste capítulo, o ideal de vida do espírito livre proposto por Nietzsche nas obras intermediárias pode ser entendido como dotado de certo sentido normativo, desde que visto como uma tentativa de fomentar o surgimento destes espíritos inovadores e de incentivá-los a se inserirem no que chamaremos aqui de *nova lei de fluxo e refluxo* [*neue Gesetz der Ebbe und Fluth*]¹⁰⁸. O que se pretende, portanto, é determinar quem seria, para Nietzsche, o tipo inovador geralmente presente na sociedade, para que então possamos refinar esta primeira imagem e apresentar o espírito livre como um tipo específico de indivíduo inovador, ou ainda, como a proposição normativa de um tipo de vida. No entanto, antes é preciso esclarecer de que modo se organiza esta dinâmica.

No longo aforismo de abertura de *A Gaia Ciência*, Nietzsche nos chama a atenção para este movimento de fluxo e refluxo dos valores como uma espécie de dinâmica interna da sociedade humana; a partir de uma formulação bastante otimista¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cabe aqui novamente fazer referência ao que diz Benigno Pineda sobre o caráter inovador de Nietzsche no que diz respeito à percepção de que há um ritmo axiológico segundo o qual se desenrola a história (cf. PINEDA, 1944, p. 558).

¹⁰⁹ O *otimismo* aqui diz respeito a certa visão equilibrada de mundo, fundamentada na pressuposição de que qualquer atitude que pudesse realmente fazer mal à humanidade já foi a muito superada. Mais à frente veremos que, numa sociedade que reserva o justo mérito a todos, o maior risco passa a ser a hipertrofia de uma das forças, ou seja, o real problema da contraposição entre “bem” e “mal” surge quando se impõem

da situação da humanidade, a proposta geral do filósofo é de que, independentemente da perspectiva que se adote, em todo sentido de ação, os homens colaboram de alguma forma para a conservação da espécie. Isto quer dizer que o instinto de conservação é justamente o que une a humanidade em um todo, de forma que todos trabalhem, sem nem mesmo o precisar saber, em favor da conservação da espécie. As distinções feitas entre homens “úteis e nocivos, bons e maus” perdem todo seu sentido se observadas do ponto de vista da economia geral da humanidade, o que validaria, neste sentido, tanto a crítica dos bons quanto a apologia dos maus. Entretanto, de modo alheio a este sentido de conservação da espécie aqui proposto por Nietzsche, de maneira geral, os homens sempre estabeleceram suas dicotomias *acreditando* estar agindo em prol de uma verdade superior, de uma divindade ou algo que a valha. De qualquer modo, conscientemente ou não, a crença em proposições idealizadas de um sentido final para o mundo e a existência acaba por promover justamente a conservação da espécie, o que nos permite dizer que uma das formas mais essenciais de manifestação deste impulso é a criação de motivos que camuflam o fato de que na verdade tudo não passa de “impulso, tolice, ausência de motivo”. Desta maneira, considerando-se sob o domínio “das morais e religiões”, certos indivíduos assumem o papel de “mestres da finalidade da existência” e atribuem sentido e razão “para tudo o que ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade”, chegando mesmo a derivar daí novas tábuas de valores como se fossem o “derradeiro mandamento.” (FW/GC §1). Dada esta dupla caracterização do fenômeno, depreende-se que o sentido final da existência é sempre atribuído em contrariedade à real falta de sentido da existência, porém com a inegável consequência de tornar a vida algo mais interessante, algo que valha a pena, terminando

de modo exacerbado – o primeiro estagnando a dinâmica dos valores (cf. M/A §19), e o segundo impossibilitando as condições mínimas de segurança para a conservação da sociedade (cf. FW/GC §76).

assim por afetar a psicologia humana, de modo a gerar uma nova necessidade: “a necessidade justamente da aparição sempre renovada de tais mestres e doutrinas da ‘finalidade’”, fazendo do homem “gradualmente um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele *tem* de acreditar saber, de quando em quando, *por que* existe”. Assim, mesmo que as invenções e avaliações destes supostos “mestres” sejam invariavelmente postas a baixo por forças contrárias¹¹⁰, periodicamente vem novamente à tona a necessidade de um novo sentido, de um novo ideal capaz de funcionar como “*razão da vida*”, gerando assim uma espécie de dinâmica constitutiva da vida social humana, onde valores são criados e destruídos num processo contínuo de contraposição entre perspectivas ou forças complementares.

Feitas estas primeiras observações, é importante não deixar de notar que, muito embora estes mestres da finalidade da existência estejam, em sentido estrito, criando novos valores¹¹¹, ainda assim eles representam a instância conservadora desta dinâmica, na medida em que apresentam seus valores como verdadeiros e definitivos. O que está na base de suas avaliações é antes um erro constitutivo da humanidade que Nietzsche descreve como a prática de inventar “sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo”, sem se dar conta de que, na verdade, se trata de uma criação conjunta de instâncias fisiológicas e históricas – e que portanto, na medida em que “ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar”, prevaleceram diferentes hierarquias de valor ao longo da história (FW/GC §115). A questão é que quando os valores são estabelecidos de forma a esconder

¹¹⁰ As forças apontadas por Nietzsche como recorrentes na superação das moralidades são “o riso, a razão e a natureza [*das Lachen und die Vernunft und die Natur*]” (FW/GC §1). Ao longo do capítulo, buscaremos demonstrar como cada uma destas forças atua no processo de mudança dos valores: a natureza como fonte das valorações; a razão como compromisso com a integridade intelectual; e o riso como a contrapartida moderadora da retidão.

¹¹¹ Mais à frente, quando formos discutir as características distintas que compõem o espírito inovador, veremos que algumas delas estão também presentes nestes mestres da finalidade da existência.

justamente sua natureza de criação, espera-se garantir com isso certa blindagem a qualquer intuito revisório. Este engessamento dos valores é um dos fundamentos daquilo que Nietzsche denomina como moralidade dos costumes [*Sittlichkeit der Sitte*], ou seja, a transformação da utilidade social em tradição, do proveito da comunidade em lei sagrada, em imperativo prático ao qual se obedece prontamente por dever. Deste modo, a atitude propositiva de um sentido final para a existência é uma forma esquecida ou desconsiderada de manifestação das forças e impulsos de conservação, na medida em que não concebe suas criações como criações, mas antes como algo revelado, descoberto, alcançado – porém, jamais inventado. Um problema subjacente a esta questão é, portanto, o de se entender o porquê desta camuflagem, de modo que fiquem claros os reais motivos para que os valores morais não sejam apresentados como fundamentados unicamente na utilidade social – ou ainda, posto de outra forma: como entender a contraposição entre a motivação que está na origem de todo juízo de valor moral – vale dizer, a utilidade social, segundo a experiência e a medida da época (cf. FW/GC §116) – e a justificação posterior destes valores mediante os mecanismos da moralidade dos costumes – algo que não guarda nenhuma relação com considerações da ordem da prudência coletiva, ou mesmo da conservação da espécie.

Uma primeira abordagem possível desta questão parte da consideração dos conflitos existentes entre a utilidade social e o proveito pessoal – ou seja, ao se admitir a utilidade comum como sendo o princípio desde onde se poderia justificar a ação moral, abre-se espaço para que este mesmo princípio seja considerado como elemento decisório, no entanto em relação ao indivíduo, gerando inevitavelmente ocasiões de conflito e insegurança; assim teríamos uma situação um tanto quanto paradoxal, segundo a qual as atitudes de promoção da utilidade social (transformadas em costumes

e tradição) gerariam, em longo prazo, um maior montante geral de proveito, mesmo se mostrando muitas das vezes contrárias a esta mesma utilidade, desde que considerada segundo a ótica do próprio agente. Desta maneira, dada a iminente possibilidade de contrariedades, de forma a evitar que a utilidade pessoal prevalecesse sobre a utilidade da comunidade, a utilidade foi banida como um todo das bases de justificação das valorações (cf. MA/HH II – WS/AS §40), entrando em seu lugar o respeito à tradição e aos costumes, ou qualquer outra variante de obediência a princípios deontológicos, desde que se mantenha o caráter indiscutível do princípio. De qualquer modo, mesmo que suponhamos uma sociedade suficientemente esclarecida de si mesma, capaz de estabelecer segundo princípios de razão e prudência quais seriam os melhores valores e atitudes a serem cultivados, ou seja, quais seriam os costumes que, se obedecidos, maximizariam a utilidade geral, ainda sim as próximas gerações acabariam por desenvolver certo sentimento em relação a estes costumes, como consequência da ocultação daquela primeira utilidade, fazendo dela uma relação de respeito à autoridade das experiências passadas, impossibilitando correções ou adequações futuras.

Moralidade e estupidez – O costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser o útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume. E assim este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido. (M/A §19)

A partir desta passagem, nos parece ficar claro o sentido conservador das valorações finalistas, na medida em que camuflam suas criações, fazendo delas não algo a ser repensado segundo as novas necessidades e expectativas da sociedade, mas antes uma lei indiscutível à qual simplesmente se obedece. Segundo esta eticidade dos costumes, somente as formas tradicionais de avaliar e agir (aquelas que correspondem a esquecidas e muitas vezes superadas pressuposições de utilidade comum) podem ser

consideradas morais; em contraposição a esta lógica, um indivíduo que se propusesse a reavaliar este sentido de utilidade, seja a partir de si mesmo, seja a partir da inflexão de mudanças históricas, seria considerado de imediato imoral. Assim, afirma Nietzsche, “em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade. O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição” (M/A §9). Deste modo, uma forma de melhor compreendermos este mecanismo de fluxo e refluxo dos valores, ou de contraposição entre forças conservadoras e inovadoras, é justamente a reformulação do problema como contraposição entre moralidade e imoralidade.

1.1. Moralidade e imoralidade

Nos aforismos 116 e 117 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche nos apresenta de forma bastante esclarecedora sua compreensão da relação existente entre individualidade, sociedade e moralidade, isso a partir da perspectiva afetiva e impulsiva dos valores e avaliações. Assim, afirma Nietzsche, “onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos”, o que significa dizer que uma moral é sempre *uma forma* de determinação dos impulsos, de modo que seja estabelecida *uma hierarquia* das suas avaliações e disposições afetivas; além disso, é essencial que estas avaliações sigam as “necessidades de uma comunidade”, de forma que o valor dos indivíduos e de suas ações seja determinado segundo sua maior ou menor funcionalidade em relação à comunidade. Por fim, conclui Nietzsche, a “moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo” (FW/GC §116). Ora, tendo em vista o que já foi afirmado quanto ao sentido que Nietzsche atribui à

moralidade, ou seja, que se trata antes de um *sentimento em relação aos costumes*, podemos daí concluir que, mesmo quando o indivíduo age segundo uma moral, ele age determinado por uma orientação afetiva, aqui especificamente definida como um *instinto de rebanho*. Deste modo, podemos concluir com Nietzsche que, em uma situação dada desta maneira, quanto mais evidente ficar a presença do instinto de rebanho na determinação do comportamento, em oposição ao interesse pessoal do indivíduo, tanto mais moral este será avaliado (FW/GC §117), o que nos traz de volta à oposição anteriormente apresentada entre utilidades pessoal e social, ou como agora posta, entre hierarquias de impulsos e atos que em si expressam as necessidades da comunidade, por um lado, e do indivíduo, por outro.

Todavia, não podemos deixar de lado o que também já foi dito sobre o caráter *pessoalmente interessado* próprio à chamada *moralidade do desinteresse*, cuja prédica mantida é justamente a da preponderância dos interesses do todo em relação ao particular, ou da comunidade em relação ao indivíduo. Dito isto, poderíamos então supor que mesmo a hierarquia de impulsos baseada no instinto de rebanho deve ser entendida como determinada pelos interesses e necessidades de um *tipo* específico de indivíduos nos quais predomina um esquema semelhante de impulsos; o que estamos tentando argumentar é que a moralidade dos costumes, fundada no respeito às formas *tradicionais* de agir e avaliar, é também sustentada por indivíduos nos quais predomina certo *tipo comum* de orientação afetiva, sendo bastante plausível que esta seja justamente o que Nietzsche denomina de *instinto de rebanho*, ou seja, certa predisposição a ser *função*. No entanto, é lícito supor que, da mesma maneira que existe uma predisposição a ser função – ou como neste caso, a agir segundo sua maior funcionalidade em relação à comunidade – existe também certa predisposição ao seu

contrário; deste modo, temos em oposição a este *tipo de rebanho*, aqueles indivíduos que “estimam-se segundo uma medida e um peso próprios” (FW/GC § 117), que visam antes a “conservação, elevação, desenvolvimento, promoção ou ampliação do próprio poder” (FW/GC §21). Temos então, dois tipos humanos opostos fundamentalmente a partir de algo que até agora determinamos apenas como uma espécie de resultante afetiva provinda do predomínio de um impulso sobre os demais – ou mesmo de um arranjo determinado entre eles – e cuja principal característica seria certa orientação de inclinação ou rechaço capaz de doar sentido às vivências e percepções. Por conseguinte, temos, por um lado, o *tipo de rebanho*, cujo sentimento predominante diz respeito a certo impulso a ser função, certa “força e desejo” [*Kraft und Lust*] de se por em tal posição, já que é deste modo que “tais naturezas se conservam melhor”, ou seja, “quando se aninham num outro organismo” (FW/GC §119); e por outro, temos o *tipo nobre*, cujo afeto predominante provém de certa singularidade avaliativa, de uma “quase loucura” (FW/GC §55) que o leva a “estabelecer os seus valores e desvalores como aqueles de validade geral” sem se dar conta de que estes sejam expressão de “sua idiosincrasia do gosto”, o que acaba muitas das vezes pondo sua própria conservação em risco (cf. FW/GC §3). Entretanto, é justo acrescentar que, em ambos os tipos discriminados anteriormente, o que realmente está em questão é uma determinada hierarquia de valores estabelecida a partir das orientações afetivas resultantes de esquemas individuais de predominância impulsiva. Desta maneira, chamaremos esta representação ou imagem geral dos impulsos predominantes de um indivíduo ora de gosto [*Geschmack*], ora de temperamento [*Temperamente*], ora de caráter [*Charakter*], porém sempre para nos referirmos a sua orientação afetiva geral ou como veremos mais a frente, aos *tons mais sutis da physis* do indivíduo (cf. FW/GC §39).

No entanto, deixando para depois um maior aprofundamento da questão do *gosto* e da *physis*, vamos retomar a oposição por outra perspectiva a fim de reinserirmos nela nossas definições anteriores quanto aos valores e sua natureza. Desta maneira, seria talvez interessante que as questões fossem reformuladas da seguinte forma: se é denominado moral aquele comportamento determinado exclusivamente pela tradição, de modo que transpareça na ação sua vinculação à prédica do instinto de rebanho, então toda forma de agir que seja não necessariamente contrária, mas mesmo indiferente à tradição, será considerada imoral – ou na melhor das hipóteses, amoral; posto de outra forma, podemos dizer que existem dois tipos de valoração: uma que tem como fundamento a tradição e outra que se baseia em motivos diferentes deste, mais especificamente na expressão do gosto próprio. Assim, partindo desta dupla perspectiva, somada à ideia de que os valores são produto de afetos e impulsos do indivíduo, devemos antes nos perguntar quais são os tipos correspondentes de avaliação, o que nos direciona a uma passagem esclarecedora de *Aurora*, onde Nietzsche apresenta algumas considerações gerais a respeito das valorações [*Wertschätzungen*] e que citamos integralmente a seguir:

Nossas valorações – Todas as ações remontam a valorações, todas as valorações são *próprias* ou *adotadas* – essas últimas são bem mais numerosas. Por que as adotamos? Por medo – isto é: achamos aconselhável fazer como se fossem também nossas – e nos acostumamos a tal dissimulação de modo que ela termina por ser nossa natureza. Valoração própria quer dizer: medir uma coisa conforme o prazer ou desprazer que causa justamente a nós e a ninguém mais – algo bastante raro! Mas nossa valoração do outro, em que se acha o motivo para, na maioria dos casos, utilizarmos *sua* valoração, não deve ao menos partir de *nós*, ser nossa *própria* determinação? Sim, mas chegamos a ela quando *criança*, e raramente mudamos a forma de pensar; em geral somos, por toda a vida, os bufões dos juízos infantis a que nos habituamos, na maneira como julgamos nosso próximo (seu espírito, categoria, moralidade, sua natureza exemplar ou condenável) e achamos necessário render tributo a suas valorações. (M/A §104).

Além da nossa reiterada preocupação em ressaltar o caráter necessário de ligação entre valorações e ações, podemos perceber nesta passagem outro ponto de

grande importância para o claro entendimento da natureza dos valores para Nietzsche, ou seja, sua distinção entre dois tipos básicos de avaliações: primeiramente, raras avaliações *próprias* [*eigene*], que partem do indivíduo mesmo, considerado enquanto ser único, dotado de sua respectiva natureza singular de disposições e afetos que o guia em suas avaliações; além destas, existem outras mais abundantes que são *adotadas* [*angenommene*], ou seja, que são assimiladas de outrem e assumidas como próprias. Assim, as avaliações próprias seriam aquelas que dependem diretamente dos sentimentos de prazer e desprazer despertados de forma exclusiva em um indivíduo particular, enquanto que as avaliações adotadas seriam assumidas como próprias – tomadas como naturais – através de um processo de dissimulação em longo prazo, tendo suas origens em critérios de mando e obediência, como no caso de certo medo infantil da rejeição daqueles que lhe são próximos. No entanto, mesmo que pareçam ser essencialmente diferentes quanto aos seus fundamentos, acreditamos que ambas as formas de avaliação evidenciadas por Nietzsche mantêm alguns pressupostos em comum. Vejamos cada um dos casos em maior detalhe a fim de esclarecermos suas proximidades e diferenças.

1.1.1. Avaliações Adotadas

Conforme foi visto, é por uma espécie de *respeito* que, durante a infância, adotamos dissimuladamente certas avaliações; além disso, vimos também que, devido a sua persistência, estas avaliações acabam por adquirir um caráter quase natural, num processo que poderíamos chamar de *apropriação valorativa*. Assim, mesmo sendo aceito que a avaliação da pessoa que apresente os valores adotados seja uma avaliação

própria, é também verdadeiro que, por se tratar de um acontecimento ocorrido ainda na infância, os *motivos* para essa valoração primeira sejam também “infantis”¹¹². Segundo Nietzsche, os sentimentos morais são transmitidos de pais para filhos através de um processo de mimetismo, ou seja, o infante imita dos pais suas aversões e inclinações, ou em outras palavras, seus juízos de valor. Esta capacidade de imitação, por sua vez, remonta a habilidades de forma alguma restritas ao âmbito humano, sendo, ao invés disso, compartilhadas por uma variedade de outros animais. Deste modo, afirma Nietzsche, “as crianças percebem, nos adultos, fortes inclinações e aversões a determinados atos, e, enquanto macacos natos, *imitam* essas inclinações e aversões.” (M/A §34). Estas primeiras valorações adotadas pelo infante são, portanto, sentimentos morais – inclinações e aversões – cautelosamente mimetizados dos pais através de uma habilidade puramente biológica, porém adaptada à realidade cultural humana. Agir segundo estes sentimentos seria, acima de tudo, uma ação herdada que remete à tradição familiar – “isto significa obedecer mais ao avô e à avó e aos avós deles do que aos deuses que se acham *em nós*: nossa razão e nossa experiência.” (M/A §35), o que em outros momentos Nietzsche descreve como uma ação conforme à *consciência moral* [*Gewissen*].

O conteúdo da consciência moral – O conteúdo de nossa consciência moral é tudo aquilo que, nos anos de infância, foi de nós *exigido* regularmente e sem motivo, por seres que adorávamos ou temíamos. A partir da consciência moral é despertado, então, o sentimento de obrigação (“que isso tenho que fazer, isso não”) que não pergunta: *por quê?*. – Nos casos em que algo é feito com “por que”, o ser humano age *sem* consciência moral; mas nem por isso contra ela. – A crença em autoridades é a fonte da consciência moral: logo, não é a voz de Deus no coração da pessoa, mas a voz de alguma pessoa na pessoa. (MA/HH II – WS/AS §52).

¹¹² Sobre este assunto é conveniente que se tenha em mente o que Nietzsche afirma no aforismo 53 de *A Gaia Ciência*. Segundo ele, o que determina o limite entre o bem e o mal é a sutileza do olhar ao analisar os impulsos – sutileza esta que falta às crianças: “Portanto: quanto mais obtuso o olhar, mais extenso é o bem! Daí a perene alegria do povo e das crianças!” (FW/GC §53). Além disso, vale também ressaltar o risco que acompanha este tipo de atitude: “Na excessiva admiração por virtudes alheias, pode-se perder o gosto em suas próprias virtudes e, por falta de exercício, finalmente perdê-las, sem adquirir as alheias em troca” (MA/HH II – VM/OS §355).

É possível notar que a precaução obediente funciona aqui de forma semelhante ao caso que discutíamos anteriormente, em que o sentido de respeito à *tradição* possui fundamental importância para a definição do comportamento moral (cf. M/A §9); assim, do mesmo modo que o respeito à tradição define uma ação como moral, o respeito aos mais velhos por parte da criança define nela o conteúdo de sua consciência moral. Desta maneira, o que nos parece ser mais importante no trecho citado é que na formação da consciência moral existe necessariamente uma relação de autoridade, na qual a crença de que haja alguém dotado de competência indiscutível em questões valorativas serve de fundamento para a obediência ou imitação continuada de um tipo específico de comportamento, sem que haja preocupação com os fundamentos para tal, bastando que o indivíduo possa se portar como *função* desta tradição¹¹³. Ora, tendo em mente tudo o que já dissemos sobre os impulsos e seu papel nas estimativas de valor, podemos então conjecturar a seguinte situação: em um primeiro momento, certos costumes são estabelecidos segundo critérios de maior ou menor utilidade para o “grupo”, sendo depois continuados através das gerações de forma que seja estabelecida uma tradição; assim, com o passar do tempo, o caráter de utilidade prudencial do comportamento vai sendo esquecido, mas não o comportamento em si, o que nos permite afirmar que quanto mais próximo da origem de uma determinada valoração,

¹¹³ Vale destacar ainda um aspecto essencial: quando seguimos a “consciência moral”, não há a necessidade psicológica de se apresentar as razões de porque optamos por fazer x ou y. Se o fazemos, é apenas por adesão a uma convenção entre os seres racionais de que seja de bom grado apresentá-las (cf. M/A §34). Deste modo, Nietzsche identifica a consciência moral com uma espécie de faculdade intuitiva que nos dispensa de apresentar razões e, portanto, elimina a dúvida do horizonte da ação. Ela nos comunica, enquanto agentes, o sentimento de infalibilidade de nossas escolhas: a infalibilidade e a segurança são, portanto, os efeitos alcançados de forma embusteira pela adesão incondicional e pela confiança que depositamos na autoridade dos mais velhos – e que posteriormente se transfere para a figura mais abstrata da tradição.

menor sua força de coação¹¹⁴, já que não se trata ainda de uma *moralidade*, ou de *sentimentos em relação aos costumes*. Deste modo, é lícito aqui reforçarmos uma questão: afinal de contas, o que é que faz de uma determinada atitude algo que deva ser valorizado *em sua origem*? Ou ainda, como se *inicia* uma tradição? – pois mesmo que apontemos a repetição duradoura de um hábito como fator para a valorização do mesmo, é necessário também admitir, para permanecermos coerentes com o pensamento de Nietzsche, que este valor tenha sua origem em uma primeira avaliação que independia da força da tradição (pois uma coisa é afirmar que a tradição mantém os valores, e outra que ela os origina).

Ora, já dissemos várias vezes que, sempre que se fala em utilidade de “grupo”, isto deve ser entendido, na melhor das leituras, como aquilo que convém a um grupo de indivíduos historicamente inseridos que compartilham certa orientação afetiva derivada de esquemas predominantes comuns de conflitos entre impulsos; deste modo, podemos dizer que é justamente por apresentar certo *tom afetivo geral* que determinados indivíduos vão dar início à comunidade dos costumes a partir da ideia de que “qualquer costume é melhor que costume nenhum” (M/A §16) – algo pessoalmente útil a eles que buscam segurança e conforto na pré-dica do indivíduo como função da comunidade. É importante ainda ressaltar que se buscam segurança e conforto é porque predomina neles certos impulsos e afetos que os levam a comportamentos e valores que beneficiam estes mesmos sentimentos. Porém, para que fique mais clara esta ideia de que os valores

¹¹⁴ “Ora, toda tradição se torna mais respeitável à medida que fica mais distante a sua origem, quanto mais esquecida for esta; o respeito que lhe é tributado aumenta a cada geração, a tradição se torna enfim sagrada, despertando temor e veneração.” (MA/HH I §96). “... todas as valorações e ‘interessidades’ que pusemos nas coisas começam a perder o sentido, quanto mais recuamos com nosso conhecimento e nos aproximamos das coisas mesmas. *Com a penetração na origem aumenta a insignificância da origem.*” (M/A §44).

são, de qualquer modo, expressão da natureza do indivíduo, vejamos o segundo modo de valoração discriminado por Nietzsche.

1.1.2. Valorações Próprias

Conforme foi visto, no aforismo 104 de *Aurora*, Nietzsche distingue entre dois tipos básicos de valoração; acabamos de definir as *valorações adotadas* como aquelas que são tomadas da tradição, porém, sem que isso implique no abandono da ideia de que mesmo essa adesão aos costumes deve-se em algum sentido às orientações afetivas de inclinação e aversão provenientes dos impulsos predominantes nos indivíduos – seu *instinto de rebanho*. Deste modo, de acordo com a leitura que estamos propondo, mesmo as valorações adotadas seriam supervenientes a *valorações próprias*, no sentido de que a adoção de um conjunto de valorações não-próprias deve-se à preponderância de impulsos de submissão e funcionalidade nos indivíduos, aqui identificados pela alcunha de *tipos de rebanho*. Ora, se as valorações próprias são aquelas, como diz Nietzsche, nas quais medimos algo “conforme o prazer ou desprazer que causa justamente a nós e a ninguém mais”, poderíamos então dizer que o tipo de rebanho tem tamanho prazer em ser função (na medida em que assim garante sua conservação), que este afeto tiraniza os outros, determinando assim a postura geral do indivíduo. Entretanto, é justo pensarmos que existe um tipo diverso de indivíduos, cujo esquema predominante de impulsos e afetos busca sua satisfação justamente na afirmação e imposição de sua própria medida de valor, mesmo que isso gere incerteza e risco (sendo, talvez, justamente estes sentimentos heróicos algo a eles peculiar e notório). Deste modo, já que ambos os comportamentos estão pautados no maior ou

menor sentimento de poder¹¹⁵ proporcionado ao indivíduo, nos parece justo questionar qual seria então sua forma de relacionamento, ou seja, de que forma coexistem – uma vez que foram definidos como antagônicos devido às suas diferenças no tocante aos esquemas de impulsos predominantes; assim, destacaremos aqui um segundo aspecto através do qual se opõem as duas formas de valoração para que ao final possamos estar em condições de partir para o objetivo central do trabalho, ou seja, para a questão da *mudança* dos valores propriamente dita.

Já foi destacada anteriormente a íntima ligação que há entre moral, valorações adotadas e a obediência em relação à autoridade da tradição; além disso, já foi dito também que mesmo as valorações adotadas são, enfim, expressão de valorações próprias, ou de disposições afetivas provindas dos impulsos do próprio indivíduo. Deste modo, argumenta Nietzsche, a obediência à autoridade moral da tradição seria pregada de forma mais enfática justamente diante de situações em que os mecanismos decisórios se mostram mais obscuros e assim exigem maior empenho crítico, no sentido de que são situações em que se busca posicionamentos mais pessoalizados; ao apontar o caminho da tradição como forma mais segura de se agir, não se visa com isso à segurança do próprio agente, mas antes dos detentores do poder, na medida em que a hierarquia de valores expressa pela tradição traduz sua própria disposição afetiva predominante (cf. M/A §107). O que estamos querendo destacar aqui é que tanto os defensores da autoridade moral da tradição quanto os indivíduos que a ela se opõem, agem “arbitrariamente” na valoração de determinadas práticas e costumes; desta maneira, se pregam a submissão à tradição é por temerem a perda do poder, do sentimento de poder

¹¹⁵ Afirmamos isto tendo em mente o que já foi discutido acerca das relações entre as sensações de prazer e desprazer e o sentimento de poder, ou seja, que o sentimento de poder é intimamente ligado às sensações de prazer e desprazer, porém sem que seja estabelecida qualquer diferença valorativa entre os dois - posto que ambos sejam formas ou tenham seus papéis específicos na busca pelo sentimento de poder.

provindo da identificação entre seus próprios impulsos e o sentido moral da comunidade – ou em melhores palavras, eles temem acima de tudo a mudança da hierarquia dos valores. Assim, afirma Nietzsche, “uma tal avaliação [pautada na funcionalidade do indivíduo e na adoção de valores da tradição], que em toda parte floresce e floresceu juntamente com a moralidade dos costumes, educa o ‘caráter’ e *difama* toda mudança, toda reaprendizagem e transformação de si” (GC/FW §296). Ora, se estamos aqui buscando uma compreensão acerca dos processos de mudança dos valores, diante do que foi dito, nos parece que tal dinâmica deva ser buscada justamente na oposição entre a tradição e os indivíduos que expressam suas valorações mais próprias de forma a colocar seu próprio esquema avaliativo, suas próprias orientações afetivas em luta – ou seja, se falamos da formação do *gosto* do indivíduo como resultado de uma luta entre impulsos, agora passamos a falar de uma luta entre *gostos*, ou entre forças de conservação e inovação, entre o moral e o imoral.

2. Mudança de valores

Uma vez entendido de que modo a moralidade dos costumes representa a base da esfera conservadora na dinâmica valorativa, passaremos à investigação do elemento inovador, ou seja, buscaremos determinar quem é e de que maneira age o indivíduo inovador, destacando primeiramente características mais gerais a ele associadas, para que, em seguida, possamos estabelecer aquelas realmente de exceção e que determinam o espírito livre nietzschiano. Deste modo, um primeiro ponto que demanda atenção é o papel da *loucura* neste processo – pois como afirma Nietzsche, “os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma

moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, *caso não fossem realmente loucos*, senão tornar-se ou fazer-se de loucos” (M/A §14); seguindo na linha da loucura, encontraremos a *nobreza* como um segundo aspecto usualmente envolvido na mudança dos valores, uma vez que o indivíduo nobre é caracterizado por Nietzsche como portador de uma “quase loucura” quando se afirma e expõe sua “percepção de valores para os quais ainda não se inventou uma balança” (FW/GC §55); por fim, já como um tipo específico de nobreza do caráter, existe a possibilidade de se pensar a mudança dos valores como consequência de uma postura esclarecida diante da realidade, capaz de moderadamente combinar impulsos científicos e artísticos de modo a proporcionar não uma transvaloração de todos os valores, porém uma espécie de cultivo de vida à qual se identifica o *espírito livre* nietzschiano, de modo que sua combinação se efetive numa nova perspectiva da realidade, ou seja, que esta possa ser vista e avaliada através do filtro de uma *gaia ciência*.

2.1. Loucura e afirmação de si

Significação da loucura na história da moralidade – Se, apesar da terrível pressão da “moralidade dos costumes”, sob a qual viveram todas as comunidades humanas, por muitos milênios antes do nosso calendário, e também, no conjunto, até o dia de hoje (nós habitamos o pequenino mundo das exceções e, por assim dizer, sua zona ruim): – se apesar disso, afirmo, sempre irromperam ideias, valorações, instintos novos e divergentes, isso ocorreu em horripilante companhia: em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados. (M/A §14)

Nesta passagem de *Aurora*, Nietzsche destaca a necessária proximidade entre a loucura e todo investimento inovador que, no contexto de uma moralidade dos costumes, de alguma forma se propôs a contradizer o modo habitual de se pensar, agir ou avaliar; a atividade criativa direcionada a qualquer sentido da esfera cultural humana,

se inserida no contexto rígido de uma ética dos costumes, só efetiva algo realmente novo quando acompanhada de perto pela imagem da loucura. A observação de Nietzsche de que há uma inevitável proximidade entre a loucura e a inovação criativa remete a um argumento desenvolvido por Platão, no qual busca associar a loucura como mera doença e a loucura como inspiração divina¹¹⁶ – esta última, algo a ser venerado pelos bons frutos que gera; entretanto, mesmo havendo esta referência à perspectiva platônica¹¹⁷, para o filósofo alemão, o caráter divino atribuído aos indivíduos inovadores não passa de uma crença supersticiosa, que busca antes justificar por vias avessas algo essencialmente natural¹¹⁸, mas que de qualquer forma, inegavelmente produz um maior *efeito* de convencimento e, por conseguinte, de motivação e adesão. Esta relação de proximidade é, portanto, explicada por Nietzsche como um mecanismo (ou estratégia desesperada) que visa, sobretudo, alcançar a *fé em si mesmo* – isso devido a certos aspectos presentes na loucura, tais como sua natureza assustadora e imprevisível, seu caráter involuntário e, portanto, quase-divino, capaz de inculcar não apenas em quem a contempla, mas no próprio indivíduo portador de novas medidas e

¹¹⁶ O argumento de Platão é bastante curioso: este parte da ideia de que os criadores de palavras – figuras bastante interessantes da filosofia platônica – dão testemunho da relação positiva estabelecida com a loucura patológica (*mania*), pois “se assim não acontecesse, não teriam dado à arte de adivinhar o futuro, a mais bela das artes, o nome de *maniké*, arte delirante! Foi justamente por considerarem o delírio como uma bela virtude, uma vez que provém de uma graça divina, que lhe deram esta denominação” (PLATÃO, 2000, p. 54 – *Fedro* 244a-b). Em seguida, Platão destaca ao menos três sentidos nos quais a loucura inspirada pelos deuses seria garantia de belas criações – as premonições do futuro, os ritos catárticos e, sobretudo, a arte poética, cuja loucura inspirada pelas Musas é instrumento para a educação da posteridade. É por conta deste sentido de proximidade com o divino que, conforme veremos, esta característica será mais iminente nas criações e avaliação dos anteriormente apresentados *mestres da finalidade da existência*, sendo, portanto, algo a se superar.

¹¹⁷ Como indicação da ligação entre as posições de Nietzsche e Platão: “Sim, acreditar que alguém possui poderes sobrenaturais é algo que eleva e entusiasma os homens: neste sentido a loucura, como diz Platão, trouxe as maiores bênçãos para os homens” (MA/HH §164) e “Enquanto hoje sempre nos dão a entender que ao gênio não foi dado um grão de sal, mas o tempero da loucura, todos os homens de outrora tendiam a crer que onde houver loucura haverá também um grão de gênio e de sabedoria – algo ‘divino’, como sussurravam. Ou melhor: como exprimiam vigorosamente. ‘Através da loucura chegaram à Grécia os maiores bens’, disse Platão, juntamente com todos os antigos” (M/A §14).

¹¹⁸ “*Veneração da loucura* – Tendo-se notado que frequentemente uma emoção tornava a mente mais clara e provocava ideias felizes, pensou-se que através das emoções mais intensas participaríamos das mais felizes ideias e inspirações: e assim se veneraram os loucos como sábios e oráculos. Na base disso está um raciocínio errado” (MA/HH §127).

valores, a confiança necessária para afirmá-las e vivê-las. Deste modo, teríamos ao menos duas linhas a serem seguidas aqui: primeiramente, é preciso esclarecer a loucura como recurso de embuste, de convencimento (de si e dos outros) e mesmo de justificação para uma maneira diferenciada de valorar a realidade; além disso, é necessária ainda a justa apreciação do fenômeno, respeitando nele seu aspecto positivo de oferecer uma alternativa, ainda que rudimentar e temerária, para uma mínima manutenção da dinâmica dos valores¹¹⁹.

No início deste capítulo, ao introduzirmos a ideia de uma *nova lei de fluxo e refluxo*, destacamos que os chamados *mestres da finalidade da existência*, mesmo criando novos valores, ainda sim representam a instância conservadora na contraposição valorativa, uma vez que, ao criá-los, oculta neles justamente seu caráter de criação, afirmando se tratar de algo único, definitivo e verdadeiro. Dito isto, é lícito então perguntarmos como ocorre este processo de criação, ou mais especificamente, como o indivíduo supera nele mesmo a consciência de que se trata de criação e nada mais. Segundo nos parece, um bom caminho para entendermos esta estratégia é o da comparação feita por Nietzsche entre os fundadores de religião e os embusteiros de modo geral: segundo o filósofo, os grandes embusteiros se destacam por alcançarem como resultado de seu esforço de persuasão, uma forte “crença em si mesmos”, sendo esta a efetiva razão de seu sucesso no convencimento de seu auditório; de forma distinta a estes enganadores que retomam a lucidez tão logo o sucesso seja alcançado, os

¹¹⁹ Veja, por exemplo, o caso da *grande vantagem do politeísmo*: por conta da má consciência envolvida na afirmação de seu próprio ideal, os homens que mesmo habituados a uma ética de costumes ousavam agir de forma pessoal se justificavam dizendo que através deles falava um deus; daí, afirma Nietzsche, “a liberdade que se concedia a um deus, relativamente aos outros deuses, terminou por ser dada a si mesmo, em relação a leis, costumes e vizinhos”, o que o leva a concluir que “no politeísmo estava prefigurada a humana liberdade e variedade de espírito [*Freigeisterei und Vielgeisterei des menschen*]: a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus; de modo que somente para o homem, entre todos os animais, não existem horizontes e perspectivas eternas” (FW/GC §143 – com uma pequena mudança na tradução).

fundadores de religião permanecem quase que todo tempo sob este estado de auto-ilusão, cabendo ainda o recurso último de atribuir aos raros momentos de dúvida e lucidez o papel de demonstração da tentação e do mal (cf. MA/HH §52). Desta maneira, os fundadores de religião (que aqui aproximamos aos mestres da finalidade da existência) se opõem aos grandes embusteiros de modo semelhante ao modo como se opõem o fantasioso e o mentiroso: “O fantasioso nega a verdade para si mesmo; o mentiroso, apenas para os outros” (MA/HH II – VM/OS §6). Neste sentido, a loucura seria então uma primeira estratégia do indivíduo inovador, como uma forma de embuste dos outros, mas, sobretudo de si mesmo, apresentada e justificada como fruto de inspiração divina, mas que no fundo não passa de uma maneira radical de propor seus próprios juízos de valor em meio à rigidez de uma ética dos costumes; é preciso, portanto, que não se perca de vista que a realidade na qual vive uma sociedade erguida sob uma moralidade dos costumes pressupõe, no respeito incondicional à tradição, a crença no caráter indiscutível da hierarquia dos valores, caráter este herdado e fortemente imiscuído da crença em valores divinos e, deste modo, definitivos, tornando assim a tarefa de propor novos valores algo tão difícil e penoso para o indivíduo, que de certo modo explicaria o recorrente recurso a fontes divinas de justificação. Nesta situação, “estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo (...) *não era um prazer, mas um castigo* (...) era algo que ofendia o gosto” algo prontamente “tido por loucura” (FW/GC §117 – destaque nosso). Deste modo, afirma Nietzsche, “todos os guias espirituais dos povos, que conseguiram mover algo na lama inerte e fecunda dos seus costumes, necessitaram, além da loucura, do martírio voluntário, a fim de conquistar fé – quase sempre, e sobretudo, fé em si mesmos!” (M/A §18), ou seja, a loucura como embuste¹²⁰ (principalmente de si mesmo)

¹²⁰ Para um último esclarecimento do embuste de si mesmo como loucura induzida: “Como tornar-se

foi o modo que certos indivíduos inovadores encontraram para lidar com a tensão entre seus próprios impulsos e a hierarquia já estabelecida e sustentada pela moralidade dos costumes – afinal de contas, também nestes homens age diretamente o instinto de rebanho, de forma que o temor do isolamento muitas vezes se impõe a qualquer outro motivo concorrente (cf. FW/GC §50). Por isso a necessidade da loucura como inspiração divina, como justificação de si para si mesmo, o que significa ainda dizer que o indivíduo que ousa expressar seu próprio ideal diante da comunidade precisa antes de uma defesa diante de si mesmo, algo muito bem ilustrado no clamor dos “solitários e transtornados” que se opõem à tradição:

Oh, dêem-me loucura, seres celestiais! Loucura, para que eu finalmente creia em mim mesmo! Dêem-me delírios e convulsões, luzes e trevas repentinas, apavorem-me com ardores e calafrios que nenhum mortal até agora sentiu, com fragores e formas errantes, façam-me urrar e gemer e rastejar como um bicho: mas que eu tenha fé em mim mesmo! A dúvida me devora, eu assassinei a lei, a lei me assusta como um cadáver a uma pessoa viva: se eu não for *mais* do que a lei, serei o mais abjeto dos homens. O novo espírito que está em mim, de onde vem ele, se não de vocês? Provem-me que sou seu; somente a loucura me provará isso (M/A §14).

Deste modo, se nos esforçarmos em deixar de lado a intenção meramente embusteira dessa busca por loucura, veremos que há, de forma conjunta, a necessidade de justificação para esta sobreposição do indivíduo à lei moral da tradição; neste contexto inflexível da moralidade dos costumes, a afirmação da individualidade nas valorações e atitudes carece de uma autoridade superior à tradição que só pode provir de pressupostas instâncias sobrenaturais tornadas visíveis na loucura. Entretanto, o que nos parece fundamental nestas observações para o entendimento da mudança dos valores é que a loucura vivenciada pelo indivíduo parte da ânsia de afirmar sua própria medida de

louco, não o sendo e não ousando parecer que o é?”, a este medonho raciocínio se entregaram quase todos os homens de peso da civilização antiga; uma sigilosa doutrina de artifícios e indicações dietéticas propagou-se quanto a isso, junto com o sentimento da inocência e mesmo da santidade de tal reflexão e propósito. As receitas para tornar-se um curandeiro entre os índios, um santo entre os cristãos da Idade Média, um *agenkok* entre os nativos da Groelândia, um pajé entre os brasileiros, são essencialmente as mesmas” (M/A §14).

valor. Assim, afirma Nietzsche, “o oposto do mundo dos loucos não é a verdade e a certeza, mas a universalidade e obrigatoriedade de uma crença, em suma, o que não é capricho no julgamento” (FW/GC §76) – o que em outras palavras equivale a dizer que é traço da loucura a particularidade e a indiferença à obrigatoriedade das crenças, ou ainda a posse e a afirmação incondicional de certa idiossincrasia no julgamento, muitas vezes apresentada com a convicção de quem tem posse da verdade absoluta – algo bastante próximo da caracterização que o filósofo faz das naturezas nobres, como será visto a seguir.

2.2. Nobreza, liberdade de espírito e afirmação de si

No terceiro aforismo de *A Gaia Ciência* vemos Nietzsche empenhado em delinear, a partir da contraposição com as naturezas vulgares, quem seriam os indivíduos nobres, sendo possível dali extrair ao menos três teses centrais: primeiro, que o nobre não costuma dar ouvidos à sua razão, sendo quase sempre guiado pelos seus instintos e inclinações, pela sua “desrazão ou razão oblíqua da paixão”, mesmo que esta postura implique em desvantagem e auto-sacrifício; segundo, que o nobre tem uma medida atípica de valor devido ao seu gosto singular e à sua qualidade de rara exceção; e por fim, que o nobre usualmente não se dá conta de sua condição de exceção, o que o leva a julgar o mundo injustamente, pois acredita de forma irredutível que sua medida de valor é – ou ao menos deveria ser – compartilhada por todos. Também no aforismo 55 do mesmo livro, Nietzsche irá explicitar o cerne desta formulação, respondendo mais diretamente o que faz de alguém um indivíduo nobre: “a raridade e a insciência dessa

raridade”¹²¹. O nobre, portanto, não só possui uma peculiar medida de valor para a realidade, como também afirma esta medida sem se dar conta de que se trata de uma peculiaridade, o que o coloca como o tipo soberano¹²² de indivíduo descrito por Nietzsche, que nem sequer imagina como alguém poderia não afirmar seu próprio gosto, mesmo que este venha a ser taxado como mal ou julgado danoso para e pela comunidade – algo que já marcaria pela postura de indiferença sua distância em relação aos fundadores de religião e mestres da finalidade da existência.

Ao contrário dos inovadores anteriormente discutidos, que no âmbito de uma moralidade dos costumes recorriam ao logro e à loucura para que pudessem se afirmar, os indivíduos nobres impõem seus valores a partir de si mesmos, não carecendo de qualquer justificativa que vá além de sua própria natureza, mesmo que mantenha dos primeiros a crença no caráter definitivo, único e verdadeiro de suas valorações. É neste sentido que Nietzsche fala, por exemplo, sobre o processo de mudança geral do gosto: segundo o pensador alemão, as opiniões usualmente mudam por conta de outra mudança prévia, ou seja, como consequência de uma mudança do gosto [*Geschmack*] geral. Por conseguinte, descreve o filósofo, determinados indivíduos poderosos passam a impor seu gosto próprio, seu “*hoc est ridiculum, hoc est absurdum*”, até que esta prédica se torne “uma necessidade de todos”, seja por submissão, admiração ou mero hábito. No entanto, o que mais pontualmente vale aqui notar é a proximidade que há entre nobres e “loucos” – do mesmo modo que estes, o nobre é dotado de uma

¹²¹ Segue uma lista completa das características do nobre presente nessa seção: “o fato de a paixão que afeta o nobre ser uma peculiaridade de que ele não se dá conta: a utilização de uma rara e singular medida e quase uma loucura: a sensação de calor em coisas que para todos os demais são frias: a percepção de valores para os quais ainda se inventou uma balança: o sacrifício em altares dedicados a um deus desconhecido: uma coragem sem o desejo de honras: uma satisfação consigo mesmo que transborda e se comunica a pessoas e coisas” (FW/GC §55).

¹²² “Soberania – A pessoa reverenciar também o que é ruim e professá-lo, quando *gosta* dele, e não fazer ideia de como alguém pode se envergonhar de seu gostar, eis a marca da soberania, nas coisas grandes e nas pequenas” (MA/HH – VS/OS §329).

considerável idiosincrasia avaliativa, cujo motivo se encontraria na “singularidade de seu modo de vida, sua alimentação, digestão, talvez numa maior ou menor quantidade de sais inorgânicos no sangue e no cérebro; em suma, na sua *physis*” (FW/GC §39). De todo modo, poderíamos então dizer que o nobre é aquele indivíduo que não só possui uma *natureza* rara, como também tem “coragem de reconhecer a sua *physis* e [de] dar ouvidos às exigências dela”, ou seja, de afirmar seus juízos de valor como os “tons sutilíssimos” de sua própria natureza – assim, segundo o que foi dito até aqui, pode-se perceber que o nobre tem seu papel na dinâmica dos valores por meio da imposição de suas valorações aos outros, como expressão fiel de seu próprio gosto, no qual confia plenamente ao ponto de nem sequer se dar conta de que não seja uma medida definitiva. Em outras palavras, poderíamos dizer que o homem nobre confia cegamente em si mesmo, em seu caráter, em sua natureza, e assim impõe seus valores sem notar que se trata de uma medida particular de avaliação, o que muitas vezes o leva mesmo a sucumbir diante de seus impulsos e instintos; deste modo, é também característica essencial da nobreza de espírito não temer a si próprio, não hesitar em se entregar a suas paixões e inclinações, não se envergonhar de seu próprio gosto (FW/GC §294), mesmo que ao custo de não perceber que também sua medida é apenas *uma* medida, e que aquilo que lhe é mais essencial, ao restante do mundo pode não ser necessário: “Eis a eterna injustiça dos que são nobres” (FW/GC §3).

Assim sendo, mesmo que Nietzsche mantenha uma visão bastante positiva em relação à nobreza de espírito, não fogem ao filósofo certos aspectos passíveis de crítica em sua postura geral, principalmente no que tange às virtudes intelectuais e à moderação dos impulsos. Este homem nobre, que age sem titubear conforme o que pede sua natureza, que instintivamente doa sentido e valor às coisas ao seu redor, exhibe em

sua postura, assim como os religiosos e metafísicos, a forte crença de estar de posse da verdade – portanto, algo a ser igualmente superado. Por conseguinte, tendo em vista a prospecção de Nietzsche acerca do avanço do espírito científico¹²³, a falta de apreço pela postura usual do nobre fica bem fundamentada na ideia de que “o *pathos* de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar” (MA/HH §633). Em oposição ao nobre homem das convicções [*Ueberzeugungen*], Nietzsche propõe o espírito livre como o homem da certeza [*Gewissheit*]¹²⁴, tendo sua oposição marcada fundamentalmente pela diferença na relação que cada qual mantém com a verdade dos valores e com o valor da verdade: sem dúvida o espírito livre tem a verdade como um valor, tanto que se mantém em uma constante busca em relação a ela; no entanto, como está ciente do significado biológico-historicista dos valores, ele busca uma posição mais moderada, se valendo do “espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas” (MA/HH §244). Por conta disso, adverte Nietzsche, “para os grandes espíritos é provavelmente mais útil que eles se dêem conta de sua força e da origem desta, que apreendam as qualidades puramente humanas que neles confluíram, as felizes circunstâncias que ali se juntaram” (MA/HH §164), justamente como forma de evitar o tipo de destempero que

¹²³ Sobre este ponto, é interessante destacar aqui um argumento de Nietzsche acerca dos desdobramentos do saber científico no âmbito da arte: “*Ver com novos olhos* – Supondo que por beleza na arte sempre se entenda a *imitação do que é feliz* – e é o que tenho como verdade –, conforme a ideia que um tempo, um povo, um grande indivíduo legislador de si mesmo faz do que é feliz: que dá a entender sobre a felicidade de nosso tempo o assim chamado *realismo* dos artistas de hoje? É, está fora de dúvida, a *sua* espécie de beleza que agora podemos apreender e fruir com mais facilidade. Portanto, deve-se acreditar que a felicidade que hoje nos é própria está no realismo, em sentidos o mais agudos possível e apreensão a mais fiel possível do real, ou seja, não a realidade, mas no *saber acerca da realidade*? A influência do saber já alcançou tal extensão e profundidade que os artistas do século, sem o querer, tornaram-se já glorificadores das ‘bem-aventuranças’ da ciência!” (M/A §433).

¹²⁴ “De fato, uma observação mais precisa revela que a grande maioria das pessoas educadas ainda pede ao pensador convicções e nada além disso, e que somente uma pequena minoria quer *certeza* [*Gewissheit*]” (MA/HH §635). “Mas que significam bondade, finura e gênio para mim, quando a pessoa que tem essas virtudes tolera em si mesma sentimentos frouxos ao crer e julgar, quando a *exigência de certeza* não constitui para ela o mais íntimo desejo e a mais profunda necessidade – o que distingue os homens superiores dos inferiores!” (FW/GC §2).

pode levar o homem de exceção a se esquecer que também ele chega “a suas proposições contradizendo o que era tido por válido” (FW/GC §110)¹²⁵. A questão seria então compreendermos de que modo o espírito livre nietzschiano conseguiria aliar, por um lado, a inflamada auto-afirmação das paixões peculiar ao nobre, e por outro, a postura cética e investigativa em relação à realidade, de forma que seus valores estejam abertos a um constante processo revisório, sem que percam, todavia, sua força motivadora. Nosso intuito será, portanto, expor o espírito livre nietzschiano como aquele indivíduo que não é nobre simplesmente por sua natureza ou pela coragem na afirmação de suas inclinações e impulsos, mas, sobretudo, pela capacidade de aliar o cultivo de aspectos próprios de sua natureza, sua busca por conhecimento e a afirmação incondicional da vida; o novo ideal de vida pretendido por Nietzsche se fundamenta, por conseguinte, na moderação e no cultivo de si mesmo, na integridade intelectual em seu trato com a realidade, mas principalmente na sua paixão pelo conhecimento [*Leidenschaft der Erkenntnis*].

Em uma perspectiva bastante próxima desta que estamos aqui construindo, Ruth Abbey afirma que, no período intermediário da obra de Nietzsche, podemos discernir entre ao menos dois modelos de aristocracia¹²⁶: uma nova noção mais

¹²⁵ Neste caso específico, Nietzsche se refere ao eleatas: “eles inventaram o sábio como o homem da intuição imutável, impessoal e universal, como sendo Um e Tudo ao mesmo tempo, como uma faculdade sua para aquele conhecimento invertido; eles criam que o seu conhecimento era igualmente o *princípio da vida*. Para poder afirmar tudo isso, no entanto, eles tiveram de *se enganar* a respeito de sua própria condição: tiveram de falsamente atribuir-se impessoalidade e duração sem mudança, de compreender mal a natureza do homem do conhecimento, negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, apreender a razão como atividade inteiramente livre, de si mesma originada” (FW/GC §110).

¹²⁶ Esta diferenciação se mostra de maneira inequívoca na seguinte passagem de *Aurora*: “Essa indiscutível felicidade da cultura nobre, baseada no sentimento da superioridade, agora começa a subir um degrau ainda mais elevado, pois graças aos espíritos livres é agora permitido e não mais vergonhoso, para alguém nascido e educado na nobreza, entrar para a ordem do conhecimento e lá obter ordenações mais intelectuais, aprender artes cavalheirescas mais elevadas do que até então, erguendo os olhos para aquele ideal de *sabedoria vitoriosa* que nenhuma época pôde estabelecer com tão boa consciência como a época que está para vir” (M/A §201). Duas coisas a serem notadas: pela forma como Nietzsche fala da ascensão dos nobres de linhagem à “ordem do conhecimento” como uma consequência da ação prévia dos espíritos livres, fica não apenas claro de que se trata de *tipos* distintos, como também que é graças a estes

meritocrática da nobreza de espírito, contraposta à noção mais antiga de aristocracia de nascimento (cf. ABBEY, 2000, p. 98). Seguindo nesta mesma linha, a comentadora propõe ainda que este novo modelo de aristocracia formulado e defendido por Nietzsche deve ser entendido como uma espécie de retomada das linhas gerais do espírito renascentista: “emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade [*Gluth der Wahrhaftigkeit*] e aversão à aparência e ao puro efeito” (MA/HH §237). Ao fazer este paralelo com características da Renascença prezadas por Nietzsche, Ruth Abbey tem a intenção de determinar em que sentido os espíritos livres seriam uma nova forma de nobreza, ou seja, se sua nobreza é fruto daquilo que é adquirido por meio da razão e da experiência, ou se é algo herdado e transmitido como sentimentos de inclinação e aversão¹²⁷. De qualquer forma, o que nos parece fugir à observação da comentadora é que esta distinção precisa ser antes ponderada pela significativa virada na concepção de Nietzsche acerca do espírito livre, quando este formula o conceito de uma *paixão pelo conhecimento*¹²⁸. Por conseguinte, pensamos que uma leitura mais justa do sentido da nobreza do espírito livre deve ser fundamentada tanto no exercício de sua razão e

últimos que tal elevação foi possível; além disso, é importante notar que Nietzsche se refere a uma época por vir, ou seja, que sua inserção temporal se dá em um momento de preparação ou de retomada de um projeto anterior, fundamentado na busca pelo conhecimento, e que visa um cada vez maior *esclarecimento* dos homens acerca da natureza do mundo e, por conseguinte, de si mesmos. Neste sentido, fica bastante claro o porquê do título que Ruth Abbey dá ao capítulo no qual trata desta que seria então uma nova nobreza pautada na liberdade de espírito: “We children of the Enlightenment” (ABBEY, 2000, p. 87-106).

¹²⁷ “Nietzsche's belief that, unlike feelings, thoughts cannot be inherited is also relevant to the discussion about the relative importance of inherited versus acquired qualities, for in the middle period it is the free spirit's intellectual qualities that Nietzsche most prizes, although these must be accompanied by virtues like courage, tenacity, and modesty. As feelings can be inherited, the injunction to trust them requires ceding authority over the self to one's ancestors. According to Nietzsche, this undervalues ‘the gods which are in us: our reason and our experience’. This passage seems to valorize things that are acquired – reason and experience – over things that are inherited – feelings.” (ABBEY, 2000, p. 97) A referência feita aqui é ao aforismo 35 de *Aurora*.

¹²⁸ “El concepto “pasión del conocimiento”, que surge aproximadamente en la mitad de esta fase del espíritu libre, marca un claro giro en su concepción del espíritu libre. *Aurora* es el libro en el que tiene lugar este giro” (BRUSOTTI, 2001, p. 26).

experiência, quanto em seus sentimentos de inclinação e aversão – porém não aqueles herdados na forma da tradição, e sim os que expressem suas valorações próprias.

Em outra perspectiva, podemos então dizer que nossa intenção é buscar uma conjunção entre os dois elementos, ou seja, tanto das características biológicas e históricas do sujeito, quanto de seu empenho no cultivo de si mesmo, para que se obtenha (como *modelo* normativo) uma pretendida natureza de exceção que tenha justamente na integridade intelectual [*Redlichkeit*] seu impulso predominante, de modo que a busca por conhecimento seja justamente a expressão dos *sentimentos* de inclinação e rechaço relativos à sua orientação afetiva mais própria; em outras palavras, o que estamos propondo é que o sentido prescritivo da filosofia do espírito livre se sustenta na conjunção de uma natureza rara, cujos tons mais sutis dizem respeito à sua integridade intelectual, e o trabalho de cultivo de si mesmo, capaz de fazer da busca pelo conhecimento algo mais que um mero meio, mas a própria finalidade e justificação da vida. Por fim, poderíamos então dizer que se os espíritos livres são um tipo diferenciado de nobreza é porque neles prevalece como resultado do cultivo de sua probidade intelectual, certa paixão pelo conhecimento – ou seja, da mesma maneira que todo nobre, eles também se entregam a suas paixões e afetos, a suas próprias medidas de valor, porém é como “*exigência de certeza*” [*Verlangen nach Gewissheit*] que se traduz seu “mais íntimo desejo e mais profunda necessidade”. Deste modo, os espíritos livres se destacam como indivíduos superiores, mesmo em relação aos mais nobres homens e mulheres, por conta de sua consciência intelectual [*intellectuale Gewissen*] que busca sempre as “últimas e mais seguras razões a favor ou contra” toda crença (FW/GC §2), como forma de atender às exigências de sua probidade intelectual e paixão do conhecimento.

3. Cuidado de si e paixão do conhecimento

Em um esclarecedor estudo sobre a *paixão do conhecimento*, partindo do mesmo pressuposto que nos orienta neste trabalho, Marco Brusotti¹²⁹ afirma que os livros que compõem o período intermediário da obra nietzschiana têm como objetivo de grupo configurar “a forma de vida individual escolhida por Nietzsche”, o que segundo ele se mostra muito mais como uma “série completa de formas de vida”, do que como um “ideal unitário” (BRUSOTTI, 2001, p. 26). Entretanto, muito embora aponte diferentes momentos na formulação do ideal de vida do espírito livre, Brusotti chama a atenção para o ponto comum de que, em todos os casos, são buscadas maneiras de lidar com o conhecimento nihilista da realidade, ou mais especificamente, com as consequências perniciosas do conhecimento de que na natureza nada tem valor em si e de que nossas valorações são sempre impregnadas por erros insuperáveis, necessários a toda avaliação¹³⁰. Deste modo, partindo antes daquilo que unifica as diversas propostas de vida elaboradas por Nietzsche como sendo todas relativas ao espírito livre, temos a pressuposição de que é fundamental à proposição como um todo que o indivíduo tenha alcançado certo conhecimento quanto à falta de sentido da realidade, principalmente no tocante à estrutura comum da psicologia moral, isto é, que as ações humanas se ligam diretamente a fenômenos de interpretação imaginativa provindos dos impulsos e afetos

¹²⁹ O estudo ao qual nos referimos é o artigo *La Pasión del Conocimiento: el camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La ciencia jovial*. Trata-se, segundo o próprio autor, de “una versión abreviada de mi ensayo ‘*Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkwegzwischen Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft*’, en Nietzsche-Studien 26, 1997, pp. 199-225. La presente traducción fue realizada por Raúl Meléndez y revisada por Germán Meléndez” (2001, nota 1 – p. 25). De qualquer maneira, cabe aqui ainda fazer menção a outro trabalho de Marco Brusotti, no qual apresenta talvez o mais completo estudo sobre a filosofia nietzschiana do espírito livre: *Die Leidenschaft der Erkenntnis: philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*, Berlin/New York, 1997.

¹³⁰ Sobre estes erros necessários a toda avaliação, vale conferir os aforismos finais do primeiro capítulo de *Humano, Demasiado Humano* (§§ 30-34).

do sujeito e da contextualização de suas vivências a partir de sua história, de maneira que não reste dúvida quanto ao caráter necessariamente condicionado (e inventado) dos valores. Logo, é requisito prévio de todas as formas de vida do espírito livre o conhecimento de que tanto as ações humanas quanto os valores por detrás delas não têm sua validade garantida por nada exterior à natureza, sendo, pelo contrário, a ela intimamente vinculados segundo relações de adequação e necessidade; assim, afirma Nietzsche, “à medida que aumenta o sentido da causalidade, diminui o âmbito da moralidade: pois toda vez que compreendemos os efeitos necessários e aprendemos a concebê-los separados de todo acaso (...) destruimos um sem-número de *causalidades fantásticas*” (M/A §10).

Deste modo, as virtudes intelectuais seriam marca do espírito livre na medida em que este fundamenta seus posicionamentos em razões, enquanto seu oposto, o espírito cativo, os assume simplesmente por hábito. Esta diferença marca, por conseguinte, que no contexto da filosofia nietzschiana, a liberdade de espírito se refere, sobretudo, à superação da submissão à lei moral da tradição, porém de modo que a preponderância das virtudes intelectuais signifique uma condição de possibilidade dessa libertação (cf. MA/HH §225). Aos juízos do homem que se diz convicto de seus valores e ações baseando-se tão somente na concordância com sua consciência moral, Nietzsche contrapõe a consciência intelectual dos espíritos livres, que bem sabem ponderar todo julgamento a partir da história dos “impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências”, visando sempre responder, antes de qualquer outra coisa, “*como surgiu isso?*” ou “*o que me impele realmente a dar ouvidos a isso?*” (FW/GC §335), ou seja, busca antes compreender a particularidade das orientações afetivas do agente, para que

ao invés de submeter toda atitude a um modelo falso de igualdade, possa ponderar suas ações a partir de um conhecimento mais justo de si mesmo.

Neste sentido, entendemos que a primeira forma de vida do espírito livre apontada por Brusotti, baseada, sobretudo, na moderação dos afetos e no cuidado com as coisas mais próximas, tenha um papel fundamental na busca por certo *autoconhecimento*, o que nos permite ainda dizer que se trata de uma espécie de atividade preparatória (e continuada) na busca por liberdade de espírito, algo que fica bastante evidente nesta passagem de *O Andarilho e sua Sombra*:

Superação das paixões – O indivíduo que superou suas paixões entrou na posse do terreno mais fértil: como o colono que dominou as florestas e pântanos. A urgente tarefa seguinte é, então, *plantar* no solo das paixões submetidas a semente das boas obras espirituais. A superação mesma é apenas um *meio*, não um fim; se não for vista dessa forma, rapidamente crescerá toda espécie de erva daninha e coisa ruim no rico solo desocupado, e em pouco tempo haverá nele mais profusão e confusão do que antes. (MA/HH II – WS/AS §53)

A moderação dos impulsos e paixões por meio da atividade científica seria então uma maneira de se alcançar certa indiferença em relação às questões da moralidade, da religião e da metafísica, ou seja, em relação aos objetos de maior investimento afetivo e que foram considerados até então como de suma importância para a vida humana; entretanto, este primeiro movimento negativo a partir do qual a metafísica é destituída de sua força motivacional prática deve ser complementado por um segundo movimento positivo, no qual seu viés normativo seria suplantado por novos objetivos provindos do compromisso com a integridade intelectual. Observar a vida através das lentes da história e da fisiologia assume, portanto, a função estratégica de enfraquecer os laços existentes entre o indivíduo e os sentimentos morais por ele herdados através da tradição, ao mesmo em que abre espaço para novas valorações

próprias¹³¹. Se por um lado a fisiologia traz à baila as origens biológicas de nossas valorações, por outro a história força a contraposição entre o estado atual da moralidade e as diferentes *modas morais* que já existiram ao longo do tempo. Como duas diferentes vertentes de enfrentamento da metafísica normativa, a associação entre estimativas de valor e instâncias fisiológicas do homem enraíza a questão axiológica no âmbito da natureza, ao mesmo tempo em que a observação histórica¹³² apresenta as provas irrevogáveis de que não há uma organização hierárquica única dos valores e atitudes. A posição nietzschiana de endossar de maneira privilegiada as virtudes epistêmicas se fundamenta, portanto, como condição para o tipo de liberdade de espírito que se busca defender, uma vez que para esta não basta a indiferença em relação aos valores da tradição, sendo também necessária certa postura de revisão continuada e de experimentação de si mesmo – daí a metáfora do *andarilho* que caminha sem uma meta definida, não por um lapso em determiná-la, mas por sua anunciada inexistência (cf. MA/HH §638). Por conseguinte, afirma Nietzsche, “não precisamos absolutamente dessas certezas [*Sicherheiten*] sobre os horizontes mais remotos para viver de maneira plena e capaz a nossa humanidade” (MA/HH II – WS/AS §16); precisamos, isto sim, de um olhar atento “às coisas mais próximas possíveis (...) coisas mínimas e cotidianas”, como meio de “saber o que nos é benéfico, o que nos é prejudicial, no estabelecimento do nosso modo de vida” (MA/HH II – WS/AS §6)¹³³.

¹³¹ “A questão crucial de um enfrentamento crítico com a metafísica, entendida como o conjunto de afetos que fazem com que a tradição continue a determinar nosso modo de vida, consiste, portanto, na definição de estratégias adequadas para romper esta relação de confiança que nos impede de perceber o caráter ilegítimo da tradição” (LOPES, 2008, p. 309).

¹³² Sobre os usos da história por Nietzsche, Ruth Abbey destaca dois sentidos complementares: um uso acadêmico e outro prático, sendo este segundo mais especificamente o que nos interessa neste momento: “The scholarly is simply the service of truth – He sees his histories as giving an accurate account of how morality evolved. The practical reason for his histories of morality is connected with his project of changing values, or at least changing why certain values are valued” (ABBEY, 2000, p. 4).

¹³³ Não podemos também deixar de destacar o quanto esta proposição de uma agenda normativa mínima demonstra uma forte inspiração de Epicuro e Montaigne nos primeiros escritos do período do espírito

Como bem ressalta Ruth Abbey, “um aspecto chave da ética do cuidado de si é que este deve ser um cuidado a partir da especificidade de cada um”, de modo que uma de suas principais prescrições seja que os indivíduos busquem “descobrir o que é mais propício para seu bem-estar particular”; assim, conclui a comentadora, “é provavelmente mais acurado conceber os dois processos de conhecer e cuidar de si mesmo como projetos concomitantes e complementares” (ABBEY, 2000, p. 101). O cuidado com as coisas mais próximas, considerado em íntima relação com a busca por autoconhecimento, será então componente fundamental para uma proposição prática mais ampla, que visa não à extinção das paixões, mas seu cultivo em uma forma diferenciada de vida. Deste modo, fica evidente o sentido individualizado da proposta nietzschiana, uma vez que as assertivas que aqui estamos interpretando como algo de cunho prescritivo, de modo geral dizem respeito ao indivíduo e suas vivências, isso em oposição às pretensões de uma adesão mais ampla da sociedade a um projeto de revalorização dos valores. Ao discorrer sobre as relações entre uma concepção privada da moral e outra de escala mundial, Nietzsche deixa claro que a boa organização desta última depende justamente da possibilidade de se estabelecer prescrições práticas distintas que considerem as diferenças entre os indivíduos; assim, em franca oposição aos ideais universalizantes da moralidade comum¹³⁴, o filósofo acredita que “talvez uma

livre: “O modelo de vida contemplativa que interessa a Nietzsche nas primeiras obras do período intermediário é inspirado diretamente no ideal cético-epicurista de um distanciamento e moderação dos próprios afetos que em Montaigne está associado ao cultivo das virtudes da vida privada e a uma valorização da experiência cotidiana como objeto da reflexão filosófica. Mas a disposição à renúncia não é um traço presente em Montaigne. Este elemento comum entre o ideal do homem do conhecimento e o ideal do asceta Nietzsche toma de empréstimo a Epicuro” (LOPES, 2008, p. 340).

¹³⁴ Nietzsche se refere aqui diretamente a Kant e sua pretensão de exigir do indivíduo somente “ações que se deseja serem de todos os homens: o que é algo belo e ingênuo” (MA/HH §25). Um tempo depois, Nietzsche retoma este mesmo tema no fragmento póstumo 4[79] do verão de 1880, porém de forma mais incisiva: “Todas as morais até agora partem do preconceito de que se saberia *para que* existe o homem: ou seja, de que se conhece seu ideal. Agora se sabe que existem muitos ideais: a consequência é o individualismo do ideal, a negação de uma moral universal.” (NIETZSCHE, 2005, p. 94). [*Alle bisherigen Moralen gehen von dem Vorurtheil aus, daß man wüßte, wozu der Mensch da sei: also sein Ideal kenne. Jetzt weiß man, daß es viele Ideale giebt: die Consequenz ist der Individualismus des Ideals, die Leugnung einer allgemeinen Moral*]. Por fim, cabe aqui destacar uma passagem do aforismo 335 de A

futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo” (MA/HH §25), mas sim que assumam funções específicas na sociedade a fim de viabilizar objetivos universais mais abrangentes. Entretanto, mesmo que por vezes Nietzsche acene para a possibilidade de uma redefinição das estruturas culturais a partir da sobreposição dos valores epistêmicos aos valores morais, a posição mais comumente encontrada em seus escritos do período intermediário é a de encarar sua época como um momento de transição onde, na impossibilidade de efetivamente colher das ciências os valores norteadores da vida, resta como melhor opção o caminho da auto-experimentação e do conhecimento de si¹³⁵. Ora, se tivermos em mente o pressuposto nietzschiano de que a melhor observação de si depende sobremaneira da capacidade de perceber a presença de toda história moral como traço de seu próprio caráter, de modo que “o autoconhecimento se torne oniconhecimento no tocante a tudo que passou”, então fica claro o segundo passo do argumento que prenuncia “a autodeterminação e auto-educação dos espíritos mais livres” como “onideterminação, no tocante a toda a humanidade futura” (MA/HH II – VM/OS §223); em outras palavras, o que estamos querendo dizer é que, da mesma forma que o conhecimento de si dependeria de um vasto conhecimento em relação aos mecanismos e à história dos fenômenos morais, a determinação de valores próprios e sua afirmação prática no modo de vida dos espíritos livres dependeriam da possibilidade

Gaia Ciência onde Nietzsche retoma o debate com Kant neste mesmo sentido: “Como? Você admira o imperativo categórico em você? Essa ‘firmeza’ do sentimento de que ‘nisto todos têm de julgar como eu’? Admire antes o seu egoísmo nisso! E a cegueira, estreiteza e modéstia do seu egoísmo! Pois egoísmo é sentir o seu próprio juízo como uma lei universal; e novamente um egoísmo cego, estreito e modesto, porque mostra que você ainda não descobriu a si mesmo, ainda não criou para si um ideal próprio, bastante próprio – pois ele não poderia jamais ser o ideal de um outro, e muito menos o de todos, todos!”

¹³⁵ Esta posição fica muito bem ilustrada na seguinte passagem: “Construir novamente as leis da vida e do agir – para essa tarefa nossas ciências da fisiologia, da medicina, da sociedade e da solidão não se acham ainda suficientemente seguras de si: e somente delas podemos extrair as pedras fundamentais para novos ideais (se não os próprios ideais mesmos). De modo que levamos uma existência *provisória* ou uma existência *póstuma*, conforme o gosto e o talento, e o melhor que fazemos, nesse interregno, é ser o máximo possível nossos próprios *reges* e fundar pequenos *Estados experimentais*. Nós somos nossos experimentos: sejamo-lo de bom grado!” (M/A §453).

de se experimentar (ou ao menos vislumbrar) a totalidade de perspectivas possíveis ou cabíveis ao indivíduo¹³⁶.

No entanto, muito embora Nietzsche se mostre claramente favorável à preponderância de certo *ethos* científico na proposta de vida do espírito livre, o filósofo está também atento à possibilidade de que esta prática leve a um exacerbado arrefecimento dos afetos e, conseqüentemente, a uma diminuição da própria vontade de viver. Esta preocupação fica muito bem explicitada em uma passagem de *Humano, Demasiado Humano*, denominada *O futuro da ciência*, onde Nietzsche discute as possibilidades de uma eventual consolidação prática dos conhecimentos científicos. Segundo o filósofo, a ciência se mostra como fonte de satisfação muito mais a quem a pratica do que a quem dela colhe os frutos; deste modo, supondo que um dia estes conhecimentos tenham sua demanda suprida e ao mesmo tempo venham a ser incorporados ao cotidiano das pessoas, teríamos aí uma enorme diminuição das forças motivadoras da vida, uma vez que tanto o prazer do pesquisador quanto a felicidade provinda dos consolos metafísicos teriam seu fim. Neste caso, propõe Nietzsche:

Por isso, uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência de saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as conseqüências malignas e perigosas de um superaquecimento. (MA/HH §251)

É possível percebermos na proposição de Nietzsche que, neste momento de sua trajetória intelectual, a ciência mantém sua característica de mero regulador das

¹³⁶ Sobre este ponto: “*Ter espírito filosófico* – Habitualmente nos empenhamos em alcançar, ante todas as situações e acontecimentos da vida, *uma* atitude mental, *uma* maneira de ver as coisas – sobretudo a isto se chama ter espírito filosófico. Para enriquecer o conhecimento, no entanto, pode ser de mais valor não se uniformizar desse modo, mas escutar a voz suave das diferentes situações da vida; elas trazem consigo suas próprias maneiras de ver. Assim participamos atentamente da vida e da natureza de muitos, não tratando a nós mesmos como um indivíduo fixo, constante, único.” (MA/HH §618).

paixões. O pensador alemão está cômico de que a ciência, se tomada tão somente a partir de seus aspectos cognitivos, de modo que não sejam consideradas aí sua utilidade e capacidade de proporcionar certo prazer, na prática não despertaria interesse algum, o que o leva a concluir que “se não tivéssemos permanecido homens *não científicos* em alguma medida” (MA/HH II – VM/OS §98) a própria ciência perderia para nós toda a sua importância e valor¹³⁷. Deste modo, podemos dizer que a preocupação de Nietzsche neste momento é quanto ao perigo de que, no empenho de dominar a desmesura dos afetos e paixões se valendo da postura científica, o indivíduo termine por transpor esta desmesura para o próprio trabalho intelectual, o que poderia ocasionar um exagerado resfriamento das forças que até então se mostraram como efetivas mantenedoras da vida humana (cf. MA/HH II – VM/OS §275). De qualquer maneira, falta ainda à proposição nietzschiana a ideia de que o próprio conhecimento pode ser objeto de investimento afetivo e, por conseguinte, um eficaz estimulante para a vida – algo que só se fará possível a partir da concepção do sentimento de poder como principal inclinação humana e da paixão do conhecimento como possibilidade de fruição deste mesmo sentimento.

Segundo Marco Brusotti, logo após a publicação de *O Andarilho e sua Sombra*, conforme as análises de Nietzsche passam a focar o sentimento de poder como elemento central nas estimativas de valor, o ideal de paz de espírito presente na prédica do cuidado com as coisas mais próximas assume um papel secundário, uma vez que seus resultados não compensariam a perda de força vital decorrente (cf. BRUSOTTI, 2001, p. 31). Além disso, podemos acrescentar à tese do comentador italiano o

¹³⁷ Apenas para não perdermos aqui a continuidade do argumento de Nietzsche: “Tudo somado, e expresso de maneira clara, redonda e plena: *para um ser puramente cognoscente seria indiferente o conhecimento*. – Não a qualidade, mas a quantidade de fé e de religiosidade nos diferencia dos religiosos e crentes: nós nos contentamos com menos.” (MA/HH II – VM/OS §98).

afastamento de Nietzsche em relação ao hedonismo psicológico de tipo egoísta que prevalecera nos dois volumes de *Humano, Demasiado Humano*, conforme discutido no primeiro capítulo deste trabalho – se antes o que estava na base das valorações e atitudes era o princípio de autoconservação (ou seja, buscar o prazer e evitar a dor), com a promoção do sentimento de poder à maior inclinação humana, certas expectativas em relação à postura contemplativa se alteram significativamente, de modo que a indiferença almejada na contenção das paixões deixe de ocupar o lugar de relevância anteriormente atribuído, abrindo inclusive espaço para o certo ascetismo e auto-sacrifício¹³⁸. Desta maneira, afirma Nietzsche apresentando sua *nova paixão*:

Por que tememos e odiamos um possível retorno à barbárie? Porque ela tornaria os homens mais infelizes do que são? Ah, não! Em todos os tempos os bárbaros tiveram *mais* felicidade, não nos enganemos! – Mas nosso *impulso ao conhecimento* é demasiado forte para que ainda possamos estimar a felicidade sem conhecimento ou a felicidade de uma forte e firme ilusão; apenas imaginar esses estados é doloroso para nós! A inquietude de descobrir e solucionar tornou-se tão atraente e imprescindível para nós como o amor infeliz para aquele que ama: o qual ele não trocaria jamais pelo estado de indiferença; - sim, talvez nós também sejamos amantes *infelizes!* o conhecimento, em nós, transformou-se em paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão a sua própria extinção; nós acreditamos honestamente que, sob o ímpeto e o sofrimento *dessa* paixão, toda a humanidade tenha de acreditar-se mais sublime e consolada do que antes, quando ainda não havia superado a inveja do bem-estar grosseiro que acompanha a barbárie. E talvez a humanidade pereça devido a essa paixão do conhecimento! (...) E, afinal: se a humanidade não perecer de uma *paixão*, perecerá de uma *fraqueza*: o que é preferível? Eis a questão principal. Queremos para ela um final em luz e fogo ou em areia? – (M/A §429)

Alguns pontos desta passagem nos parecem de suma importância para compreendermos esta nova configuração do modo de vida do espírito livre proposto por

¹³⁸ A perspectiva nietzschiana acerca da relação entre ciência e sofrimento presente em *Humano, Demasiado Humano* fica bem ilustrada na seguinte passagem: “*Promessas da ciência* – A ciência moderna tem por meta o mínimo de dor possível e a vida mais longa possível – ou seja, uma espécie de eterna beatitude, sem dúvida bastante modesta, se comparada às promessas religiosas” (MA/HH §128). Além disso, vale ainda mencionar que, diante desta nova ótica pontuada no sentimento de poder, a proposição de uma agenda normativa mínima de inspiração montaigniana e epicurista que prevalece nos volumes de *Humano, Demasiado Humano* dá lugar ao empenho em oferecer uma contrapartida à altura de seu novo interlocutor privilegiado, Pascal. A questão se torna então garantir que a vida dedicada ao conhecimento seja capaz de proporcionar uma maximização do sentimento de poder tal como faz a vida ascética – o que levará Nietzsche à formulação de sua *Leidenschaft der Erkenntnis* (cf. BRUSOTTI, 2001, p. 29-34 e LOPES, 2008, p. 320-322).

Nietzsche a partir de *Aurora*: primeiramente, vale ressaltar que o objetivo de buscar “uma vida muito mais simples e mais pura de paixões” (MA/HH §34) não faz mais parte da proposição prática da liberdade de espírito, uma vez que o impulso ao conhecimento que impede o indivíduo de se furtar à investigação da realidade se apresenta justamente como uma nova e potente paixão; de maneira complementar a esta primeira indicação, é preciso ter em conta que ao ponderar este impulso a partir da já constada dificuldade (ou mesmo em última instância, impossibilidade) de se avançar de forma significativa no entendimento dos fenômenos morais, a satisfação do investigador é sempre limitada – o que fica bem caracterizado na comparação feita entre o pensador e o amante infeliz que mesmo sabendo da impossibilidade de ter seu sentimento efetivamente correspondido, ainda sim mantém o investimento afetivo em seu objeto de paixão. Neste sentido, podemos dizer que, em oposição à tranqüilidade da alma visada nos escritos de *Humano, Demasiado Humano*, a vida dedicada ao conhecimento assume em *Aurora* certo caráter heróico¹³⁹, uma vez que a paixão do conhecimento impõe ao indivíduo por ela tomado que continue sua investigação da realidade, mesmo que tenha consciência de seu parco avanço, da possibilidade do perecimento e do sofrimento que acompanha este tipo de renúncia aos valores da tradição.

De forma subjacente a esta discussão, existe um objetivo fundamental na proposição nietzschiana que é apresentar a vida abalizada na paixão do conhecimento como forma alternativa de intensificação do sentimento de poder, uma vez que tanto a volta às ilusões metafísicas da moralidade tradicional, quanto à fruição imediatista e rude da barbárie estão vetadas ao espírito livre. A paixão do conhecimento se torna

¹³⁹ Sobre este ponto podemos ler no fragmento póstumo 4[206] do verão de 1880: “Se quisermos devolver aos homens seu orgulho por meio da ciência, como o que traziam das guerras, a ciência precisa se tornar mais *perigosa* e exigir mais *sacrifícios*: sacrificar-se a si mesma.” [Wollen wir durch die Wissenschaft den Menschen ihren Stolz wiedergeben, wie sie ihn aus Kriegen davon trugen, so muß die Wissenschaft gefährlicher werden, mehr Aufopferung bedingen: sich selber preisgeben].

então uma contrapartida à metafísica normativa que ultrapassa a mera desqualificação de valores estabelecidos; deste modo, com vistas à intenção de cultivar uma nova afetividade alternativa aos sentimentos morais da tradição, Nietzsche irá propor que os valores epistêmicos envolvidos na paixão do conhecimento passem a ocupar o ápice da hierarquia valorativa¹⁴⁰. Como bem ressalta Rogério Lopes, para a efetivação deste ideal “não basta apenas dar continuidade ao projeto de banir os juízos morais, mas é necessário também propor novos juízos de valor, submetendo o conjunto dos afetos a uma nova avaliação e desenvolvendo mecanismos não ilusórios para sua intensificação” (LOPES, 2008, p. 387). Por conseguinte, conforme veremos na próxima e última seção deste trabalho, a *integridade intelectual* (entendida como impulso predominante nos espíritos livres) e suas implicações céticas serão apontadas como a principal fonte deste sentimento que impele o indivíduo à incessante busca do conhecimento, ao mesmo tempo em que nele age como intensificador do sentimento de poder; entretanto, a tentativa de resolver a questão da maximização do sentimento de poder no âmbito da vida contemplativa acaba por trazer à tona um novo problema decorrente da possibilidade de que esta nova afetividade adquira as feições e imposturas dos sentimentos morais que se busca superar, o que demandará a formulação de uma atividade investigativa mais amena, de uma *gaia ciência*.

4. Gaia ciência como *modus vivendi*

¹⁴⁰ “A felicidade do homem que conhece aumenta a beleza do mundo e torna mais ensolarado tudo o que há; o conhecimento põe sua beleza não só em torno das coisas, mas, com o tempo, *nas* coisas; – que a humanidade vindoura de testemunho dessa afirmação! Enquanto isso, lembremos um antigo saber: dois homens bastante diferentes, Platão e Aristóteles, concordaram em que *a felicidade suprema*, não só para eles ou os homens em geral, mas em si mesma, até para deuses de altas venturas, consiste no *conhecer*, na atividade de um bem treinado *entendimento* que procura e inventa (*não* na ‘intuição’, como os teólogos e semiteólogos alemães; *não* na visão, como os místicos, e tampouco no fazer, como todos os práticos)” (M/A §550).

As primeiras ponderações acerca da integridade intelectual [*Redlichkeit*] que surgem na obra publicada de Nietzsche aparecem como um contraponto crítico em relação à intelectualidade cristã (e mesmo em relação ao próprio Deus cristão¹⁴¹). Do mesmo modo não escapam à crítica os filósofos antigos e sua recorrente associação entre felicidade e virtude, o que leva Nietzsche a tratar a honestidade intelectual como um dos mais novos valores da humanidade, ainda indefinido em sua importância para a vida (cf. M/A §456). Esta crítica parte, de modo geral, de uma incongruência de fatos, ou seja, da observação de que muito embora as evidências fossem contra aquilo que se apregoava quanto ao arrolamento entre determinadas práticas e o sentimento de felicidade, ainda sim seus anunciadores agiam sem qualquer resquício de má consciência, uma vez que efetivamente acreditavam em sua veracidade. A grande questão que se abre sob a ótica da retidão intelectual é, portanto, quanto ao grau de compromisso que o indivíduo deve assumir em relação à verdade, principalmente no tocante à auto-observação: “Jamais reter ou calar para si mesmo algo que pode ser pensado contra os seus pensamentos! Prometa-o para si mesmo! Isso é parte da primeira retidão do pensamento (...) uma vitória e uma trincheira conquistada não são mais assunto seu, mas da verdade” (M/A §370). A paixão do conhecimento, entendida como alicerce da vida de quem tem na probidade intelectual sua principal orientação afetiva, exige que o sujeito coloque a si mesmo na posição de objeto de análise e observação, de maneira a fazer de “suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento”.

¹⁴¹ “Pode-se muito bem calcular quão pouco o cristianismo educa o sentido de honestidade e justiça pelo caráter dos escritos de seus eruditos: eles apresentam suas conjecturas ousadamente, como se fossem dogmas, e é raro que se vejam em honesto embaraço quanto à interpretação de uma passagem bíblica.” (M/A §84). É importante deixar claro que Pascal era uma exceção nesse diagnóstico nietzschiano: “Eis aí Pascal, o primeiro de todos os cristãos na reunião de fervor, espírito e probidade –” (M/A §192). Por fim, em relação à crítica direcionada à Deus, pensamos aqui especificamente em um aforismo de *Aurora* intitulado *A honestidade de Deus [Die Redlichkeit Gottes]*: “Todas as religiões trazem uma marca de que devem sua origem a um intelecto novo e imaturo da humanidade – são todas espantosamente *levianas* com a obrigação de dizer a verdade: ainda ignoram a obrigação, *por parte de Deus*, de ser veraz e claro na comunicação com a humanidade.” (M/A §91)

Em oposição à desonestidade comum a religiosos e metafísicos, o espírito livre deve examinar suas vivências segundo o mais rigoroso método da razão, do mesmo modo “como se faz uma experiência científica, hora a hora, dia a dia” – em suma, devem ser para si mesmos experimentos e cobaias (FW/GC §319). Todavia, para uma compreensão mais ampla da questão, é necessário que façamos algumas considerações acerca das relações entre a integridade intelectual e o ceticismo.

No aforismo 110 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche apresenta sua versão para a origem do conhecimento. Conforme o que ali é descrito, o conhecimento surge como um conjunto de erros do intelecto que decididamente se mostraram úteis na tarefa primeira de conservação da espécie¹⁴². Neste processo de desenvolvimento, a verdade¹⁴³ [*Wahrheit*] surge bem depois como uma forma mais fraca de conhecimento – justamente por ser tardia¹⁴⁴ – contrapondo assim o ceticismo e a integridade intelectual aos erros fundamentais do intelecto. De todo modo, conforme esta postura contestadora foi crescendo em força na contraposição com os erros fundamentais, a busca da verdade se tornou um objeto de luta e, portanto, de poder; assim, afirma Nietzsche, “não apenas a fé e a convicção, mas também o escrutínio, a negação, a desconfiança, a contradição tornaram-se *poder* (...) o conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento” (FW/GC §110). Parece não restar mais dúvida quanto à eficácia da paixão do conhecimento como intensificadora do sentimento de poder e, por conseguinte, da própria vida – graças a ela o conhecimento

¹⁴² Esta tese de relação entre conhecimento e autoconservação é apresentada de forma mais explícita no aforismo seguinte (§111). Ali, Nietzsche desenvolve uma hipótese evolutiva segundo a qual o ser que fosse “demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante.”

¹⁴³ Nunca nos parece demais a precaução ao falarmos da verdade na esfera da filosofia nietzschiana. Por conta disso, vale aqui contrapor esta afirmação ao aforismo 265 da mesma obra: “*Ceticismo derradeiro* – Quais são, afinal, as verdades do homem? – São os erros *irrefutáveis* do homem.”

¹⁴⁴ Sobre o tempo como critério de força para o conhecimento: “Portanto, a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida.” (FW/GC §110).

pode almejar ser mais que um mero meio para outros fins; é a própria vida que se torna um meio para o conhecimento, agora então promovido a algo de primeira ordem, algo derradeiro e absoluto¹⁴⁵. Porém, este impulso à verdade, esta exigência de certeza não é isenta de problemas, pois como se trata de uma paixão está também sujeita aos perigos de um superaquecimento, de uma exacerbação de seus impulsos, fazendo assim surgir a questão acerca dos limites de incorporação desta verdade.

Se por um lado a integridade intelectual exige que o indivíduo se trate como uma cobaia em um experimento científico, por outro ela também tem consciência quanto à imprecisão e mesmo falsidade dos pressupostos que possibilitam esta mesma ciência. Os erros intelectuais há muito tempo incorporados à estrutura cognitiva humana e que possibilitam todo o discurso científico – uma vez que se encontram na base da própria lógica a partir do (falso) princípio de identidade¹⁴⁶ – devem ser compreendidos como condição de possibilidade¹⁴⁷ também para o tipo de vida que Nietzsche está propondo, o que torna pertinente perguntarmos até que ponto ou de que modo seria viável uma vida que tenha consciência dessa falsidade e ao mesmo tempo mantenha a

¹⁴⁵ “Na Antiguidade, a sua dignidade e seu reconhecimento eram diminuídos pelo fato de mesmo o seus mais fervorosos discípulos darem primazia à busca da *virtude*, e de que já se acreditava ter feito o mais alto elogio da ciência, ao festejá-la como o melhor meio para alcançar a virtude. Há algo novo na história, quando o conhecimento quer ser mais que um meio.” (FW/GC §123)

¹⁴⁶ Mesmo não sendo aqui ocasião para um devido aprofundamento desta questão, vale ao menos destacar a figura de Afrikan Spir (1837-1890) como principal interlocutor de Nietzsche no que se refere à centralidade do princípio de identidade para a fundamentação estrita do conhecimento. Além do aforismo 18 de *Humano, Demasiado Humano*, onde há uma referência direta ao autor de *Denken und Wirklichkeit*, vale chamar a atenção para a seguinte passagem de *A Gaia Ciência* que, segundo nos parece, tem também em mente certa discussão com Spir, demonstrando a adesão de Nietzsche à tese do eterno devir de Heráclito: “Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo ‘em fluxo’” (FW/GC §111). Para uma discussão mais ampla do assunto: (cf. LOPES, 2008; GREEN, 2002).

¹⁴⁷ “A vida não é argumento – Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causa e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro.” (FW/GC §121)

integridade intelectual como sua principal orientação afetiva. Esta pergunta que de certo modo está presente desde o início do período do espírito livre¹⁴⁸ assume em *A Gaia Ciência* seu mais alto grau de importância, já que a fragilidade dos pressupostos cognitivos colocaria em xeque a pretensão nietzschiana de promover os valores epistêmicos ao topo da hierarquia axiológica. Diante desta fragilidade, a postura que se prefigura de um compromisso com as exigências da integridade intelectual seria a suspensão dos juízos e a estagnação prática; entretanto, como já aludimos anteriormente, a paixão do conhecimento dá à vida a ela dedicada certo caráter heróico, na medida em que o homem do conhecimento insiste em sua busca mesmo estando ciente de seu incontornável fracasso. Neste sentido, fica clara a assertiva de Nietzsche acerca do ceticismo que diz: “Eu elogio todo ceticismo ao qual posso responder: ‘Tentemos!’. Mas já não quero ouvir falar de todas essas coisas e questões que não permitem o experimento. Este é o limite do meu ‘senso da verdade’; pois ali a coragem perdeu seu direito” (FW/GC §51). Em suma, pode-se dizer que este sentimento heróico em relação à busca pelo conhecimento surge quando nela estão presentes, como objetivos simultâneos, tanto a “dor suprema” advinda das limitações e adversidades da tarefa, quanto a “esperança suprema” de que um dia ainda hão de ser colhidos os frutos de tal investimento (cf. FW/GC §268).

De todo modo, tendo em vista a individualidade do espírito livre e sua própria vida, é necessário que algo se interponha às exigências da retidão intelectual, uma vez que a adesão incondicional a seus pressupostos teria como possível consequência a recaída na rigidez da moralidade que se busca então superar. Não

¹⁴⁸ “Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não quer sair: *é possível* permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso *tenhamos* de fazê-lo, não seria preferível a morte?” (MA/HH §34).

podemos deixar escapar à nossa discussão que o compromisso com a integridade intelectual traz consigo também a boa vontade para com a mudança e a revisão continuada de princípios e opiniões. A honestidade intelectual exige que o indivíduo seja flexível em relação aos seus valores e atitudes, que se mantenha disposto a alterar suas próprias opiniões constantemente e sem qualquer resquício de má consciência (cf. FW/GC §§159, 297). Esta postura sem dúvida rende aos espíritos mais livres um status de pouca confiabilidade no âmbito da comunidade, cujo amálgama é justamente a estabilidade do caráter e a previsibilidade das ações. “A disposição que tem o homem do conhecimento para, de maneira intrépida, declarar-se a qualquer momento *contra* a sua opinião prévia e ser desconfiado em relação a tudo o que em nós quer se tornar *sólido*” (FW/GC §296) seria, portanto, a explicação para a contumaz acusação de imoralidade dirigida aos espíritos livres. Entretanto, quando se trata dos próprios valores epistêmicos, a questão se torna mais delicada, ou seja, é preciso definir qual seria o estatuto a eles reservado na prescrição de se manter os juízos de valor sob contínua revisão¹⁴⁹. Segundo nos parece, a resposta apresentada por Nietzsche é de que os valores epistêmicos – principalmente a integridade intelectual – entendidos como a base de revisão para os demais valores, devem ser não revistos, mas antes moderados por uma força oposta que previna possíveis exacerbações. É, portanto, na arte que Nietzsche irá encontrar esta força contrária capaz de contrabalançar as consequências indesejáveis de uma adesão ao *ethos* científico da consciência intelectual. Se por um lado a paixão do conhecimento traz consigo algo de heróico, é preciso que por meio da arte o espírito livre também consiga ver nesta mesma paixão seu quê de tolice (cf. FW/GC §107). Nesta tarefa de buscar, antes de tudo, a liberdade do espírito, a arte assume a função de

¹⁴⁹ “O alvo visado pela crítica nietzscheana do período intermediário não são os juízos de valor em sua totalidade, mas a subclasse destes juízos que estão metafisicamente ancorados na ilusão de uma origem e destinação moral do humano. A grande questão é se o compromisso com a integridade intelectual deve ser incluído nesta subclasse de juízos ou não” (LOPES, 2008, p 215).

libertar o indivíduo de seu último grilhão, ou seja, de sua honestidade intelectual¹⁵⁰. O espírito livre, em seu exercício da ciência, se dá conta de que a realidade humana é embrenhada de falsidade e contradição; ele tem ciência da necessária injustiça do perspectivismo moral. Contudo, ele tem também a arte como contrapeso, como aliada na tarefa da vida. Ora, compreender que a origem de toda essência é sua aparência não é suficiente para o estabelecimento de novos valores (cf. FW/GC §58), é preciso mais que sabedoria; é preciso a alegria da arte, pois a retidão intelectual pode acabar por levar o espírito livre de volta à moral rígida recém desmascarada. A arte, como boa vontade da aparência, nos permite não mais nos envergonharmos de toda a mendacidade que nos circunda enquanto criação da espécie, pois na arte a ilusão é bem vinda, é exaltada. Quando a ciência se alia à arte, a sabedoria à alegria, aí sim um espírito pode “rir de si mesmo, como deveria rir para fazê-lo *a partir da verdade inteira*” (FW/GC §1); e esta aliança nada mais é do que aquilo a que Nietzsche deu o nome de *gaia ciência* e que nos parece ser a forma pela qual o espírito livre destrói/cria as suas próprias tábuas de valor, inserindo-se assim num processo mais amplo de fluxo e refluxo dos valores. Concluimos assim com uma espécie de convite de Nietzsche aos espíritos livre:

Levar a sério – O intelecto é, na maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a coisa *a sério*”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: - assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “*gaia ciência*”. – Muito bem! Mostremos que é um preconceito! (FW/GC §327)

¹⁵⁰ “Cuando Nietzsche considera entonces su "espiritualidad libre" como concluida y se propone conducirla a su límite más extremo, quiere, por el contrario, colocar un último y más fuerte acento sobre la transgresión de la honestidad. Nietzsche declara ahora a la mismísima pasión del conocimiento como objeto de una consideración estética desde el punto de vista del "contrapoder" de la honestidad” (BRUSOTTI, 2001, p. 45).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

E, afinal: se a humanidade não perecer de uma *paixão*, perecerá de uma fraqueza: o que é preferível? Eis a questão principal. Queremos para ela um final em luz e fogo ou em areia? – (M/A §429).

Esta questão levantada por Nietzsche em *Aurora* nos parece muito bem expor o que se encontra na raiz da expressiva mudança no tom geral de seu discurso, notadamente na passagem do período intermediário para as obras de maturidade. Diante de um fim anunciado como incontornável, resta à humanidade se decidir quanto à maneira segundo a qual irá vivenciar seus derradeiros passos pela existência: ou experimentará a intrepidez do fogo e sua força transformadora, ou conhecerá seu fim segundo a uniformidade arredondada dos grãos de areia. De todo modo, mesmo antes de atribuir um papel central à paixão do conhecimento em sua filosofia, Nietzsche já se ocupava de questões semelhantes a esta, como quando analisa as possibilidades de se reconhecer ou atribuir sentido e valor à vida humana. No aforismo 33 de *Humano, Demasiado Humano*, deixando de lado a grande maioria dos homens que simplesmente não se ocupam com o destino geral da humanidade e não conseguem ir além de si mesmos em suas avaliações, o filósofo identifica outras duas perspectivas plausíveis, porém igualmente incompletas em seu modo de julgamento: por um lado, temos aqueles que fixam o sentido geral da vida na promoção de um tipo específico de homens raros e nobres, e por outro, os que enxergam este sentido no cultivo unilateral de impulsos determinados, como os gregários e altruístas, por exemplo. Deste modo, a questão poderia ser posta da seguinte maneira, como bem o faz Rogério Lopes: “[deve-se optar] ou por uma legislação que assegure a promoção dos tipos de exceção como a meta suprema da cultura; ou por uma legislação que assegure a promoção de um único impulso da humanidade em detrimento de todos os outros, em detrimento da diversificação e complexificação e em favor da homogeneização do homem.” (LOPES,

2008, p. 318). Novamente as preocupações de Nietzsche parecem girar em torno da necessidade de se optar entre duas perspectivas concorrentes de incentivo ou rechaço da diversidade avaliativa. Por conseguinte, fazendo um último salto em direção à *Gaia Ciência*, veremos que também lá esta problemática está inserida, porém segundo uma ótica um tanto quanto diversa daquela exposta nos livros anteriores. Se prestarmos atenção ao que Nietzsche ali aponta como possíveis grandes perigos para a humanidade, o veremos indicar ao menos dois fatos que devem ser considerados preocupantes: por um lado, temos o grande perigo da irrupção da loucura (entendida como o “capricho no julgamento”), ou da generalização da prática de estabelecer estimativas de valor segundo um ponto de vista idiossincrático da realidade, levando o pensador a advertir que “algo pode ser dito em favor da exceção, *desde que ela nunca deseje se tornar regra*” (FW/GC §76), ou seja, desde que não seja considerada como norma ou prescrição prática geral; por outro, temos o perigo de uma cristalização do ideal humano (ou do monopólio da “doutrina de um só homem normal”), configurando assim uma forma adversa de ameaça capaz de levar a humanidade à estagnação, tal como há muito tempo acontecera com os outros animais (FW/GC §143).

Posto de outra forma, podemos dizer que todas estas passagens demonstram, cada uma a seu modo, que durante o período intermediário de sua obra, Nietzsche se mostra como um pensador mais moderado em relação aos diferentes méritos cabíveis às diferentes forças constitutivas da dinâmica axiológica da vida. Ao contrário das declarações mais incisivas e militantes do período de maturidade, tanto em favor dos nobres quanto em demérito do rebanho, durante o período do espírito livre, podemos ver Nietzsche como um analista mais neutro (ou em melhor expressão, menos engajado) em relação a um dos pólos de conflito formadores da realidade valorativa humana. De todo

modo, não é também o caso de se dizer que o filósofo não tenha, desde então, uma posição própria, determinada e assumida neste embate, o que nos parece ficar bastante evidente quando ponderado a partir de um dos títulos que Nietzsche considera dar à reedição de sua obra completa, logo após o lançamento de *A Gaia Ciência: A Relha do Arado: uma ferramenta para a libertação do espírito*¹⁵¹. Esta opção de título nos parece claramente indicar que, em seu conjunto, os livros do período intermediário têm já seu público privilegiado, uma vez que a *relha do arado* se apresenta como uma metáfora para os indivíduos inovadores, para “os espíritos mais fortes e maus que fizeram a humanidade avançar mais longe”¹⁵². No entanto, ao reclamar o devido valor para os chamados “homens maus” (ou seja, os inovadores e proponentes de novos valores) Nietzsche não pretende com isso subtrair dos bons o seu valor, afinal de contas “apenas é diferente a sua função” (FW/GC §4).

Insistindo um pouco mais na consideração dos planos de Nietzsche acerca da publicação de todo o conjunto de obras dedicadas ao espírito livre, podemos ainda extrair uma segunda consideração sobre os caminhos seguidos pelo filósofo. Além do já citado *Relha do Arado*, Nietzsche também considera como um possível título para o conjunto de obras, a expressão latina *Vademecum, Vadetecum* – o que significa, conforme nota do tradutor Paulo César Souza, literalmente, *Vá Comigo, Vá Contigo* (cf. NIETZSCHE, 2005, p. 318 – nota 5) – e que serve também de título para um poema

¹⁵¹ Nosso conhecimento acerca destes planos de reedição da obra completa só foi possível devido aos apontamentos feitos por Marco Brusotti em seu artigo já inúmeras vezes aqui citado: “Una vez que aparece *La ciencia jovial*, Nietzsche formula el plan de una reedición de sus escritos que ha de comenzar con *Humano, demasiado humano* y presentar su ‘espiritualidad libre’ como un todo. Ya mientras da la última pulida a *La ciencia jovial*, podría decirse que lanza una mirada retrospectiva hacia su ‘espiritualidad libre’”. Ainda no mesmo trabalho, em uma nota explicativa: “Como posible título para esta ‘primera edición completa’ anota Nietzsche ‘*Vademecum, Vadetecum*’ (KSA 10; 1 [13]) y ‘*La reja del arado. / Una herramienta para la liberación del espíritu*’ (KSA 10: 1[14]).” (BRUSOTTI, 2001, p. 42).

¹⁵² “Os homens bons de cada época são os que cavam fundo nos velhos pensamentos e os fazem dar frutos, os lavradores do espírito. Mas todo terreno se esgota enfim, e o arado do mal precisa sempre retornar.” (FW/GC §4)

publicado pelo filósofo em *A Gaia Ciência*¹⁵³. É justamente neste poema que nos parece ficar mais evidente o que Nietzsche pretende dizer com tal expressão, ou seja, que a única maneira de tomar o que diz o filósofo em sentido prescritivo é seguir a si mesmo, ou seja, que o *vademecum* é na verdade um *vadetecum*. Poderíamos então arriscar aqui dizer que a prescrição do tipo de vida do espírito livre diz respeito antes ao método que ao conteúdo, sendo traço fundamental do mesmo a afirmação de si e de seus próprios valores. Neste sentido, como ressalta Amy Mullin, quando Nietzsche afirma em *O Anticristo* que os espíritos livres são eles mesmos uma transvaloração dos valores, ele tem em mente um ganho referente aos métodos provindo da postura propositiva de auto-experimentação segundo as exigências da integridade intelectual (MULLIN, 2000, p. 399), o que será depois proposto em maior escala, como uma tentativa de intervenção nos rumos da cultura. Por conseguinte, a mudança de tom no discurso nietzschiano poderia ser indício da retomada das pretensões políticas, em detrimento de uma proposição mais voltada para o indivíduo e suas próprias vivências, como um indivíduo falando a indivíduos.

Evitando assim a proposta mais usual de retomada do percurso argumentativo desenvolvido ao longo da dissertação, limitaremos nossas considerações finais a estas breves colocações, pontuadas a partir do que foi discutido, de modo que nos seja permitido ao menos conjecturar a partir daí algumas possíveis implicações em chave comparativa com as formulações seguintes ao período intermediário da obra nietzschiana, como possíveis caminhos para pesquisas vindouras. De todo modo, gostaríamos de afirmar nossa total consciência da incompletude dos resultados aqui alcançados, seja por conta da impossibilidade de abarcar a enorme literatura secundária

¹⁵³ “Atraem-no meu jeito e minha língua,/Você me segue, vem atrás de mim?/Siga apenas a si mesmo fielmente: –/Assim me seguirá – com vagar! com vagar!” (NIETZSCHE, 2005, p. 19).

dedicada ao assunto, seja pela magnitude representativa do tema no interior da filosofia de Nietzsche. Nossa pretensão se restringe, portanto, ao compartilhamento de mais uma perspectiva de leitura acerca da axiologia nietzschiana tal como proposta em sua filosofia do espírito livre. Se esta perspectiva vier a servir de contraponto para diálogos posteriores com diferentes pesquisadores da obra do pensador alemão, sem dúvida nosso objetivo foi alcançado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Livros de Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio). disponível em : *Nietzsche Source* <<http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB>>.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano, demasiado Humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã: seleção de fragmentos póstumos (1869-1889)*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Livros e artigos sobre Nietzsche:

ABBEY, Ruth. *Nietzsche's middle period*. New York: Oxford University Press, 2000.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2010.

BROBJER, Thomas. *Nietzsche's ethics of character: a study of Nietzsche's ethics and its place in the history of moral thinking*. Stockholm: Uppsala University, 1995.

_____. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 2 (Abr., 2004), pp. 301-322.

BRUSOTTI, Marco. La pasión del conocimiento: el camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La Ciencia Jovial. In: MELENDEZ, Germán (ed.). *Nietzsche en perspectiva*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001. pp. 25-45.

- COX, Christoph. *Nietzsche: naturalism and interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DONNELLAN, Brendan. Friedrich Nietzsche and Paul Rée: Cooperation and Conflict. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 4 (Out. - Dez., 1982), pp. 595-612.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogy, History. In: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, D. F. Bouchard (ed.), Ithaca: Cornell University Press, 1977. pp. 139-164
- FREZZATTI, Wilson. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- GREEN, Michael Steven. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2 Vol. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HUSSAIN, Nadeem. Honest illusion: valuing for Nietzsche's free spirits. In: LEITER, Brian. SINHABABU, Neil (Eds.). *Nietzsche and morality*. New York: Oxford University Press, 2007. pp. 157-191.
- JANAWAY, Christopher. *Beyond selflessness: reading Nietzsche's genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007.
- _____. Naturalism and value in Nietzsche. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXI, N° 3, (Nov., 2005), pp. 729-740.
- KATSAFANAS, Paul. Nietzsche's philosophical psychology. In: RICHARDSON, J. GEMES, K. (eds.). *The Oxford Handbook of Nietzsche*. New York: Oxford University Press, 2009. Disponível em: < <http://people.bu.edu/pkatsa/NPP.pdf>>.
- LEITER, Brian. *Guidebook of Nietzsche on morality*. London: Routledge, 2002.
- _____. Nietzsche's metaethics: against the privilege readings. In: *European Journal of Philosophy*, 8:3 (2000), pp. 277-297.
- _____. Nietzsche's Moral and Political Philosophy. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2004.
- _____. Morality in the Pejorative Sense: On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality. In: *British Journal for the History of Philosophy*, (1995) 3: 113-145.

- LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. (tese de doutorado) Belo Horizonte: Banco de teses da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br>>.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- MULLIN, Amy. Nietzsche's free spirit. In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 38, Number 3, (July 2000), pp. 383-405.
- PIMENTA, Olímpio. Nietzsche naturalista? In: BARRENECHEA, M. PIMENTA, O. (Orgs.) *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.
- REGINSTER, Bernard. Nietzsche on Pleasure and Power. In: *Philosophical Topics*, Vol. 33, No. 2 (Fall 2007).
- RICHARDSON, John. *Nietzsche's new Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. New York: Routledge, 1983.
- SLEINIS, Edgar. E. *Nietzsche's revaluation of values: a study in strategies*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1994
- SMALL, Robin. *Nietzsche and Rée: a star friendship*. New York: Oxford University Press, 2005.
- WILLIAMS, Bernard. Nietzsche's minimalist moral psychology. In: *Making sense of humanity: and other philosophical papers - 1982-1993*. Cambridge University Press, 1995, pp. 65-76.
- WOTLING, Patrick. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001.

Outras referências:

- ALBERT, Hans. *Ética y metaética: el dilema de la filosofía moral analítica*. Valencia: Revista Teorema, 1978.
- BÜCHNER, Ludwig. *Força e matéria: ou princípios da ordem natural ao alcance de todos*. Porto: Lello e Irmãos Editores, 1958.
- FRONDIZI, Risieri. *Que son los valores? Introducción a la axiología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- LANGE, Friedrich Albert. *The history of materialism and criticism of its present importance*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD, 1925.

- MILL, John Sturt. *O utilitarismo*. Trad. Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- MOORE, J. S. The System of Values. In: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 7, No. 11 (May 26, 1910), pp. 282-291.
- PEPPER, Stephen C. Value and value judgements. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 46, No. 14 (Jul. 7, 1949), pp. 429-434.
- PERRY, Ralph B. The Definition of Value. In: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 11, No. 6 (Mar. 12, 1914), pp. 141-162.
- PINEDA, Benigno M. Concepción biológico-historicista de los valores. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. IX, N° 3, "Second Inter-American Congress of Philosophy" (Mar., 1949), pp. 558-567.
- PLATÃO. *Fedro (ou da beleza)*. Trad. Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- RUYER, Raymond. *Philosophie de la valeur*. Paris: Librairie Armand Colin, 1952.
- VAIHINGER, Hans. *The philosophy of "as if": a system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD, 1935.