

A filosofia de Nietzsche e a tradição da ética das virtudes¹

Nietzsches philosophy and the ethical tradition of virtues

Paul van Tongeren^{2 3 4}

Resumo

Este artigo oferece um mapeamento das diferentes vias de acesso à questão acerca das relações entre Nietzsche e a ética das virtudes. Uma primeira questão diz respeito ao modo como a ética das virtudes contemporânea, em seu modelo predominantemente aristotélico, tem dialogado com a obra de Nietzsche. Uma segunda questão diz respeito ao modo como o próprio Nietzsche dialogou com as diversas tendências no interior dessa tradição da ética das virtudes. Uma terceira questão diz respeito ao modo como os intérpretes de Nietzsche têm avaliado a relevância da ética das virtudes, seja em suas versões contemporâneas revitalizadas, seja em suas versões antigas, para uma adequada compreensão de sua contribuição positiva no terreno da filosofia moral. Deve-se ter em mente, com isso, que tanto a tradição da ética das virtudes quanto a história de sua recepção por Nietzsche são multifacetadas. Discuto inicialmente a segunda pergunta, depois a primeira, para então relacionar a terceira às duas anteriores. Volto brevemente a elas de modo separado e, por fim, concluo chamando a atenção para um aspecto que até o momento tem sido relativamente negligenciado pela literatura.

Palavras-chave: Ética das virtudes. Naturalismo. Perfeccionismo. Aristóteles. MacIntyre.

Abstract

This paper aims to map the different ways of accessing the question about the relationship between Nietzsche and virtue ethics. A first question concerns the way in which contemporary virtue ethics, in its predominantly Aristotelian model, seeks to engage with Nietzsche's work. A second question concerns the way in which Nietzsche himself engaged with the various trends within the tradition of virtue ethics. A third question concerns the way in which Nietzsche's scholars evaluate the relevance of virtue ethics, either in its revitalized contemporary versions, or in its ancient versions, for an adequate understanding of his positive contribution in the field of moral philosophy. It should be borne in mind, therefore, that both the tradition of virtue ethics and the history of its reception by Nietzsche are complex and many-sided. I start discussing the second question, next the first, and then I relate the third to the two previous ones, but in the end I briefly address them separately and conclude by drawing attention to an aspect that has so far been relatively neglected in the literature.

Keywords: Virtue ethics. Naturalismo. Perfectionism. Aristotle. MacIntyre.

¹ Uma versão ligeiramente diferente deste artigo foi publicada como "Nietzsche und die Tradition der Tugendethik". In: BRUSOTTI, M.; RESCHKE, R. *Einige werden posthum geboren*. Berlin: de Gruyter, 2012, p. 79-96, (Nietzsche Heute Bd. 4).

² Radboud-Universiteit Nijmegen.

³ Tradução de Wander Andrade de Paula (UFES). Revisão técnica de Rogério Lopes (UFMG).

⁴ Agradeço ao NIAS (*Netherlands Institute for Advanced Study*), cuja bolsa de estudos me possibilitou levar a cabo o presente artigo.

O perfeccionismo não é idêntico à ética das virtudes. Contudo, embora nem toda forma de perfeccionismo moral seja uma ética das virtudes, a ética das virtudes é comumente uma forma de perfeccionismo. Neste artigo, discuto a relação entre a filosofia de Nietzsche e a tradição da ética das virtudes, relação cuja diversidade de aspectos nos obriga a clarear previamente o terreno mediante algumas distinções.

A literatura dedicada às duas partes do tema referidas no título (A filosofia de Nietzsche e a ética das virtudes) tem se tornado nas últimas décadas de tal modo extensa que é quase impossível obter uma visão geral e completa sobre a mesma. O presente artigo tampouco tem a pretensão de oferecer uma perspectiva geral que avalie de forma exaustiva a história de sua recepção como um todo. Ao invés disso, nas duas primeiras partes introduzo, por um lado, algumas diferenciações com o intuito de demonstrar a multiplicidade do tema e, por outro lado, procuro organizar pelo menos uma parte do material que embasa essas diferenciações, a fim de esboçar alguns traços característicos da história dessa recepção. Depois disso, na terceira parte, a mais concisa da minha exposição, indico – através de uma série de perguntas, basicamente – algumas possibilidades interessantes, mas também algumas seduções perigosas envolvidas em uma leitura de Nietzsche à luz da ética das virtudes. Concluo com uma questão que, a meu ver, ainda não foi pesquisada, mas que surge como um dos desafios mais interessantes que essa visão geral nos coloca.

O tema “Nietzsche e a tradição da ética das virtudes” – considerado do ponto de vista da história da recepção – abrange na verdade três temas ou perguntas norteadoras. Isso fica claro quando evocamos a situação hermenêutica na qual o tema aparece como digno de questionamento, i.e., a época em que se torna visível um renovado interesse na ética das virtudes. Contra esse pano de fundo surgem, a meu ver, três perguntas: (I) qual ética das virtudes tem sido objeto de revitalização em nossa época, e como, se for o caso, essa ética das virtudes contemporânea tem se apropriado de Nietzsche? (II) Como se manifesta propriamente essa ética das virtudes, da qual a revitalização contemporânea constitui apenas uma fase tardia, como ela se manifestou na época de Nietzsche, e como ou em que medida o próprio Nietzsche se apropriou de fases anteriores dessa tradição? E (III) como, se for o caso, os intérpretes de Nietzsche têm avaliado a relevância da ética das virtudes – seja (III.1) a contemporânea seja (III.2) a mais antiga – para uma compreensão adequada da sua filosofia? Deve-se ter em mente,

com isso, que tanto a tradição da ética das virtudes quanto a história de sua recepção por Nietzsche são multifacetadas. Discuto inicialmente a segunda pergunta, depois a primeira, e então relaciono a terceira às duas anteriores, mas ao fim volto brevemente a elas de modo separado.

1. A ética das virtudes no plural (nas perguntas II e III.2)

A ética das virtudes engloba várias fases que se diferenciam consideravelmente. Portanto ela existe no plural. E diversas figuras que atestam essa longa tradição foram – em maior ou menor medida – recepcionadas por Nietzsche, ao passo que a literatura sobre Nietzsche, por sua vez, fez jus a essa recepção em maior ou menor medida. Tentemos, de forma bastante rápida e breve, obter uma visão panorâmica dessa longa história.

a. Antiguidade

Há em primeiro lugar, naturalmente, a tradição clássica, ou a fase da Antiguidade clássica. A maioria dos autores que se ocupam com as virtudes em Nietzsche tem claro que o filósofo, tanto em sua crítica das virtudes quanto em sua própria doutrina das virtudes, está quase sempre em diálogo com a Antiguidade (ZIBIS, 2007, p. 38); mas a maioria se concentra, sobretudo, em Aristóteles e na influência exercida pela ética aristotélica. Na verdade, isso é compreensível, pois o interesse atual na ética das virtudes foi fortemente marcado pelo neoaristotelismo; mas isso não é evidente. Mesmo quando se considera que a tradição pré-socrática ainda não faz parte da ética das virtudes em sentido estrito, certamente não se pode fazer vista grossa a Platão. Nietzsche leu muito mais Platão do que Aristóteles, e os diálogos platônicos em sua maioria tratam das virtudes. Também a lista de virtudes cardinais ou principais que por vezes encontramos em Nietzsche (cf. M/A 556 e JGB/BM 284) parece apontar mais para Platão do que para Aristóteles. Michael Steinmann (2000) é um dos poucos autores a enfatizar a proximidade entre Nietzsche e a ética da vida boa de Platão. Do mesmo modo que se trata em Platão de alcançar o *telos* de uma vida humana, se trata em Nietzsche de se tornar um si mesmo (STEINMANN, 2000, p. 182ss.). Na verdade, o autor reencontra em Nietzsche as virtudes cardinais platônicas, ainda que com algumas modificações. Assim, por exemplo, a *phronesis* em Nietzsche inclui o saber, que mesmo na ética não deve ser dogmatizado. E a ênfase posta por Nietzsche no fato de que é preciso permanecer mestre de suas virtudes (JGB/BM 41 e 284) seria, de acordo com Steinmann, análoga à ênfase platônica

na totalidade: somente como uma totalidade a vida pode se tornar realmente boa (STEINMANN, 2000, p. 184).

Por outro lado, não há dúvida de que existem vínculos entre Nietzsche e a ética aristotélica, embora não no sentido de que ele tenha desenvolvido uma “ética das essências”, como defende Schatzki (1991): a função do modelo exemplar, o estatuto do caráter (*èthos*) e o papel central conferido à disposição (*hexis*) são certamente aristotélicos (cf. ZIBIS, 2007, p. 77ss.); o ideal nietzschiano de nobreza, ou de “grandeza da alma” e da “boa constituição” é – ao menos em parte – inspirado no *megalopsychos* de Aristóteles (BROBJER, 1995). Contudo, há também diferenças sensíveis. Aristóteles (em contraposição a Platão) não apenas escreve no estilo dos eruditos alemães, traço duramente criticado por Nietzsche, como alguns compromissos de sua filosofia parecem bastante estranhos ao filósofo alemão: sua doutrina da virtude como mediania, o lugar de destaque conferido à razão e a função crucial da comunidade. Voltarei mais tarde a alguns desses pontos.

Paralelamente a (ou melhor, na sequência de) Platão e Aristóteles, há também na Antiguidade as diversas correntes helenísticas, dentre as quais sobretudo a Stoa (cf. ZIBIS, 2007, e NUSSBAUM, 1994) e o epicurismo parecem ser importantes não apenas para a compreensão nietzschiana das virtudes, mas também para o estilo no qual ele escreve sobre elas. Apenas alguns intérpretes de Nietzsche fazem justiça a todas as influências antigas, embora isso pareça necessário para uma imagem mais ou menos confiável da recepção nietzschiana da doutrina das virtudes dos antigos.

b. Cristianismo

A fase subsequente na tradição da ética das virtudes é negligenciada pela literatura sobre o tema. Refiro-me à recepção, nova interpretação, desdobramento, reinterpretção e suplementação cristãs da tradição antiga, que tem início no mais tardar com Agostinho, sendo posteriormente desenvolvida ao longo de toda Idade Média. Há, naturalmente, uma literatura sobre a crítica de Nietzsche ao cristianismo e à sua polêmica relação com autores cristãos como Agostinho, Pascal e Lutero. Mas – até onde apurei – isso nunca é feito em conexão com uma doutrina das virtudes. Isso é surpreendente, tanto se levarmos em conta a literatura sobre Nietzsche, pois a tradição agostiniana teve provavelmente uma influência importante sobre ele (afinal ele foi criado nos moldes luteranos), quanto se considerarmos a recepção e influência da ética das virtudes, pois a entrada do cristianismo no mundo antigo trouxe interessantes inovações para a ética das virtudes, que demandam continuamente uma interpretação secular.

Parece-me que não se deve excluir a possibilidade de Nietzsche ser útil nessa empreitada. Voltarei a essa questão ao fim do artigo.

c. Renascimento

A fase seguinte é o Renascimento, na qual há não apenas um apelo à Antiguidade clássica, mas também a fusão e mistura de uma variedade de elementos contemporâneos: por exemplo, do realismo político –como o de Maquiavel, com seu conceito de *virtù*, que é extremamente importante para Nietzsche. O filósofo contrapõe com razão esta *virtù*, caracterizada como uma “virtude livre de moralina”, às virtudes tradicionais (AC/AC 2); ela é a capacidade de não se deixar levar pelas virtudes, e um recurso imprescindível não apenas para permanecer “senhor de suas virtudes”, conforme a expressão de Nietzsche (JGB/BM 212), mas também para auxiliar a “virtude a obter o mando”, tal como ele se expressa no seu “tractatus politicus” (cf. NL, KSA 12, p. 461, FP 10[14] e NL, KSA 13, p. 24, FP 11[54]). É fato que alguns autores tratam do Renascimento e especialmente de Maquiavel ao discutirem aspectos do pensamento de Nietzsche que têm conexão com a ética das virtudes, mas essa fase não está representada, ou apenas muito periféricamente representada na maioria das obras que discutem a teoria das virtudes em Nietzsche⁵. Neste ponto podemos perceber o que há de arriscado em uma leitura de Nietzsche à luz da ética das virtudes, quando ela é excessivamente orientada pela intenção de filiá-lo à grande tradição clássica.

d. Modernidade

Na modernidade, há pelo menos duas direções nas quais não tanto a ética das virtudes, mas antes o conceito de virtude é levado adiante. Por um lado, no racionalismo e idealismo modernos, em que as virtudes não figuram mais como o conceito central, mas constituem ainda uma parte importante da filosofia prática. Seu significado, entretanto, se alterou: as virtudes não são mais o cerne da ética, aquilo em que se expressa o tipo de pessoa que se é, mas elas se tornam instrumentos a serviço de uma ação conforme ao dever ou de uma regra de comportamento racional de outra ordem (MACINTYRE, 1981, p. 111-112). Por outro lado, a modernidade produz a filosofia sensualista e empírica de Shaftesbury, passando por Hutcheson até Hume e adiante, os quais foram provavelmente menos significativos para Nietzsche. Na

⁵ Exceções são: Zibis (2007), que é em termos gerais o autor que dedica mais atenção ao enquadramento histórico da ética das virtudes de Nietzsche, e Brobjer (1995, p. 81), que sugere que Nietzsche toma emprestado o termo ‘virtú’ de um livro de E. Gebhardt (*La Renaissance Italienne et la Philosophie de l’Histoire*), em que se enfatiza a diferença entre *virtù* e virtude: *virtú* seria ‘le sentiment que l’individu a repris de sa valeur propre’. Cf. também Schoeman, 2007, p. 19.

literatura sobre a doutrina nietzschiana da virtude dificilmente encontramos algo em qualquer uma dessas direções. O significado e o estatuto da virtude da generosidade – também muito importante para Nietzsche – em *Les Passions de l’Ame*, de Descartes, foram notados por apenas alguns estudiosos⁶. Há, na verdade, uma considerável literatura sobre Nietzsche e Kant, mas ela desconsidera – até onde consigo julgar – a doutrina kantiana das virtudes.

d. Séculos XVIII e XIX

Nietzsche foi naturalmente em primeiro lugar um filho de sua própria época, isto é, do século XIX (e em certo sentido do século XVIII), época em que a ética das virtudes entrou em declínio e – para dizer com as palavras de Max Scheler (1955, p. 15) – se tornou uma “solteirona desdentada, velha e ranzinza”. A partir disso fica fácil compreender a crítica nietzschiana às virtudes, ao menos à crença na própria virtude (cf. JGB/BM 214), assim como passagens nas quais ele associa a virtude com a estupidez e o tédio (JGB/BM 227). É concebível, no entanto, que essa situação da ética das virtudes tenha sido justamente a razão pela qual Nietzsche procurou expressar seu próprio compromisso moral afirmativo nos termos dessa ética particularmente extemporânea. É nesse espírito que Th. Brobjer sugere (2003, p. 72) que Nietzsche pôde chamar a si mesmo de “imoralista” precisamente porque ele se comparou ao discurso ético contemporâneo. É, portanto, ainda mais estranho que na pesquisa Nietzsche – tanto quanto eu sei – não existam estudos consagrados à situação das virtudes no século XIX⁷. Assim como nosso interesse atual pelo vínculo entre Nietzsche e a ética das virtudes é característico de nosso tempo, o tratamento dado por Nietzsche às virtudes – por mais extemporâneo que possa ser – deve estar comprometido com o discurso ético que lhe foi contemporâneo. Apurar isso é um desiderato para a pesquisa Nietzsche.

2 As confrontações da ética das virtudes com Nietzsche (sobre as questões I e III.1)

Chegamos agora a um outro tema, ou a uma outra das perguntas norteadoras mencionadas anteriormente, implícitas no tópico “Nietzsche e a tradição da ética das virtudes”: depois de termos investigado em que medida Nietzsche se apropriou dos diversos estágios da ética das virtudes e em que medida essa recepção foi ela mesma objeto de estudo da pesquisa Nietzsche, devemos nos perguntar agora se e como a ética das virtudes mais recente ocupou-se

⁶ Cf. Schoeman, 2007, p. 24 (e nota 13) e Wienand (2008).

⁷ Eu mesmo iniciei tais estudos em minha Tese de Doutorado (VAN TONGEREN, 1989, pp. 32ss.). Além das publicações dos autores mais importantes (Liebmann, Spencer, Rolph, Lecky, Von Gizycki, Oelzelt-Newin, Guyau e Dühring), outras fontes de uma moral cotidiana e de uma educação moral também devem ser incluídas.

de Nietzsche ou até mesmo o incluiu em sua tradição, e como a pesquisa Nietzsche tem acolhido esse interesse da ética das virtudes por seu pensamento. Aqui se faz necessário mais uma vez distinguir entre vários tipos de conexão entre Nietzsche e uma ética das virtudes revitalizada.

a. Os diversos inícios de uma reabilitação da virtude

Cumprindo com o que fora previsto, princípio com algumas observações sobre o início dessa revitalização ou reabilitação da ética das virtudes. Curiosamente, existem diferentes recomeços. E – de forma não menos curiosa – a maioria deles se associa a Nietzsche de uma maneira ou outra. Um dos primeiros começos, embora de menor sucesso, está associado ao nome de Max Scheler. Depois de publicada em 1912 sua confrontação com Nietzsche em relação ao tema do ressentimento, Scheler escreveu em 1913 uma tentativa (publicada postumamente) de reabilitação da virtude. O filósofo estabelece como seu ponto de partida a situação lamentável da ética das virtudes contemporânea, por ele descrita do seguinte modo:

Em função das apóstrofes patéticas e piegas dirigidas a ela pelos cidadãos do século 18 na qualidade de poetas, filósofos e pregadores, a palavra virtude se tornou tão impopular que mal podemos conter a risada quando a ouvimos ou lemos (...). Além disso, as virtudes de nosso tempo tornaram-se tão pronunciadamente feias, tão desprendidas das pessoas, de tal modo convertidas em regras dessas monstruosidades vivas e autônomas que chamamos de “negócio” ou “empreendimento”, que as pessoas de gosto cultivam a virtude quando muito sem palavras, com um zelo cuidadoso para pelo menos evitar que tais coisas venham à luz (SCHELER, 1955, p. 15).

Em primeiro lugar, pode-se reconhecer um indício da crítica nietzschiana da cultura nessa descrição. Mas em sua tentativa subsequente de contestar essa concepção de virtude e reabilitar a doutrina da virtude contra a mesma, Scheler o faz, entretanto, mediante o exame mais atento de duas virtudes. Ambas as virtudes por ele descritas, humildade e veneração, são fortemente marcadas pelo cristianismo. No entanto, ao se referir a ambas, Scheler ao mesmo tempo faz referência a Nietzsche, com sua exigência de que “honremos a vergonha” (FW/GC, KSA 3, p. 352, Prefácio 4; SCHELER, 1955, p. 29) e com sua crítica do orgulho contraposto à humildade (JGB/BM 68, SCHELER, 1955, p. 19)⁸. É evidente para Scheler que a reabilitação da ética das virtudes permite estabelecer não apenas um contraste, mas também uma vinculação positiva com Nietzsche.

No universo da filosofia analítica, Gertrud Anscombe (1958) e Philippa Foot (1978) são tidas como as filósofas com a quais tem início a reabilitação das virtudes. Embora os textos

⁸ Scheler (1955, p. 25) também denomina a humildade uma “virtude de *cavalheiros natos*”. Cf. também sobre a humildade não como virtude, mas como a “condição[.] mais própria e mais natural [da] *melhor* existência [do filósofo], [sua] *mais bela* fecundidade”: GM, KSA 5, p. 352. Cf. também o *Nietzsche-Wörterbuch* (2004), verbebe “Humildade”.

mais importantes das filósofas britânicas para esse debate não contenham qualquer referência a Nietzsche, há conexões com o nosso filósofo que são dignas de nota. Michael Tanner chamou atenção para o vínculo entre as críticas de Anscombe e Nietzsche ao conceito de dever, chegando ao ponto de caracterizar a filósofa católica britânica como uma “seguidora inconsciente de Nietzsche” (TANNER, 2001, p. 57). Philippa Foot escreveu extensivamente – ainda que de forma muito crítica – sobre Nietzsche (enquanto imoralista). A propósito, do lado continental do mundo filosófico, Manfred Riedel, que editou dois volumes sobre a reabilitação da filosofia prática no início dos anos 1970, também publicou extensivamente sobre Nietzsche.

O vínculo com Nietzsche mostra-se mais forte, entretanto, naquela que é de longe a mais influente reabilitação da ética das virtudes aristotélica clássica; refiro-me a Alasdair MacIntyre e seu *Depois da virtude*, de 1981. Ele desenvolve sua reabilitação da ética das virtudes precisamente por meio de uma crítica a Nietzsche. De acordo com MacIntyre, Nietzsche é o oposto (“emotivista”) de uma ética das virtudes (aristotélica): Nietzsche é (segundo MacIntyre) o Kamehameha II da moral. Esse rei do Havaí suprimiu os tabus depois que eles perderam seu contexto. Nietzsche fez o mesmo com a moral como tal. Do fracasso (corretamente constatado) de um fundamento racional da moral, ele teria deduzido que a moral suprimiu a si mesma. De acordo com MacIntyre, a crítica de Nietzsche às tentativas de fundamentação racional da moral é uma crítica justificada; mas esse racionalismo insultuoso teria sido ele mesmo a consequência de uma rejeição de Aristóteles, rejeição que ele pretende por sua vez mostrar que não é justificada. O programa exposto em seu livro se resume, portanto, à seguinte alternativa: ou podemos e devemos retornar a Aristóteles, ou somos forçados a seguir Nietzsche. O capítulo central de seu livro (capítulo 9), assim como o último (capítulo 18) têm precisamente como título “Nietzsche ou Aristóteles”.

MacIntyre indica, a propósito, que Nietzsche curiosamente desenvolveu sua crítica da moral contemporânea (isto é, deontológica e utilitarista) a partir de uma perspectiva que em alguma medida é a de uma ética das virtudes: Nietzsche se considera o último herdeiro de uma tradição que começou com os heróis homéricos (MACINTYRE, 1981, p. 113). Entretanto, ele perverte essa tradição na medida em que não vê possibilidade alguma para uma contextualização histórica e social das virtudes (MACINTYRE, 1981, p. 121), e a assenta, por conseguinte, em um solipsismo. De acordo com MacIntyre, as virtudes de Nietzsche tornam-se auto-organizações da vontade de poder individual descontextualizadas (MACINTYRE, 1981, p. 240). A pesquisa Nietzsche aponta que MacIntyre não teria compreendido adequadamente o filósofo alemão, que ele teria enfatizado de forma unilateral seu lado crítico em detrimento de

uma consideração de sua moral afirmativa, ignorando intencionalmente as semelhanças entre Aristóteles e Nietzsche (cf. BROBJER, 1995, p. 42-47).

Percebe-se certo antagonismo entre Nietzsche e os apoiadores de uma ética das virtudes a cada nova tentativa de reabilitação. Ou talvez fosse melhor falar de um agonismo: os apoiadores de uma revitalização da tradição antiga encontram em Nietzsche algo como um parceiro de luta, com quem disputam a melhor solução para os problemas da ética moderna, isto é, para problemas sobre os quais estão de acordo. Mas seja em termos de antagonismo ou de agonismo: há, certamente, uma relação entre Nietzsche e a reabilitação da ética das virtudes. Não estou de acordo, portanto, com Thomas Brobjer, quando escreve (ainda em 2003) que o vínculo entre Nietzsche e a ética das virtudes ainda não havia sido notado (BROBJER, 2003, p. 64; cf., na direção contrária, DAIGLE, 2006). Tal conexão se faz presente na literatura sobre Nietzsche praticamente desde os seus primórdios, e pelo menos desde Walter Kaufmann, que em seu livro de 1954 mostrou, talvez de forma até mesmo exagerada, as semelhanças entre a “grandeza da alma” de Nietzsche e a *megalopsychia* de Aristóteles (KAUFMANN, 1972, p. 382ss.). Nós a encontramos mesmo onde o interesse não está prioritariamente orientado para Nietzsche, mas para a ética das virtudes: já vimos isso em cada nova tentativa de reabilitação da ética das virtudes. Nós a encontraremos novamente – e esse é o nosso próximo passo nesta revisão geral do tema – em autores que estão prioritariamente interessados (não tanto em um retorno, mas) em uma modernização e elaboração contemporânea da ética das virtudes.

b. Nietzsche e a ética das virtudes atual

O papel que Nietzsche desempenha na ética das virtudes atual nem sempre é importante, mas ela quase sempre reserva a ele algum papel. Por um lado, ele pertence obviamente ao repertório de todo autor sofisticado, é admirado por seu estilo e é citado vez ou outra; como ocorre, por exemplo, em Josef Pieper (1964), nos anos 60 do século passado, ou em André Comte-Sponville (1995), nos anos 90. Por outro lado, ele às vezes funciona – especialmente no caso de filósofos anglófonos – como um contraste à própria posição [que ser quer defender]; esse é o caso, por exemplo, quando sua “posição ética” é recusada como uma forma de “egoísmo moral” (p. ex. SLOTE, 1992). Em terceiro lugar, porém, ele assume por vezes um papel mais importante na ética das virtudes atual, especialmente quando ela está ciente do desafio hermenêutico envolvido em sua tarefa de tradução e transmissão de uma tradição antiga em conceitos contemporâneos: John Casey (1990), por exemplo, lança mão de Nietzsche para evitar que nos apropriemos de Aristóteles com muita facilidade. Cito:

O individualismo de Nietzsche traz à tona uma tensão no próprio Aristóteles; ou (...) Nietzsche redescobre aquela oposição entre o indivíduo e a ordem política que havia sido anunciada por alguns sofistas, mas que tanto Platão quanto Aristóteles se esforçaram por negar (CASEY, 1990, p. 82-83).

O exemplo mais importante dessa última “categoria” é indiscutivelmente o trabalho da filósofa australiana Christine Swanton. Inicialmente em um ensaio de 1998 e depois em um livro de 2003 ela se valeu de Nietzsche para elaborar uma – segundo sua denominação – “visão pluralista [d] a ética das virtudes”. De acordo com Swanton, uma ética das virtudes não precisa ser necessariamente aristotélica e eudaimonística, porque a ética das virtudes não deve forçosamente ter como pressuposto a visão aristotélica da “condition humaine”. Em oposição a Aristóteles, a condição humana seria determinada em Nietzsche pelos fatos seguintes: (1) a condição doentia do homem, (2) mesmo o homem bem logrado nem sempre é “feliz”, (3) a imperfeição do mundo e (4) a profunda diferença entre os tipos de seres humanos (1998). Mas mesmo sob essas condições uma ética das virtudes é ainda possível. Muito provavelmente por considerar os pressupostos de Nietzsche mais adequados à compreensão da nossa época do que os aristotélicos, a autora afirma que “a ética das virtudes (...) pode e deve enfrentar o desafio posto por Nietzsche” (SWANTON, 2003, p. 252). Para tanto, o conceito de virtude é interpretado de forma expressivista: isto é, virtuoso não é aquilo que torna feliz ou *eudaimon*, mas aquilo que é a expressão de uma vontade de poder forte e saudável. Swanton distingue, desse modo, formas doentias e saudáveis da vontade de poder, e chega até mesmo a censurar os intérpretes de Nietzsche que não fazem uma tal distinção (2003, p. 12-13). A vontade de poder exprime-se de maneira saudável em uma pessoa se ela for expressão de amor próprio, isto é, de uma relação da pessoa consigo mesma que não seja distorcida pelo ressentimento e a autodegradação (SWANTON, 2003, p. 135ss.), ou de uma reverência por si mesma que não necessita da opinião alheia ou de um suposto valor objetivo como critério. O amor próprio é, portanto, central nessa ética das virtudes. De resto, o amor próprio permite que mesmo os fracos desenvolvam virtudes: basta que eles não se considerem fracos (isto é, não se vejam através dos olhos dos fortes), mas afirmem a si mesmos. Além disso, a virtude (para a qual Swanton não propõe uma concepção “perfeccionista”, mas uma “concepção baseada em um patamar”, em um conceito de limiar [SWANTON, 2003, p. 19 e p. 24-25]) não precisa, em um mundo imperfeito, realizar tão decisivamente o mais alto florescimento, mas antes evitar a mediocridade e a decadência.

Essa apropriação de Nietzsche a partir da ética das virtudes é sem dúvida alguma interessante, mas também leva a interpretações bastante questionáveis, por meio das quais

Nietzsche às vezes parece ser arrastado para uma posição que é excessivamente próxima de concepções que lhe são estranhas. Um exemplo: “um Nietzsche devidamente reconstruído pode ser ainda um companheiro não totalmente desconfortável de Nel Noddings, dada uma compreensão adequada do (...) cuidado virtuoso” (SWANTON, 2003, p. 154, p. 83 e p. 151). É importante frisar, contudo, que – conforme dito – Swanton não está prioritariamente interessada em propor uma interpretação de Nietzsche, mas antes em se valer de sua filosofia para levar a cabo (não tanto uma reabilitação, mas) uma revisão da ética das virtudes.

c. A virtude na perspectiva dos intérpretes atuais de Nietzsche

Além do papel desempenhado por Nietzsche na ética das virtudes contemporânea, há finalmente o tema (que em parte coincide com o que foi dito anteriormente) do papel atribuído à virtude pelos intérpretes atuais de Nietzsche. Dentre os autores que dedicam atenção à relação de Nietzsche com a história da ética das virtudes, ou à importância de Nietzsche para uma reabilitação ou atualização da ética das virtudes, devemos distinguir aqueles que estão preocupados sobretudo com uma interpretação do pensamento de Nietzsche. Talvez aqui também se faça necessária uma nova distinção entre duas formas. Sobretudo na filosofia analítica, encontram-se autores que tanto publicam sobre Nietzsche em periódicos dedicados à ética quanto sobre ética em periódicos dedicados a Nietzsche. Nessa discussão analítica há questões centrais (em sua maioria metaéticas), como aquelas relacionadas ao conceito de virtude em Nietzsche (seja ela uma transformação das paixões [HUNT, 1991], seja ela mais uma expressão de poder e saúde do que a causa da felicidade [cf. WELSHON, 1992; SWANTON, 2003; BROBJER, 1995, p. 79]), à relação entre consequencialismo, perfeccionismo e ética das virtudes (SLOTE, 1998; BROBJER, 2003, p. 72), à relação entre pessoa ou caráter e ação, ou entre uma ética “baseada no agente” (*agent-based*) e uma “baseada na ação” (*action-based*) em Nietzsche (HUNT, 1991; SLOTE, 1998; BROBJER, 2003, p. 72), ou também à relação entre o modelo exemplar e o ensinamento na doutrina das virtudes de Zaratustra (HUNT, 1991; CONWAY, 1990).

Na interpretação mais “continental” de Nietzsche, a virtude desempenha um papel importante sobretudo para aqueles autores que procuram mostrar o que Nietzsche torna visível no humano e o que ele quer fazer do homem (SOLOMON, 2001, p. 123: “o que Nietzsche faria de nós?”), isto é, para aqueles que estão primeiramente interessados seja em sua psicologia fenomenológica, seja na performatividade normativa de seu pensamento, procurando propor

uma interpretação existencial da mesma (cf. SOLOMON, 2001; ZIBIS, 2007; CONANT, 2001).

Por fim, nos deparamos também nas análises literárias de Nietzsche com o mesmo cenário, mas formulado de um modo bem distinto, embora não menos importante para uma história de recepção. É claro que a literatura não tenta produzir uma interpretação de Nietzsche, nem desenvolver uma ética. Mas ela faz as duas coisas quando mostra – como ocorre, por exemplo, no *Demian* de Hermann Hesse – como alguém, com a ajuda de um modelo exemplar, pode desenvolver, ao modo de uma virtude, a aptidão para se tornar um criador de si mesmo e doador a partir de sua própria abundância (cf. p. ex. METTLER, 1989, p. 251). Em minha opinião, seria interessante e importante que a recepção literária de Nietzsche fosse examinada mais de perto sob o ponto de vista da ética das virtudes.

3 Possibilidades e dificuldades

Nossa exploração do tema “Nietzsche e a tradição da ética das virtudes” mostrou que existem não apenas várias tradições, ou pelo menos diferentes fases na tradição da ética das virtudes, mas também diferentes começos de uma reabilitação da ética das virtudes, bem como várias tentativas de atualização dessa ética. Além disso, há também diferentes estilos e orientações na pesquisa Nietzsche, de modo que há muitas vinculações entre as formas da ética das virtudes, por um lado, e a interpretação de Nietzsche, por outro. Essas vinculações poderiam ser resumidas em três linhas: há 1) tentativas de inserir Nietzsche na tradição da ética das virtudes e de interpretar sua filosofia a partir desse ponto de vista; 2) tentativas de, com a ajuda de Nietzsche, desenvolver e transformar a tradição da ética das virtudes; 3) tentativas de reabilitar a ética das virtudes por meio de uma oposição a Nietzsche.

Depois que mostrei quão multifacetadas são as relações entre Nietzsche e a ética das virtudes, não é certamente de se esperar qualquer diagnóstico e avaliação abrangentes. Para concluir, irei me limitar a algumas breves observações – questões, sobretudo – acerca das possibilidades e dificuldades que tanto o interesse da ética das virtudes por Nietzsche quanto o interesse da pesquisa Nietzsche pela tradição da ética das virtudes devem suscitar.

a. Boas razões

Há certamente boas razões para uma interpretação de Nietzsche na perspectiva da ética das virtudes. Existem, para tanto, argumentos históricos e sistemáticos. Não se pode ignorar o lado afirmativo ou construtivo de seu pensamento. A proximidade de Nietzsche com o

pensamento grego e sua contraposição ao presente, orientado para o dever e a utilidade, tornam óbvia uma associação com a ética das virtudes. Ela pode contribuir para tornar visível a moral da crítica de Nietzsche à moral, auxiliando-nos a interpretá-la.

Ela explica, por exemplo, por que a “moral” positiva de Nietzsche é orientada muito mais para as pessoas do que para as ações. O valor de uma ação é determinado pelo valor da pessoa, e este pelo seu caráter, ou seja, pela ordem de suas pulsões (BROBJER, 2003, p. 68). Nietzsche não está interessado em preceitos para a ação, mas no desenvolvimento de um caráter ou de uma pessoa, e as virtudes são meios para isso ou a maneira pela qual a pessoa bem constituída e bem lograda (uma intensificação da vontade de poder) se mostra (DAIGLE, 2006, p. 9-10).

Um aspecto merece atenção especial neste ponto, a saber, o papel do modelo, cujo significado para o perfeccionismo de Nietzsche foi objeto de uma importante publicação de James Conant (CONANT, 2001; também SOLOMON, 2001, p. 131ss.). Para sua interpretação daquilo que é exemplar, Conant se refere à teoria do gênio de Kant e aos ensaios de Emerson. Mas o modelo desempenha um papel essencial também na tradição aristotélica da ética das virtudes. A virtude é reconhecida em modelos e é aprendida por aquele que os seguem. Isso poderia, entre outras coisas, ajudar a esclarecer, por meio de uma interpretação das muitas figuras mais ou menos concretas (pessoas) presentes nos escritos de Nietzsche, por que ele parece estar mais interessado em filósofos do que em filosofias, e a lançar luz sobre a importância de Zaratustra na obra de Nietzsche, ou seja, sobre a importância do livro em que não só o caminho formativo de uma pessoa é central, mas também a palavra “virtude” é, de longe, a mais encontrada (cf. BROBJER, 1995, p. 320). Mas essas características peculiares à ética das virtudes poderiam, sobretudo, iluminar a função da autobiografia no pensamento de Nietzsche e contribuir para uma interpretação de sua progressiva tendência à autoencenação e, nessa medida, de seus escritos tardios.

b. Questões interessantes

As interpretações inspiradas pela ética das virtudes disponíveis até o momento já fornecem muitos exemplos de temas ou questões interessantes, cuja discussão pode lançar uma nova luz sobre a ética das virtudes e a filosofia prática de Nietzsche. Mencionarei – muito brevemente – apenas alguns deles:

1. É notável que diferentes autores apontem diferentes virtudes como a virtude mais importante ou a virtude central para Nietzsche. Às vezes é a honestidade (WHITE, 2001), às

vezes a generosidade da virtude dadivosa (SCHOEMAN, 2004; SCHOEMAN, 2007; HUNT, 1991; SOLOMON, 2001), às vezes a coragem (ZIBIS, 2007); eu mesmo sugeri a *sophrosynè* ou a medida como a virtude central para Nietzsche⁹. Essa diversidade traz novamente à memória o tema socrático da unidade das virtudes. Pode-se ter uma virtude sem ter também as outras?¹⁰ Como se relacionam as diferentes virtudes mencionadas por Nietzsche? Existe uma hierarquia de virtudes?

2. Esta questão se liga a uma segunda: em Platão e Aristóteles (e não apenas neles) a razão é o fundamento que vincula as virtudes. Em Nietzsche, essa função é preferencialmente exercida pela grande razão do corpo (ZA/ZA I, KSA 4, p. 39 ss.). Mas como o corpo pode ser medida, princípio de justiça, guia no perigo? E com a corporificação da razão, não é também trazida à baila uma multiplicação das virtudes? a razão é universal, mas o corporal é multifacetado e mutável¹¹.

3. Além da razão, a comunidade sempre foi decisiva para a virtude aristotélica. Pode-se reconhecer o virtuoso pelo fato de ser elogiado na comunidade. Nietzsche, no entanto, que escreve que “toda comunidade [torna], de algum modo, alguma vez, em algum lugar – ‘vulgar’” (JGB/BM, 284. KSA 5, p. 232), denomina a solidão uma virtude e desenvolve uma virtude que deve ser determinada individualmente. Mais uma vez, a questão é: onde se encontra o critério, se não na comunidade, na tradição ou, conforme MacIntyre, nas “práticas”? Ou Nietzsche pensa, com Epicuro, em outras formas menores de comunidade, como MacIntyre (1981, p. 281 ss.) o faz ao se referir à comunidade do mosteiro beneditino, e Figl (2008) ao discutir as fantasias monacais de Nietzsche?

4. Na verdade, todas essas são questões que uma ética das virtudes contemporânea precisa enfrentar, de qualquer maneira. Como alguém poderia desenvolver uma ética das virtudes sem a confiança clássica na comunidade, na tradição, na razão ou – quarta questão – na natureza? A ética das virtudes clássica pressupõe uma imagem otimista da natureza: as virtudes são, na verdade, formas bem-temperadas de uma predisposição natural. Mas e se a natureza não contiver uma boa ordenação, sendo antes vontade de poder, se ela não for o *cosmos*, mas antes o *caos*? Uma ética das virtudes é possível mesmo sob as condições

⁹ Cf. VAN TONGEREN, 2000, 2001, 2005, 2009; cf. também: F. HUGHES (1998), que procura pensar a problemática da medida a partir da relação entre esquecimento e memória.

¹⁰ Schatzki (1991) afirma que Nietzsche defende, exatamente como Aristóteles, a unidade das virtudes.

¹¹ Cf. DAIGLE (2006, p. 2), que afirma que para B. Magnus, a virtude determinada pela razão, isto é, a interpretação da virtude e da felicidade controlada pela *phronesis* em Aristóteles, é razão para negar uma associação entre Nietzsche e Aristóteles.

naturalistas modernas? Como seria possível uma afirmação virtuosa de um cosmos sem sentido e doloroso? (cf. KAIN, 2007, p. 52).

5. Finalmente (embora ainda existam muitas outras questões): como a dimensão pedagógica da ética das virtudes (as virtudes podem ser aprendidas e cultivadas) se relaciona com as reflexões de Nietzsche sobre educação e, principalmente: sobre o cultivo ou, de modo mais geral, com o papel da fisiologia em seu pensamento? Há uma pedagogia da *physis*? Como a ética das virtudes se relaciona a esse respeito com o movimento contemporâneo do chamado transhumanismo? Nietzsche pode nos ajudar no esclarecimento dessa relação?¹²

c. Seduções perigosas

Além dessas e de outras interessantes questões que uma leitura de Nietzsche a partir da ética das virtudes estimula, há também um perigo. Ou talvez deva-se dizer: para aqueles que não se colocam tais perguntas, uma perigosa sedução ameaça a aproximação entre Nietzsche e a tradição da ética das virtudes. O que torna essa aproximação questionável é o risco de que o pensamento de Nietzsche perca seu potencial de confrontação e se torne socialmente domesticado. Pode-se ver isso na literatura secundária quando, por exemplo, a ética das virtudes de Nietzsche é associada a uma filosofia social-liberal (HUNT, 1991), ou a uma política democrática-igualitária (DAIGLE, 2006, p. 12). A interpretação a partir da ética das virtudes pode se converter facilmente numa estratégia apologética. A crítica de Nietzsche à moral é certamente relativizada de maneira muito rápida, quando considerada apenas em sua referência ao utilitarismo e ao kantismo (SOLOMON, 2001); seu imoralismo seria facilmente enfraquecido se nos contentássemos em contrapô-lo às habituais posições éticas (BROBJER, 2003, p. 72). Vários autores interpretam os argumentos *ad hominem* de Nietzsche no âmbito de seu interesse na pessoa a partir de uma ética das virtudes (HUNT, 1991, p. 191; BROBJER, 2003, p. 68). Solomon (1973, p. 208) chega ao ponto de tentar explicar o elogio de Nietzsche à crueldade a partir de seu foco nas pessoas: Nietzsche não estaria advogando a favor da crueldade, mas deslocando a atenção das ações para o estilo e caráter da pessoa. Uma leitura de Nietzsche à luz da ética das virtudes talvez deva estar mais atenta a esse risco do que qualquer outro estilo de interpretação.

d. Desafios interessantes

¹² Não há uma única palavra sobre essas questões na parte principal de Christian Niemeyer *Pädagogik*, da seção *Aspekte der Rezeption und Wirkung*, do *Nietzsche-Handbuch*, de Henning Ottmann (NIEMEYER, 2000).

Depois de todas as questões aqui mencionadas, e que já foram abordadas na literatura secundária, gostaria de acrescentar, a título de conclusão, uma última, com a qual não me deparei na fortuna crítica. Conforme dito no começo, a relação entre o pensamento de Nietzsche e a fase teológica da tradição da ética das virtudes quase não foi investigada até o momento. Fazer isso me parece um desafio muito interessante, tanto para a interpretação de Nietzsche quanto para a ética das virtudes. Uma das inovações mais interessantes desta doutrina teológico-cristã das virtudes é a introdução das chamadas virtudes teológicas. É claro que não se pode sem mais esperar encontrar em Nietzsche virtudes como fé, esperança e amor. Mais importante, porém, do que essas três figuras é sua estrutura subjacente. As virtudes teológicas, ao contrário das virtudes do caráter e do intelecto, são virtudes da vontade. A tradição teológica já havia percebido que a vontade não pode ser treinada, moldada e educada da mesma forma que o desejo ou o entendimento. A vontade, portanto, não muda de forma gradual, mas repentina. Ou talvez deva-se dizer: ela não muda a si mesma, mas é mudada: convertida ou não, ela mesma não pode decidir sobre isso.

Dostoievski, admirado por Nietzsche por sua profundidade psicológica, dá vários exemplos de tal “conversão” (cf. MORONOV, 2009/2010). Mas podemos encontrar traços dessa tradição também nos escritos de Nietzsche: ao lado de uma incitação ao melhoramento gradativo por meio de longo treinamento, percebemos o efeito de uma seleção, ao lado de dicas para um ajuste gradual, testemunhos de uma mudança radical e repentina e de uma transformação ou transfiguração. Uma análise mais detalhada dessa suposição deve, contudo, ser adiada para uma outra ocasião.

Bibliografia

ANSCOMBE, Gertrud. “Modern Moral Philosophy”. In: *Philosophy* v. 33, n. 124, 1958, p. 1-19.

BROBJER, Thomas H. *Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*. Uppsala, 1995.

BROBJER, Thomas H. „Nietzsche's affirmative morality : an ethics of virtue“. In: *The Journal of Nietzsche Studies* v. 26, 2003, p. 64-78.

CASEY, John. *Pagan Virtue. An Essay in Ethics*. Oxford, 1990

COMTE-SPONVILLE, André. *Petit traité des grandes vertus*. Paris, 1995

CONANT, James. "Nietzsche's Perfectionism. A Reading of Schopenhauer as Educator". In: SCHACHT, R (org.). *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge, 2001, p. 181-257.

CONWAY, Daniel W. "A moral ideal for everyone and no one". In: *International Studies in Philosophy* v. 22. n. 2, 1990, p. 17-29.

DAIGLE, Christine. "Nietzsche : virtue ethics ... virtue politics?". In: *Journal of Nietzsche Studies* v. 32, 2006, p. 1-21.

FIGL, Johann. *Nietzsche-Meditationen. Das Kloster, das Meer und die ‚neue‘ Unendlichkeit*. Münster, 2008.

FOOT, Philippa. „Virtues and Vices“. In: Philippa Foot: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford, 1978, p. 1-18.

HUGHES, F. „Forgetful all to forgetful: Nietzsche and the question of measure“. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*. v. 29, n. 3, 1998, p. 252-267.

HUNT, Lester H. *Nietzsche and the Origin of Virtue*. London, 1991.

KAIN, Philip. „Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence“. In: *The Journal of Nietzsche Studies* v. 33, 2007, p. 49-63.

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

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, 1981.

METTLER, J. H. "Hesses ‚Demian‘. Wandel der Tugend und des Begriffs der Tugend, eine ‚Umwertung aller Werte‘ unter dem Vorzeichen Nietzsche?". In: BRAUN, Hans-Jürgen (org.). *Ethische Perspektiven: „Wandel der Tugenden“*. Zürich, 1989, p. 247-261.

MIRONOV, Vladimir. "Dostoevsky, Nietzsche and Heidegger". In: *New Nietzsche Studies*, v. 8, n. 1-2, 2009-2010, p. 66-76.

NIEMEYER, Christian. "Pädagogik". In: OTTMANN, H (org.). *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart, 2000, p. 486-489.

NUSSBAUM, Martha C. "Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism". In: SCHACHT, R. (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Berkeley, 1994, p. 139-167.

PIEPER, Josef. *Das Viergespann*. München, 1964.

SCHATZKI, Theodore R. "Nietzsches Wesenesethik". In: *Nietzsche-Studien* 20, 1991, p. 68-87.

SCHELER, Max. "Zur Rehabilitierung der Tugend". In: SCHELER, Max. *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Gesammelte Werke Bd. 3. Bern, 1955, p. 13-31.

SCHOEMAN, Marinus. *Generositeit en levenskuns*. Pretoria, 2004.

SCHOEMAN, Marinus. "Generosity as a central virtue in Nietzsche's ethics". In: *South African Journal of Philosophy* v.26. n. 1, 2007, p. 17-30.

SLOTE, Michael. *From Morality to Virtue*. Oxford, 1992.

SLOTE, Michael. "Nietzsche and virtue ethics". In: *International Studies in Philosophy*. v. 30. n. 3, 1998, p. 23-27.

SOLOMON, R. C. *Nietzsche. A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, 1973.

SOLOMON, R. C. "Nietzsche's virtues: a personal inquiry". In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche's postmoralism : Essays on Nietzsche's prelude to philosophy's future*. Cambridge, 2001, p. 123-148.

STEINMANN, Michael. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Berlin, 2000.

SWANTON, Christine. "Outline of a Nietzschean Virtue Ethics". In: *International Studies in Philosophy* v. 30, n. 3, 1998, p. 29-38.

SWANTON, Christine. *Virtue Ethics. A Pluralist View*. Oxford, 2003.

TANNER, Michael. *Nietzsche*. 2. Aufl. Rotterdam, 2000.

VAN TONGEREN, Paul. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu Jenseits von Gut und böse*. Bonn, 1989.

VAN TONGEREN, Paul. "The non-Greek element in Christianity. Contest and Measure in Nietzsche's critique of Christianity". In: LIPPITT, John; URPETH, Jim (org.). *Nietzsche and the Divine*. Manchester, 2000, p. 96-114.

VAN TONGEREN, Paul. "Nietzsche's Revaluation of the Cardinal Virtues: the Case of Sophrosyne". In: *Phronimon* v. 3, 2001, p. 128-149.

VAN TONGEREN, Paul. "Nietzsche's Greek Measure". In: *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 24, 2002, p. 5-24.

VAN TONGEREN, Paul. "Voltaire and Greek measure. The question of measure according to Nietzsche". In: *Rivista di Estetica* v. 45, n. 28, 2005, p. 109-121.

VAN TONGEREN, Paul. "Measure and Bildung". In: HART, T (org.). *Nietzsche, Culture and Education*. Burlington, 2009, p. 97-112.

VAN TONGEREN, Paul; SIEMENS, Herman; SCHANK, Gerd (org.). *Nietzsche Wörterbuch*. Bd. 1. Berlin, 2004.

WELSHON, Robert C. "Response to Lester Hunt". In: *International Studies in Philosophy*, v. 24, n. 2, 1992, p. 95-97.

WHITE, Alan. "The youngest virtue". In: SCHACHT, R (org.). *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*. Cambridge, 2001, p. 63-78.

WIENAND, Isabelle. "Political implications of Happiness in Descartes and Nietzsche". In: SIEMENS, H. W; ROODT, V. (org.). *Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York, 2008, p. 583-604.

ZIBIS, Alexander. *Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit*. Würzburg, 2007.