

Perfeccionismo e realismo moral em Nietzsche¹

Perfectionism and Moral Realism in Nietzsche

William Mattioli²

Resumo:

O presente artigo pretende analisar os pressupostos teóricos da posição normativa avançada por Nietzsche no horizonte de sua crítica dos valores, e que tem sido considerada, no interior da literatura mais recente, como uma forma de perfeccionismo, na medida em que propõe a realização da grandeza e da excelência humanas como o valor mais elevado, em detrimento de valores como o bem estar, a felicidade, a sociabilidade, a igualdade, a compaixão e o altruísmo. Minha pergunta principal é: o que autoriza Nietzsche a atribuir um valor inegociável à excelência, em detrimento desses outros valores? Nesse sentido, meu interesse é analisar conceitualmente as bases da teoria normativa e metaética do perfeccionismo nietzscheano. A resposta que proponho para essas questões vai na direção de um realismo moral, em que “moral” indica o campo amplo dos valores tal como compreendidos à luz do modelo da vontade de poder. Essa interpretação sugere que é a vontade de poder que fornece a base teórica de justificação para o perfeccionismo nietzscheano. Minha argumentação geral se orienta pelo debate entre Donald Rutherford e Thomas Hurka, e eu busco defender a posição de Hurka contra as críticas de Rutherford.

Palavras-chave: Perfeccionismo. Realismo Moral. Valor. Vontade de poder.

Abstract:

This paper intends to analyze the theoretical basis of the normative position advanced by Nietzsche in his critique of values, which has been considered, within the most recent literature, as a form of perfectionism. He proposes the realization of human greatness and excellence as the highest value, to the detriment of values such as well-being, happiness, sociability, equality, compassion and altruism. My main question is: what authorizes Nietzsche to assign such a non-negotiable value to excellence, to the detriment of these other values? In this sense, my focus is on the conceptual analysis of the bases of the normative and metaethical theory of Nietzschean perfectionism. The answer I propose to these questions goes in the direction of moral realism. The qualification “moral” indicates here the broad field of values as understood in the light of the model of the will to power. This interpretation suggests that it is the will to power that provides the theoretical basis of justification for Nietzschean perfectionism. My general argument is guided by the debate between Donald Rutherford and Thomas Hurka, and I seek to defend Hurka's position against Rutherford's criticisms.

Keywords: Perfectionism. Moral Realism. Value. Will to power.

¹ Uma primeira versão deste texto foi discutida nas sessões de debate do Grupo Nietzsche UFMG. Agradeço à(o)s colegas do grupo pela instigante discussão, especialmente ao Rogério Lopes, Renan Cortez e André Itaparica. As notas de número 17, 25, 40, 45, 47 e 48 foram acrescentadas ou ampliadas numa tentativa de responder às questões que surgiram no debate.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor adjunto da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: william.mattioli@gmail.com

1. Introdução

O capítulo 9 de *Além do bem e do mal* lida com uma das questões mais importantes para se entender aquilo que parte da literatura tem chamado de “perfeccionismo”³ de Nietzsche: a questão acerca de “o que é nobre”. De fato, o perfeccionismo nietzscheano pode ser compreendido como a proposta ética de realização da grandeza e da excelência humanas que, em muitos momentos, são associadas diretamente ao tipo nobre. Caracterizar a excelência dessa nobreza e identificar seus traços fundamentais, porém, não é uma tarefa fácil, e tampouco é a tarefa à qual me dedicarei particularmente neste artigo.⁴ Meu interesse reside, antes de tudo, na tentativa de compreender os pressupostos teóricos da posição normativa avançada por Nietzsche ao defender a promoção da excelência humana.⁵ Mais especificamente: o que autoriza Nietzsche a atribuir um valor inegociável à excelência, em detrimento de valores como o bem estar, a felicidade, a sociabilidade, a igualdade, a justiça, a compaixão e o altruísmo?

No segundo aforismo do capítulo em questão de *Além do bem e do mal*, em que o conceito de nobreza é vinculado ao ideal aristocrático, lemos o seguinte:

O essencial numa aristocracia boa e sã [...] é que *não* se sinta como função (quer da realeza, quer da comunidade), mas como seu *sentido* e suprema justificativa – que portanto aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, *por sua causa*, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos. (BM 258)

O texto, em conjunto com o aforismo que o antecede, pertence aos momentos mais polêmicos da obra de Nietzsche e é marcado por uma retórica dura e intencionalmente provocativa.

³ Para uma apresentação dos diversos aspectos e das dificuldades envolvidas nessa estratégia de leitura da proposta normativa de Nietzsche, cf. LOPES, 2013, p. 112ss.

⁴ Tentativas de caracterização desses termos encontram-se nos artigos de Renan Cortez e Ícaro Meirelles Figueiredo neste volume. Sobre isso, cf. ainda ROBERTSON, 2016, que busca definir esses termos a partir de uma distinção entre “excelência” e “florescimento”.

⁵ Meu interesse, neste artigo, é analisar conceitualmente as bases da teoria normativa e metaética do perfeccionismo nietzscheano. Trata-se, portanto, de uma discussão teórica e de princípio. Não abordarei as possíveis consequências práticas da teoria. Uma tal abordagem precisa lidar com as muitas mediações que são necessárias para se realizar uma passagem adequada e sem sobressaltos da teoria à prática, tendo em vista tanto acomodar os princípios normativos substantivos às diversas exigências e vicissitudes da vida concreta, quanto evitar os excessos retóricos e estilísticos que atravessam a apresentação textual da teoria em seus momentos mais inflamados. Reservo-me igualmente o direito de não adentrar os meandros mais sinuosos do debate meta-teórico acerca de qual é o engajamento efetivo da pessoa Nietzsche com a teoria que ele mesmo apresenta. Esse é um debate importante, mas ele precisa lidar com os diversos problemas exegéticos e hermenêuticos que emergem do empreendimento de seleção e destaque dos textos que supostamente dizem aquilo que Nietzsche “realmente quer dizer”, em oposição àqueles que dizem explicitamente algo que Nietzsche, na verdade, não quer dizer. Algumas estratégias de leitura que se inclinam demasiadamente nessa direção correm, com frequência, o risco de soarem arbitrarias e voluntaristas, ultrapassando, de forma temerária, os limites impostos pela materialidade do texto, em defesa de uma leitura “esotérica”, que assume um ponto de vista supostamente privilegiado sobre o conteúdo semântico do texto.

Ele tem por objetivo nos arrancar à força do solo comum dos nossos valores convencionais socialmente compartilhados, atacando de frente nossa sensibilidade moral, ao defender a justificação da escravidão e do sacrifício de muitos seres humanos, supostamente inferiores e incompletos, em prol da promoção daqueles indivíduos capazes de florescer e realizar plenamente um determinado conjunto de qualidades excelentes. O primeiro efeito retórico do texto é o de afastar violentamente, de saída, o leitor que não se encontre em condições de superar a aversão inicial e converter essa aversão em ocasião para o exercício crítico e questionador. Esse exercício exige que o receptor da mensagem de Nietzsche se coloque virtualmente naquele horizonte supra-moral indicado, de forma convidativa, no título da obra.

Acredito que este é, ao menos em parte, o sentido do que ele chama, no aforismo 30, de dimensão “esotérica” do texto filosófico:

O exotérico e o esotérico, como os filósofos distinguiam em outro tempo, entre os indianos e também os gregos, entre os persas e os muçulmanos, em toda parte onde se acreditava em hierarquia, e *não* em igualdade e direito iguais, – não se diferenciam tanto pelo fato de que o exotérico fica de fora e vê, estima, mede, julga a partir de fora, não de dentro: o essencial é que ele vê as coisas a partir de baixo, – o esotérico a *partir de cima*! Existem alturas da alma, de onde mesmo a tragédia deixa de ser trágica (BM 30).

Nietzsche parece estar nos convidando a nos alçarmos a estas alturas da alma, *além do bem e do mal*, de onde a tragédia da escravidão e do sacrifício pode deixar de aparecer como trágica. Não há dúvidas de que, como a própria noção de “esoterismo” deixa claro, nem todos dispõem das condições psicológicas ou estão numa situação epistêmica favorável para esta elevação, o que reduz drasticamente o número de potenciais interlocutores à altura das exigências do autor.⁶

É claro que essa idealização quase romântica da opressão não pode, nem deve, *prima facie*, nos satisfazer. Devemos nos perguntar o que leva Nietzsche a apresentar uma tal posição, com essa formulação retoricamente inflada, a partir do contexto de sua crítica dos valores e de sua proposta ética mais geral, e se essa formulação é necessária a tal proposta. Thomas Hurka (2007), naquele que é talvez um dos trabalhos mais elucidativos em torno do perfeccionismo de Nietzsche, argumenta que BM 258 contém uma tese consequencialista forte, segundo a qual o valor de uma sociedade, isto é, a *soma total* de perfeição humana que ela é capaz de promover, não deve ser calculado a partir da média geral de perfeição de todos os seus membros, mas a partir da excelência de seus membros mais perfeitos (Hurka 2007, p. 17s.).⁷ É essa tese que estaria por trás da defesa

⁶ Cf. BM 213: “Existe, afinal, uma hierarquia de estados anímicos, à qual corresponde a hierarquia dos problemas; e os problemas mais altos repudiam sem piedade todo aquele que ousa se avizinhar, sem estar predestinado a resolvê-los pela altura e o poder de sua espiritualidade.”

⁷ Essa tese de Hurka diz respeito ao critério de agregação, ou seja, ao critério a ser adotado para se calcular a soma de bem alcançado numa determinada situação social, em que diferentes agentes, esforços e atividades devem ser colocados na balança. Para Hurka, Nietzsche defende que a maximização da perfeição que uma sociedade é capaz de produzir só pode ser alcançada pela concentração total de esforços no aperfeiçoamento máximo de seus membros mais excelentes. Hurka denomina essa concepção “maximax” (Hurka, 2007, p. 18). Não abordarei diretamente essa questão

de uma aristocracia sadia, que não deve se ver como função, mas como a própria meta da sociedade. Ou seja, uma sociedade deveria ter por finalidade a promoção de seus indivíduos excelentes e, para isso, ela poderia não apenas negligenciar, como sacrificar o bem do restante dos seus membros. Trata-se de uma tese radical e fortemente anti-igualitária, razão pela qual ela encontra resistência natural entre muitos intérpretes.

Donald Rutherford (2017), por exemplo, argumenta, contra Hurka, que BM 258 não contém nenhuma tese normativa, mas apenas uma *descrição* do modo de valoração nobre, isto é, uma teoria descritiva sobre como as aristocracias saudáveis veem a si mesmas. Do ponto de vista dessas aristocracias, os homens não pertencentes a essas classes nobres seriam vistos como “incompletos”, “escravos” e “instrumentos”. Rutherford (2017, p. 7) não enxerga aí nenhuma tomada de posição por parte de Nietzsche em favor do modo de valoração aristocrático.

Ainda que busque, legitimamente, esconjurар o fantasma do anti-igualitarismo, essa leitura não me parece promissora. É verdade que muitos textos de Nietzsche, sobretudo da obra madura, apresentam argumentos essencialmente descritivos num vocabulário aparentemente normativo, sem que esse vocabulário normativo seja indispensável para o argumento; ele teria por fim produzir um efeito meramente retórico, podendo ser separado do argumento sem prejuízo deste último. Mas esse não me parece ser o caso de BM 258.⁸ Em primeiro lugar, Nietzsche caracteriza a aristocracia que não se vê como *função*, mas como *sentido*, como uma aristocracia *boa e sã*, não corrompida, em que “o fundamento dos afetos”, a *vida*, se encontra vibrante e íntegra. O primeiro adjetivo qualificativo desta aristocracia é claramente normativo: trata-se de uma aristocracia *boa*. O segundo é normativo apenas num sentido mais restrito. Contudo, não me parece haver grande dissenso em torno da tese de que, para Nietzsche, conceitos como “saúde” e “doença”; “integridade”, “hierarquia” e “anarquia”, não são conceitos meramente descritivos, mas ultrapassam o campo semântico dos termos médicos, terapêuticos e teórico-políticos, para adentrar o campo semântico dos conceitos éticos (em sentido amplo). Isso significa dizer que Nietzsche valoriza, do ponto de vista normativo, a saúde em detrimento da doença (ainda que seja preciso alguma cautela e sutileza na definição e caracterização destes termos);⁹ a integridade, unidade e hierarquia em detrimento da

neste texto, mas acredito que a defesa consequente de um perfeccionismo em Nietzsche não exige essa tese mais radical.

⁸ Rutherford usa o mesmo argumento com relação à seção 17 da primeira dissertação da *Genealogia*, citada por Hurka em favor de sua leitura. Para ele, Nietzsche estaria apenas descrevendo os diferentes modos de valoração do nobre e do escravo, ou seja, sua análise seria normativamente neutra. Ainda que, nesse ensaio da *Genealogia*, o tom normativo do texto possa, de fato, ser relativizado e deslocado para segundo plano (em favor da “objetividade” da narrativa descritiva), o conjunto da *Genealogia* não me parece autorizar essa chave de leitura. Veja-se, a esse respeito, entre outras, a seguinte passagem de GM III 14: “o superior *não deve* rebaixar-se a instrumento do inferior, o *pathos* da distância deve manter também as tarefas eternamente afastadas.” Não há nada no texto que nos autorize a afirmar que Nietzsche está apenas se referindo àquilo que pensam os homens superiores, os nobres ou aristocratas do espírito. Tudo indica que a perspectiva normativa sublinhada no texto de Nietzsche (*deve – não deve*) é a sua própria.

⁹ Cf., por exemplo, EH por que sou tão sábio; GC Prólogo 2, GC 382.

anarquia e da desagregação (tanto no campo da organização social dos indivíduos, quanto no campo da organização “social” e vital dos nossos impulsos e afetos). Além disso, Nietzsche considera que a crença da aristocracia em seu próprio sentido de nobreza é o que permite o surgimento e a promoção de um “tipo seletivo de seres” que, nessas condições favoráveis, pode “elevar-se até sua tarefa superior e um modo de *ser* superior” (BM 258).¹⁰

Quanto a isso, o aforismo precedente não deixa dúvidas de que esta é não apenas a crença de uma aristocracia saudável, que Nietzsche estaria meramente descrevendo, sem assumir o seu ponto de vista normativo, como argumenta Rutherford; ela é, antes, uma crença assumida pela perspectiva de valor do próprio Nietzsche: “Toda elevação do ‘tipo homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre” (BM 257). Somente onde há uma aristocracia (que não é necessariamente sócio-econômica, mas sim “política”, em sentido amplo, e *espiritual*), é possível o *pathos da distância*, como condição para a elevação dos estados da alma e, portanto, para a elevação do “tipo homem”, mediante um processo contínuo de *autossuperação*.

A conclusão que se pode extrair dessas considerações é que a aristocracia não é, na verdade, um fim em si mesma (como pode sugerir uma leitura apressada do aforismo 258), mas um meio para um *fim mais elevado*: o desenvolvimento ascendente e o aperfeiçoamento da humanidade como um todo, do “tipo homem” (BM 257).¹¹ Essa é a “tarefa superior” que cabe a uma aristocracia boa e sã: ser o alicerce e o andaime sobre o qual seres humanos excepcionais poderão florescer e ascender à realização máxima de suas potências, que são as qualidades que instanciam o bem da perfeição e da excelência humanas.

Antes de passarmos agora à discussão de como Nietzsche delimita essas qualidades e justifica sua valoração, é preciso salientar que ele é consideravelmente pessimista quanto à possibilidade de conciliarmos a promoção destes bens perfeccionistas, instanciáveis apenas por indivíduos de exceção, e a promoção do prazer e do bem-estar em geral (não apenas da maioria, mas, inclusive, dos próprios indivíduos de exceção). A elevação do ser humano é uma tarefa que exige sacrifícios e impõe àqueles nela engajados uma grande carga de sofrimento: a autossuperação não é possível sem um esforço contínuo de superação de resistências, sem uma autodisciplina e um exercício permanente e muitas vezes cruel (a crueldade voltada contra si mesmo) de autocultivo (BM 188, 203, 230, 259). O aforismo 258 apresenta essa incompatibilidade entre as condições de promoção do bem-estar e as condições de promoção da excelência de forma hiperbólica e retoricamente inflada; mas Nietzsche quer, com isso, tornar o mais claro e saliente possível a tese de que o bem-estar de muitos indivíduos não deve valer mais do que o futuro da humanidade.

¹⁰ Nesse sentido, concordo com Sommer (2016, p. 737), quando ele argumenta que BM 258 não se restringe à constatação de um dado histórico, mas deriva daí um princípio *normativo*.

¹¹ Cf. ainda BM 44, 61, 188; GM Prólogo 6; e também SOMMER, 2016, p. 737.

O princípio utilitarista de universalização e maximização do bem-estar e do conforto só pode conduzir, aos seus olhos, à “decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” (BM 203; também BM 44, 208 e 225). Contra isso, devemos apostar no futuro de uma humanidade em contínuo processo de autossuperação. E como, para ele, esse futuro da humanidade só pode estar garantido pela atuação de grandes homens, capazes de atar “no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios” (BM 203) – “o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem” (BM 61) –, o cultivo desses grandes homens deve ter mais valor do que o conforto e o bem estar geral. Na medida em que está interessada não neste ou naquele indivíduo em particular, mas na humanidade como um todo – na elevação do tipo homem e na evolução total do homem –, a posição normativa de Nietzsche, seu perfeccionismo, pode ser considerada como uma forma atípica e fatalmente paradoxal de “humanismo”.

2. O que justifica o valor da excelência? Vida e vontade de poder como fonte e critério de valor

Tendo afastado uma primeira objeção que Rutherford direciona contra a leitura perfeccionista de Hurka (ao sugerir que Nietzsche não assume o ponto de vista valorativo identificado ao modo de valorar nobre, mas apenas o descreve), cabe considerar agora o que justifica a posição nietzscheana. A primeira resposta a essa pergunta, já aludida acima, é que o modo de valorar nobre é o que torna possível a fixação das condições de promoção da excelência humana, ao permitir o surgimento e o desenvolvimento de grandes homens. Mas essa primeira resposta apenas desloca a pergunta. Devemos nos questionar acerca daquilo que justifica a tese de que a excelência humana é o valor a ser promovido, em detrimento de valores alternativos, como o bem-estar, a igualdade ou a compaixão. E com isso nós nos encontramos no cerne do problema do perfeccionismo.

Uma compreensão geral do perfeccionismo¹² sugere que essa posição normativa deve estabelecer um conceito de bem que é independente das disposições e inclinações particulares dos indivíduos, ordinariamente voltadas à realização dos desejos e orientadas pela busca do prazer e da felicidade. Nesse sentido, o bem almejado deve ser entendido como um bem *objetivo*. Mas como determinar esse bem? O perfeccionismo em sentido estrito¹³ concebe o bem como a realização plena daquilo que é essencial em nossa natureza. “Essencial” pode significar, de modo geral, uma qualidade fundamental e constitutiva da natureza humana ou, mais especificamente, uma qualidade

¹² Sobre isso, cf. HURKA, 1996, HURKA, 2007 e STEVEN, 2019.

¹³ Sobre a distinção entre sentido amplo e sentido estrito do perfeccionismo, cf. HURKA, 2007, p. 10.

exclusiva dela. Se, no quadro de uma teoria perfeccionista, compreende-se que a racionalidade é um atributo essencial do ser humano, tanto no sentido de ser constitutivo de nossa natureza, quanto no sentido de ser exclusivo a ela (sendo aquilo que nos diferencia de todos os outros seres), a realização plena dessa faculdade contará como o bem supremo a ser almejado, e toda atividade que promova essa realização será considerada instrumentalmente boa.

Obviamente, a racionalidade é aqui apenas um exemplo. A partir da definição que temos, até agora, do que seja uma teoria perfeccionista, a estrutura do argumento permanece estritamente formal e passível de ser preenchida pelos mais diversos candidatos: podemos conceber a excelência humana como resultado do cultivo da amizade, das virtudes políticas, da criação artística, do desenvolvimento científico e tecnológico, da vida religiosa etc. Cada uma dessas concepções do bem humano estará, provavelmente, associada a uma concepção acerca da natureza humana: o homem como animal social, ou político, como ser criativo, ou tecnorracional, como animal metafísico e transcendente etc.

Tendo isso em vista, o primeiro passo para a defesa de uma teoria perfeccionista em sentido estrito é determinar um conceito de natureza humana, com base no qual estejamos em condições de especificar quais qualidades devem ser consideradas normativamente relevantes para a justificação dos juízos de valor que queremos derivar da teoria. Diferentemente de posições mais tradicionais, como a de Aristóteles, Nietzsche não parece considerar que as características normativamente relevantes do ser humano sejam necessariamente características exclusivas da espécie (como a racionalidade, no exemplo anterior).¹⁴ O que conta como “bom”, na sua compreensão, é, em última instância, a *intensificação da vontade de poder*, que é a qualidade fundamental não apenas do ser humano, mas de toda a vida e, em geral, de todo existente (ZA II, Da autossuperação, BM 13, 36, 186, 259, GM II 12, III 7).¹⁵ Talvez o trecho mais explícito, na obra publicada, acerca desta identificação entre o princípio normativo do “bem” e a intensificação da vontade de poder seja o parágrafo 2 do *Anticristo*:

O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.

O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza.

O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada.

Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina). (AC 2)

¹⁴ Cf., por exemplo, a ilustrativa passagem introdutória de *A disputa de Homero*: “Quando se fala em humanidade, a noção fundamental é a de algo que separa e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras.” (KSA 1, p. 783; trad. Pedro Süsskind)

¹⁵ Acompanho aqui, em linhas gerais, o argumento de Hurka (2007, p. 13s.).

O trecho é marcante em sua concisão. Certamente ele não representa bem as sutilezas e as nuances que atravessam a proposta ética nietzscheana em toda sua amplitude, tal como ela é formulada em vários outros textos, mas ele tem o mérito de trazer à luz, de forma direta e explícita, a hipótese que está em sua base. Dois pontos podem ser destacados aqui: em primeiro lugar, a recusa do valor do prazer, do conforto e do bem-estar em prol de tudo aquilo que, apesar de exigir esforço e produzir dor e sofrimento, promove o crescimento e a intensificação do poder através da superação de resistências e da autossuperação; em segundo lugar, a valorização do conflito e do embate de forças como condição para o crescimento e a intensificação do sentimento de poder.

Essas duas teses centrais, ao que tudo indica, não pairam no ar como mera expressão retórica e estilística do gosto idiossincrático do filósofo para as cenas agônicas, de suas preferências pessoais e de suas fantasias de grandeza. A posição normativa expressa nessas sentenças me parece estar intrinsecamente ligada à sua hipótese teórica fundamental sobre a essência da vida e do mundo. Trata-se da já mencionada hipótese da vontade (ou das vontades) de poder, que é apresentada, em sua obra madura, não apenas como um tipo de “ficção edificante”,¹⁶ mas como um modelo teórico-explicativo racionalmente justificado segundo critérios conceituais, epistêmicos e pragmáticos de valor cognitivo indisputável.¹⁷

Tomemos como ponto de partida para a defesa desse argumento o aforismo 13 de *Além do bem e do mal*:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de conversação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconsequência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios. (BM 13)

Nesse texto, a recusa da tese de que o impulso de conservação é o impulso fundamental dos seres orgânicos (seres humanos inclusos) e sua substituição pelo princípio da vontade de poder são justificadas com base num critério pragmático inerente às normas da prática científica, cuja consciência metódica exige a economia de princípios. O mesmo critério é mobilizado, mais uma vez, na defesa da hipótese da vontade de poder formulada no aforismo 36. Ali, este imperativo da consciência metódica é formulado nos seguintes termos: “não admitir várias espécies de

¹⁶ Cf. STACK, 2005, p. 185ss.; CORTEZ, 2019.

¹⁷ Dizer que a vontade de poder corresponde a um modelo teórico-explicativo racionalmente justificado não implica, certamente, numa concepção rigorista de justificação, em que “estar racionalmente justificado” significa estar em posse de uma certeza supostamente infalível e inabalável (como pretende o projeto fundacionista cartesiano, por exemplo). Assumo aqui uma concepção deflacionada e falibilista de justificação racional, em que “estar racionalmente justificado” significa ter razões alcançadas por métodos rigorosos e informadas pelas melhores ciências, mas que podem ser revistas a partir da descoberta de inconsistências lógicas e no confronto com novas evidências e novas teorias. Afinal, para Nietzsche, “conhecer” não é “conhecer até o fim” (BM 16).

causalidade enquanto não se leva ao limite extremo a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém pode se subtrair hoje – ela se dá ‘por definição’, como diria um matemático.” (BM 36)¹⁸

O escopo de aplicação do princípio de economia é ligeiramente diferente em cada um desses textos. No primeiro, ele recai sobre o que podemos considerar como uma formulação geral da psicologia utilitarista de matriz darwinista (e que Nietzsche, curiosamente, remete a Spinoza); no segundo, ele diz respeito a uma tese metafísica sobre a causalidade do mundo em geral. Seu valor cognitivo, contudo, permanece o mesmo nos dois casos: ele exige que nos esforcemos para explicar o maior número possível de fenômenos com o menor número possível de princípios explicativos – em consonância com a visão monocausal do mundo sugerida pelas pesquisas empíricas e pelos resultados das teorias científicas da época.

Apesar da vontade de poder ser apresentada, em última instância, como um modelo que busca abranger a totalidade dos fenômenos do mundo (orgânico e inorgânico), interessa-me, em primeiro lugar, sua aplicação como alternativa àquilo que eu chamei de formulação geral da psicologia utilitarista de matriz darwinista, isto é, sua proposta de reconceitualização da hierarquia de motivações que compõem a psicologia animal e estruturam o comportamento das mais diversas espécies. Essa crítica de Nietzsche ao impulso de autoconservação começa a se desenvolver já no período intermediário da sua obra, mas ela só ganha uma expressão mais enfática à luz do modelo da vontade de poder, proposto por ele, inicialmente, como alternativa para a descrição e explicação da estrutura motivacional dos seres vivos. Sua principal objeção à psicologia utilitarista – que engloba, em linhas gerais, as teses de Spinoza, Schopenhauer e Darwin – é que o ser vivo anseia, essencialmente, não pela conservação, mas por incremento e intensificação. Isso poderia ser constatado empiricamente, tanto no mundo biológico, como também no âmbito da psicologia humana: na psicologia da vida religiosa e da vida contemplativa, dedicada à pesquisa da verdade, por exemplo, ou na psicologia do artista, dos conquistadores políticos, líderes militares e afins.

Na vida religiosa, Nietzsche chama atenção especialmente aos fenômenos da santidade e da ascese, em que reina uma espécie de imperativo de autossuperação pela recusa à satisfação das exigências mais prementes do corpo; também a disposição do mártir ao autossacrifício pode ser contabilizada entre esses exemplos. Algo análogo se encontra na psicologia dos conquistadores políticos e dos líderes militares, que anseiam por uma expansão de sua esfera de domínio, mesmo que isso lhes custe a vida; ou ainda dos soldados que se sacrificam no combate em defesa de um ideal. No âmbito da vida contemplativa, dedicada à busca da verdade, Nietzsche se debruça com muito interesse sobre o que ele chama de “paixão do conhecimento” e sua forma particular de

¹⁸ Para uma discussão mais detida desse ponto, cf. LOPES, 2011, p. 337ss.

intensificação do sentimento de poder.¹⁹

Há exemplos também em fenômenos da vida biológica, nos quais se constata que certos organismos assimilam muito mais alimento e nutriente do que seria necessário para sua conservação, promovendo assim a intensificação, em certa medida “anormal”, do seu crescimento, ou, em alguns casos, o perecimento por excesso, ou a duplicação celular, quando a força plástica do organismo não é capaz de incorporar esse excedente de nutrientes (FP 1885, 2[76]). Nesse campo de investigações, como se sabe, Nietzsche se inspirou sobretudo na biologia de William Rolph, que, contra Darwin, sustenta que a luta que se dá entre os organismos animais não tem em vista a conservação, mas a máxima incorporação da matéria nutritiva disponível no meio.²⁰ Rolph sublinha o fato de que essa incorporação é constante e irrefreável, pois a fome que a mobiliza é insaciável; e que essa insaciabilidade impulsiona o organismo à busca por assimilação de tudo aquilo com que ele se confronta. Essa ideia da insaciabilidade do organismo em sua incorporação dos elementos do seu meio é assimilada por Nietzsche em sua elaboração da noção de vontade de poder e fornece um lastro de evidência empírica bastante relevante para a sustentação da sua hipótese.

Esses exemplos da psicologia e da biologia são alguns dos exemplos que se encontram espalhados pela obra de Nietzsche, tanto nos textos publicados quanto nos fragmentos póstumos, e eles têm o intuito de mostrar que o princípio de autoconservação da biologia de matriz darwinista não dá conta de uma série de fenômenos que ele supostamente deveria explicar. O modelo alternativo proposto por Nietzsche sugere então que a autoconservação não é um impulso fundamental dos seres vivos, mas apenas uma manifestação específica da vontade de poder, uma de suas estratégias para levar a cabo, de forma bem-sucedida, sua meta principal: o aumento do seu espaço de domínio e o extravasamento da sua força. A principal tese que Nietzsche apresenta, nesse contexto, é que a vontade de poder é o *móvil essencial* de toda vida, que busca continuamente por um aumento de seu horizonte de influência, por sua autoexpansão e autoafirmação. Isso pode se dar de várias formas, e os mais diversos comportamentos animais, incluindo os comportamentos humanos, fenômenos sociais, políticos, culturais e artísticos podem ser lidos como manifestações, mais ou menos sublimadas, deste anseio fundamental por assenhoreamento, a partir das mais diversas estratégias encontradas por cada forma de vida no confronto com seu meio e com as forças que lhe opõem resistência.

O primeiro texto da obra publicada de Nietzsche em que a vontade de poder é apresentada explicitamente como alternativa ao impulso de conservação se encontra no capítulo “Da

¹⁹ Para uma análise exaustiva desses exemplos, cf. GERHARDT, 1996; BRUSOTTI, 1997. Sobre a paixão do conhecimento em particular, cf. ainda LOPES, 2008, p. 390ss.; e CARVALHO, 2019.

²⁰ Sobre isso, cf. MÜLLER-LAUTER, 1978, p. 222; ABEL, 1998, p. 40; FREZZATTI, 2014, p. 23.

autossuperação”, de *Assim falou Zaratustra*:

Não acertou na verdade aquele que lhe atirou a expressão ‘vontade de existência’: tal vontade — não existe! Pois o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência? Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim — eis o que te ensino — vontade de poder! (ZA II, Da autossuperação)

Esse trecho faz alusão direta, mesmo que implícita, a Schopenhauer, o que indica que ele é o interlocutor privilegiado de Nietzsche no momento de formulação de sua hipótese da vontade de poder (ainda que Darwin e Spinoza também apareçam, nesse contexto temático, como alvos de sua crítica). Esse conceito central da obra madura de Nietzsche emerge aqui como corolário de suas reflexões sobre os processos de superação de resistências e de autossuperação. Nietzsche se opõe fundamentalmente à tese schopenhaueriana de que a vontade elementar de todo ser vivente é a vontade de vida, a vontade de se manter na existência como ser vivo, ao contra-argumentar que o ser vivo está disposto a sacrificar a própria vida pelo sentimento de poder.

Notemos, brevemente, que a caracterização schopenhaueriana da vontade como “vontade de vida” (*Wille zum Leben*) insere um elemento teleológico em sua concepção da vontade que não se deixa conciliar sem problemas com a definição metafísica desse impulso supostamente cego, a saber, a definição da vontade como o *absolutamente outro* da representação, como algo *toto genere* distinto da representação e alheio a todos os seus predicados – dentre os quais se inclui a *intencionalidade*: a capacidade de se orientar por uma meta ou por um objetivo. Ora, o conceito de *Wille zum Leben* supõe justamente essa intencionalidade, ao sugerir que as manifestações da vontade no mundo estão orientadas primariamente para a produção, reprodução e manutenção da vida, tanto no âmbito do indivíduo, quanto, especialmente, no âmbito da espécie. Ela possui, portanto, um direcionamento teleológico.²¹ Esse impulso vital se manifesta, no indivíduo, como impulso de autoconservação, medo da morte, fome e busca do prazer em geral; no âmbito da espécie, ele se manifesta como vontade de procriação, como impulso sexual, pois a reprodução e a procriação são justamente aquilo que permite que a espécie se conserve pela multiplicação constante de seus indivíduos.

Nietzsche recusa que essa seja uma boa explicação para os fenômenos da vida em geral. Para ele, a autoconservação é uma manifestação parcial de uma certa tendência vital que vem à tona quando a vida se encontra em risco, num estado de indigência, e não pode então realizar sua potência mais fundamental, que é a expansão de sua atividade e o extravasamento de sua força. No importante aforismo 349 da *Gaia ciência*, lemos o seguinte: “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro impulso fundamental da vida,

²¹ Discuto esse problema mais detalhadamente em MATTIOLI, 2018b e 2018c.

que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação.” (GC 349) Seguindo sua proposta de análise genealógica e psicológica da origem das nossas crenças, Nietzsche sugere que a crença na universalidade do princípio de conservação, tanto na filosofia quanto na ciência, dá mais testemunho dos valores daqueles que defendem esse princípio do que propriamente da verdade ou da justificação teórica do princípio.

O autor se vale aqui de uma das mais importantes (e polêmicas) teses de seu método psicológico e genealógico: a tese segundo a qual nossas crenças se deixam reconduzir aos nossos valores; e nossos valores, por sua vez, se deixam explicar como expressão de certos estados fisiológicos; mais especificamente, como expressão das condições de promoção de uma determinada forma de vida (BM 2, 3, 4, 6, 187). Nesse caso, a crença na universalidade do princípio de conservação seria sintoma de uma forma de vida em estado de indigência. Mais à frente, neste mesmo aforismo da *Gaia ciência*, ele argumenta então que “um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e *na natureza* não predomina a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo. A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade da vida (*Wille des Lebens*).” (GC 349)

A título de contextualização, é importante ter em mente que esse aforismo pertence ao quinto livro da *Gaia ciência*, que só foi adicionado à obra em 1887, portanto cinco anos depois da publicação de sua primeira edição. Isso quer dizer que ele pertence ao período de maturidade da obra de Nietzsche, e não ao período intermediário. Uma outra observação importante é que o termo alemão usado por Nietzsche ao final do texto é *Wille des Lebens*, e não *Wille zum Leben*. O que ele está dizendo, ao se referir à “vontade da vida” (uma expressão que aparece também no capítulo do *Zarathustra* citado anteriormente), é que a vontade fundamental que está *por trás* de toda a vida é a vontade de poder, e, nesse sentido, a vontade de poder é a vontade fundamental da vida. É importante salientar que o sentido dessa expressão é muito diferente do sentido da expressão schopenhaueriana, para quem a ideia de “vontade de vida” (*Wille zum Leben*) supõe que a vida é a *meta* ou o *fim* da vontade. Em Nietzsche, a meta ou fim da vontade é o poder, e a vontade pode sacrificar a própria vida para alcançar essa meta (não só pode, como de fato o faz em muitos casos).

Um segundo ponto a ser observado diz respeito à tese de que os valores são expressão de certos estados fisiológicos, ou, mais especificamente, das condições de promoção de certas formas de vida. Essa é uma tese que precisa ser analisada com cuidado, pois ela parece comprometer Nietzsche com uma posição expressivista em relação aos valores, que pode colocar em xeque a plausibilidade de seu perfeccionismo (ao menos na versão apresentada aqui). Afinal, se o perfeccionismo, como dissemos anteriormente, é uma teoria normativa que parte de uma concepção objetiva do bem, segundo a qual o bem deve ser definido como algo independente das preferências

ou inclinações subjetivas de indivíduos particulares, como ele poderia então se manter, de forma consistente, no interior de uma teoria semântica dos enunciados morais em que os juízos de valor são vistos sempre como mera expressão sintomatológica de certos estados psicológicos ou condições fisiológicas? Se todo valor diz respeito, necessariamente, às condições de conservação de certas formas de vida, e apenas dá expressão conceitual a essas condições, então todo “bem” é sempre um bem particular, não universalizável, restrito ao horizonte da forma de vida que lhe dá expressão. Nesse caso, o que autorizaria Nietzsche a propor a excelência como um bem substantivo válido para a humanidade como um todo?

3. Antirrealismo e realismo moral

O que acaba de ser dito acerca dos valores como expressão sintomatológica de certos estados e condições psicofisiológicas toca diretamente numa segunda crítica de Rutherford à leitura perfeccionista de Nietzsche proposta por Hurka. Ele sintetiza seu argumento nos seguintes termos: “Nietzsche é um antirrealista com relação aos valores. Não há valores objetivos” (Rutherford 2017, p. 8 e 10). Segundo ele, valores não são realidades extra-mentais; eles sempre dependem de certas atitudes valorativas dos agentes e são reflexo das respostas positivas ou negativas das pessoas frente a certos estados do mundo e a outras pessoas. Disso se conclui que os valores são sempre relativos, já que pessoas distintas, pertencentes a grupos distintos, terão perspectivas de valor muito diversas e, portanto, considerarão como bom ou ruim, certo ou errado, coisas muito diferentes. E como essas perspectivas de valor refletem as condições psicofisiológicas dos agentes, elas são *incomensuráveis*. Não haveria qualquer critério que pudesse servir universalmente para determinar quais dessas perspectivas são melhores, quais são piores.

Apesar da primeira parte do argumento soar consonante com a imagem que temos comumente do perspectivismo nietzscheano, a segunda parte parece ir de encontro à sua crítica radical dos sistemas morais tradicionais e à sua proposta de uma tresvaloração dos valores. Afinal, a moral da compaixão, do ressentimento e afins, disseminada na história do ocidente em virtude da vitória do modo de valoração escravo que está na origem da moralidade cristã, é condenada abertamente por ele, dentre outras coisas, por uma razão fundamental: ela produz adoecimento e decadência e impede o florescimento dos homens superiores. A *Genealogia da moral*, por exemplo, é permeada, do começo ao fim, por afirmações nessa direção. A nova exigência a que a genealogia nietzscheana se submete – a de uma *crítica dos valores morais* – não diz respeito somente à descrição, cientificamente orientada, dos modos de valoração historicamente existentes e das condições de sua emergência. A tarefa para a qual a *Genealogia* deve fornecer as primeiras indicações teóricas é mais ampla e ambiciosa: trata-se da tarefa normativa de “determinar a

hierarquia dos valores” (GM I 17, nota).

Já o Prólogo nos dá as sugestões introdutórias dessa direção:

necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...] Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como *que às expensas do futuro?* [...] De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos?... (GM Prólogo 6)

O que é apresentado aqui a título de hipótese e problematização é formulado, no decorrer do texto, em tom mais assertórico e categórico. Nietzsche fala frequentemente em “progresso” (GM II 12) e “retrocesso” (GM I 11) da humanidade, associando o progresso à promoção do “acaso feliz do homem, complementar e redentor, em virtude do qual possamos manter *a fé no homem!*” (GM I 12), e o retrocesso aos “portadores dos instintos depressores” (GM I 11) e “doentes” (GM III 14).

Frente à imensa quantidade de passagens desse tipo na *Genealogia* – passagens com tom fortemente normativo (incluindo trechos importantes da primeira dissertação, citados por Hurka e questionados por Rutherford) – torna-se muito difícil aceitar o argumento de Rutherford segundo o qual o principal interesse de Nietzsche, ao abordar os modos de valoração nobre e escravo, é apenas descrever a diversidade dos pontos de vista e das perspectivas de valor e associá-los a determinados modos de valoração (Rutherford 2017, p. 7).

Ao refletir sobre o *valor* dos “valores” (GM Prólogo 6), Nietzsche pretende dar um importante passo além; e é esse passo além que deve nos dar a direção para responder à difícil questão colocada no início desta seção: se Nietzsche é um antirrealista em relação aos valores, o que o autoriza a assumir um ponto de vista a partir do qual se pudesse determinar o *valor* dos “valores”? Determinar o *valor* dos “valores” parece supor algum tipo de critério universal capaz de fornecer razões objetivas para aceitar ou recusar determinados sistemas morais ou regras de conduta. Do contrário, Nietzsche estaria condenado a fazer propostas normativas de alcance global, sem ser capaz de justificar minimamente tais propostas, menos ainda o alcance pretendido por elas. O que o filósofo poderia dizer, por exemplo, aos membros de uma sociedade tal como idealizada por ele, em que o bem-estar de muitos deveria ser sacrificado em prol da promoção dos indivíduos superiores? Na ausência de razões objetivas, ele só poderia dizer, honestamente: deve ser assim, pois é assim *que eu quero*; esta é minha vontade, este é o meu *gosto*.²²

²² Estou usando o conceito de “gosto”, aqui, tal como ele é entendido nas leituras antirrealistas e, especialmente, não-cognitivistas. Uma caracterização mais sofisticada e complexa desse conceito, em que ele deixa de se referir a uma

Grosso modo, parece-me haver, no horizonte do antirrealismo, duas alternativas para lidar com esse problema. A primeira delas é, na verdade, não ver aí nenhum problema. Um antirrealista consequente poderia dizer que um filósofo está autorizado a defender certos valores, e inclusive pretender que esses valores sejam universalmente acolhidos, mesmo reconhecendo que são valores individuais relativos aos seus próprios gostos e preferências. No caso de haver resistência à admissão desses valores por parte dos outros agentes, caberá a ele (na impossibilidade ou inconveniência do uso da força) mobilizar retórica e dialeticamente um conjunto de razões supostamente objetivas (mas reconhecidas por ele como falsas ou inteiramente destituídas de valor cognitivo) para meros fins de persuasão. Mas, como o compromisso com valores, nesta linha de leitura, é essencialmente afetivo e não-cognitivo, razões supostamente objetivas, que apelam a supostos fatos para constranger cognitivamente o agente a aceitar uma posição, são fundamentalmente ineficazes. Isso significa que, para aqueles que já não dispõem de um *gosto valorativo* propício e semelhante ao do filósofo, nenhum argumento será eficaz. A estes indivíduos, Nietzsche não teria nada a dizer. Em linhas gerais, essa é a leitura proposta por Brian Leiter (2002, 2019). Considero essa leitura pouco compatível com textos importantes de Nietzsche e filosoficamente pouco interessante.²³

A segunda alternativa é interpretar o projeto nietzscheano de tresvaloração dos valores de forma menos radical, como uma tentativa de restaurar o pluralismo valorativo inerente à diversidade dos modos de vida dos seres humanos. Como a hegemonia dos valores morais judaico-cristãos resultou numa repressão sistemática (pelos mecanismos ideológicos mobilizados pelos sacerdotes) dos modos de valoração alternativos – sobretudo do modo nobre de valoração –, a proposta normativa de Nietzsche teria como objetivo resgatar a legitimidade desses modos, de forma a reabrir um espaço efetivo, no interior da vida ética, para que os nobres (e outros tipos) possam defender seus valores e exercer seu modo de valoração livremente e sem má consciência. Em linhas gerais, essa é a leitura proposta por Rutherford (2017). Mas ela depende dos argumentos confrontados anteriormente, segundo os quais Nietzsche não considera o modo de valoração nobre e aristocrático como intrinsecamente bom, apenas como um dos muitos modos possíveis de valoração dentre a diversidade das formas de vida historicamente emergentes.

O que as leituras de Leiter e Rutherford têm em comum é a recusa do realismo moral de

inclinação irracional e passa a incorporar constitutivamente um elemento cognitivo, racional e epistêmico, é não só possível, como filosófica e exegeticamente interessante para uma abordagem dos textos de Nietzsche. Contudo, não tenho condições de me debruçar sobre uma análise mais detida desse conceito aqui. Sobre isso, cf. SIEMENS, 2002 e POELLNER, 2012.

²³ Isso não quer dizer que Nietzsche não esteja disposto a fazer com que seu filósofo do futuro minta sistematicamente às massas (e mesmo, eventualmente, aos indivíduos de exceção), na medida em que essas pessoas não estiverem em condições favoráveis, por algum tipo de limitação epistêmica, para acessar as verdadeiras razões para a promoção dos valores propostos por ele. Mas ele deve ser capaz de justificar, perante a si mesmo e a seus iguais, a defesa de seus valores em prol de uma humanidade sadia.

forma geral e, mais especificamente, a recusa de que o modelo da vontade de poder seja um bom candidato para fundamentar, no interior de uma proposta ética global, possíveis razões para aceitar ou recusar, promover ou condenar certos modos de valoração.

Ora, que Nietzsche não seja um realista moral parece corresponder, como eu havia mencionado, à imagem mais difundida do filósofo (embora essa imagem tenha sido sistematicamente contestada na literatura de língua inglesa).²⁴ Se o realismo acerca dos valores pode ser definido como a tese de que há, no mundo, algo como “fatos morais” objetivamente existentes, parece, de fato, muito difícil identificar um filósofo que diz explicitamente que “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (BM 108), como um realista nesse sentido.²⁵

Um passo importante do meu argumento, portanto, é tentar distinguir dois sentidos de “moral”: um sentido amplo e um sentido estrito, de modo a restringir a afirmação acima ao sentido estrito. Num sentido estrito, “moral” significa, para Nietzsche, tudo aquilo que se refere ao conjunto de valores tradicionalmente ligados à oposição entre bem e mal, entre altruísmo e egoísmo, e ao conjunto de conceitos: liberdade / responsabilidade / culpa / castigo (o que inclui o sistema de valores da moralidade cristã de herança platônica, a deontologia kantiana, a ética da compaixão de Schopenhauer ou o consequencialismo utilitarista).²⁶ Podemos conceder, sem muita dificuldade, que, para ele, não há nada na realidade objetiva do mundo que justifique o valor desses valores ligados à tradicional visão moral do mundo. Dizer que não há nada na realidade que justifique o valor desses valores, contudo, pode significar duas coisas: 1) que nada na realidade tem valor absolutamente (nihilismo acerca dos valores);²⁷ ou 2) que a realidade contradiz o valor desses

²⁴ Cf., por exemplo: KAUFMANN, 1974; SCHACHT, 1983; RICHARDSON, 1996; HURKA, 2007; SHAW, 2007; DOYLE, 2018.

²⁵ Uma alternativa possível à oposição *realismo / antirrealismo moral* é a alternativa construtivista, que tem sido defendida recentemente como uma posição metaética capaz de escapar às armadilhas do antirrealismo (que costuma conduzir ao relativismo e ao subjetivismo), sem se comprometer com teses ontológicas onerosas sobre a realidade metafísica dos valores. Não há espaço aqui para uma discussão mais detida desta posição, mas minha impressão é que o construtivismo não constitui realmente uma terceira alternativa no debate, ao menos não no debate sobre as opções viáveis de leitura da metaética nietzscheana (tentativas recentes de ler Nietzsche nesses termos se encontram em KATSAFANAS, 2013 e SILK, 2015; para uma crítica a essas leituras, cf. HUDDLESTON, 2016, ROBERTSON, 2017 e LEITER, 2019). Suspeito que uma leitura construtivista de Nietzsche precisará sempre (como faz Katsafanas) recorrer à ideia de que o elemento constitutivo fundamental da agência, que nos impõe um comprometimento normativo com um determinado conjunto de valores, é o *poder* (como a meta ou a finalidade constitutiva e incontornável de toda e qualquer ação no sentido relevante). Isso significa que a teoria da ação que embasa o argumento construtivista dependerá da tese da vontade de poder. Mas a vontade de poder não se reduz a um modelo de psicologia moral capaz de fundar uma teoria da ação. Ela é sobretudo uma proposta ontológica, uma teoria global sobre a essência da vida e da realidade, que coloca o ser humano e o mundo numa linha de continuidade causal. Uma posição construtivista que leve a sério essa dimensão ontológica da vontade de poder será reconduzida ao realismo, pois terá de aceitar que as propriedades normativas relevantes, instanciadas pelas configurações afetivas salientadas pela psicologia moral, são inerentes à própria natureza (como vontade de poder) e, portanto, independentes das atitudes avaliativas dos seres humanos.

²⁶ Em linhas gerais, essa definição corresponde àquilo que Leiter (2002, p. 74-80) chama de “moral em sentido pejorativo”.

²⁷ Cf. LEITER, 2019, p. 53; HUSSAIN, 2007, p. 159ss.

valores, na medida em que o conhecimento do real nos dá razão para defender valores distintos (mesmo contrários). Uma leitura antirrealista de Nietzsche precisa, obviamente, defender a primeira alternativa.

Um dos textos mais citados em favor dessa leitura é o aforismo 301 da *Gaia ciência*, em que Nietzsche afirma: “O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje 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! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos!” (GC 301) Não há como negar que esse texto vai diretamente de encontro à tese de que há algo no mundo como valores objetivos ou um bem objetivo. Trata-se, porém, de um texto de 1882, ou seja, do período intermediário da obra de Nietzsche. Nesse momento, o filósofo ainda não tem em mãos o seu modelo de interpretação global da vida e do mundo: a vontade de poder, que é um dos operadores conceituais mais importantes da obra madura para a formulação final de sua teoria dos valores e para a defesa do perfeccionismo.²⁸

Nas obras intermediárias, ainda que possamos encontrar passagens que não se deixam acomodar sem ressalvas numa teoria antirrealista,²⁹ a posição mais sobressalente de Nietzsche parece ser, de fato, um tipo de “ficcionalismo normativo”.³⁰ Mas, a partir de *Assim falou Zaratustra*, o cenário se altera. Já nessa obra, o pluralismo dos valores é analisado à luz de um critério ou princípio universal derivado de uma teoria sobre a essência da vida. No capítulo “Das mil metas e uma só meta”, por exemplo (que costuma ser igualmente citado como suporte para a leitura antirrealista), encontramos, lado a lado, as seguintes afirmações: 1) cada povo criou para si seus valores, seu bem e seu mal, e cada um distinto e diverso do outro; 2) cada tábua de valores criada por cada povo representa a tábua de suas *superações*, a voz de sua *vontade de poder*; 3) a *lei das superações* de cada povo, a escada que cada um deles encontrou para erguer-se acima de si e dos outros, está em relação direta com suas condições de vida (sua terra, seu céu e sua vizinhança), e pode ser conhecida a partir delas; 4) a humanidade ainda não encontrou o caminho para a unificação de seus valores em torno de *uma só meta*, mas esse caminho é não apenas possível, como necessário para a promoção da humanidade.

Esse esquema em quatro teses tem o objetivo de lançar luz sobre aquele que me parece ser o argumento principal desse texto: toda a pluralidade de valores diz respeito às diferentes estratégias que cada povo (ou cada grupo étnico) encontrou para levar a cabo, de forma bem-sucedida, tendo em vista as condições de seu meio e de seu tipo psicofisiológico, a realização da

²⁸ Nesse sentido, discordo de Leiter (e essa discordância é fundamental no que diz respeito ao meu argumento geral) quanto ao lugar e ao papel da ideia de vontade de poder na obra madura de Nietzsche em geral e, particularmente, em sua crítica dos valores.

²⁹ Cf. por exemplo HH 24, 25, 245; A 103, 107; GC 335.

³⁰ Cf. HUSSAIN, 2007 e SANTOS, 2011.

meta principal por trás de toda atividade valorativa: a *autossuperação*. Essa meta, por sua vez, é o móbil fundamental da vontade de poder, e a humanidade só poderá ter uma esperança de futuro na medida em que for capaz de colocar-se conjuntamente no caminho de realização dessa meta. O “super-homem” não é outra coisa senão o ideal normativo que alimenta e ilustra esse caminho de autossuperação da humanidade e lhe dá a esperança de seu próprio futuro.

Nesse sentido, o capítulo “Da autossuperação” desenvolve o argumento a partir da tese de que a vontade de poder é a essência da própria vida: “onde encontrei o vivente, encontrei vontade de poder”. Logo à frente: “E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo* [...] Prefiro declinar a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica – pelo poder!” O texto segue adiante com a crítica implícita a Schopenhauer, mencionada anteriormente:

Não acertou na verdade aquele que lhe atirou a expressão “vontade de existência”: tal vontade – não existe!
 Pois o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer a existência?
 Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!
 Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder! (ZA II, Da autossuperação)

O primeiro argumento desse trecho tem caráter lógico-conceitual e incide sobre a própria definição de vontade que Schopenhauer nos fornece em sua metafísica da natureza. A expressão empregada com mais frequência por ele é *Wille zum Leben*, e não *Wille zum Dasein*, mas esta última conta também algumas ocorrências na obra e tem o mesmo sentido geral da primeira. Nietzsche argumenta que o conceito de “vontade de existência” é uma contradição, uma vez que a vontade só pode estar direcionada a um estado ainda não alcançado; mas, uma vez que só pode *querer* aquilo que já *existe*, ou seja, que já se encontra neste estado de *Dasein*, então a vontade não pode querer a existência. Assim, das duas uma: ou a vontade (ainda) não existe e, portanto, nada é absolutamente, não sendo existencial ou metafisicamente capaz de qualquer ato volitivo; ou ela (já) existe e, nesse caso, não pode querer esse mesmo estado em que já se encontra. O mesmo argumento pode ser mobilizado contra a noção de “vontade de vida”: só pode querer aquilo que vive; mas se o querer é sempre um movimento em direção a um estado ainda não alcançado, então a vontade não pode ter como objeto a própria vida. A nova definição da vontade proposta por Nietzsche acentua então seu caráter *dinâmico* e *teleológico*: o *movimento em direção* a um estado *ainda não alcançado*. Esse estado é o de incremento sempre renovado, que determina um movimento *constante* de superação, expansão e domínio.

O texto destaca ainda uma outra noção de suma importância para nossa discussão: a noção

de *valoração* (*Schätzen* e *Werthschätzen*). Toda vontade de poder, na medida em que anseia por uma meta, corresponde a um *ato valorativo*, um ato que atribui *valor* (*Wert*) a um objetivo a ser alcançado.³¹ Como esse objetivo é sempre a intensificação do poder, o poder é aquilo a que a vontade sempre atribui valor, em suas mais diversas manifestações. Daí a sentença fundamental: “no próprio estimar fala – a vontade de poder!” Como já havia sido indicado no capítulo “Das mil metas e uma só meta”, cada valor criado, cada tábua de bem e mal projetada acima de cada indivíduo ou grupo de indivíduos, pressupõe o *valor fundamental por trás da própria criação*: “bem e mal que sejam perenes – isso não existe! Por si mesmos têm de superar-se sempre de novo. [...] Assim, o mal supremo é parte do *bem supremo*: este, porém, é *criador*.” (ZA II, Da autossuperação; *grifo meu*)

O que esses textos nos sugerem é uma distinção que parece estar pressuposta em algumas formulações com as quais nos deparamos no Prólogo da *Genealogia*, quando Nietzsche apresenta sua proposta de questionamento acerca do *valor* dos “valores” (GM Prólogo 3, 6). Talvez possamos capturar o sentido dessa distinção em termos de uma diferenciação entre “valor” e “meta-valor”.³² Se dissermos que “valor” é aquilo pelo que um indivíduo está disposto a sacrificar ao menos parte de suas inclinações menos fortes, ou seja, aquilo para cuja realização o indivíduo está disposto a se engajar ativamente às custas da satisfação de certos desejos,³³ então podemos dizer que meta-valor é um valor de ordem superior que funciona como princípio de organização e hierarquização dessas disposições. Disposições valorativas podem então ser avaliadas em função do quanto elas promovem esse meta-valor. Em última instância, é esse meta-valor que confere força normativa ao restante dos valores.³⁴

Parece claro que, para Nietzsche, esse meta-valor se define conceitualmente a partir do campo semântico do *poder* (*Macht, Kraft, Herrschaft, Kommand*), como aquilo que é sempre almejado pelo princípio volitivo fundamental por trás de toda vida. E é com isso em vista que

³¹ Cf. FP 1880, 9[71]: “Vontade é a representação de um objeto estimado [ao qual se atribui valor – *werthgeschätzten*], ligada à expectativa de que possamos tomá-lo em nosso poder.” Sobre o argumento de Nietzsche nesse contexto, cf. GERHARDT, 1996, p. 185s.

³² Acompanho, em linhas gerais, a definição de “meta-valor” proposta, por exemplo, por Dries (2010, p. 32) e Medrado (2021 p. 131).

³³ Essa é uma definição meramente operatória e provisória, e não tem qualquer pretensão de esgotar o sentido complexo do conceito de “valor” em Nietzsche. A formulação dessa definição é inspirada nas discussões de Katsafanas (2016, cap. 5) e Clark e Dudrick (2012, cap. 5-6) em torno do tema. Ela não pressupõe que valores sejam sempre conscientes, tampouco que só possam ser concebidos no âmbito do indivíduo, na dimensão “pessoal”. O mesmo que é dito explicitamente do indivíduo vale também para o nível subpessoal dos impulsos que constituem os indivíduos, de modo que valores podem ser pensados como tudo aquilo pelo que um impulso (ou conjunto de impulsos) anseia fortemente, estando disposto a sacrificar a si mesmo na busca por sua realização, ou seja, aquilo para cuja realização ele tende a se engajar ativamente sob o risco de perecer.

³⁴ Cf. por exemplo GM Prólogo 3: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida (*Wille des Lebens*), sua coragem, sua certeza, seu futuro?”

podemos estabelecer um sentido amplo de “moral”, como caracterização da dinâmica de comando e obediência inerente à relação entre vontades ou impulsos com reivindicações de valor distintas e muitas vezes contrárias. Esse emprego ampliado do termo “moral” é irmanado ao vocabulário marcadamente político com o qual Nietzsche se refere às formações e estruturas de domínio que se estabelecem entre as forças no interior do devir.³⁵ Ou seja, a dinâmica da autossuperação inerente à vontade de poder é “moral” neste sentido amplo, em que “moral” designa as “relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’.” (BM 19)³⁶ É com esse mesmo sentido em vista (e com base nesse mesmo vocabulário axiológico) que Nietzsche se refere aos “juízos de valor fisiológicos” por trás do comportamento cognitivo de diferentes grupos humanos (BM 20). O mesmo vale para a tese defendida no importante fragmento póstumo 37[4] de 1885, que leva o título: “Moral e fisiologia”. Nesse texto, Nietzsche afirma que a relação de comunicação, formação de compromissos e hierarquias de domínio que se dá entre os impulsos (esses “seres viventes” dotados de inteligência) no interior do organismo é “um problema moral, não um problema mecânico!” (FP 1885, 37[4])³⁷

Lembremos, ademais, o que Nietzsche nos diz no aforismo 6 de *Além do bem e do mal*: que todo impulso já fez filosofia alguma vez, o que quer dizer, no vocabulário nietzscheano, que todo impulso busca submeter a realidade que o cerca ao valor que lhe é intrínseco, isto é, busca interpretá-la segundo as condições de promoção da forma de vida correspondente à sua própria atividade.³⁸ Os aforismos 12 e 19, por sua vez, deixam claro que esse anseio íntimo de cada impulso por submeter a realidade ao valor que lhe é intrínseco tem que se confrontar e se coordenar com o anseio de todos os outros impulsos, o que faz da alma uma “estrutura social de impulsos e afetos” (BM 12), ou ainda uma estrutura social de “subvontades”, de “muitas almas” (BM 19).

Vistas à luz da hipótese da vontade de poder, em que é sublinhada a continuidade

³⁵ Sobre o modelo político dos impulsos em Nietzsche, cf. SIEMENS, 2016, LOPES, 2017 E MEDRADO, 2021, p. 87ss. Sobre isso, cf. também BM 211, onde Nietzsche se refere ao reino do “político (*Politischen*)” alternativamente como o reino do “moral (*Moralischen*)”.

³⁶ Cf. CI, moral como antinatureza 5: “a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...”

³⁷ Cf. MATTIOLI, 2017, p. 91s.

³⁸ Leiter (2019, p. 30) cita esse mesmo aforismo 6 de BM para defender a tese oposta: de que valores não têm existência objetiva. No contexto em que é apresentado, boa parte do seu argumento depende de uma estratégia reducionista análoga à estratégia do reducionismo fiscalista com relação a estados mentais. Assim, valores não teriam existência objetiva, pois nós não precisamos apelar a supostos “fatos relativos a valores” (fatos morais) para explicar nossos juízos de valor e nossas disposições valorativas. Todo juízo de valor e toda disposição valorativa poderiam ser explicados num vocabulário estritamente psicológico e fisiológico, de forma que esse vocabulário seria mais primitivo que o vocabulário valorativo. Mas o argumento passa ao largo do fato de que Nietzsche *não reduz* o vocabulário valorativo ao vocabulário psicofisiológico, mas *funde* ambos: não há processos ou estados psíquicos, emocionais e fisiológicos que não sejam intrínseca e constitutivamente atravessados, eles mesmos, por disposições valorativas – juízos de valor inconscientes, primitivos ou de primeira ordem –, como mostram os textos que eu acabei de citar. Sobre isso, cf. ainda os esclarecedores comentários críticos de Heit (2014, p. 34) às teses de Clark e Dudrick, e a nota 40 abaixo.

ontológica entre o mundo humano e o mundo natural (BM 36)³⁹ – entre a “subjetividade” humana e a “objetividade” do mundo físico –, essas afirmações sugerem que os valores possuem uma realidade objetiva, na medida em que pertencem à dinâmica intrínseca das relações de poder que constituem a realidade.⁴⁰ Como argumenta Tsarina Doyle (2018, p. 85s.), uma vez que o “eu” (*self*) – ou a “alma” – entendido segundo o modelo da vontade de poder, é sempre um eu avaliativo (normativamente estruturado); e uma vez que este “eu” deve ser entendido em continuidade metafísica com a urdidura causal do mundo (a realidade não-humana), os valores também devem ser entendidos em continuidade metafísica com a realidade. Essa suposta realidade objetiva dos valores não significa, certamente, que os valores sejam algo com existência independente de toda e qualquer relação. Como a ontologia da vontade de poder é uma ontologia essencialmente relacional, os valores seriam, antes, algo que pertence à própria estrutura das relações. Nesse sentido, o valor relativo ao poder é objetivo, pois ele atravessa constitutivamente todo o tecido ontológico das relações, e pertence ao campo semântico da “moral” entendida em sentido amplo.

Se a distinção proposta aqui entre moral em sentido amplo e moral sentido estrito estiver correta, podemos aplicá-la àquela famosa declaração de Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, segundo a qual “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (BM 108). Uma declaração análoga se encontra no *Crepúsculo dos ídolos*: “*não existem absolutamente fatos morais*. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidades. Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação.” (CI, os “melhoradores” da humanidade 1) A leitura que proponho dessas passagens depende daquela distinção entre sentido estrito e sentido amplo de moral, na medida em que restringe essas declarações de Nietzsche à moral entendida em sentido estrito (que corresponde, basicamente, àquilo que Leiter chama de “moral em sentido pejorativo”).

Neste ponto, acompanho o argumento de Tamsin Shaw (2007, p. 123), que questiona que

³⁹ Sobre isso, cf. o importante estudo de MARTON, 1990. Para uma análise do modelo da vontade de poder no interior do debate entre realismo e idealismo, cf. ITAPARICA, 2019.

⁴⁰ Como indicado na nota 37 acima, isso não quer dizer que o vocabulário valorativo esteja sendo reduzido a um vocabulário supostamente não valorativo, o vocabulário, por assim dizer “político”, do poder - como se apenas o poder fosse uma propriedade natural, e o valor fosse uma propriedade normativa derivada dessa propriedade natural. Na minha proposta de leitura, o valor é *identificado* ao poder, não *reduzido* a ele. A consequência disso é que a ontologia do poder proposta por Nietzsche é constitutivamente normativa. Valores são elementos *primitivos e irreduzíveis* da realidade concebida como vontade de poder. “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das *condições de conservação-elevação* referentes às conformações complexas de relativa duração de vida no interior do devir.” (FP 1887, 11[73]) “Valor” é aquilo que se instaura originariamente no ato mesmo (em certo sentido, é o próprio ato) de avaliar um objetivo como desejável, importante, estimulante, motivador - valoroso, portanto. E isto que é determinado como valoroso, no interior das configurações de força, é sempre, em última instância, o poder; e, em segundo lugar, derivativamente, aquilo que promove as condições de elevação do poder. Acompanho aqui, parcialmente, a interpretação de Heidegger (2014, p. 529ss.). Do ponto de vista do perspectivismo, entendido como tese ontológica, dizer que o “valor” tem realidade irreduzível é uma afirmação que anda lado a lado com a afirmação de que a “interpretação” ela mesma (o próprio “interpretar”) tem uma realidade irreduzível (FP 1885, 2[151]; cf. ABEL, 1998, p. 148), pois não existe interpretação que não seja essencial e constitutivamente valorativa e, portanto, que não esteja intencionalmente orientada para a expansão e intensificação do poder (FP 1888, 14[184]).

a passagem citada do *Crepúsculo dos ídolos* forneça um veredito final a favor do antirrealismo moral de Nietzsche. Para ela, Nietzsche recusa os valores da moralidade tradicional (sobretudo da moralidade cristã), justamente porque eles contradizem aquilo que é *realmente valoroso*.⁴¹ Eles são falsos porque atribuem valor àquilo que é destituído de valor, sem que isso implique em dizer que *nada* possui valor. A afirmação de que o aforismo em questão faz referência aos valores da moralidade tradicional, e não a todo e qualquer valor, ganha suporte se atentarmos ao início do texto: “Conhece-se minha exigência ao filósofo, de colocar-se *além* do bem e do mal – de ter a ilusão do julgamento moral *abaixo* de si.” (CI, os “melhoradores” da humanidade 1) A principal ilusão associada por Nietzsche ao julgamento moral é a ilusão da oposição entre bem e mal, que é a oposição característica da tradicional visão moral de mundo. O filósofo, como vimos, deve ser capaz de se alçar para além dessa oposição e para além das limitações cognitivas impostas pelos sentimentos e representações morais herdados da tradição:

“Reflexões sobre os preconceitos morais”, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar – e, no caso presente, de todo modo um além de *nosso* bem e mal, uma liberdade de toda “Europa”, entendida esta como uma soma de imperiosos juízos de valor, que nos foram transmitidos na carne e no sangue. O fato de *querermos* ir lá para fora, para cima, é talvez uma pequena loucura, um insensato e peculiar “tu deves” – pois também nós, homens do conhecimento, temos nossas idiossincrasias da “vontade cativa”. (GC 380)

O que impulsiona o homem do conhecimento para além do bem e do mal é, antes de mais nada, sua vontade de verdade, esse imperioso “tu deves” da integridade intelectual – o “imperativo categórico” de uma “*vontade fundamental* de conhecimento” (GM Prólogo 2-3). Que esse compromisso com a verdade tenha sua origem numa idiossincrasia da vontade que constitui o modo de vida filosófico não abala a autoridade epistêmica das razões às quais o filósofo se vê conduzido em seu caminho – ainda que abale o solo mais fundamental da razão que justifica essa busca por razões e, nesse sentido, possa comprometer dramaticamente a força normativa da própria vontade de verdade (BM 1, GM III 24-27). Mas, uma vez alçado a estas alturas – tendo assumido uma perspectiva de pássaro, diferente da perspectiva de rã da moralidade (BM 2) –, ele pode empreender um sobrevôo acima das diversas formas de moral e compreender o solo do qual os valores se originam (BM 186, 211). Dessa compreensão ele extrai um novo significado e um novo sentido para nossas práticas de avaliação e de atribuição de valor, o que inclui o próprio valor da verdade. Ele compreende que, por trás da vontade de verdade, fala a vontade de poder (ZA II, Da autossuperação), e a busca da verdade pode adquirir assim um novo sentido normativo: ela está

⁴¹ Cf., quanto a isso, o fragmento 14[105] de 1888: “Nosso conhecimento se tornou científico na medida em que pôde empregar número e grandeza... Precisamos fazer a tentativa para saber se não seria possível construir uma ordenação científica dos valores simplesmente com base numa *escala numérica e quantitativa de força*... – todos os outros ‘valores’ são preconceitos, ingenuidades, equívocos...”

legitimada na medida em que promove a conservação e a intensificação do sentimento de poder da forma de vida encarnada pelo filósofo (BM 9, 227, 230). Mais uma vez, é a vontade de poder (a vontade essencial da vida) que reabilita o espaço normativo e fornece um novo critério de valor.

Dito isso, retomemos as duas alternativas que eu havia indicado para a compreensão da tese de que nada na realidade objetiva justifica o valor dos valores ligados à tradicional visão moral do mundo. A primeira alternativa corresponde ao antirrealismo e consiste em afirmar que nada na realidade tem valor absolutamente (nihilismo acerca dos valores); a segunda alternativa corresponde a uma posição realista e cognitivista, e consiste em afirmar que o conhecimento da realidade nos dá razão para recusar esses valores e defender valores distintos e/ou contrários. A segunda parte do aforismo 186 de *Além do bem e do mal* sugere justamente essa segunda alternativa, ao criticar a principal tese para a qual a filosofia moral schopenhaueriana busca uma fundamentação, e que, segundo Schopenhauer, goza de consenso universal entre os filósofos da moral – o princípio: “não fere a ninguém, antes ajuda a todos no que possas”. A crítica de Nietzsche consiste em ressaltar a impossibilidade de fundamentação desta tese em razão da incompatibilidade ou incongruência entre seu princípio de base e a realidade mais essencial do mundo: “quem alguma vez pressentiu radicalmente a insipidez, a falsidade e o sentimentalismo dessa tese, num mundo cuja essência é vontade de poder” (BM 186);⁴² e podemos complementar o argumento com as palavras do aforismo 259: “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição [...] vida é precisamente vontade de poder” e, enquanto tal, quer “crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio”. E o texto se encerra como se segue:

A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente a vontade da vida (*Wille des Lebens*). Supondo que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto! (BM 259).

O apelo à *honestidade* ao final deste aforismo é muito sugestivo. Ele indica que a hipótese da vontade de poder responde da melhor maneira possível ao imperativo da integridade intelectual, que impõe uma norma epistêmica à busca por razões para justificar nossos compromissos teóricos e práticos. O sentimentalismo da moral schopenhaueriana é, nesse sentido, um atestado de sua falta de “cientificidade” (BM 186). Schopenhauer pertence ao grupo dos moralistas obnubilados cognitivamente pelos sentimentos e representações morais “que nos foram transmitidos na carne e no sangue” (GC 380).

⁴² Este é um dos textos citados por Hurka (2007, p. 11) como suporte para sua leitura perfeccionista, que supõe uma teoria sobre a natureza essencial do homem e do mundo. Um segundo texto muito importante é o fragmento FP 1886, 5[71] (10): “Não há nada na vida que tenha valor a não ser o grau de poder – admitindo-se justamente que a vida mesma é vontade de poder”.

Apesar de criticar a tentativa dos filósofos de encontrar uma “*fundamentação da moral*” (da moral em sentido estrito, podemos acrescentar), Nietzsche parece estar propondo, ele mesmo, uma base teórica para sua própria proposta normativa (que só pode ser chamada de “moral” num sentido amplo). Ele parece estar dizendo o seguinte: não se pode fundamentar teoricamente uma moral da compaixão como a de Schopenhauer, pois sua teoria da compaixão tem como fundamento uma *falsa* tese sobre o real. A tese em questão é a de uma unidade metafísica entre todos os seres, cuja essência é uma vontade milagrosamente capaz de autonegar-se pelas vias do conhecimento. A essa teoria do real, Nietzsche contrapõe uma outra: a essência do mundo é vontade de poder. Sabemos que se trata de uma concepção pluralista, agonística e realista, em que algo como uma *Selbst-Verneinung* no sentido schopenhaueriano é impossível. Essa concepção fornece a base para uma ética totalmente diversa da moral que se supõe poder ser fundamentada pela teoria schopenhaueriana da vontade (ou pela teoria kantiana do imperativo categórico, ou pelo hedonismo psicológico do utilitarismo). A seus olhos, essa nova concepção é muito mais esclarecida cientificamente e não pressupõe uma adesão de princípio a uma moralidade dada, o que lhe garante maior objetividade e liberdade em relação aos preconceitos morais; ou, se preferirmos, uma posição “além do bem e do mal” – que não significa, vale ressaltar, “além do bom e do ruim” (GM I 17).

4. Objetividade dos valores *versus* razões objetivas para juízos de valor

Uma leitura realista alternativa e menos onerosa que a leitura proposta na seção anterior consiste em pensar que Nietzsche não está defendendo exatamente a *realidade objetiva dos valores* (ou de certos valores) enquanto tal, mas a existência de *fatos objetivos capazes de justificar nossos juízos de valor*. Até que ponto essa segunda alternativa pode ser consistentemente defendida sem que sejamos reconduzidos, em algum momento, à primeira, é uma questão que deixarei em aberto aqui. Mas, a título de ilustração desta segunda opção, podemos recorrer a um exemplo concreto de juízo moral (ou juízo de valor) com condições objetivas de verdade, que encontramos frequentemente em Nietzsche. Trata-se da contraposição entre juízos morais (em sentido estrito) acerca da *culpa*, em que se responsabiliza e se condena um agente por uma determinada ação (ou condena-se o próprio mundo como produto de um pecado original), e juízos éticos ou morais (em sentido amplo) acerca da *inocência*. Nietzsche julga que, ao dissolvermos o conceito de culpa em razão de sua insustentabilidade teórica, reencontramos um novo *pathos* e um novo *ethos* para orientar nossa relação com o outro e com o próprio mundo, que nos dispõem para uma atitude fundamentalmente afirmativa e não ressentida frente à existência em sua totalidade.⁴³ Nesse caso, parece-me claro que a não existência de culpa (isto é, o predomínio ontológico da inocência), é um

⁴³ Sobre isso, cf. MEDRADO, 2021 (cap. 2).

fato objetivo.⁴⁴ Talvez possamos dizer que se trata de um fato “moral” em sentido *indireto* ou *derivativo*, na medida em que fornece razões objetivas que justificam metafisicamente certos juízos de valor (inclusive sobre o valor da própria existência). Ao comentar, em *Ecce Homo*, a ética da afirmação da existência que emerge de sua primeira obra, Nietzsche escreve: “Este último, mais radiante, mais exaltado-exuberante Sim à vida é não apenas a mais elevada percepção, é também a *mais profunda*, a mais confirmada por ciência e verdade.” (EH, NT 2)

Esse exemplo não captura exatamente o núcleo do argumento que eu busquei desenvolver na seção anterior, que gira em torno da tese da objetividade dos próprios valores, e não apenas da possibilidade de uma justificação de juízos de valor a partir do apelo a certos fatos epistemicamente comprovados (ou comprováveis, ou prováveis). Mas ele corresponde a um caminho possível para a defesa do realismo moral, na medida em que se considera que uma concepção cognitivista sobre juízos de valor (que defende que juízos de valor pretendem dizer algo sobre o mundo e possuem, portanto, condições objetivas de verdade), acompanhada da tese de que alguns juízos de valor são verdadeiros (ou mais verdadeiros que outros), implica necessariamente num realismo moral.⁴⁵

Um texto interessante para se refletir sobre essa questão é o aforismo 345 da *Gaia ciência*. Nesse aforismo, Nietzsche parece defender uma tese não-cognitivista, na medida em que argumenta que “o valor de um preceito⁴⁶ é radicalmente diverso e independente de opiniões tais sobre ele e do joio de erros que talvez o cubra: assim como o valor de uma medicação para o enfermo independe completamente de ele pensar sobre a medicina de forma científica ou como uma mulher idosa.” (GC 345) Ou seja, o agente moral ou o enunciar de um juízo moral não precisa estar em condições de justificar racionalmente sua ação ou seu juízo para que o princípio moral expresso nesta ação ou juízo possa ser considerado bom. Mas o argumento de Nietzsche deixa ainda um amplo espaço para o cognitivismo, ao admitir a suposição de que um agente racional virtualmente externo deva ser capaz de encontrar a justificação racional que explicita o valor do princípio moral expresso na ação ou juízo em questão, mesmo que o próprio agente ou enunciador não esteja numa situação epistêmica que o capacite a acessar, em primeira pessoa, essa justificação (o que é o caso da maioria das pessoas). A metáfora da medicina e do medicamento (de resto amplamente empregada por Nietzsche) é bastante ilustrativa: mesmo que o paciente desconheça inteiramente os mecanismos de ação do medicamento que tem sobre ele um efeito positivo, um

⁴⁴ Cf., por exemplo, GM III 16: “que alguém se *sinta* ‘culpado’, ‘pecador’, não demonstra absolutamente que tenha razão para sentir-se assim; tampouco alguém é são apenas por sentir-se são. Recorde-se os célebres processos contra as bruxas: os mais perspicazes e humanistas juízes *não duvidavam* da existência da culpa; as ‘bruxas’ mesmas não duvidavam – e no entanto não havia culpa.”

⁴⁵ Sobre isso, cf. SHAW, 2007, p. 119 e HUSSAIN, 2007, p. 161. Essa forma deflacionada de realismo moral talvez possa ser melhor compreendida como uma posição *naturalista*. Enquanto tal, ela não captura exatamente a especificidade da proposta realista apresentada na seção anterior, como indicado, mas se aproxima dela em alguma medida.

⁴⁶ Podemos substituir “preceito” por “juízo moral”.

médico deve ser capaz de explicitar esse mecanismo e, assim, justificar racionalmente o uso do medicamento.

Se aplicarmos esse raciocínio a uma outra tese de Nietzsche, frequentemente mobilizada como argumento a favor de seu antirrealismo, veremos, na verdade, como é importante para ele a admissão de uma perspectiva epistemicamente privilegiada sobre os valores, para a defesa de sua própria proposta normativa. Trata-se da tese, já comentada anteriormente, do pluralismo das perspectivas de valor. Nietzsche defende não apenas uma tese descritiva sobre a existência de uma diversidade de modos de valoração histórica, geográfica e fisiologicamente determinados, mas também uma tese normativa sobre o valor dessa diversidade (BM 43, 212, 228, GM I 16, GM III 12, CI, moral como antinatureza 3, CI, incursões de um extemporâneo 37, EH, por que sou tão sábio). A importância concedida à pluralidade valorativa está associada tanto à ideia de *criação* quanto à ideia de *liberdade*; mas, mais importante do que isso, ela retira seu valor fundamentalmente do fato de que ela é condição para o *conflito* e, portanto, para o desafio da *superação de resistências* e para o estabelecimento de hierarquias em determinadas estruturas de domínio. Lembremos da passagem do *Anticristo* citada no início: “O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada. / Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra” (AC 2).

Ou seja, por mais que Nietzsche valorize o pluralismo e a diversidade dos valores e das formas de vida das quais eles emergem, o pluralismo e a diversidade não são *intrinsecamente* bons. Eles são bons na medida em que promovem as condições para o florescimento dos indivíduos excelentes que emergem como tipos complexos desse *agon* político, abarcando em si, em uma unidade complexa e bem organizada, uma pluralidade de tendências.⁴⁷ E esta é uma constatação *factual*: só é possível a emergência de uma unidade complexa onde há uma pluralidade de tendências passíveis de serem integradas nesta unidade por força de um impulso dominante, que exerce seu poder sobre os outros de forma coordenada. Isso significa que o *valor* da pluralidade se justifica pelo *fato objetivo* de que a pluralidade é condição do conflito e da complexidade integrada que emerge do conflito; e o conflito, por sua vez, é condição para a intensificação do sentimento de poder pela atividade de integração e superação de resistência. Aquela “inteireza na diversidade” (BM 212) é uma das qualidades mais importantes instanciadas por esses tipos superiores

⁴⁷ Cf. ZA II, Das tarântulas: “assim me fala a justiça: ‘Os homens não são iguais’. / E tampouco deverão sê-lo! Que seria meu amor ao super-homem, se eu falasse outra coisa? / Por mil pontes e passarelas deverão eles afluir para o futuro, e cada vez mais guerras e desigualdades haverá entre eles: assim me leva a falar meu grande amor! / Inventores de imagens e fantasmas se tornarão em suas inimizadas, e com suas imagens e fantasmas ainda travarão entre si a luta suprema! / Bom e mau, rico e pobre, grande e pequeno e todos os nomes dos valores: serão armas e ressonantes sinais de que a vida sempre tem de superar a si mesma! / Em direção às alturas, com pilares e degraus, quer construir-se a vida mesma: para vastas distâncias quer olhar, e para fora, em busca de bem-aventuradas belezas — *por isso* necessita de alturas! / E, porque necessita de alturas, necessita de degraus e da oposição entre os degraus e os que sobem! Subir quer a vida e, subindo, superar-se.”

emergentes, e é ela que determina sua “grandeza”. O que define essa grandeza é, por sua vez, algo objetivo, e não depende contingencialmente da percepção historicamente situada de indivíduos ou grupos determinados (BM 285, CI, incursões de um extemporâneo 37). Vejamos o que Nietzsche escreve num póstumo de 1887:

O homem *superior* (*der höchste Mensch*), se é que tal conceito é possível, seria aquele que apresentasse, da forma mais intensa, o caráter antagônico da existência (*den Gegensatz-Charakter des Daseins*), como sua glória e única justificação... Os homens comuns só são capazes de apresentar um canto e um ângulo pequeninos desse caráter da natureza: eles perecem tão logo crescem a pluralidade dos elementos e a tensão dos antagonismos, isto é, a precondição da *grandeza do homem*. (FP 1887, 10[111])

Segundo esse texto, a *precondição da grandeza humana* é a incorporação dos antagonismos que constituem o caráter global da existência como devir e vontade de poder: “somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos” (CI, moral como antinatureza 3). A afirmação do póstumo é grandiloquente, mas a tese é clara: o antagonismo é condição do próprio movimento do devir e, portanto, condição do movimento ascendente correspondente à dinâmica da superação da qual fala Zarathustra. Nesse sentido, Shaw (2007, p. 110) está correta ao argumentar que a pluralidade de perspectivas de valor e de modos de avaliação é estimada por Nietzsche à luz do valor último do aperfeiçoamento e da autossuperação da humanidade como um todo – tese que ela associa ao conceito de “universalismo paramétrico” de Scanlon. O conceito descreve a posição que defende um critério universal de valor, mas admite variações relativas aos diversos contextos de aplicação do critério, o que significa aplicar um determinado princípio ou conjunto de princípios morais substantivos a circunstâncias que podem variar segundo o contexto.

Do ponto de vista coletivo – social e cultural –, um dos aspectos mais importantes da proposta normativa do perfeccionismo nietzscheano é, então, o seguinte: ele propõe que se faça frente e se declare guerra contra todas as forças niveladoras e homogeneizadoras da cultura (cristianismo, socialismo, etc.) em favor da promoção de um solo agonístico, em que uma pluralidade de valores diversos estão em conflito. Essa defesa do pluralismo e do conflito, contudo, não é uma defesa do pluralismo e do conflito por si mesmos, como se eles tivessem seu valor garantido de forma intrínseca. O pluralismo e o conflito devem ser promovidos por serem as condições de surgimento de tipos excelentes, que instanciam em si (estes sim), o mais alto valor: a intensificação do sentimento de poder extraído da capacidade de integrar em si uma diversidade de tendências sob a força unificadora de um impulso dominante.⁴⁸ Estes indivíduos são aqueles

⁴⁸ Talvez seja possível conceder um pouco mais à defesa do pluralismo como valor constitutivo (agradeço ao Rogério Lopes por ter chamado minha atenção para este ponto). Um caminho possível para isso é compreender que não há uma atividade “pura” de exercício do poder. O poder só se realiza em atividades concretas dos mais diversos tipos, ligadas a circunstâncias materiais e a objetos determinados: como a atividade de tocar excepcionalmente bem um instrumento musical, ou de mobilizar multidões com um discurso político, ou ser capaz de escalar a mais alta montanha. O poder é parasitário dessas atividades plurais - ele se instancia diversamente, a cada momento, em cada uma delas, e não pode

capazes de redimir a humanidade e, no limite, reorganizá-la como um todo, fazendo da humanidade um grande projeto. Essa tarefa só pode ser realizada através de um grande ato de “autognose” (EH, por que sou um destino 1), seguido de uma re-hierarquização, tanto de valores quanto de grupos, de modo que o conjunto total possa ser contemplado, à distância, como um grande indivíduo que foi capaz de hierarquizar seus diversos impulsos numa unidade complexa: a “inteireza na diversidade” (BM 212) não apenas no indivíduo particular, mas na totalidade do “tipo homem” (BM 189, 257). Como dito anteriormente, portanto, o interesse de Nietzsche não está direcionado a indivíduos, mas à humanidade como um todo. Se ele destaca os indivíduos particulares quando trata dos homens superiores – Goethe, Napoleão, entre (poucos) outros –, é por sua raridade e exemplaridade; mas o que confere valor a esses indivíduos é sua capacidade de reorientar o rumo da humanidade em seu sentido global, de atribuir sentido à existência humana e de redimir a totalidade histórica do homem por um projeto de futuro para o homem. Esse projeto é concebido à luz de um valor substantivo extraído de um conceito igualmente substantivo de natureza humana.

Excursão sobre o problema da falácia naturalista

Se Nietzsche extrai o valor substantivo que orienta sua proposta ética de um conceito substantivo de natureza humana, não estaria ele sendo vítima de uma modalidade da famosa falácia naturalista, que pretende derivar normas e valores de supostos fatos naturais? Como argumenta Hurka (2007, p. 11), o problema estaria posto na medida em que partimos de um conjunto de teses puramente factuais sobre a natureza humana (a natureza humana é essencialmente vontade de poder), e extraímos dessas teses conclusões normativas (tudo que promove o poder é bom). Essa forma de “naturalismo metaético” parece atravessar diferentes versões do perfeccionismo e comprometer a própria posição de Nietzsche.

A alternativa apresentada por Hurka (2007, p. 12) consiste em distinguir claramente a tese naturalista sobre a natureza humana do princípio moral substantivo, que determina que é bom aquilo que promove as qualidades essenciais da natureza humana. Nesse caso, a primeira premissa do argumento perfeccionista seria uma tese puramente normativa, que não depende de nenhuma teoria factual: devemos desenvolver as propriedades essenciais do ser humano e realizar nossas potencialidades fundamentais. Esse princípio ético é substantivo ou não-analítico (ele mesmo não é factual, é meramente valorativo); mas ele carece de um conteúdo mais específico que seja capaz de determinar quais são aquelas propriedades que devem ser desenvolvidas por pertencerem essencialmente à natureza humana. Essa é a função da segunda premissa do argumento; é ela que

se realizar separadamente; mas ele é, ao mesmo tempo, a finalidade última de todas elas. Isso nos reconduz ao monismo valorativo, mas um monismo que acolhe em si, constitutivamente, um pluralismo de configurações possíveis para a instanciação de seu valor substantivo.

contém uma tese descritiva sobre a natureza humana. Essa tese, por sua vez, é em si mesma puramente factual e não normativa. Ou seja, por si mesmas, as afirmações sobre quais são as propriedades essenciais do ser humano não têm apelo normativo ou implicações valorativas; as implicações valorativas só se seguem, uma vez que o princípio ético geral substantivo (o de que devemos desenvolver nossas propriedades fundamentais) for adicionado. A tese do perfeccionismo substantivo enquanto posição metaética seria, portanto, apenas esta: devemos desenvolver e realizar maximamente nossas potencialidades essenciais.

Isso faz com que tenhamos de acrescentar ainda mais um nível meta-valorativo ao esquema proposto anteriormente de “valor” e “meta-valor”. Teríamos, em primeiro lugar, os valores entendidos (descritivamente) como disposições para a realização de certas ações ou para a produção de certos estados no mundo, em detrimento de outras inclinações menos fortes; em segundo lugar, o meta-valor que responde pelo critério de hierarquização dessas disposições em função de sua capacidade para promover o sentimento de poder; em terceiro e último lugar, teríamos agora o valor substantivo mais geral que é atribuído a tudo aquilo que desenvolva as propriedades essenciais da natureza humana, a partir de um conceito geral indeterminado dessa natureza. O primeiro e o segundo níveis constituem o horizonte do universalismo paramétrico discutido na seção anterior, e cujo critério (o poder) depende de uma teoria sobre fatos objetivos da natureza humana e do mundo em geral. A posição realista se restringe a esses níveis. A primeira premissa do argumento perfeccionista, tal como concebido por Hurka, escapa a essa definição, pois não há teses sobre a realidade objetiva do mundo que funcionem como razões para sua justificação. Ela deve ser por si mesma atrativa.

Se essa for a posição de Nietzsche, então ele não é, em última instância (ou, ao menos, não em todos os níveis), um realista. Mas não me parece haver evidências textuais suficientes para atribuir a ele essa posição. Nesse ponto em particular, concordo com a crítica de Rutherford (2017, p. 4) a Hurka. É mais provável que a posição de Nietzsche esteja, de fato, sujeita à crítica da falácia naturalista.

Ao fim, contudo, é possível questionar se a questão pode ser colocada nesses termos para a filosofia nietzscheana, uma vez que ela busca implodir a distinção rígida entre “fato” e “valor”.⁴⁹ Se valores são elementos constitutivos do próprio tecido ontológico da realidade, então valores são fatos, e fatos são, em certo sentido, valores. De todo modo, como essa é uma tese ontológica, parece-me que ela nos reconduz diretamente ao realismo: valores possuem realidade objetiva. Eles não correspondem exatamente a propriedades instanciáveis numa suposta dimensão “extra-mental”

⁴⁹ Não quero, com isso, recusar que a questão de fato se coloque; quero apenas indicar que esse modo de colocar a questão pode ser problematizado. Em última instância, a questão permanece em aberto.

do mundo “exterior”, pois o modelo da vontade de poder concebe o tecido ontológico do real como intrinsecamente “mental”. Nesse sentido, os valores não se encontram apartados do caráter ontológico do mundo.⁵⁰

Referências bibliográficas:

ABEL, Günter. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. 2. Auflage. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1998.

BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1997.

CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. New York: Cambridge University Press, 2012.

CARVALHO, Daniel. Paixão do conhecimento, ciência e pressupostos morais em *Aurora*, de Friedrich Nietzsche. In: *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 3, n. 5, p. 197-214, jan./jun., 2019.

CORTEZ, Renan. Ontologia e antropomorfismo. In: *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 10, n. 2, p. 50-77, jul./dez. 2019.

DOYLE, Tasarina. *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power. The Possibility of Value*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

DRIES, Manuel. On the Logic of Values. In: *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 39, p. 30-50, Spring 2010.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson. *Nietzsche contra Darwin*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GERHARDT, Volker. *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

HEIT, Helmut. Advancing the Agōn: Nietzsche's Pre-texts and the Self-Reflexive Will to Truth. In: *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 45, Issue 1, p. 31-41, Spring 2014.

HUDDLESTON, Andrew. Normativity and the Will to Power: Challenges for a Nietzschean Constitutivism. In: *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 47, n. 3, p. 435-456, Autumn 2016.

HURKA, Thomas. *Perfectionism*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1996.

_____. Nietzsche: Perfectionist. In: LEITER, B.; SINHABABU, N (org.) *Nietzsche and Morality*. New York: Oxford University Press, 2007. p. 9-31.

⁵⁰ Sobre isso, cf. DOYLE, 2018, p. 13. Para uma discussão introdutória do pampsiquismo associado a essa concepção nietzscheana, cf. ainda MATTIOLI, 2018a.

HUSSAIN, Nadeem J. Z. Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits. In: LEITER, B; SINHABABU, N (org.) *Nietzsche and Morality*. New York: Oxford University Press, 2007. p. 157-191.

ITAPARICA, André L. M. *Idealismo e realismo na filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

KATSAFANAS, Paul. *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____. *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4th edition. Princeton: Princeton University Press, 1974.

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

_____. *Moral Psychology with Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

_____. “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 29, p. 309-352, 2011.

_____. Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 33, p. 89-134, 2013.

_____. O modelo político dos impulsos em Nietzsche. In: GOULART, A. T; FERRARI, I. F (org.) *Nietzsche, Pessoa, Rosa e Freud: II Colóquio Internacional*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2017.

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

MATTIOLI, William. Linguagem, pulsão e atavismo: análise genética e mapeamento conceitual em torno do problema do inconsciente em Nietzsche e sua relação com o transcendental. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 71-98, jan./jun. 2017.

_____. Pampsiquismo em Nietzsche? Apontamentos introdutórios. In: LEAL-TOLEDO, G; ALVES, M. A. S; GOUVEA, R (org.) *Perspectivas em Filosofia da Mente: Atas do IX Colóquio Internacional de Filosofia da Mente*. Porto Alegre: Simplíssimo, 2018a.

_____. O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da “Crítica do juízo teleológico”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, p. 205-235, jan./abr. 2018b.

_____. “Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß”. Vida e finalidade em Schopenhauer. In: *Sofia*, Vitória, v. 7, n. 2, p. 201-225, jul./dez. 2018c.

MEDRADO, Alice P. *Liberdade e Imoralismo em Nietzsche*. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia)

– Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 7, p. 189–235, 1978.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (15 volumes)*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2007.

_____. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

_____. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

_____. *O anticristo. Maldição ao cristianismo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

POELLNER, Peter. Aestheticist Ethics. In: JANAWAY, C; ROBERTSON, S (org.). *Nietzsche, Naturalism & Normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's System*. New York / Oxford. Oxford University Press, 1996.

ROBERTSON, Simon. Nietzsche e o Valor: Florescimento e Excelência. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos / Porto Seguro, v. 37, n. 1, p. 145-184, 2016.

_____. Rescuing Nietzsche from Constitutivism. In: *Journal of Philosophical Research*, v. 42, p. 353-377, 2017.

RUTHERFORD, Donald. Nietzsche as perfectionist. In: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Volume 61, Issue 1, p. 42-61, 2017.

SANTOS, Oscar R. Naturalismo descritivo e ficção normativa: a questão dos valores sob a perspectiva do espírito livre nietzschiano. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 29, p. 271-291, 2011.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

SHAW, Tamsin. *Nietzsche's Political Skepticism*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

SIEMENS, Herman. Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation. In: *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 24, p. 83-112, Fall 2002.

_____. Nietzsche e a sociofisiologia do eu. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos / Porto Seguro, v. 37, n. 1, p. 185-218, 2016.

SILK, Alex. Nietzschean Constructivism: Ethics and Metaethics for All and None. In: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Volume 58, Issue 3, p. 244-280, 2015.

SOMMER, Andreas U. *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2016.

STACK, Georg. *Nietzsche's Anthropic Circle. Man, Science, and Myth*. Rochester: University of Rochester Press, 2005.

STEVEN, Wall. Perfectionism in Moral and Political Philosophy. In: Edward N. Zalta (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition)*. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/perfectionism-moral/>>.