

Nietzsche como um filósofo perfeccionista¹²

Nietzsche: Perfectionist

Thomas Hurka³

Resumo

Este artigo defende uma interpretação da posição moral substantiva de Nietzsche como uma versão do perfeccionismo que se diferencia de outras por vários traços teóricos distintivos. O artigo examina: sua aparente tentativa de fundamentar os valores perfeccionistas em reivindicações essencialistas acerca da vontade de poder, que por sua vez pode ou não ser interpretada em termos teleológicos; sua versão antiigualitária ou “maximax” do consequencialismo, com implicações inconfundíveis para o valor do egoísmo; e, por fim, sua tentativa de assentar valores perfeccionistas mais concretos nas propriedades formais que caracterizam as metas das pessoas, propriedades tais como a extensão, em especial a extensão temporal, e o seu grau de unificação ou o quanto elas contribuem para a “unidade orgânica”.

Abstract

This paper proposes a reading of Nietzsche’s substantive moral view as a version of perfectionism with several distinctive theoretical features. It discusses his apparent grounding of perfectionist values in essentialist claims about the will to power, which can be read either teleologically or not; his antiegalitarian or “maximax” version of consequentialism, with distinctive implications for the value of egoism; and his basing more specific perfectionist values on formal properties of a person’s goals such as their extent, especially in time, and the degree to which they are unified or make for the “organic unity.”

¹ Nota do Editor: o presente artigo foi publicado originalmente em Hurka, T. “Nietzsche: Perfectionist.” In: Leiter, B. & Sinhababu, N. (ed.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 2007 (p. 09-31). Agradecemos aos organizadores do volume, e em especial ao professor Leiter, que mediou o contato com o professor Thomas Hurka e com Peter Momtchiloff, editor responsável pela área de filosofia junto à OUP, a quem também agradecemos imensamente. A Thomas Hurka, pela cessão dos direitos de tradução e pela celeridade com que atendeu a todas as nossas dúvidas e demandas, nosso muito obrigado.

² Nota do tradutor: para a citação de Williams recorri à tradução de Alice Medrado publicada nos *Cadernos Nietzsche*, 29, vol. 1, 2011, p. 17. Para as obras publicadas de Nietzsche, recorro às traduções de Paulo César de Souza. Para a compilação que tem como título *A vontade de poder*, traduzi diretamente do inglês do autor. Recorri ainda à seguinte tradução da terceira *Extemporânea*: NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Tradução e notas de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. Prefácio de Giorgio Colli. São Paulo: Mundaréu, 2018

³ University of Toronto. Tradução: Igor Alves de Melo (Doutorando na UFRJ). Revisão da tradução: Sílvia Lage (pesquisadora independente). Revisão técnica: Rogério Lopes (UFMG).

Nietzsche é com frequência visto como um filósofo paradigmaticamente avesso a teorias. Bernard Williams observou que ele está tão distante de ser um proponente de teorias que seu texto “dispõe de armadilhas não só contra a reconstituição de teorias a partir dele como, em muitos casos, contra qualquer exegese sistemática que o assimile à teoria.”⁴ Muitas pessoas tenderiam a atribuir uma tal visão a Nietzsche, e em especial à sua filosofia moral. Elas poderiam alegar que mesmo quando ele apresenta teses normativas de cunho propositivo, em lugar de apenas criticar a moralidade existente, estas teses não possuiriam nem o conteúdo nem a organização que caracterizam uma teoria moral.

A meu ver essa visão comum não é nem um pouco esclarecedora. Considero incontroverso que as teses morais propositivas de Nietzsche se enquadram na designação genérica do que é hoje conhecido como perfeccionismo. Elas estão centradas em uma concepção do bem, e recomendam certas ações na medida em que estas instanciam ou promovem esse bem que, no entanto, não guarda qualquer relação com o prazer ou a satisfação de desejos; ao invés disso, a concepção [perfeccionista] localiza o bem em excelências humanas objetivas que, para Nietzsche, giram em torno dos conceitos de poder e força. Como outras visões morais, o perfeccionismo pode ser desenvolvido como teoria sistemática e, quando isso ocorre, surge uma série de questões acerca de sua estrutura e conteúdo. Se lemos Nietzsche com essas questões em mente é surpreendente a frequência com que ele sugere respostas a elas, mesmo sem tê-las formulado explicitamente – e quando alinhamos essas respostas, o resultado é uma teoria perfeccionista com traços reconhecidamente nietzschianos. O perfeccionismo foi adotado, entre outros, por Platão, Aristóteles, Aquino, Leibniz, Hegel, Marx, Bradley, Brentano, Rashdall e Moore. Em minha opinião, Nietzsche é o mais teórico dos perfeccionistas anteriores a, digamos, Brentano; ou seja, o mais apto a reconhecer e responder questões teóricas. Suas respostas possuem ainda um mérito peculiar. Uma tentação persistente para filósofos morais – aliás, para qualquer filósofo – é a de evitar questões teóricas difíceis por meio da adoção de teses factuais otimistas sobre o mundo, de modo que respostas concorrentes a estas questões se tornem compatíveis. É típico de Nietzsche a rejeição de tais teses otimistas e a insistência no enfrentamento direto das questões. Ele se comporta desse modo, por exemplo, ao negar que as crenças mais úteis para nós sejam as que têm maior probabilidade de serem verdadeiras, assim como em muitos outros momentos de sua apresentação do perfeccionismo.

⁴ Bernard Williams, “Nietzsche’s Minimalist Moral Psychology”, em seu *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982 – 1993* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 65–76; citação nas p. 65-66.

O resultado é uma versão do perfeccionismo que traz à luz, de um modo especialmente penetrante, suas especificidades e seus riscos mais característicos.

Neste ensaio considerarei três aspectos do perfeccionismo de Nietzsche: sua descrição mais básica da perfeição humana, a estrutura moral na qual essa descrição é integrada e, mais concretamente, os estados humanos que ele considera que instanciam essa perfeição.

1 A Vontade de Poder e a Natureza Humana

É útil distinguir os sentidos amplo e estrito do termo “perfeccionismo”.⁵ Em sentido amplo, perfeccionismo é qualquer visão moral centrada em uma concepção do bem que valoriza as excelências humanas independentemente do quanto um indivíduo as desfruta ou as deseja. Assim entendido, o perfeccionismo pode afirmar vários valores diferentes: o conhecimento, a realização de metas difíceis, a virtude moral, a criação ou apreciação da arte, relações pessoais profundas etc. Em um sentido mais estrito, perfeccionismo é uma versão dessa visão que fundamenta seus valores substantivos em um ideal mais abstrato de realização da natureza humana. Sua tese central é a de que o bem humano consiste no desenvolvimento de quaisquer propriedades que sejam fundamentais para a natureza humana, e caso afirme bens específicos, tais como o conhecimento ou a realização, ela o faz na medida em que esses bens encarnam tais propriedades.

O que considero incontroverso é que Nietzsche é um perfeccionista no sentido amplo, mas é comum se afirmar que ele também é um perfeccionista no sentido estrito. Para essa linha de interpretação, ele defenderia que o exercício de uma vontade de poder é fundamental para a natureza humana e que os melhores indivíduos seriam, portanto, os mais poderosos. Muitos textos que suportam essa interpretação estão em *A Vontade de Poder*, mas outros se encontram na obra publicada – como em *Assim Falou Zaratustra* e *Além do Bem e do Mal*. A aceitação ou não do perfeccionismo estrito não é algo que afete o restante de sua visão, que mesmo sem ele consegue preservar a mesma estrutura e os mesmos valores substantivos. Mas não é inócua perguntar como ele enfrentaria as várias questões que surgem do perfeccionismo estrito, supondo que ele aceite essa versão da teoria.

A primeira coisa que um perfeccionismo estrito precisa fazer é especificar seu conceito de natureza humana, ou explicar quais tipos de propriedades considera serem fundamentais para nossa espécie. Foram defendidas posições distintas sobre esse ponto como, por exemplo, que

⁵ Cf. Thomas Hurka, *Perfectionism* (New York: Oxford University Press, 1993).

as propriedades relevantes são aquelas que distinguem os homens, ou que são essenciais a eles, ou ainda que são essenciais e distintivas dos homens. Como muitas propriedades que distinguem o ser humano são moralmente triviais – como fazer fogo⁶ –, é preferível interpretar a fala dos perfeccionistas sobre propriedades distintivas como uma fala que valoriza apenas o subconjunto delas que também é essencial para os humanos, ou que constitui sua diferença específica. Mas mesmo com essa restrição, as propriedades distintivas parecem não interessar a Nietzsche. Ele não se importa com o que distingue os seres humanos de outras espécies, afirmando antes que a vontade de poder é fundamental para nós porque é fundamental para todas as coisas vivas – e mesmo para todas as coisas indistintamente. Por “fundamental” ele muitas vezes quer dizer essencial, discorrendo sobre um “um mundo cuja essência é vontade de poder” e sobre a própria vontade de poder como “a essência mais íntima do ser” (BM 186; VP 693).⁷ Portanto, se Nietzsche é um perfeccionista estrito, ele equipara a natureza humana àquelas propriedades – ou à propriedade – que são essenciais para os homens, assim como para tudo o que existe. Diferentes seres instanciam essa propriedade em diferentes graus: a vontade de poder de um humano é mais forte que a de um molusco, que por sua vez é mais forte que a de uma pedra. Mas a mesma propriedade fundamental é essencial a todos eles. Em sua estrutura, portanto, o perfeccionismo estrito de Nietzsche se assemelha ao de Hegel, onde há igualmente uma essência comum a todas as coisas, a que instancia o Espírito Absoluto – o que fazem diferentes seres com diferentes graus de adequação e valor.

O perfeccionismo estrito é comumente associado ao naturalismo metaético. Nesse tipo de interpretação, a teoria parte de teses puramente factuais acerca da natureza humana derivadas, digamos, da biologia, e considera que elas implicam de modo imediato conclusões sobre valores. Para filósofos como Alasdair MacIntyre e Bernard Williams esse é o principal interesse do perfeccionismo: ele se dispõe a prover nossas crenças morais de bases externas à moralidade.⁸ Mas a meu ver as formulações naturalistas do perfeccionismo estão sujeitas às típicas objeções levantadas por Sidgwick, Moore e outros contra o naturalismo em geral e devem ser rejeitadas nessas bases. Ao colocá-las de lado, contudo, não devemos nos mover para a interpretação oposta sugerida por alguns filósofos contemporâneos. Estes afirmam que o perfeccionismo não deriva valores de fatos porque suas teses sobre a natureza humana são elas mesmas avaliativas, na medida em que identificam como essenciais para os seres humanos

⁶ Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics* (New York: Harper & Row, 1972), p. 64.

⁷ Cf. também BM 259; GM II 12; VP 55.

⁸ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1981), cap. 5, 7; Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), cap. 3.

aquelas propriedades que nós já reconhecemos como as que mais valem a pena desenvolver.⁹ O problema dessa proposta é que ela esvazia a teoria estrita, reduzindo sua tese de que é bom desenvolver as propriedades essenciais aos seres humanos à tautologia de que é bom desenvolver as propriedades que é bom desenvolver. Além disso, existe uma interpretação alternativa intermediária entre esta interpretação e a naturalista. Esta interpretação alternativa trata o princípio geral de que o bem humano consiste no desenvolvimento das propriedades essenciais aos seres humanos não como um princípio analítico, mas como um posicionamento substantivo. Ao mesmo tempo, essa interpretação alternativa considera toda tese acerca de quais propriedades seriam essenciais aos seres humanos como teses factuais. Por si só esse tipo de tese não possui implicações avaliativas – estas só podem derivar de um princípio moral substantivo. Mas o princípio necessita das teses factuais [sobre o que é essencial para os seres humanos] para ter conteúdo. Nessa leitura, a defesa do perfeccionismo estrito deve assumir uma forma coerentista. Ela deve demonstrar que o princípio geral perfeccionista tem apelo intuitivo por si mesmo, como muitos filósofos supuseram ser o caso, bem como que, dado que certas propriedades são de fato essenciais para os homens, o princípio possui implicações que favorecem a determinação de quais dos seus estados específicos seriam bons. Em razão desses dois testes serem independentes, ser aprovado em ambos contaria significativamente a favor de uma determinada visão. Mas eles são independentes porque, embora o princípio geral perfeccionista seja avaliativo, as teses sobre a natureza humana que lhe fornecem conteúdo não o são.

Não está claro se Nietzsche aceita uma versão naturalista do perfeccionismo estrito ou essa interpretação alternativa. Quando afirma que “não há nada na vida que tenha valor, exceto o grau de poder – assumindo-se que a própria vida é vontade de poder” (VP: 55), ele considera que sua conclusão avaliativa deriva diretamente de sua premissa sobre a vida ou apenas após a adição de um princípio substantivo? Não me parece que os textos de Nietzsche suportem de forma clara uma resposta em detrimento da outra ou que eles suportem qualquer posicionamento metaético de forma mais geral. Assumirei, no entanto, que ele ao menos considera sua tese sobre a natureza humana como uma tese de natureza factual, como o fazem ambas as interpretações. Essa suposição encontra apoio adicional no modo como Nietzsche defende sua tese sobre a natureza humana.

⁹ Jennifer Whiting, ‘Aristotle’s Function Argument: A Defense’, *Ancient Philosophy* 8 (1988), 35, 38-39; Martha C. Nussbaum, ‘Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics’, in J. E. J. Altham and Ross Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 93-95, 100-102.

Se o objetivo é evitar a vacuidade, o perfeccionismo estrito precisa não apenas atribuir significado não avaliativo às teses acerca da natureza humana, como também conseguir estabelecê-las de modo que não dependam de crenças morais. Muitos perfeccionistas lançam mão de um método que se adequa à recente literatura sobre propriedades essenciais. Hilary Putnam e outros argumentaram que identificamos as propriedades essenciais de um tipo observando quais delas desempenham um papel central na explicação de seus demais atributos – assim como, por exemplo, a estrutura atômica do ouro é essencial para o ouro porque explica a sua cor, peso e assim por diante.¹⁰ De modo similar, muitos perfeccionistas argumentam que certas propriedades são essenciais para o homem porque desempenham um papel central na explicação do comportamento humano. Em vários casos as explicações a que eles recorrem são teleológicas. Afirmam que todo comportamento humano é direcionado a uma única meta, a saber, desenvolver certas propriedades, e que essas são essenciais para os seres humanos porque constituem tal meta. Daí a associação comum entre perfeccionismo estrito e uma “concepção teleológica da natureza humana”. Nietzsche certamente aceita esse método explicativo geral de identificação de propriedades essenciais. Em *Além do Bem e do Mal*, ele escreve:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade — a vontade de poder, como é *minha tese*... então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” — seria justamente “vontade de poder”, e nada mais (BM 36).

As explicações a que ele recorre também parecem teleológicas. Elas mencionam não apenas a vontade, mas a vontade para uma determinada meta, a saber, a vontade *de* poder e mesmo do *maximum* de poder. *A Vontade de Poder* afirma que todas as ações intencionais derivam da “intenção de aumentar o poder” (VP 663)¹¹; e *A Genealogia da Moral* corrobora:

Todo animal... busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente... tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* (— não falo do caminho para a “felicidade”, mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade) (GM III 7).

Mas as explicações teleológicas não são as únicas que podem subscrever uma tese sobre a essência – a estrutura atômica do ouro é essencial para ele muito embora o ouro não possua a tendência de promover essa estrutura a graus mais elevados. E o apelo de Nietzsche a

¹⁰ Hilary Putnam, ‘Is Semantics Possible?’ and ‘The Meaning of “Meaning”’, em seu *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

¹¹ Cf. também VP 675, 688.

explicações teleológicas cria dificuldades que ele, entre todos os filósofos, deveria evitar.

Os perfeccionismos teleológicos estão comprometidos com alguma versão da tese de que os homens tendem naturalmente a desenvolver suas naturezas no grau mais elevado. Uma dessas versões, associada a Hegel e Marx, afirma que, aconteça o que for nas vidas individuais, a direção geral da história humana segue para o mais completo desenvolvimento das propriedades essenciais do homem. Outras versões afirmam que os indivíduos tendem naturalmente a desenvolver sua essência, normalmente porque isso é o que eles fundamentalmente desejam, quer em si quer sob alguma descrição mais ampla, tudo mais sendo desejado como um meio para essa única meta. Uma tese relacionada a essa é a de que desenvolver a própria essência é mais agradável, talvez porque o prazer se resume à percepção de um aumento na própria perfeição – dado o desejo da maioria dos homens por prazer isso implicaria, novamente, ao menos em alguma tendência à perfeição. Mas todas essas teses são otimistas de duas maneiras. Primeiro, elas asseveram que o mundo se organiza de tal modo que a tendência natural é de que o bem seja alcançado – se os homens estiverem livres de obstáculos, naturalmente terão as melhores vidas que puderem. Segundo, essas teses implicam que inexistente conflito entre a perfeição e outros bens concorrentes. Se os homens querem acima de tudo desenvolver sua essência, então a vida mais perfeita é também aquela que mais satisfaz seus desejos; se as atividades perfeccionistas são as mais agradáveis, então uma vida com o máximo dessas atividades também daria mais prazer. Poderia ainda ser colocada a questão filosófica sobre por que razão essa vida seria a melhor: porque ela alcança a essência humana ou porque satisfaz desejos ou é agradável. E muitos perfeccionistas têm considerado essa questão como sendo de vital importância. Mas, no nível prático, as teses que identificam tendências pressupõem, de forma otimista, que não existe conflito entre a perfeição e bens não perfeccionistas como o prazer e a satisfação do desejo. No domínio do valor, pode-se ter tudo.

Nietzsche se distingue entre os perfeccionistas ao rejeitar, muitas vezes vigorosamente, essas teses factuais otimistas. Enquanto alguns podem pensar que a tendência da Evolução Darwinista é produzir formas de vida cada vez mais elevadas, para Nietzsche a seleção natural trabalha sistematicamente contra os valores mais elevados e frustra o seu alcance¹² – ele igualmente nega que tenha havido progresso na história humana.¹³ De um modo geral, sustenta que quanto maior for o potencial de um indivíduo para a perfeição menos provável que consiga alcançá-la: pela “lei do absurdo na economia geral da humanidade”, as

¹² GM I 17; CI IX 14; VP 243, 401, 647, 684, 685.

¹³ AC 4; VP 90, 339.

condições para o sucesso dos bem-constituídos são mais complicadas e, portanto, cumpridas com menos frequência (BM 62).¹⁴ Nietzsche notoriamente nega que a vida mais perfeita seja a mais agradável; longe de esses dois valores andarem sempre juntos, o sofrimento, e mesmo o grande sofrimento, é necessário para as grandes realizações.¹⁵ Ele também por vezes rejeita as teses sobre o desejo. Isso está implícito em suas observações de que os indivíduos poderosos precisam de autodisciplina e dureza para consigo – presumivelmente para controlar os impulsos que os afastariam da perfeição; em suas considerações sobre o ressentimento e a rebelião escrava na moral – que envolvem indivíduos que optam por formas inferiores de vontade e portanto menos valorosas para si próprios e para os demais; e em sua definição da decadência como um estado em que “falta a vontade de poder” e um indivíduo “prefere o que lhe é desvantajoso” (AC 6).¹⁶ Esse importante vetor do pensamento de Nietzsche pressupõe que os obstáculos para a realização perfeccionista podem surgir não apenas de fora de um indivíduo, em circunstâncias externas desfavoráveis, mas também de dentro, de suas próprias tendências antiperfeccionistas ou de uma “incurabilidade interior”¹⁷ (BM 269). Mas como essa visão seria compatível com seu suposto uso de explicações teleológicas para identificar a essência humana e, especialmente, com sua tese de que todas as ações humanas visam um *optimum* de poder? Esta última não pressuporia uma tendência ao poder sem exceções? A dificuldade nesse ponto surge de forma bem clara no livro de John Richardson *Nietzsche's System*. Richardson defende uma leitura perfeccionista estrita de Nietzsche como a que estou explorando, em que a vontade de poder é o bem supremo porque é essencial para todos os seres, e é essencial porque o poder é a meta de todas as suas ações. Richardson também afirma que existem formas superiores e inferiores de poder, que denomina “ativas” e “reativas”, e admite que Nietzsche concebe que os homens às vezes preferem as formas inferiores – por exemplo, preferem se ressentir dos demais a desenvolver suas próprias capacidades. Mas como esta última tese seria consistente com a teleologia forte que Richardson atribui a Nietzsche? Como é possível que os indivíduos busquem sempre mais poder e, contudo, por vezes prefiram menos poder?¹⁸ Suas tentativas de resolver essa dificuldade não são convincentes. Ele primeiramente afirma que as formas

¹⁴ Cf. também BM 269; e VP 252, 684, 685, 864.

¹⁵ GC Prólogo 3; BM 225, 270; VP 382, 910, 957, 1030.

¹⁶ Cf. também EH I 1-2; CI IX 35.

¹⁷ No texto de Nietzsche: “*gesamte innere „Heillosigkeit“ des höheren Menschen*”. Na tradução do autor: “*inner hopelessness*” (NT).

¹⁸ Os indivíduos poderiam preferir menos poder se acreditassem falsamente que fosse maior, mas de onde poderia advir a falsa crença? Na caracterização de Nietzsche isso teria de resultar do autoengano, mas como um desejo pelo poder mais elevado poderia levar os indivíduos a formarem crenças que fariam com que eles alcançassem menos poder?

reativas da vontade são logicamente dependentes das formas ativas,¹⁹ mas isso não explica em nada como as formas reativas podem ser preferidas. Ele então diz que a tese de Nietzsche sobre a essência é “ineliminável, uma tese sobre a prioridade valorativa das formas ativas”, pois “encontramos as essências das coisas quando encontramos o mais elevado e o melhor que elas podem se tornar.”²⁰ Mas essa proposta reduz o perfeccionismo estrito de Nietzsche à vacuidade que mencionamos acima: que deveríamos desenvolver as propriedades que deveríamos desenvolver. Também não traz nenhum elemento para resolver a dificuldade, enquanto Nietzsche ainda sustentar que toda atividade almeja um *maximum* de poder. E a meu ver a dificuldade é simplesmente insolúvel. O reconhecimento, por parte de Nietzsche, de que os indivíduos por vezes ou mesmo com frequência preferem exercícios de poder inferiores aos superiores, e que o fazem por razões internas em vez de externas é categoricamente inconsistente com a teleologia que parece subjacente à sua ontologia do poder.

Penso que o melhor movimento de Nietzsche seria abandonar sua teleologia forte. Isso lhe permitiria não apenas ampliar sua rejeição às teses otimistas relativas a tendências, de modo que em nenhum domínio o bem tende a prevalecer naturalmente, mas também insistir mais fortemente na importância prática dos juízos perfeccionistas, ou em como a sua aceitação pode mudar a maneira como agimos. Se a vontade de poder sempre se harmoniza com outros bens, não faz qualquer diferença prática se a adotamos ou a esses bens como meta fundamental. Se ambos, no entanto, podem divergir, a escolha entre eles é vital e viveremos pior caso façamos a escolha incorreta. A teleologia de Nietzsche também não é necessária para seu perfeccionismo estrito. Como já afirmei alhures, as explicações que indicam propriedades como sendo essenciais para um tipo não precisam ser teleológicas – elas não o são para o ouro e não precisam ser para os seres humanos. Nietzsche poderia afirmar que os homens exercitam essencialmente uma vontade de poder porque em todas as suas ações tentam intervir no mundo à luz de uma meta por eles estabelecida, e que algumas de suas ações exercem mais poder do que outras. Eles o fazem, por exemplo, quando o alcance de sua meta envolve uma maior transformação do mundo – um indivíduo que redireciona com sucesso toda atividade humana nos séculos vindouros exerce mais poder do que quando simplesmente amarra os cadarços do sapato. As ações também expressam mais poder quando suas metas são mais intrincadamente estruturadas, de modo que alcançá-las envolve trazer à tona relações mais complexas entre suas partes. Mas Nietzsche não precisa afirmar que os indivíduos sempre buscam o poder, tampouco

¹⁹ John Richardson, *Nietzsche's System* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 43.

²⁰ *Ibid.* 43-44.

que buscam um *maximum* de poder, partindo dessa explicação ou assemelhadas. Toda vez que os indivíduos exercitam sua vontade eles o fazem perseguindo alguma meta particular, e Nietzsche pode conceder que seus compromissos primários sejam com essa meta e não com a ideia mais abstrata de poder. Mais especificamente, ele pode admitir que o apego dos indivíduos a uma meta particular pode fazê-los preferi-la a outros objetivos cujo alcance envolvesse formas superiores de poder e admitir, em particular, que possam preferir formas reativas da vontade a formas ativas. Sempre que agem exercem poder, mas o fazem perseguindo objetivos específicos que podem desviá-los de formas mais elevadas de poder.

Argumentei que Nietzsche deveria abandonar sua teleologia forte porque ela conflita com uma de suas mais valiosas contribuições: a rejeição vigorosa de teses otimistas sobre tendências naturais. Mas sua teleologia também conflita com a estrutura de sua visão perfeccionista, tópico ao qual me dedicarei a partir de agora. Nietzsche poderia combinar essa estrutura com uma identificação perfeccionista estrita do bem humano, mas também poderia afirmá-la simplesmente a partir de um perfeccionismo amplo, que não fundamenta seus valores na natureza humana. Tendo passado a primeira parte deste ensaio examinando a possibilidade de Nietzsche ser um perfeccionista estrito, passo a considerar questões sobre a estrutura de sua visão que independem desse assunto.

2 Estrutura Moral

Descrevi o perfeccionismo como [um tipo de teoria] “centrada em” uma concepção do bem. Agora é o momento de explicar o que isso significa. O perfeccionismo tal como atualmente entendido é uma versão do consequencialismo, o que significa que os atos são avaliados pela quantidade total de bens que eles produzem. Mais especificamente, trata-se de uma versão maximizadora do consequencialismo, que afirma que a ação correta é sempre aquela que resultará no máximo possível de bens. Uma estrutura maximizadora não é essencial para o consequencialismo, que pode muito bem postular a tese da satisfação, segundo a qual os atos são corretos desde que produzam resultados “suficientemente bons”.²¹ Contudo, muito embora a satisfação seja plausível para valores hedonistas como o prazer, não o é para os valores perfeccionistas. Como sugerem os termos “excelência” e “perfeição”, esses valores reclamam intuitivamente uma abordagem maximizadora. (O mote das Olimpíadas não é “Moderadamente

²¹ Michael Slote, *Common-Sense Morality and Consequentialism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), cap. 3.

rápido, moderadamente elevado, moderadamente forte”; o antigo *slogan* de recrutamento das Forças Armadas Americanas nunca foi “Seja pelo menos dois terços de tudo o que você pode ser.”) E há ainda outra diferença entre o perfeccionismo e o consequencialismo hedonista: este avalia os atos por suas consequências no sentido habitual do termo, qual seja, pelos estados de coisas que se seguem a um ato e que dele se separam. O perfeccionismo faz o mesmo em alguma medida: pode afirmar que o ato de se educar, por exemplo, é correto em função dos bens que daí se seguirão; mas costuma, da mesma forma, recomendar atos por incorporarem em si a excelência. Se valoriza virtudes morais ou a conquista de feitos difíceis, pode propor que um ato é correto porque instancia esses bens e assim contribui para bons resultados não de forma causal, mas como parte constituinte do próprio bem. Essa é na verdade uma característica importante do consequencialismo perfeccionista: avaliar os atos, em grande parte, por sua própria natureza intrínseca.

A visão moral de Nietzsche certamente parece consequencialista nesse sentido. Ele não aceita nenhuma das proibições que distinguem as visões morais deontológicas das consequencialistas e que podem fazer com que um ato seja incorreto mesmo quando o seu resultado é o melhor possível. Sua discussão sobre a capacidade de se fazer promessas, por exemplo, não está interessada em nenhum dever de cumprir promessas às custas de bons resultados, mas unicamente nos valores e formas especiais da vontade que a prática de prometer incorpora. Algumas vezes Nietzsche julga os atos por suas consequências na acepção ordinária do termo: quando ele recomenda o sofrimento, por exemplo, não é por suas propriedades intrínsecas, mas pela perfeição futura que ele torna possível. Mas ele com frequência também julga os atos pela perfeição e especialmente pela força da vontade que incorporam em si, de modo que sua contribuição para bons resultados se dá por sua própria natureza. Ele também formula teses maximizadoras: assim como sua teleologia enfatiza que os homens desejam não apenas poder, mas o máximo de poder possível²², sua ética impele à persecução contínua por bens cada vez mais grandiosos. Da mesma forma, ele acata a exigência consequencialista de medir valores, discorrendo sobre o *quantum* de poder²³ de um indivíduo e sugerindo que “deveria ser realizada a tentativa de verificar se uma ordem científica de valores poderia ser construída simplesmente em uma escala numérica e mensurável de força” (VP 710). Nietzsche na verdade nunca constrói essa escala, mas, como veremos, identifica vários traços que favorecem ou impedem a extensão de poder de um indivíduo e que podem, a princípio, ser

²² Cf. especialmente sua enfática rejeição da tese de que os homens desejam apenas autopreservação ou apenas a realização mínima de seus atributos essenciais para se manterem vivos (GC 349; BM 13; VP 650, 651).

²³ VP 382, 674, 689, 855; VP 480 e 485 falam de forma semelhante da “medida” ou do “grau” de poder.

mensurados. Os filósofos morais contemporâneos avessos a teorias são especialmente céticos quanto à tentativa de medir valores; Nietzsche não compartilha desse ceticismo.

Se a perspectiva moral de Nietzsche é consequencialista, ela enfrenta mais duas questões: deve-se almejar apenas o próprio bem, ou o de todas as pessoas? E como os bens particulares devem ser agregados nas diversas etapas da vida de um indivíduo e, caso isso seja relevante, entre os diversos indivíduos numa sociedade? Começo com a última pergunta, sobre agregação social, pois ela fornece a chave para compreendermos a estrutura do perfeccionismo de Nietzsche.

Nietzsche é notoriamente anti-igualitário, favorecendo uma sociedade aristocrática e uma rigorosa “ordenação hierárquica” entre os indivíduos. Esse anti-igualitarismo repousa numa visão peculiar da agregação social, segundo a qual o valor em uma sociedade depende não do total ou da média da perfeição de todos os seus membros, mas da excelência de seus poucos membros mais perfeitos. Essa visão é reiteradamente enfatizada nos escritos de Nietzsche, dos primeiros até os últimos. Em *Schopenhauer Como Educador* há uma passagem famosa que diz: “a humanidade deve trabalhar incessantemente para produzir grandes homens – e isso, e nada além disso, é a sua tarefa? ... como a sua vida, a vida do indivíduo, obtém o valor mais alto, o significado mais profundo?... apenas se você viver em proveito dos exemplares mais raros e valorosos” (SE 6).²⁴ Em *Além do Bem e do Mal* há a afirmação de que uma aristocracia saudável não se vê como uma função do povo, mas como “seu *sentido* e suprema justificativa”, e por isso “aceita com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, *por sua causa*, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos” (BM 258).²⁵ A *Genealogia da Moral* acrescenta: “O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses” (GM I, Nota).²⁶ E *A Vontade de Poder* ecoa recorrentemente essas assertivas, por exemplo: “*Erro básico*: colocar a meta no rebanho e não em indivíduos isolados! O rebanho é um meio, não mais!” (VP 766).²⁷ Considerando que essa visão se opõe ao famoso princípio *maximin* de John Rawls, poderíamos chamá-la de visão “*maximax*”. Enquanto Rawls deseja que a sociedade maximize o bem-estar de seus indivíduos em pior situação, Nietzsche deseja que ela se concentre nos melhores, já que apenas a sua perfeição possui valor. A reflexão sobre Rawls pode sugerir um princípio “lexical *maximax*”,

²⁴ Cf. também Extemporânea II 9.

²⁵ Cf. também BM 126, 199, 257, 260, 265; e GC 23.

²⁶ Cf. também GM III 14.

²⁷ Cf. também VP 246, 252, 373, 660, 681, 877, 881, 987, 997.

segundo o qual a sociedade deve primeiro maximizar a excelência de seus melhores indivíduos e só depois, quando nada mais puder ser feito por eles, daqueles que na sequência são os melhores indivíduos e assim por diante.²⁸ Mas esse princípio lexical parece ser menos fiel à visão de Nietzsche do que o simples *maximax*: ele aparenta não atribuir qualquer valor às realizações dos homens inferiores; então, uma vez que os melhores tenham se desenvolvido tanto quanto puderem, é indiferente que os demais o façam.

Uma visão *maximax* é extremamente radical, visto que favorece distribuições desiguais de recursos e oportunidades sob praticamente quaisquer suposições que façamos sobre o mundo. Ainda que os talentos dos indivíduos sejam exatamente iguais, a sociedade se sairá melhor se selecionar arbitrariamente poucos e lhes direcionar todas as suas energias, já que desse modo a perfeição mais elevada será tão elevada quanto possível. Talvez porque o princípio seja tão radical, alguns comentadores tentam negar o seu papel no pensamento de Nietzsche. Walter Kaufmann afirma que o interesse de Nietzsche pelos melhores indivíduos deriva de sua crença de que a maioria das vidas possui valor zero, e “nenhuma adição a esses zeros pode levar a algum valor”.²⁹ Muito embora essa interpretação seja suportada por uma passagem (VP 53), ela não se sustenta no contexto geral do pensamento de Nietzsche. Recorde-se a afirmação contida em *Além do Bem e do Mal* de que indivíduos inferiores devem ser “reduzidos e rebaixados a seres incompletos”, isto é, deve ser-lhes negada qualquer perfeição que possam alcançar (BM 258). Recentemente James Conant fez uma tentativa mais aprofundada de negar o anti-igualitarismo de Nietzsche, propondo que seu interesse por indivíduos notáveis não pressupõe que apenas as suas realizações importam, refletindo antes sua capacidade de servirem como modelos que possam inspirar todos a levarem uma vida melhor.³⁰ Mas Conant não considera o conjunto de textos *maximax* de Nietzsche, se atendo a *Schopenhauer Como Educador* e especialmente à passagem já citada. Mesmo o tratamento que confere à passagem é altamente seletivo. Em primeiro lugar, ele interrompe a citação no meio da frase, não nos informando que, após nos orientar a viver para o bem dos exemplares mais valiosos, Nietzsche acrescenta, “e não em proveito da maioria, quer dizer, daqueles exemplares que, tomados individualmente, não possuem qualquer valor [*wertlosesten*]” (SE 6). Dificilmente um igualitário faria essa observação. Em segundo lugar, Conant não informa ao

²⁸ Para o princípio lexical de Rawls, cf. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: MA: Harvard University Press, 1971), p. 83.

²⁹ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th edn. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), 150.

³⁰ James Conant, ‘Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*’, in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 181 - 257.

leitor que a primeira e as duas últimas frases da passagem se encontram separadas por cerca de uma página de texto que traz outras proposições fortemente anti-igualitárias, por exemplo, que “o único interesse” de uma espécie biológica é “o exemplar mais elevado” e não “a massa de seus exemplares e seu bem-estar” (SE 6). A verdade é que esse texto intermediário destrói completamente o principal argumento exegético de Conant. Ele afirma que a interpretação anti-igualitária de *Schopenhauer Como Educador* se baseia em um erro de tradução do termo nietzschiano “*Exemplar*” por “*specimen*”. Enquanto esse termo possui conotações biológicas enganosas, argumenta Conant, o uso de *Exemplar* por Nietzsche está em continuidade com o uso conferido ao termo por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar* e pelos Românticos Alemães: o exemplar é um gênio criativo a quem todos podem imitar. Mas o texto intermediário omitido por Conant é precisamente sobre biologia, sugerindo que apliquemos aos homens uma lição que pode ser aprendida por “cada uma das espécies do reino animal ou vegetal”. Portanto, as analogias biológicas são feitas pelo próprio Nietzsche! O texto intermediário também usa a palavra *Exemplar* três vezes para se referir a membros de espécies animais e vegetais, e não apenas àqueles que se destacam, mas também aos exemplares comuns ([*die*] *Masse der Exemplare*). Eu teria pensado que se Nietzsche utiliza *Exemplar* para se referir a simples folhas de grama, ele não está usando o termo para se referir apenas a gênios criativos kantianos; mas talvez Conant considere que ao interpretar o emprego de uma palavra por Nietzsche é menos importante observar o uso reiterado que ele faz dessa palavra meia página antes do que o seu uso por outro filósofo em uma obra publicada oitenta anos antes.³¹

A aceitação de um princípio *maximax* por parte de Nietzsche explica várias outras posições defendidas por ele. Isso se aplica, por exemplo, à sua tese sobre o valor do egoísmo. Ele sustenta que o egoísmo não é sempre bom, nem tampouco sempre ruim:

O egoísmo tem tanto valor quanto o valor fisiológico de quem o possui... Se ele representa o curso ascendente da humanidade, então seu valor é de fato extraordinário; e deve-se tomar um cuidado extremo na preservação e promoção de seu desenvolvimento... Se ele representa o curso descendente, a decadência, o adoecimento crônico, então ele tem pouco valor: e a primeira exigência de justiça é que ele retire o mínimo possível de espaço, força e luz do sol do bem-constituído. (VP 373)³²

Além do Bem e do Mal propõe não apenas que os indivíduos inferiores devam ser sacrificados, algo que poderia ser imposto a eles por seus superiores, mas que devem “sacrificar-se” ou renunciar voluntariamente à sua própria perfeição (BM 265).³³ E *Zaratustra*

³¹ Conant tem o bom gosto de associar intérpretes anti-igualitários de Nietzsche a Hitler. Sua própria interpretação reduz Nietzsche a um escritor de livros banais de autoajuda, uma espécie de Deepak Chopra do século XIX.

³² Uma versão ligeiramente editada dessa passagem aparece em CI IX 33.

³³ Cf. também VP 246.

discorre com frequência sobre se sacrificar pelo bem do além do homem, afirmando, por exemplo, “Amo aquele que trabalha e inventa para construir a casa para o além-do-homem e lhe preparar terra, bicho e planta: pois assim quer o seu declínio” (ZA I, *Prólogo* 4).³⁴ O aval que Nietzsche dá ao egoísmo dos melhores é qualificado por sua tese de que eles possuem deveres uns para com os outros e devem tratar seus pares como tratam a si mesmos (BM 260, 265).³⁵ Essa poderia ser uma recomendação tática, propondo uma barganha com aqueles poucos indivíduos capazes de dificultar o cultivo da perfeição; mas não é assim que Nietzsche apresenta o assunto, falando simplesmente de “deveres”, “direitos” e “privilégios iguais” entre os mais perfeitos. Todo o seu tratamento do egoísmo se ajusta precisamente ao princípio *maximax*. Se o bem da sociedade depende inteiramente do bem de seus poucos membros excelentes, estes deveriam ser sobretudo egoístas, freando a busca de sua própria perfeição unicamente ao reconhecer semelhante perfeição em seus pares, enquanto a maioria se sacrificaria inteiramente pelo bem dos seus melhores.

Se Nietzsche aplica um princípio *maximax* [para o cálculo agregativo] entre pessoas, poderíamos esperar que ele fizesse o mesmo para a agregação das diversas etapas de uma mesma vida, estabelecendo uma equivalência entre a perfeição agregada na vida de uma pessoa à perfeição por ela alcançada em seus raros momentos de excelência. Mas ele não parece fazer isso: suas observações mais notáveis sobre o valor de vidas inteiras exortam a “morrer no tempo certo”, e especialmente a não “morrer tarde demais”, como as maçãs que permanecem nos galhos muito tempo depois de “terem o melhor sabor” (ZA I, *Da morte voluntária*).³⁶ Essas afirmações não se adequam ao princípio *maximax*, segundo o qual uma vez vividos os melhores momentos de uma vida é indiferente que outros momentos lhes venham a suceder. Em vez disso, elas sugerem algo como o princípio de uma mediana entre os diversos instantes, que estabelece uma equivalência entre a perfeição agregada em uma vida à média de sua perfeição em cada instante – o que pressupõe que se acrescentamos a uma vida momentos que estão abaixo da média anterior atingida por ela nós a tornamos uma vida pior. Provavelmente seria um exagero atribuir a Nietzsche uma mediana dos instantes com base em suas poucas observações sobre a “morte livre”, mas essas observações apontam para algo nessa direção.

Mais do que em qualquer outro perfeccionista, o modo como Nietzsche trata questões de agregação permite ver com maior clareza como diferentes princípios agregativos são mais apropriados para valores perfeccionistas do que para outros valores. Não ocorreria a ninguém

³⁴ Cf. também ZA II, *Dos sábios famosos*; ZA IV, *A saudação*.

³⁵ BM 260, 265.

³⁶ Cf. também GC 281; CI IX 36, VP 864.

estabelecer uma média entre os instantes tendo em vista valores hedonistas, ou tampouco afirmar que acréscimos de momentos felizes podem tornar a vida de alguém pior. Muitos, no entanto, adotam exatamente essa linha de raciocínio ao emitirem juízos perfeccionistas sobre carreiras esportivas ou artísticas, que com frequência são consideradas melhores quando têm o seu fim não muito depois do seu apogeu. Argumento semelhante se aplica ao princípio *maximax* para agregação entre pessoas. Enquanto a tese de que a sociedade deve maximizar a felicidade de seus membros mais felizes não possui qualquer plausibilidade, a tese análoga acerca de valores perfeccionistas possui apelo real, embora perturbador. Esses valores tornam o anti-igualitarismo inteligível e até tentador de um modo que os valores hedonistas não o fazem. Em uma discussão anterior eu fui mais longe, sugerindo que do mesmo modo como os princípios anti-igualitários são mais plausíveis para valores perfeccionistas do que para valores hedonistas, também os princípios igualitários seriam menos plausíveis [quando aplicados a valores perfeccionistas].³⁷ Isso pode ser falso: não apenas é logicamente possível como moralmente inteligível que se almeje a perfeição mais elevada para os menos perfeitos. Ainda assim, os valores perfeccionistas possuem uma afinidade com critérios de agregação anti-igualitários que os valores rivais não possuem. A tradição perfeccionista contém muitas defesas da desigualdade aristocrática, de Platão e Aristóteles a Hastings Rashdall e Bertrand de Jouvenel.³⁸ Essas defesas frequentemente se baseiam em teses factuais, por exemplo, que as habilidades naturais das pessoas são muito diferentes. Mas pode-se perguntar se essas teses realmente conseguem fornecer suporte ao grau de desigualdade que esses autores defendem, bem como se os perfeccionistas que as utilizam não estariam tacitamente utilizando *maximax* ou princípio similar para atingir as suas conclusões. Não há absolutamente nada tácito na abordagem de Nietzsche: seu anti-igualitarismo se baseia em um princípio agregativo que direta e explicitamente confere maior peso às realizações do mais perfeitos.

De modo mais abstrato, a aceitação de um princípio *maximax* entre indivíduos confere à visão moral de Nietzsche uma estrutura neutra em relação ao agente. Uma tal estrutura atribui a todos os agentes uma mesma meta moral, de modo que, se corretos, seus atos tenderão a produzir o mesmo resultado. Não existem metas diferentes para diferentes agentes, então o resultado considerado o melhor sob o ponto de vista de uma pessoa não precisa ser considerado o melhor do ponto de vista de uma outra pessoa; em vez disso, o resultado que todos devem buscar é o mesmo. A neutralidade em relação ao agente é mais comumente associada a visões

³⁷ Hurka, *Perfectionism*, 79.

³⁸ Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil* (London: Oxford University Press, 1907), vol. I, cap. 8; Bertrand de Jouvenel, *The Ethics of Redistribution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951).

como o utilitarismo que incluem todos os bens dos indivíduos em suas metas comuns, seja pela via da adição, seja da mediana. Mas o perfeccionismo *maximax* também é neutro em relação ao agente, uma vez que atribui a todos a mesma meta moral de maximizar a perfeição dos melhores. Os que estão entre os melhores devem perseguir essa meta de um modo, concentrando-se essencialmente em sua própria perfeição, enquanto os que não estão devem fazê-lo de maneira diferente, sacrificando-se pelos seus melhores. Mas apesar dessa diferença, a meta final é a mesma.

A perspectiva de Nietzsche não é usualmente lida como de neutralidade em relação ao agente. A maioria dos comentadores a considera egoísta, estimulando cada indivíduo a perseguir somente sua própria perfeição – essa suposição é indiscutível, por exemplo, para Alexander Nehamas em *Nietzsche: Life as Literature*.³⁹ Uma razão para essa suposição poderia ser a crença de que o perfeccionismo, e especialmente aquelas versões mais estritas baseadas na natureza humana, deve ser egoísta, pois suas formulações clássicas gregas o eram. Mas essa tese acerca dos perfeccionismos gregos é disputável, e é simplesmente falso que o perfeccionismo em geral precise ser egoísta: ele pode recomendar, e ele o faz em suas melhores versões, que cada um se importe com o bem dos demais assim como com o seu próprio bem.⁴⁰ Uma segunda razão seria o constante elogio que Nietzsche faz ao egoísmo. Essa glorificação geralmente se restringe ao egoísmo dos melhores indivíduos – apenas as suas vidas seriam estragadas pelo altruísmo. Mas Nietzsche está tão focado nesses indivíduos que pode parecer que seu elogio se dirige ao egoísmo de um modo geral. Uma última razão para esta suposição seria que as teses relativas ao desejo, que reforçam o argumento nietzschiano de que a vontade de poder é essencial para os homens, são teses egoístas: elas afirmam que todos buscam mais poder para si e não para os demais. E a única visão moral que pode resultar de teses desse tipo é igualmente egoísta. Na verdade, se tais teses fossem verdadeiras, uma moralidade que exigisse dos indivíduos o sacrifício de suas próprias perfeições pelo bem dos demais não influenciaria suas condutas. Aqui, o dilema de Nietzsche se assemelha ao de utilitaristas clássicos como Bentham, que tentaram fundamentar um hedonismo neutro em relação ao agente na tese do egoísmo psicológico segundo a qual todos desejam apenas o seu próprio prazer. Mas a última tese colide com a primeira, e utilitaristas mais tardios como Sidgwick abandonaram o egoísmo psicológico e assumiram uma defesa independente do hedonismo moral neutro em relação ao agente. Uma leitura caridosa de Nietzsche fará o mesmo. Argumentei na seção 1 que as teses

³⁹ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

⁴⁰ See Hurka, *Perfectionism*, 62 – 4.

egoístas de Nietzsche não são necessárias ao seu perfeccionismo estrito; elas parecem agora também contradizer sua visão *maximax* de agregação social, ao menos se se pretende atribuir a ela alguma força capaz de guiar a ação. Um princípio *maximax* é central para a visão moral positiva de Nietzsche. Ele comparece desde suas primeiras até suas últimas obras e estrutura suas teses acerca do valor do egoísmo e do altruísmo. Mas esse princípio é igualmente escamoteado por suas teses ocasionais sobre o desejo – o que constitui uma razão adicional para ignorá-las.

3 Extensão e Unidade Orgânica

As teses mais específicas de Nietzsche sobre o bem valorizam muitos estados humanos: alegria, coragem, imparcialidade, orgulho, generosidade transbordante etc. Não está claro se todos esses estados podem ser unificados sob algum valor mais abstrato, seja ele um valor perfeccionista estrito como a vontade de poder, seja um outro valor qualquer. Sem resolver esse problema, examinarei algumas observações de Nietzsche que podem unificar ao menos vários de seus bens e que expressam uma visão distintamente nietzschiana da perfeição humana.

Muitos dos bens de Nietzsche são ativos, envolvendo a busca e especialmente a realização de metas em lugar da mera contemplação do mundo. Uma maior especificação requer uma reflexão sobre quais metas vale mais a pena perseguir, ou cuja realização possui mais valor. Aqui a abordagem nietzschiana é tipicamente formal. Ele não sustenta que existam metas substantivas que os indivíduos deveriam perseguir por uma exigência da perfeição, tais como o conhecimento, a virtude ou a criação da beleza. Ele avalia metas, em vez disso, em termos de qualidades formais que são compatíveis com vários conteúdos substantivos diferentes. Não é a finalidade específica de uma atividade que determina seu grau de valor, mas sim até que ponto essa finalidade instancia certas propriedades formais. Nietzsche menciona duas dessas propriedades: a primeira é uma propriedade interna à meta e a segunda diz respeito ao modo como a meta se relaciona com as diversas outras metas do agente.

A primeira propriedade é a extensão da meta, tanto do ponto de vista temporal quanto relativamente ao número de objetos ou indivíduos que ela abarca. Essa propriedade se conecta naturalmente com ideias sobre o poder, visto que quem atinge uma meta mais ampla promove mais transformações no mundo e assim exerce maior poder sobre ele. Nietzsche está especialmente interessado na extensão temporal de uma meta. Na *Genealogia da Moral*,

considera como o valor principal da promessa a expressão de uma “duradoura e inquebrantável vontade” através da qual um indivíduo fixa seu comportamento futuro e se faz mais valioso do que “todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade” (GM II 2). De modo mais geral, Nietzsche recomenda o “tensionamento de uma vontade por longos intervalos de tempo”, afirma que um grande indivíduo pode “estender sua vontade por longos períodos de sua vida”, e espera ansiosamente por uma nova casta que governará a Europa com “uma longa, terrível vontade própria que seria capaz de perseguir seus objetivos por milênios” (VP 65, 962; BM 208).⁴¹ Mas ele também valoriza a extensão de uma meta que abarca inúmeros indivíduos. Um dos aspectos do poder é a capacidade de um indivíduo impor sua vontade sobre os demais e assim determinar seu comportamento, e quanto mais indivíduos forem subjugados mais elevado é o exercício desse poder. A isso se deve a atração de Nietzsche por uma raça conquistadora que “sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade” (GM II 17), e por aqueles “organizadores e artistas da violência que constroem Estados”⁴² e que exercem sua força “conformadora e violentadora” sobre “o *outro* homem, *outros homens*” (GM II 18).⁴³ Para o filósofo, os maiores indivíduos são os criadores de novos valores que fixam o curso geral da vida de milhões de seres humanos em um futuro distante, e eles se caracterizam precisamente pela extensão das metas que atingem.

A segunda propriedade formal é o grau em que uma meta está unificada com as demais metas de um indivíduo, de modo a formar um sistema no qual muitos fins diferentes são perseguidos como meios para a realização de uma meta dominante. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve:

Uma coisa é necessária. — “Dar estilo” a seu caráter — uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar [...]. Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa — basta que tenha sido um só gosto! [...] (GC 290)

Além do Bem e do Mal expressa ideia semelhante, ao afirmar que o que é “essencial” é “que deve haver *obediência* por um longo período de tempo e numa *única* direção” (BM 188).⁴⁴ E *A Vontade de Poder* recorre a teses relativas à organização para definir o poder:

⁴¹ Cf. também GS: 356; Z I: 8; BGE: 257; TI IX: 39; WP: 527.

⁴² Tradução ligeiramente adaptada (NT).

⁴³ Cf. também VP 964. A importância do poder sobre os outros no relato de Nietzsche é enfatizada em Richardson, *Nietzsche's System*, p. 28 - 35.

⁴⁴ Neste caso, preservo a tradução do autor por parecer se tratar de uma paráfrase. Na tradução de Paulo César de Souza, lê-se apenas: “o fato de ela ser uma demorada coerção”. No texto de Nietzsche, lê-se: “*Das Wesentliche*

Fraqueza da vontade: essa é uma metáfora que pode ser enganosa. Pois não existe vontade, e conseqüentemente nem vontade forte nem fraca. A profusão e a desagregação de impulsos e a falta de qualquer ordem sistemática entre eles resultam numa “vontade fraca”; sua coordenação sob um único impulso predominante resulta numa “vontade forte”. (VP 46)⁴⁵

Mas Nietzsche não valoriza unicamente a unidade da ação, tal como poderia ser encontrada em uma vida estritamente devotada a uma única atividade. Pelo contrário, ele despreza os *scholars* especialistas que encontra entre os intelectuais Europeus, chamando-os “moradores de recantos” e “fragmentos da humanidade” (BM 204; CI VIII 3).⁴⁶ Em seu lugar, idealiza uma unidade que combine diversos elementos, de modo que a grandeza de um indivíduo resida em sua “vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade” (BM 212). Trata-se de um ideal de unidade-na-diversidade, ou o que costuma ser chamado de unidade orgânica. Ele requer não apenas que o indivíduo tenha um único impulso dominante capaz de organizar todos os outros impulsos, como também que esses outros impulsos sejam múltiplos, individuais e fortes. As metas desse ideal combinam, assim, os dois traços de unidade organizada e diversidade individual.

Pode-se objetar que esse valor de unidade orgânica não pode ser mensurado nos termos exigidos pelo consequencialismo. Essa parece ser a sugestão daqueles que, comentando Nietzsche ou não, descrevem tal valor por meio de analogias literárias, ou mobilizando as noções de “unidade narrativa” de uma vida ou de unidade de um personagem de ficção.⁴⁷ Mas essas analogias são enganosas em vários sentidos. A unidade narrativa é um tipo específico de unidade e de estrutura cujos exemplos mais familiares envolvem cultivar uma tensão que leva a um clímax emocional e então a um breve desfecho. Não vejo nada na fala de Nietzsche sobre a unidade que possa limitá-la a essa forma especificamente narrativa. Ao mesmo tempo, a analogia com personagens literários é muito permissiva em outro aspecto. Suponho que para Nietzsche o que unifica os impulsos de uma pessoa deva ser um fim desejado por ela, ainda que inconscientemente, e desejado como algo que unifica seus impulsos. Mas a unidade de um personagem literário pode depender de conexões entre aspectos de seu caráter que ela não deseja e dos quais não tem consciência – essa unidade mais externa não parece ser suficiente para o que Nietzsche chama de poder. E as implicações antiteóricas dessas analogias também são enganosas. Sem atribuir uma tal posição a Nietzsche, permitam-me oferecer um breve esboço de como o valor da unidade orgânica pode, a princípio, ser mensurado cardinalmente.⁴⁸

und Unschätzbare an jeder Moral ist, dass sie ein langer Zwang ist” (NT).

⁴⁵ Para mais observações sobre a unidade de objetivos, cf. ZA I 22; BM 19, 208; GM, Prólogo 2; VP 334, 387.

⁴⁶ Cf. também ZA II 20; BM 205; GM III 23; AC 57; VP 390, 881.

⁴⁷ MacIntyre, *After Virtue*, cap. 15; Nehamas, *Nietzsche*, cap. 6.

⁴⁸ Para um relato mais completo, cf. Hurka, *Perfectionism*, cap. 8-10.

Considere-se um modelo de ação unificada onde um indivíduo alcança uma meta ao atingir duas outras como meios para ela, e alcança ambas atingindo mais duas outras, também como meios para elas. As metas a serem alcançadas são, aqui, organizadas hierarquicamente como na Figura 1.1. E podemos medir a organização delas estipulando que cada meta nessa hierarquia tenha uma unidade de valor em si, mais uma unidade adicional para cada meta alcançada como um meio para tal. As quatro metas na parte inferior da hierarquia possuem então uma unidade de valor cada, as duas da parte do meio três unidades cada, e a da parte superior sete unidades, para um total de dezessete unidades na hierarquia como um todo. Isso representa mais do que as sete unidades de valor que um indivíduo alcançaria se atingisse sete metas não conectadas (Figura 1.2), e mais do que as treze unidades de valor em uma estrutura intermediária onde seis metas subordinadas são alcançadas como meios para uma sétima principal (Figura 1.3). Se contamos o número de metas subordinadas a uma dada meta e tomamos esse resultado para determinar o seu valor, essa medida captura o valor em hierarquias mais complexas de intenção de forma simples. E se for alterada de modo a conferir mais peso à diversidade em uma estrutura unificada, essa medida melhora ainda mais sua capacidade descritiva. Em vez de contar apenas as metas individuais subordinadas a uma dada meta, ela consegue contar, seja por adição, seja por substituição, o número de metas *de diferentes tipos* que são meios para tal meta. Portanto, se uma meta possui dez metas muito semelhantes subordinadas a ela – digamos, dez puxadas de uma mesma alavanca –, ganharia no máximo dez unidades de valor por isso. Mas se possuir dez metas subordinadas de diferentes tipos, ganharia dez mais dez, perfazendo vinte unidades e tornando a unidade mais diversa melhor. Esse modelo poderia ser modificado de outras maneiras e, em qualquer caso, não deve ser tomado literalmente. Mas ele consegue de fato demonstrar como o valor da unidade orgânica pode, ao menos em princípio, ser medido.

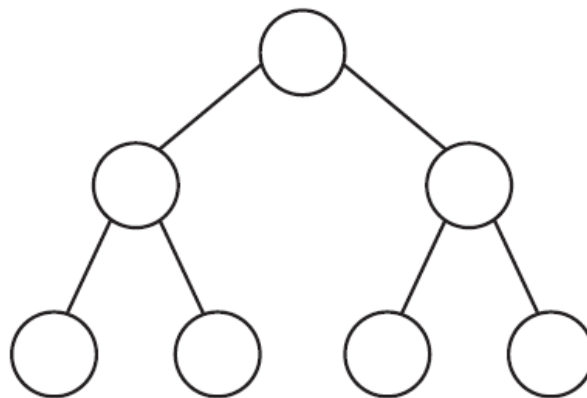


FIGURE. 1.1



FIGURE. 1.2

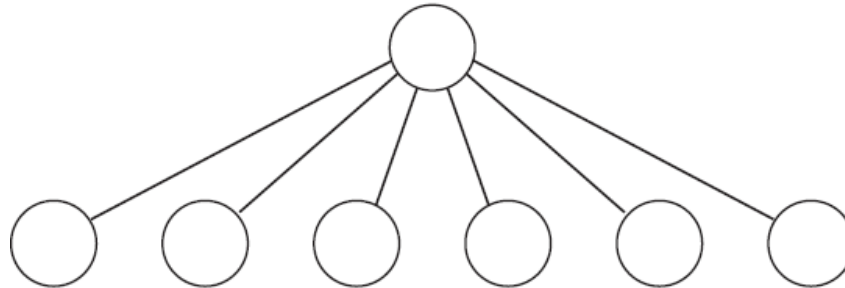


FIGURE. 1.3

Uma objeção mais séria consiste em afirmar que, se Nietzsche utiliza unicamente medidas formais de perfeição, então ele teria de afirmar que os instigadores da rebelião escrava na moral viveram vidas imensamente valiosas: afinal, afetaram profundamente milhões de pessoas ao longo de séculos.⁴⁹ Ocorre que Nietzsche não pensa que a rebelião escrava não possuía características desejáveis: ela introduziu uma nova espiritualidade na vida humana e envolveu certa astúcia desonesta – certamente isso foi melhor do que o mero ressentimento passivo dos mestres. Mas Nietzsche evidentemente não considera os instigadores da rebelião como paradigmas da excelência, e qualquer descrição de sua posição precisa reconhecer esse fato. Existem pelo menos duas maneiras de se fazer isso no contexto de uma abordagem predominantemente formal de sua posição.

A primeira é fazer com que o valor de uma atividade dependa não só de suas propriedades atuais, mas também de suas origens. Se uma atividade integrada com metas de longo alcance surge da força e da autoconfiança, como presumivelmente ocorre nos criadores de valores tão esperados por Nietzsche, ela terá um valor imenso. Mas se for produto da fraqueza e do ressentimento, não. Esse movimento permite que a abordagem rejeite que os instigadores da rebelião escrava tenham sido imensamente valiosos, uma vez que agiram, em última instância, por ressentimento, mas ele só será coerente com a abordagem formal caso os critérios utilizados para caracterizar os motivos originários como fracos forem, eles próprios, formais. Esta pode ter sido a visão de Nietzsche. É possível que ele tenha entendido o ressentimento como uma forma de fraqueza por ele ser essencialmente reativo, por extrair suas metas principais de algo externo ao eu e por ser incapaz de oferecer resistência a esse modo de proceder, ao invés de buscar as metas em si mesmo, como faria uma personalidade

⁴⁹ Devo essa objeção a Neil Sinhababu.

verdadeiramente integrada.⁵⁰ Se essa for a sua visão, ele pode condenar a ação ressentida sem recorrer a medidas substantivas de valor.

A segunda maneira é fazer com que o valor de uma atividade dependa em parte da meta para a qual ela é direcionada. Se uma atividade integrada, de longo alcance, visa promover mais dessas atividades por parte de indivíduos de excelência, como ocorre com os criadores ansiados por Nietzsche, então uma tal atividade terá por sua vez um valor imenso. Mas se ela foi projetada para criar obstáculos ao exercício desse tipo de atividade pelos indivíduos de excelência, como é o caso na rebelião escrava, então essa atividade não terá valor considerável. Aqui o valor da atividade é rebaixado não pela sua origem, mas pelo valor de seu objeto intencional.⁵¹ Mas a abordagem ainda será formal se a avaliação desse objeto utilizar apenas medidas formais e um princípio agregativo como o *maximax*: se o objetivo da rebelião escrava rebaixa o seu valor, é porque esse objetivo envolve uma menor quantidade de propriedades formais relevantes das atividades dos únicos indivíduos cuja atividade importa.

Eu não posso afirmar que Nietzsche adota claramente quaisquer dessas possibilidades; ele nunca tratou explicitamente das razões pelas quais propagar valores escravos é não apenas instrumental, mas intrinsecamente pior do que promover valores mais elevados. Mas as duas possibilidades indicam que ele pode de modo consistente condenar a rebelião escrava se valendo apenas de medidas formais e não substantivas de perfeição individual.

A aceitação dessas medidas por Nietzsche permite associar sua visão a muitas outras da filosofia do século XIX. A unidade orgânica é o valor principal na ética de Hegel e também na de idealistas posteriores, como F.H. Bradley, que a descreve em seu *Ethical Studies* como a combinação de “homogeneidade” e “especificação”, ou seja, “nem o extremo da unidade, nem da diversidade, mas a identidade perfeita de ambas.”⁵² Bradley algumas vezes combina esse bem com considerações relacionadas à extensão:

Reduzir a matéria bruta da natureza de um indivíduo ao mais alto grau de sistema, e utilizar todo elemento extraído de não importa qual fonte como um meio subordinado a este objeto, é certamente uma visão genuína da bondade. Por outro lado, ampliar maximamente o fim a ser perseguido, e alcançar isso por meio da distração e dissipação da própria individualidade, certamente também é bom.⁵³

Teses semelhantes são defendidas por outros filósofos do período que rejeitam a metafísica idealista, mas conservam um valor central atribuído à “personalidade”, que envolve tanto a organização das metas de um indivíduo como sua ampliação para além de seus estados

⁵⁰ Richardson propõe essa interpretação; cf. *Nietzsche's System*, p. 39-42, 60.

⁵¹ Exploro a ideia geral de que o amor pelo bem é bom e o amor pelo mal é mau em Thomas Hurka, *Virtue, Vice, and Value* (New York: Oxford University Press, 2001).

⁵² F. H. Bradley, *Ethical studies*, 2. ed. (Oxford: Clarendon Press, 1927), p. 74.

⁵³ F. H. Bradley, *Appearance and reality*, 2. ed. (Oxford: Clarendon Press, 1897), p. 367.

atuais.⁵⁴ A descrição geral que Nietzsche oferece da perfeição humana enquadra-se plenamente no *mainstream* da filosofia do século XIX, mas o modo como ele a apresenta possui vários traços distintivos.

Em primeiro lugar, os idealistas valorizam não só o bem prático de realizar metas como também o bem teórico de conhecer verdades, que eles supõem envolver as mesmas propriedades formais dos estados mentais. Para eles o melhor conhecimento é o dos estados de coisas mais amplos e aquele que desempenha o papel sistematizador mais decisivo, nesse caso por ser aquele que explica a maioria dos demais estados que um indivíduo possui – por ambas as razões, o conhecimento dos princípios científicos ou filosóficos é especialmente valioso. Além disso, e nisso seguem perfeccionistas anteriores como Platão e Aristóteles, os idealistas tratam o conhecimento como o maior bem, e nomeadamente como mais elevado que qualquer bem prático. Nietzsche rejeita firmemente essa concepção. Ele não desenvolve qualquer paralelo entre conhecimento e realização e, longe de considerar o conhecimento como o maior bem, não lhe concede nenhum valor intrínseco. Isso é mais evidente em sua afirmação de que a falsidade de uma crença não constitui objeção a ela; o que importa é apenas até que ponto a crença promove a vida e cultiva a espécie, isto é, até que ponto é instrumental para outros bens (BM 4). Sua recusa de valor intrínseco ao conhecimento pode se ajustar bem às suas teses sobre o desejo natural, na medida em que sugerem que até mesmo a escolha das crenças de um indivíduo expressa seu desejo de poder.⁵⁵ Mas mesmo desconsiderando essa discussão, tal recusa confere à visão de Nietzsche um aspecto distintivo. Enquanto muitos perfeccionistas consideram os bens teóricos ou contemplativos os mais elevados, Nietzsche chega ao extremo oposto de reconhecer apenas os bens práticos ou conativos.⁵⁶

Em segundo lugar, os idealistas sustentam que existe um grau mais elevado de unidade na consciência que a mente tem de um objeto do que em qualquer ligação física entre as coisas, e mais unidade ainda na autoconsciência, em que o objeto da mente é ela mesma. É por isso que a direção do desenvolvimento histórico visa, segundo Hegel, a plena autoconsciência do espírito.⁵⁷ Mas Nietzsche sustenta que as melhores ações são inconscientes, e que a consciência

⁵⁴ Cf., por exemplo, L. T. Hobhouse, *Liberalism* (London: Oxford University Press, 1911), p. 111, 122-123, 132; e *The rational good* (London: George Allen & Unwin, 1921), p. 20-21, 39 – 40, 100.

⁵⁵ Cf., por exemplo, VP 480.

⁵⁶ De acordo com Richardson (*Nietzsche's System*, p. 235), Nietzsche se opõe à natureza essencialmente passiva do conhecimento, ao fato de que seu objetivo é espelhar ou corresponder à realidade, em vez de transformá-la.

⁵⁷ Para uma visão mais recente identificando a consciência e a autoconsciência como formas superiores de unidade orgânica, cf. Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), p. 417.

“dá origem a incontáveis erros” (GC 11)⁵⁸ e até mesmo expressa “um estado imperfeito e muitas vezes mórbido do indivíduo” (VP 289).⁵⁹ Sua justificativa pode ser a de que a consciência enfraquece a unidade dos impulsos inconscientes, ao introduzir um elemento estranho que perturba o seu funcionamento regular.⁶⁰ Mas enquanto outros utilizam o valor da unidade orgânica para afirmar a supremacia dos estados conscientes, Nietzsche deprecia esses estados.

Por fim, os idealistas sustentam que a realização dos bens formais da extensão e da unidade implica necessariamente agir de maneira convencionalmente virtuosa. Eles possuem duas razões a favor dessa alegação, que nem sempre distinguem com clareza. Uma delas é a de que a entidade onde se deve buscar pela unidade orgânica não é o indivíduo, mas algo maior, como a sociedade da qual ele faz parte. O indivíduo deveria identificar o que Bradley chamou de seu “lugar” nesta sociedade e cumprir os seus “deveres”, tudo isso como meios para o bem orgânico da sociedade.⁶¹ A segunda razão é que até mesmo a unidade em um indivíduo requer a virtude convencional. Esse é o argumento de Platão na *República*: que uma pessoa unificada internamente agirá necessariamente de forma justa com os demais. O argumento é rejeitado por Aristóteles, que sustenta que um indivíduo perverso pode se unificar em torno de suas metas malignas. Mas é aceito por Bradley, que chama o indivíduo perverso de Aristóteles de “criatura da teoria” e sustenta que um eu moralmente mau nunca poderia ser unificado em sentido estrito.⁶² Esse tipo de argumento permite a ele vincular o valor formal da unidade orgânica à conduta em relação aos outros aprovada convencionalmente.

Nietzsche rejeita ambos os argumentos. Richardson sugeriu que a ontologia do poder de Nietzsche deveria levá-lo a valorizar a unidade organizada tanto nas sociedades como nos indivíduos⁶³, mas ele não parece fazer isso. Não considera, por exemplo, que a diversidade que valoriza está presente em uma sociedade onde todos se especializam, embora em campos diferentes; a diversidade deve caracterizar vidas individuais. Nesse sentido, ele trata as vidas individuais como as unidades moralmente primárias, aquelas onde os valores centrais são concretizados. Isso parece valer também para a sua preocupação de que as pessoas “morram no tempo certo”. Ele não cogita sequer por um minuto que uma vida unificada deva ser convencionalmente virtuosa. Sua proposta anterior sobre dar estilo ao caráter afirma que não

⁵⁸ Tradução do autor (NT).

⁵⁹ Cf. também BM 191; GM I 10, GM II 16; EH II 9; e VP 423, 524, 707.

⁶⁰ Isso é sugerido em Richardson, *Nietzsche's System*, p. 204-205.

⁶¹ Bradley, *Ethical studies*, cap. 5.

⁶² Ibid. P. 303-309.

⁶³ Richardson, *Nietzsche's system*, p. 50-5 2.

importa se o gosto que governa as ações de alguém é bom ou ruim, desde que seja um gosto único (GC 290). Isso concede a um indivíduo completa liberdade moral não apenas para escolher projetos autorreferidos como também para decidir o tratamento que dispensará aos demais. A mesma liberdade está presente em suas discussões maduras sobre poder. Se o poder que Nietzsche valoriza é pelo menos em parte poder sobre os outros, ele pode ser exercido tanto de forma cruel, causando danos aos outros contra sua vontade, como de forma benevolente, ajudando-os a aprimorar suas vidas.⁶⁴ Em si mesmo o conceito de poder é neutro em relação a essas alternativas e, portanto, neutro em relação à moralidade convencional e à imoralidade.

Nietzsche nesse ponto enxerga com mais clareza que outros perfeccionistas que as medidas formais de valor são de fato apenas formais. Elas não favorecem quaisquer metas substantivas, e certamente não as convencionalmente morais; em seu lugar, consideram apenas a extensão de uma meta e o processo através do qual ela é atingida. O significado disso é bem ilustrado pelo exemplo dos jogos. Ao jogar um jogo perseguimos uma meta intrinsecamente trivial, como atingir o topo de uma montanha ou colocar uma bola em um buraco no chão, enquanto se aceita de bom grado regras que proíbem os meios mais eficientes para alcançá-lo, como fretar um helicóptero que nos leve até o topo da montanha ou colocar a bola no buraco com a mão.⁶⁵ Jogar o jogo, portanto, implica a adoção de meios complexos para atingir uma meta trivial, o que faz com que o seu valor esteja inteiramente no processo ao invés de estar no produto, na jornada ao invés de estar na destinação. O mesmo vale para uma escala mais ampla da descrição nietzschiana da perfeição, que de modo similar valoriza apenas as propriedades formais das atividades de um indivíduo e não pretende que estas justifiquem de alguma forma projetos substantivos específicos. Na história do perfeccionismo essa é uma inovação importante. Muitos perfeccionistas anteriores realmente vinculam a perfeição prática de um indivíduo a metas substantivas e, em particular – utilizando argumentos semelhantes aos de Bradley –, às metas prescritas pela moralidade convencional. Mas isso permite que suas reflexões acerca do bem de cada indivíduo sejam contaminadas por teses sobre o justo ou sobre como o indivíduo, pesadas todas as coisas, deveria agir. Nietzsche rejeita essa abordagem, apresentando teses sobre o bem que concernem exclusivamente ao tópico, reconhecendo assim a sua autonomia em relação às teses sobre o justo. Um perfeccionismo que acompanha Nietzsche nesse aspecto, e nomeadamente que utiliza apenas medidas formais de perfeição prática, não precisa de todo ser hostil aos elementos da moralidade cotidiana que dizem respeito

⁶⁴ Cf., por exemplo, VP 769, 784.

⁶⁵ Cf. Bernard Suits, *The grasshopper: games, life, and utopia* (Toronto: University of Toronto Press, 1978).

aos outros. O perfeccionismo de Nietzsche é hostil a esses elementos porque seu princípio agregativo *maximax* pressupõe que para alguns indivíduos a perfeição da maioria não possui importância intrínseca. Mas uma visão que utilize as mesmas medidas de perfeição individual consegue embuti-las numa estrutura mais familiar onde cada indivíduo é solicitado a se importar de forma imparcial com o bem de todos; de modo que sua busca por realizações complexas e de amplo alcance para si mesmo deva ser estrangida pela preocupação em permitir e encorajar feitos semelhantes por parte dos demais. A versão resultante do perfeccionismo captura vários outros deveres em relação aos outros, mas o faz derivando esses deveres de sua forma, e mais especificamente de suas teses acerca de *qual* bem cada pessoa deve buscar, ao invés de incorporá-los em suas teses acerca do bem de cada pessoa.

Eu afirmei que uma das contribuições de Nietzsche consiste em expor de forma penetrante as características distintivas do perfeccionismo como uma perspectiva moral. Ele o faz, primeiramente, na medida em que rejeita as várias teses otimizistas sobre tendências [naturais], conferindo deste modo ao perfeccionismo implicações diferentes das de qualquer visão focada no prazer ou na satisfação do desejo. Ele o faz, em segundo lugar, na medida em que reconhece que valores perfeccionistas reclamam de forma intuitiva princípios agregativos específicos, que incluem sobretudo, embora de forma perturbadora, os princípios agregativos anti-igualitários. Ele o faz, por fim, na medida em que desenvolve uma abordagem da perfeição individual que é estritamente formal e, portanto, que não incorpora teses sobre deveres para com os outros. Sidgwick disse que os antigos filósofos morais gregos nunca haviam distinguido propriamente entre o bem próprio e o bem dos outros, ou entre o que tornaria a própria vida de um indivíduo melhor e como ele deveria agir consideradas todas as coisas.⁶⁶ A mesma crítica pode ser feita a muitos perfeccionistas posteriores, mas não a Nietzsche, que oferece uma abordagem da perfeição individual que permanece dentro dos limites do bem e não a contamina com juízos sobre o justo.

Eu não propus que Nietzsche seja um filósofo completamente teórico, ou mesmo que suas observações sobre temas morais sejam sempre consistentes. Ele é, afinal de contas, Nietzsche. Mas eu sugeri que ele com frequência aborda, mesmo que implicitamente, as principais questões teóricas que surgem em um desenvolvimento sistemático do perfeccionismo; que suas respostas a essas questões sempre revelam fortes tendências, expressas em diferentes obras, em direção a certas posições teóricas; e que essas posições respondem às características distintivas dos valores perfeccionistas ao avançarem teses que,

⁶⁶ Henry Sidgwick, *Outlines of the history of ethics for english readers*, 5. ed. (London: Macmillan, 1931), p. 17-28, 197-198.

embora surpreendentes, se encaixam intuitivamente nesses valores. Esses aspectos do pensamento moral de Nietzsche, tomados em conjunto, fazem dele, se não um filósofo inteiramente teórico, certamente o autor mais instigante para os teóricos morais contemporâneos do que qualquer figura anterior pertencente à longa linhagem de autores perfeccionistas no domínio da ética.⁶⁷

* * *

Referências bibliográficas

- Bradley, F. H. *Ethical studies* (2. ed.). Oxford: Clarendon Press, 1927.
- Bradley, F. H. *Appearance and reality* (2. ed.). Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Conant, J. 'Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*'. In: Schacht, R. (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*. Cambridge: CUP, 2001.
- Hobhouse, L. T. *Liberalism*. London: Oxford University Press, 1911.
- Hobhouse, L. T. *The rational good*. London: George Allen & Unwin, 1921.
- Hurka, T. *Perfectionism* (New York: Oxford University Press, 1993)
- Hurka, T. *Virtue, Vice, and Value* (New York: Oxford University Press, 2001).
- Jouvenel, B. *The Ethics of Redistribution*. Cambridge: CUP, 1951.
- Kaufmann, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (4th ed.) Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.
- Slote, M. *Common-Sense Morality and Consequentialism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- MacIntyre, M. *After Virtue*. London: Duckworth, 1981.
- Nehamas, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Nozick, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

⁶⁷ Sou grato a Neil Sinhababu pelos comentários proveitosos que fez a uma versão anterior deste ensaio na conferência "Morality after Nietzsche", assim como a Maudemarie Clark, Brian Leiter e outros participantes desta conferência.

- Nussbaum, M, C. ‘Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics’. In: Altham, J. E. J. and Ross Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge: CUP, 1995.
- Putnam, H. ‘Is Semantics Possible?’ In: Putnam, H. *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge: CUP, 1975.
- Putnam, H. ‘The Meaning of “Meaning”’ In: Putnam, H. *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge: CUP, 1975.
- Rashdall, H. *The Theory of Good and Evil*. London: Oxford University Press, 1907.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: MA: Harvard University Press, 1971.
- Richardson, J. *Nietzsche’s System*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Sidgwick, H. *Outlines of the history of ethics for english readers* (5. ed.). London: Macmillan, 1931.
- Suits, B. *The grasshopper: games, life, and utopia*. Toronto: University of Toronto Press, 1978.
- Whiting, J. ‘Aristotle’s Function Argument: A Defense’. In *Ancient Philosophy* 8 (1988).
- Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).
- Williams, B. *Morality: An Introduction to Ethics*. New York: Harper & Row, 1972
- Williams, B. “Nietzsche’s Minimalist Moral Psychology”. In: Williams, B. *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982 – 1993*. Cambridge: CUP, 1995, pp. 65–76.