

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

A abordagem proto-fenomenológica do problema teórico da raça em Nietzsche*

*Nietzsche's Proto-Phenomenological Approach to the Theoretical Problem of Race***

Daniel W. Conway

Professor de Filosofia e Humanidades na Texas A&M University. Contato: conway@tamu.edu

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar as reflexões de Nietzsche sobre raça em duas etapas. Ele começa atribuindo a Nietzsche uma espécie de formalismo racial, que é primeiramente caracterizado (em contraste com as teorias raciais baseadas no sangue, que eram muito mais populares em sua época) e depois avaliado (em suas vantagens e deficiências teóricas e normativas). O formalismo racial de Nietzsche permitiu que ele resistisse, por um lado, a uma posição meramente reducionista ou até mesmo eliminativista (posição que era de se esperar devido à sua inclinação cética) e, por outro lado, ao fascínio ideológico das explicações e classificações materialistas, com seus mitos autocomplacentes de pureza racial e coisas do gênero. Ao mesmo tempo, o formalismo de Nietzsche comunica uma indiferença em relação aos povos e tribos – para não mencionar os indivíduos – que constituem o componente material da raça e que é de uma arrogância desconcertante. Essa indiferença encontra sua expressão mais notória em suas referências ocasionais ao cultivo racial como exercícios de cultivo seletivo [Züchtung]. Ao modelar o cultivo de raças com base na domesticação de animais, ele dá a entender que os receptores da forma cultural são meros animais, que seriam anteriormente destituídos de qualquer forma relevante de cultura e educação. Apesar de condenar o nacionalismo mesquinho e a xenofobia que motivavam teorias rivais, ele produz uma teoria alternativa de cultivo racial que é igualmente problemática por razões morais. Depois de discutir o formalismo racial de Nietzsche, o artigo transita para a sua segunda etapa, que aborda a estreita conexão entre raça e cultivo

* Tradução de Alice Medrado (Professora do Departamento de Filosofia da Unimontes). Revisão técnica de Rogério Lopes (Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG).

** Esse artigo foi publicado originalmente em Conway, Daniel W. 'Nietzsche's Proto-Phenomenological Approach to the Theoretical Problem of Race' como um capítulo no volume coletivo organizado por Jacqueline Scott & A. Todd Franklin (2006). *Critical Affinities: Nietzsche and African American Thought*. NY: State University New York Press, pp. 125–148. Nossos mais sinceros agradecimentos ao professor Daniel Conway, por ter muito gentilmente se disposto a colaborar com o presente dossiê e por ter mediado as tratativas para a obtenção dos direitos de publicação desta tradução para o português. Agradecemos também à State University of New York Press na pessoa de Sharla Clute (Nota do editor convidado).

corporal, ou seja, o tópico da incorporação racial. O que está em jogo aqui é o trabalho único de aculturação, que permite que alguns povos e nações adquiram o status de uma raça genuína ao equipar os corpos individuais de seus membros com um conjunto confiável de instintos, aos quais eles podem recorrer pré-refletidamente para suas disposições mais básicas de incorporação. Esse conjunto de instintos e disposições constitui a microestrutura do corpo “invisível”, cuja dinâmica Nietzsche tenta descrever no que o artigo chama de sua abordagem proto-fenomenológica da incorporação racial.

Palavras-chave: Nietzsche, formalismo racial, cultivo seletivo, incorporação racial, corpo ‘invisível’, naturalismo científico, proto-fenomenologia

Abstract: This paper aims to present Nietzsche’s reflections on race in two stages. It begins by ascribing to Nietzsche a sort of race formalism, which is first characterized (in contrast to blood-based race theories, which were much more popular in his day) and then assessed (in its theoretical and normative advantages and deficiencies). Nietzsche’s race formalism allowed him to resist, on the one hand, a merely reductionist or even eliminativist position, which was to be expected given his sceptical bent and, on the other hand, to resist the ideological allure of materialist explanations and classifications, with their self-congratulatory myths of racial purity and the like. At the same time, Nietzsche’s formalism conveys a disturbingly cavalier indifference toward the peoples and tribes — not to mention the individuals — who constitute the material component of race. This indifference finds its most notorious expression in his occasional references to racial cultivation as exercises in *breeding* [Zuchtung]. By modelling the cultivation of races on the domestication of animals, he implies that the recipients of cultural form are mere animals, antecedently lacking in meaningful culture and education. Although he decries the petty nationalism and xenophobia that motivate these rival accounts, he produces an alternative theory of racial cultivation that is similarly objectionable on moral grounds. After discussing Nietzsche’s race formalism, the paper moves on to its second stage, which addresses the close connection between race and bodily cultivation, that is, the topic of racial embodiment. What is at stake here is the unique work of acculturation, which allows some people and nations to acquire the status of a genuine race by equipping the individual bodies of their members with a trusty set of instincts, on which they may pre-reflectively rely for their most basic dispositions of embodiment. This set of instincts and dispositions constitutes the microstructure of the ‘invisible’ body, whose dynamics Nietzsche tries to describe in what the paper dubs his proto-phenomenological approach to racial embodiment.

Keywords: Nietzsche, Race Formalism, Breeding, Racial Embodiment, ‘Invisible’ Body, Scientific Naturalism, Proto-Phenomenology.

Nossa Europa de hoje, palco de uma tentativa absurdamente rápida de mistura de classes e, *em consequência*, de raças, é por isso mesmo cética de alto a baixo [...]. (BM 208)¹.

Nietzsche não foi o primeiro filósofo a cultivar uma existência nômade. Nem foi o primeiro a creditar à sua itinerância o desenvolvimento de uma nova e poderosa perspectiva crítica. Mas ele certamente esteve entre os primeiros filósofos errantes a permitirem que suas viagens fomentassem reflexões sobre a

¹ Todas as citações da obra publicada de Nietzsche seguiram as traduções de Paulo César de Souza para a Companhia das Letras, com exceção dos trechos de BM 61 e 242, que foram ligeiramente modificados para refletir variações de conotação da tradução inglesa citada pelo autor (Nota da tradutora).

raça. Apesar de se apresentar aos leitores como um caminhante solitário, ele costumava realizar suas viagens na companhia – ainda que nem sempre no convívio – de outros viajantes, alguns dos quais lhe presenteavam com relatos de suas viagens anteriores². Além disso, ele costumava frequentar destinos apreciados por outros viajantes: Sils-Maria, Zurique, Nice, Veneza, Gênova, Turim, e assim por diante³. Como muitos de seus companheiros de viagem, Nietzsche buscou de forma incansável climas, locais e condições meteorológicas que fossem mais favoráveis à recuperação ou fortalecimento de sua saúde (MOORE, 2004, pp. 71-73).

Embora suas viagens não admitissem qualquer aventura digna de nota⁴, elas lhe propiciaram a oportunidade de observar um amplo espectro e uma diversidade de tipos humanos, numa época em que os europeus gozavam de uma mobilidade sem precedentes. Não importa se sentado discretamente num vagão de trem, jantando na sala comum de uma pensão ou passeando entre banhistas, Nietzsche testemunhou em primeira mão os efeitos da “mistura racial” que, segundo acreditava, teria caracterizado a Europa no final do século dezenove (ele o fez, inclusive, sob suas condições de observação favoritas: com relativo anonimato e uma segura distância clínica de seus desavisados objetos de pesquisa). Um resultado direto dessas observações, na verdade, foi torná-lo apto a suplementar suas conjecturas psicológicas profundamente pessoais com evidências de natureza mais claramente sociológica.

É lícito dizer, na verdade, que as viagens de Nietzsche influenciaram direta e indiretamente suas reflexões sobre raça. Ele foi capaz de discernir, por exemplo, um amplo espectro de diferenças entre designações raciais supostamente fixas⁵. A sensibilidade que ele demonstrou, em geral, para

² Em uma dessas ocasiões, narrada por Krell e Bates (1997), “É evidente que Nietzsche tomou conhecimento de Oaxaca através de um grupo de colonos suíços de férias em Sils” (p. 149). Mais tarde, ele se referiu entusiasticamente às “terras altas do México, próximas ao Pacífico” em sua carta a Köselitz de 14 de agosto de 1881 (KSB 6, 136, p. 113) e exaltou o clima de Oaxaca em sua carta para Elisabeth de agosto de 1883 (KSB 6, 453, p. 431).

³ Devo a Gary Shapiro (1989) a precisa caracterização de Nietzsche como “o filósofo da era postal, isto é, uma era na qual a universalidade da comunicação e transporte é vista como algo dado” (p. 1).

⁴ Especialmente em face do pendor de Nietzsche por viagens, é instigante notar as cidades e países que ele não visitou. Krell e Bates (1997) observam que “Nietzsche nunca deixou o continente europeu. E nunca viu muitos dos lugares que qualquer bom europeu consideraria ‘essenciais’ à cultura. Ele nunca foi a Paris ou Barcelona, São Petersburgo ou Copenhague, Londres ou Bruxelas ou Praga” (1). O fato de não ter sido capaz de visitar Paris é quase incompreensível para um francófilo convicto. Apesar de notar que “muita seriedade nova, muita paixão nova do espírito migrou para Paris” (CI VIII 4), ele nunca achou por bem participar dessa migração.

⁵ É instrutivo contrastar as reflexões de Nietzsche sobre raça com as opiniões de seu predecessor reconhecidamente provinciano, Immanuel Kant. Enquanto as viagens de Nietzsche o expuseram a uma ampla gama de tipos humanos, o apego de Kant a Königsberg limitou seu acesso em primeira mão a uma base de dados mais ampla, assegurando assim sua dependência em relação às afirmações empíricas contidas em catálogos e relatos de viagens (ver Bernasconi [2001, pp. 14–15]). Talvez seja um exagero conjecturar, ademais, que a aversão de Kant a viajar tenha contribuído

nuances sutis, gradações refinadas e variações discretas deu forma, também, a seu apreço por uma ampla diversidade de tipos humanos. Desse modo, ele foi capaz de infundir na nascente ciência da raça uma boa dose de objetividade acadêmica. Isto não quer dizer, é claro, que suas reflexões sobre raça tenham sido isentas de ideologia e idiosincrasia, pois não foram⁶. Mas ele estava mais disposto do que a maioria a acomodar um crescente corpus de evidência empírica e, baseado nela, a questionar as teorias raciais mais populares (e rígidas) de sua época. Ele consequentemente aceitou a sua própria ascendência “mestiça” como um fato não-negociável, enquanto teóricos rivais a temiam como uma ameaça à pureza racial (GC 377). Sem dúvida, ele foi incentivado a aceitar esse suposto fato em razão dos testemunhos de seus companheiros de viagem, cuja persistente busca por “saúde” pode ter confirmado sua suspeita de uma pandemia de degeneração da cultura europeia (MOORE, 2004, pp. 71-73).

A influência das viagens de Nietzsche em suas reflexões sobre raça é especialmente notável à luz da inclinação cética, iconoclasta, de seu pensamento. Como se vê na epígrafe deste capítulo, ele via a tendência recente ao ceticismo – incluindo a sua própria, provavelmente – como um resultado da “mistura” racial que havia arrastado a Europa para a desordem. De fato, se havia algum filósofo do século dezenove inclinado a concluir que a raça é simplesmente uma ilusão, ou que designações raciais são redutíveis a nada mais do que proclamações ideológicas, esse filósofo era Nietzsche. Sua posição atual como santo padroeiro da filosofia pós-moderna não é de forma alguma imerecida. Ele suspeitava, em geral, de categorias e dicotomias habituais empregadas pelos filósofos, e se regozijava ao expor os preconceitos em ação nos bastidores da maioria das explicações filosóficas. Ele também foi um assumido defensor da ciência, ao menos do que imaginava ser a sua prática ideal, e fazia apelos frequentes aos filósofos, historiadores e psicólogos para que se conformassem mais rigorosamente aos métodos austeros e ao estrito naturalismo do paradigma científico emergente. Ele era profundamente cético, portanto, em relação às mais influentes teorias sobre raça em circulação à época, especialmente aquelas que associavam a identidade racial à continuidade absoluta de linhagens supostamente puras de ascendência familiar. Ele buscou não apenas expor tais teorias como motivadas por interesses nacionalistas, xenofóbicos, como também entendeu sua circulação como um sintoma do avanço da decadência europeia.

para sua elaboração de uma teoria da raça relativamente rígida. De fato, ele acreditava que as raças, uma vez especiadas, seriam permanentes e imutáveis (Kant [2001, pp. 41-43]; ver também Bernasconi [2001, pp. 23-24]). Nietzsche, por sua vez, considerava todas as raças como um processo em andamento, respondendo sutilmente a mudanças e estímulos do meio ambiente.

⁶ Para um levantamento dos preconceitos cosmopolitas, eurocêntricos e germanocêntricos de Nietzsche, ver Conway (2002b, pp. 187-90).

À luz de seu ceticismo e iconoclastia, seria plausível supor que Nietzsche estava ao menos tentado a concluir, como Herder (2000, p. 23-26), que raça é apenas uma ficção. No entanto, seus escritos não mostram qualquer traço dessa tentação, caso ela tenha existido. Na verdade, a diversidade e variações que ele observou enquanto viajava apenas fortaleceram sua crença na realidade latente da raça. Como ele sugere na passagem da qual se extraiu a epígrafe deste artigo, na verdade Nietzsche atribuía seu ceticismo à miscigenação “absurdamente rápida” que define, em linhas gerais, “nossa Europa de hoje”. Ao que parece, ele considerava tanto as raças submetidas à mistura quanto a mistura em si como algo demasiado real. Ele conseqüentemente desenvolveu o que se poderia chamar de um “formalismo racial”, que atribui o cultivo da raça à operação de um sistema de aculturação coerente, que perpetua a si mesmo. Ao desenvolver seu formalismo racial, ele rompeu decididamente com concepções de raça baseadas no sangue, que eram populares em sua época. Como resultado, ele pode ser considerado um dos primeiros teóricos da raça a resistir ao apelo ideológico de explicações e classificações materialistas.

Mas Nietzsche é igualmente interessante por aquilo a que ele não resistiu. Embora suspeitasse abertamente dos apelos à pureza do sangue, ele ainda assim estava convencido de que a raça é inerente ao corpo, e transmitida por ele. Ele esperava, de fato, que seu formalismo lhe permitisse teorizar o componente “material” da raça, o que por sua vez possibilitaria um engajamento científico mais produtivo com o corpo racializado. Ao invés de rejeitar todos os apelos à transmissão biológica de traços, ele recomendou que a ciência da raça se familiarizasse mais honestamente com o crescente corpus de evidência empírica e se valesse de métodos mais criativos de investigação científica. Em particular, ele incentivou uma atenção proto-fenomenológica ao corpo que, segundo ele, revelaria expressões mais básicas de incorporação racial. É nessa promoção de uma aliança contestatória entre filosofia e ciência que se encontra sua mais duradoura contribuição à teoria contemporânea da raça, ou pelo menos é isso que defendo.

Raça e a prioridade da forma

A imposição da forma sobre a matéria é um tema familiar, até mesmo dominante, na filosofia nietzschiana. Praticamente todo artefato ou realização estimado por ele, em áreas de atuação tão diversas quanto filosofia, poesia, música, artes plásticas, religião, política e moralidade, é produto de uma imposição da forma sobre a matéria, ou assim ele acredita. Isso se aplica também ao seu entendimento da dinâmica de cultivo racial: raça é o produto da imposição de uma forma cultural única e abrangente a um agrupamento, por sua vez indeterminado, de famílias, clãs, tribos e povos. Embora seu componente

material não seja de forma alguma insignificante, uma raça deriva sua identidade e senso de destino da forma cultural que recebe. O cultivo da raça envolve, assim, a incorporação de diversos tipos humanos (ou materiais) sob um único sistema (ou forma) de aculturação. Quanto maior a diversidade de tipos humanos reunidos sob a alçada de um único sistema de aculturação, mais rica a cultura resultante e, segundo a visão nietzschiana, *tanto mais pura* a raça que se produz.

O formalismo racial nietzschiano responde, assim, pelo uso singularmente prescritivo que ele faz do termo *raça*. Ele frequentemente tratou a raça como uma conquista, uma marca de distinção que elevou certos povos e nações acima de outros. Todas as raças mais admiradas tiveram um papel ativo, decisivo, ao se constituírem enquanto tal. Elas assumiram responsabilidade pela forma cultural que impuseram a si mesmas e, portanto, arrogaram para si uma medida de controle sobre a direção de seu desenvolvimento futuro. Ao aceder à raça, ele acreditava, um povo ou nação adquire privilégios e responsabilidades que lhe eram previamente desconhecidos. Como um exemplo das possibilidades singulares disponíveis apenas para raças genuínas, Nietzsche propõe um contraste instrutivo entre a bíblia hebraica e o Novo Testamento cristão:

A Bíblia não tolera comparações [com os evangelhos]. Estamos entre judeus: *primeira* consideração, para ali não perder completamente o fio da meada. A dissimulação de si mesmo como ‘sagrado’, ali tornada gênio e jamais alcançada em livros e entre homens, essa falsificação de palavras e gestos como *arte*, não é acidente de algum dom individual, alguma natureza de exceção. Isso requer *raça*. (AC 44).

Esta passagem implica claramente em que não devemos esperar que o Novo Testamento esteja à altura da Bíblia Judaica. Esta última é obra de um “gênio” sem igual, uma obra de “arte” tão inspirada que não pode ser atribuída ao acidente de uma realização individual. Arte dessa magnitude só pode ser produzida por uma raça genuína, de cuja nobreza ela é uma expressão natural – e até mesmo necessária. Genialidade e arte são possíveis, assim ele sugere, apenas para uma raça. Povos e nações menores podem ser agraciados por “talento individual” ou “caráter excepcional”, mas apenas por acidente. A arte e a genialidade verdadeiras nunca são acidentais, mas cultivadas através de gerações de disciplina e ordem autoimpostas. Ele defende, assim, que o sucesso dos judeus em se constituírem como uma raça tem muito pouco a ver com seu sucesso em resguardar a pureza de seu sangue. Na verdade, explica, os judeus se equiparam com um aparato duradouro de aculturação, que lhes permitiu suportar os modismos que seduziram povos e nações menores da Europa moderna:

os judeus [...] sabem se impor mesmo nas piores condições (até mais que nas favoráveis), mercê de virtudes que hoje se prefere rotular de vícios – graças, antes de tudo, a uma fé resoluta, que não precisa se envergonhar frente às “ideias modernas”; eles se transformam, *quando* se transformam [...] segundo o princípio do “mais lentamente possível” (BM 251).

No entanto, como esses trechos evidenciam, a admiração de Nietzsche pelos judeus não está livre de senões. Os judeus são uma raça, é certo, e na verdade a raça mais pura conhecida na modernidade europeia. Mas eles se *tornaram* uma raça ao implementar medidas formativas questionáveis (p.e., “simulação”, falsificação, “se impondo sobre as piores condições”), e Nietzsche suspeita que essas medidas tenham impedido outras raças – em especial a raça ariana europeia – de florescer simultaneamente⁷.

É em razão de seu formalismo racial que Nietzsche se afasta mais radicalmente dos entusiastas antissemitas e defensores de uma raça ariana, aos quais se opõe de forma explícita. Como vimos, seu formalismo o autoriza a rejeitar a concepção comum de seu tempo e desbancar avaliações convencionais de superioridade racial. Ele elogia os judeus como “sem qualquer dúvida, a raça mais forte, mais tenaz e *mais pura* que atualmente vive na Europa” (BM 251, grifos nossos), enquanto descreve os alemães, que clamam para si a pura ascendência ariana, como “um povo da mais monstruosa mistura e miscelânea de raças” (BM 244; Ver SCHANK, 2000, pp. 51–60, pp. 73–88). Aqueles antissemitas que juraram proteger a pureza de seu sangue ariano – incluindo Bernhard Förster, o governador de colônia inapto e suicida que se tornou cunhado de Nietzsche em 1885 (Ver MacINTYRE, 1992, pp. 119–48; LAMPERT, 2001, pp. 255–57) – entraram em ação muito depois do início da degeneração da influência ariana sobre a cultura europeia. Não é coincidência, na verdade, que o mito ariano tenha circulado mais amplamente numa época em que, de acordo com Nietzsche, a dissolução da conquista ariana sobre a Europa já estava muito adiantada.

Desse modo, o argumento formalista de Nietzsche sinaliza sua intenção de colocar em questão a própria noção de raça. Teorias rivais da raça suportam o ônus dos fins ideológicas a que devem servir, mas também de um entendimento ingênuo, sem imaginação, do que é a raça e de qual é a sua abrangência. Ao apelar para a pureza de sangue, teóricos rivais podem no máximo explicar a transmissão de meras semelhanças físicas superficiais entre (alguns) membros de uma raça. Uma teoria da raça baseada no sangue pode obter um sucesso parcial ao certificar a identidade de uma família, tribo ou clã, mas não pode explicar o que uma família, tribo ou clã têm em comum com outros subgrupos que compõem uma única raça. Teorias baseadas no sangue são, portanto,

⁷ Eu desenvolvo esse argumento em Conway, 2002a, pp. 185–90.

incapazes de explicar os aspectos mais interessantes e persistentes da raça. O que distingue uma raça, Nietzsche defendia, não é a pureza de sangue, mas a pureza de uma única forma cultural distribuída por todo um agregado de famílias, tribos e clãs que, exceto por isso, não teriam nenhuma relação.

Nietzsche acreditou, assim, que seu formalismo capturava de modo singular o caráter *dinâmico* do cultivo racial. De acordo com sua teoria, raças não são inatas, mas feitas (Elas são também – certamente – desfeitas, na medida em que seus sistemas de aculturação dominantes se decompõem naturalmente). As raças em geral se fortalecem e se purificam através da absorção contínua de diversos “materiais”, na maioria das vezes através da conquista e assimilação de tribos e famílias vizinhas.

A controversa apropriação nietzschiana da mítica conquista ariana da Europa serve à sua filosofia tanto como um exemplo *par excellence* de cultivo racial quanto como um modelo para seus próprios desígnios políticos⁸. Na sua versão desse mito, a Europa recebeu sua forma e identidade próprias em consequência das invasões conduzidas por uma raça de saqueadores bárbaros “louros” contra povos aborígenes de “cabelos negros” (GM I 5)⁹. A conquista ariana da Europa aborígene sujeitou uma vasta população de tribos e povos díspares a um único sistema de aculturação. A partir dessa imposição massiva de forma sobre matéria emergiu a raça singularmente europeia (ou ariano-europeia) que Nietzsche admirava e desejava conservar¹⁰.

Ele temia, portanto, que a decadência europeia ameaçasse reverter os efeitos formativos, unificadores, da conquista ariana. Imediatamente após identificar o ariano com a “raça de conquistadores e *senhores*”, ele se pergunta, de forma explícita, se eles não estariam de fato “sucumbindo também

⁸ Cancik (1997) sustenta de forma persuasiva que o plano de Nietzsche para uma nova ordem europeia segue o modelo de seu entendimento prévio sobre a origem dos gregos como uma raça ou nação identificável. Cancik explica que esse entendimento nega o mito popular da raça progenitora “pura” dos gregos, afirmando, ao contrário, que muitos povos e tribos que eventualmente adquiriram uma identidade grega o fizeram apenas quando vieram para a Grécia e se desenvolveram sob a disciplina da cultura e costumes gregos (p. 55–58). Assim, Cancik associa o racismo inerente ao plano de Nietzsche para uma Europa unificada ao seu entendimento prévio sobre a “origem” da identidade racial dos gregos (pp. 59–60).

⁹ A discussão etimológica na primeira dissertação de GM serve, em grande medida, ao propósito de demonstrar que certos termos denotando “nobreza” em grego, latim e gaélico corroboram sua teoria de uma conquista “loura” (ou ariana) das raças, tribos e povos aborígenes mais “escuras” (GM I 5). Sua notória admiração pela “besta loura” é diretamente tributária de seu suposto papel na produção de uma raça distintamente europeia, que misturou com sucesso os traços mais desejáveis da raça conquistadora com aqueles das tribos e povos que conquistou. Ele honra a “besta loura”, isto é, o arquiteto involuntário da raça e cultura europeias, que teria inadvertidamente extraído ordem do caos. É por isso que algumas das raças nas quais Nietzsche celebra o caráter predatório e conformador da “besta loura” – mais notoriamente a “nobreza romana, árabe e japonesa” – não apresentam as características externas normalmente associadas com uma raça loura (GM I 11).

¹⁰ Minha discussão das referências de Nietzsche a uma conquista ariana da Europa deve-se, em geral, a Schank (2000, pp. 51–60).

fisiologicamente” (GM I 5). A desintegração da cultura europeia pode ser atribuída, segundo ele, a uma “contraofensiva” tardia dos povos aborígenes “submetidos” da Europa (GM I 5). É com essa desintegração em mente que ele apresenta seu veredicto de que contemporaneamente “os descendentes [...] de toda população pré-ariana” da Europa na verdade “representam o *retrocesso* da humanidade” (GM I 11). Esse “retrocesso” se manifesta de forma mais visível nos antigos nobres alemães, pois “mal existe uma relação conceitual, menos ainda sanguínea, entre os antigos germanos e nós, alemães” (GM I 11). Naquela que talvez seja a afronta mais direta aos antisemitas de sua época, ele propõe – ainda que de forma um pouco jocosa – recuperar a antiga glória germânica ao autorizar seu acasalamento seletivo com judeus (BM 251; Ver LAMPERT, 2001, pp. 255–257).

Independentemente do que se possa pensar sobre a narrativa nietzschiana da ascensão e queda da Europa, a prioridade que ele atribui à forma cultural é inquestionável. De fato, à luz dessa prioridade, a tão comentada diversidade racial do final do século dezanove na Europa pode ser situada em seu devido contexto. O que essas várias nações e povos têm em comum é a herança mais básica de uma cultura singular, unificadora. Eles se destacam como povos e nações “distintos” apenas contra o pano de fundo unificador da cultura europeia, mesmo (ou especialmente) em um contexto em que esse pano de fundo se encontra em decomposição. Que as nações-estado da Europa moderna negligenciem e até mesmo renunciem à sua herança comum é evidência não de sua independência e autarquia, mas de seu retrocesso em direção a estados menores, mesquinhos e sectários (GC 377).

Nietzsche frequentemente reconhece a importância do componente “material” da raça¹¹, mas ele raramente trata sua contribuição como decisiva, especialmente em comparação àquela da forma cultural. Embora seja verdade que ele admira aquelas raças cujas formas culturais englobam uma vasta variedade de tipos humanos, ele não valoriza nenhum desses tipos isoladamente. Ele valoriza cada povo, tribo, clã ou família apenas por sua contribuição singular à diversidade global do componente material da raça. Uma vez absorvido e assimilado na nova raça formada, além disso, esses tipos constituintes exaurem o valor (puramente instrumental) de suas contribuições ao componente material. De fato, ele tende a tratar o componente material da raça como pouco mais do que um substrato anônimo, indeterminado, sobre o qual a forma enobrecedora da raça é amoralmente impressa. Essa é a razão pela

¹¹ Ele chega ao ponto de usar a palavra *Material*, como na seguinte passagem: “Em poucas palavras – ah, sobre isto haverá silêncio por muito tempo! –, o que doravante não mais será construído, não mais *pode* ser construído, é – uma sociedade [*Gesellschaft*] no velho sentido da palavra; para construir tal edifício [*um diese Bau zu bauen*] falta tudo, a começar pelo material [*Material*]. Nós todos já não somos material para uma sociedade” (GC 356).

qual ele normalmente não se dá ao trabalho de nomear os povos constituintes que contribuem para a formação de qualquer raça em particular. Não importa se ao discutir a constituição de seus estimados “gregos” ou do estado original, dos míticos arianos a definir a Europa ou, ainda, de uma idealizada raça pan-europeia do futuro, ele foca quase exclusivamente na forma cultural¹².

Os riscos e deficiências do formalismo racial de Nietzsche

Nietzsche apresenta seu formalismo racial como motivado em parte pelas condições históricas peculiares da modernidade tardia, em particular, a vasta decadência das raças e da cultura europeias. Assim, ele reduz o que chama de “problema da raça” ao problema da *décadence* (BM 264), que entende como uma aflição orgânica hereditária que onera as gerações seguintes com um conjunto degenerado de traços corporais¹³. À medida em que a anterior cultura unificadora da Europa decai, ele sustenta que:

Os europeus estão se tornando mais semelhantes uns aos outros; eles se tornam mais e mais afastados das condições sob as quais as raças se originam e que estão ligadas a algum clima ou classe; eles se tornam sempre mais independentes de qualquer meio *determinado* que se inscreveria por séculos com as mesmas exigências no corpo e na alma. Assim um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade está surgindo gradualmente, um tipo que possui, fisiologicamente falando, o máximo de arte e poder de adaptação como sua distinção típica. (BM 242).¹⁴

Este relato (em benefício próprio) de sua época histórica transicional autoriza, por seu turno, sua fidelidade aos ideais políticos que lhe renderam tanto descrédito. A miscigenação irrestrita teria afastado os europeus das condições em que adquiriram e expressaram suas identidades raciais, de modo que esses europeus “supranacionais” e “nômades” agora levam uma existência indeterminada, sem propósitos. Como resultado, eles agora necessitam de uma liderança brutal, da atribuição de tarefas manuais, e da marca conformadora da cultura:

¹² Seu projeto para a renovação cultural europeia, por exemplo, identifica pelo nome apenas alemães, ingleses e franceses. Ele também identifica os judeus, que não considera como uma raça genuinamente europeia (BM 250-256).

¹³ Como essa passagem confirma, Nietzsche associa o “problema da raça” não à ameaça da miscigenação, mas ao fato inalterável de que com o tempo todas as raças estão sujeitas ao declínio. Até o mais robusto aparato de aculturação deve se decompor com o tempo, precipitando a dissolução da cultura e da raça que até então promovia.

¹⁴ A versão citada pelo autor tinha sutis diferenças em relação à tradução de PCS, que afetava um pouco a conotação e a ênfase da passagem; esta é uma tradução livre a partir da versão inglesa citada pelo autor (Nota da tradutora)

A impressão geral causada por esses futuros europeus será, provavelmente, a de trabalhadores bastante utilizáveis, múltiplos, faladores e fracos de vontade, *necessitados* de senhor, do mandante, como do pão de cada dia; enquanto a democratização da Europa resulta, portanto, na criação de um tipo preparado para a *escravidão* no sentido mais sutil: o homem *forte*, caso singular e de exceção, terá de ser mais forte e mais rico do que possivelmente já foi – graças à ausência de preconceitos em sua educação, graças à enorme diversidade de sua exercitação, dissimulação e arte. (BM 242).

Felizmente para a posteridade europeia, contudo, as mesmas condições que permitiram a “democratização da Europa” provavelmente também produzirão os “tiranos” capazes de suprir essa nova estirpe de europeus com a determinação cultural que lhes falta (BM 242).

O formalismo de Nietzsche demonstra, assim, uma indiferença em relação aos povos e tribos – sem contar os indivíduos – que constituem o componente material da raça que é de uma arrogância desconcertante. Essa indiferença encontra sua expressão mais notória em suas ocasionais referências ao cultivo racial como um exercício de *cultivo seletivo* [*Züchtung*]. Em uma passagem particularmente problemática, ele explica que:

O filósofo tal como nós o entendemos, nós, espíritos livres – como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem: esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo seletivo, do mesmo modo que se utilizará das condições econômicas e políticas do momento. (BM 61).

Como argumentei em outra ocasião, as referências de Nietzsche ao cultivo seletivo (breeding) não podem ser simplesmente desconsideradas como um descuido ou exagero retórico (Ver CONWAY, 2002b, pp. 180-182). Ao modelar o cultivo (*cultivation*) das raças na domesticação de animais, ele sugere que aqueles que receberão a forma cultural são *meros* animais, anteriormente desprovidos de cultura e educação significativos (Vale notar, rapidamente, que nem mesmo animais merecem ser considerados como matéria-prima para projetos e experimentos humanos).

O fato de que esses tipos humanos já possuem forma e ordem em si mesmos, o que é evidente pela riqueza de seus investimentos na tradição, cultura, rituais, educação e história, não chega a preocupar Nietzsche e os legisladores amorais que, ele espera, presidirão o “cultivo de uma nova casta que governe a Europa” (BM 251). De fato, o efeito geral de suas referências ao “cultivo seletivo” é tornar anônimos os povos e tribos envolvidos e que fornecem o componente material da raça. Se a forma é tudo, então a matéria é relevante apenas na medida que pode receber a impressão da forma. O anonimato desses povos e tribos envolvidos, por sua vez, obscurece – e talvez

apague – a violência implicada no processo de reuni-los sob um novo aparato de aculturação.

As experimentações de Nietzsche com o formalismo racial servem, assim, como advertência para teóricos contemporâneos que, mesmo com boas intenções, estão inclinados a contornar ou minimizar o componente material da raça. Talvez porque ele tenha se aventurado a propor uma alternativa crível às explicações da raça baseadas no sangue, seu formalismo mostra alguns dos mesmos defeitos que as explicações rivais. Apesar de deplorar o nacionalismo tacanho e a xenofobia que motivam essas explicações rivais (GC 377), ele produz uma teoria alternativa do cultivo racial que é igualmente objetável em termos morais. Em particular, pode-se dizer, seu formalismo corre o risco, nas palavras de Anthony Appiah:

de “se tornar imperial”, dominando não apenas pessoas de outras identidades, mas as outras identidades, cuja forma é exatamente o que faz cada um de nós o que individualmente e distintamente somos (APPIAH & GUTMANN, 1996, p. 103).

No caso de Nietzsche, é claro, a ameaça imperialista não é inócua¹⁵, mesmo que seja fantasiosa. Ele sinceramente esperava contribuir para o cultivo de uma elite dominante que presidiria a renovação do império pan-europeu (BM 251).

Cultivo do corpo e a realidade da raça

Neste ponto é justo se perguntar se o formalismo de Nietzsche sequer oferece uma explicação da raça, de fato. Se entendemos que a raça envolve a transmissão biológica de traços físicos, então seu formalismo promove, no máximo, uma concepção minimalista de raça. Por um lado, talvez ele devesse ser reconhecido por desenvolver uma explicação da raça que nem exagera nem ignora o papel de características transmitidas biologicamente. Por outro lado, a prioridade que ele atribui à forma cultural sugere que o que ele entende por *raça* significa antes algo como *etnia*¹⁶. Será que Nietzsche resgatou a ciência da raça de sua minoridade ideológica ou, na verdade, a suplantou por uma ciência da cultura?

¹⁵ Para uma discussão do “império de Nietzsche” ver Conway (2002a, pp. 175–181).

¹⁶ Para uma taxonomia instrutiva ver Schank (2000, pp. 147–149). Outlaw propõe uma distinção entre “raça” e “etnia” que é bastante útil, sendo que o primeiro conceito inclui “aspectos físicos biologicamente transmissíveis” enquanto no último “os aspectos constitutivos (mais ou menos) compartilhados por membros do grupo são em sua maior parte culturais” (p. 136). Desse modo, Outlaw entende que “uma ‘raça’ é mais ampla e mais abrangente do que uma ‘etnia’, de modo que uma raça pode conter uma série de ‘etnias’” (p. 136). Ver também Lott (1999, pp. 56–57).

De acordo com Nietzsche, uma raça é distinguível de outros povos e nações (i.e., inferiores) pelo aparato de aculturação que lhe dá o poder de projetar sua vontade no futuro. Ele defende ainda que o trabalho singular da aculturação consiste justamente em equipar corpos individuais com um conjunto confiável de instintos, aos quais os membros de uma raça particular podem recorrer de forma pré-reflexiva para suas disposições corporais mais básicas. Desse modo, ele afirma que

Não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com o maior prazer e a maior constância [...]. Não é possível que um homem *não* tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais: mesmo que as evidências afirmem o contrário. Este é o problema da raça. (BM 264).

Nietzsche consequentemente trata a criação (e a extinção) da raça como uma questão, em grande medida, de se educar (ou não) o corpo. Ao enumerar as conquistas culturais de seus estimados gregos, por exemplo, ele extrai de seu sucesso a seguinte generalização:

uma mera disciplina de sentimentos e pensamentos não é quase nada (– nisso está o grande mal-entendido da formação [*Bildung*] alemã, que é totalmente ilusória): deve-se primeiro convencer o *corpo* [*Leib*]. A estrita manutenção de gestos [*Gebärden*] significativos e seletos, a obrigatoriedade de viver somente com pessoas que não “*se deixam ir*”, bastam perfeitamente para alguém se tornar significativo e seletto: em duas, três gerações tudo está *internalizado*. (CI IX 47).

Como essa passagem confirma, Nietzsche identifica expressamente o *corpo* como o foco primário do tipo de educação que facilitará o desenvolvimento de um povo ou nação em uma raça genuína. Ele explica que a educação do corpo só se dá quando os gestos em questão “são internalizados”, o que pode ser alcançado, segundo ele, em um intervalo de apenas “duas ou três gerações”. A ascensão de um povo ou nação ao nível da raça requer, então, que os padrões desejados de corporeidade adquiram o status e função de uma nova “segunda” natureza. Consequentemente, ele recomenda um programa de educação que irá equipar corpos individuais com um conjunto coerente e uniforme de hábitos e disposições pré-reflexivas, que por sua vez facilitará a transmissão de características adquiridas para as gerações seguintes. É a uniformidade dessas características em toda uma população que permite a consolidação e purificação de uma raça.

A atenção de Nietzsche aos “gestos significativos e requintados” do corpo, especialmente em contraste com seus “sentimentos e pensamentos”, revela, ademais, sua intenção de direcionar esse programa de educação a uma

expressão de corporeidade que geralmente é considerada primitiva demais para ser receptiva à educação. Na sequência ele explica que

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo* – *não* na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso... (CI IX 47).

Ou seja, os educadores muito frequentemente colocam o carro na frente dos bois: eles começam com a “alma” e justamente por isso fracassam. Sem que percebam, eles se ocupam com um corpo que já está equipado com instintos que permitirão que ele floresça (ou não) em uma determinada cultura¹⁷. Em contraste com isso, Nietzsche sugere que uma educação que comece pelo corpo naturalmente alcançará a “alma” no devido momento (embora isso não seja dito aqui, talvez sua intenção fosse simplesmente sugerir que uma educação que comece com o corpo de fato trará à existência uma alma educável). Como esta passagem confirma, uma educação apropriada do corpo deve começar pelas necessidades corporais mais básicas.

Mas quais necessidades são essas? A atenção incomum de Nietzsche a coisas como “gesto, dieta, fisiologia” pode parecer aos leitores algo pura e excessivamente idiossincrático para merecer consideração séria. Seu entusiasmo pelo cultivo de “gestos significativos e requintados” pode, aliás, evocar uma escola de etiqueta para dândis europeus. De fato, como é possível que temas de preocupação tão trivial participem de seus planos grandiosos para a renovação de uma raça e cultura distintamente europeias?

Aqui é preciso notar que os gestos em questão são apenas sinalizações indiretas do corpo cuja educação Nietzsche advoga. Em última instância, ele se preocupa, na verdade, *não* com o corpo visível conhecido igualmente por anatomistas e leigos, mas com o que se pode chamar de corpo “invisível” – a saber, a microestrutura instintiva que informa e sustém o organismo vivo, animal¹⁸. No que diz respeito a essa expressão mais básica de vitalidade corporal, ele explica,

Todo animal, portanto também *la bête philosophe* [besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de

¹⁷ Ele conseqüentemente defende que esse tipo de educação pode almejar no máximo a um grande engodo: “Supondo que se conheça algo dos pais, é permitida uma conclusão a respeito do filho: alguma intemperança repulsiva, alguma inveja mesquinha, uma maneira rude de sempre dar-se razão [...] têm de passar para o filho, tão seguramente como sangue corrompido; e com a ajuda da melhor educação e cultura não se consegue mais que *enganar* a respeito dessa herança” (BM 264).

¹⁸ Para uma discussão da investigação nietzschiana do corpo “invisível” ver Conway (1997, pp. 23–34).

sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está “acima de toda razão”, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* (GM III 7).

Seu programa de educação – inovador pelo simples fato de ter o corpo como seu foco primário – é, na verdade, dedicado ao treinamento do organismo animal humano, de modo que os indivíduos plenamente aculturados podem obter o “máximo sentimento de poder” que é consistente com seus investimentos de força. É nesse nível primário, instintivo, de expressão corporal, que raças são feitas e desfeitas¹⁹.

Não está claro se Nietzsche pretende que sua atenção à microestrutura “invisível” de instintos animais contribua para a revelação do corpo em uma expressão “natural”, pré-racializada de sua corporeidade. Se este é o sentido de suas afirmações – e sua relação com a natureza é notoriamente controversa – então é provável que seu programa de educação do corpo seja vulnerável às mesmas objeções que ele levanta contra outros filósofos que pretendem retornar à natureza. Ainda assim, suas reflexões sobre a incorporação racial são bem-vindas, pois elas nos encorajam a considerar a presença da raça em expressões sempre mais primitivas (e ainda mais sutis) da existência corporal. Talvez ele não nos dê condições de isolar o ponto preciso em que corpos contraem suas características raciais mais definidoras (se é que isto sequer faz sentido), mas ele realmente nos ajuda a detectar índices antes invisíveis de incorporação racial. De fato, suas especulações sobre a especificidade racial do gesto encontram confirmação e ressonância na pesquisa influente de Omi e Winant, cujas observações sobre a “etiqueta racial” revelam a marca da raça mesmo nas mais rudimentares expressões de existência corporal (Ver OMI & WINANT, 1986, pp. 60–69. Ver também ALCOFF, 2001, pp. 270–272).

Assim se vê que a educação bem-sucedida do corpo – e, portanto, o cultivo bem-sucedido da raça – é em larga medida uma questão de equipar corpos individuais com os instintos que eles precisarão para participar pré-reflexivamente do *ethos* definidor da raça. Enquanto um aparato de aculturação permanecer intacto e operacional, indivíduos herdarão naturalmente os hábitos, costumes, instintos e outros padrões pré-reflexivos de corporeidade que foram adquiridos por seus ancestrais. Acostumados a seguir padrões pré-reflexivos de atividade e resposta, indivíduos educados de acordo com esse modelo podem tranquilamente reduzir ao mínimo seu apelo a deliberações conscientes a respeito de suas mais básicas necessidades corporais. Eles podem fazê-lo, ademais, com plena confiança de que outros também o farão. É esse modelo de

¹⁹ Para uma cuidadosa investigação do tratamento nietzschiano do corpo como um “artefato sociocultural”, em que se “inscrevem” forças políticas e eventos históricos, ver Grosz (1994, pp. 115–134).

aculturação que Nietzsche tem em mente quando identifica “o perfeito automatismo do instinto” como “o pressuposto para toda espécie de mestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida.” (AC 57). Desse modo, se corretamente instalado e fielmente mantido, um sistema de instintos dirigentes pode transformar um agregado heterogêneo de famílias, clãs e tribos em uma raça genuína.

Desse modo, Nietzsche afirma que a *cultura* realiza o trabalho de transmissão racial que teóricos rivais preferem atribuir ao sangue. Ele insiste, no que talvez seja a sua mais inovadora contribuição ao nosso entendimento da dinâmica de cultivo racial, que a raça é uma característica de corpos individuais, mas apenas na medida em que tais corpos tenham sido educados no interior de sistemas particulares de aculturação. Corpos propagam as características definidoras da raça, mas não por meio do sangue que circula neles.

Portanto, nós deveríamos, por um lado, sempre esperar que corpos racializados se assemelhem uns aos outros de modos discerníveis. Não obstante a prioridade que ele assinalou à forma cultural, Nietzsche de modo algum negligenciou as expressões físicas externas da raça²⁰. Por outro lado, essas semelhanças *não* são inerentes aos marcadores externos físicos – tais como a cor da pele, olhos e cabelos, e morfologia cranial e facial – que tipicamente informam classificações raciais, mas às expressões mais primitivas de corporeidade, como gesto, hábito, conduta e costume. Ele aparentemente pretende sugerir, ademais, que esses indícios mais sutis de corporeidade, que são o foco de seu programa educacional, fornecem o pano de fundo unificador contra o qual os marcadores físicos mais familiares da identidade racial são discerníveis enquanto tais²¹. Se os corpos contraem sua identidade racial nas suas mais primitivas expressões de existência corporal, então talvez seja esta fonte de uniformidade básica que estimula em alguns observadores a ilusão de uma distribuição mais uniforme de marcadores físicos externos. Embora ele não diga isso, sua atenção ao corpo “invisível” pode ajudar a explicar a persistência de classificações raciais ostensivamente baseadas em marcadores físicos estereotipados.

²⁰ A favor de sua tese acerca da conquista ariana da Europa aborígine, por exemplo, ele nota que “O mesmo é válido praticamente para toda a Europa: no essencial, a raça submetida terminou por reaver a preponderância, na cor, na forma curta do crânio, talvez até mesmo nos instintos sociais e intelectuais” (GM I 5). Embora a ressurgência da “raça submetida” seja observável na ascensão de seus traços físicos definidores, seu efeito mais revelador é a desintegração da forma cultural unificadora que a conquista ariana original havia proporcionado. À medida que tais traços físicos externos emergem, Nietzsche acredita, os indícios mais sutis da racialidade europeia somem de vista.

²¹ Sobre este ponto, a posição de Nietzsche é semelhante à de DuBois: “De resto, minha ligação com a África é forte. Nesse vasto continente nasceu e viveu uma larga porção dos meus ancestrais diretos há mais de mil anos. A marca de sua herança recai sobre minha cor e cabelo. Essas são coisas óbvias, mas de pouca significação em si mesmas; *só são importantes porque representam diferenças mais reais e mais sutis em relação a outros homens*” (pp. 116–117, ênfase adicionada).

O fato é que as reflexões de Nietzsche sobre incorporação racial são, na melhor das hipóteses, meramente sugestivas. Seus insights, embora promissores, oferecem apenas um esboço de como e quando corpos individuais contraem suas características raciais. Suas simpatias lamarckistas complicam ainda mais sua recepção em um ambiente científico que privilegia uma compreensão mais claramente darwinista do cultivo racial. Ainda assim, sua atenção à microestrutura do corpo “invisível” oferece à ciência da raça uma agenda promissora para sua pesquisa futura.

Conquanto seja anacrônico situar Nietzsche na tradição da fenomenologia existencial, ele certamente pertence ou está próximo à sua nascente histórica. Sua influência sobre a formação e desenvolvimento dessa tradição é inegável, em especial no que diz respeito às suas figuras mais proeminentes, a começar por Heidegger. Como nós vimos, ademais, sua atenção ao corpo “invisível” contribui significativamente para a articulação de uma fenomenologia da incorporação racial²². Essa influência não deve nos surpreender. O apelo que Nietzsche faz a filósofos e cientistas apresenta uma forte semelhança de família com o desafio lançado pela fenomenologia existencial – a saber, entender o corpo em sua plena complexidade e contextualidade. No que diz respeito, em particular, à dinâmica de cultivo racial, ele afirma que filósofos e cientistas ainda não consideraram – muito menos explicaram – o fenômeno de incorporação em suas expressões mais primitivas de existência animal. É nesse ponto, ele acredita, que o corpo recebe sua dose inicial de educação, incluindo a aquisição de uma identidade distintamente racial.

Ao rejeitar o biologismo simplista das teorias da raça rivais, Nietzsche advoga, como alternativa, o que pode ser chamada uma compreensão proto-fenomenológica da incorporação. Não é a biologia em si que ele rejeita, mas a biologia ideológica, estreita, praticada e endossada por seus contemporâneos não esclarecidos cientificamente. Como veremos na próxima seção, seu interesse na transmissão cultural de hábitos corporais adquiridos pode encorajar teóricos da raça a conduzirem suas pesquisas fora dos limites convencionais das ciências biológicas.

²² A atenção de Nietzsche à racialização pré-reflexiva do corpo antecipa e complementa de forma instrutiva a atenção de Merleau-Ponty ao “corpo habitual”, especialmente quando as contribuições deste último são retomadas e enriquecidas por estudiosas como Alcoff. Sou particularmente grato a Alcoff por ela ter estendido a análise de Merleau-Ponty às “atitudes posturais e modos de percepção tomados em interação com outros cujas identidades são marcadas por gênero, raça, idade e assim por diante” (2001, p. 271).

Uma perspectiva nietzschiana sobre a ciência da raça

A maior contribuição de Nietzsche à teoria contemporânea da raça talvez consista em sua defesa de uma relação mutuamente contestatória e mutuamente estimulante entre filosofia e ciência. Ele tanto recomenda um tratamento mais científico da raça *quanto* alerta contra os preconceitos embutidos mesmo nas melhores práticas científicas. O espírito de contestação mutuamente produtiva tem sua encarnação mais evidente naquilo que ele apresenta como sua contribuição à articulação de uma “gaia ciência” (*die fröhliche Wissenschaft*).

Para apreciar a defesa nietzschiana de uma “gaia ciência”, vale considerar suas reflexões sobre raça à luz da controversa rejeição de Anthony Appiah do conceito de raça como uma ficção não científica. No contexto de sua tentativa de “completar” o argumento de W.E.B. DuBois sobre raça, Appiah apresenta sua célebre conclusão:

A verdade é que não existem raças: não há nada no mundo que possa fazer tudo o que pedimos que a “raça” faça por nós. O mal causado é causado pelo conceito e por suposições óbvias – porém impossíveis – quanto à sua aplicação. O que perdemos em nossa obsessão com a estrutura das relações entre conceitos é, simplesmente, a realidade. (APPIAH, 2000, p. 134).

Para chegar a esta conclusão, Appiah apela para o status decisivo da explicação científica contemporânea que, segundo ele, não provê suporte evidencial adequado para a suposta realidade da raça. Ele se apoia nas descobertas das ciências biológicas que, ainda segundo ele, ou nos fornecem um acesso privilegiado ao que é real ou nos impedem de confundir a linguagem e/ou a textualidade com a realidade²³.

A pretensão de Appiah de ter conduzido a bom termo o argumento incompleto de DuBois atraiu muitos comentários e críticas. Do ponto de vista de Nietzsche, contudo, não há nada de necessariamente objetável no apelo de Appiah ao status decisivo da explicação científica, contanto que a prática da ciência em si seja tratada como disputável. Embora Nietzsche exija com alguma frequência que a filosofia siga o modelo metodológico das ciências naturais, ele

²³ Appiah insere seu ensaio sobre DuBois entre uma discussão introdutória – e favorável – daquilo que os “biólogos contemporâneos” pensam sobre raça (2000, p. 118), e uma consideração conclusiva – e desfavorável – acerca daquilo que “nós das humanidades”, que trabalham “sob a hegemonia saussuriana”, entendemos por raça (p. 134). Ao preferir claramente as descobertas da biologia àquelas das humanidades por volta de 1985, Appiah completa o “argumento incompleto” de DuBois e denuncia a raça como uma “ilusão”. Em livro posterior, ele desenvolve um argumento semelhante sobre a base biológica da raça: “Eu não tenho problemas com pessoas que querem usar a palavra ‘raça’ em genética de populações... Há raças biológicas entre algumas criaturas, mas não entre nós” (APPIAH & GUTMANN, 1996, p. 73).

também exorta os filósofos a submeterem os preconceitos operantes da ciência a uma vigilância contínua²⁴. Portanto, embora as conclusões iniciais de Appiah sobre raça talvez tenham sido enunciadas de forma muito enfática, e focadas de forma excessivamente restrita nas evidências biológicas atualmente disponíveis²⁵, seu apelo à explicação científica não era em si mesmo problemático. Se nossas melhores evidências científicas não apoiam o que nós acreditamos entender por “raça”, então, certamente devemos submeter o conceito de raça – bem como seus variados contextos de discurso – ao mais amplo escrutínio. Ao mesmo tempo, porém, faríamos bem em investigar a natureza e as limitações de nossas melhores evidências científicas.

A biologia pode muito bem apoiar a conclusão segundo a qual a raça é uma ilusão não científica, especialmente se a interpretamos de forma suficientemente restrita. Como vários críticos de Appiah apontaram, contudo, a raça não é simplesmente uma questão de biologia – ou de todo modo, não se deve simplesmente presumir que seja. De uma perspectiva nietzschiana, seria oportuno, neste ponto da discussão, conduzir uma investigação genealógica sobre as condições históricas que facilitaram a instalação da biologia como um discurso dominante de explicação científica. Isso nos permitiria expor os preconceitos não científicos que contribuíram para a particularidade histórica da ascendência das ciências biológicas como um domínio superior de explicação científica.

Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche examina a “vontade de verdade” (*der Wille zur Wahrheit*) que, de acordo com ele, anima todo empreendimento erudito. Embora a vontade de verdade autorize o escopo e método da investigação científica, ela só o faz porque se apoia numa fé oculta na verdade – a saber, a “crença na inestimabilidade, incriticabilidade da verdade” (GM III 25). Devido à sua confiança inverídica em uma fé na verdade, fé que é possibilitadora [do próprio empreendimento científico], a operação da vontade de verdade informa o empreendimento científico com uma economia conservadora, com efeito de contração. Impulsionados pela vontade de verdade, os pesquisadores não apenas buscam a verdade como também se propõem a fazê-lo dentro de limites traçados do modo mais claro e estreito possível. Isto

²⁴ O apelo que Nietzsche dirige à ciência – a saber, que esta continue a aperfeiçoar seu compromisso com o naturalismo – encontra eco em sua crítica a Spencer por propor que a “adaptação” seja um traço fundamental da vida: “Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’” (GM II 12).

²⁵ Para fazer justiça a Appiah, é preciso notar que suas afirmações mais fortes, mais controversas, sobre raça aparecem numa seção de seu ensaio que tem por título “Pós-escrito com conclusões não-científicas”. A homenagem a Kierkegaard e a explícita declaração de suas metas “não científicas” talvez atestem uma dose de autocrítica (ou mesmo de ironia) que os críticos de Appiah geralmente não lhe concedem.

significa que os pesquisadores em geral não buscam a verdade onde quer que a pesquisa os leve, pois eles sempre buscam a verdade em sintonia com seus (igualmente zelosos) esforços de circunscrever o domínio relevante de investigação. Embora pesquisadores tradicionais pareçam ser, e até mesmo se descrevam como ousados e intrépidos, eles raramente perseguem sua presa para além das fronteiras disciplinares familiares. Sua vontade de verdade teme a incerteza e a ambiguidade com a mesma certeza (e naturalidade) com que avança sobre a verdade.

Como um antídoto ao impulso de contração da vontade de verdade, Nietzsche recomenda a prática do que chama “gaia ciência”, que supostamente estaria sendo exemplificada na *Genealogia da Moral* (GM, Prólogo 7). O efeito almejado pela gaia ciência é o de injetar uma força contrária e expansiva na busca da verdade, de modo que “novas” verdades possam ser descobertas via métodos experimentais em campos de investigação não tradicionais²⁶. Nietzsche associa essa força contrária à leveza arejada de sua “jovialidade” (*Heiterkeit*), que ele contrasta com o peso plúmbeo da douta “seriedade” (*Ernst*) (GM, Prólogo 7). Como a união entre *Heiterkeit* e *Ernst* sugere, ademais, a meta da gaia ciência na verdade não é revolucionária (Ver SCHACHT, 1995, pp. 190–192). Ao invés de se insurgir ou subverter a prática científica tradicional, a gaia ciência se propõe antes a incentivar os pesquisadores a cruzarem os limites das zonas de conforto nas quais eles instintivamente insulam a si mesmos e suas pesquisas.

Embora os leitores de Nietzsche tendam a enfatizar a *gaiatice* da gaia ciência (i.e., sua “jovialidade”), seu pedigree *científico* (i.e., sua “seriedade”) é igualmente essencial à sua prática. (Ele reconhece este ponto quando confessa voluntariamente que também tem fé na verdade, mesmo enquanto tenta lançar a vontade de verdade numa rota de colisão consigo mesma (GM III 24). Independentemente de tudo mais que mais possa ser ou envolver, a gaia ciência é e deve continuar sendo um empreendimento sério e veraz de busca da verdade (SCHACHT, 1995, pp. 195–201). Ao invés de rejeitar todos os padrões estabelecidos de lógica, rigor e metodologia, a prática da gaia ciência estende a aplicação desses padrões a domínios de investigação que ainda não são amplamente reconhecidos como “científicos” no sentido mais estrito do termo. Ela o faz ao se opor aos impulsos de desambiguação e insulamento que estão em ação em qualquer atividade científica. Desse modo, praticantes da gaia ciência buscam a verdade fora das disciplinas nas quais essa busca encontra-se usualmente confinada.

²⁶ Em sua análise retrospectiva da *Genealogia da Moral*, Nietzsche revela que ao fim de cada uma das três dissertações, “entre detonações completamente assustadoras, uma nova verdade se faz visível em meio a espessas nuvens.” (EH, Por que escrevo tão bons livros?, “Genealogia da Moral”).

Talvez não haja melhor exemplo desse impulso expansivo do que a própria prática da genealogia, da qual Nietzsche se apropria como um método inovador para investigar a “origem de nossos preconceitos morais” (GM, Prólogo 2). Ao observar o fracasso dos genealogistas da moral que o antecederam (GM I 1), ele coleta evidências e se apropria de recursos provindos de redutos inusitados da pesquisa erudita, incluindo etimologia, psicologia, sociologia e etnografia. Ao fazê-lo, ele não abandona nem neutraliza a vontade de verdade que motiva sua investigação. Pelo contrário, *sua* vontade de verdade é fortalecida pela “jovialidade”, que lhe permite perseguir sua presa em territórios nos quais pesquisadores mais convencionais temem se aventurar.

Se Nietzsche está correto em relação à economia de contração da vontade de verdade, então seria mesmo de se esperar que Appiah apelasse à biologia, interpretada de forma restritiva, de forma a concluir que a raça é uma ficção. Tal procedimento faz com que Appiah não apenas se enquadre perfeitamente nos limites da prática dominante da ciência estabelecida, como também se comprometa com os preconceitos de autoconfirmação de que os cientistas geralmente são presas. O que a ciência da raça precisa nesse momento de contração, assim como precisava quando da intervenção inicial de Nietzsche, é de uma infusão expansiva de gaia ciência. A vontade de verdade deve se confrontar com a sua própria inveracidade. Teóricos da raça devem ser convencidos a suportar a ambiguidade que invariavelmente acompanha a expansão da exploração científica a campos de investigação menos familiares.

Ao invés de simplesmente aceitar a conclusão inicial de Appiah, nós deveríamos antes tratá-la como uma ocasião para questionarmos a compreensão da explicação científica em que essa conclusão se apoia. O que há de propriamente revelador no instigante desafio proposto por Appiah é justamente o quão insatisfatório é conceber a raça em termos estritamente biológicos. É possível que na verdade ele tenha exposto de forma inadvertida os riscos envolvidos na redução do projeto de explicação científica a uma interpretação restritiva das ciências biológicas. Se a investigação científica deve permanecer fiel a seu autodeclarado naturalismo, então ela precisará em algum momento transgredir os confins familiares (e muito recentemente circunscritos) da biologia e perseguir as questões de raça e incorporação em outros campos de investigação, menos estritamente definidos. Como a trajetória de pesquisa do próprio Appiah confirma²⁷, um compromisso com o naturalismo científico nos levará a perseguir a questão da raça em campos tão diversos

²⁷ Embora continue a sustentar que “não há raças” no sentido pretendido por pensadores “de Jefferson a Arnold” – um sentido que depende da crença em “essências raciais” (APPIAH & GUTMMAN, 1996, p. 71), Appiah esboça uma compreensão da “identidade racial” que se apoia fortemente em evidências fornecidas por pesquisas conduzidas não apenas nas ciências sociais, mas também na fenomenologia (pp. 76–80).

quanto sociologia, geografia, demografia, antropologia e história (Ver BERNASCONI, 2001, pp. 1–3).

Como a inovadora apropriação da genealogia por Nietzsche pretende sinalizar, uma expansão do foco de investigação não deve nos obrigar a renunciar à nossa devoção ao naturalismo científico. Ao entrar nos domínios das ciências sociais, não é preciso se render às forças obscuras do irracionalismo ou da ciência popular. Esses campos também admitem investigação empírica rigorosa, ainda que os modelos de investigação que lhes são próprios possam ser menos claramente definidos do que aqueles das ciências biológicas. A virada proto-fenomenológica que Nietzsche recomenda serve ao propósito de colocar uma questão de ordem para a própria ciência. Sua atenção inovadora à microestrutura “invisível” do corpo não pretende ser uma ruptura com a explicação científica, mas uma liberação da ciência face aos limites artificiais, autoimpostos, do tratamento convencional do corpo (e, portanto, também da raça).

No final das contas, a abordagem nietzschiana do problema da raça terá maior apelo para aqueles pesquisadores que estão cientes da falta de endosso científico para as classificações raciais, mas que relutam em dispensar a raça como um construto meramente ficcional ou ideológico. Sua atenção ao corpo “invisível” nos encoraja a tratar a raça como algo real, herdada em traços observáveis do corpo, [corpo] que por sua vez somos encorajados a investigar em sua complexidade fenomenológica. É um mérito duradouro de Nietzsche, na verdade, ter nos exortado a considerar o corpo na medida em que é educado – e racializado – até nas mais primitivas expressões de vitalidade corporal. Mesmo se não aceitarmos sua compreensão da incorporação racial, nós certamente podemos atender à urgência de seu chamado para revisitarmos o corpo e reconsiderarmos suas capacidades fluidas de agência e receptividade.

Referências bibliográficas

ALCOFF, Linda Martín. Toward a Phenomenology of Racial Embodiment. In BERNASCONI, Robert. (ed.) **Race**. Oxford: Blackwell, 2001, p. 267–83.

APPIAH, Anthony. The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race. Reimpresso in BERNASCONI, Robert e LOTT Tommy L. (eds.). **The Idea of Race**. Indianapolis, IN: Hackett, 2000, p. 118–35.

APPIAH, K. Anthony, GUTMANN, Amy. **Color Conscious: The Political Morality of Race**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

BERNASCONI, Robert. Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race. In BERNASCONI, Robert. (ed.) **Race**. Oxford: Blackwell, 2001, p. 11–36.

CANCIK, Hubert. “Mongols, Semites, and the Pure-Bred Greeks”: Nietzsche's Handling of the Racial Doctrines of his Time. In GOLOMB, J. (ed.) **Nietzsche and Jewish Culture**. London: Routledge, 1997, p. 55–75.

CONWAY, Daniel W. **Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols**. New York: Cambridge University Press, 1997.

CONWAY, Daniel W. *Ecce Caesar: Nietzsche's Imperial Aspirations*. In GOLOMB, Jacob e WISTRICH, Robert S. (eds.). **Nietzsche, Godfather of Fascism?** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002a, p. 173–95.

CONWAY, Daniel W. “The Great Play and Fight of Forces”: Nietzsche on Race. In WARD, Julie K. e LOTT Tommy L. (eds.). **Philosophers on Race: Critical Essays**. Oxford: Blackwell, 2002b, p. 167–94.

DUBOIS, W. E. B. **Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept**. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1984.

GROSZ, Elizabeth. **Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism**. St. Leonards, New South Wales, Australia: Allen & Unwin, 1994.

HERDER, Johann Gottfried. Ideas on the Philosophy of the History of Humankind. Reimpressão incompleta in BERNASCONI, Robert e LOTT Tommy L. (eds.). **The Idea of Race**. Indianapolis, IN: Hackett, 2000, p. 23–26.

KANT, Immanuel. On the Use of Teleological Principles of Philosophy. BERNASCONI, Robert (ed.). **Race**. Oxford: Blackwell, 2001, p. 37–56.

KRELL, David F., BATES, Donald L. **The Good European: Nietzsche's Work Sites in Word and Image**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

LAMPERT, Laurence. **Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil**. New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

MACINTYRE, Ben. **Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche**. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1992.

MOORE, Gregory. Nietzsche, Medicine, and Meteorology. In MOORE, Gregory e BROBJER, Thomas H. (eds.). **Nietzsche and Science**. Hampshire, England: Ashgate, 2004, p. 71–90.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Gay Science**. Tradução de Walter Kaufmann. New York: Random House/Vintage Books, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden**. Editado por COLLI, G. e MONTINARI, M.. Berlin: dtv/de Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Antichrist**. In **The Portable Nietzsche**. Editado e traduzido por Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin, 1982a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Twilight of the Idols**. In **The Portable Nietzsche**. Editado e traduzido por Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin, 1982b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden**. Editado por COLLI, G. e MONTINARI, M.. Berlin: dtv/de Gruyter, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. **Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future**. Traduzido por Walter Kaufmann. New York: Random House/Vintage Books, 1989a.

NIETZSCHE, Friedrich. **On the Genealogy of Morals**. Traduzido por Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale; **Ecce Homo**. Traduzido por Walter Kaufmann. New York: Random House/Vintage Books, 1989b.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral – Uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **O Anticristo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F., *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

OMI, Michael, e WINANT, Howard. **Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s**. London: Routledge, 1986.

OUTLAW, Lucius T. **On Race and Philosophy**. New York and London: Routledge, 1996.

SCHACHT, Richard. How to Naturalize Cheerfully: Nietzsche's *Fröhliche Wissenschaft*. In **Making Sense of Nietzsche**. Ed. Urbana: University of Illinois Press, 1995, p. 187–205.

SCHANK, Gerd. "Rasse" und "Züchtung" bei Nietzsche. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

SHAPIRO, Gary. **Nietzschean Narratives**. Bloomington: Indiana University Press, 1989.