

ESTUDOS

NIETZSCHE



**DOSSIÊ NIETZSCHE, RAÇA E
RACISMO**

ISSN 2179-3441

Volume 15 n. 2 (2024)

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 - N. 01 ISSN 2179-3441

A revista Estudos Nietzsche é uma publicação semestral do Grupo de Trabalho Nietzsche (GT-Nietzsche) da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) em parceria com a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ). Sua proposta, alinhada à ideia que levou à criação do GT-Nietzsche, é incentivar a investigação e o debate sobre a contribuição do pensamento de Nietzsche, bem como a sua articulação com questões da atualidade. Para tanto, leva a público artigos sobre o pensamento do filósofo alemão, traduções de textos inéditos, bem como resenhas de obras recentes sobre Nietzsche, constituindo-se num ambiente de debate para pesquisadores especialistas da filosofia nietzschiana e numa fonte privilegiada para estudiosos interessados no pensamento do filósofo alemão. Os textos publicados seguem o exigido rigor filosófico e metodológico no que diz respeito ao tratamento dos escritos do filósofo, observando aspectos como a inserção em determinados debates já estabelecidos, o atual estágio das pesquisas sobre o tema trabalhado, a periodicidade dos textos empregados do filósofo, bem como o uso de material fidedigno e já submetido à crítica.

Equipe Editorial

Editores

Dr. Danilo Bilate (UFRRJ, Seropédica, RJ - Brasil)

Dr. William Mattioli (UFRJ, Rio de Janeiro, RJ - Brasil)

Conselho Editorial

Dr. Antonio Edmilson Pascoal (UFPR, Curitiba, PR - Brasil)

Dra. Chiara Piazzesi (UQÀM, Université du Québec à Montréal - Canadá)

Dr. Clademir Luís Araldi (UFpel, Pelotas, RS - Brasil)

Dr. Ernani Chaves (UFPA, Belém, PA - Brasil)

Dr. Ivo da Silva Júnior (UNIFESP, São Paulo, SP - Brasil)

Dr. José Nicolao Julião (UFRRJ, Seropédica, RJ - Brasil)

Dr. Oswaldo Giacóia Jr. (UNICAMP, Campinas, SP - Brasil)

Dr^a. Scarlett Marton (USP, São Paulo, SP - Brasil)

Dr. Wilson Frezzatti (UNIOESTE, Toledo, PR - Brasil)

Conselho científico

Dr. Aldo Venturelli (Università Carlo Bo, Urbino - Itália)

Dr. Antonio Marques (Universidade Nova de Lisboa - Portugal)

Dr. Jelson Roberto de Oliveira (PUC/PR, Curitiba, PR - Brasil)

Dr^a. Katia Hanza (PUC/Lima - Peru)

Dr. Marco Brusotti (Universidade de Lecce - Itália)

Dr^a. Maria Cristina Fornari (Università de Salento - Itália)

Dr. Patrick Wotling (Université de Reims Champagne-Ardenne - França)

Dr. Paul J. M. Van Tongeren (Nijmegen University - Holanda)

Dr^a. Vanessa Lemm (Universidad Diego Portales, Santiago do Chile - Chile)

Dr. Werner Stegmaier (Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald - Alemanha)

Produção Editorial

Larissa da Silva Medeiros, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ - Brasil

Tito Stepanenko Gaglianone, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ - Brasil

ESTUDOS

NIETZSCHE

ISSN: 2179-3441

VOLUME 15

—

NÚMERO 02

Jul./Dez. 2024

Bases de dados / Indexadores:

EBSCO
Publishing
Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas
Sumários.org



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO



UFRJ
UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



ANPOF
Associação Nacional de
Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Editorial	i
Dossiê temático “Nietzsche: raça e racismo”	
Nietzsche como filósofo do cultivo seletivo racializado Robert Bernasconi	01
A abordagem proto-fenomenológica do problema teórico da raça em Nietzsche Daniel W. Conway	16
Algumas considerações acerca da mistura de povos ou raças no pensamento de Nietzsche Wilson Antonio Frezzatti Jr.	41
“A raça mais pura da Europa...” Marc de Launay	62
O conceito de “raça” em Nietzsche Rogério Lopes & Daniel Melo Soares	76
Nietzsche and Fanon on the Political Breeding of Race and Class as Caste Donovan Miyasaki	105
Nietzsche e Fanon: sobre a política do cultivo da raça e classe como castas Donovan Miyasaki	137
O projeto nietzschiano de um cultivo europeu Emmanuel Salanskis	171
Ecce Negro: Como se tornar um teórico da raça Paul C. Taylor	183
Raça, Classe, Tragédia: Nietzsche e as fantasias da Europa Alberto Toscano	208
O perfilamento racial em Nietzsche James Winchester	232

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

Editorial

Editorial

Rogério Lopes & Ernani Chaves
(editores convidados)

O dossiê *Nietzsche: raça e racismo* apresenta pela primeira vez ao público de língua portuguesa alguns dos estudos mais significativos sobre o tema publicados nos últimos vinte anos, assim como algumas contribuições inéditas. Os artigos são assinados por pesquisadores com perfis heterogêneos: filósofos da raça, historiadores do debate racial, estudiosos de Nietzsche, pesquisadores independentes. O que orientou a organização do dossiê foi a convicção de que em relação a esse tema a pesquisa Nietzsche deveria evitar duas atitudes profundamente contrárias ao espírito do filósofo, mas que têm sido frequentes (por razões demasiado humanas): ou negligenciamos o tema (sob a alegação de que ele ocupa lugar periférico na obra de Nietzsche), ou o abordamos de modo complacente. Embora bastante heterogêneas em seus enfoques, todas as contribuições aqui reunidas convergem na constatação de que o problema da raça adquire centralidade na obra tardia de Nietzsche. Elas reconhecem também que o tratamento que ele confere ao fenômeno é incontornavelmente ambíguo. Ao mesmo tempo em que não esteve imune a certos dos preconceitos de sua época, ele contém insights que ainda não foram inteiramente explorados, tanto no que diz respeito ao seu potencial cognitivo (na descrição minuciosa dos efeitos da racialização, na compreensão de seu caráter incorporado, na amplitude e radicalidade desse traço de nossas identidades coletivas) quanto a seus eventuais usos críticos (para uma genealogia do conceito de raça, que curiosamente não foi tentada pelo próprio Nietzsche, e dos procedimentos de racialização, para a qual ele já oferece algumas indicações).

Algumas contribuições enfatizam os aspectos mais problemáticos do uso nietzschiano do conceito de raça, chamando a atenção para o fato de que a recepção do tema pelos estudiosos de Nietzsche, quando ocorre, tem assumido o tom de uma descuidada complacência. Essa complacência se explica, em parte, pelo apego a uma noção muito estreita e biologicista de racismo (indicando um desconhecimento da história do debate racial); em parte pelo fato de que muitas

dessas leituras ou foram forjadas no esforço, legítimo e por vezes heroico, de distanciar Nietzsche da apropriação nazista, ou foram diretamente inspiradas pela geração que empreendeu esse esforço. No mais das vezes, contudo, o tema tem sido negligenciado pela pesquisa Nietzsche, por ser demasiado incômodo. Em todo caso, é salutar para a pesquisa Nietzsche ter ciência de que o racismo fundado em uma concepção biologicista, cientificista e essencialista da raça não esgota o fenômeno, que preexiste a essa configuração especificamente moderna e europeia (e talvez sobreviva a ela). Alguns dos estudos reunidos nesse dossiê cumprem bastante bem o papel de nos advertir contra nossa tendência a sermos complacentes em relação ao modo como Nietzsche abordou o fenômeno da raça. Outros artigos se prestam melhor a exibir as potencialidades cognitivas e críticas de seu tratamento do tema, desde que estejamos devidamente precavidos, ou dispostos a nos precaver contra seus equívocos cientificistas (sim, Nietzsche os cometeu!) e arroubos militantes. Esse segundo conjunto de artigos fornece estímulos positivos para que os estudiosos de Nietzsche se envolvam mais ativamente com o tema, sem o receio de que os resultados precisem assumir a forma exclusiva de uma denúncia de seus preconceitos ou descambem, de modo monotonamente previsível, na tão temida cultura do cancelamento dos nossos heróis intelectuais.

Dito isso, passemos a uma rápida apresentação dos artigos. O dossiê abre com um artigo de Robert Bernasconi, intitulado **Nietzsche como filósofo do cultivo seletivo racializado**. O autor, um dos mais renomados conhecedores da história do debate racial no mundo moderno, argumenta que a leitura contemporânea de Nietzsche frequentemente minimiza ou ignora os aspectos racialistas de sua filosofia. Bernasconi critica tanto a distorção nazista das ideias de Nietzsche quanto a tendência atual de seus defensores de focar exclusivamente em seu anti-antisemitismo, negligenciando seu endosso à escravidão racializada e ao cultivo seletivo (*Züchtung*). Bernasconi argumenta que as ideias de Nietzsche sobre raça não eram originais, mas estavam alinhadas com alguns dos teóricos raciais de sua época, como Otto Ammon e Francis Galton. Nietzsche adotou uma visão protoconstrutivista de raça, entendendo-a como um produto cultural e histórico, mas ainda assim manteve uma perspectiva hierárquica e racializada do nosso mundo social. Ele defendia o cultivo seletivo de uma “raça mais forte” na Europa, inspirando-se em teorias lamarckistas de herança de características adquiridas e na ideia de que a miscigenação poderia ser tanto benéfica quanto prejudicial, dependendo do contexto. O artigo enfatiza a necessidade de uma análise histórica e crítica mais profunda das ideias de Nietzsche sobre raça e eugenia, conectando-as ao contexto intelectual e político do século XIX.

O artigo seguinte, intitulado **A abordagem proto-fenomenológica do problema teórico da raça em Nietzsche**, é assinado por Daniel W. Conway, um dos poucos estudiosos de Nietzsche a reconhecer a centralidade do tema da raça

e dedicar a ele estudos importantes. Este artigo apresenta as reflexões de Nietzsche sobre raça em duas etapas. Ele atribui 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 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.

O artigo de Wilson Frezzatti Jr., intitulado **Algumas considerações acerca da mistura de povos ou raças no pensamento de Nietzsche**, revisita o tema da mestiçagem em Nietzsche e se beneficia da familiaridade do autor com a literatura biológica do século XIX. Frezzatti está interessado em compreender as razões da oscilação na avaliação da mistura das raças em Nietzsche. Por um lado, o filósofo elogia a mistura como fonte de riqueza cultural, especialmente no conceito do “bom europeu”, que surge da promessa de uma fusão dos povos (nos limites da Europa) e está fortemente associada à elevação da cultura. Por outro lado, em textos como *Aurora*, *Além de Bem e Mal* e *Genealogia da moral*, Nietzsche critica a mistura, associando-a à degeneração física e moral, principalmente quando ocorre entre classes ou raças muito diferentes. Frezzatti investiga a hipótese de que a avaliação essencialmente ambígua do fenômeno da

mestiçagem por Nietzsche, sobretudo em suas obras tardias, seria tributária da leitura de Arthur de Gobineau, conhecido por suas teorias racistas, mas conclui que não há evidências sólidas de uma influência direta. O autor conclui que Nietzsche não teria adotado o determinismo biológico de Gobineau, e sua noção de raça está mais ligada a tipos culturais e fisiopsicológicos do que a hierarquias raciais fixas.

O artigo intitulado **A raça mais pura da Europa...** e assinado por Marc de Launay foi publicado originalmente como parte de um estudo monográfico que o autor dedicou ao tema da raça em Nietzsche. Nesse capítulo o autor reexamina a relação de Nietzsche com os judeus e com o antissemitismo. Como é de conhecimento geral, Nietzsche rejeitou o antissemitismo predominante em sua época, especialmente no círculo wagneriano, mas manteve uma visão crítica sobre o judaísmo, responsabilizando os judeus pela criação do cristianismo, que ele via como a principal força decadente na cultura europeia. Embora esse movimento subverta o núcleo do argumento antissemita, ele não deixa de envolver um juízo peremptoriamente negativo sobre o judaísmo que, por vezes, assume as cores de um racismo cultural, com seu aparente fatalismo. O autor considera igualmente problemática a proposta assimilacionista de Nietzsche para a chamada questão judaica, tributária de uma visão baseada em estereótipos e na ignorância sobre a sua complexa e multifacetada realidade histórica e social. Nietzsche teria visto os judeus como uma categoria abstrata, útil para sua crítica filosófica da moral cristã na medida em que ele a insere em sua reconstrução profética da história, na dupla condição de pecado original e fator de redenção (o resíduo nacional do judaísmo deveria ser dissolvido na nova síntese do bom europeu).

O artigo intitulado **O conceito de “raça” em Nietzsche**, assinado a quatro mãos por Daniel Melo Soares e Rogério Lopes, procura testar a hipótese de que Nietzsche teria ensaiado uma reforma do conceito de “raça” em seus escritos tardios, com o intuito de superar as insuficiências descritivas e normativas da teoria racialista clássica, tornando a noção (a) descritivamente mais acurada e (b) mais adequada à sua agenda normativa. Tendo por objetivo situar a posição de Nietzsche em um espaço puramente abstrato de possibilidades conceituais, a primeira seção apresenta as linhas gerais de dois programas contemporâneos em filosofia da raça, a abordagem naturalista-eliminativista de Kwame Appiah e a construtivista de Sally Haslanger, nas suas versões inaugurais e em contraste com a teoria racialista clássica. Embora recuse diversos pressupostos da noção racialista (raças não são unidades biologicamente discretas), substituindo essa noção por uma noção protoconstrutivista (raças são feitas, não inatas), culturalista e historicista de raça, Nietzsche teria visto na tese lamarckista da herança dos caracteres adquiridos (pelo mecanismo do uso e desuso) uma forma de manter as ambições explicativas do conceito sem seus pressupostos essencialistas. A reforma operada por Nietzsche no conceito de raça oferece

insights valiosos para entender processos de racialização, mas deve ser separada de seus aspectos mais controversos, como o eugenismo e certas conotações imperialistas. Os autores concluem que, ao ser desvinculada de sua agenda normativa, a abordagem de Nietzsche pode contribuir para discussões contemporâneas sobre raça e justiça social.

O artigo de Donovan Miyasaki, intitulado **Nietzsche e Fanon: sobre a política do cultivo de raça e classe como castas**, insere-se em um projeto mais amplo do autor de recepção de Nietzsche no campo do pensamento de esquerda. O artigo, que publicamos na sua versão original em inglês, mas também numa tradução para o português, explora as conexões entre as filosofias de Nietzsche e Fanon, focando na política de “cultivo” de raça e classe como castas. O autor defende que a noção nietzschiana de cultivo (*Züchtung*) não deve ser entendida nem em sentido biológico, nem meramente educativo, mas antes como o termo que designa o modo como as condições materiais definem os ordenamentos políticos, que por sua vez impõem disciplinas diferenciadoras aos corpos, resultando no cultivo seletivo de tipos humanos específicos (pelo mecanismo de racialização). A mentira piedosa, segundo a qual classes são castas naturais, seria um expediente mobilizado pelas aristocracias radicais com o intuito não apenas de promover a submissão das classes inferiorizadas, mas também de torná-las perfeitamente ajustadas ao seu mundo social (conotação política do *amor fati*). Fanon, em *Os Condenados da Terra*, aplica a lógica de Nietzsche ao contexto colonial, argumentando que a colonização cria “espécies” distintas de colonizadores e colonizados, com identidades psicológicas e morais profundamente internalizadas. Fanon insiste que a psicologia escrava é produzida pela classe dominante, que reinterpreta o privilégio como mérito e demoniza os colonizados como uma casta racializada. Ele critica Nietzsche por culpar os oprimidos pela moral escrava, argumentando que a origem do ressentimento está na classe dominante. Miyasaki destaca três consequências importantes da reconstrução crítica de Fanon: 1) as aristocracias inevitavelmente produzem sua própria queda; 2) o racismo não pode ser superado sem a superação das estruturas de classe; e 3) o racismo é uma identidade psicológica enraizada no ressentimento, que persiste mesmo após a mudança das estruturas sociais. A descolonização, portanto, exige uma revolução política que transforme as relações sociais e crie novas formas de psicologia libertas do ressentimento.

O artigo de Emmanuel Salanskis, intitulado **O projeto nietzschiano de um cultivo europeu**, analisa o projeto de “cultivo europeu” ensaiado por Nietzsche desde pelo menos *Humano, demasiado humano*. O autor argumenta que esse projeto é um esforço de cultivo biológico-cultural, no sentido daquilo que Nietzsche chama de *Züchtung* em *Além de bem e mal*. O cultivo é pensado inicialmente em escala europeia, distinguindo-se dos Estados Unidos e do mundo em geral, e tem como matriz essencial a interpretação nietzschiana do

processo de mestiçagem que deu origem à cultura grega antiga. Nietzsche também vislumbra um governo planetário de longo prazo. Se a Europa é privilegiada como espaço estratégico, isso se deve à sua diversidade cultural e fragmentação política, que a tornam um “caldeirão cultural” semelhante à Grécia antiga, onde nos deparamos com o caso exemplar de uma assimilação bem-sucedida de uma heterogeneidade étnica e cultural. Salanskis conclui que o projeto de cultivo europeu de Nietzsche não pode ser simplesmente dissolvido em uma perspectiva ocidental ou planetária. O artigo ressalta a importância de entender a referência europeia de Nietzsche em seu contexto histórico e filosófico, distanciando-a de interpretações posteriores que a associaram ao nazismo.

O artigo seguinte, intitulado **Ecce Negro: como se tornar um teórico da raça**, é de autoria do filósofo estadunidense da raça Paul C. Taylor. O artigo examina as conexões entre a filosofia de Nietzsche, o pragmatismo e o pensamento afro-americano, à luz de certos debates em teoria racial. Taylor relata sua trajetória intelectual, desde Nietzsche até o pragmatismo e o Afrocentrismo, e depois à Teoria Crítica da Raça. Ele avalia criticamente a abordagem afrocêntrica de Molefi Asante, destaca seus pontos fortes na recuperação da agência africana, mas ao mesmo tempo ressalta suas tendências essencialistas e a falta de envolvimento com as complexidades raciais contemporâneas. Ele contrasta essa abordagem com a posição eliminativista de K. Anthony Appiah, que defende a inexistência de raças e a nocividade das categorias raciais para a constituição das nossas identidades. A abordagem eliminativista de Appiah em relação à raça baseia-se na autoridade epistêmica exclusiva que ele atribui às ciências naturais, ou assim argumenta o autor. Seu cosmopolitismo seria elitista e alheio às complexidades das nossas vivências enquanto indivíduos racializados. O leitor deve ter em mente, no entanto, que alguns dos debates reconstruídos aqui são representativos dos primórdios da Teoria Crítica da Raça. Portanto, este artigo, como salienta seu autor, é em parte um documento histórico que captura o estado da arte à época de sua escrita.

O artigo **Raça, Classe, Tragédia: Nietzsche e as Fantasias da Europa**, do filósofo Alberto Toscano, examina as ideias metapolíticas de Nietzsche sobre a Europa, focando na interseção entre classe e raça. Toscano explora o conceito de “racismo de classe” (ou “racismo transversal”, segundo a expressão cunhada por Domenico Losurdo) na visão antidemocrática de Nietzsche sobre a unificação europeia. Nietzsche critica tanto o nacionalismo quanto a democratização da Europa de sua época, defendendo como necessária para a cultura e o aprimoramento humanos a criação de uma sociedade rigidamente hierarquizada, que prevê o domínio de uma elite transnacional sobre uma massa submissa e ajustada. O autor também discute como Nietzsche racializa as classes subalternas, tratando-as como inferiores e essenciais para a ordem social. Essa visão é aplicada além das fronteiras nacionais, criando uma elite que se opõe aos

“bárbaros” internos e externos. Toscano ainda aborda a influência de Nietzsche no pensamento anticolonial, especialmente em autores como Aimé Césaire e Wole Soyinka, que se apropriaram de sua metafísica da tragédia para criticar o universalismo europeu. Ao concluir, o autor sugere que, embora Nietzsche ofereça uma crítica poderosa ao universalismo e à moralidade cristã, sua filosofia política é profundamente elitista e não pode ser facilmente reconciliada com projetos de emancipação.

Encerrando o dossiê, temos o artigo de autoria do filósofo da raça, James Winchester, intitulado **O perfilamento racial em Nietzsche**, que examina as diferentes noções de raça presentes na obra do filósofo alemão, especialmente em seus escritos tardios. O autor argumenta que Nietzsche, embora critique muitos dos preconceitos raciais de sua época, nunca abandonou a ideia de que o cultivo seletivo de seres humanos é possível e desejável. Winchester explora como Nietzsche relaciona raça, fisiologia e pensamento, sugerindo que a fisiologia determina o pensamento e que a Europa estaria em crise devido à degeneração racial. Nietzsche rejeita a pureza racial e os mitos raciais autocongratatórios, como a suposta superioridade da raça alemã ou a inferioridade dos judeus. Ele defende a mistura racial, especialmente entre alemães e judeus, como forma de aprimorar a raça europeia. No entanto, Nietzsche também dá voz a estereótipos raciais, como a ideia de que os africanos são mais capazes de suportar a dor ou que os judeus são bons com dinheiro. O artigo destaca que Nietzsche vê o cristianismo como um sinal de declínio racial e fisiológico, e propõe o cultivo seletivo de uma nova raça europeia como solução para os problemas da Europa. Ele elogia projetos de cultivo seletivo do passado, como o *Código de Manu*, responsável pela criação de uma hierarquia de raças e classes na Índia, embora critique a crueldade dessas práticas. Winchester conclui que Nietzsche, embora não seja um racista no sentido tradicional, compartilha alguns dos estereótipos raciais de sua época e defende a ideia de que a raça e a fisiologia são fundamentais para o desenvolvimento humano. Ele sugere que Nietzsche oscila entre a crítica ao conceito de raça e a defesa do cultivo seletivo, mostrando uma visão complexa e às vezes contraditória sobre o tema.

Gostaríamos de encerrar essa apresentação com uma palavra de agradecimento a todas as pessoas que tornaram possível a existência desse número temático. Em primeiro lugar, a todos os que nos enviaram seus artigos (por terem se engajado no projeto, por terem tido disposição para negociar direitos de tradução para a língua portuguesa, por terem enviado material inédito de suas pesquisas ou adaptado material já publicado em outros formatos). Um agradecimento também aos nossos jovens estudantes, tradutores e tradutoras que se aventuram pelo ofício ingrato da tradução, em especial pela paciência com as inúmeras idas e vindas dos textos, na tentativa de fazê-los soar confortáveis na língua portuguesa. Por fim, um agradecimento especial aos

editores da *Estudos Nietzsche*, Danilo Bilate e William Mattioli, pela colaboração em todas as etapas de preparação desta edição.

Desejamos a todas uma leitura agradável e proveitosa!

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

Nietzsche como filósofo do cultivo seletivo racializado*

*Nietzsche as a Philosopher of Racialized Breeding***

Robert Bernasconi

Professor de Filosofia e Estudos Afro-americanos na Penn State University, Pensilvânia, Estados Unidos. Contato: rlb43@psu.edu

Resumo: Os nazistas ofereceram uma leitura distorcida de Nietzsche ao assimilar suas ideias raciais às suas próprias, mas a leitura dominante de Nietzsche hoje é igualmente falsa na medida em que minimiza o aspecto racial de sua filosofia. A tendência de seus apologistas tem sido focar em seu anti-antisemitismo, mas os principais problemas surgem de seu endosso à escravidão racializada e, especialmente, ao cultivo seletivo¹ racializado ou eugenia. As ideias de Nietzsche

* Tradução de Daniel F. Carvalho (CEFET/MG). Revisão técnica de Rogério Lopes (Departamento de Filosofia/UFGM).

** Esse artigo foi originalmente publicado sob o título “Nietzsche as a Philosopher of Racialized Breeding”, in: ZACK, Naomi (Ed.) *The Oxford handbook of philosophy and race*. New York: Oxford University Press, pp.54-64, 2017. Nossos mais sinceros agradecimentos ao professor Robert Bernasconi, 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, que conferiu particular celeridade ao processo. Agradecemos também à Oxford University Press pela cessão de direitos para a presente tradução (Nota do editor convidado).

¹ O termo inglês *breeding*, que possui comumente o significado de criação ou reprodução (no sentido agrário de criação e reprodução de animais) e cultivo (no sentido botânico de cultivo, seleção, melhoramento de plantas), utilizado por Bernasconi para verter o alemão *Züchtung*, foi traduzido pela expressão “cultivo seletivo”. Adotou-se o termo “cultivo” para as ocorrências no texto do autor que fazem referência às traduções em língua inglesa que vertem o termo alemão por *cultivation* e que são objeto de crítica por parte de Bernasconi. De difícil tradução, o termo *Züchtung* significa criação, cultivo, cultura, no sentido agrário de criação de animais, botânico de cultivo de espécies de plantas, biológico de cultura e seleção de células e tecidos. *Zucht* significa comumente disciplina, criação (em sentido agrário) e cultura (em sentido botânico), enquanto *züchten* significa criar (em sentido agrário) e cultivar (nos sentidos biológico e botânico). *Zuchthaus* é uma casa de correção, penitenciária, enquanto *züchtigen* significa açoitar, castigar e *Züchtigung* significa castigo, de tal modo que seu campo semântico indica sentidos ligados a processos jurídicos e de educação, cultivo, disciplina, “melhoramento” do indivíduo. No Brasil, no contexto das obras publicadas, o termo *Züchtung* é vertido por Rubens Rodrigues Torres Filho como *aprimoramento* na edição das *Obras incompletas de Nietzsche* (São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999) (BM 203 e CI VII 2). Paulo César de Souza opta por traduzir o termo por *cultivo* em *Além do bem e do mal* (São Paulo: Companhia das Letras, 2005) (BM 62, 188, 203, 242, 251, 262) e *Crepúsculo dos Ídolos* (São Paulo: Companhia das Letras, 2006) (CI VII 2, 3, 4 e 5) e por *criação* em *A gaia ciência* (São Paulo: Companhia das Letras, 2006) (GC, 361). [Nota do Tradutor]

sobre raça não eram especialmente originais, ao contrário do que dizem alguns comentadores; elas estavam muito enraizadas e eram informadas pelos teóricos raciais de sua época. Pelo menos um desses teóricos, Otto Ammon, o elogia explicitamente por ter reconhecido a importância da raça para a cultura. Quando Nietzsche advoga o cultivo seletivo de uma raça mais forte, ele não tem em mente um programa circunscrito ao cultivo ou à educação, mas a defesa de uma forma de seleção artificial.

Palavras-chave: Nietzsche, raça, escravidão racializada, cultivo seletivo, eugenia, seleção artificial

Abstract: The Nazis offered a distorted reading of Nietzsche by assimilating his racial ideas to their own, but the dominant reading of Nietzsche today is equally false in so far as it minimizes the racial aspect of his philosophy. The tendency of his apologists has been to focus on his anti-Semitism, but the main problems arise from his endorsement of both racialized slavery and especially racialized breeding or eugenics. Nietzsche's ideas of race were not especially original, contrary to some commentators; they were very much rooted in and informed by the racial theorists of his time, at least one of whom, Otto Ammon, praised him for recognizing the significance of race for culture. When Nietzsche advocated the breeding of a stronger race, he did not have in mind a program that stopped with cultivation or education; he was advocating artificial selection.

Keywords: Nietzsche, Race, Racialized Slavery, Breeding, Eugenics, Artificial Selection.

Após a Segunda Guerra Mundial foi introduzida uma nova leitura de Nietzsche que não tentava eximi-lo totalmente do racismo, mas que procurava, contudo, marginalizar suas discussões sobre raça e eugenia. Os comentadores alegavam que o que ele dizia sobre raça tinha o objetivo de abalar o consenso dominante entre os seus contemporâneos, ao invés de estabelecer uma visão própria. Com base em suas fontes e no trabalho de historiadores da ciência, questiono algumas dessas tentativas. É verdade que Nietzsche era, em comparação com muitos de seus contemporâneos, amplamente favorável aos judeus, mas seu racismo contra os negros, incluindo sua defesa do colonialismo e da escravidão, não recebeu a atenção que merece.

Nietzsche foi um importante teórico da raça, ainda que não o tenha sido na mesma linha de Kant ou de Arthur de Gobineau. Ao contrário de Kant, ele não apresentou uma nova definição de raça e, ao contrário de Gobineau, suas observações sobre raça não constituem uma filosofia abrangente da história. No entanto, a importância de Nietzsche como filósofo da eugenia foi amplamente compreendida na primeira metade do século XX e, durante esse período, travou-se uma luta intelectual sobre quem poderia reivindicar o seu legado. Antes da Primeira Guerra Mundial ele era amplamente admirado pelos intelectuais de esquerda, apesar de seus ataques ao socialismo (STONE, 2002), e, como é de conhecimento geral, alguns nazistas recorreram a ele para conferir autoridade às suas visões raciais (ASCHHEIM, 1992; GALINDO, 1995). Em 1933 a palavra "racismo" ainda não estava estabelecida na língua inglesa, mas era reconhecida em francês, e já circulava a acusação de que o pensamento de Nietzsche "forneceu ao racismo uma ideologia fundamentalmente original" (MISSAC, 1933, p. 43). A defesa de Nietzsche costuma ser feita através do distanciamento de suas ideias apenas em relação às ideias nazistas de racismo, uma estratégia empregada por Georges Bataille já em 1937 (BATAILLE, 1992, p. 171). Neste

ensaio, assumo uma visão mais ampla e concluo que embora as visões raciais de Nietzsche – para o bem ou para o mal – não fossem tão originais como às vezes se afirma, sua obra é significativamente comprometida por um racismo profundamente arraigado, que muitos filósofos que se dedicam a estudá-lo optaram por ignorar ou descartar como sem importância. Walter Kaufmann, que após a Segunda Guerra Mundial liderou o renascimento de Nietzsche no mundo anglófono e que fez o máximo que pôde para livrar seus escritos das distorções que sofreram pelos pensadores nazistas, entendia, de uma forma que muitos comentaristas mais recentes se recusam a fazer, que “toda essa questão é de grande importância” (KAUFMANN, 1950, p. 249).

Primeiro me concentrarei no conceito nietzschiano de raça, em seguida, abordo a concepção de cultivo seletivo ou eugenia presente em seu pensamento maduro, que é onde acredito residir o maior problema. Por fim, abordo seus comentários profundamente perturbadores sobre a escravidão.

O conceito nietzschiano de raça

A falta de familiaridade com a história do pensamento racial compromete muitas das intervenções dos filósofos no que tange à história do racismo, mas essa limitação é particularmente acentuada entre os defensores de Nietzsche. A sugestão de que “o uso prescritivo do termo ‘raça’ por Nietzsche inverte de maneira ousada o senso comum da época” (CONWAY, 2002, p. 169), assim como a afirmação de que suas descrições “vão de encontro à visão predominante” (WINCHESTER, 2005, p. 255) precisam ser modificadas à luz de um conhecimento mais aprofundado da ampla variedade de ideias raciais do século XIX. Sarah Kofman descarta este tópico com uma velocidade surpreendente: “Embora Nietzsche use várias vezes o termo ‘raça’ (raça semítica, raça indo-europeia, limitação ‘racial’), ele não o faz em um sentido ‘racista’. A abordagem de Nietzsche seria impossível se ‘raça’ tivesse um significado biológico para ele” (KOFMAN, 2007-2008, p. 29). Essa ideia de que uma concepção estritamente biológica de raça seja um pré-requisito para o racismo não reconhece que o racismo na forma de preconceito contra um grupo de pessoas por causa de características atribuídas a elas também é igualmente possível com base em uma concepção “espiritual” de raça, um tipo de concepção que alguns comentaristas atribuem a Nietzsche, pensando de forma equivocada que isso seja obviamente preferível. De fato, o significado primordial de “raça” no século XIX era histórico e, portanto, menos propenso ao tipo de essencialismo racial que surgiu com a ascensão do reducionismo biológico (BERNASCONI, 2010, p. 517). No entanto, esse entendimento histórico de raça era tanto difundido quanto pernicioso, e é preciso ter cuidado ao supor que pelo simples fato de Nietzsche ter evitado um conceito biologicamente essencialista de raça ele tenha se distanciado de seus contemporâneos (SCHOTTEN, 2009, p. 53).

É verdade que o entendimento dominante de raça encontrado na Alemanha nazista no final da década de 1930 era muito diferente da concepção formulada por Nietzsche mais de cinquenta anos antes, mas a avaliação do racismo de Nietzsche ficou ainda mais prejudicada em razão das tentativas de analisar a sua discussão pelas lentes da Declaração da UNESCO de 1950 sobre

Raça, especialmente por sua dependência em relação à distinção entre natureza e cultura na qual a raça era atribuída exclusivamente à natureza (UNESCO, 1971, p. 30–35). A ideia era a de que se abandonássemos o sentido exclusivamente biológico do termo “raça” ficaríamos livres do racismo. Era uma abordagem concebida a partir do consenso contra os nazistas, mas que deixava praticamente intocadas outras formas de racismo, incluindo o racismo cultural, a segregação e várias formas de colonialismo. Os comentadores de Nietzsche às vezes adotam uma abordagem semelhante. Ao examinar os mais de 200 usos da palavra “raça” nas obras publicadas e não publicadas de Nietzsche, Gerd Schank argumenta, com alguma justificativa, que Nietzsche quase nunca usou o termo no que ele denomina, de forma vaga, seu sentido “moderno” (SCHANK, 2000, pp. 29, 426). Baseando-se na pesquisa de Schank, Paul van Tongeren defende de forma semelhante que, como Nietzsche quase nunca usou as palavras “raça” e “cultivo seletivo” “em seu significado ‘moderno’, que está relacionado a um racismo repreensível”, ele não poderia ser acusado de adotar “posições racistas” (VAN TONGEREN, 2003, p. 207). O fato de os escritos de Nietzsche sobre raça não estarem em conformidade com o modelo de racismo nazista não significa, no entanto, que eles estejam livres de outras formas de racismo: há muitas formas diferentes de racismo, mesmo no interior do nacional-socialismo, mas o modelo de racismo empregado pelos estudiosos que tentam eximir Nietzsche tende a ser especialmente restrito e, na prática, também poderia ser empregado para isentar alguns nazistas, inclusive Heidegger.

Não se pode atribuir nenhum significado especial ao fato de Nietzsche não usar o termo “raça” em um sentido único e claramente definido. Não fazer isso era bastante comum em sua época. No entanto, pode-se dizer que raça era para ele fundamentalmente uma questão de hereditariedade (*Vererbung*) (BM 264), mesmo que ele atribuísse um papel ao ambiente (*Umgebung*) na formação do caráter racial (FP 1884, 25[462]). Isso estava de acordo com a crença lamarckiana, difundida entre seus contemporâneos, na herança de caracteres adquiridos (LAMARCK, 1984, p. 113) e, nessa mesma linha, Nietzsche insiste que “nenhuma reflexão é tão importante quanto a que diz respeito à herança de características” (FP 1876, 17[28]). As características aqui eram entendidas não apenas como físicas, mas também abrangiam valores, que tinham uma dimensão fisiológica para ele. Não apenas as características corporais, mas também os costumes e valores são herdados (A 272). Embora Nietzsche admita que a educação e a formação possam ser bem-sucedidas no sentido de criar uma ilusão em torno de nossa ascendência, ele situa o problema da raça no fato de que “não é de modo algum possível que um ser humano não tenha em seu corpo as qualidades e preferências de seus pais e ancestrais” (BM 264). No final de 1885 ou início de 1886, ele reafirma: “As valorações são inatas [*angeboren*], apesar de Locke! herdadas [*angeerbt*]” (FP 1885–1886, 1[21]).

Uma boa amostra do interesse seletivo de Nietzsche pela ciência racial do período é indicada por uma passagem frequentemente citada de *Genealogia da Moral*, na qual Nietzsche distingue uma raça loira de alemães daqueles alemães de cabelos negros, crânio curto e de pele escura (GM I 5; SCHANK, 2004). Embora a edição crítica das obras de Nietzsche, sob a direção de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, não consiga identificar a sua fonte (Ver NIETZSCHE, 1980, vol. 14, p.

378), ele estava claramente se referindo ao *Gesamtbericht über die von der deutschen anthropologischen Gesellschaft veranlassten Erhebungen über die Farbe [sic!] der Haut, der Haare und der Augen der Schulkinder in Deutschland* (Relatório geral das pesquisas organizadas pela Sociedade Antropológica Alemã sobre as cores da pele, cabelo e olhos de crianças em idade escolar na Alemanha) (VIRCHOW, 2009, p. 276-475), de Rudolf Virchow. Essa pesquisa sobre a cor da pele, do cabelo e dos olhos de mais de 6 milhões de crianças alemãs em idade escolar, acompanhada de gráficos, foi um esforço para identificar os vários tipos raciais que poderiam ser encontrados entre o povo alemão, muito embora ainda hoje se discuta exatamente o que os dados coletados mostram e como o próprio Virchow os interpretava (ZIMMERMAN, 2001, p. 135-146). Nietzsche estava acompanhando os termos da pesquisa em suas linhas gerais.

Nietzsche foi corretamente criticado por um contemporâneo seu, o antropólogo alemão Otto Ammon, por usar de forma indevida os dados de Virchow com o objetivo de definir uma raça de senhores e uma raça subjugada. Apesar disso, Ammon elogia Nietzsche por ter reconhecido a importância da raça para a cultura, um termo que estava começando a ganhar maior destaque nos estudos antropológicos, ao mesmo tempo em que considera que suas análises eram prejudicadas por se fiar na filologia em detrimento da antropologia (AMMON, 1895, p. 173-174). Desse modo, Ammon via a discussão de Nietzsche como um indicativo de sua incapacidade para compreender as complexidades da ciência antropológica, especialmente pelo fato de subordinar tal literatura ao seu propósito de estabelecer uma nova hierarquia, ao mesmo tempo em que apreciava o fato de ele ter compreendido o ponto fundamental que ligava as culturas às raças.

Nietzsche não partilhava do dogma moderno de uma dicotomia entre natureza e cultura, com a raça do lado da natureza. Essa abordagem ainda não estava em vigor. Ele acreditava que as raças não eram dadas, mas criadas, e que as nações na Europa eram mais uma *res facta* do que uma *res nata* (BM 251). É somente nesse sentido que Schank pode afirmar que Nietzsche entendia a raça como “um produto cultural” (SCHANK, 2000, p. 86), em um sentido que não divorcia “cultura” de “natureza”. Já no início do século XIX, Jean-Baptiste Lamarck argumentava que a hibridização entre espécies levava, com o tempo, à formação de novas raças, e ele não excluía a humanidade desse processo (LAMARCK, 1984, pp. 39, 169-171). Deste modo, quando Houston Stewart Chamberlain explicava que “a raça não é um fenômeno originário, ela é produzida”, ele estava apenas resumindo uma crença generalizada do século XIX, que também se evidencia na narrativa histórica de Gobineau sobre o funcionamento da miscigenação para a criação de novas raças (CHAMBERLAIN, 1899, p. 343; GOBINEAU, 1983, p. 260). A ideia era a de que as raças também seriam moldadas pela cultura na medida em que surgiam em conjunto com as forças naturais, incluindo o meio ambiente, como resultado de conquistas, migrações, práticas sociais e tabus.

A concepção nietzschiana de cultivo seletivo ou eugenia

Nietzsche não estava comprometido com o tipo de *biopolítica* racial que levou alguns de seus contemporâneos a querer proibir completamente certas formas de miscigenação, mas estava comprometido com uma forma de biopolítica no sentido de defender o controle das práticas de cultivo seletivo, para o bem da sociedade como um todo. Ele acreditava que a mistura democrática de raças e classes era responsável pela queda da Europa em um estado de semibarbárie (BM 224). Da mesma forma, acreditava que se as raças cruzadas fossem muito diferentes, o resultado seria “um sentimento fisiológico de inibição” (GM III 17). O mesmo tipo de preconceito se manifestava quando ele repetia a visão generalizada segundo a qual quando raças que há muito tempo estavam separadas se misturavam os híbridos resultantes seriam não apenas fisiologicamente fracos, mas também estariam psicologicamente em guerra consigo mesmos (BM 200). Sua tese de que os alemães eram “a mais monstruosa mistura e mescla de raças” (BM 244) era um mero reflexo do que ele havia lido em Virchow. Como apontou um estudo recente, “a diversidade racial e a integração progressiva de diversos povos eram frequentemente apresentadas como características das nações do século XIX, não apenas como problemas ou curiosidades de estudiosos da questão racial” (MANIAS, 2009, p. 737).

Para os nossos ouvidos, a ideia de Nietzsche de que “é muito provável que não existam raças puras, mas apenas raças que se tornaram puras” (A 272) pode parecer transgressora, mas não era. A sua esperança em uma “raça e cultura europeia puras” estava baseada no modelo dos gregos como “uma raça e cultura que se tornou pura” após ter sido formada a partir de várias origens diferentes (A 272). Nietzsche adotou essa visão somente após consultar uma série de autoridades do seu tempo (CANKIK, 1997, p. 55-58). A mesma ideia estava por trás das esperanças de Nietzsche de que os europeus acabariam por constituir uma super raça, um além-da-raça (*Über-Rasse*) (FP 1884, 25[462]), embora “as raças indolentes e preguiçosas” da Europa representassem um obstáculo a essa visão (BM 241). O fato de que as novas raças seriam formadas pela miscigenação não contradizia o valor que ele atribuía à pureza racial. Essa também era uma visão muito difundida na época. Quando Nietzsche sugere que as nações europeias ainda não eram raças no sentido em que os judeus eram uma raça, ou seja, “a raça mais forte, mais tenaz e mais pura” (BM 251), ele estava reproduzindo uma visão expressa repetidas vezes, por exemplo, por Benjamin Disraeli, o primeiro-ministro britânico – embora para Disraeli os judeus ainda fossem um ramo da raça caucasiana.

Nietzsche certamente era capaz de praticar o antissemitismo vulgar, como quando se queixou de que os judeus poloneses não cheiravam bem (AC 46). No entanto, ele era contra tratar os judeus como “bodes expiatórios para todos os possíveis infortúnios públicos e privados”, argumentando que “tão logo não se trate mais de conservar as nações, mas de gerar a mais forte mistura racial europeia possível, o judeu é um ingrediente tão utilizável e desejável quanto os remanescentes de qualquer outra nação” (HH I 475). É nesse contexto, o contexto do seu compromisso com o cultivo seletivo de uma nova raça de europeus, que a sua rejeição ao crescente antissemitismo biopolítico de alguns

de seus contemporâneos fica mais clara. Isso o coloca em nítida oposição a Theodor Fritsch (Thomas Frey), que incluiu em versões tardias do seu *Antisemiten-Katechismus* [*Catecismo antisemita*] os “Dez mandamentos alemães de legítima defesa”, em que o terceiro rezava: “Você deve manter seu sangue puro. Considere um crime sujar a nobre raça ariana de seu povo misturando-a com a raça judaica. Pois você deve saber que o sangue judeu é eterno, imprimindo a marca judaica no corpo e na alma até as gerações mais distantes” (FRITSCH, 1892, p. 247). Nietzsche claramente se distanciava de Fritsch (ZUMBINI, 2003, p. 449-462), mas o fato de ele ter proposto o cultivo seletivo entre judias e oficiais prussianos de alta patente, que ele considerava “tipos firmemente definidos da nova germanidade” (BM 251), não é simplesmente, como afirma uma comentadora, um exemplo de que ele tinha opiniões “contrárias às opiniões de seus contemporâneos” (SCOTT, 2003, p. 68). Ao contrário, ele parece estar se referindo à observação de Bismark de que se deveria juntar “garanhões cristãos de criação (*Zucht*) alemã com éguas judias” (BUSCH, 1878 II, p. 218).

Nietzsche, obviamente, não se perguntou sobre o que as mulheres judias poderiam pensar da ideia de serem acasaladas com oficiais prussianos. Ele se considerava um “anti-antisemita” (YOVEL, 1998, p. 119-138), mas mesmo quando criticava a demonização dos judeus o seu argumento era ambivalente. Ele escreve: “É certo que os judeus, se quisessem – ou se fossem forçados, como os antisemitas parecem querer – mesmo agora *poderiam* ter a preponderância, na verdade, literalmente, o domínio sobre a Europa: que eles *não* estão empenhados nisso nem planejando isso é igualmente certo” (BM 251). Aqui parece que o fracasso dos judeus em usar a própria força também era um julgamento negativo sobre eles, se encarado em termos nietzschianos.

O fato de Nietzsche parecer em alguns momentos defender a miscigenação e, em outros, desencorajá-la, é menos surpreendente quando considerado em seu contexto histórico, especialmente se lembrarmos a maneira como Joseph-Arthur Comte de Gobineau, em seu *Essai sur l'inégalité des races humaines* [*Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*], via a mistura de raças, tanto como uma pré-condição para a civilização quanto como a causa de seu eventual declínio (GOBINEAU, 1983, pp. 151, 227). Na verdade, entretanto, apesar da insistência de alguns dos primeiros leitores de Nietzsche (RICHTER, 1911, p. 220), não há evidências inequívocas de que Nietzsche tenha estudado Gobineau ou repetido suas posições em particular (SCHANK, 2000, p. 426-441). Nietzsche enxergava um papel para a miscigenação na Europa e a defendia em nome do cultivo seletivo. A inspiração de Nietzsche para isso não era Gobineau, mas Francis Galton, que em seu *Inquiries into Human Faculty and Its Development* (*Investigações sobre a faculdade humana e seu desenvolvimento*) defendia a mistura como o único meio de garantir o aprimoramento de uma raça (GALTON, 1883, p. 305-307). Nietzsche ficou tão impressionado com o livro de Galton que, depois de receber uma cópia no outono de 1883 de Josef Paneth, um cientista vienense (KRUMMEL, 1988, p. 489), encontrou a esposa de um velho pastor americano que, durante um longo período, traduziria o livro para ele duas horas por dia (HAASE, 1989, p. 634). Ele também conhecia a resenha de Henry Holland sobre o livro de Galton, que destaca sua aplicação às relações entre as raças

(HOLLAND, 1883, p. 450-451). Nietzsche pode não ter conseguido ler por conta própria o ensaio de Galton intitulado “Talento e Caráter Hereditários”, mas talvez Paneth tenha lhe contado sobre o processo de seleção da nobreza inglesa descrito no ensaio (GALTON, 1865, p. 165). Um indício da discussão de Galton pode ser percebido em “Incursões de um extemporâneo”, de Nietzsche, na obra *Crepúsculo dos Ídolos*: “Até mesmo a beleza de uma raça ou família, a graça e a bondade em todos os seus gestos, foram trabalhadas: a beleza, assim como o gênio, é o resultado final do trabalho acumulado de gerações” (CI, Considerações de um extemporâneo 47).

Não foi a rejeição de Darwin por Nietzsche que o distanciou das teorias raciais dos antisemitas, como sugere um comentador (JOHNSON, 2010, p. 118). É mais correto afirmar que foi depois que Nietzsche rejeitou a teoria evolutiva de Darwin que ele se comprometeu cada vez mais abertamente com a eugenia (GAYON, 1999, p. 173). De fato, Nietzsche estava interessado na questão do cultivo seletivo antes de se familiarizar com Galton. Em 1876 ele previa – embora sem defender – que em algum futuro distante veríamos a “extinção [*Aussterben*] das raças ruins” e o cultivo seletivo de raças melhores (FP 1876, 19[79]). Um ano depois, ele defende a expansão do conceito de “aborto espontâneo” como forma de evitar a propagação de deformidades (FP 1876-1877, 23[59]), uma atitude que se reflete em 1882 na obra *A gaia ciência*, na qual ele parece defender a morte de bebês com malformação (GC 73; ver também os fragmentos do verão, do outono e de setembro-outubro de 1888 [grupos 20, 21 e 22]). Em uma nota de 1880 ele escreve, no contexto de uma discussão sobre “a melhoria da raça”, que “a extinção de muitos tipos (*Arten*) de seres humanos é tão *desejável* quanto qualquer reprodução” (FP 1880, 5[38]).

Essas observações dos cadernos de nota de Nietzsche devem ser lidas com cuidado, mas mostram, até mesmo para o leitor mais generoso e simpático, que ele tinha um interesse de longa data em programas de cultivo seletivo para humanos, estava totalmente ciente de seus perigos e não enxergava nenhum motivo para se manifestar contra eles (STIEGLER, 2001, p. 114-122; para uma visão alternativa, consulte MIYASAKI, 2015). A questão de saber se a civilização moderna estava atrapalhando o trabalho da seleção natural e permitindo que os chamados inaptos vivessem e se reproduzissem, de modo que seria necessário recorrer à seleção artificial, foi amplamente discutida nessa época. Assim, por exemplo, em edições tardias de sua *History of Creation (História da criação)*, publicada pela primeira vez em 1868, Ernst Haeckel defendia a sentença de morte para todos os criminosos incorrigíveis como um benefício para a maior parte da humanidade. Isso colocaria em movimento um processo de seleção artificial que impediria que os párias e degenerados transmitissem suas qualidades nocivas por meio da hereditariedade. Haeckel chamou isso de “seleção médica” ou “cultivo seletivo médico” (*medizinischen Züchtung*) (HAECKEL, 1870, p. 155). A familiaridade com os debates em andamento conduzidos pelos contemporâneos de Nietzsche torna impossível explicar seus próprios comentários sobre esses tópicos em termos de simples “retórica descuidada” (CONWAY, 2002, p. 168).

Conway adverte, com razão, contra o uso do termo *Züchtung* (cultivo seletivo) como “um sinônimo displicente para ‘cultivo’ ou ‘aculturação’”

(CONWAY, 2002, p. 180; também GAYON, 1999, p. 173-174). Nietzsche frequentemente usava a palavra para descrever o cultivo seletivo, no sentido de seleção artificial. No entanto, na tradução mais recente de *Além do bem e do mal*, essa palavra e seus cognatos são mais frequentemente traduzidos como “cultivo” (BM 188, 203, 242, 251, 262), a despeito do fato de que Nietzsche tinha a palavra *Cultivirung* na palma da mão quando precisava dela (BM 239). É verdade que o termo é notoriamente ambíguo (MOORE, 2002, p. 162), mas a tentativa por parte dos defensores de Nietzsche de traduzir suas observações sobre raça e cultivo seletivo em termos de observações sobre cultura e cultivo é falaciosa. Essa estratégia consegue ocultar aquilo que, da perspectiva do século XXI, poderíamos chamar de componente racial da teorização de Nietzsche e negligencia o fato de que o que tornou o racismo tão difundido no século XIX foi o entrelaçamento entre o natural e o moral.

O que a “eugenia” oferecia ao século XIX era a ideia de que o cultivo seletivo doméstico poderia funcionar para os seres humanos como a criação de animais funcionou para os animais domésticos. Como explica Galton: “a influência do homem sobre a natureza de sua própria raça já foi muito grande, mas não foi direcionada de forma inteligente” (GALTON, 1883, p. 200). Nietzsche compartilhava essas visões e as repetiu em uma nota escrita em algum momento entre abril e junho de 1885. Ao comentar sobre a maneira como a moral e as religiões são os principais meios pelos quais se pode moldar os seres humanos para serem o que se quer que eles sejam, Nietzsche escreve que “nada me parece ser mais essencial do que estudar as *leis do cultivo seletivo*, de modo a não perder novamente uma grande quantidade de força graças a uniões e modos de vida disfuncionais [*unzweckmässig*]” (FP 1885 34[176]). A centralidade do cultivo seletivo na filosofia de Nietzsche é evidente em *O anticristo*, de 1888: “O problema que estou colocando não diz respeito ao que deve substituir a humanidade na ordem dos seres (o homem é um *ponto final*): mas, em vez disso, que tipo de homem deve ser *cultivado*, deve ser *desejado* como tendo maior valor, como sendo mais merecedor de vida, como tendo mais certeza de um futuro” (AC 3). A resposta de Nietzsche a essa pergunta, que era dirigida contra a moral reinante em matéria de cultivo seletivo, segundo a qual “toda variação deve ser evitada” (FP 1885, 35[20]), era a de promover “o cultivo seletivo de uma *raça mais forte*, uma raça cujo excedente estaria precisamente nas áreas em que a espécie decadente estivesse se tornando cada vez mais fraca (vontade, responsabilidade, autoconfiança, capacidade de estabelecer metas para si mesma)” (FP 1887, 9[153]). Nesse sentido, Nietzsche declara que sua preocupação é com “o problema da hierarquização entre os tipos humanos que sempre existiram e sempre existirão” (FP 1888, 15[120]). O meio de enfrentar esse problema era a regulação do casamento (ZA I, Dos filhos e do matrimônio; A 150).

Nietzsche insistia que o casamento não dizia respeito ao amor, mas ao “cultivo seletivo de uma raça” (FP 1886, 4[6]). Embora ele próprio fosse solteiro, propôs que os solteiros fossem penalizados com a prestação de serviço militar adicional, enquanto os pais que têm vários filhos homens deveriam ser recompensados com [o direito a] uma maior quantidade de votos. Isso pelo fato

de o casamento ser “uma questão de interesse da comunidade” (FP 1888, 16[35]).

Os comentários de Nietzsche sobre o colonialismo e a escravidão

Por fim, passo àquelas considerações de Nietzsche que, com relativamente poucas exceções, não têm ocupado o foco principal da literatura secundária: em primeiro lugar sobre os africanos (PRESTON, 1997; GOODING-WILLIAMS, 2006) e, em seguida, a respeito do seu apoio a um colonialismo predatório por parte dos europeus (HOLUB, 1998, p. 42-43; BAMFORD, 2014). Em *Genealogia da moral*, ele apresenta os africanos como primitivos e menos suscetíveis à dor (GM II 7). Por volta da mesma época, 1887, Nietzsche mostra que longe de questionar a presença dos europeus na África, ele apoia o uso da crueldade como forma de manter o domínio sobre os africanos. Ele escreve em um de seus cadernos: “Torna-se bastante óbvio, na prática, os meios que se deve empregar com os povos selvagens, e que os meios ‘bárbaros’ não são opcionais e arbitrários se alguém, com todos os seus pudores europeus, for transplantado para o Congo ou para outro lugar e precisar manter o domínio sobre os bárbaros” (FP 1887, 10[29]). A particularidade da referência ao Congo exclui a maior parte das estratégias que os defensores de Nietzsche frequentemente empregam para amenizar o impacto de seus comentários. Essa afirmação é realizada muito cedo para ser vista como um endosso ao “estado de escravidão” (MOREL, 1903) ao qual o Congo seria submetido sob o domínio violento de Leopoldo, mas é uma referência clara à cessão de uma grande parte do Congo a Leopoldo em 1885, na Conferência de Berlim ou do Congo.

A escravização dos africanos ainda era uma questão proeminente na época em que Nietzsche escrevia. Ela foi debatida pelas potências europeias, por exemplo, na Conferência de Berlim de 1884-1885 (GAVIN & BETLEY, 1973, p. 292). Embora às vezes Nietzsche tenha usado a palavra “escravidão” em um sentido muito amplo, há outras ocasiões em que suas observações sobre o tema não podem ser simplesmente descartadas como metafóricas (BRENNAN, 2011; LOSURDO, 2012, p. 380-394). No outono de 1887, no ano anterior à abolição da escravidão no Brasil, Nietzsche escreve em seu caderno de notas, sob o título “Moral na avaliação de raças e classes”: “‘Abolição da escravidão’ – supostamente um tributo à ‘dignidade humana’, na verdade a *aniquilação* de uma espécie fundamentalmente diferente (do enfraquecimento de seus valores e de sua felicidade)” (FP 1887, 9[173]). Embora a referência a uma espécie diferente não pareça ter algo a ver com a ideia de poligênese, ela mostra que Nietzsche via a abolição da escravidão racial não como um ganho, mas em termos de perda para um povo que, por ter sido tão maltratado e explorado, formava uma categoria à parte. Ainda que Nietzsche também tenha usado a expressão *Aufhebung der Sklaverei* (abolição da escravidão) em outro contexto (NIETZSCHE, 1995: 246), em vez de *Abschaffung der Sklaverei*, que era uma forma equivalente, porém mais comum de se referir à abolição da escravidão em alemão, seu uso aqui sugere que ele pode ter tido em mente o panfleto *Die Aufhebung der Sklaverei durch das Christentum* (A abolição da escravidão através do

cristianismo) de Adolf Röttcher, que acabara de ser publicado (RÖTTSCHER, 1887). Mas essa referência não é necessária para frisar este ponto.

Na primavera de 1884, em uma de suas polêmicas contra o cristianismo e a Revolução Francesa, Nietzsche faz uma referência desdenhosa à obra *Uncle Tom's Cabin (A Cabana do Pai Tomás)*, de Harriet Beecher Stowe, um dos textos abolicionistas mais conhecidos na Alemanha, que apareceu em tradução de 1853, apenas um ano após sua publicação nos Estados Unidos. Além disso, já em 1871, logo após o fim da Guerra Civil Americana, Nietzsche sugere que “nós, modernos”, “pereceremos pela falta da escravidão” (CP, O estado grego). A escravidão era fundamental para Nietzsche: “no sentido mais grosseiro e mais refinado da palavra”, a escravidão é “um meio indispensável de disciplina [*Zucht*] espiritual e cultivo seletivo [*Züchtung*]” (BM 188, tradução modificada pelo autor). Desta forma, Nietzsche conseguiu integrar sua defesa da escravidão e o seu racismo contra os negros em sua discussão mais ampla sobre cultivo seletivo que, como demonstrei, era um dos seus interesses filosóficos permanentes.

Conclusão

A leitura hegemônica de Nietzsche hoje tenta marginalizar os aspectos racistas de sua filosofia que foram destacados aqui. Essa não é uma distorção tão flagrante do seu pensamento quanto a encontrada entre os nazistas, mas o silêncio sobre as declarações racistas de Nietzsche e sobre sua obsessão com o cultivo seletivo racializado distorce seu pensamento. Mesmo Kaufmann reconheceu que nenhum filósofo, desde Platão, havia se preocupado tanto com o cultivo seletivo, “embora Nietzsche talvez tenha sido mais explícito ao enfatizar a função do espírito na hereditariedade, para a qual citou Lamarck” (KAUFMANN, 1950, p. 268). Apesar de todas as suas lacunas, que em parte são consequência do fato de Kaufmann não ter à sua disposição uma edição crítica adequada da obra de Nietzsche, sua interpretação não foi tão longe quanto a dos nietzschianos contemporâneos no intuito de minimizar a “estranha preocupação de Nietzsche com o cultivo seletivo” (KAUFMANN, 1950, p. 268). De fato, mais estranho do que o interesse de Nietzsche pelo cultivo seletivo humano, que surgiu do seu interesse pela biologia e a filologia de seu tempo, é a falta de interesse dos estudiosos contemporâneos de Nietzsche em relação a esse aspecto de sua filosofia. Mostrei, aqui, que algumas das estratégias empregadas pelos filósofos no intuito de descartar os problemas advindos desse aspecto do seu pensamento não se sustentam. O fato de um filósofo canônico ter apoiado a escravização de africanos muito tempo depois de a maioria das pessoas civilizadas ter rejeitado a ideia não deve passar despercebido quando pode ser vinculado a um tema central de sua filosofia. É evidente que ainda há muito trabalho a ser feito nessa área, mas, ao fazê-lo, os filósofos que defendem a importância filosófica de Nietzsche devem tentar evitar a tentação de se entregar a um desejo ilusório onde o que se requer é o conhecimento da história do racismo.

Referências Bibliográficas

AMMON, O. **Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen**. Jena, Germany: Gustav Fischer, 1895.

ASCHHEIM, S. **The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990**. Berkeley: University of California Press, 1992.

BAMFORD, R. “The Liberatory Limits of Nietzsche’s Colonial Imagination in Dawn.” In: **Nietzsche as Political Philosopher**, edited by M. Knoll and B. Stocker, 59–76. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

BATAILLE, G. **On Nietzsche**. New York: Paragon, 1992.

BERNASCONI, R. “The Philosophy of Race in the Nineteenth Century.” In: **The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy**, edited by Dean Moyar, 498–521. London: Routledge, 2010.

BRENNAN, T. “Borrowed Light: Nietzsche and the Colonies.” In: **German Colonialism**, 3–28. New York: Columbia University Press, 2011.

BUSCH, M. **Graf Bismark und seine Leute**. 2 vols. Leipzig: Grunow, 1878.

CANCIK, H. “Mongols, Semites, and the Pure-Bred Greeks.” In: **Nietzsche and Jewish Culture**, edited by J. Golomb, 55–75. London: Routledge, 1997.

CHAMBERLAIN, H. S. **Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts**. Munich: F. Bruckmann, 1899.

CONWAY, D. “‘The Great Play and Fight of Forces’: Nietzsche on Race.” In: **Philosophers on Race**, edited by J. Ward and T. Lott, 167–194. Oxford: Blackwell, 2002.

FRITSCH, T. **Antisemiten-Katechismus. Eine Zusammenstellung des wichtigsten Materials zum Verständniss der Judenfrage, siebzehnte vermehrte Auflage**. Leipzig: Theodor Fritsch, 1892.

GALINDO, M. Z. **Triumph des Willens zur Macht**. Hamburg: Argument, 1995.

GALTON, F. “Hereditary Talent and Character.” **Macmillan’s Magazine** 12: 157–166, 318–327, 1865.

GALTON, F. **Inquiries into Human Faculty and Its Development**. London: Macmillan, 1883.

GAVIN, R. J., and J. A. BETLEY. **The Scramble for Africa. Documents on the Berlin West African Conference and Related Subjects, 1884/1885.** Nigeria: Ibadan University, 1973.

GAYON, J. "Nietzsche and Darwin." In: **Biology and the Foundation of Ethics**, edited by Jane Maienschein and Michael Ruse, 154–197. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GOBINEAU, Joseph-Arthur Comte de. "Essai sur l'inégalité des races humaines." In: **Oeuvres**, Vol. 1, 133–1166. Paris: Gallimard, 1983.

GOODING-WILLIAMS, R. "Supposing Nietzsche to be Black—What Then?" In: **Look, A Negro!**, 129–137. New York: Routledge, 2006.

HAASE, M-L. "Friedrich Nietzsche liest Francis Galton." **Nietzsche-Studien** 18: 633–658, 1989.

HAECKEL, E. **Natürliche Schöpfungsgeschichte.** Berlin: Georg Reimer, 1870.

HOLLAND, H. W. "Heredity." **The Atlantic Monthly** 447–453, 1883.

HOLUB, R. "Nietzsche's Colonialist Imagination." In: **The Imperialist Imagination**, edited by S. Friedrichsmeyer, S. Lennox, and S. Zantorp, 33–49. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

JOHNSON, D. **Nietzsche's Anti-Darwinism.** Cambridge: Cambridge University Press. Kaufmann, W. (1950). *Nietzsche*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

KOFMAN, S. "Contempt of/for the Jews." Translated by T. Strong. **New Nietzsche Studies** 7 (3–4): 7–39, 2007–2008.

KRUMMEL, R. F. "Josef Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit." **Nietzsche Studien** 17: 478–495, 1988.

LAMARCK, J-B. **Zoological Philosophy.** Translated by H. Elliot. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

LOSURDO, D. **Nietzsche der aristokratische Rebell.** Hamburg: Argument, 2012.

MANIAS, C. "The Race prussienne Controversy. Scientific Internationalism and the Nation." **Isis** 100: 733–757, 2009.

MISSAC, P. "Nietzsche et le Racisme." **La Grande Revue** 37 (3): 31–39, 1933.

MIYASAKI, D. "Nietzsche's Naturalist Morality of Breeding." In: **Nietzsche and the Becoming of Life**, edited by V. Lemm, 194–213. New York: Fordham University Press, 2015.

MOORE, G. **Nietzsche, Biology and Metaphor**. Cambridge: Cambridge University Press.

MOREL, E. (1903). *The Congo Slave State*. Liverpool: John Richardson, 2002.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. 15 vols. Edited by G. Colli and M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, F. **Human, All Too Human I**. Translated by G. Handwerk. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

NIETZSCHE, F. **The Gay Science**. Translated by J. Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

NIETZSCHE, F. **Writings from the Late Notebooks**. Translated by K. Sturge. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

NIETZSCHE, F. **The Anti-Christ, Ecce Homo, the Twilight of the Idols: and Other Writings**. Translated by Aaron Ridley. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

NIETZSCHE, F. **Thus Spoke Zarathustra**. Translated by Adrian del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

NIETZSCHE, F. **Political Writings of Friedrich Nietzsche**. Edited by F. Cameron and D. Domboosky. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

NIETZSCHE, F. **Dawn. Thoughts on the Presumption of Morality**. Translated by Brittain Smith. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

NIETZSCHE, F. **Beyond Good and Evil/ On the Genealogy of Morality**. Translated by A. Del Caro. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

PRESTON, W. "Nietzsche on Blacks." In: **Existence in Black**, edited by L. Gordon, 165–172. London: Routledge, 1997.

RICHTER, C. **Nietzsche et les theories biologiques contemporaines**. Paris: Mercure de France, 1911.

RÖTTSCHER, A. **Die Aufhebung der Sklaverei durch das Christentum im ost- und weströmischen Reiche**. Frankfurter zeitgem. Broschüren, N. F. VIII, 10, 1887.

SCHANK, G. **“Rasse” und Züchtung” bei Nietzsche**. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

SCHANK, G. “Nietzsche’s ‘Blond Beast.’ On the Recuperation of a Nietzschean Metaphor.” In: ***A Nietzschean Bestiary***, edited by C. and R. Acampara, 140–155. Lanham, MD: Lexington Books, 2004.

SCOTT, J. “On the Use and Abuse of Race in Philosophy.” In: **Race and Racism in Continental Philosophy**, edited by R. Bernasconi, 53–73. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

STIEGLER, B. **Nietzsche et la biologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

STONE, D. **Breeding Superman**. Liverpool: University of Liverpool Press, 2002.

UNESCO. **Four Statements on Race**. Paris: UNESCO, 1971.

VAN TONGEREN, P. J. M. “Nietzsche’s Naturalism.” In: **Nietzsche and the German Tradition**, edited by Nicholas Martin, 207–214. Bern, Switzerland: Peter Lang, 2003.

VIRCHOW, R. **Sämtliche Werke, 45, III. Anthropologie, Ethnologie, und Urgeschichte**. Hildesheim, Germany: Georg Olms, 2009.

WINCHESTER, J. “Nietzsche’s Racial Profiling.” In: **Race and Racism in Modern Philosophy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.

YOVEL, Y. **Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews**. University Park: Pennsylvania State University Press, 1998.

ZIMMERMAN, A. **Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany**. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

ZUMBINI, M. **Die Wurzeln des Bösen**. Frankfurt: Klostermann, 2003.

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 dezanove (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 dezenove 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 humanas).

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 doura “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.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

Algumas considerações acerca da mistura de povos ou raças no pensamento de Nietzsche

*Some considerations about the mixing of peoples or races in Nietzsche's
thought*

Wilson Antonio Frezzatti Jr.

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor associado do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus Toledo, PR, Brasil. Contato: wfrezzatti@uol.com.br

Resumo: A mistura (*Mischung*) de raças e povos aparece de modos contrastantes nos textos de Nietzsche. Algumas vezes, a mistura é exaltada por sua riqueza de características; outras vezes, ela é denunciada por sua estreita relação com a degeneração. Os objetivos deste artigo são, primeiro, investigar se a segunda perspectiva é justificada por uma possível influência das ideias de Arthur de Gobineau e, depois, se podemos, no contexto da fisiopsicologia nietzschiana, encontrar algum papel positivo para a mistura. Após estabelecermos que: 1) a noção nietzschiana de raça que se adequa às metas de sua própria filosofia, isto é, multiplicidade, mudança contínua e criação de novas culturas, é a de tipo cultural; e 2) não há razões para pensarmos em uma influência de Gobineau sobre Nietzsche, propomos que a personagem do bom europeu é o tipo fisiopsicológico, resultado da mistura de povos europeus, que possibilita a elevação da cultura.

Palavras-Chave: Bom europeu. Cultura. Fisiopsicologia. Gobineau. Raça.

Abstract: The mixture of races and peoples appears in contrasting ways in Nietzsche's texts. Sometimes the mixture is praised for its richness of characteristics, other times it is accused of being responsible for degeneration. The objectives of this article are: first, to investigate whether the second perspective is justified by a possible influence of Arthur de Gobineau's ideas; and second, whether we can, in the context of Nietzschean physiopsychology, find some positive role for the mixture. After we have established that: 1) the Nietzschean notion of race that fits the goals of his own philosophy, that is, multiplicity, continuous change and the creation of new cultures, is that of the cultural type; and 2) there is no reason to think of an influence of Gobineau on Nietzsche, we propose that the good European, the physiopsychological type that results from the mixture of European peoples, enables the elevation of culture.

Keywords: Culture. Gobineau. Good European. Physiopsychology. Race.

Introdução

Nietzsche apresenta perspectivas antagônicas sobre a mistura (*Mischung*) de povos ou raças. Em *Humano, demasiado humano*, de 1878, no aforismo 475, intitulado “O homem europeu e a destruição das nações”¹, o filósofo alemão aponta os fatores que provocam necessariamente um enfraquecimento progressivo das nações (*Nationen*) europeias: o comércio e a indústria, a maior circulação de cartas e livros, a posse comum de uma cultura superior (*höheren Cultur*), a rápida transformação dos lugares e das paisagens e a migração daqueles que não possuem terras. Essa situação propiciará contínuos cruzamentos entre as pessoas das atuais várias nações e culminará numa raça mista (*Mischrasse*): o homem europeu (*europäischen Menschen*). Essa mistura, Nietzsche afirma, está sendo retardada, consciente e inconscientemente, pela beligerância dos nacionalismos, fomentada por algumas dinastias reinantes e por determinadas classes (*Classen*) sociais, especialmente a dos comerciantes. Trata-se de um nacionalismo artificial (*künstliche Nationalismus*), que “é na essência um estado de emergência e de sítio que alguns poucos impõem a muitos, e que requer astúcia, mentira e força para manter-se respeitável”². O filósofo alemão propõe que, acreditando na mistura, devemos nos proclamar um bom europeu (*guten Europäer*)³ e trabalhar ativamente em prol da fusão das nações europeias. Os alemães, segundo o filósofo, serão colaboradores de grande importância nesse processo, “graças à sua antiga e comprovada qualidade de intérpretes e mediadores dos povos”⁴.

Há ainda outros momentos nos quais a mistura é exaltada de alguma forma. Em um fragmento póstumo de 1885-1886, Nietzsche diz laconicamente: “Onde raças são misturadas [*Rassen gemischt sind*], fonte de cultura elevada” (FP 1885/1886, 1[153]). O sentido histórico (*historische Sinn*)⁵, tão valorizado por ele e definido como “a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de

¹ Esse aforismo encontra-se no oitavo capítulo do livro: “Um olhar sobre o Estado”.

² Conforme tradução de Paulo César de Souza (PCS), In: NIETZSCHE, 2000, p. 257. As citações que não possuem indicação do tradutor são de nossa responsabilidade.

³ Adiante desenvolveremos essa noção.

⁴ Nesse mesmo aforismo, 475, Nietzsche afirma que o problema dos judeus só existe no contexto dos estados nacionais, e, quanto mais nacionalista for o Estado, mais ódio e inveja se tem da energia e da superior inteligência dos judeus, acumuladas por longo tempo de sofrimento. Essa situação “conduz os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares”. Ainda segundo Nietzsche: “Quando a questão não for mais conservar as nações, mas criar uma raça mista que seja a mais vigorosa possível, o judeu será um ingrediente tão útil e desejável quanto qualquer outro vestígio nacional”. As contribuições judaicas à cultura europeia (Espinosa e Cristo, por exemplo) fizeram da história da Europa uma continuação daquela da Grécia antiga. As três citações estão conforme tradução de PCS, In: NIETZSCHE, 2000, p. 257-258.

⁵ Cf., por exemplo, HH I 2 e 16 e GM I 17, nota e II 13.

valorizações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o ‘instinto divinatório’ para as relações entre essas valorações” (BM 224), é visto pelos europeus como uma conquista europeia e, para Nietzsche, tal sentido “nos foi trazido na esteira da louca e fascinante *semibarbarie* em que a democrática mistura de classes e raças [*Vermegung der Stände und Rassen*] mergulhou a Europa – apenas o século XIX conhece esse sentido, enquanto seu sexto sentido”. Assim, devido a essa mistura, na alma moderna coexiste o passado de culturas e modos de vida europeus, “somos uma espécie de caos”. Embora, pondera Nietzsche, prepondere uma falta de estilo, já que há gosto para qualquer coisa, pode-se apreciar grandes realizações anteriores, como Homero. Apesar do homem do sentido histórico ser hostil à maturidade de toda cultura e arte:

Talvez [...] sejamos capazes de produzir em nós as pequenas, breves, excelsas felicidades e transfigurações da vida humana, tal qual aqui e ali resplandecem. [...] Como um ginete sobre o corcel em disparada, deixamos cair as rédeas ante o infinito, nós, homens modernos, semibárbaros; e temos a *nossa* bem-aventurança ali onde mais estamos – em perigo⁶. (BM 224)

Em outras palavras, a condição fisiopsicológica⁷ do homem europeu moderno, embora não nobre, possibilita o surgimento de novas capacidades criativas, novas experimentações⁸, o que implica novos riscos.

Todavia, temos algumas outras passagens na obra nietzschiana que mais claramente detratam a mistura de raças europeias. Em *Aurora*, de 1881, no aforismo “A purificação da raça [*Die Reinigung der Rasse*]” (272), Nietzsche diz que, provavelmente, não existam raças puras, apenas depuradas, o que seria raro⁹. E agora ele associa as raças cruzadas (*gekreuzten Rassen*) não apenas a desarmonias físicas, como a não combinação entre os olhos e a boca, mas também a de hábitos, morais e culturais. O filósofo alemão apresenta a pureza

⁶ As citações de BM 224 estão conforme tradução de PCS, In: NIETZSCHE, 2005, p. 115-117.

⁷ Utilizamos fisiopsicologia no sentido da dinâmica da vontade de potência, ou seja, luta dos impulsos ou forças por mais potência. Sobre isso, FREZZATTI, 2019, p. 161-193.

⁸ Por outro lado, no parágrafo anterior (BM 223), no qual Nietzsche relaciona diretamente decadência e fisionomia, há a denúncia de um outro uso da história: “O mestiço europeu [*europäische Mischmensch*] – um plebeu razoavelmente feio, afinal de contas – precisa absolutamente de um traje de fantasia: ele tem necessidade da história [*Historie*] como um depósito de fantasias” (tradução PCS, in NIETZSCHE, 2005, p. 114). Porém, nenhuma delas satisfaz esse homem, pois ele está sempre trocando-as. Ainda assim, o filósofo aponta uma vantagem para a história: a eventualidade de estudar e experimentar com as fantasias antigas. Diz Nietzsche: “Talvez descubramos precisamente aqui o domínio da nossa invenção, esse domínio em que também nós ainda podemos ser originais, como parodistas da história universal e bufões de Deus, quem sabe. Talvez, se nada mais do presente existir no futuro, justamente a nossa *risada* tenha futuro!” (tradução PCS, modificada).

⁹ No FP 1884, 25 [211], Nietzsche pede a aniquilação (*Vernichtung*) das raças degeneradas: “É necessária uma doutrina *seletiva* [*züchtend*] bastante forte e efetiva: fortalecer os fortes, paralisar e esfacular os cansados do mundo. // A aniquilação das raças declinantes. declínio da Europa”.

racial como a consequência de inúmeras adaptações, absorções e eliminações, fazendo com que a força de uma raça se concentre em funções selecionadas durante o próprio processo¹⁰. Com a diminuição do desperdício de força, a raça se tornaria mais forte e mais bela, como exemplificariam os gregos. Nietzsche conclui o aforismo com um desejo: “Oxalá também se constitua, um dia, uma raça e cultura europeia pura”¹¹. Para nós, é nítida a diferença entre HH 475 e A 272, entre a mistura e a purificação. Neste último aforismo, a rejeição da mistura fica ainda mais nítida quando lemos: “Livingstone ouviu alguém dizer: ‘Deus criou negros e brancos, mas o Diabo criou os mestiços’”¹².

O ceticismo, que é visto, segundo Nietzsche, com desconfiança pela opinião europeia do século XIX, seria “a mais espiritual expressão de uma complexa constituição fisiológica, que na linguagem corrente chamam de neurastenia e debilidade; ele surge toda vez que se cruzam, de modo súbito e decisivo, raças ou classes por longo tempo separadas” (BM 208)¹³. Valores

¹⁰ Cf., por exemplo, BM 262. Nietzsche também propõe a realização de experimentos com a seleção, por exemplo: “Por que não poderíamos fazer com o ser humano aquilo que os chineses sabem fazer de uma árvore – que de um lado haja rosas e do outro peras? Esses processos naturais de *seleção do ser humano* [Züchtung des Menschen], por exemplo, que até então foram praticados com uma lentidão e imperícia extremas, poderiam estar nas mãos dos próprios homens; e a velha infâmia das raças, das lutas raciais, dos ardores nacionalistas e dos ciúmes pessoais, poderia, portanto, ser reduzida a breves períodos – tudo ao menos de modo experimental. – *Zonas inteiras da Terra poderiam se dedicar a essa experimentação consciente!*”. Sobre o processo de seleção em Nietzsche, cf. FREZZATTI, 2022a, p. 139-181 e 2022b, p. 111-152.

¹¹ Conforme tradução de PCS, in NIETZSCHE, 2004, p. 179.

¹² Conforme tradução de PCS, in NIETZSCHE, 2004, p. 179. A citação parece ser originariamente de *O homem branco e o homem de cor* (*L'uomo bianco e l'uomo di colore*, 1871) de Cesare Lombroso, e, assim sendo, ela não foi citada corretamente por Nietzsche: “No Brasil, os casamentos de negros com indivíduos de raça latina não fornecem maus resultados, mas sim certamente na África, nas palavras de um homem sem dúvida imparcial, Livingstone, que reporta um provérbio nativo: ‘Um deus criou os brancos; não sei quem criou os negros; certamente um diabo criou os mestiços’; e acrescenta que ele viu somente um português mestiço com saúde robusta” (LOMBROSO, 1871, p. 11). Trata-se do missionário e explorador escocês David Livingstone, o primeiro europeu a pisar em certas regiões africanas durante as suas viagens de 1841 a 1873. Nietzsche não faz nenhuma menção a Lombroso em seus textos e cartas, nem há livros do italiano registrados na Friedrich Nietzsche's Library, mas ele pode ter conhecido suas ideias na *Revue Philosophique de la France et l'Étranger* (cf. FREZZATTI, 2019, p. 76-82). Sobre o uso de Nietzsche dos termos lombrosianos e a subversão parcial deles no sentido da degeneração ser um estímulo para a superação, cf. OWEN, 2021. Moore (2006, p. 141-142 e 171-172) menciona algumas coincidências entre Nietzsche e Lombroso: a associação, em “O problema de Sócrates”, entre as deformidades físicas e a degeneração cultural é típica do pensamento do psiquiatra italiano; embora Nietzsche utilize, nos seus últimos textos, o vocabulário de Charles Féré para tratar da degeneração, ele incorpora a noção lombrosiana de desvio congênito, a qual é rejeitada pelo francês.

¹³ No parágrafo 262 de *Para além de bem e mal* (1886), Nietzsche apresenta outra perspectiva para explicar a multiplicação das características em uma cultura: quando um povo atinge um período de tranquilidade, no qual as restrições sociais que cultivaram as qualidades que propiciaram um tipo se fortalecer contra as dificuldades e inimigos relaxam, ocorre o surgimento de várias características, tanto superiores quanto inferiores àquelas dominantes na cultura. Esse mecanismo foi sugerido a Nietzsche por sua leitura de *A luta das partes do organismo* (*Der Kampf der Theile im Organismus*, 1881) do embriologista alemão Wilhelm Roux, especialmente a noção de

diversos são herdados pela nova geração, o que gera perturbações e dúvidas, as melhores forças e qualidades anulam-se mutuamente: “Mas o que em tais mestiços [*Mischlingen*] adoece e degenera mais profundamente é a *vontade*: eles não conhecem mais a independência no decidir, o ousado prazer no querer”¹⁴. Nesse mesmo aforismo, temos a relação direta entre classe e raça: “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 [...] e mortalmente farta de sua vontade”¹⁵. Essa paralisia da vontade, não distribuída de forma homogênea pela Europa, se encontraria disfarçada de, entre outras máscaras, objetividade, cientificidade, *l’art pour l’art*.

No § 17 da III Dissertação da *Genealogia da moral* (1887), temos, por meio da ação do sacerdote ascético, a diminuição do sofrimento pela domesticação dos instintos, necessária quando ocorre um difundido sentimento de obstrução fisiológica (*physiologisches Hemmungsgefühl*) na população. Nietzsche indica algumas causas dessa obstrução, dessa decadência da dinâmica impulsional: cruzamento de raças ou classes muito diferentes, mistura súbita de classes, emigração para lugares onde os indivíduos não conseguem se adaptar, cansaço vital da raça, dieta inadequada (por exemplo, alcoolismo, vegetarianismo) e doenças degenerativas do sangue (malária, sífilis etc.). No § 21 da mesma dissertação, o filósofo alemão aponta algumas causas da debilidade da raça europeia: o ideal ascético, a intoxicação alcoólica e a sífilis¹⁶.

Nietzsche, em “Os ‘melhoradores da humanidade’” § 3 (1888), dá como exemplo de moral no sentido de seleção ou cultivo de uma determinada raça e espécie (“den Fall der *Züchtung* einer bestimmten Rasse und Art”) a sociedade hindu de castas, estabelecida pela Lei de Manu. Trata-se de “selecionar, de uma vez, não menos que quatro raças”: a sacerdotal, a guerreira, a de mercadores e agricultores e a de servidores (os sudras). Essa organização social, aquela que “talvez nada contrarie mais nossa sensibilidade do que *essas* medidas de proteção da moral indiana”, luta contra o homem não selecionado [*Nicht-Zucht-Menschen*], o homem da mixórdia [*Mischmasch-Mensch*], o chandala, aquele que

adaptação funcional. Sobre uma análise de BM 262, cf. FREZZATTI, 2022b, p. 103-105 e 143-148 e 2022a, p. 30-31 e 151-152.

¹⁴ Numa primeira versão, essa frase era: “O que mais se desgasta e enfraquece em tais ensaios de mistura da natureza [*Misch-Versuchen der Natur*] é a vontade; as antigas independência e originalidade da decisão desapareceram” (KSA 14, p. 360).

¹⁵ As citações de BM 208 são conforme tradução de PCS, in NIETZSCHE, 2005, p. 100-101, a primeira foi modificada.

¹⁶ Nesse mesmo parágrafo, Nietzsche acrescenta que diferenças de classes significam diferenças de raça ou de origem. Em GM I 6, ele afirma que a casta (*Kaste*) sacerdotal introduz a distinção de estamentos por meio do critério de pureza; essa distinção, posteriormente, perde seu caráter religioso e estamental e adquire um caráter moral: bom (*gut*) e ruim (*schlecht*). Nietzsche nos adverte que não devemos entender a primeira distinção como simbólica, mas sim como referente a tipos de comportamentos. O filósofo alemão parece, em *Genealogia da moral*, oscilar entre uma base mais biológica e outra mais cultural para a diferenciação dos tipos humanos.

não pertence a nenhuma das castas, não tem nenhuma característica distinta. Como o próprio Manu decreta, os chandalas estão excluídos dos direitos dos virtuosos, das pessoas de raça. Sobre a lei de Manu, Nietzsche comenta: “Essas disposições são muito instrutivas: nelas temos a humanidade *ariana*, totalmente pura, totalmente primordial – vemos que o conceito de ‘sangue puro’ é o oposto de um conceito inócuo” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 4)¹⁷. O cristianismo seria, portanto, uma religião antiariana por excelência, pois se opõe a “toda moral da seleção [*Züchtung*], da raça, do privilégio”¹⁸.

Ao discorrer sobre os motivos dos fracos vencerem, o fragmento póstumo 1888, 14[182] mostra mais uma vez a associação entre classe e raça. Para Nietzsche, a decadência europeia envolve a mistura do sangue de todas as classes, a mixórdia social (*soziale Mischmasch*): “duas ou três gerações de pessoas não conseguem mais reconhecer a raça – tudo é desprezível. Isso resulta em um instinto coletivo contra a seleção [*Auswahl*]”. Haveria uma mistura de todos os instintos de declínio: “ressentimento, insatisfação, impulsos destrutivos, anarquismo e niilismo”, incluindo os instintos das classes que predominaram por longo tempo, ou seja, “os instintos escravocratas e aqueles de covardia, de astúcia e de canalhice”. Em um deslocamento tão rápido do centro de gravidade e diante de tão grande mistura, as exceções, às quais cabe retardar todo esse processo, ficam tentadas a adotar a mediocridade, pois só assim seriam ouvidos: “Resultado: a mediocridade adquire espírito, sagacidade, genialidade – torna-se divertida, seduz...”. E, assim, perde-se a possibilidade de elevação da cultura. Não poderíamos supor que Nietzsche pensava que isso aconteceu com Richard Wagner?

As distinções de estilo ou culturais e não raciais ou biológicas, além da *pia fraus* e da noção da degeneração como estímulo para a superação¹⁹, talvez

¹⁷ Conforme tradução de PCS, in NIETZSCHE, 2006, p. 52.

¹⁸ Porém, o § 5 de “Os ‘melhoradores’ da humanidade” talvez abale a impressão inicial de que Nietzsche defenderia incondicionalmente a crueldade racial e social da lei de Manu. Em primeiro lugar, a crueldade, para o filósofo, é pressuposto de toda moral que quer “melhorar” a humanidade, tanto a moral da seleção (*Moral der Züchtung*) quanto a moral da domesticação (*Moral der Zähmung*). Em outras palavras, tanto a moral hindu, como vemos em *Crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo* (§ 55-57), quanto a moral cristã, como vemos largamente em *Genealogia da moral*, usam de crueldade para tornar o ser humano obediente. Em segundo lugar, temos a mentira, mais especificamente a *pia fraus* (mentira piedosa), a justificativa de uma moral, que pode ser um deus, a natureza ou um ilustre e distante ancestral: “Nem Manu, nem Platão, nem Confúcio, nem os mestres judeus e cristãos duvidaram jamais de seu *direito à mentira*” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 5, tradução conforme PCS in NIETZSCHE, 2006, p. 52-53). A distinção racial hindu, portanto, seria uma invenção que justifica a imposição da separação de castas. Assim, poderíamos considerar as menções a raças biológicas em Nietzsche também como *pia fraus*?

As informações sobre a lei de Manu, segundo KSA 14, p. 420, podem ter sido extraídas de *Os legisladores religiosos. Manu – Moisés – Maomé (Les législateurs religieux. Manou – Moïse – Mahomet, 1876)* de Louis Jacolliot, livro existente na biblioteca de Nietzsche.

Sobre a *pia fraus* em Nietzsche, cf. FREZZATTI, 2008.

¹⁹ Sobre o “Enobrecimento pela degeneração”, cf. HH I 224.

pudessem servir de desculpas para o aparente uso de noções racistas e eugenistas na obra nietzschiana, mas, de qualquer forma, parece-nos que a rejeição da mistura em, por exemplo, A 272 é incontornável. O que aqui teria acontecido no pensamento de Nietzsche? O que ocorreu no percurso do recorte que fizemos em seus textos? Esse recorte leva-nos a inferir que houve uma mudança no modo do filósofo alemão entender a mistura. Além do mais, o teor das críticas ao intercruzamento lembra muito as ideias de Arthur de Gobineau. O filósofo alemão, nos seus últimos escritos, passou a incorporar as ideias do filósofo racista francês? A mistura é, para Nietzsche e de modo significativo, causa de degeneração?²⁰ Antes de respondermos a essas questões, devemos abordar um aspecto preliminar: a noção nietzschiana de raça.

A noção de raça (*Rasse*) em Nietzsche

A palavra “raça” vem do italiano *razza* e tem sua origem no latim *ratio*, que significa categoria, espécie. Na Idade Média, raça significava um grupo de pessoas com ancestral comum, ou seja, a descendência ou a linhagem. Lineu, no século XVIII, classificou as plantas em 24 raças ou classes, sendo que essa nomenclatura foi abandonada posteriormente. O médico e explorador francês François Bernier utiliza o termo, em 1684²¹, para classificar a diversidade humana em grupos. Na biologia do século XIX, a palavra designa a categoria taxonômica abaixo de subespécie. No entanto, a genética do século XX mostrou que, numa população de uma mesma raça, a variação pode ser maior do que aquela entre duas raças distintas²². Portanto, a raça não tem realidade biológica, ela é um conceito abstrato para explicar e operar sobre as diferenças humanas, dividindo-as em grupos estanques.

Mas, em Nietzsche, qual o sentido de *Rasse*? Certamente, ele não utiliza o termo em um único significado. Schank (2000, p. 4) considera que Nietzsche

²⁰ Desde Darwin ao menos, a importância da variação genética é reconhecida para a adaptação das espécies ao meio ambiente. Um interessante exemplo recente é a situação do queijo francês camembert (cf. NOSSA UOL, 2024). O fungo *Penicillium camemberti* é específico para a produção desse tipo de queijo, e uma variedade que produz mofo branco foi selecionada na década de 1950, no entanto essa linhagem, por falta de cruzamento diversificado, se degenerou, tendo sua capacidade de reprodução muito diminuída, o que ameaça fortemente a indústria desse laticínio. Os pesquisadores do CNRS estudam formas de solução do problema que envolvam o cruzamento de organismos de linhagens diversificadas. No caso do roquefort e do bleu, apesar de suas produções também estarem ameaçadas, a circunstância é menos grave, já que há duas cepas de *Penicillium roqueforti* e uma terceira foi encontrada. Em outras palavras, as cepas desses queijos ainda possuem alguma variabilidade.

²¹ A obra *Nova divisão da Terra pelas diferentes espécies ou raças que a habitam (Nouvelle Division de la terre par les différentes espèces ou races qui l'habitent)* apresenta a primeira classificação científica das raças humanas.

²² “Um senegalês pode, geneticamente, ser mais próximo de um norueguês e mais distante de um congolês” (MUNANGA, 2024)

participa de uma discussão europeia, na qual os sentidos predominantes seriam os de “povo”, “classe” e “tipos de seres humanos”, e, se isolarmos demasiadamente os textos do filósofo, o entendimento de sua interpretação facilmente se perde. O significado principal, na obra nietzschiana, segundo o comentador, seria o de tipo humano. Pela nossa perspectiva, a mistura, ou melhor, a condição fisiopsicológica do indivíduo resultante de cruzamentos dos povos europeus pode ser considerada um tipo, justamente aquele do bom europeu.

O conceito de raça, segundo Salanskis (2016, p. 350–352), passa a ser importante para o filósofo alemão a partir de *Humano, demasiado humano* (1878). Na década de 1880, *Rasse* significaria cultura, povo ou comunidade, mas não grupo social restrito. Para esse comentador, as raças humanas, para Nietzsche, são tipos culturais hereditários que surgem para responder a condições de vida específicas, como vemos em BM 262. Assim, o filósofo não compartilharia das hierarquias raciais biológicas vigentes em sua época, de teor nacionalista e antissemita²³. Nos escritos nietzschianos, não haveria um determinismo biológico semelhante ao de Gobineau, a raça não seria o motor da história. Como já indicamos, a mistura, ao menos em alguns textos, é apreciada.

Para Schank (2000, p. 1), a palavra *Rasse* aparece nas questões axiais da filosofia nietzschiana: “a doença, a religião, a moral, a política e a questão da ‘elevação’ do homem”, e uma investigação sobre ela nos conduziria a áreas centrais do pensamento de Nietzsche, ajudando a esclarecer alguns aspectos controversos. Acreditamos que nosso artigo pode também contribuir um pouco com esse intuito.

Nietzsche e Gobineau

Mas, nos textos em que Nietzsche despreza ou deprecia a mistura, há alguma influência de Gobineau? Essa pergunta não é fácil de responder, pois não há referências explícitas ao francês na obra publicada nem nos fragmentos póstumos (cf. NIETZSCHE, 2024). Não há livros de Gobineau na biblioteca de Nietzsche (cf. FRIEDRICH NIETZSCHE’S LIBRARY)²⁴. A única aparição do nome

²³ Sobre o surgimento de um racismo nacionalista e antissemita na Prússia e o desprezo de Nietzsche por ele, cf. SCHANK, 2000, p. 18–25. No capítulo 10 de *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, “The Master Race”, Kaufmann (1974, p. 284–306) afasta Nietzsche do nazismo e do antissemitismo. Fazendo referências ao biógrafo de Wagner e musicólogo Curt von Westernhagen (*Nietzsche, Juden, Antijuden*, 1936) e ao antissemita e gobinista Ludwig Schemann (*Gobineau und die Deutsche Kultur*, 1934, entre outros textos), Kaufmann (1974, p. 296–297) assevera que Nietzsche e Gobineau seriam antípodas e que a visão nietzschiana sobre a raça difere dos nazistas. Para Westernhagen, Nietzsche utilizaria a terminologia de Gobineau para uma doutrina não racial, sendo que a perspectiva nietzschiana racial seria incipiente e ingênua, o que justificaria seu repúdio pelos nacional-socialistas.

²⁴ Janz (2016, p. 355) sinaliza que Nietzsche teria lido parcialmente as obras de Gobineau.

de Gobineau nos escritos do filósofo alemão é no Cartão Postal de 10 de dezembro de 1888 a Heinrich Köselitz (Peter Gast), redigido em sua querida cidade de Turim: “Este é o famoso ‘começo’, do qual se diz que é difícil... Não só está tudo certo, como está bem dito – a memória do Conde Gobineau e o generalizado acento francês é um golpe de mestre” (eKGSB/BVN-1888, 1182). Turim estaria maravilhosa por, além do sotaque francês, a ainda marcante presença de Gobineau, falecido nessa cidade em 1882?²⁵

Para Claire Richter (1911, p. 183 e 220), Nietzsche amava ler Gobineau e, deste autor, trouxe a superioridade dos romanos sobre os gregos e a ideia do perigo do cruzamento de diferentes povos expressa em A 272.

Andler também acredita na influência de Gobineau sobre Nietzsche. Na viagem que o filósofo alemão fez a Veneza em 1880, o autor francês considera que Nietzsche ainda não concordava com Gobineau, o que não era o caso de Wagner:

Nesses dias em que Nietzsche descobriu sua personalidade profunda, não pôde dar ouvidos ao encantamento wagneriano do qual tentava se emancipar. [...] Foi com Gobineau, que retornava de uma missão em Constantinopla, que Wagner procurou orientação em Veneza, e Gobineau, nessa época, era desprezado por Nietzsche²⁶. (ANDLER, 2016, p. 452)

Ao discorrer sobre a Parte 4 de *Assim falava Zaratustra*, Andler (2016, p. 602-603), além de apontar que a intenção inicial de Nietzsche era escrever com esse material um poema trágico, justifica o projeto por meio de Gobineau. O diplomata francês publicou no *Bayreuther Blätter*²⁷ de 1882 vários artigos sobre o teatro persa contemporâneo, considerando-o uma renovação do teatro grego antigo, pois não se trataria de um divertimento, mas seria transmissor de um misticismo profundo. O coro persa entoaria o martírio dos descendentes do imã Ali, os sofrimentos de uma nação humilhada, a defesa da religião e o ódio à repressão. Na língua persa, esse drama era chamado de *tazyeh*. Para Gobineau, tratava-se das mesmas personagens do drama de Dioniso despedaçado, apenas os nomes eram outros. Os espectadores persas também seriam tomados por um delírio sagrado. Segundo Andler: “Assim, ao lado de Bernhard Förster, Gobineau retomou, a serviço de Cosima, o apostolado abandonado por Nietzsche”. Ainda segundo Andler, Nietzsche não quis ficar para trás: “Nietzsche jurou a si mesmo escrever um *tazyeh* mais comovente do que aqueles cuja fabulação persa

²⁵ Gobineau faleceu no dia 13 de outubro devido a um acidente vascular cerebral, próximo à data de aniversário de Nietzsche (15 de outubro), e está sepultado no Cemitério Monumental de Turim.

²⁶ Conforme tradução de Vera Ribeiro.

²⁷ Revista antissemita fundada em 1878 por Richard Wagner e forte divulgadora das ideias de Gobineau.

Gobineau resumira, um drama lírico também pleno de cortejos e trenos [cantos fúnebres e lamentosos], de luto delirante e das esperanças de um povo inteiro”. Seria essa a tragédia no *Zaratustra*. Todavia, infelizmente, Andler não cita suas fontes sobre isso.

A famosa metáfora da besta louca (*blonder Raubsthiere*) de GM II 17²⁸ é vista por Andler como tributária do patriarcado belicoso do jurista alemão Albert Hermann Post (*Elementos de construção para uma jurisprudência geral numa base etnológica comparativa – Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, 1880/1881), do pensamento do filósofo francês Alfred Espinas (*As sociedades animais – Des Sociétés Animales*, 1878) e mesmo de Maquiavel. O autor francês comenta sobre a escolha de Nietzsche: “O bárbaro, tanto admirado por Gobineau, o monstro da cabeleira dourada, com punhos enormes, que não teme nada no mundo” (ANDLER, 1958, p. 308). Outra influência seria a afirmação de Nietzsche que o cristianismo não seria determinado pela raça nem pela nacionalidade, mas pelo sangue contaminado: “a última doutrina de Nietzsche deve muito a Gobineau, e, mesmo quando ele combate as conclusões deste, aproveita seus princípios” (ANDLER, 1958, p. 375)²⁹.

Kaufmann (1974, p. 297), por sua vez, afirma sobre a besta louca:

A ética de Nietzsche está além da moralidade do senhor e do escravo. Ele pretende que nós não nos conformemos a nenhuma delas e que nos tornemos *autônomos*. A “besta louca” também não é um conceito racial, já que inclui especificamente os árabes e os japoneses³⁰.

²⁸ “[...] está claro a que me refiro [à forma mais antiga de Estado] – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade” (Conforme tradução de PCS, in NIETZSCHE, 1998, p. 74-75).

²⁹ Andler faz referência, quando comenta isso, a BM 202 e 242. No primeiro aforismo, Nietzsche fala dos movimentos democrático, socialista e anarquista como herança do cristianismo, porém não menciona a corrupção do sangue: a moral de rebanho é sintoma de fraqueza impulsional. Em BM 242, em que os movimentos democrático e anarquista estão associados à civilização e ao progresso, a homogeneização dos europeus – aqui entendida como nivelamento ou massificação – é “um tremendo processo *fisiológico*”, no qual há, para as raças, uma libertação das condições ambientais de seu surgimento. Novamente, não há nenhuma menção a sangue. Pensamos que Andler entende a dinâmica da luta dos impulsos por mais potência, ou seja, a fisiopsicologia como de fato uma redução ao corpo físico e não como uma proposta de superação da dualidade corpo/alma. Além disso, é em AC 51 que Nietzsche diz que o cristianismo não é determinado pela raça nem pela nacionalidade: ainda mais uma vez não há menção de sangue nem de hereditariedade, mas de doenças nervosas como epilepsia e loucura, de “epidemias nervosas” e de “agregado de formas de *décadence* de toda parte que se aglomeram e se buscam”. A respeito da influência do médico húngaro Max Nordau nas menções de Nietzsche sobre as nevroses, cf. DI FILIPPO, 2005.

³⁰ Sobre os japoneses e árabes, cf. GM I 11.

O comentador assevera que o antagonismo entre a moral nobre e a moral escrava não deve ser entendido literalmente: “É digno de nota que esses dois *slogans* desempenham um papel relativamente pequeno nos escritos de Nietzsche e que – a despeito da alegada influência decisiva de Gobineau sobre Nietzsche – eles não são interpretados racialmente” (KAUFMANN, 1974, p. 296). Devemos lembrar, no entanto, que Nietzsche nos traz exemplos tanto da moral escrava quanto da nobre, especialmente em *Para além de bem e mal*, *Genealogia da moral* e *O Anticristo*. No entanto, isso não significa que o exemplo valide uma redução à raça biológica. Trata-se, para nós, sempre de uma tipologia fisiopsicológica³¹.

Nas edições de 1954 (16^a) e 1969 (17^a) da F. A. Brockhaus, Nietzsche e Houston Stuart Chamberlain³² eram elogiados pela influência que haviam recebido de Gobineau (cf. NIEMEYER, 2014, p. 248), sendo que o filósofo alemão teria conhecido os textos do francês sobre as raças. Niemeyer entende que essa falsa ideia teria sido divulgada pelos partidários do nacional-socialismo amigos da irmã de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche. O comentador apresenta também, como responsáveis por essa falsidade, os seminários sobre Nietzsche na Universidade de Leipzig (1902-1903) e o livro *Friedrich Nietzsche: sua vida e sua obra* (*Friedrich Nietzsche: sein Leben und sein Werk*, 1909) de Raoul Richter. Este autor foi, até 1909, o filósofo do Arquivo Nietzsche em Weimar, editor da primeira edição de *Ecce homo* (1908) e grande divulgador do discurso de Elisabeth sobre a relação entre Nietzsche e Gobineau.

Para Hermann (1999, p. 105-117), apesar de reconhecer que a preocupação de Nietzsche está assentada na cultura e não na raça em seu sentido biológico, a influência de Gobineau³³ é clara:

³¹ Cf., por exemplo, nossa análise do tipo Sócrates em FREZZATTI, 2019, p. 175-199.

³² O antissemita e nacionalista H. S. Chamberlain era genro de Wagner. Em *Os fundamentos do século XIX* (*Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 1899), ele afirma que a raça ariana de Gobineau era a origem de todas as classes superiores europeias e asiáticas, sendo que ela existiria ainda de modo puro na Alemanha e no Norte da Europa. Wagner era amigo de Gobineau.

³³ No entanto, há uma diferença importante entre Gobineau e Nietzsche (e também Jacob Burckhardt): enquanto que, para estes dois últimos, o povo é uma unidade de forças e contraforças que se organizam e se desorganizam, Gobineau acredita no poder do sangue, isto é, da hereditariedade, enfim da raça. No *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853-1855), toda cultura europeia proviria de um único tipo biológico, o branco indo-germânico ou ariano: “Quando a história estabelece tão claramente esse antagonismo irreconciliável entre as raças e seus estilos de cultura, é muito evidente que a dessemelhança e a desigualdade estão na base dessas repugnâncias constitutivas; e considerando que o Europeu não pode pretender civilizar o negro, que ele apenas consegue transmitir ao mulato [*mulâtre*] um fragmento de suas aptidões, que o mulato, por sua vez, unido ao sangue dos brancos, ainda não gerará indivíduos perfeitamente aptos a compreender algo melhor que uma cultura mestiça de um grau mais avançado em relação às ideias da raça branca, estou autorizado a estabelecer a desigualdade de inteligência entre diferentes raças” (GOBINEAU, 1967, p. 174). Sobre Gobineau e o pessimismo racial, cf. HERMANN, 1999, p. 55-83.

Os arianos de Nietzsche respiram um vitalismo que Gobineau facilmente reconheceria. De fato, a evidência da influência de Gobineau sobre Nietzsche pode ser indireta, mas é convincente³⁴. [...] No entanto, a “besta loura”, ariana e vigorosa de Nietzsche, não é um tipo racial, mas cultural. Sua principal característica é sua capacidade de espontaneamente “criar valores” para si mesma e para sua sociedade. (HERMANN, 1999, p. 108)³⁵

O maior indício da presença de Gobineau nos textos nietzschianos seria, para o historiador norte-americano, a ausência de referências ariano-teutônicas, embora Nietzsche exalte a cultura indo-europeia. Isso indicaria que a fonte do filósofo alemão seria Gobineau e não os nacionalistas alemães (cf. HERMANN, 1999, p. 476). Haveria ainda outros indícios: a exaltação de César Bórgia; o cristianismo como religião antiariana por excelência; a associação dos chineses com a mediocridade; e a fraqueza da força vital europeia para a criação de valores; o zoroastrismo como religião ariana; e a valorização do Renascimento³⁶ (cf. HERMANN, 1999, p. 107-112). Nós entendemos que Hermann também confunde a fisiopsicologia nietzschiana, ou seja, a dinâmica da vontade de potência, com a vitalidade sanguínea de Gobineau, porque pensa que:

a filosofia de Nietzsche procedia dos mesmos pressupostos vitalistas de Gobineau. Toda civilização, ambos afirmavam, baseava-se num reservatório de força vital orgânica durante sua existência, ou seja, vontade de potência. No entanto a influência mais decisiva de Nietzsche seria exercida não sobre os pensadores raciais, mas sobre artistas e críticos culturais. Nietzsche os inspiraria a verem a si próprios como

³⁴ Hermann apoia-se em J. Boissel (*Gobineau (1816-1882)*, 1982) e W. D. Williams (*Nietzsche and the French*, 1952).

³⁵ Conforme tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares (CA-PS).

³⁶ Para Gobineau, por mais cruéis que sejam as ações da elite racial, elas são saudáveis e vigorosas. O Renascimento seria o último ato criador ariano na Europa. Em *O Renascimento (La Renaissance, 1877)*, obra com diálogos fictícios entre personagens históricas, o Papa Alexandre VI diz a Lucrecia Bórgia: “a grande lei do mundo não é fazer isto ou aquilo, evitar um ponto ou correr para outro; é viver, crescer e desenvolver o que há de mais enérgico e maior em si próprio, de tal modo que, em qualquer esfera, se saiba sempre se esforçar para passar para outra mais ampla, mais arejada, mais elevada. Não se esqueça disso. Ande sempre adiante. Faça apenas o que lhe agrada, enquanto isso lhe sirva. Deixe a fraqueza e os escrúpulos aos pequenos espíritos e à plebe dos subordinados” (GOBINEAU, 1903, p. 107). Na edição norte-americana do livro de Elisabeth sobre o irmão, há uma propaganda do *The Renaissance* de Gobineau que consta uma informação que não vimos em nenhuma outra obra consultada: “Em um século marcado pelo romantismo e pela democracia, Gobineau foi um clássico e um aristocrata. Ele é um precursor de Nietzsche (“o único espírito europeu que eu gostaria muito de conversar”, disse Nietzsche sobre ele em uma carta) e como tal é particularmente adequado para lidar com um dos poucos períodos que não foi dominado pela lei moral. Por essa razão, Gobineau não pode deixar de atrair o grande e sempre crescente círculo de estudantes de Nietzsche neste país [Inglaterra] e nos Estados Unidos da América” (in FÖRSTER-NIETZSCHE, 1915, p. 418).

força contrária a uma ordem social decadente³⁷. (HERMANN, 1999, p. 115)

Entre todas essas posturas, nós nos alinhamos a Schank³⁸: “Se Nietzsche usa a palavra ‘raça’ com tanta frequência, isso não precisa ser devido a Gobineau. Toda a historiografia francesa do século XIX está repleta disso, independentemente de Gobineau, como deixam claro os livros de Young e Poliakov³⁹” (SCHANK, 2000, p. 4). É fato que as informações diretas da relação entre Nietzsche e Gobineau são dadas pela irmã de Nietzsche em sua obra sobre a vida de Nietzsche (1895-1897). E essas notícias não são confiáveis (cf. SCHANK, 2000, p. 427-429)⁴⁰.

Para Elisabeth, inicialmente Nietzsche não teria tido um interesse por Gobineau, sendo que o que ocorreria seria justamente uma influência do alemão sobre o francês. Porém, Nietzsche teria simpatizado muito pelo “homem” Gobineau. As afirmações de Elisabeth seriam as seguintes:

- o primeiro contato de Nietzsche com Gobineau teria sido no outono de 1877 por intermédio de Malwida von Meysenbug;
- ela teria lido um livro do diplomata francês para o irmão, mas não houve interesse por parte dele;
- o real interesse teria surgido quando da divulgação das críticas de Gobineau a Wagner e ao *Parsifal*;
- Nietzsche teria se arrependido de não ter conhecido Gobineau pessoalmente;
- Elisabeth acredita que o irmão leu alguma coisa do francês; e
- no outono de 1885, ela teria ouvido Nietzsche falar sobre o homem Gobineau de modo muito muito caloroso.

Uma carta do filósofo alemão, citada por Elisabeth, do início de outubro de 1888, não foi validada pela edição crítica da correspondência (KSB). Assim, o trecho em que Nietzsche se compararia a Gobineau provavelmente é forjado:

³⁷ Conforme tradução de CA-OS, modificada. Hermann (1999, p. 16) aponta como descendentes do pessimismo cultural nietzschiano Heidegger e Herbert Marcuse, além da utopia ambientalista radical do Unabomber, sendo que hoje haveria “uma nova aristocracia no vazio cultural moderno”, “de Picasso e Bertold Brecht a Sex Pistols e Madonna”.

³⁸ Para um apanhado crítico dos autores que aceitam e dos que negam a influência de Gobineau sobre Nietzsche, cf. SCHANK, 2000, p. 426.

³⁹ Schank refere-se a E. J. Young, *Gobineau und der Rassismus. Eine Kritik der anthropologischen Geschichtstheorie*, 1968 e L. Poliakov, *De Arische Mythe. Over de bronnen van het racisme en de verschillende vormen van nationalisme*, 1979.

⁴⁰ A descrença nas alegações de Elisabeth está presente em vários outros autores, por exemplo: HERMANN, 1999, p. 236-237 e 476 (nota 55); NIEMEYER, 2014, p. 248-249; VERRECCHIA, 1997, p. 107-109. Hermann (1999, p. 477, nota 68) afirma, com referências de E. Förster-Nietzsche, *Life of Nietzsche*, 1915, v. 2, p. 382-383 e A. Verrecchia, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, 1978, que Nietzsche teria perguntado aos habitantes de Turim onde Gobineau morava. Todavia, não encontramos essa informação em FÖSTER-NIETZSCHE, 1914, p. 512-515 e 1915, 382-383 nem em VERRECCHIA, 1997.

“Então estou de volta à minha boa cidade de Turim, essa cidade que Gobineau tanto amou – provavelmente é como nós dois. A natureza nobre e algo orgulhosa destes idosos de Turim também me deixa muito feliz”⁴¹.

Schank (2000, p. 428–433) argumenta contra as alegações de Elisabeth e apresenta suas conclusões, das quais destacamos as mais importantes:

- não há evidências de que Nietzsche tenha lido os textos de Gobineau, e talvez o seu contato tenha sido de forma indireta, em janeiro de 1866, quando leu *Parerga e Paralipomena* de Schopenhauer⁴² ou através do *Bayreuther Blatter*;
- se, de fato, houve alguma simpatia de Nietzsche por Gobineau, ela se limitava ao “caráter nobre” do francês, especialmente ligado às críticas deste a Wagner;
- o antissemitismo de Gobineau era inaceitável a Nietzsche; e
- esta conclusão é, para nós, decisiva: houve tentativas dos wagnerianos e de Elisabeth de criar um “mito Nietzsche–Gobineau”⁴³.

Enfim, fazemos nossas as palavras de Schank (2000, p. 439–440):

Uma vez que não existem “raças” em Nietzsche e nenhuma hierarquia racial no sentido de Gobineau, todas as tentativas de transferir as ideias de Gobineau baseadas nisso para Nietzsche também são equivocadas [...] // Para Nietzsche, os povos, e não as “raças” no sentido moderno, são moldados pelo “ambiente” e pelas “condições de existência” em que viveram durante muito tempo, e mudam à medida que essas circunstâncias mudam.

Portanto, para nós, Nietzsche entende indivíduos e povos como conjuntos de impulsos (*Triebe*) ou forças (*Kräfte*) em luta por mais potência, sendo que tais impulsos ou forças não são materiais nem espirituais, apenas quantidades variáveis de potência. O predomínio de uma configuração dominante não se cristaliza, há sempre mudança.

O bom europeu: um tipo fisiológico que exige a multiplicidade e a diversidade

Se considerarmos que o único sentido de *Rasse* que merece consideração no pensamento nietzschiano é o de tipo fisiopsicológico e se entendermos que

⁴¹ A carta encontra-se em FÖRSTER–NIETZSCHE, 1914, p. 512–515.

⁴² “Gobineau (des races humaines) chamou o homem de 'l'animal méchant por excelência', do qual as pessoas se ressentiam porque se sentiam magoadas: mas ele tem razão, porque o homem é o único animal que causa dor aos outros, sem qualquer outro propósito além deste” (Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Kapitel Ethik Apud SCHANK, 2000, p. 429).

⁴³ Schank (2000, p. 433–441) apresenta argumentos para afastar Gobineau de vários excertos nietzschianos considerados, por alguns autores, escritos sob a influência do diplomata francês. As aproximações de Nietzsche ao médico Rudolf Virchow, a fim de ligar o filósofo alemão a Gobineau, também são rejeitadas pelo comentador, já que há inúmeras diferenças entre os pensamentos do conde e do patologista (cf. SCHANK, 2000, p. 7–13 e 435).

Gobineau não influenciou o filósofo alemão numa aparente mudança acerca da força da mistura de povos, temos que mostrar em qual conceito o aspecto positivo da *Mischung* se mantém. Para nós, isso ocorre na noção de bom europeu.

Acompanhemos algumas considerações de Marton (2022, p. 15-52) acerca da ideia nietzschiana de Europa. Para Nietzsche, a condição europeia no século XIX é de decadência e nivelamento. O romantismo e o nacionalismo, incluído aqui o antissemitismo, são parte significativa dos sintomas de degeneração cultural. O europeísmo nietzschiano é cosmopolita e não germanista, propondo para o continente não a unidade política, mas uma cultura que é, “antes de tudo, unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo” (DS 1). E cultura aqui é certamente um projeto daqueles que têm o conhecimento das condições de florescimento cultural e não um projeto estatal, ou seja, a cultura não deve estar subordinada às metas do Estado. Assim, a tarefa nietzschiana deve opor-se ao filisteu da formação (*Bildungsphilister*) e propor a Europa como um lugar de experiências culturais múltiplas, para o que é necessária uma nova formação: “o aprimoramento de si implica desenvolver todas as potencialidades – não apenas para criar obras, mas para fazer-se enquanto obra” (MARTON, 2022, p. 16). É nesse contexto, e não naquele do racial sanguíneo de Gobineau, que devemos inserir o bom europeu de Nietzsche.

Aparecendo pela primeira vez em HH 475, aforismo apresentado no início deste artigo, o bom europeu, essa personagem de raça mista, pode ser aproximada ao espírito livre e ainda aos sem pátria de GC 377⁴⁴:

[Nietzsche] Insistindo na ideia de que ele [o bom europeu] se põe “contra o nacional”, dá a entender que se trata daquele que se acha intimamente ligado à fusão das nações europeias, desprezando as fronteiras que nada mais fazem do que separar os países em vez de uni-los. Nômade, ele tem ciência de que todo o continente lhe pertence. Espírito livre, desapega-se do seu povo e, ao fazê-lo, torna-se capaz de pensar de maneira supraeuropeia. (MARTON, 2022, p. 44)

Os “bons europeus, herdeiros da Europa, os ricos, abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios de espírito europeu” (GC 377), vivenciaram e superaram o cristianismo e o judaísmo, Grécia e Roma.

Queremos associar fisiopsicologicamente a mistura e amálgama de raças do bom europeu, sua síntese e fusão, com a capacidade de lidar com tensões

⁴⁴ Lemos em GC 377, de 1886: “Nós, os sem-pátria. – Não faltam, entre os europeus de hoje, aqueles que possuem o direito de denominar-se sem pátria, num sentido honroso e eminente, e a eles é encarecidamente recomendada a minha secreta sabedoria e *gaya scienza!* [...] Nós, filhos do futuro, como poderíamos nos sentir em casa neste presente? Somos avessos a todos os ideais que poderiam levar alguém a sentir-se à vontade mesmo neste frágil e fraco tempo de transição; no que toca a suas ‘realidades’, porém, não acreditamos que tenha *duração*” (Conforme tradução de PCS, in NIETZSCHE, 2001, p. 280).

internas e, conseqüentemente, de criar novos valores, ou seja, com uma configuração de impulsos potentes e altamente hierarquizados. Se, no “Epílogo” de *O caso Wagner*, Nietzsche afirma que “o homem moderno constitui biologicamente⁴⁵, uma contradição de valores, ele está sentado entre duas cadeiras, ele diz Sim e Não com o mesmo fôlego”⁴⁶, ele diz no “Prólogo” de *Para além de bem e mal*: “Mas nós que não somos jesuítas, nem democratas, nem mesmo alemães o bastante, nós, bons europeus e espíritos livres, muito livres, nós ainda as temos, toda a necessidade [*Noth*] do espírito e toda a tensão do seu arco! E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe? o alvo...”⁴⁷. No primeiro caso, trata-se de um organismo decadente, sem unidade de estilo (não nobre), que ora diz sim a algo, ora diz não. No segundo caso, utiliza-se a tensão para produzir algo. No “Prólogo”, Nietzsche considera que a luta contra o platonismo, isto é, contra o cristianismo, produziu um imenso antagonismo no espírito europeu, no entanto isso traz a possibilidade de grandes criações, porque se exige grandes superações: “com um arco assim teso pode-se agora mirar alvos mais distantes”. Há a expectativa de superação da metafísica platônico-cristã pelo bom europeu⁴⁸.

O bom europeu é o ser humano de elevada valência do FP 1887/1888, 11 [413]: “Não é minha pergunta o que redime o ser humano, mas sim que tipo humano deve ser escolhido, desejado, selecionado [*gezüchtet*] como um ser humano de elevada valência [*höherwerthig*]”. Elevada valência: valência no sentido químico, ou seja, com muitas potencialidades de ação. Potencialidades que, certamente, competirão entre si por domínio. Luta que apenas uma configuração potente suporta: “Eu estimo a potência [*Macht*] de uma vontade de acordo com quanta resistência, dor, tortura ela pode suportar e como elas podem transformar-se em vantagem” (FP 1887, 10 [118]). Os impulsos antagonistas devem estar organizados e hierarquizados: “Estética – Para ser um classicista, você tem de: ter *todos* os dons e apetites, aparentemente contraditórios, fortes,

⁴⁵ Nós interpretamos “biológico” aqui como a dinâmica impulsional da vontade de potência.

⁴⁶ Conforme tradução de PCS, in NIETZSCHE, 1999b, p. 45.

⁴⁷ Conforme tradução de PCS, in NIETZSCHE, 2005, p. 8, modificada.

⁴⁸ Na sequência do aforismo, Nietzsche escreve que o rebanho sente essa tensão como uma calamidade e que, por duas vezes, já se tentou aliviá-la: o jesuitismo e o Iluminismo democrático. Mas eles, podemos dizer, só se preocuparam em buscar alívio, não tinham a tarefa, a seta e, muito menos, o alvo. EM BM 206, o filósofo alemão apresenta o jesuitismo como uma religião da compaixão hipócrita, que visa, ao afrouxar a tensão, a despotencializar os homens de exceção, aqueles capazes de criar uma nova cultura. No FP 1883, 7 [238], Nietzsche denuncia o mais importante ponto de vista do jesuitismo, que seria o mesmo do socialismo, a saber, a dominação da humanidade com o objetivo de fazê-la feliz por meio de mantê-la na ilusão, ou seja, na fé, como lemos no FP 1883, 16 [23]: “a adesão consciente à ilusão e a sua incorporação forçada como base da cultura [*Cultur*]”. O jesuitismo, para o filósofo alemão, segundo a nota de Sánchez Meca e Conill (cf. NIETZSCHE, 2010, p. 350), seria também a estratégia de afirmar o que não se crê – daí a hipocrisia – para estabelecer uma situação baseada em mentiras ou ilusões. Essa noção teria sido encontrada por Nietzsche em *Fenomenologia da consciência moral* (*Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, 1879) de Eduard von Hartmann.

de tal modo que caminhem juntos sob um mesmo jugo” (FP 1887, 9 [166]). Além disso, quanto mais perspectivas um organismo suportar, mais conhecimento ele terá:

sente muitos prós e contras – ele eleva-se à compreensão para além da avaliação do bem e mal. // A pessoa mais sábia seria a mais rica em contradições, que possui, por assim dizer, órgãos táteis para todo o tipo de homens: e às vezes a seus grandes momentos de grandiosa harmonia. (FP 1884, 26 [119])

O grande homem, aquele capaz de criar uma nova cultura, é um arco em tensão: “os maiores também podem ter grandes virtudes, mas também seus antagonistas. Eu acredito que é da existência dos antagonismos e de seus sentimentos que surge o grande homem [*große Mensch*], o arco com a grande tensão” (FP 1885, 35 [18]). Assim, pensamos que a mistura de povos possibilita, em seus indivíduos, a presença de uma grande variedade de características, muitas antagonistas, e, quanto maior a diferença entre elas, mais longe será lançada a flecha, isto é, mais elevadas poderão ser as criações culturais, porque serão o produto de grandes superações.

Considerações finais

Não podemos pretender, especialmente em Nietzsche, encontrar uma definição única e definitiva para um conceito, pois “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição: definível é apenas aquilo que não tem história [*Geschichte*]”⁴⁹ (GM II 13). Não ter história não é o caso da noção de *Rasse*, a qual assume vários sentidos não apenas na obra nietzschiana. No entanto, podemos destacar um significado mais adequado aos objetivos de nosso artigo e que nos parece ser mais representativo com aquilo que entendemos ser o núcleo da filosofia nietzschiana, aquilo que faz essa filosofia ser relevante: a denúncia dos dogmatismos e da despotencialização do aqui e agora e a possibilidade da manifestação das múltiplas e numerosas capacidades criativas dos seres humanos. Assim, para nós, *Rasse* tem o sentido de um tipo fisiopsicológico, cuja importância está em função não só de um diagnóstico cultural, mas também de propostas para novas culturas. Rejeitamos toda espécie de reducionismo corporal ou biológico no pensamento de Nietzsche, ao menos naquele que é relevante. A mistura é um tipo que é capaz de congrega e operacionalizar múltiplas tendências distintas.

Se, em alguns poucos excertos, uma interpretação racista é praticamente incontornável, não devemos atrelar a eles todas as intenções da filosofia de

⁴⁹ Conforme tradução de PCS, in NIETZSCHE, 1998, p. 68.

Nietzsche. Tal reducionismo racial no sentido biológico fere largos trechos dos próprios textos nietzschianos. Alguns exageros retóricos ou ênfases fora de tom não justificam o que Daniel Dennett diz Nietzsche merecer:

Enquanto Darwin se expressava com extrema cautela, Nietzsche se entregava a uma prosa tão acalorada que ele bem merece que em sua legião de devotos estejam incluídos um bando infame de nazistas execráveis e incompreensíveis e outros fanáticos cujas perversões de seus memes⁵⁰ fazem as perversões de Spencer das ideias de Darwin parecerem quase inocentes⁵¹. (DENNETT, 1998, p. 487)

Além disso, a maioria dos exemplos históricos que o filósofo alemão utiliza, particularmente em *Genealogia da moral*, deve ser entendida no contexto de seus escritos. Nesse contexto, o mal-entendimento da fisiopsicologia nietzschiana é central nos equívocos acerca da noção de raça. Se pensarmos, de modo equivocado, os impulsos ou forças (os *quanta* de potência) como elementos materiais e como uma descrição da realidade última das coisas, dificilmente escaparemos de uma forte aproximação entre Nietzsche e Gobineau⁵².

Esses equívocos foram fomentados também por leituras apressadas e desonestas, mas ainda mais pela divulgação tendenciosa de Elisabeth, e pior: no início do século XX, a irmã de Nietzsche era vista como uma autoridade e uma fonte confiável sobre o pensamento do filósofo, como é possível perceber em alguns comentadores que expusemos acima.

⁵⁰ Aqui Dennett utiliza meme no sentido que Richard Dawkins lhe deu em 1976: unidade de transmissão das características culturais, análoga aos genes da evolução biológica. Dennett (1998, p. 484) considera Nietzsche o segundo grande sociobiólogo. O primeiro seria Thomas Hobbes, e o terceiro, Darwin.

⁵¹ Conforme tradução de Talita M. Rodrigues.

⁵² Certamente estamos deixando de lado questões importantes. Se dermos razão a Ansell-Pearson (1997, p. 162), quando afirma: “Em *Além do bem e do mal* (1885) e em outros textos (ver especialmente o quinto livro de *A gaia ciência*, 1887), Nietzsche adota uma política imoral de inspiração maquiavélica, que acredita ser possível justificar seu governo despótico pelo desenvolvimento de uma cultura mais elevada e mais nobre, que redimirá a ‘vida’ dos efeitos de dois milênios de cultura moral cristã” (Conforme tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama), não podemos nos furtar a perguntar se a raça entendida numa perspectiva cultural não teria também efeitos sinistros similares àqueles do racismo biológico. Outra questão é sobre um possível eurocentrismo de Nietzsche: o seu cosmopolitismo vale apenas para os povos europeus ou atinge outras culturas? Todos esses aspectos devem ser investigados.

Referências bibliográficas

ANDLER, Charles. **Nietzsche: sa vie et sa pensée**. v. III: Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La dernière philosophie de Nietzsche. Paris: Gallimard, 1958.

ANDLER, Charles. **Nietzsche: vida e pensamento**. v. II: O pessimismo estético de Nietzsche. A maturidade de Nietzsche. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2016.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Tradução: M. Gama e C. M. Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DENNETT, Daniel C. **A perigosa ideia de Darwin: A evolução e os significados da vida**. tradução: T. M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DI FILIPPO, Josefina. Nietzsche e contemporâneos: a cultura como sintoma. **Cadernos Nietzsche**, n. 19, p. 43-77, 2005.

FÖRSTER-NIETZSCHE, Elisabeth. **Der einsame Nietzsche**. Leipzig: Alfred Kröner, 1914.

FÖRSTER-NIETZSCHE, Elisabeth. **The life of Nietzsche. vol. II: The Lonely Nietzsche**. Transl.: Paul V. Cohn. New York: Sturgis and Walton, 1915.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *A pia fraus* (mentira piedosa) sob a perspectiva da *Genealogia da moral*: vontade de potência e mito. In: PASCOAL, Antonio Edmilson; FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. **120 anos de Para a Genealogia da moral**. Ijuí: UNIJUÍ, 2008. p. 263-280.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. **Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX**. São Paulo: Humanitas, 2019.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia**. 2. ed. Curitiba: CRV, 2022a.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. 3. ed. São Paulo: UNIFESP, 2022b.

FRIEDRICH NIETZSCHE'S LIBRARY. **The Nietzsche Channel**. Disponível em: <http://www.thenietzschechannel.com/library/library.htm>. Acesso em: 08 outubro. 2024.

GOBINEAU, Arthur de. **La Renaissance: Savonarole – Cesare Borgia – Jules II – Léon X – Michel-Ange: Scenes historiques**. Paris: Plon-Nourrit, 1903. Disponível em:

<https://archive.org/details/renaissancesavon00gobi/page/n17/mode/2up>

Acesso em: 17 outubro. 2024.

GOBINEAU, Arthur de. **Essai sur l'inégalité des races humaines. Livre I.** Paris: Pierre Belfond, 1967. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_in_egalite_races_1.pdf Acesso em: 17 outubro. 2024.

HERMANN, Arthur. **A ideia de decadência na história ocidental.** Tradução: C. Azevedo e P. Soares. Rio de Janeiro: Record, 1999.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: uma biografia.** v. III: Os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros. Tradução: Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.

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

LOMBROSO, Cesare. **L'uomo bianco e l'uomo di colore: Letture sull'origine e le varietà delle razze umane.** Padova: F. Sacchetto, 1871.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, "O Bom Europeu": A recepção na Alemanha, na França e na Itália.** São Paulo: UNIFESP, 2022.

MOORE, Gregory. **Nietzsche, Biology and Metaphor.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: UFMG. **Inclusão social: um debate necessário?** Disponível em: <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59> Acesso em: 26 setembro. 2024.

NIEMEYER, Christian. Verbete "Gobineau, Arthur Conde de". In: NIEMEYER, Christian (org.). **Léxico de Nietzsche.** Trad.: A. M. Garcia, E. Chaves, F. Barros, J. L. Viesenteiner e W. Matiulli. São Paulo: Loyola, 2014. p. 247-250.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral.** Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Kritische Studienausgabe (KSA), B. 14: Kommentar zu Band 1-13.** G. Colli und M. Montinari (Hg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999a.

NIETZSCHE, Friedrich. **O caso Wagner. Nietzsche contra Wagner.** Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano.** Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos (1882-1885)**. Tradução: Diego Sánchez Meca e Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Nietzsche Source: Digital Critical Edition (eKGWB)**. Dirigido e organizado por Paolo D'Iorio. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Acesso em: 07 outubro. 2024.

NOSSA UOL. Um mundo sem camembert e roquefort: queijos franceses podem estar com os dias contados. 22/02/2024. Disponível em: <https://www.uol.com.br/nossa/noticias/rfi/2024/02/22/um-mundo-sem-camembert-e-roquefort-queijos-franceses-podem-estar-com-os-dias-contatos.htm> Acesso em: 05 outubro. 2024.

OWEN, David. Rhetorics of Degeneration: Nietzsche, Lombroso, and Napoleon. **Journal of Nietzsche Studies**, v. 52, n. 67, p. 51-64, 2021.

RICHTER, Claire. **Nietzsche et les theories biologiques contemporaines**. 2e ed. Paris: Mercure de France, 1911.

SALANSKIS, Emmanuel. Verbete “Raça”. In: GEN. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2016, p. 350-352.

SCHANK, Gerd. **“Rasse” und “Zuchtung” bei Nietzsche**. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

VERECCHIA, Anacleto. **La tragedia di Nietzsche a Torino.: La catastrofe del filosofo che sognava um Superuomo al di là del bene e del male**. Milano: Bompiani, 1997.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

“A raça mais pura da Europa...”*

“La race la plus pure en Europe...”**

Marc de Launay

Pesquisador junto ao CNRS, tradutor. Contato: marc.de.launay@ens.psl.eu

Resumo: Nietzsche viveu numa atmosfera na qual o antissemitismo estava tão difundido que se tornou banal; ele esteve cercado por antissemitas militantes – o círculo wagneriano – e por vezes virulentos, como seu cunhado, sem sucumbir a essa ideologia. Ao recusá-la e criticá-la duramente, ele se torna uma exceção entre os filósofos da época. Não obstante, a ausência de antissemitismo não protege os “Judeus” de forma geral de sua crítica, uma vez que ele os acusa de terem criado historicamente a figura do sacerdote e, desse modo, de terem gestado o cristianismo. Afora esse aspecto histórico, Nietzsche não demonstrou nenhum interesse particular pela história dos judeus de seu tempo e ignorou completamente as mudanças que estavam em vias de acontecer na Europa. “Judeu” é, de fato, aos seus olhos, uma categoria não da história real, mas da história “verdadeira”, isto é, aquela de uma sucessão de inversões de valores, sendo os judeus parcialmente responsáveis pela dominação crescente dos valores cristãos.

Palavras-chave: Judeu, Antissemitismo, Cristianismo, História.

Resumée: Nietzsche a vécu dans une atmosphère où l’antisémitisme était si répandu qu’il en était devenu banal; il fut entouré d’antisémites actifs – le cercle wagnérien – et parfois virulents, comme son beau-frère, sans succomber à cette idéologie qu’il refuse et fustige, ce qui fait de lui une exception parmi les philosophes de cette époque. Néanmoins, cette absence d’antisémitisme ne protège pas les “Juifs” en général de sa critique puisqu’il leur reproche d’avoir créé, dans l’histoire, la figure du prêtre et, par ce biais, d’avoir donné naissance au christianisme. Outre cet aspect historique, Nietzsche n’a fait preuve d’aucun intérêt particulier pour l’histoire des juifs de

* Tradução de Ernani Chaves (Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFPA). Revisão técnica de Rogério Lopes (Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG).

** Este artigo foi publicado originalmente como um capítulo do livro monográfico dedicado ao tema em De Launay, Marc. *Nietzsche et la Race*. Paris: Éditions de Seuil, 2020, capítulo intitulado “La race la plus pure en Europe...”, pp. 132-149. Gostaríamos de expressar nossa gratidão ao autor, 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 ainda a Lígia Ulian e a Marine Lowagie, do Setor de Direitos Internacionais da Éditions de Seuil, pelas providências junto à casa editorial para cessão dos direitos de publicação. Os direitos pertencem a Nietzsche et la race, Marc de Launay © Éditions du Seuil, 2020 (Nota do editor convidado).

son temps, et il a complètement ignoré les bouleversements qui étaient en train de s’accomplir en Europe. “Juif” est en fait, à ses yeux, une catégorie non pas de l’histoire réelle, mais de l’histoire “véritable”, c’est-à-dire celle d’une succession de conversions des valeurs, les Juifs étant pour une part responsables de la domination progressive des valeurs chrétiennes.

Mots-clé: Juif, Antisemitismo, Christianismo, Histoire.

Dentre os filósofos alemães do século XIX, Nietzsche, juntamente com Schelling, é um dos raros a manifestar uma atitude não apenas pouco agressiva, mas até mesmo benevolente em relação aos judeus. Seus ataques virulentos contra o cristianismo e a busca de poder por parte dos sacerdotes de todas as confissões tornam pelo menos equívoca semelhante indulgência; sabe-se que esta crítica acerba visa, em Nietzsche, a figura de Paulo¹, que teria permanecido Saulo², do mesmo modo que o cristianismo seria um produto do judaísmo³. Entre a equivocidade e a ambiguidade, a recepção de Nietzsche muitas vezes optou por alegar que teria havido uma conivência ligando o homem e seu pensamento ao antisemitismo, hipótese que ganhou um crédito adicional, ainda que de modo confuso, à luz do apreço que por um tempo os nazistas parecem ter tido por ele. A imprecisão da recepção beneficiou, antes de mais nada, os equívocos do pensador, além de comprometê-lo em mais de um sentido, já que suas declarações de guerra a todas as correntes democráticas, socialistas, anarquistas, etc. eram evidentemente condizentes com as características tradicionalmente atribuídas à extrema direita. A instrução acusatória manterá, além disso, a imputação a ele de uma “racialização”⁴ do conjunto das dinâmicas políticas, sociais e culturais na medida em que ele as considera “segundo o fio condutor do corpo” (FP 1884, 26[432]).

Em todo caso, é certo que na sua juventude, entre vinte e cinco e trinta anos, Nietzsche esteve sob o feitiço de sua veneração por Schopenhauer, alguém que não se pode contar entre os filosemitas,⁵ e de uma fascinação por Wagner, feita de uma admiração genuína por esse músico incontestavelmente inovador e de seu reconhecimento social. Graças aos Wagner, o jovem professor da Basiléia, que conhecia apenas o meio muito provinciano de Röcken e Naumburg, a despeito do posto eminente ocupado por seu pai durante um tempo, se abriu para uma sociedade sem dúvida mais distinta. Nietzsche parece ter adotado as

¹ “O maior de todos os apóstolos da vingança” (AC 45); “Qual a única coisa que Maomé tomaria depois ao cristianismo? A invenção de Paulo, seu meio para a tirania sacerdotal, para a formação de rebanho: a fé na imortalidade – ou seja, a doutrina do ‘Juízo’...” (AC 42).

² Cf. AS 85.

³ FP 1880, 3[137].

⁴ Este é o termo utilizado por Domenico Losurdo na sua monumental obra, Nietzsche, *il ribelle aristocratico*, 2000.

⁵ Cf. *O mundo como vontade e representação*, III, § 48: “[os] judeus, esse pequeno povo de usurpadores, isolado, obstinado, hierarquizado, isto é, governado pelo delírio e desprezado pelos grandes povos do oriente e do ocidente, que lhes são contemporâneos”.

posições antissemitas de Wagner e sua mulher menos por convicção genuína do que por covardia social. É claro que a oposição introduzida por ele ao final do capítulo IX de *O nascimento da tragédia* entre arianos e semitas concerne à maneira pela qual cada “povo” se representa o sacrilégio e o pecado sob uma forma personificada, embora a atitude dos “semitas” não tenha sido acompanhada de um juízo especialmente depreciativo. O tema antissemita só aparece na sua correspondência da época de forma excepcional: quando ele escreve a Wagner em maio de 1869 para atestar sua “fidelidade” e sua “veneração”, elogiando sua “visão de mundo” por ter resistido a “todas as misérias políticas possíveis”, às “desordens filosóficas e [à] invasão judaica” – esta última não é pois o único fator de um enfraquecimento da “alma alemã”; uma carta a seu amigo Gersdorf, em março do ano seguinte, deixa entender com clareza que “judaísmo” é o termo genérico de um fenômeno que não tem, de início, uma ligação direta com a realidade histórica e fenomênica do judaísmo reformado: “Para ‘nossos judeus’ – e tu conheces a vasta extensão desta noção – o mais odioso é o idealismo de Wagner, aquilo que mais o aproxima de Schiller, este ardente combate de um grande coração para que advenha, enfim, o “dia dos seres nobres”.⁶ É notável o contraste entre a carta que Nietzsche escreveu à sua mãe, datada de 01 de outubro de 1872, na qual relata uma viagem à Suíça e lamenta a presença de um judeu no seu hotel, e aquela que ele endereça a Schlomo Lipiner em agosto de 1877, na qual a mudança é patente: “O fato é que recentemente tive inúmeras experiências que despertaram em mim uma grande esperança inspirada por jovens dessa origem [judaica]”.

Nesse meio tempo, ocorre o rompimento com Wagner e a posição de Nietzsche deixa de ser meramente reativa. Seu interesse pelos trabalhos de “psicologia” de Paul Rée havia se fortalecido, indiferente à violenta reação de Cosima Wagner. No número de abril das *Bayreuther Blätter*, no seu artigo “Público e popularidade”, Wagner havia feito uma alusão indireta a *Humano, demasiado humano* ao criticar duramente os autores alemães que gostariam de imitar os franceses e manejar “a língua alemã como um instrumento de virtuosismo”; Cosima Wagner, numa carta a Marie von Schleinitz, foi ainda mais contundente: “Para terminar, Israel entrou em cena na pessoa de um tal Dr. Rée [...] subjugado por N., mas obtendo controle sobre ele pela astúcia, reproduz em pequena escala a relação entre a Judéia e a Germânia”. Posteriormente, as opiniões de Nietzsche sobre o antissemitismo serão inequívocas, como testemunham inúmeras cartas, dentre elas uma datada de 29 de março de 1887

⁶ Gersdorf alegava ter sido esclarecido pela obra de Wagner, publicada em 1869, *Das Judentum in der Musik*. Nietzsche retoma o uso patristico e escolástico de “judeu”, que designava o apego à empiria e à literalidade. O “dia dos seres nobres” é uma citação de memória (e distorcida) do epílogo escrito por Goethe para “O sino” de Schiller (Goethe fala de um dia “para o ser nobre”).

ao editor Theodor Fritsch,⁷ assim como a datada de 3 de fevereiro de 1888 a Franz Overbeck. Além disso, Nietzsche foi pessoalmente confrontado com um antisemita declarado, seu próprio cunhado⁸; sua atitude nesse caso foi inequívoca: ele se recusou não apenas a assistir ao casamento de sua irmã, mas também a responder às suas urgentes demandas por dinheiro, que tinham o intuito de evitar a falência da empresa delirante de seu marido, que se propôs a fundar uma colônia no Paraguai (“Nueva Germania”) que tinha como princípio a pureza ariana. Embora Elisabeth tenha sido proclamada “rainha da Nova Germânia”, seu marido não resistiu à pressão das dificuldades encontradas, cometendo suicídio em junho de 1889.

Assim, fica claro que no decorrer da segunda metade dos anos 1870 Nietzsche rompeu não apenas com a atmosfera alemã cotidiana, mas sobretudo com os dois mestres da juventude, Schopenhauer e Wagner⁹, para seguir uma via pessoal na qual seus posicionamentos em relação ao “judaísmo” não obedecerão mais a motivos de ordem biográfica. Aliás, se Nietzsche tivesse sido antisemita, ele não teria se eximido de manifestá-lo de uma maneira ou de outra, pois a ambiência geral era fortemente propícia a isso.¹⁰ A primeira declaração importante feita por Nietzsche após ele ter se emancipado do círculo wagneriano

⁷ Eis aqui o texto dessa carta: “Estou devolvendo a vocês, em anexo, os três números de sua *Correspondenz* [uma revista antisemita notória], e agradecendo por terem me permitido dar uma olhada na confusão de princípios que reina no fundamento deste espantoso movimento. Contudo, peço que não me enviem mais essas mensagens no futuro: temo que minha paciência se esgote. Acreditem em mim: este desejo repugnante, típico de diletantes licenciados, de se pronunciarem em uníssono sobre o valor dos homens e das raças, esta submissão às ‘autoridades’ que todo espírito razoável rejeitaria com um frio desprezo (por ex., E. Dühring, R. Wagner, Ebrad, Wahrmund, P. De Lagarde – quem entre eles não é, em matéria de moral e de história, o menos legítimo, o mais injusto?), estas constantes e absurdas falsificações e manipulações de noções vagas tais como ‘germânico’, ‘semítico’, ‘ariano’, ‘cristão’, ‘alemão’ – tudo isso poderia, com o tempo, me encolerizar seriamente e me fazer abandonar a benevolência irônica com a qual, até o presente, observei os virtuosos fariseísmos e veleidades da atual Alemanha – e, por fim, como vocês acham que me sinto quando [ouço que] o nome de Zaratustra se encontra na boca de antisemitas?...” (Carta de 29 de março de 1887 a Theodor Fritsch)

⁸ Professor de Liceu, Bernhard Förster foi responsável pelo primeiro grande movimento antisemita do novo Reich. Em 23 de abril de 1881, por sua iniciativa, 267000 assinaturas foram coletadas e enviadas a Bismarck para solicitar restrições à imigração judia, exclusão dos judeus de todas as esferas de decisão e do ensino em geral, assim como sua inscrição em um “registro”. Förster defendia a tese de que Jesus era um ariano, que os judeus eram responsáveis por todos os males da sociedade e que o espírito alemão teria sido contaminado pela literatura e pela música judaicas. Desde 1879, ele enviava a Nietzsche a propaganda antisemita (*Antisemitische Correspondenz*), onde este último pôde constatar com indignação que faziam referência a suas obras. Em 1882, Förster foi demitido de suas funções de professor do liceu, pois agrediu publicamente, na rua, pessoas que ele considerava judias. Cf. A propósito do tema da arianidade de Jesus, M. Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1989, notadamente o último capítulo.

⁹ Cf. FP 1874, 32[32]: “O perigo é grande para Wagner, caso não conceda nenhum valor a Brahms, etc, ou aos judeus”.

¹⁰ O próprio Nietzsche fará essa constatação (cf. BM 251; cf. igualmente FP 1881, 12[116] e 15[43]: “Os alemães se repartem atualmente em meio judeus e judeus”).

é o aforismo 475 de *Humano, demasiado humano*. Certamente, vemos surgir aí um estereótipo de época, a figura do “especulador da bolsa”, mas esta alusão a uma realidade socioprofissional é retomada numa concessão mais geral: “Toda nação” tem “características desagradáveis, e mesmo perigosas; [...] é cruel exigir que o judeu constitua exceção” (HH 475)¹¹. O elogio é igualmente impressionante, já que Nietzsche credits aos judeus o fato de terem dado à Europa “o mais nobre dos homens (o Cristo), o mais puro dos sábios (Spinoza), o mais poderoso dos livros e a lei moral mais eficaz do mundo” (HH 475). Além disso, foram os judeus que, no essencial, souberam nos liberar dos mitos e manter a aspiração das Luzes e a independência do espírito – “se o cristianismo tudo fez para orientalizar o Ocidente, o judaísmo contribuiu de modo essencial para ocidentalizá-lo de novo” (HH 475). Quanto à “questão judaica”, Nietzsche a associa aos nacionalismos exacerbados, que recusam a constituição de “uma raça europeia mista que seja a mais vigorosa possível” e que propagam essa odiosa literatura, que pretende “conduzir os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares” (HH 475). Quase podemos ouvir aqui um eco da célebre passagem da *Profissão de fé do vigário Saboiano*, exceto pelo fato de que Rousseau não queria mais que se perguntasse pelos judeus até que eles tivessem seu próprio Estado, uma posição que não podemos atribuir a Nietzsche, seja de forma geral, seja nessa passagem em particular, uma vez que ele conclui o aforismo 473 com uma palavra de ordem que ele jamais abandonará, sem entretanto subscrever minimamente qualquer anarquismo: “O mínimo de Estado possível!” (HH 473) Além disso, salta aos olhos que, a despeito de toda sua benevolência – muito rara, até mesmo excepcional na Alemanha dessa época, caracterizada pela unidade triunfante do Reich prussiano – Nietzsche fala *do judaísmo* e *do judeu* como um “um ingrediente tão útil e desejável quanto qualquer outro vestígio nacional” (HH 475). Isso significa, de imediato, que “judaísmo” e “judeu” são menos *realia* que noções chamadas para figurar numa gigantomaquia de forças culturais mobilizadas por uma história que, tornando-se assim profética, cessa agora de ser efetivamente histórica. Os enunciados que devem sua eficácia sobretudo a seu caráter de fórmula – “orientalizar o ocidente” – só sinalizam para opiniões prováveis. Sabe-se muito bem que o Cristo não restará muito tempo como a figura mais nobre, que Spinoza pode passar por um sábio puro aos olhos de Nietzsche porque na época não fora verdadeiramente lido por ele e só o será muito pouco, e que a lei moral nascida da Bíblia será apresentada como o paradigma de uma *pia fraus* e de uma falaciosa inversão dos valores. É preciso notar que quando Nietzsche evoca Jerusalém (aproximadamente quatro vezes em sua obra) é para exaltar

¹¹ Segue-se aqui, na maioria dos casos, as traduções de Paulo César de Souza para as obras publicadas de Nietzsche (nota dos editores).

méritos que não lhe são exclusivos: “Paris, a Provença, Jerusalém, Atenas – esses nomes provam algo: o gênio é *condicionado* pelo ar seco, pelo céu puro....” (EH, Por que sou tão inteligente 2). Mas ele jamais pôs os pés em Jerusalém nem em Paris, muito menos em Atenas: a geografia torna-se metafórica e o clima, alegoria. Parece o mesmo tratamento dedicado ao “judaísmo” e ao “judeu”. Em suma, esse filosemitismo declarado é baseado principalmente na... ignorância daquilo que ele exalta.

O outro grande texto de Nietzsche consagrado especificamente ao povo judeu, intitulado “Sobre o povo de Israel”, é o aforismo 205 de *Aurora*. Podemos constatar aqui, uma vez mais, como era crucial para Nietzsche enfatizar sua rejeição do pequeno mundo wagneriano; mas a abertura do texto, malgrado a ironia que de imediato se manifesta nele, coloca efetivamente a reflexão nietzschiana em um terreno que ele jamais abandonará quando a questão for os judeus, a saber, aquele da “filosofia da história” –; falando do “próximo século”, Nietzsche se coloca como um profeta no sentido de que a observação de uma atualidade constatada o leva a prolongar certas evoluções já iniciadas. O que Nietzsche profetiza se exprime numa alternativa, a de “tornar-se os senhores da Europa ou perdê-la” (A 205) e esta alternativa é expressamente considerada como idêntica àquela com a qual os judeus se viram confrontados, outrora, no Egito. A questão, portanto, é formulada nos termos de uma história ou de uma sociologia da cultura. Perder a Europa não significa levar a Europa à sua própria ruína, mas serem banidos dela, como ocorreu quando os judeus deixaram o Egito – nossa visão *a posteriori* não deve nos desviar ao ponto de nos fazer apoiar aquele que se quis “poeta-profeta”, mas nos levar a constatar como, de antemão, Nietzsche decide a sorte de um povo ao privá-lo, por assim dizer, de sua dinâmica própria. O elogio de Nietzsche às virtudes judaicas (excepcional para a época, vale ressaltar uma vez mais), não deve nos cegar para os motivos mais profundos da solução proposta: “[os judeus] souberam tirar um sentimento de poder e de perene vingança precisamente dos ofícios que lhes deixaram (ou a que foram deixados)” (A 205). Que os judeus estivessem destinados a produzir “grandes homens e grandes obras no domínio do espírito” era algo já observável na Alemanha do fim do século XIX, do mesmo modo que a busca de “aliança com a melhor nobreza da Europa”, um tema que Nietzsche retomará alguns anos mais tarde em *Além de bem e mal*. Mas, acima de tudo, aqui temos alguém que milita exclusivamente a favor de um único desdobramento para a condição judaica: a assimilação.¹² O texto de *Aurora* (§ 205) é

¹² Cf. Leo Strauss, *Pourquoi nous restons juifs* (1962) Paris, La Table ronde, 2001 (trad. O. Sedeyn), p. 33. (O ensaio foi republicado pela Allia em 2017): “Esta é a proposta mais profunda e mais radical que já li sobre a assimilação”. Para Strauss é evidente que o estabelecimento do Estado de Israel refuta a visão de Nietzsche, mesmo se, como sabemos, Strauss considerou que esse Estado não era senão um elemento entre outros do exílio (no sentido de *galout*).

contemporâneo do pogrom de Odessa e três anos depois, em 1884, Léon Pinsker publica *Autoemancipação*, em Berlim – Nietzsche o ignora, do mesmo modo que ele nada sabe da primeira *aliyah*, que se produziu ao mesmo tempo em que ele publica *Aurora*, nem da tentativa de um Eliézer ben Yéhoudah, igualmente contemporânea, de forjar o hebreu “moderno”. A assimilação dos judeus é aos olhos de Nietzsche um processo óbvio, mas ele ignora igualmente a realidade histórica desse fenômeno. É isso que explica a coexistência de estereótipos potencialmente contraditórios nesses textos impregnados de uma indulgência laudatória. Nietzsche evoca os “narizes aduncos” (GC 348)¹³ ou a “obsequiosidade”, até mesmo a “importunação” ao mesmo tempo que a “resistência”, o “sangue frio” (A 205), as virtudes domésticas, a tradição da razão à qual eles tinham de constantemente trazer de volta seus anfitriões europeus (GC 348). Semelhante coexistência é característica de uma atitude que assenta sua benevolência sobre a ignorância da história própria do povo em questão: Nietzsche nada sabe da cabala, da mística de um Luria, das convulsões do sebastianismo, do conflito entre *hassidim* e *mitnagdim*, em suma, ou de qualquer coisa que pudesse modificar sua apreciação convencional do “racionalismo judaico”;¹⁴ muito menos das consequências para a vida socioprofissional dos judeus, induzidas pelas restrições de acesso às esferas superiores das funções públicas, do ensino superior, das patentes do exército. Ele não pode ignorar, pois o menciona, que Treitzschke havia exigido que os judeus abandonassem de forma radical qualquer ligação com sua tradição, ao mesmo tempo em que duvidava no mais alto grau de sua capacidade (compreendida aí a física) em se deixarem assimilar; essas tomadas de posição tinham provocado um escândalo na universidade de Berlim onde, sob a égide de Mommsen (o único que não era judeu...), uns cinquenta professores tinham assinado uma petição (em janeiro de 1880) contra as propostas de Treitzschke. No entanto, isso não alterou em nada a obrigação de se converter para obter o título de professor ou, quando alguém o obtinha excepcionalmente, como foi o caso de Simmel e de Hermann Cohen, para ser professor convidado por outras universidades, o que era a evolução normal de uma carreira. A persistência de

¹³ Cf. GC 361: o judeu “domina a imprensa européia”.

¹⁴ Nietzsche só evoca uma única vez a figura de Moses Mendelsohn (para qualificá-lo de “arcanjo do pedantismo”); se ele menciona o filólogo Bernays, em 1872 (carta a Rodhe, de 7 de dezembro) é para assinalar sua coragem ao declarar que *O nascimento da tragédia* continha todas as suas teses, e para acrescentar que os jovens filólogos judeus “estão como sempre em primeiro lugar”. Nietzsche ignorou a Reforma judaica, assim como a “ciência do judaísmo”, fundada por Leopold Zunz (1794-1886). Ele tampouco se interessou pelas reações virulentas suscitadas por essa corrente no interior do judaísmo alemão, na pessoa do rabino Samson Hirsch. O que ele aprendeu da história de Israel passa pela escola de Göttingen (Julius Wellhausen, em particular), logo, pelo viés de uma leitura racionalista e crítica (com a pretensão de ser “filológica”), responsável pela classificação bastante controversa das fontes bíblicas (javista, eloista, sacerdotal, etc., tendo perdurado até os anos 1950 em um comentador como von Rad).

estereótipos, sejam eles discriminatórios, sejam exculpatórios, deixa entrever que “os judeus” funcionam antes como uma categoria de reflexão cultural, como uma categoria dotada de características atribuídas em função de motivos que devem muito pouco à realidade de seu referencial histórico. Quando a benevolência prevalece, as características pejorativas são, na melhor das hipóteses, anomalias em relação ao tipo geral, cuja artificialidade não mais aparece, uma vez que a indulgência, por ser excepcional, dispensa a si mesma de dar um passo rumo ao conhecimento efetivo do povo, em face do qual estamos, deste modo, liberados de qualquer esforço adicional. Esta não é uma atitude propriamente filosófica; como tampouco o é o fato de não se colocar a questão da assimilação no terreno do direito.

Um direito civil “material” é, com efeito, uma antinomia, uma vez que não existe em direito formal nenhum critério que permita medir a adesão interior (exigida por Treitzschke) de um cidadão a uma confissão qualquer, num Estado que não inclui nenhuma entre seus fundamentos constitucionais. Mas a questão das relações entre direito formal e direito “material” obrigaria Nietzsche a entrar em discussões “socráticas”, ao fim das quais ele teria que admitir pressupostos que ele recusa de antemão e cuja própria validade ele contesta¹⁵ – uma validade formal é, aos olhos de Nietzsche, na pior das hipóteses, um grosseiro erro; e na melhor das hipóteses, uma *pia fraus*, uma sublimação intelectual, até mesmo uma astúcia destinada a defender um interesse numa economia do poder (quer se trate dos “fracos” ou dos “fortes”). Quando Nietzsche critica a maneira pela qual o cristianismo deformou, na sua interpretação do Antigo Testamento (A 84), a significação dos textos em seu proveito, ou ainda quando elogia com ênfase o estilo do Antigo Testamento em relação ao rococó do Novo (BM 52), a dificuldade dessa posição ou sua fragilidade aumentam, pois os judeus são, ao mesmo tempo, considerados como os inventores do cristianismo (GC 99);¹⁶ e se eles “levaram ao paroxismo a sublimidade moral” (N 1880, 3[103], é com esse povo que começou “rebelião escrava na moral”, foi ele quem realizou “esse milagre da inversão dos valores [...], onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ [...]” (BM 195) Ao dar “um cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’” (BM 195), os judeus

¹⁵ FP 1883, 8[13]: “Ah, a filosofia do direito! Eis aí uma ciência que, como todas as ciências morais, nem sequer deixou as fraudas! [...] enquanto a ciência do direito não se instalar numa base nova, isto é, sobre a história e o estudo comparado dos povos, permaneceremos nesta triste luta de abstrações fundamentalmente errôneas...”. Este fragmento é retomado quase na íntegra dois anos mais tarde, em agosto-setembro de 1885 (FP 1885, 42[81]). O primeiro fragmento data do final da redação do *Zarathustra*; o segundo, da redação de *Além de bem e mal*. Estas são as duas únicas ocorrências da expressão *Rechtswissenschaft* na obra de Nietzsche.

¹⁶ Cf. Igualmente os aforismos 135 a 141.

instalaram uma espécie de antinatureza (sinônimo de moral¹⁷), que se propagou graças ao cristianismo pela constante negação do mundo, pela vontade de mudar o indivíduo na medida em que ele é “apenas uma parcela de *fatum*, uma lei a mais, uma necessidade a mais”, de modo que exigir que ele obedeça às regras ditadas por um dever-ser qualquer seria exigir “que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás” (CI, Moral como antinatureza 6).

Na recepção de Nietzsche no século XX era frequente a consideração de que ele se contradizia e que em sua obra se podia encontrar para cada afirmação, uma afirmação oposta.¹⁸ Dessa maneira, no que diz a respeito do papel dos judeus, o aforismo 475 de *Humano, demasiado humano* (que lhes confere o crédito de terem “orientalizado o ocidente”) seria refutado pelo aforismo 141 de *A gaia ciência*, intitulado “Demasiado oriental”, que ataca ferozmente a concepção de um deus “que lança olhares e ameaças terríveis a quem não crê nesse amor. Como? Um amor com cláusulas é o sentimento de um deus todo poderoso?” (GC 141) Por um lado, a filosofia de Nietzsche tem sua própria história e uma evolução específica, que deve ser levada em conta ao se identificar suas reviravoltas essenciais; por outro, a concepção decisiva e formulada sob a expressão “vontade de poder” deve ser compreendida nas suas consequências intrínsecas, tanto quanto nas suas aplicações àquilo que Nietzsche chamou de “história universal”, isto é, a história aparente, à qual ele opõe a “história essencial” (GM III 9), que precede e determina a primeira, a despeito de todas as nossas ilusões – entre as quais a mais difícil de erradicar, ou seja, a ilusão segundo a qual o indivíduo não deve ser reduzido a um mero “fragmento de *fatum*”. Essa oposição, desta vez nitidamente disposta entre duas “histórias”, ou melhor, entre duas modalidades de historicidade, não é nova no pensamento de Nietzsche; ela remonta não à “Segunda Consideração Extemporânea”, mas a um texto póstumo escrito em 1873 e, posteriormente, jamais renegado por seu autor, *Verdade e mentira no sentido extramoral*, no qual Nietzsche, ao desenvolver a fábula da invenção do conhecimento – “Esse foi o minuto mais exaltado e mais enganoso da ‘história universal’ – mas, foi apenas um momento” (VM 1) – toma o cuidado de colocar “história universal” entre aspas: trata-se, com efeito, de uma “citação indireta” de um *topos*, e o recurso às aspas indica a distância irônica com que Nietzsche assume o termo que, em todo caso, reina sobre o século XIX alemão. Essa “história universal” é, já de partida, interpretada como se fosse uma criação de “animais inteligentes” que inventaram o conhecimento – equivalendo, portanto, a uma de suas ilusões; a história universal já é

¹⁷ GC 357: “(todos os judeus se tornam sacarinos ao moralizar)”; esse parêntese comenta a referência a Philipp Mailänder, o autor de *Filosofia da redenção* (Berlim, Horfmann, 1879), que não era judeu!

¹⁸ Esta é uma posição que se encontra em Jaspers, a despeito do cuidado considerável com que ele conduz sua leitura de Nietzsche.

denunciada ali como uma representação falaciosa em relação ao que é essencial: as forças cósmicas, a lógica implacável da dinâmica natural.

A intuição da “vontade de poder” surge no outono de 1880, seguida, no verão de 1881, pela “revelação do eterno retorno”, isto é, malgrado numerosos pródromos, após a redação das três primeiras obras assinadas por um Nietzsche já liberto da atmosfera wagneriana e cada vez mais distanciado da concepção schopenhaueriana do “querer”. A reviravolta de 1880-1881 não extrai ainda todas as consequências da articulação que se estabelece com ela: uma teoria dos “instintos”, das pulsões, é a expressão, para nós, de um mundo regido exclusivamente por conflitos de “forças”, entenda-se, das dinâmicas energéticas, cujas convulsões permanentes não dão lugar, em todo caso, a uma infinidade de configurações possíveis, uma vez que o *quantum* global permanece o mesmo.¹⁹ Portanto, há de fato um “eterno retorno”, mas certamente não sob a forma provocativa (e meramente exotérica) que foi a escolhida de início por Nietzsche, ao concluir os quatro primeiros livros de *A Gaia ciência*, no verão de 1882.²⁰

Para uma genealogia da moral empreende uma explicação de texto cuja intenção didática explícita procura desiludir o leitor ao expor, por meio dos exemplos presentes na história universal tal qual Nietzsche a reconstrói, aquilo que é necessário entender da história essencial. Mas são as duas obras de 1888, *O Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*, que revelam as verdadeiras consequências da articulação inicial “vontade de poder” – eterno retorno sobre o terreno da história per se, tal qual ela será, enfim, decifrável uma vez dissipadas todas as ilusões ainda presas à história universal, isto é, uma vez instalada a *transvaloração dos valores*, ao final do niilismo europeu caracterizado por uma longa fase de *décadence* (o cristianismo como judaísmo sacerdotal, acompanhado pelo “socratismo”, com sua rejeição do helenismo precedente²¹). É em função da transvaloração que é preciso ler, a partir de *Aurora*, as razões da aparente equivocidade nos juízos sobre os judeus: “O que a Europa deve aos judeus? – Muitas coisas, boas e más e, sobretudo esta, que é simultaneamente a melhor e a pior: o grande estilo na moral, o horror e a majestade de infinitas exigências [...] todo o sublime romantismo das problemáticas morais” (BM 250). A “gratidão”, que Nietzsche diz sentir em relação aos judeus, é apenas, em todo caso, um “espetáculo” (uma manifestação da história universal), oferecida por eles contra o pano de fundo de um “céu crepuscular” (o termo da *décadence* na Europa), que nos entrega “hoje talvez [...] seu último clarão” – espetáculo para

¹⁹ FP 1881, 11 [148], 11 [157], 11 [202], 11 [205].

²⁰ Cf. o capítulo sobre “A vontade de poder, um conceito” em De Launay, Marc. *Nietzsche et la Race*. Paris, Éditions de Seuil, 2020, pp. 55-74.

²¹ FP 1881, 15[66: “Os judeus nos separaram dos gregos”; sobre Sócrates, Cf. EH/EH, Por que escrevo livros tão bons, O Nascimento da tragédia 1.

aqueles que o assistem, “artistas e filósofos”, isto é, os que sabem que a transvaloração dos valores se aproxima. É compreensível, nesta perspectiva, que os judeus sejam “o povo mais fatal da humanidade” (AC 24) – do ponto de vista dos efeitos sobre a história universal da configuração à qual eles pertencem, *juntamente com outros povos*, na ordem da história essencial:

Há dois tipos de gênio: o que antes de tudo fecunda e quer fecundar, e o que prefere ser fertilizado e dar à luz. Assim também existem, entre os povos de gênio, aqueles a quem coube o problema feminino da gravidez e a secreta missão de plasmar, amadurecer, consumir – os gregos, por exemplo, foram um povo desse tipo, e também os franceses –; e aqueles que têm de fertilizar e ser causa de novas ordens de vida – como os judeus, os romanos e, perguntando com toda a modéstia, os alemães? (BM 248)

Dois aforismos adiante (BM 251), Nietzsche ataca frontalmente o antissemitismo alemão, “a estupidez antisemita”, confessando que ele já teria se posto a “a refletir sobre temas que não [lhe] dizem respeito”. O motivo declarado foi o de reagir à vaga nacionalista e protecionista que recusava a imigração judaica, provinda do leste europeu – “Nenhum judeu a mais!”, tal é o *slogan* que Nietzsche imediatamente quer refutar, ao argumentar que os alemães são uma “nação cujo tipo étnico é ainda fraco e indeciso e que teme que uma raça mais forte venha apagá-la ou extingui-la. Ora, os judeus constituem a raça mais forte, a mais resistente e a mais pura que existe atualmente na Europa...” (BM 251). Mas o termo “nação”, sinônimo de “raça” no emprego comum da palavra à época, é imediatamente considerado suspeito “quando não se assemelha a uma ficção”, e o que o termo “nação” designa nesse contexto se encontra, não obstante, em direta oposição a uma outra acepção do termo “raça”: uma realidade menos incipiente, um estágio ulterior de sedimentação, mais resistente do ponto de vista da história universal porque melhor ancorada na história essencial das configurações de força (os judeus são a incorporação mais ativa de uma forma de “gênio”, tanto quanto os romanos, exceto pelo fato de que os romanos acabaram por desaparecer da arena histórica enquanto os judeus se mantiveram nela). Se quisermos, pois, “expulsar do país os agitadores antisemitas” deveremos acolher os judeus bem e com toda a prudência, com critério; como faz a aristocracia inglesa, digamos” (BM 251). E Nietzsche advoga, como fizera quatro anos antes em *Aurora*, o cruzamento com os “oficiais da Marcha de origem aristocrática”, em que os judeus introduziriam “um pouco de espírito e de intelectualidade nesta aristocracia militar, que é francamente desprovida desses elementos...”. A ironia é flagrante, mas os estereótipos estão mantidos (o texto continua a qualificar o judeu como “esse gênio do dinheiro e da paciência”). Todavia, a conclusão do aforismo afasta toda a “questão judaica”

do terreno dos problemas alemães da integração ou rejeição dos judeus; “chega de ‘teutomania’, vamos parar com essa arenga, pois acabo de tocar no que me é mais *caro*, o ‘problema europeu’, tal como o entendo, como o cultivo seletivo de uma nova casta destinada a dominar a Europa.” (BM 251)

O antissemitismo é, pois, fustigado e denunciado... em proveito do antijudaísmo – Nietzsche é, novamente, exceção: praticamente o único filósofo alemão a denunciar os “agitadores antissemitas”, que ele desejou expulsar, é o único também a reconhecer o “gênio judaico” como elemento de uma transvaloração dos valores destinada a nos liberar daquilo que os judeus históricos inauguraram: a antinatureza, o pecado, a sublimidade moral, em suma, a *décadence* cristã. O cruzamento ironicamente desejado entre judeus e a aristocracia militar da Prússia oriental é, de fato, apenas um sub-exemplo, no terreno da história universal, daquilo que Nietzsche gostaria de ver se manifestando nela, a título de uma transvaloração dos valores, em razão de uma nova incorporação de forças – o antissemitismo é um efeito da fraqueza no interior de um movimento geral de *décadence*, ele não visa aquilo pelo que o judaísmo e, portanto, o cristianismo mais consequentes, foram responsáveis: a recusa do jogo de forças, a recusa de “naturalizar” o homem (GC 109), o medo de “reencontrar [...] o texto primitivo, o texto apavorante do homem natural” (BM 230). A “naturalização” da história em Nietzsche não desemboca numa subreptícia conversão da história em natureza, mas em um determinismo da história pela “natureza”, isto é, pela historicidade das configurações energéticas, sem origem assinalável e sem fim previsível.

O medo diante de um mundo de forças pode assumir inúmeras incorporações no curso da história universal: Nietzsche destacou duas delas, como já foi dito, o “socratismo” e o “sacerdócio”. Essa última vai de par – o que é apenas um dos seus aspectos – com o ascetismo (do qual os filósofos não estão jamais isentos²²), isto é, com uma aplicação especial da força contra ela mesma, mais precisamente uma transferência sublimada da energia que engendra seus próprios “valores”, os quais se manifestam por meio de certas incorporações – o “santo”, por exemplo. É diante dele que “até os homens mais fortes se inclinam sempre com veneração”, reconhecendo na sua dominação “a força de sua própria vontade, mas supondo “um inimigo estranho”, no qual esse “excesso de antinatureza”, lhe inspira “um novo temor” (BM 51). Ora, o “ideal ascético”, embora antinatural, não nega a existência, mas atrai até mesmo o filósofo, fenômeno que Nietzsche explica recorrendo à fórmula “*pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*...” (GM III 7), que fornece a chave desse retorno possível da força contra sua própria efusão dionisíaca, prestes a destruir

²² GM III 7: “Existe também uma verdadeira parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético, não se pode ter nenhuma ilusão quanto a isso”.

a própria pessoa que se entrega a ela sem consideração por si mesma. A afirmação de si é, portanto, um modo de recusa, igualmente fundado sobre um temor – a perda de si mesmo – sendo apenas uma das modalidades de manifestação da “vontade de poder”: santo, sacerdote, filósofo, tantos aspectos possíveis de um desejo de poder que se esquiva diante do derradeiro *amor fati* em proveito de uma tenaz ilusão: sobreviver a despeito de tudo. Nietzsche descreve assim o que ele chama “moral do ressentimento”, cujo ponto extremo é a instrumentalização da *décadence*, porque ela é precisamente uma consequência inelutável de um ritmo natural de alternância de entropia e de sintropia dos fluxos de energia – a “vontade de poder”. Os judeus, “esse povo sacerdotal” (GM I 7), ou mais exatamente, que se tornaram um povo sacerdotal justamente após a fase ascendente, vivenciada por eles quando professavam “seu deus” ciumento e guerreiro (AC 25), terminaram por considerar a *décadence* como um meio, suscitando, nascido de seu próprio seio, Paulo e o cristianismo que, como os filósofos inspirados pelo socratismo, têm um “interesse vital em tornar a humanidade *doente* e em inverter – para melhor ameaçar a vida e desqualificar o mundo – as noções de “bem” e “mal”, de “verdadeiro” e “falso” (AC 24). Não nos enganemos acerca do sentido que Nietzsche dá a “vital” e “vida”: trata-se sempre da vontade de poder (FP 1882, 5[1]) e jamais de um vitalismo preso à preservação da vida no sentido comum²³. Assim, é porque o povo judeu foi vencido sem aceitar sua derrota que ele procurou “desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*” (GM I 7)²⁴, única saída para um povo de sacerdotes.

A longa história dessa transvaloração dos valores nos tornou “insensíveis às exigências da proibidade *in historicis*” (AC 26), tanto mais que “os filósofos vieram em socorro da igreja: a mentira da ‘ordem moral universal’ atravessa toda a evolução da filosofia, até a mais recente” (AC 26). Mas a proibidade histórica reivindicada por Nietzsche só é histórica em relação ao que ele chamou “história essencial”, que não é de fato uma história, mas um *fatum*, a saber, as convulsões das forças regidas pela energética geral. A questão a ser colocada diz respeito ao fundamento lógico de asserções desse tipo, uma vez que é preciso supor Nietzsche como porta-voz – “profeta” no sentido grego — “eleito” pela “vontade de poder” inteiramente indiferente, por natureza, a qualquer individualidade; mas o ponto essencial aqui é, como já foi dito, a dissolução progressiva da realidade judaica e de sua história, o apagamento de seus contornos específicos em proveito de uma analogia, até mesmo de uma identidade com a figura bastante cristã do sacerdote, do asceta em geral e, por

²³ Cf. BM 9 e 13; GC 4.

²⁴ Cf. igualmente GM I 8 e 9.

consequente, do filósofo. A “questão judaica” se esvai diante da aurora de uma nova transvaloração dos valores, na qual os judeus terão, na melhor das hipóteses, cumprido uma função que, uma vez realizada, os negará, ditada pelo anonimato e pelo anistorismo [anhistorisme] das energias cósmicas.

Referências Bibliográficas

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche, il ribelle aristocrático**. Turin: Bollati Boringhieri, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe**. D'Iorio, P. (ed.). Paris: Nietzsche Source, 2009 -. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/eKGWB>

NIETZSCHE, Friedrich. **Oeuvres Philosophiques Complètes**. Paris: Gallimard, 1968-1997.

OLENDER, Maurice. **Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites, um couple providentiel**. Paris: Gallimard-Seuil-Éditions de l'EHESS, “Hautes Études”, 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Le Monde comme volonté et représentation**. Trad. Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey. Paris: Gallimard, 2009.

STRAUSS, Leo. **Pourquoi nous restons juifs** (1962). Trad. Olivier Sedyen. Paris: La Table Ronde, 2001.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

O conceito de “raça” em Nietzsche*

Nietzsche’s Concept of Race

Rogério Lopes

Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG. Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG. Bolsista de produtividade do CNPq. Bolsista de produtividade do CNPq. Contato: roganlopes@gmail.com

Daniel Melo Soares

Mestrando em Filosofia pelo PPG em Filosofia da UFMG. Belo Horizonte, MG, Brasil. Contato: danielmelo912@hotmail.com

Resumo: O presente artigo visa reconstruir o conceito de “raça” na obra de Nietzsche, especialmente em seus escritos tardios. Procuramos testar a hipótese de que Nietzsche teria tentado uma reforma do conceito de raça, com o intuito de evitar as insuficiências descritivas e normativas da teoria racialista clássica, tornando a noção (a) descritivamente mais acurada e (b) mais adequada à sua agenda normativa. Tendo por objetivo situar a posição de Nietzsche em um espaço puramente abstrato de possibilidades conceituais, a primeira seção apresenta as linhas gerais de dois programas contemporâneos em filosofia da raça, a abordagem naturalista-eliminativista de Kwame Appiah e a construtivista de Sally Haslanger, nas suas versões inaugurais. As demais seções focam no tratamento que Nietzsche oferece do problema da raça e procuram inferir desse tratamento uma definição do conceito. Na sequência, avaliamos em que medida essa definição conserva certos traços da concepção clássica e em que medida ela corresponde a uma versão revisada do conceito. Nietzsche utiliza o termo “raça” de formas variadas, referindo-se ora a nações e grupos étnicos, ora a classes e estamentos sociais. Embora recuse diversos pressupostos da noção racialista (raças não são unidades biologicamente discretas), substituindo essa noção por uma noção protoconstrutivista (raças são feitas, não inatas), culturalista e historicista de raça, Nietzsche vê na tese lamarckista da herança dos caracteres adquiridos uma forma de manter as ambições explicativas do conceito sem seus pressupostos essencialistas. A parte final do artigo avalia o potencial e as limitações da definição revisada do conceito de raça, tanto de um ponto de vista explicativo quanto normativo, recorrendo a critérios tanto internos quanto externos ao projeto nietzschiano. Embora Nietzsche se oponha ao antisemitismo e ao racismo intrínseco, ele ainda faz generalizações racistas e propõe um projeto eugenista de cultivo de uma raça europeia (depurada), com fortes conotações imperialistas. No entanto, sua abordagem pode ser útil para outras finalidades políticas e explicativas, desde que separada dos aspectos mais problemáticos de sua agenda normativa.

Palavras-chave: Nietzsche, raça, teorias racialistas, racismo, racialização, reforma conceitual, lamarckismo, etnias, castas

* Gostaríamos de expressar nosso agradecimento a André Itaparica, Ernani Chaves e Wilson Frezzatti, pela leitura atenta e generosa de uma primeira versão desse artigo. Apesar de nosso empenho, não foi possível sanar todas as suas dúvidas e inquietações, em especial as de Wilson Frezzatti, que em boa parte são compartilhadas por nós.

Abstract: This article aims to reconstruct the concept of “race” in Nietzsche's work, particularly in his late writings. We seek to test the hypothesis that Nietzsche attempted to reform the concept of race to overcome the descriptive and normative shortcomings of classical racialist theories, by making the notion (a) descriptively more accurate and (b) better suited to his normative agenda. To situate Nietzsche's views within a purely abstract space of conceptual possibilities, the first section outlines two contemporary approaches in philosophy of race, Kwame Appiah's naturalist-eliminativist approach and Sally Haslanger's constructivist approach, both in their original formulations. The subsequent sections examine Nietzsche's treatment of the problem of race, aiming to extract a definition of the concept and assess the extent to which it retains elements of the classical conception while proposing a reformed version of it. Nietzsche employs the term “race” in various ways, sometimes referring to nations and ethnic groups, sometimes to classes and social stratifications. While he rejects key presuppositions of the racialist view –denying that races are biologically discrete units –he replaces it with a proto-constructivist, culturalist and historicist notion in which races are made rather than innate. Nonetheless, he draws on Lamarck's thesis of the inheritance of acquired characters as a means of preserving the concept's explanatory ambitions without relying on essentialist assumptions. The final part of the article evaluates the strengths and limitations of this reformed concept of race from both an explanatory and normative perspective, using criteria internal and external to Nietzsche's philosophical commitments. Although Nietzsche resolutely opposes antisemitism and intrinsic racism, he nonetheless makes racist generalizations and advocates a eugenic project aimed at breeding a “purified” European race, often with strong imperialist overtones. However, when disentangled from the more problematic aspects of his normative agenda, his approach may still offer valuable insights for both political and explanatory purposes

Keywords: Nietzsche, race, racialist theories, racism, racialization, conceptual reform, Lamarckism, ethnicity, caste

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)¹

Antes de mais nada, faz-se necessário um ceticismo absoluto em relação a todos os conceitos herdados (FP 1885, 34[195]).

1 – Algumas definições de “raça”

Antes de nos concentrarmos no conceito nietzschiano de “raça”, em prol de organizar o debate, é útil considerarmos alguns projetos contemporâneos envolvendo tal noção. Veremos nesta seção dois tratamentos opostos, dentre os inúmeros disponíveis no debate contemporâneo em filosofia da raça, tratamentos que divergem tanto em relação à definição do conceito de raça quanto em sua subsequente recomendação da atitude que deveríamos tomar em relação a esse conceito (abandoná-lo inteiramente, mantê-lo provisoriamente numa versão reformada, com o intuito de aboli-lo no longo prazo, mantê-lo como um componente de nossas identidades coletivas, preservar algo de sua ambição explicativa e preditiva, etc.). O primeiro tratamento que restituiremos em suas linhas gerais é o naturalista-eliminativista, levado adiante por Kwame

¹ Sempre que possível, utilizamos as traduções de Paulo César de Souza das obras de Nietzsche pela Companhia das Letras. As demais traduções, inclusive dos póstumos de Nietzsche, são de nossa autoria.

Appiah (1992). Na sequência, apresentaremos o projeto construtivista, levado adiante por Sally Haslanger (2012). Tanto Appiah quanto Haslanger modificaram (ou nuançaram) suas posições posteriormente². Porém, como a finalidade aqui é meramente a de situar Nietzsche em um espaço abstrato de atitudes possíveis, interessa-nos enfatizar a diferença das abordagens, de modo que consideraremos suas posições iniciais.

Tanto a posição naturalista-eliminativista, quanto a posição construtivista partem de uma definição anterior do conceito de raça: a definição *racialista*, que poderíamos chamar também de teoria clássica, e que segundo alguns autores captura o uso comum do termo (embora também isso esteja em disputa)³. Essa definição é fornecida por Appiah (1992, p.13) nos seguintes termos:

A primeira doutrina é a visão — que chamarei de racialismo — de que há características hereditárias, possuídas por membros de nossa espécie, que nos permitem dividi-los em um pequeno conjunto de raças, de tal forma que todos os membros dessas raças compartilham certos traços e tendências entre si que não compartilham com membros de nenhuma outra raça. Esses traços e tendências característicos de uma raça constituem, na visão racialista, uma espécie de essência racial; é parte do conteúdo do racialismo que as características hereditárias essenciais das “Raças do Homem” respondem por mais do que a característica morfológica visível — cor da pele, tipo de cabelo, características faciais — com base nas quais fazemos nossas classificações informais. O racismo está no cerne das tentativas do século XIX de desenvolver uma ciência da diferença racial, mas parece ser endossado por outros — como Hegel, antes disso, e Crummell, assim como muitos africanos depois — que não tiveram interesse em desenvolver teorias científicas.

Essa definição é *racialista* e não *racista*, pois, como explica Appiah (1992, p. 13), é possível acreditar que há uma essência racial que explica o agrupamento de traços e tendências característicos, bem como sua hereditariedade, sem derivar dessa crença consequências racistas. Nesse cenário, seria possível adotar um conceito racialista sem, por exemplo, hierarquizar as essências, ou seja, sem atribuir a uma delas um valor superior às demais, ou sem atribuir qualidades morais e intelectuais diferenciadas aos indivíduos sob seu escopo. É preciso,

² Ver Appiah (1998) e Sally Haslanger (2020).

³ Para uma discussão bastante instrutiva sobre o conceito de raça do senso comum, conferir o artigo de Machery & Faucher (2020), intitulado “The Folk Concept of Race” (pp. 167-189). Os autores chegam a resultados um pouco frustrantes, na medida em que reencontramos no senso comum o tipo de divergência que encontramos entre os filósofos da raça: algumas evidências corroboram a hipótese de que o senso comum conceitualiza a raça em termos sociais, enquanto outras corroboram a hipótese de que essa conceitualização se dá em termos biológicos (que estão fortemente associados a um grande potencial indutivo e preditivo). O alto poder indutivo que o senso comum associa a conceitos biológicos pode ser tão somente uma faceta de nossa tendência a pensar os grupos humanos em termos de estereótipos. Poderia tratar-se ainda de um conceito híbrido, com componentes distintos que ora ganham, ora perdem saliência. Uma outra alternativa seria tratá-lo como um conceito essencialmente disputado.

contudo, salientar que essa possibilidade é meramente teórica, pois uma reconstrução genealógica do conceito racista de raça evidencia que os mecanismos que atuaram na sua fixação e difusão foram motivados por interesses extraepistêmicos (com escassa ou nenhuma conexão com evidências), como uma acomodação à lógica imperialista do projeto colonial moderno, que se prevaleceu do essencialismo biológico sobre raças para justificar instituições como a da escravidão, uma justificativa que se mostrou tanto mais urgente à luz da ideologia igualitária do projeto iluminista e liberal. É importante termos isso em mente se não quisermos reduzir a recomendação eliminativista de Appiah, que veremos na sequência, a uma motivação exclusivamente semântica (impossibilidade de fixar um referente para o termo) ou a um mero ceticismo ontológico sobre raças. O problema maior com o conceito de raça não consiste no seu caráter de mera ficção, mas no potencial opressivo vinculado a essa ficção, por assim dizer (APPIAH, 1992, p.173-180). Talvez fosse menos equívoco e mais produtivo substituir esse conceito racista por uma concepção deflacionada e minimalista de raça, que classifica os seres humanos em grandes grupos a partir de uma conjunção de traços fenotípicos superficiais e procedência geográfica, sem nenhuma inferência adicional. Essa concepção minimalista, que está igualmente presente no uso comum da noção, é claramente não maléfica. A razão para se adotar uma concepção racista mais robusta como ponto de partida consiste justamente em selecionar uma definição que será o alvo da contestação crítica, justamente por ter sido aquela que historicamente (pelo menos nos limites do mundo moderno) foi posta a serviço da racialização de grupos social e politicamente subordinados.

Com essas considerações em mente, podemos tratar mais detalhadamente das atitudes racistas derivadas da definição racista-essencialista de “raça”. Appiah distingue entre atitudes extrínsecas e intrínsecas. Quanto à primeira atitude: os “racistas extrínsecos fazem distinções morais entre membros de diferentes raças porque acreditam que a essência racial envolve certas qualidades moralmente relevantes” (1992, p. 13). Neles são comuns generalizações sobre certas características morais dos membros de certas raças (tais como atribuir a uma raça a indolência, ou a laboriosidade etc.) que pretendem justificar o tratamento diferenciado a diferentes indivíduos de raças distintas. Porém, pelo menos em teoria, essa prática não acarreta necessariamente uma hierarquia entre as raças, nem tampouco pressupõe uma tal hierarquia como fundamento para os seus juízos racializados. Quanto à segunda atitude: os racistas intrínsecos “são pessoas que diferenciam moralmente entre membros de diferentes raças, porque acreditam que cada raça tem um status moral diferente, totalmente independente das características morais implicadas por sua essência racial” (1992, pp. 14-15). Para eles, há uma hierarquia das raças, há raças superiores e inferiores, e essa hierarquia justifica o tratamento diferenciado entre uma raça e outra independente das

características moralmente relevantes. Isso não elimina, porém, eventuais generalizações de traços, tendências e características moralmente relevantes e conclusões a partir destes, como no caso anterior.

Para sintetizarmos: uma definição racialista racista (tanto intrínseca, quanto extrínseca) de “raça” seria: pertencer a uma raça é o mesmo que possuir uma essência que explica um conjunto de traços e tendências, não só morfológicos e superficiais (como cor da pele, tipo de cabelo, características faciais etc.), mas, também, características profundas (como capacidade intelectual e sensibilidade moral). Essa definição implica ainda a hereditariedade desses traços e tendências, e esses traços e tendências, agrupados em torno de uma essência, servem de justificativa para o tratamento diferenciado de certo grupo de pessoas pertencentes a uma raça e, também, eventualmente, para a hierarquização de uma raça em relação a outras raças. Esta definição essencialista estava em vigor na ciência do séc. XIX, participou do caldeirão cultural no qual Nietzsche se insere e ganhou proeminência no período nazista. Ela não é, contudo, a única fonte de racismo em sua época. Por essa razão, apesar das afinidades explicitadas entre a definição racialista e as atitudes racistas, precisamos manter ambas separadas e observar, com Bernasconi (2017, pp. 55-57), que atitudes racistas (intrínsecas, ou seja, de hierarquização entre grupos humanos ou extrínsecas, ou seja, de tratamento diferenciado e desigual a indivíduos de diferentes raças) também encontravam sustentação em concepções históricas do conceito ou em quadros teóricos lamarckistas, para os quais não estava dada claramente a distinção entre natureza e cultura.

Após considerarmos tal definição, estamos habilitados a compreender o tratamento naturalista-eliminativista desenvolvido por Appiah. Ele considera a suposta função explicativa do conceito de “raça” da definição racialista à luz dos avanços dos estudos genéticos e conclui que não há evidências para a atribuição de qualquer característica profunda (intelectual ou moral) a qualquer raça, ou seja, não há qualquer evidência de que traços e tendências profundos de determinados indivíduos possam ser explicados por determinantes genéticos que seriam exclusivos desses grupos de origem. Ao contrário, temos evidências e é possível afirmar nossa similaridade genética (1992, p. 36):

As chances, em outras palavras, de que duas pessoas retiradas aleatoriamente da população humana tenham a mesma característica em um locus aleatório são de cerca de 85,2 por cento, enquanto as chances para duas pessoas (brancas) tiradas da população da Inglaterra são de cerca de 85,7 por cento. E como 85,2 é 100 menos 14,8, e 85,7 é 100 menos 14,3, isso é equivalente ao que eu disse anteriormente: as chances de duas pessoas que são ambas “caucasoides” diferirem em constituição genética em um local em um dado cromossomo são de cerca de 14,3 por cento, enquanto, para quaisquer duas pessoas retiradas aleatoriamente da população humana, elas são de cerca de 14,8 por cento.

Avaliando a definição racialista de raça, Appiah (1992, p. 45) conclui que não há nada no mundo que cumpra o papel explicativo atribuído ao conceito de “raça”, ou seja, não há tal entidade científica que explique traços e tendências superficiais e profundos, bem como sua hereditariedade. Logo, trata-se de um conceito que não se refere a nada de real no mundo natural (a noção não captura nenhum tipo natural ou qualquer outra entidade reconhecida por nossas melhores teorias científicas).⁴ Em suma, do ponto de vista científico não há nenhuma função explicativa para a noção. Por outro lado, mesmo se considerarmos o conceito como uma ficção, é preciso concluir que ele produziu e produz mais efeitos ruins, como a opressão de certos grupos, do que efeitos bons, tornando injustificável sua utilização mesmo a nível ficcional. Logo, é preciso, na medida do possível, eliminar tal conceito de nossas considerações, pensamentos, atitudes e opiniões. Esses dois compromissos resumem a posição naturalista-eliminativista no debate sobre o conceito de raça. É preciso salientar que, ao se tornar mais ciente da complexidade das nossas identidades sociais e do papel que a raça ocupa nesses processos, Appiah (1998, pp. 74-105) acaba por moderar sua defesa do eliminativismo. Embora ele defenda idealmente uma visão cosmopolita segundo a qual o indivíduo deveria estar livre de todo e qualquer script pré-fixado e deveria poder jogar livremente com diversos papéis, ele reconhece que os processos de racialização condenam os indivíduos, especialmente os mais vulneráveis social e economicamente, a certos estereótipos, ao mesmo tempo em que concede que a identificação com um grupo racializado pode ter uma função estratégica e provisória nas lutas por emancipação. Ao reconhecer as complexidades e ambiguidades envolvidas nos processos de racialização nas nossas sociedades contemporâneas, Appiah se aproxima de uma posição mais moderada sem, contudo, renegar suas primeiras formulações. Ele permanece convicto da nulidade explicativa do conceito de raça e desconfiado em relação a visões identitárias que se alimentam de mitos de origem (como ocorre nas variantes de Afrocentrismo)⁵.

Haslanger (2012) propõe uma abordagem alternativa, construtivista, do conceito de “raça”. Ao invés de considerar “raça” enquanto um tipo natural, uma entidade com cidadania plenamente reconhecida pelas ciências biológicas, como reivindicaram os racistas e contestaram os naturalistas-eliminativistas, ela a considera como uma construção social, como um tipo social. Em suas palavras: “raça é o significado social do corpo geograficamente marcado, sendo marcadores familiares a cor da pele, o tipo de cabelo, o formato dos olhos e o físico” (2012, p. 236). Para ela, apesar do conceito racista de “raça” (2012a, p.300-2) ter tido efeitos ruins e ajudado a promover a opressão para diversos grupos, ele pode ser reformulado de modo a promover justiça social. Com vistas a esta promoção, são quatro os desiderata a serem atendidos pelo conceito

⁴ Para uma definição dos tipos naturais ou tipos indiferentes, ver Hacking (1999, pp. 31-32).

⁵ Ver Appiah (1992, capítulos 2 e 9).

reformado (2012, p. 226): (a) é preciso identificar e explicar as diferentes desigualdades entre as pessoas de diferentes cores, (b) é preciso uma abordagem que saliente as similaridades e diferenças entre as pessoas de diferentes cores, (c) é preciso conseguir rastrear na cultura (em sentido amplo) as implicações dos marcadores de cor e (d) é preciso levar em conta e propiciar a agência das pessoas a que são atribuídas uma raça.

Na busca por uma definição social do conceito de “raça” que funcione como uma ferramenta para a promoção de justiça social e atenda aos desiderata listados acima, Haslanger define raça enquanto uma classe social (2012, pp. 235–238). Desse modo, o processo de racialização de determinados grupos de indivíduos não toma como base uma suposta essência, porém, antes, a posição social que ocupam e sua relação com outros grupos ou classes, que assim adquirem o status de outras raças. Sua definição completa é a seguinte:

Um grupo é racializado se seus membros são socialmente posicionados como subordinados ou privilegiados em alguma dimensão (econômica, política, legal, social etc.), e o grupo é “marcado” como um alvo para esse tratamento por características corporais observadas ou imaginadas, presumivelmente evidências de vínculos ancestrais com uma determinada região geográfica.

Essa definição cumpre os quatro desiderata que orientam o programa de reforma do conceito, pois, compreender as raças enquanto classes sociais (a) permite a investigação das relações de subordinação e opressão de uma classe por outra, assim como dos processos históricos que produziram tais resultados, (b) permite elaborar as diferenças entre as raças sobre o eixo politicamente orientado do privilégio e subordinação, (c) permite verificar na cultura, nas dimensões econômicas, políticas, legais, etc., os efeitos da racialização e (d) estimula a agência dos grupos racializados ao desvincular a noção de privilégio e subordinação do essencialismo biológico e apresentá-la como o resultado de uma certa configuração social fortemente hierarquizada, contra a qual é permitido e legítimo se revoltar.

2 – O conceito de “raça” em Nietzsche

O interesse de Nietzsche pelo problema da “raça” aumenta continuamente ao longo da década de 1880. Há poucas e tímidas menções ao termo nas obras anteriores a *Aurora*, mas suas ocorrências se tornam cada vez mais frequentes em seus textos posteriores, culminando em *Para Além de bem e mal*⁶. Esse interesse crescente pelo problema da raça coincide com a centralidade que a noção de incorporação (e a perspectiva fisiológica) adquire nessa fase de

⁶ Das 199 ocorrências do termo no singular (*Rasse*), apenas 8 são anteriores a 1880. Das 110 ocorrências do termo no plural (*Rassen*), apenas 2 são anteriores a 1880.

sua reflexão (WINCHESTER, 2005, p. 260). Essa guinada fisiológica (na qual prevalece um discurso naturalista à primeira vista bastante reducionista) é acompanhada, de forma aparentemente paradoxal, por uma forte reivindicação normativa para a filosofia. Nietzsche pretende que os autênticos filósofos legislem para a cultura, fixem a hierarquia de valores e estabeleçam novas metas. Seu usual compromisso com uma ética perfeccionista adquire uma inequívoca, ainda que indeterminada, conotação política. Essa aspiração se traduz, sobretudo, na tese segundo a qual caberia aos filósofos zelar pelo cultivo (seletivo) de uma nova casta, destinada a governar a Europa e, quase que por extensão, a Terra como um todo (BM 61, 208, 251 e 256). Trataremos especialmente desse momento de sua produção, com o intuito de investigar qual seria o conceito de “raça”⁷ implícito em seu tratamento do problema e se ele teria tentado algo como uma reforma do conceito, de modo a (i) torná-lo descritivamente mais acurado e a (ii) adequá-lo aos objetivos de sua agenda perfeccionista. O objetivo último é avaliar se tal conceito partilha das definições racistas comuns do séc. XIX ou, ainda que não partilhe, se possui implicações indesejadas e moralmente controversas.

Então, o que é “raça” para Nietzsche? Para começarmos a resposta, partiremos do seguinte: (a) a “raça” é um título honorífico para certos povos, (b) a “duração” é um critério eventualmente utilizado para demarcar uma “raça”, porém, não sem sérias ressalvas, e (c) ela é algo “feito”, produzido, e não inato ou natural. Em BM 251, Nietzsche afirma que as nações são algo inventado, produzido, e são menos duráveis do que “raças”, porém, podem vir a se tornar uma “raça” através de determinado cultivo. Há uma escala que vai da “nação” como um aglomerado superficial de indivíduos e famílias até a “raça”, como um aglomerado não superficial (CONWAY, 2006, pp. 127-131). No mesmo aforismo, os alemães são tratados como uma nação, enquanto os Judeus são tratados como uma raça forte e durável. Nietzsche sugere que os Judeus, embora não estivessem ligados a uma porção de terra, mantinham-se em uma unidade, e deveriam ser acolhidos e incorporados à cultura alemã e não evitados e repudiados. Para ele, o antissemitismo surgia de uma nação receosa de ser dominada culturalmente por uma “raça” forte e, assim, perder sua parca unidade, sem condições de assimilar a cultura judaica. O antissemitismo deveria ser tomado, portanto, pelo que era, ou seja, antes como um signo de fraqueza do que de força e, por isso, para Nietzsche, “talvez fosse útil e razoável expulsar do país os agitadores antissemitas” (BM 251).

Esse não é, contudo, um uso estável ou uniforme do conceito, mesmo se nos restringirmos ao texto de *Para além de bem e mal*. Nietzsche usa o termo “raça” em um sentido não honorífico para designar nações ou grupos étnicos: a

⁷ Serão privilegiados os seguintes aforismos para o tema: HH I 224 e 479; A 272; GC 40, 348 e 377; BM 20, 28, 48, 61, 62, 189, 200, 208, 242, 251, 252, 256, 257, 262, 264; GM I 5, GM II 7, GM II 17; AC 51; CI melhoradores 3 e 4, incursões 47.

raça dos ingleses é pouco vocacionada para a filosofia, nos é dito no caricato aforismo 252; as raças latinas e as raças nórdicas são distintamente vocacionadas para o cristianismo, como é dito no aforismo 48; no aforismo 28 Nietzsche faz uma série de considerações acerca das limitações estilísticas da língua alemã, em contraposição às línguas do sul, como o italiano, o latim e o grego antigos, referindo-as ao *caráter da raça* ou, traduzido para o vocabulário mais técnico da fisiologia nietzschiana, ao “o tempo médio de seu metabolismo”. Em outros contextos, o uso do termo “raça” se distancia da noção de etnia e adquire a conotação de classe social, como ocorre nos aforismos que acentuam a ideia de um cultivo seletivo de uma casta de excelência, que se opõe orgulhosamente a uma casta subordinada. Esse uso ocorre tanto no contexto de sua reconstrução genealógica do passado da moralidade ocidental (como é o caso do aforismo 260), quanto no contexto de seu próprio projeto de uma Europa unificada, a ser governada por uma casta formada a partir da contribuição de diversos elementos nacionais, inclusive os judeus (no já referido aforismo 251). A identificação entre classe e raça está presente também nos aforismos em que Nietzsche descreve a fragilidade da cultura moderna como resultado de uma mistura sem precedentes de raças (ou classes sociais), com sua diversidade de juízos fisiológicos incompatíveis (como ocorre no aforismo 208). “Casta” parece ser o termo apropriado para designar o resultado de um processo de racialização que naturaliza a subordinação de certos grupos sociais (classes) e que, eventualmente, mas não necessariamente, têm procedência geográfica e cultural distintas. Nietzsche é bastante explícito em relação a esse processo de racialização na sequência de aforismos da seção Os Melhoradores da Humanidade, do *Crepúsculo dos Ídolos*.

O critério da “duração” já é utilizado no aforismo 224 de *Humano, demasiado Humano* para justificar a atribuição do título honorífico da “raça” a um povo, portanto, muito antes que o tema ganhe a centralidade que terá nos escritos dos anos 1880 e que, como já dissemos, coincide com a crescente importância conferida ao corpo como o lugar de incidência e de inscrição das forças sociais. Nesse aforismo de 1878, encontramos evidência do que seria um vínculo não superficial entre indivíduos e famílias: as pessoas de uma mesma raça estão ligadas por “um vivo senso da comunidade”, derivado do fato de partilharem uma “crença comum”. Esse vocabulário predominantemente doxástico será paulatinamente substituído por um vocabulário no qual impulsos e afetos ganham primazia explicativa e motivacional, como o núcleo de nossas identidades práticas. Em *Aurora* 272, Nietzsche afirma: “Raças cruzadas são sempre, ao mesmo tempo, culturas cruzadas, moralidades cruzadas [...]”. Assim, podemos supor que por “crença comum” ele compreende agora o conjunto da moralidade, os valores, os rituais, as experiências compartilhadas, as crenças religiosas, os hábitos e práticas sociais de um povo ou de um grupo social, que foram fixadas mediante uma dura e prolongada disciplina.

Podemos compreender, então, a afirmação de que as raças são “feitas”, produzidas, e não inatas ou naturais. Uma “raça” será produzida ao se submeter um aglomerado de indivíduos e famílias ao mesmo conjunto de práticas sociais, hábitos, moral, valores, etc. (CONWAY, 2006, pp. 127-131). Ela será tanto mais durável quanto mais eficaz for seu aparelho aculturador. Nietzsche fornece algumas pistas do que estaria envolvido em tal cultivo ou aculturação: “[...] toda moral aristocrática é intolerante: na educação da juventude, nas prescrições sobre a mulher, nos costumes matrimoniais, na relação entre jovens e velhos, nas leis penais (que têm em vista somente os que desviam) [...]” (BM 262). A educação, a rigidez dos costumes matrimoniais (ou seja, certas prescrições de como deve ser o casamento, com quem deve-se ou não casar, em quais circunstâncias, etc.), a relação de observância aos velhos, supondo aqui que eles sejam representantes dos valores e costumes já longamente cultivados, e as leis que evitam os desvios ou a perda de unidade de costumes, valores, etc. Em outras palavras, são prescrições feitas em prol de evitar a perda de unidade cultural. Mas a consideração *exclusiva* da duração (ou conservação) como critério de avaliação da “raça” é recusada por Nietzsche desde o referido aforismo 224 de *Humano, demasiado Humano*, que já reconhecia a necessidade de evitar o excessivo enrijecimento provocado pelas forças da conservação mediante a inoculação de um elemento novo e estrangeiro, responsável pela inovação, via variação e diversificação. A exclusiva consideração dos valores associados à conservação atende antes ao mito da autoctonia, que funda o mito ainda mais espúrio da pureza racial, e não encontra correspondência nas raças cujos feitos históricos Nietzsche mais admira, a começar pelos gregos⁸. A unidade culturalmente relevante é aquela que abriga em si uma multiplicidade e heterogeneidade de elementos e influências, de proveniências distintas, e que foram devidamente organizadas em um todo consistente: a pureza como depuração. Se há em Nietzsche um formalismo racial, como defende Conway (2006; conferir artigo publicado neste mesmo dossiê), que orienta o seu uso honorífico do termo “raça”, é também verdade que esse ideal de integração e assimilação das influências não pode prescindir de um momento de abertura e acolhimento de uma pluralidade. É fato igualmente inegável, contudo, que Nietzsche se mostrou um tanto indiferente à qualidade e natureza dos mecanismos de aculturação, de integração e assimilação, que não raro envolvem agentes externos que se impõem duramente a uma massa etnicamente heterogênea e a usam como meros instrumentos numa ordem social destinada a formas extremas de exploração. Em algumas ocorrências, Nietzsche celebra o poder plasmador desses conquistadores sob a alegação de que, ao imporem uma

⁸ Ver a este respeito os artigos de Salanskis e De Launay para este mesmo dossiê. Ambos apontam, com muita propriedade, as preleções de Nietzsche dadas na Basileia em 1875 e dedicadas ao Culto dos Gregos como a primeira e principal fonte para essa compreensão radicalmente contrária aos mitos de pureza racial.

nova ordem social rigidamente hierarquizada a um grupo social muito menos coeso, eles teriam criado as condições objetivas sem as quais não teria sido concebível o cultivo do pathos da distância que ele associa à nobreza de espírito (BM 257, GM II 18). Veremos na seção 5, em maiores detalhes, tal indiferença⁹.

Para resumir, até então, para Nietzsche, raça é uma construção humana durável e não natural que liga um grupo por uma unidade cultural (ou seja, o conjunto de valores, dos rituais, das crenças religiosas, dos hábitos, da moralidade, das práticas sociais, e experiências compartilhadas de um grupo). Tal definição nietzschiana do conceito de “raça” se encaixa na definição “racialista” comum em sua época? Como vimos, não há o apelo a qualquer noção de essência ou a transmissão de uma essência na definição nietzschiana tal como a consideramos até o momento, o que parece distanciá-lo da definição racialista. Se há uma transmissão de características profundas, e não meramente fenotípicas, associadas à raça, ela se dá por meio da cultura e de experiências compartilhadas (BM 262), e não da essência ou do sangue.¹⁰

Apesar dessa importante recusa, Nietzsche ainda atribui função explicativa ao conceito de raça: tanto para aspectos superficiais, morfológicos, (A 272), quanto para aspectos profundos, intelectuais e morais (BM 28, 48, 189, 200, 252; GM III 17). Porém, se o conceito de raça refere-se a um agrupamento humano que partilha uma mesma unidade cultural e, conseqüentemente, educacional, podemos compreender as inferências e atribuições a partir desse raciocínio, como: “É característico dessa raça não filosófica [dos ingleses] se ater firmemente ao cristianismo: ela precisa da disciplina dele para se “moralizar” e humanizar” (BM 252) ou “Assim também existem, entre os povos de gênio, aqueles a quem coube o problema feminino da gravidez e a secreta missão de plasmar, amadurecer, consumir – os gregos, por exemplo, foram um povo desse tipo, e também os franceses [...]”, entre outras passagens. Essa função explicativa, até mesmo preditiva, pode ser justificada pelo apelo a uma noção de tipos sociais, ou interativos, que se apoiam numa forma de nominalismo dinâmico, ao modo de Ian Hacking (conforme a sugestão de Paul Taylor, 2006; conferir artigo publicado neste mesmo dossiê). Os mecanismos de racialização, sejam eles endógenos ou exógenos, não apenas classificam inofensiva e fantasiosamente os grupos humanos, mas retroagem sobre eles, por vezes de forma violenta, conformando suas subjetividades, seus padrões de

⁹ Essa indiferença foi igualmente notada por Conway, no contexto mais amplo do que ele chamou de formalismo racial nietzschiano, e por de Launay, no contexto mais específico da solução assimilacionista de Nietzsche para a questão judaica. Conferir a contribuição de ambos para o presente dossiê.

¹⁰ Esse resumo, porém, ainda desconsidera algumas observações de Nietzsche sobre hereditariedade, algo que veremos na seção seguinte. Para uma comparação com as teorias raciais de transmissão sanguínea, ver Conway (2006, p. 133). Para um caminho alternativo para a recusa da noção de essência racial utilizando o aparato filosófico nietzschiano, ver Taylor (2006; conferir artigo publicado neste mesmo dossiê).

comportamento, os limites de suas capacidades agenciais¹¹. Nesse contexto, é perfeitamente compreensível que raças se tornem tipos sociais reais, como parece admitir muitos dos construtivistas sobre raça. Essas observações, obviamente, não são feitas com o intuito de sugerir que os inúmeros juízos racializados de Nietzsche, que têm por alvo grupos sociais muito heterogêneos (classes sociais, etnias, profissões, etc.), estejam isentos de generalizações indevidas, que não pequem por falta de acuidade e, eventualmente, por serem moralmente detestáveis, como veremos abaixo na seção 5. Essas observações apenas sugerem, de forma muito preliminar, que os juízos racializados de Nietzsche talvez independam do modo como ele compreende o conceito de raça. E serve de alerta para aqueles que acreditam que uma visão construtivista da nossa ontologia social conduz (automaticamente) seu adepto a adotar uma atitude emancipatória em termos políticos.

3 – Hereditariedade, lamarckismo e miscigenação

Com a definição nietzschiana de raça que obtivemos até aqui, ou seja, da raça enquanto um agrupamento humano construído (não natural) ligado por uma unidade cultural durável, podemos avançar um passo a mais em nossa investigação. Até então, seria possível afirmar que Nietzsche era um protoconstrutivista, impressão essa reforçada por diversas passagens onde ele utiliza raça e classe como termos cambiáveis¹²:

Nossa Europa de hoje, palco de uma tentativa absurdamente rápida de mistura de classes e, em consequência, de raças [...] (BM 208)

[...] seja como resultado do cruzamento de raças demasiado heterogêneas (ou de classes — classes sempre expressam também diferenças de origem ou de raça [...]) (GM III 17)

Tomemos o outro caso do que chamam moral, o do *cultivo* de uma determinada raça e espécie. O mais formidável exemplo dele é fornecido

¹¹ Se aceitamos a sugestão de Miyasaki (conferir sua contribuição para o presente dossiê), o que encontramos em CI (Melhoradores, 3) é uma descrição de como as leis de Manu representam paradigmaticamente o que é visado por toda moral do cultivo (*Züchtung*): a constituição de um sistema de castas que não pode prescindir dos mecanismos de racialização. Os diversos grupos que compõem a hierarquia social (classes ou estamentos) são racializados e separados por um esquema de castas, no interior das quais as diferenças são naturalizadas e essencializadas com a ajuda de uma mentira piedosa sobre suas origens, combinada a mecanismos que disciplinam todos os aspectos da vida: ações, hábitos, comportamentos, vestimentas, higiene, cuidados com a saúde. Por fim, esse sistema conta com uma sub-raça, a dos párias ou chandalas. Essa sub-raça situa-se inteiramente à margem do sistema, como que a lembrar a todos que a ele pertencem a importância do cultivo, do pertencimento a uma raça (casta). Eles são, literalmente, os sem raça. Vemos assim que mesmo nesse caso extremo o termo “raça” mantém algo de seu uso honorífico, ligado à noção de cultivo.

¹² Para mais passagens onde as noções de “raça” e “classe” são cambiáveis, ver HH I 479; GC 348; BM 28, 48, 242, 257; GM II 17. Ver também, para um comentário sobre o tema Winchester (2005, p. 268).

pela moral indiana, sancionada como religião na forma da “Lei de Manu”. Aí se propõe a tarefa de cultivar não menos que quatro raças de uma vez: uma sacerdotal, uma guerreira, uma de mercadores e agricultores e, por fim, uma raça de servidores, os sudras. (CI, Melhoradores, 3).

Porém, Nietzsche ainda retém um elemento biológico em seu conceito, o que não permite atribuímos a ele uma abordagem puramente construtivista, sendo esse elemento a herança (biológica) de características adquiridas, tanto superficiais, quanto profundas.

No período em que Nietzsche compôs suas últimas obras, o lamarckismo não havia sido retirado do páreo de explicações científicas possíveis para a aquisição de características humanas biologicamente transmissíveis. Na verdade, o neolamarckismo era uma opção bastante viva. Há fortes evidências textuais de que Nietzsche teria aderido a parte desse programa, e em especial à tese da herança dos caracteres adquiridos (pelo mecanismo do uso e desuso) (SCHACHT, 2013, pp. 265–267)¹³:

Tendo exercitado o olhar para, num livro erudito, num tratado científico, reconhecer e flagrar a idiosincrasia do erudito — cada um deles tem a sua —, quase sempre enxergaremos, por trás dela, a “pré-história” do erudito, sua família, em especial as ocupações e os ofícios desta [...] Por exemplo: os filhos de notários e escreventes de toda espécie, cuja principal tarefa sempre foi ordenar um material múltiplo, distribuí-lo por gavetas, esquematizar as coisas, mostram, tornando-se eruditos, uma inclinação a considerar um problema quase resolvido, ao tê-lo esquematizado (GC 348).

A beleza não é acaso. — Também a beleza de uma raça ou de uma família, sua graça e benevolência nos gestos, é algo pelo qual se trabalhou: é, tal como o gênio, a conclusão do trabalho acumulado de gerações. Deve-se ter realizado grandes sacrifícios ao bom gosto, deve-se, por causa dele, ter feito e deixado de fazer muita coisa — o século XVII, na França, é admirável nos dois casos —, deve-se tê-lo tomado como princípio para selecionar companhia, lugar, vestimenta,

¹³ A transmissão não cultural, mas biológica das características adquiridas, nas palavras de Schacht (2013, p. 265): “Refiro-me à ideia de que é possível que características adquiridas por criaturas individuais de algum tipo (através de aplicação intensiva, independentemente de como seja provocada) sejam transmitidas biologicamente em algum grau à sua descendência”. Para uma tentativa de contestar as alegações de Schacht a favor do lamarckismo de Nietzsche, cf. Clark (2013). A posição de Clark é recessiva na literatura secundária. Apesar de reconhecermos seu esforço hercúleo para contestar as evidências textuais apresentadas por Schacht, o resultado final não nos parece convincente (em especial no que se refere aos aforismos ABM 264 e CI, Incursões 47). Uma estratégia distinta e mais promissora é adotada por Frezzatti Júnior (2011), que argumenta que a distinção entre darwinismo e neolamarckismo não era tão evidente na época de Nietzsche (ver a segunda nota abaixo). A adesão de Nietzsche ao lamarckismo é um desdobramento de seu naturalismo metodológico, uma posição metafilosófica compartilhada com alguns de seus contemporâneos e que prevê uma certa continuidade (de método e de resultado) entre a reflexão filosófica e as ciências empíricas. O filósofo precisa estar “cientificamente informado” ao fazer filosofia e isso implica, eventualmente, em se equivocar quando a ciência também o faz, de modo que ele precisa estar aberto a novas evidências e teorias que surgirem e se consolidarem. Para mais sobre o tema, ver Conway (2006, pp. 139–142), Schacht (2013, p. 277–9), Leiter (2002; 2011). Para um debate amplo ver Lopes (2011).

satisfação sexual, deve-se ter preferido a beleza à vantagem, ao hábito, à opinião, à inércia. [...] (CI, *Incursões*, 47).

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. Supondo que se conheça algo dos pais, é permitida uma conclusão a respeito do filho (BM 264).

Nessas passagens, vemos Nietzsche defender que atividades reiteradamente executadas por indivíduos (ou grupos de indivíduos) podem se fixar na forma de traços que seriam transmissíveis à sua prole (supõe-se que por algum mecanismo de herança biológica), quando afirma, por exemplo, que a profissão dos pais interferiria diretamente no modo de pensar dos filhos. Vemos também ele sugerir que a beleza (ou seja, traços físicos), após ser adquirida e fixada por meio de práticas culturais e sociais, como “companhia, lugar, vestimenta, satisfação sexual”, seria transmissível de uma geração a outra (de um determinado seguimento social) pelo mecanismo da herança biológica. Em ambos os casos, o trabalho de “duas ou três gerações” seria suficiente para alterar traços e tendências físicas e intelectuais (CI, *Incursões*, 47)¹⁴.

Apesar dessas passagens sugerirem alguma forma de hereditariedade como meio de transmissão de traços e tendências físicas e intelectuais adquiridas e fixadas pelo mecanismo do uso e desuso em interação com o meio ambiente, Nietzsche poderia ter mantido suas sugestões sem o apelo a categorias biológicas. Ele não o fez em parte pelo desejo de manter o diálogo com as teorias científicas de sua época, em parte porque desejava preservar algo da força explicativa que ele (juntamente com seus contemporâneos, devemos supor) associava ao conceito de raça. Se não aquelas teorias racialistas-essencialistas, que contrariam seus compromissos filosóficos mais básicos, ao menos aquelas outras com algum elemento histórico e lamarckista (BERNASCONI, 2017, pp. 57-59)¹⁵. Em que pese a óbvia falsidade do

¹⁴ Essa compreensão equivocada da escala temporal parece governada pelo anseio de escapar a um certo desamparo produzido pela perspectiva descortinada pelo mecanismo da seleção natural, em que o processo evolutivo é o resultado exclusivo das variações randômicas em interação com o ambiente. É justo observar, entretanto, que na maior parte das vezes Nietzsche resiste ao viés teórico induzido por esse tipo de anseio e chega a formulações bastante similares às que associamos ao darwinismo (uma das passagens exemplares a esse respeito é GM II 12, com sua recusa de um modelo explicativo com resíduo teleológico que está fortemente associado ao neolamarckismo; cf. sobre isso RICHARDSON, 2004).

¹⁵ Para uma leitura mais cautelosa do suposto lamarckismo de Nietzsche, conferir Frezzatti Junior (2011), que chama a atenção para o caráter por vezes forçado da contraposição entre darwinismo e lamarckismo no contexto do final do século XIX. Ao investigar a primeira recepção de Nietzsche por Claire Richter, Frezzatti destaca com muita propriedade que a interpretação de Nietzsche à luz do neolamarckismo da época fazia parte de uma estratégia para listá-lo entre os proponentes de um projeto eugenista. Frezzatti reconhece que as teses identificadas com o lamarckismo conferiam maior plausibilidade aos programas eugenistas da época: “Assim, parece-nos que a distinção de Richter entre lamarckismo e darwinismo e o seu esforço em mostrar que o pensamento de Nietzsche é lamarckista está a serviço da divulgação de ideias eugenistas. A

Lamarckismo à luz do debate contemporâneo, pensamos com Schacht (2013, p. 279) que o melhor modo de encarar essas afirmações nietzschianas consiste em retraduzi-las para um contexto teórico mais afinado com seus compromissos filosóficos mais fundamentais. Pensemos, por exemplo, no efeito de looping dos tipos interativos de Hacking (1996; 1999; 2009). Muitas das descrições de Nietzsche capturam de forma sociológica e psicologicamente adequada (embora por vezes num tom eticamente detestável) o modo como a raça e os processos de racialização atuam sobre os indivíduos pertencentes aos grupos racializados, em inúmeros níveis, produzindo formas específicas de subjetividade num tipo de operação que incide diretamente sobre seus corpos. Embora Nietzsche possa ter se equivocado em relação à natureza do mecanismo de transmissão de características adquiridas, ele capturou ao seu modo a radicalidade dos processos de racialização e a amplitude de seus efeitos sobre os corpos racializados. Conway (2006, pp. 134-138) reforça essa abordagem ao observar o restante do aforismo de CI citado acima:

Pois não haja engano acerca do método: uma mera disciplina de sentimentos e pensamentos não é quase nada (— nisso está o grande mal-entendido da formação alemã, que é totalmente ilusória): deve-se primeiro convencer o *corpo*. A estrita manutenção de gestos significativos e seletos, a obrigatoriedade de viver somente com pessoas que não “*se deixam ir*”, bastam perfeitamente para alguém se tornar significativo e seletos: em duas, três gerações tudo está *internalizado*. 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, Incursões de um extemporâneo 47).

A transmissão de traços e tendências adquiridos, como já dito, não acontece por meio do sangue ou de algum tipo de essência racial, mas sim, pelo corpo. Pelo corpo racializado, condicionado por sua cultura a certos gestos, hábitos, a certa dieta, certa vestimenta, certas experiências em comum e predileções diversas. O lamarckismo de Nietzsche parece seduzi-lo, contudo, em direção a uma explicação naturalista mais robusta, que o cega para aquilo que em outros momentos ele identifica com enorme clareza: a força plasmadora dos mecanismos de racialização.

Se aceitamos essa sugestão de Schacht, a definição de raça a que chegamos é a seguinte: raça é o agrupamento humano construído (não natural)

herança dos caracteres adquiridos, por sua relativa rapidez em alterar os seres vivos, pode embasar e justificar ações educativas e sociais para melhoria da raça, ou seja, o eugenismo. Além de menor tempo, a opção considerada lamarckista possibilitaria uma melhor previsão do resultado, já que tem como pressuposto uma relação direta entre uma nova característica e o meio ambiente. Não podemos esquecer o caráter progressista que a autora atribui ao evolucionismo de Lamarck. A seleção natural, por sua vez, associada ao gradualismo e à aleatoriedade darwinianos, dificultaria o estabelecimento de programas de melhoramento da espécie.” (FREZZATTI JUNIOR, 2011, pp. 816-817).

ligado por uma unidade cultural durável (crenças, hábitos, que levam a um “vivo senso de comunidade”) que se inscreve no corpo dos indivíduos racializados através da aculturação. Estamos mais próximos do que compreendemos comumente por “etnia” do que por “raça” (CONWAY, 2006, p. 134). Essa proximidade conceitual se explica, *pelo menos parcialmente*, pelo fato de Nietzsche, *no mais das vezes*, reservar o termo “raça” para descrever os processos de racialização nos quais os membros dos grupos racializados têm maior poder agencial. Essa preferência por um uso honorífico do termo “raça” tem algo de surpreendente. Em geral nos inclinaríamos para uma direção oposta: a identidade racial é imposta de fora, como forma de estigmatizar os grupos étnicos política e culturalmente subjugados e de uniformizá-los. A raça normalmente envolve relações de poder entre grupos sociais e étnicos distintos, desde o poder básico de definir a raça dos outros até o poder mais amplo de privar certos grupos raciais de benefícios sociais, econômicos ou políticos; as identidades raciais são normalmente hierárquicas: algumas raças são percebidas como superiores a outras, dos pontos de vista estético, intelectual, moral, civilizacional; e a identidade racial é definida como um traço essencial, discreto, biologicamente fundado, como vimos na concepção racialista clássica. A etnia, por outro lado, está comumente vinculada a um senso de ancestralidade comum, fundado em vínculos culturais, herança linguística passada, afiliações religiosas, parentesco reivindicado ou ainda, em algumas características físicas. Nesse contexto, as relações de poder são exercidas sobretudo no interior do próprio grupo social, relativamente homogêneo¹⁶. Nietzsche parece reservar, *no mais das vezes*, as acepções mais negativas associadas à noção de raça e aos processos de racialização para aquilo que ele chama de castas: uma forma de naturalizar (ou se se preferir, essencializar) as hierarquias sociais (classes sociais) pelo recurso a uma *mentira piedosa* (caberia perguntar *en passant*: piedosa em relação a quais grupos sociais?) sobre as origens do nosso mundo social e de suas divisões, cujo modelo Nietzsche estende para toda forma de cultivo seletivo (no limite, para toda forma de moralização da vida e de suas relações)¹⁷. Sobre esse ponto, a unidade textual mais instrutiva é a sequência de aforismos da seção do *Crepúsculo dos Ídolos* intitulada “Os Melhoradores da

¹⁶ Para um contraste entre as noções de raça e etnia, a referência clássica, que seguimos aqui, é de Cornell & Hartmann (1998).

¹⁷ Para uma apresentação desse conjunto de questões, fortemente inspirada na tese de Domenico Losurdo de um racismo transversal ou de classes em Nietzsche (cf. LOSURDO, 2009, pp. 769-772), conferir a contribuição de Alberto Toscano para o presente dossiê. A contribuição de Donovan Miyasaki (para este mesmo dossiê) tende a corroborar esta interpretação a partir de uma análise detida do modo como Frantz Fanon recepciona e subverte os procedimentos de racialização identificados por Nietzsche. A interpretação das distinções de classe em termos de castas naturais, como forma de estabilizar um sistema de dominação, se beneficia do mecanismo de racialização na medida em que este se ampara em marcadores especialmente visíveis (diferenças fenotípicas superficiais, arbitrariamente selecionadas, por vezes fantasiosas, são vinculadas a qualidades morais e intelectuais profundas e diferencialmente distribuídas entre as raças).

Humanidade”. Por fim, cabe duas últimas observações sobre esse ponto: (1) o componente lamarckista presente nas considerações nietzschianas sobre hereditariedade (a tese da transmissão das características adquiridas pelo mecanismo de uso e desuso) tem como efeito borrar as fronteiras entre o que é cultural (associado à nossa compreensão das unidades étnicas) e o que é biologicamente fundado (associado, ainda que residualmente, à nossa compreensão dos grupos sociais racializados); (2) como ocorre com outros conceitos em Nietzsche, tampouco o conceito de raça é objeto de uma definição cabal e técnica. Como vimos, uma definição aproximada do termo exige um esforço de reconstrução a partir da consideração dos seus usos em diferentes contextos.

Com essa definição ligeiramente idiossincrática de raça em mãos, podemos compreender algumas observações de Nietzsche sobre a miscigenação. Em BM 208, Nietzsche afirma que o “ceticismo” surge ao se ter uma rápida mistura de raças e que a geração resultante herda “medidas e valores diversos” fazendo com que ela hesite e esteja insegura em seguir esse ou aquele conjunto de valores em suas ações. Anteriormente à miscigenação, ou seja, à troca cultural, que se dá também por cruzamentos entre indivíduos de grupos sociais com procedência diversa, os indivíduos pertencentes a essa ou aquela “raça” estariam seguros em seus costumes, sem questioná-los. Poderíamos dizer, evocando o vocabulário utilizado em HH I 224, que os indivíduos perdem o “senso de comunidade”, que é um sentido instintivo e fortemente incorporado de orientação em um determinado mundo social. Esse sentido de orientação, inscrito no corpo de cada membro do grupo social, só pode ser recuperado caso as raças miscigenadas consigam adquirir uma nova unidade pulsional, e isso exige um longo processo de cultivo e disciplinamento, que apenas em casos muito excepcionais logra êxito. Mas aqui é preciso lembrar mais uma vez que para Nietzsche todas as supostas raças puras são na verdade depuradas, ou seja, a pureza racial é sempre pensada como um resultado, nunca como um ponto de partida (conforme o aforismo já referido de *Aurora* 272)¹⁸. Essa aguda consciência histórica diferencia a posição de Nietzsche e funda suas principais objeções ao antissemitismo de sua época (conferir GC 377). Nietzsche acreditava que os gregos teriam sido os mais bem-sucedidos nesse trabalho de assimilação de uma multiplicidade de povos e de práticas, submetendo essa multiplicidade herdada a uma unidade, cuja realidade encontra-se preservada em suas inúmeras

¹⁸ Para um exame mais minucioso da ideia de miscigenação ou mistura racial em Nietzsche conferir a contribuição de Wilson Frezzatti Junior neste mesmo dossiê. Frezzatti procura contestar as leituras que atribuem a Nietzsche um racismo biológico, supostamente próximo a Gobineau, por ser incompatível com seus compromissos filosóficos substantivos e por falta de evidências textuais, mas ele não descarta um cenário teórico no qual mesmo uma concepção culturalista de raça possa conduzir a formas igualmente censuráveis de racismo e de eurocentrismo (conferir a nota final de seu artigo). Infelizmente, nossas conclusões parecem apontar para um tal cenário.

criações¹⁹. Uma das teses recorrentes de Nietzsche é que esse êxito passado teria sido fruto da convergência de uma série de acasos favoráveis (ao modo do modelo explicativo em voga nas teorias evolucionistas). Caberia a nós, modernos, fixar pela primeira vez, de forma deliberada e com o auxílio do conjunto das ciências empíricas, as metas da cultura, seja em escala europeia, seja em escala planetária, por meio do estabelecimento de objetivos ecumênicos²⁰. Isso envolveria, entre outras coisas, um programa de eugenia tanto negativa quanto positiva (cf. *O Anticristo*, 2-3), como parte de um projeto de transvaloração que seria ao mesmo tempo pedagógico e político, batizado por ele com a expressão grandiloquente de “A grande política”.

4 – A reforma do conceito de “raça”

Nas seções anteriores, vimos a importância progressiva que o problema da “raça” adquire nos escritos tardios de Nietzsche, assim como procuramos fixar os contornos de uma possível definição do conceito. Vimos, também, que Nietzsche vincula ao seu conceito uma pretensão explicativa: ele busca explicar traços e tendências superficiais e profundos dos indivíduos, em especial, através da herança de características adquiridas. O fascínio pelo poder explicativo da noção de raça atinge um nível tão elevado em *Para além de bem e mal* que nem mesmo o filósofo é poupado (a “raça dos filósofos” não seria uma expressão descabida na pena de Nietzsche), conforme lemos no aforismo 213: “Todo mundo elevado requer que se tenha nascido para ele; ou melhor, que se tenha sido *cultivado* para ele: direito à filosofia – no sentido mais amplo – obtém-se apenas em virtude da ascendência, os ancestrais, o ‘sangue’ decide também aqui. Muitas gerações devem ter trabalhado na gênese do filósofo; cada uma de suas virtudes deve ter sido adquirida, cultivada, transmitida, incorporada [...]”

¹⁹ Para a centralidade da experiência grega na elaboração do projeto nietzschiano tardio do cultivo de uma casta destinada a governar a Europa, conferir a contribuição de Emmanuel Salanskis para o presente dossiê. Hubert Cancik precisa ser creditado como o estudioso que identificou e explorou essa conexão de forma pioneira, em uma série de artigos destinados ao tema da raça em Nietzsche, em conexão com os estudos sobre a antiguidade no século XIX alemão. Conferir Cancik & Cancik-Lindemaier (1999), em especial seção 1 do capítulo II, intitulada “Mongolen, Semiten, Rassegriechen«. Nietzsches Umgang mit den Rassenlehren seiner Zeit” (pp. 87-152).

²⁰ O flerte de Nietzsche com a ideia de um governo global da terra e de uma história planejada, orientada por fins ecumênicos a serem fixados pela elite de filósofos legisladores é um desdobramento político extremo de seu compromisso com uma ética perfeccionista (que, ao assumir uma versão consequencialista, deságua quase que naturalmente na tese da criação de condições ótimas para a promoção de indivíduos excepcionais). Esse flerte remonta à *Terceira Extemporânea, Schopenhauer como Educador* (conferir SE, KSA 1, pp. 386-387), é retomado nos aforismos 24 e 25 do volume I de *Humano, demasiado Humano*, em diversos aforismos de *Para além de Bem e Mal*, com destaque para o de número 203 e, finalmente, nas primeiras seções de *O Anticristo*, 2-3. Essa derivação política da tese perfeccionista não é, portanto, uma extrapolação ocasional, mas algo que encontramos no conjunto de sua produção filosófica. Para uma leitura recente, concordante com essa perspectiva e que interpreta esse projeto à luz do alegado lamarckismo de Nietzsche, conferir Conrad (2024).

Notem como o vocabulário de Nietzsche é ambíguo, oscilando entre os registros da disciplina imposta pela cultura e de um ligeiro e irônico fatalismo biológico, com o termo sangue ocorrendo entre aspas (recurso mobilizado com certa frequência por Nietzsche para alertar o leitor de que ele está diante de um uso idiossincrático de um termo corrente). A intenção de Nietzsche é claramente polêmica: recusar a tese de que no mundo das coisas espiritualmente mais elevadas haja espaço para novos-ricos; que se possa ter acesso a esse mundo por um atalho, que nos pouparia o trabalho de um longo e incerto cultivo e disciplina. O fatalismo de Nietzsche é ligeiro e irônico (nesse contexto, pelo menos), mas ainda assim não renuncia à pretensão explicativa do conceito de raça, deflacionado de seu essencialismo e posto a serviço de um pathos aristocrático. Winchester (2005, p. 263)²¹ chama atenção para uma dessas atribuições de traços e tendências profundos feitos em GM III 17, onde há a sugestão de que o cristianismo teria surgido e encontrado adeptos devido a uma mistura indevida de raças:

Tal sentimento de obstrução pode ser de origem a mais diversa: seja como resultado do cruzamento de raças demasiado heterogêneas (ou de classes — classes sempre expressam também diferenças de origem ou de raça: o “*Weltschmerz*” [dor do mundo] europeu, o “pessimismo” do século XIX, é essencialmente resultado de uma mistura de classes absurdamente súbita); ou determinado por uma emigração equivocada — uma raça chegada a um clima para o qual sua capacidade de adaptação não basta (o caso dos hindus na Índia); ou consequência de velhice e cansaço da raça (pessimismo parisiense de 1850 em diante); [...]

Posteriormente, porém, a essa passagem onde “raça” explica a adesão a crenças religiosas, Nietzsche contesta seu próprio raciocínio em AC 51:

O movimento cristão, enquanto movimento europeu, é desde o início um movimento geral dos elementos de refugo e dejetos de todo tipo: — esses querem chegar ao poder com o cristianismo. Ele não expressa o declínio de uma raça, é um agregado de formas de *décadence* de toda parte que se aglomeram e se buscam. Não foi, como se acredita, a corrupção da própria Antiguidade, da Antiguidade nobre, que o cristianismo possibilitou: não podemos desmentir com dureza bastante o douto idiotismo que ainda hoje sustenta algo assim. No tempo em que as camadas chandalas doentes, estragadas, cristianizavam-se em todo o império, o tipo oposto, a nobreza, estava presente em sua mais bela e madura forma. O grande número tornou-se senhor; o democratismo dos instintos cristãos venceu... O cristianismo não era “nacional”, não era determinado pela raça — dirigia-se a toda espécie de deserdados da vida, tinha seus aliados em toda parte. O cristianismo tem por base a *rancune* [o rancor] dos doentes, o instinto voltado contra os sadios, contra a saúde.

²¹ Apesar de Winchester (2005; conferir artigo publicado neste mesmo dossiê) ter chamado atenção para esse ponto, evocando AC 51, retiramos conclusões diversas das suas.

A “raça” deixa de ser um componente relevante para a explicação da causa e adesão às crenças cristãs e ganha proeminência outro fator concorrente (já explorado, também, em GM III 14) como produtor dessa adesão: certa condição existencial dos “deserdados da vida”, doentes, sensíveis ao sofrimento. Essa condição encontrava seus “aliados em toda parte”, ou seja, em toda raça e classe, em toda parte do mundo antigo. A recusa da “raça” como fator explicativo, nesse aforismo tardio, poderia indicar uma mudança de atitude em relação à importância desse conceito. Porém, podemos constatar um desconforto presente com a utilização desse vocabulário ao menos desde GC 377:

Nós, os sem-pátria, por raça e ascendência somos demasiado múltiplos e misturados, enquanto “homens modernos”, e, portanto, muito pouco inclinados a partilhar essa mentirosa autoadmiração e indecência racial, que agora desfila na Alemanha como sinal da mentalidade alemã e que, no povo do “sentido histórico”, é algo duplamente falso e obscuro

Impressão essa reforçada em BM 251, onde o conceito de “raça” é diretamente tematizado:

Que se me perdoe o fato de, numa curta e arriscada estadia em terreno [alemão] infectado, também não ter ficado inteiramente imune à doença, já tendo começado, como todo mundo, a ter pensamentos sobre coisas que não me dizem respeito: primeiro sintoma da infecção política.

Nessa passagem, é evidente o incômodo de Nietzsche com as discussões em torno do problema da “raça” no contexto do crescente antissemitismo na Alemanha de sua época. Esse incômodo o leva a comparar as discussões sobre raça a uma “doença”, em todo caso a algo que não lhe diz respeito, mas que tem um notável poder de contaminação, a ponto de ele mesmo não estar inteiramente protegido. Esse incômodo, manifesto em outras passagens da obra e dos póstumos, parece sinalizar para um ceticismo de Nietzsche em relação à probabilidade de um uso produtivo da noção mesma de raça. Nietzsche parece desconfiar que a noção teria sido de tal forma capturada pelos ideólogos da época que nenhum saneamento conceitual bastaria para lhe restituir uma função explicativa, sendo incapaz de romper sua cumplicidade com os interesses da pequena política do ódio e da estreiteza raciais. Contudo, se considerarmos a questão à luz de sua recepção e apropriação indevidas, devemos concluir que nesse ponto Nietzsche foi menos desconfiado do que teria sido desejável. Algumas razões parecem ter pesado a favor de sua decisão de seguir fazendo uso do conceito, mesmo sob o risco de ser confundido com aqueles que ele mais desprezava dentre os seus contemporâneos.

Como resolver a tensão entre esse conjunto de passagens, que dão voz a seu ceticismo, e os usos do conceito, com seu papel explicativo reiteradamente evocado? Retomando nossa questão: que razões levaram Nietzsche a se decidir

por preservar o conceito? O que poderia ser visto como uma simples contradição é considerado por nós como uma recusa intencional e deliberada de Nietzsche da definição racialista de “raça”, de seus usos políticos e antisemitas contemporâneos, e a busca por reformar ou operar uma engenharia conceitual,²² com o objetivo de se afastar da “indecência racial” (GC 377) e “doença” (BM 251) de sua época, produzindo um conceito mais acurado descritivamente e, ao mesmo tempo, mais alinhado a seus próprios compromissos políticos (tratados na próxima seção). Vale a observação que filósofos e filósofas ligados ao programa da engenharia conceitual têm reivindicado Nietzsche como antecessor e consciente elaborador de melhorias, reformas e desmontes conceituais. No fragmento póstumo seguinte, Nietzsche parece recomendar justamente essa atitude programática em relação aos conceitos, por oposição à atitude mais usual de mera análise e sistematização, que ele identifica em BM 211 com os nobres trabalhadores da filosofia:

NB. A última coisa que ocorre aos filósofos cogitarem é que eles não estão mais obrigados a somente aceitar os conceitos como dados, a somente purificá-los e elucidá-los, mas que eles precisam antes de tudo fabricá-los, criá-los, propô-los e torná-los persuasivos. Até o momento confiou-se inteiramente em seus conceitos, como em um dote assombroso trazido de um mundo miraculoso qualquer: mas eles eram antes de tudo heranças de nossos mais distantes antepassados, tanto dos mais imbecis quanto dos mais inteligentes. Esta *piiedade* em relação àquilo que nos antecede talvez faça parte do **elemento moral** no **conhecimento**. Antes de mais nada, faz-se necessário um ceticismo absoluto em relação a todos os conceitos herdados (um tipo de ceticismo que talvez um único filósofo tenha jamais possuído, a saber, Platão: obviamente que ele *ensinou o contrário disso* — (FP 1885, 34[195]; tradução nossa).

Endossando essa reivindicação, sugerimos que Nietzsche esteve engajado em uma tentativa de reformar o conceito de “raça”. Chama atenção, contudo, o fato de que em geral a genealogia é usada por Nietzsche como um método auxiliar nessa tarefa de reforma conceitual. No caso específico do conceito de “raça”, Nietzsche parece não ter mobilizado os recursos da genealogia, ainda que ele tenha sugerido uma genealogia dos procedimentos de racialização²³. Isso deixa em aberto uma série de questões que não poderemos perseguir aqui (a título de exemplo: teria Nietzsche flertado com a ideia de dissolver o conceito de raça na noção deflacionada de grupos racializados, como parece sugerir a tese

²² Para mais a respeito da reivindicação desse programa filosófico em Nietzsche, ver Cappelen e Plunkett (2020), Queloz (2020; 2021; 2023). Utilizamos aqui a terminologia de Chalmers (2020). Para mais sobre o tema da engenharia conceitual ver Haslanger (2012; 2020).

²³ Marc de Launay chama a atenção para o tratamento historicamente pouco acurado da questão judaica por Nietzsche (característica que contraria sua orientação filosófica mais usual), que em seu afã por defender a agenda de uma futura Europa unificada acaba por substituir uma visada histórica empiricamente acurada (sobriamente documentada) por uma série de sugestões proféticas. Conferir sua contribuição para o presente dossiê.

do racismo transversal de Losurdo? pesa contra essa leitura a sua insistência no uso honorífico da noção de raça; teria ele sido *menos cético* do que o usual em relação a esse conceito, razão pela qual ele o poupou de uma genealogia? se essa última hipótese é correta, por que conceder a esse conceito tal privilégio?). Em todo caso, seguindo nossa hipótese de que Nietzsche esteve interessado em modificar o significado do conceito sem cunhar para ele um novo termo, podemos: (i) compatibilizar as passagens onde Nietzsche recusa o conceito vigente de “raça” e aquelas em que propõe o seu próprio; e, também, (ii) explicar sua tentativa de manter elementos da definição anterior racista, como o suposto poder explicativo e preditivo associado ao componente biológico.²⁴

Sobre esse último ponto, Nietzsche não buscou romper toda e qualquer continuidade entre o uso corrente e seu uso reformado do conceito. Ao contrário, ele esperava que seu conceito pudesse dar conta de alguns elementos do conceito racista-essencialista e, ao mesmo tempo, esperava enfatizar certos outros elementos que lhe “dizem respeito”, tal como a aculturação e suas ferramentas, a historicidade das “raças” e a transmissão de características adquiridas. Esses elementos não são uma inovação nietzschiana, são antes uma tomada de partido em determinadas discussões em curso (BERNASCONI, 2017). Em suma, ao utilizar intencionalmente o mesmo termo em sentido distinto do racista e criticar tal definição concorrente, Nietzsche se inseria nas disputas em torno desse conceito, sem a intenção de ruptura drástica, buscando elaborar para si um conceito descritivamente acurado e ao mesmo tempo adequado à sua agenda normativa, francamente divergente da agenda antissemita, mas também dos teóricos socialistas e liberais. Como vimos, ele buscou inspiração teórica no lamarckismo para operar essa reforma no conceito de raça sem dissolvê-lo inteiramente em uma perspectiva exclusivamente culturalista e construtivista.

5 – Avaliação da reforma conceitual

Cabe realizarmos um balanço sobre o conceito nietzschiano reformado de “raça”, guiados pela pergunta: quais as vantagens e desvantagens de sua abordagem? Para responder, como vimos, precisamos observar, mais uma vez, que ele não compartilhava da definição racista de “raça” presente em sua época. Porém, isso não retira suas generalizações racistas, por exemplo, em GM II 7:

Talvez então — direi para consolo dos fracotes — a dor não doesse como hoje; ao menos é o que poderia concluir um médico que tratou negros (tomados aqui como representantes do homem pré-histórico —)

²⁴ Além disso, nossa hipótese permite ainda conjecturar se Nietzsche abandonou seu projeto de reforma em AC 51 ou se apenas viu a necessidade de ser mais uma vez enfático quanto à sua recusa do conceito racista, visto que ele continuou utilizando o vocabulário comum à discussão, por exemplo, em AC 55 e 58, em um contexto que envolve o povo judeu.

vítimas de graves infecções internas, que levariam ao desespero os mais robustos europeus — o que não acontece com os negros.

Nessa passagem, Nietzsche buscava, através de uma comparação com os negros, recriminar a (supostamente) excessiva a sensibilidade à dor dos europeus seus contemporâneos. Ele o faz, contudo, às custas de generalizar indevidamente um traço psicológico: a capacidade de suportar o sofrimento. Generalização moralmente recriminável na medida em que poderia ser justificativa para o tratamento diferenciado e desigual para pessoas de diferentes raças. Característica que simula, por meios diversos e sem o apelo à essência, os efeitos do racismo extrínseco explorado na primeira parte deste artigo.

Ele, também, não partilhava da visão antissemita da superioridade de uma raça sobre a outra (BM 251; GM II 11), se afastando do racismo intrínseco. Sua hierarquia de povos se dava em uma escala que vai da “nação” até a “raça”, sendo “raça” um título honorífico para certos povos. Porém, assim como no caso anterior, apesar de se opor ao antissemitismo e sua fundamentação teórica, ele não escapou de generalizações racistas a respeito dos judeus: “Não escolheríamos os “primeiros cristãos” por companhia, assim como não escolheríamos judeus poloneses: não que fosse necessário ter alguma objeção contra eles... Nenhum dos dois cheira bem...” (AC 46); “Um judeu, inversamente, conforme o âmbito de negócios e o passado de seu povo, está muito pouco habituado justamente a isso — a que nele creiam...” (GC 348).

Além disso, Nietzsche arquiteta explicitamente um projeto eugenista de cultivo de uma raça forte e unificada em toda a Europa, em BM 61, 208, 251 e 256, conduzida por uma elite intelectual nomeada de “filósofos do futuro”. Nesse projeto um tanto fantasioso, todos os povos europeus deveriam ser submetidos a uma unidade cultural modelada pelos referidos filósofos do futuro e, é permitido supor, executada por uma nova “casta”, cultivada com o propósito explícito de se tornar apta a governar o continente (e quiçá, por extensão, o planeta). Nas discussões comuns ao séc. XIX, aplicava-se a noção de cultivo seletivo a seres humanos, noção essa antes aplicada apenas a animais domésticos (BERNASCONI, 2017, pp. 57-60). Inspirado por esse uso do termo, de forte conotação eugenista, Nietzsche sugeria a intervenção “nas prescrições sobre a mulher, nos costumes matrimoniais” (BM 262), por exemplo, sobre quais grupos deveriam se reproduzir com tais outros; bem como no tipo de indivíduo a ser cultivado: “O problema que aqui coloco [...] [é] que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro” (AC 3); e quais indivíduos devem perecer para o sucesso do cultivo: “Os fracos e malogrados devem perecer” (AC 3).

A definição nietzschiana de “raça” visava seu projeto eugenista de cultivo, esboçado nos aforismos citados, e é utilizada para defender práticas imperialistas. Inicialmente na Europa, principalmente nos escritos publicados,

porém, também, estendido a outros povos, nos fragmentos póstumos não publicados (BERNASCONI, 2017, pp. 60-61). Ainda que se trate de um “imperialismo fantástico”, na expressão de Conway (2006, p. 134), fantasiosamente guiado por uma elite intelectual e de execução improvável, trata-se de uma consequência possível e racista da definição nietzschiana reformada. Nela, há a sugestão e justificativa do direito de uma raça se impor a outra, utilizando-se de quaisquer meios que se fizerem necessários: meios que vão da violência à defesa da escravidão (BERNASCONI, 2017, p. 61). Em suma, novamente, reproduz-se o racismo extrínseco sem o suporte de uma teoria racial essencialista.

A maioria das objeções enumeradas acima muito provavelmente não comoveria Nietzsche. Sua autoridade normativa depende do compromisso com certas intuições morais que Nietzsche recusa com assustadora consistência. Elas devem ser consideradas pelo que são, ou seja, objeções externas aos seus compromissos normativos, que estão radicalmente vinculados à sua defesa do perfeccionismo. Não podemos entrar aqui nos detalhes desses compromissos perfeccionistas, mas é preciso observar que os esforços de Nietzsche para reformar o conceito de raça fracassam também à luz de critérios que lhe são mais caros. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que o programa lamarckista se tornou fortemente recessivo – se quisermos evitar um veredicto ainda mais contundente, segundo o qual ele teria sido definitivamente derrotado. Isso compromete as ambições explicativas do conceito nietzschiano. Para um filósofo com temperamento naturalista, essa não deveria ser uma objeção trivial. Por outro lado, as ambições normativas que ele associou à sua versão reformada do conceito foram historicamente deturpadas e colocadas a serviço de seus piores inimigos, os antissemitas. Claro que não se deve responsabilizar Nietzsche pelas deturpações a que sua obra foi submetida pelos apóstolos do ressentimento. Mas que isso tenha sido possível deve nos servir de alerta em relação aos riscos do seu empreendimento de reforma conceitual, principalmente quando essa reforma se orienta por um desprezo pelo conjunto de nossas intuições morais.

Porém, separadas a definição nietzschiana reformada de “raça” dos usos políticos que ele pretende conferir ao conceito, atendendo às demandas de seu compromisso perfeccionista de cultivo de indivíduos excepcionais, mantendo seu conceito reformado sob estrita observância em prol de evitar juízos racistas extrínsecos, ou seja, sem fazer generalizações indevidas que justifiquem tratamento diferente entre pessoas de diferentes raças, resta a pergunta: poderia o conceito nietzschiano ser útil? Ele poderia ser colocado a serviço de outros propósitos e finalidades políticas e, talvez, epistemológicas, para organizar nossos raciocínios, inferências, posturas, etc.? Lembremos dos quatro desiderata propostos por Haslanger (2012, p.226), tratados na seção 1 deste artigo, estabelecidos para a reforma do conceito de “raça” em prol de promover

justiça social, são eles: o conceito (a) precisa identificar e explicar as diferentes desigualdades entre as pessoas de diferentes cores, (b) precisa salientar as similaridades e diferenças entre as pessoas de diferentes cores, (c) precisa conseguir rastrear na cultura (em sentido amplo) as implicações das marcações de cor e (d) precisa levar em conta e propiciar a agência das pessoas a que são atribuídas uma raça.

Feitas as devidas ressalvas, poderia o conceito nietzschiano atender a esses quatro desiderata? Se retomamos sua definição: raça é o agrupamento humano construído (não natural) ligado por uma unidade cultural durável (crenças, hábitos, que levam a um “vivo senso de comunidade”) que se inscreve no corpo dos indivíduos racializados através da aculturação, sua reforma (a) permite a investigação e explicação das relações de subordinação, domínio, assimilação, junção, de uma raça sobre a outra, bem como as causas e efeitos históricos de tais processos, por exemplo, quando Nietzsche menciona o temor da nação alemã de perder sua parca unidade cultural para a forte raça dos judeus (BM 251). Seu conceito (b) permite considerar as raças sobre o eixo da “duração”: da menos durável com vínculos superficiais entre seus membros até a mais durável com vínculos não superficiais, devido a um forte senso de comunidade (HH I 224) e (c) permite rastrear na cultura os efeitos de tal racialização, por exemplo, a adoção e segurança nos valores e costumes nos indivíduos criados dentro de uma unidade cultural, de um só aparelho aculturador, e o ceticismo presente naqueles que entram em contato e são criados em mais de um conjunto de práticas, em unidades culturais cruzadas (BM 208). Também, (d) propicia a agência dos indivíduos racializados ao levá-los a reconhecer o caráter produzido, construído, contingente, da raça, em oposição a uma determinação imutável por alguma essência (ver seção 3), bem como sua atuação e inscrição em seus corpos. Não estamos condenados a um fatalismo biológico mas, ao mesmo tempo, tampouco devemos supor que as identidades racialmente determinadas podem ser abolidas por uma mera decisão dos indivíduos (por exemplo, mediante uma conversão meramente intelectual a uma visão cosmopolita), que ignora as duras circunstâncias em que essas identidades são por vezes impostas, se inscrevendo a ferro e fogo não apenas no corpo dos indivíduos, mas em um conjunto amplo de práticas institucionais que limitam sua agência (e sua abertura para a autocriação).²⁵ Sem mencionar a questão *se deveríamos* abolir nossas identidades sociais racialmente determinadas, por exemplo, por razões tanto culturais quanto de justiça reparativa.

Atendendo aos desiderata propostos em prol de promover justiça social, o conceito reformado pode ser concebido atuando em uma direção extra-nietzschiana, ou seja, a nova definição resiste à subtração dos compromissos

²⁵ Para uma crítica do ideal cosmopolita, ver Paul Taylor (2006; conferir artigo publicado neste mesmo dossiê).

políticos do autor. Se a retemos e a aproveitamos, mantemos as possibilidades abertas de explorar os elementos tipicamente nietzschianos introduzidos: seja a identificação do indivíduo a uma raça, através do senso de comunidade; as causas desses “senso” nas crenças compartilhadas e nas experiências compartilhadas, na língua compartilhada (BM 268), nos rituais, etc.; a inscrição da raça no corpo, nos “gestos”, nas “vestimentas”, nos sentimentos (CI, Incursões, 47); os efeitos da atuação de um povo sobre o outro, por exemplo, onde há uma ativa busca por quebrar a unidade cultural estabelecida de uma raça em prol de promover interesses estrangeiros, valores estrangeiros; e assim por diante. Tanto o conceito de raça em Nietzsche quanto suas minuciosas descrições, seja dos mecanismos de racialização, seja da radicalidade e abrangência de seus efeitos sobre corpos que se sujeitam ou que são sujeitados, têm se mostrado aptos a um aproveitamento crítico por filósofas e filósofos que não compartilham de sua agenda normativa, ou que compartilham apenas parcialmente dessa agenda (em seu núcleo perfeccionista de autocriação), recusando sobretudo suas derivações políticas (por vezes fantasiosas)²⁶. O leitor encontrará no presente dossiê uma série de ilustrações desse potencial descritivo, crítico e emancipatório, assim como uma série de advertências quanto à necessidade de nos posicionarmos criticamente em relação à herança nietzschiana.

Referências bibliográficas

APPIAH, K. A. **In my Father’s house**: Africa in the philosophy. Oxford: OUP, 1992.

APPIAH, K; GUTTMAN, A. **Color conscious**: the political morality of race. Princeton, NJ: PUP, 1998.

CANCIK, H.; CANCIK-LINDEMAIER, H. **Philolog und Kultfigur**: Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1999.

CAPPELEN, H.; PLUNKETT, D. Introduction: A guided tour of Conceptual Engineering and Conceptual Ethics. In: PLUNKETT, D.; CAPPELEN, H.; BURGESS, A. (Eds.). **Conceptual Engineering and Conceptual Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

CHALMERS, D. What is conceptual engineering and what should it be? **Inquiry**, 2020. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/CHAWIC-3>. Acesso em: 07 fev. 2025.

CLARK, M. Nietzsche Was no Lamarckian. In: **The Journal of Nietzsche Studies**, v. 44, n. 2, p. 282–296, 1 jul. 2013.

²⁶ Conferir neste mesmo dossiê as contribuições de Donovan Miyasaki e Paul Taylor, que ilustram duas estratégias distintas e aproveitamento crítico das reflexões nietzschianas sobre raça.

CONRAD, J. A. Nietzsche on Evolution and Progress. In: **Nietzsche–Studien** 53, p. 203–225, 2024.

CONWAY, D. Nietzsche's Proto-Phenomenological Approach to the Theoretical Problem of Race. In: SCOTT, J.; TODD FRANKLIN, A. (Eds.). **Critical affinities: Nietzsche and African American thought**. Nova York: State University of New York Press, 2006.

CORNELL, S.; HARTMANN, D. **Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World**. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 1998.

FREZZATTI JR., W. A. Nietzsche leitor da Biologia do século XIX: Dominação vs. Nutrição e Reprodução. **Estudos Nietzsche**, v. 9, n. 2, p. 25–42, 2018.

FREZZATTI JR., W. A. A construção da oposição entre Lamarck e Darwin e a vinculação de Nietzsche ao eugenismo. **Scientiae Studia**, v. 9, n. 4, p. 791–820, 2011.

HACKING, I. **The social construction of what?** Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HACKING, I. **Ontologia Histórica**. Traduzido por Leila Mendes. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2009.

HACKING, I. The looping effects of human kinds. **Causal Cognition**, p. 351–394, jul. 1996.

HASLANGER, S. Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be? In: **Resisting Reality: Social construction and social critique**. Oxford: OUP, 2012.

HASLANGER, S. A Social Constructionist Analysis of Race. In: **Resisting Reality: Social construction and social critique**. Oxford: Oxford University Press, 2012a.

HASLANGER, S. Going On, Not in the Same Way. In: PLUNKETT, D.; CAPPELEN, H.; BURGESS, A. (Eds.). **Conceptual Engineering and Conceptual Ethics**. Oxford: OUP, 2020.

HASLANGER, S. What Good Are Our Intuitions? Philosophical Analysis and Social Kinds. In: **Resisting Reality: Social construction and social critique**. Oxford: Oxford University Press, 2012b.

LEITER, B. **Nietzsche On morality**. Londres/Nova York: Routledge, 2002.

LEITER, B. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. **Cadernos Nietzsche**, v. 1, n. 29, p. pp.77–126, 2011.

LOPES, R. (editor convidado). **Cadernos Nietzsche**. v. 1 e 2, n. 29, 2011. Disponível em <https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/portfolio/numero-29/>

LOSURDO, D. **Nietzsche, o rebelde aristocrata. Biografia intelectual e balanço crítico**. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro. Editora Revan, 2009.

Machery, E.; Faucher, L. “The Folk Concept of Race”. In: Marques, T.; Wikforss, A. **Shifting Concepts: The Philosophy and Psychology of Conceptual Variability**. Oxford: OUP, 2020 (pp. 167–189).

NIETZSCHE, F. **Kritische Studienausgabe** (KSA). Ed. Colli & Montinari (15 volumes). Berlin/New York. Walter de Gruyter, 1988.

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

NIETZSCHE, F. **Anticristo: maldição ao cristianismo: ditirambos de Dionísio**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, F. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. **Gaia ciência**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano I: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: Uma polêmica**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. **Schopenhauer como Educador: Considerações extemporâneas III**. Tradução de Clademir Luís Araldi. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

RICHARDSON, J. **Nietzsche's New Darwinism**. Oxford: OUP, 2004.

QUELOZ, M. **The practical origins of ideas: Genealogy as conceptual reverse-engineering**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

QUELOZ, M. Nietzsche's conceptual ethics. **Inquiry**, p. 1–30, 3 jan. 2023.

QUELOZ, M. Choosing values? Williams contra Nietzsche. **The Philosophical Quarterly**, Vol. 71, n. 2, p.286–307, 20 maio 2020.

SCHACHT, R. Nietzsche and Lamarckism. **The Journal of Nietzsche Studies**, v. 44, n. 2, p. 264–281, 1 jul. 2013.

TAYLOR, P. Ecce Negro: How to Become a Race Theorist. In: **Critical affinities: Nietzsche and African American thought**. Nova York: State University of New York Press, 2006.

WINCHESTER, J. Nietzsche's Racial Profiling. In: VALLS, A. (Ed.). **Race and racism in modern philosophy**. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 2005.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

Nietzsche and Fanon on the Political Breeding of Race and Class as Caste*

Nietzsche e Fanon: sobre a política do cultivo de raça e classe como castas

Donovan Miyasaki

Professor of Philosophy at Wright State University. Email address: donovan.miyasaki@wright.edu

Abstract: Nietzsche's *On the Genealogy of Morality* suggests aristocracies inadvertently produce a dangerous "slavish" counter-type of moral agency grounded in resentment and exhibiting a morality of resignation. Throughout the text, he conflates biological and political registers, speaking of human types as "species" (*die Spezies*) and classes as "races" (*die Rassen*), thus implying all human kinds are socially constructed and that their primary cause is political organization. It's in this sense that Nietzsche is a "radical aristocrat." Against the conservative view that social hierarchy mirrors a fixed order in nature, he recognizes hierarchies *create* the types they seek to preserve, precisely against *natural* contingency. This poses a practical dilemma for aristocracies: how maintain an underclass without provoking the slavish psychology and morality that undermine aristocratic values? In other texts, Nietzsche develops an answer with his interpretation of the Hindu law of Manu. Every aristocracy must create the illusion that classes are *natural castes* rather than political constructions. Caste-systems are cultural and ideological institutions designed to protect class-systems by giving class identities the appearance of fixed "species": deeply-internalized forms of psychology and moral agency that reinforce class positions by being more rigidly-defined and easily socially recognized. In *The Wretched of the Earth*, Frantz Fanon subversively redirects this theory away from Nietzsche's reactionary aims toward revolutionary ones, applying its logic to the racialized hierarchy of colonization. Fanon also blurs the line between the social and biological, referring to colonizer and colonized as different "species" (*espèces*) and suggesting social position causes class-groups to develop the deep psychological and moral identities characteristic of castes. For Fanon, race is the primary way colonized societies *materially* support caste-ideology. Though socially-determined, race-concepts are anchored in visible differences, giving the class position of the colonized a false appearance of naturalness. However, against Nietzsche, who blames the oppressed for slave morality, Fanon insists "the colonizer creates the colonized." Slavish psychology originates in the ruling class who, to save their good conscience, reinterpret privilege as merit by adopting a Manichean view of the colonized as essentially evil, leading to deep-seated hatred for them as a *racialized caste*. The colonizers' *primary psychology of resentment* in turn produces a secondary psychology of resentment among the colonized, shaping both into opposing "species," identities grounded in each other's exclusion, pressing the colonized not (as Nietzsche thinks) toward *moral* revolt but toward political revolution. Fanon's critical reconstruction of Nietzsche's caste-theory has three important consequences. First, Nietzsche's analysis implies, against his own hopes, that aristocracies necessarily produce their own downfall. Second, if race is politically constructed as a disguised form

* We would like to express our gratitude to Professor Donovan Miyasaki for kindly collaborating on this dossier and adapting to our deadline constraints (guest editor's note).

of class, racism cannot be overcome independently of the class structures it was created to disguise. However, third, if caste-systems produce not just racist attitudes, practices, and social structures but also the racist as a *species* of psychological identity grounded in resentment, then while class politics can resolve racism's historical origins, it will not prevent its *continuation* among existing members of that type. Consequently, anti-racist politics cannot be reduced to issues of either class or race alone.

Keywords: Nietzsche, Frantz Fanon, Race, Racialization, Class, Caste, Colonialism.

Resumo: A *Genealogia da Moral* de Nietzsche sugere que aristocracias produzem um contratipo escravo perigoso de agência moral fundamentada em ressentimento, que exhibe uma moralidade de resignação. No decorrer do texto, ele mescla os registros biológico e político ao falar de tipos humanos como “espécies” (*die Spezies*) e de classes como “raças” (*die Rassen*), implicando com isso que todos os tipos humanos são socialmente construídos e que sua causa primária é a organização política. É neste sentido que Nietzsche é um “aristocrata radical”. Contra a visão conservadora de que a hierarquia social reflete uma ordem fixa na natureza, ele reconhece que hierarquias *criam* os tipos que buscam preservar, precisamente contra a contingência *natural*. Isto coloca um dilema prático para as aristocracias: como manter uma subclasse sem suscitar uma psicologia e uma moral escravas que [inevitavelmente] enfraquecem os valores aristocráticos? Em outros textos, Nietzsche responde com sua interpretação da lei Hindu de Manu. Cada aristocracia deve criar a ilusão de que classes são castas naturais em vez de construções políticas. Sistemas de castas são instituições culturais e ideológicas feitas para proteger sistemas de classes, por darem aparência de “espécies” fixas às identidades de classe: formas profundamente internalizadas de psicologia e agência moral, que reforçam posições de classe por serem mais rigidamente definidas e facilmente reconhecidas socialmente. Em *Os Condenados da Terra*, Frantz Fanon, de forma subversiva, redireciona essa teoria para longe das metas reacionárias de Nietzsche, na direção de outras revolucionárias, aplicando a lógica de Nietzsche à hierarquia racializada da colonização. Fanon também torna turva a linha entre social e biológico, referindo-se a colonizador e colonizado como “espécies” diferentes (*espèces*) e sugere que uma posição social faz com que indivíduos agrupados em classe desenvolvam as profundas identidades psicológicas e morais características de castas. Para Fanon, a raça é o meio primário de sociedades colonizadas darem suporte material à ideologia de casta. Apesar de socialmente determinados, conceitos de raça são ancorados em diferenças visíveis, conferindo à posição de classe do colonizado a falsa aparência de naturalidade. No entanto, contra Nietzsche, que culpa o oprimido pela moralidade do escravo, Fanon insiste que “o colonizador cria o colonizado.” A psicologia escrava se origina da classe dominante que, para salvar sua boa consciência, reinterpreta o privilégio como mérito, adotando uma visão maniqueísta de que os colonizados são essencialmente maus, o que leva ao bem assentado ódio contra eles como *casta racializada*. A *psicologia primária do ressentimento* dos colonizadores produz uma psicologia secundária do ressentimento entre os colonizados, dando forma a ambos como “espécies” opostas, identidades fundamentadas na exclusão um do outro, empurrando os colonizados não (como Nietzsche pensa) na direção de uma revolta *moral*, mas na direção de uma revolução política. A reconstrução crítica de Fanon da teoria de castas de Nietzsche tem três consequências importantes. Primeiro, a análise de Nietzsche implica, contra suas próprias esperanças, que aristocracias necessariamente produzem sua própria queda. Segundo, se a raça é politicamente construída como uma forma dissimulada de classe, o racismo não pode ser superado sem a superação das estruturas de classe cuja dissimulação motivou sua criação. Contudo, terceiro, se o sistema de castas produz não somente atitudes racistas, práticas e estruturas sociais, mas também o racista como espécie de identidade psicológica fundamentada no ressentimento, então enquanto classes políticas podem esclarecer as origens históricas do racismo, isto não evitará a *continuidade* do racismo dentre os membros existentes daquele tipo. Por consequência, políticas antirracistas não podem ser reduzidas a problemas de classe ou raça isoladamente.

Palavras-chave: Nietzsche, Frantz Fanon, raça, racialização, classe, casta, colonialismo.

Introduction

The influence of Nietzsche's *On the Genealogy of Morality* on Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth* has been underappreciated, in part because the *Genealogy's* implied political content and historical materialist method have been ignored. In this paper, I argue Fanon draws on that overlooked political aspect to critically reconstruct Nietzsche's history of "slavish" *ressentiment*-psychology and morality, tracing its proximate origins to the ruling class rather than the underclass and locating its primary cause in the material inequality that structures aristocratic societies.

The key implication of this critical reconstruction is that colonialism's compartmentalized society and Manichean values represent an extreme toward which every modern, class-based society tends: a caste system that fuses race and class by "breeding" (*züchten*) what Fanon calls distinct "species" (*espèces*): internalized, racialized identities that support the ideology of natural hierarchy and the ruling class's illusion of moral superiority through the demonization of an underclass perceived as essentially evil. In the process, Fanon proves himself an exemplary Nietzschean leftist (as opposed to a "left Nietzschean"): a political philosopher who makes critical use of Nietzsche's best descriptive philosophical insights against Nietzsche's worst — predominantly *unphilosophical* — prejudices, as expressed in his normative political goals. Specifically, Fanon successfully turns Nietzsche's historical materialist politics of breeding against its intended goal of creating aristocracies that avoid the side effect of slave morality.

I draw two key conclusions. First, Fanon demonstrates that if the underclass's psychology and morality are derivative, an inversion of the ruling class's own violent, hate-driven, Manichean *ressentiment*-psychology and values, then aristocracies can be surmounted only through political revolution, not reform. Second, Fanon presents a novel reason to reject both race and class reductionism. If the racist as a psychological type is caused by material inequality and serves as ideological support for the noble lie of natural hierarchy, then it cannot be eliminated without overcoming the class-system. However, because racism is grounded in the political production of the racist as a caste-type, a deep-seated form of *ressentiment*-psychology rather than in merely moral or epistemic error, class politics can by itself only eliminate future racism, and not effectively resist existing forms.

1. The *Genealogy* as a Historical Materialist Politics of Aristocratic Cultivation

Nietzsche's *On the Genealogy of Morality* is first and foremost a work of political philosophy, only secondarily one of moral philosophy. It is also best understood as historical materialist in method, although of course in a broader, descriptive sense compatible with Nietzsche's aristocratism (MIYASAKI, 2022a, II.7). While it identifies the origin of *ressentiment*-based values in order to call them into question, it does so by identifying the origin of all morality in political organization, critically assessing not moralities or psychologies but the political orders that promote them and the material conditions that support them. In this way, the *Genealogy* evaluates human types and their values not morally but materially and politically: as products of and conducive to social flourishing or failure, domination or submission, health or weakness.

This identification of the political origins of types and values serves Nietzsche's goal of selecting and preparing the ground for societies that will promote presumably higher types, a political project he sometimes refers to as one of "breeding" (*züchten*, also "cultivation" or "discipline") (BGE 203, A 3, TI "Improving" Humanity), which can be understood in two distinct senses. First, a politics of breeding does not theorize normative political principles it then tries to persuade us to adopt. Rather, it is a *descriptive metapolitics*, telling us not what politics *ought* to do but what every politics necessarily does, identifying unique material and political conditions that "breed" unique types of morality and moral agency. Every political order is a machine for manufacturing value-systems that are internalized in corresponding psychological and moral types. In this sense every politics is, intentionally or not, a politics of breeding. Individuals do not produce societies. Societies produce individuals, producing their forms of moral agency or the drive-organizations that shape how they live, make choices, and find meaning (MIYASAKI, 2022a, II.8.1).

Second, in a normative sense, "breeding" refers not to the *aim* but *effective means* of politics. If a society's material conditions support certain political orders, which in turn produce certain kinds of morality and agency, then any politics can succeed at promoting its preferred vision for humanity only by changing those material conditions rather than through moral and rational persuasion or education. Note that neither sense of a politics of breeding commits us to Nietzsche's aristocratic political program (MIYASAKI, 2022a, II.8.2).

Moreover, we should not understand *züchten* primarily in its use as a *zoological* metaphor — for example, in Nietzsche's description of "breeding an animal with the prerogative to promise" or his contrast of morality as breeding to "domesticating [*zähmen*] the human beast" (GM II 2; TI Improvers 2, 5). In his later

works *züchten* is more frequently a *botanical* metaphor — for example, when he asks “where and how the plant man has grown the strongest” or describes a “hothouse for rare and exceptional plants” that gives “rise to exceptional people who possess the most dangerous and attractive qualities” (BGE 242; WP 898).¹

In order to better understand Nietzsche’s political philosophy, particularly its implications for our conception of “race,” we should interpret *züchten* primarily in the latter sense. A politics of breeding is a *horticultural* and *agricultural* politics whose principal activity is shaping the earth (the material conditions of our social existence) into gardens and fields (social, economic, and political structures) that will *cultivate* the survival and proliferation of preferred forms of human psychology and moral agency.² For this reason, I will translate *züchten* as “cultivation” rather than “breeding.”

The *Genealogy*’s primary purpose is to pose a problem for his own political goal of creating an aristocracy that enhances supposedly higher types. The problem is that all hitherto existing exemplars of his preferred type have only existed as “strokes of luck” — and as products of aristocracies that also produced the opposite, so-called slavish type (A 4). Worse, this type is psychologically defined by its *ressentiment* against the higher, “noble” type. Anticipating Fanon’s development of this point, the slaves are psychological Manicheans: their values, character, and identity are entirely reducible to their rejection of the nobles, who they perceive as absolutely evil. The slave class’s Manichean psychology, combined with its greater numbers, ensures the gradual cultural victory of slave morality, eventually undermining aristocratic values and politics.

So, Nietzsche’s politics of cultivation cannot simply reverse-engineer the psychological types characteristic of historical aristocracies without inviting another slave revolt in morality. He must instead critique traditional aristocracy, drawing on the success and failure of historical ruling classes to develop a new version of the noble, cultivated by a novel, “radical aristocratic” politics. This critical reconception of nobility and aristocracy is the primary task of his later works, so we should not too quickly dismiss Nietzsche’s somewhat superficial enthusiasm for Georg Brandes’s label “radical aristocratism.” In that phrase he recognized the core task of his final works: not a return to traditional aristocracy but its reinvention. While Nietzsche’s preferred political program is anti-

¹ See also BGE 6, 44, 224, 262, 258; TI “Improving” Humanity 4, Skirmishes of an Untimely Man 18, 38; CW Where I Admire. For further discussion of *züchten* as botanical metaphor, see Miyasaki (2022b, IV.8.1).

² Winchester interprets breeding biologically by rejecting the false alternative of breeding as education (2005, p. 270). However, breeding is not primarily about *either* biology or education, but the transformation of the material conditions of life that shape both mind and body.

egalitarian, anti-democratic, and anti-socialist, it is not truly “reactionary” or “conservative” (MIYASAKI, 2022b, I.3). The foundation of conservatism is belief in a natural hierarchy that morally justifies a hierarchical society which assigns social positions and functions by the supposedly innate characteristics of classes, races, and genders, treated as natural kinds. Conservative politics is primarily about authority, the legitimacy of which it ultimately grounds in conformity to nature — a nature sometimes, but not always, identified with the divine.

In contrast, Nietzsche’s radical right-politics takes precisely the opposite view. It begins with the death of God, as well as the death of all traditional representatives of divine authority: nature, the state, the church, and the ego. Unlike traditional aristocracy, radical aristocracy is rooted in the rejection of nature as a foundation for moral value or political legitimacy: “development is not linked to elevation, increase, or strengthening in any necessary way” (BGE 188). Uncultivated nature is “utterly wasteful and indifferent” to human enhancement; the “struggle for existence” tending toward “the disadvantage of the strong, the privileged, the fortunate exceptions. Species do *not* grow in perfection: the weak keep gaining dominance over the strong” (TI Skirmishes of an Untimely Man 14).³ Therefore, politics must *create* an *artificial* hierarchical order designed not to mirror nature but promote human flourishing. In contrast to the survivalist criteria of animal breeding, the politics of cultivation serves an aesthetic rather than biological aim: to *beautify* rather than preserve humanity, shaping nature to humanity’s ends rather than humanity to nature’s.⁴

Nietzsche’s aristocratism is radical because he seeks to create a social hierarchy that cannot be justified by appeal to its foundation in a natural hierarchy. That is why he defines politics as the creation and legislation of values rather than their discovery, proof, or justification (BGE 211). But this requires an aristocracy that will not be undermined by slave morality, in which the underclass finds a modest kind of happiness. The *Genealogy* ends with this suggestion: if not suffering but lack of purpose creates the slave’s *ressentiment*-psychology (GM III 28), then a successful radical aristocracy must provide its underclass with meaning (MIYASAKI, 2022b, I.3.2).

³ See also BGE 9, 13; A 4.

⁴ This is a reason to be wary of all “perfectionist” interpretations, an ethical tradition tied to the dubious assumptions that there is a way nature intends us to be and that we are obligated to obey its intentions. See, for example, Conway (1996), Conant (2001), Hurka (2007), Katsafanas (2013), and Church (2015). For critiques of the perfectionist reading, see Lemm (2007) and Miyasaki (2022a), I.4.

2. The Manu Caste System as a Radical Aristocratic Politics of the Noble Lie

Nietzsche now turns to the Laws of Manu that established the Hindu caste system, again looking to historical precedent not to replicate but correct it. In contrast to Greco-Roman aristocracies, which are not conscious projects of cultivation but the work of “unconscious artists” (GM II 17), Manu is a *radical* aristocracy, *intentionally* cultivating an order of rank rather than assuming, like the *Genealogy’s* nobles, that rank occurs naturally and they, conveniently, are its pinnacle. A radical aristocracy intentionally creates an artificial hierarchy precisely because it *acknowledges* that higher types do not endure naturally. They appear fortuitously, sporadically, and individually, not as peoples, nations, races, genders, or classes with fixed, essential characteristics (A 4, TI Skirmishes of an Untimely Man 14).

Nietzsche begins his account of Manu with the assertion that every morality is founded in a version of Plato’s “holy lie” (A 55), but contrasts Christianity’s “bad purposes” to Manu’s nobler aim: “it lets the noble classes...stand above the crowd; noble values everywhere, a feeling of perfection, saying yes to life, a triumphant sense of well-being both for its own sake and for the sake of life, —the sun shines over the whole book” (A 56). Here we have a perfect encapsulation of Nietzsche’s politics: values are not moral truths but legislated lies that may become self-justifying *a posteriori* if they successfully create a “feeling of perfection” and well-being “for its own sake” that makes moral justifications superfluous. For Nietzsche, a politics, like everything else, is justified only if it does not *need* justification (MIYASAKI, 2022b, I.2.2).

And how do the Laws of Manu try to achieve such a self-justifying form of social existence, even for those at the bottom of its social hierarchy? By convincing the underclass their suffering has purpose, that their place in the social order is the essential core of their identity, that nature has made them for the purpose of fulfilling their class function. In other words, a *radical* aristocracy protects itself from the side effect of slave morality by consciously promoting the ideology of *traditional* aristocracy: that “Nature, not Manu, separates” individuals into classes, and that “the supreme law of life itself, splitting off into three types is necessary for the preservation of society, to make the higher and highest types possible” (A 57).

Such an ideology seems a feeble bulwark against the virulent rancor Nietzsche attributes to the oppressed. However, as a good — if unknowing — historical materialist, he emphasizes not Manu’s *ideology* but its *material* method of *incorporating* it into individual psychology: “This is the presupposition of every type of mastery, every type of perfection in the art of life. To prepare a book of law

in the style of Manu means to give a people the right to become master one day, to become perfect — to aspire to the highest art of life. *To this end, it must be made unconscious.*” Individuals must internalize ideology so deeply that they automatically assume Manu’s caste system has always existed, that people have always fit its categories, and that no other society is imaginable or desirable: “*caste-order, the most supreme, domineering law, is just the sanction of a natural order, natural lawfulness par excellence.*”

So, radical aristocracy seeks to create society where “everyone finds his privilege in his own type of being,” achieving modest happiness in fulfilling an assigned social role:

To be a public utility, a wheel, a function — you need to be destined for this by nature: it is *not* society but rather the type of *happiness* that the vast majority of people cannot rise above that makes them intelligent machines. For the mediocre, mediocrity is a happiness, mastery of one thing, specialization as a natural instinct. (A 57)

Individuals do not need to be forced or persuaded to conform to their class position if they fully identify themselves with it, achieving “a perfect automatism of the instinct...the presupposition of every type of mastery, every type of perfection in the art of life.” That is what Nietzsche really means by “*züchten*”: the political production of unconscious instincts that perfectly unite an individual with their existence, creating a sense of happiness, mastery, and perfection — in other words, creating *amor fati* (MIYASAKI, 2022a, I.5.2-3). The challenge of radical aristocratism is to ensure that every caste, not just the ruling one, achieves this sense of well-suitedness to their existence, thus preventing the development of slave psychology and morality. To accomplish this, it must transform *descriptive* concepts of *political* rank into *normative* concepts of *spiritual and moral* rank, encouraging individuals to conflate what they *are* with what they *ought* and *deserve* to be.

Nietzsche’s analysis of the Laws of Manu has, then, established two key differences between traditional and radical aristocracy. First, radical aristocracy does not sincerely believe hierarchy is natural or morally justifiable. It is a *consciously ideological* project of *transforming classes into castes*: groups whose members unconsciously equate their class position with their *essential nature*. Second, to achieve its goal of enhancing higher types, radical aristocracy must make the question of natural foundations or moral justifications superfluous by promoting *amor fati* at every social level, including that of the underclass.

3. The Paradox of the Outcaste as the Origin of Racialist Ideology

Why does Nietzsche think Manu's caste system is more effective than traditional aristocracy? The answer is related to Nietzsche's puzzling conception of "race." He describes caste systems as "the *cultivation* of a particular race and type [*Rasse und Art*]" — in Manu's case, "four races [*Rassen*] at once: a priestly race, a warrior race, a merchant and agricultural race, and finally a servant race, the Sudras" (TI "Improving" Humanity 3). But what does he mean by "race," and how is it different from "type"?

We can get a better sense of his meaning by examining Manu's methods. Nietzsche does not mention its laws governing sexuality or marriage, as we would expect if he reduced race to biology. Instead, he focuses on day-to-day hygienic practices and the fulfilment of basic material needs.⁵ For example, the Chandala are prohibited from eating anything other than garlic and onions, drinking from wells, rivers, or ponds, bathing, assistance in childbirth, cleaning clothes or wearing new ones, and using unbroken pots. As Nietzsche notes, such measures are more likely to produce death and disease than successfully cultivate a caste with its own "perfection in the art of life" to serve as "a public utility, a wheel, a function" (A 57).⁶

So, neither the functions of Manu's "races" (priest, warrior, merchant or farmer, servant) nor its methods of cultivating them (the "sanitary policing" of diet and hygiene) are primarily biological. As R. J. Hollingdale and, more recently, Gerd Schank have argued, Nietzsche primarily uses "race" to mean "peoples living for a longer time in a specific environment and developing a character of their own in such environments" (HOLLINGDALE, 1965, p. 224; SCHANK, 2003, p. 238) — as for example, when he describes "how race arises": "character is the result of an environment, a firmly established role by virtue of which certain facts are repeatedly emphasized and strengthened...in the long run" (NF 1884, 25[462]; KSA 11/136). So, rather than reduce race to the psychological, he expands the concept of peoples to include the overlap of biology and psychology. As Schank explains, he treats "physiology ('Physiologie') as the link between environment ('Umgebung') and the 'character' of a people: the 'external' environmental conditions influence the physiological constitution of people, and the physiological condition of the

⁵ This is consistent with Nietzsche's focus on diet and hygiene in all discussions of morality in his later works, including his favorable account of Buddhism's "hygienic measures" against poor "physiological conditions" that successfully "free the soul of" *ressentiment* (A 20).

⁶ As I write this, nearly a year into Israel's devastating military response to the Hamas attacks of October 7, 2023, Palestinians in Gaza have been reduced to drinking from puddles to survive, and a Palestinian baby has contracted the region's first case of polio in a quarter-century.

people finds its expression in cultural phenomenon as religion, morals, and so on” (2003, p. 239).

Jacqueline Scott makes a similar case (2003, p. 61), convincingly arguing that Nietzsche anticipates contemporary philosophers of race who insist on its reality as social-constructed, against eliminativists like Kwame Anthony Appiah and Naomi Zack who would dispense with the concept altogether (SCOTT, 2006, p. 152; APPIAH, 1995; ZACH, 1995). She compares his view to Lucius Outlaw and Charles Mills, who insist race cannot be eliminated, given its significant role in the production of cultural meaning (OUTLAW, 1996; MILLS, 1998). However, Nietzsche’s approach may be closer to Michael O. Hardimon’s “minimalist biological” view that races are non-universal, non-essential groups defined by shared visible features, ancestry, and geographical origins. Like Hardimon (2017), Nietzsche’s concept of race is a “*deflationary biological realism...that repudiates the idea that...race is a fundamental biological reality or robust biological kind*” but “acknowledges the limited biological significance of minimalist race” (p. 158).

Now that we have a better understanding of Nietzsche’s concept of race, we face a new complication. This usage cannot be directly applied to his account of the Chandala, since the Chandala are not, after all, one of the four races the laws of Manu intend to cultivate. They fall *outside* of the caste system, “the unbred people, the human hodgepodge.” In fact, for Nietzsche, their existence and the brutality of their treatment prove Manu has *failed*. Manu’s promise “to give a people the right to become master one day, to become perfect — to aspire to the highest art of life” is betrayed by this superfluous social remainder that it cannot incorporate, perfect, or utilize. Like Christianity, Manu resorts to the same morality of “domestication” (*zähmen*) that Nietzsche has condemned in the immediately preceding section: “the only way it was able to render these people harmless, to make them weak, was to make them sick” (TI “Improving” Humanity 3).⁷ Both the existence of an *outcaste* and the need for such desperate measures against it refute Manu’s claim to be “the sanction of a natural order” (A 57).

In the context of Manu’s failure to produce only castes, we can better understand how — despite that failure — it improves upon the methods of traditional aristocracy. Nietzsche’s initial designation of castes as both “types” and “races” indicates Manu’s central innovation: the attempt to transform aristocracy’s social “types” defined by politically-imposed, contingent practices into radical aristocracy’s “races”: internalized, less-variable character types that resemble natural kinds. Returning to the *Genealogy*, we see that traditional aristocracies already made casual, accidental use of this strategy: “the concept of

⁷ On the contrast between breeding and domestication, see Miyasaki (2014).

political superiority always resolves itself into the concept of psychological superiority” (GM I 6). For example, the priestly-aristocratic class’s conception of “purity” was originally entirely “unsymbolic,” referring to their bathing, dietary, and sexual habits. However, the success of this transformation of descriptive into normative superiority is endangered by the obvious arbitrariness of class-practices in the face of our shared humanity. After all, anyone has the ability, if not the opportunity, to engage in such mundane practices, so why would they reflect an essentially distinct class-nature?

To anticipate Fanon: the caste system’s solution is to more firmly anchor individuals’ social positions in innate, visible, physiological differences, such as those of race and gender, creating the illusion of a non-arbitrary link between nature and class. Fanon calls this the “epidermalization” of inferiority (2008, p. xv). Although Nietzsche does not endorse this strategy, it is an inevitable danger of radical aristocracy’s strategic use of the noble lie of natural hierarchy, one he directly anticipates. Speculating about the origins of moral language, he suggests that “common” may have originally meant “dark-skinned,” while “aristocracy” may have originally designated a “blond person” (GM I 5). Because its morality “grows out of a triumphant saying ‘yes’ to itself,” the noble class is entirely untroubled by conscience, identifying itself as “the truthful,” the one “who has reality.” So the nobles inevitably attribute their good fortune to natural superiority, interpreting their every physical characteristic — no matter how superficial — as its verification.

We should worry, then, that in any society with a visible marginalized group, Nietzsche’s reconceived radical form of aristocracy will inevitably transform the ruling class’s casual racism into something even more systematic and dangerous than Manu’s caste system: a *racialized caste system* that cultivates not just racist attitudes, habits, and behaviors but the *racist* as a psychological *type* — a form of moral agency grounded in the myth of racial superiority, defining and evaluating itself and others by essentialist racial categories.⁸

⁸ So, although Bernasconi (2017) is mistaken to think Nietzsche’s politics is an *intentional* project of “racialized breeding,” we should still worry it may be an unintentional one. For the same reasons, although it is beyond the scope of this paper, radical aristocracy is also likely to produce a *gendered* caste system and the *sexist* as psychological type.

4. Fanon's Humanist Politics of Cultivation

I have suggested that Nietzsche's radical aristocratic politics of cultivation risks unintentionally promoting systemic racism and sexism. Is this a reason to reject Nietzsche's politics of cultivation, or does it only implicate his aristocratism? I will now turn to Frantz Fanon's work to refine this objection in two ways. First, Fanon's analysis of colonizer and colonized as "species" (*espèces*) produced by a "compartmentalized" society will demonstrate that the "master," not the "slave," originates *ressentiment*-psychology and morality, so Nietzsche's radical aristocracy would not only generate systemic racism but also fail in its primary purpose of preventing the rise of slave morality. Second, Fanon's analysis of the colonists' Manichean morality will reveal that the racist as a psychological type is the product of social hierarchy, so it is Nietzsche's aristocratism, not his metapolitics of cultivation, that is to blame.

Although Nietzsche's influence on Fanon is generally acknowledged, the depth of that influence is underappreciated.⁹ *Black Skin, White Masks* is framed, in its introduction and final chapter, by two quotations attributed to Nietzsche. The first — a *misattribution* — appears in a discussion of racism's enduring psychological harm. Fanon affirms that man's tragedy is "that he was once a child" but immediately qualifies it: "nevertheless...the fate of the neurotic lies in his own hands" — suggesting he preserves hope for an individual, moral, or clinical resolution to these political harms (FANON, 2008, p. xiv). As Lewis R. Gordon notes, Fanon apparently found this quotation in Simone de Beauvoir's *The Ethics of Ambiguity*, but she attributes it to Descartes (GORDON, 2015, p. 30). Nevertheless, Fanon's *intention* to open and close his first major work by aligning himself with Nietzsche is a clear sign of Nietzsche's importance to his project.

The second quotation appears in the final chapter, after Fanon questions the relevance of Hegel's dialectic of lord and bondsman to anti-Black racism. Because a Black individual under French rule must doubt "whether the white man considers him consciousness in-itself-for-itself," the Hegelian dialectic is frozen, leading to neither mutual recognition nor full-scale conflict (FANON, 2008, p. 197). It is in this context of withheld recognition that Fanon turns to Nietzsche's opposition of active and reactive values, tempering the introduction's optimism:

⁹ Fanon's personal library contains only three works by Nietzsche. However, in addition to *The Birth of Tragedy*, *Untimely Meditations*, and a marked copy of the *Genealogy of Morality*, he owned a heavily-annotated biography of Nietzsche and Karl Jasper's *Nietzsche and Christianity* (FANON, 2018, pp. 746–747, 724, 739, 724). He also references Nietzsche in annotations written in other books (pp. 725–726, 731).

We said in our introduction that man is an *affirmation*. We shall never stop repeating that. *Yes to life. Yes to love. Yes to generosity.* But man is also a *negation*. *No to man's contempt. No to the indignity of man. To the exploitation of man. To the massacre of what is most human in man: freedom.* Man's behavior is not only reactional. And there is always resentment in *reaction*. Nietzsche had already said it in *The Will to Power*. To induce [*amener*] man to be *actional*, by maintaining in his circularity the respect of the fundamental values that make the world human [*font un monde humain*], that is the task of utmost urgency [*la première urgence*] for he who, after careful reflection, prepares to act. (FANON, 2008, p. 197, 2014, p. 214)

In echoing Nietzsche's description of his "formula for my happiness: a yes, a no, a straight line, a *goal*..." (TI Arrows and Epigrams 44) while announcing a completely contrary goal, Fanon is clearly rejecting Nietzsche's *normative political program*. But he is also signaling support for Nietzsche's *descriptive metapolitics* in three ways. First, he is suggesting that overcoming racism requires becoming actional rather than reactional, endorsing Nietzsche's view that the "real reaction" is "that of action," in contrast to the "slaves' revolt in morality" (GM I 10). The ultimate cure for the colonized individual's reactive psychology is political and material, not moral or clinical: "my objective will be to enable him to choose action (or passivity) with respect to the real source of the conflict, i.e., the social structure" (FANON, 2008, p. 80).

Second, like Nietzsche, Fanon identifies becoming actional with the creation of affirmative values, in contrast to slave morality, whose purported "yes" is really a "no" to another's morality (GM I 10). By emphasizing that saying "no" to contempt, indignity, exploitation, and massacre is one and the same as saying "yes" to life, love, and generosity, Fanon is introducing an implied *internal critique* of Nietzsche's pretense that his radical aristocratic politics can truly affirm life without also saying "no" to contempt, indignity, exploitation, and massacre.

Finally, Fanon says we must lead (*amener*) "man to be actional." So, we should avoid a voluntarist or individualistic interpretation of the introduction's claim that "the neurotic's fate is in his own hands." Overcoming the psychological harms of racism and becoming actional is not primarily a task for medicine, morality, or education. It is a *collective* task that requires the individual's "maintaining in his circularity the respect of the fundamental values that make for a humane world [*font un monde humain*]." We must create social relationships that concretely embody and preserve the value of all members of humanity. Fanon is announcing a politics that transforms concrete social relations in order to create active, affirmative forms of psychology in all, rather than in one class. It is politics

as “the creation of new men” — a Nietzschean politics of cultivation, but of a distinctly *humanist* variety (FANON, 2004, p. 2).¹⁰

Fanon develops this critical Nietzschean politics in *The Wretched of the Earth*, particularly its opening chapter “On Violence.” Despite the notoriety of that chapter, there has been surprisingly little attention to how closely its analysis of colonial society resembles Nietzsche’s *Genealogy* in content and method. Although Fanon does not explicitly acknowledge the debt, the book’s first page announces it, defining colonial society as the political production of colonizer and colonized as psychological “species” (*espèces*) (FANON, 2004, p. 1; 2002, p. 39). Fanon introduces the word in scare quotes, suggesting that, as in Nietzsche’s use of “race” and “breeding,” it should not be understood too narrowly. This ironic framing also resonates with Nietzsche’s claim that caste systems have the ideological function of promoting the idea of natural hierarchy not sincerely but as a noble lie. Fanon later drops the quotation marks, suggesting — again, as in Nietzsche — that it is not *merely* metaphor. It reflects the real overlap of the human and animal, the psychological and biological, and so resembles Nietzsche’s historical materialist view that political, psychological, and moral identities are ultimately the products of physiological and material conditions of life.

Historical materialist-method is a second point of continuity between Nietzsche’s *Genealogy* and Fanon’s analysis of colonialism. Fanon introduces decolonization as “the substitution of one ‘species’ of mankind by another,” a process through which “the last shall be first” (FANON, 2004, p. 1). As we will see, this ironically *Christian* framing aptly foreshadows Fanon’s critique of Nietzsche’s aristocratism, but it also invites misunderstanding. Decolonization does not invert the social positions of these two “species” but replaces both. As we have seen, it is “truly the creation of new men” (FANON, 2004, p. 2). It is “a historical process” that “cannot be accomplished by the wave of a magic wand, a natural cataclysm, or a gentleman’s agreement,” precisely because it is primarily a material process and thus requires the “total upheaval” of society.

This brings us to a final point of continuity. Fanon, like Nietzsche, is a *political realist*, a theorist of a *politics of power*.¹¹ The conflict of social classes is

¹⁰ Another important attempt to fuse Nietzsche, humanism, and socialism can be found in the work of Huey P. Newton, co-founder of the Black Panther Party for Self-Defense: “If you believe that man is the ultimate being, then you will act according to your belief. Your attitude and behavior toward man is a kind of religion in itself, with high standards of responsibility” ([1973] 2009, p. 178). For an excellent overview of Nietzsche’s influence on African-American political thought — including Hubert Harrison, Martin Luther King Jr., Richard Wright, Huey P. Newton, and Cornel West, see Ratner-Rosenhagen (2015).

¹¹ On Nietzsche’s political realism, see Miyasaki (2022b), I.2. Fanon’s critical appropriation of Nietzsche’s power-politics anticipates both Martin Luther King Jr. and Huey P. Newton. King argues

primarily grounded in their material inequality, not in the differing characters of their “noble” or “slavish” moralities. If there is any “dialectic” in their relationship, it is not solved by Hegelian recognition, which for both Nietzsche and Fanon presupposes rather than enables power.¹² Fanon announces this in the book’s opening pages, unapologetically asserting that “decolonization is always a violent event” and “an agenda for total disorder.” In keeping with Nietzsche’s historical materialist politics of cultivation, he depicts individuals and classes not as agents but products of conflict. The primary agent of politics is the social order, more precisely, the conflicting *forces* that create the social order, the relationships of material and economic power that produce, transform, and sometimes destroy individuals and peoples.

In Fanon’s description, “decolonization is the encounter between two congenitally antagonistic *forces* that in fact owe their singularity to the kind of reification [*substantification*] secreted and nurtured by the colonial situation” (FANON, 2004, p. 2, emphasis mine). Social conflict does not begin for moral reasons but “because it is desired, clamored for, and demanded.” This “need for change” is not the expression of the Hegelian desire for recognition as self-consciousness but is embedded in colonial society’s very conditions of life: it “exists in a raw, repressed, and reckless state in the lives and consciousness of colonized men and women” (FANON, 2004, p. 1).

So, in contrast to Hegel’s lord and bondsman, the colonist and colonized are no more the principal players in their drama than Nietzsche’s “noble” and “slave” or Manu’s caste and outcaste. Just as the nobles’ or slaves’ characters are the necessary after-effects of their happiness or misery, so too colonist and colonized as types are something their *situation* “secreted” and (in a metaphor recalling Nietzsche’s horticultural metaphor) “nourishes” or “feeds” [*alimente*] (FANON, 2002, p. 40). Like Nietzsche’s genealogy of Christian morality, Fanon’s genealogy of colonialism is not an ethics but a historical materialist politics: the “singularity” of these colonial “species” is merely the residue of their political situations, in turn

Nietzsche mistakenly “identified...power with a denial of love,” but concludes “there is nothing essentially wrong with power. The problem is that...power is unequally distributed” (1968, p. 37-38). According to Newton, Nietzsche’s view that “the will to power is the basic drive of man” inspired the Black Panther slogan “All Power to the People,” but he adds, “What we seek...is not power over people, but the power to control our own destiny” ([1971] 2002, p. 227). Christa Davis Acampora has also suggested that Frederick Douglass shares Nietzsche’s positive conception of the agonistic aspect of power (2006, p. 176).

¹² Many scholars mistake Fanon’s rejection of Hegel’s dialectical history for a rejection of determinism rather than idealism — and so underestimate the depth of Fanon’s historical materialism. See, for example, Ciccariello-Maher (2017, p. 53).

the work not of moralities or political ideologies but of the singular historical and material conditions that shaped them.

5. The Colony's Racialized Caste System as Solution to the Paradox of the Outcaste

Now that we have identified their core continuities, we can turn to Fanon's critical reconstruction of Nietzsche's analysis, which allows him to apply Nietzschean metapolitical means to the anti-Nietzschean political end of socialist revolution. We saw that Nietzsche admires the aim of the Manu caste system, but thinks it fails in that aim by producing, beyond its intended four "races," the side-effect of the Chandala class as an *outcaste*. If caste is the incorporation of the myth of natural classes, then the outcaste appears as anti-natural, the intrusion of an outside to nature that somehow retains a permanent, unofficial place in Manu's supposedly perfect society. This residue — or in Fanon's language, "secretion" — that cannot be synthesized betrays the fact that Manu's castes are cultivations not natural kinds, evidence Manu suppresses by imposing a brutal — and slavish — morality of domestication that weakens, sickens, and destroys the Chandala's members.

This is also exactly how Fanon describes the colonists' perspective toward the colonized. They are not seen as a true "species" with a positive if inferior social position — "a public utility, a wheel, a function" (A 57) — but as an anti-species that must be excluded, suppressed, and weakened: "Colonized society is not merely portrayed as a society without values.... The 'native' is declared impervious to ethics, representing not only the absence of values but also the negation of values. He is, dare we say it, the enemy of values. In other words, absolute evil" (FANON, 2004, p. 6).

As in Manu's caste system, colonial society conditions each class's socially-formed psychological characteristics into fixed types, making them appear to be natural kinds. But in the colony's *racialized* caste system, these contingent forms of psychology are also tied to politically-enforced class status and socially-constructed racial categorizations in a paradoxical way. The colonized are perceived not merely as inferior but as evil or, in the language of the politics of cultivation, not merely as lower types but as *non*-types or *anti*-types, just as the Chandala were seen not as a race but as the "unbred" (TI "Improving" Humanity 3). So, the colonized are not so much "reified" as dissolved or nihilated, reduced not merely to less than human but to less than a thing.

Fanon makes a similar point about anti-Black racism: "the black man has no ontological resistance in the eyes of a white man," who reduces him to a "zone of nonbeing" in which "the image of one's body is solely negating" (FANON, 2008, p.

90, xii).¹³ As in Black experience of the white gaze, in the eyes of the colonizer the colonized feel themselves “explode” into “fragments”: “the white gaze, the only valid one, is already dissecting me. I am fixed.... I see in this white gaze that it’s the arrival not of a new man, but a new type [*type*] of man, a new kind [*genre*]” (FANON, 2008, p. 89, 95, translation mine).¹⁴ This new kind — note, not an *espèce* — is precisely the anti-species, a domesticated rather than cultivated, negatively rather than positively-defined class that no longer exists primarily to serve a subordinate but positive social and economic function (as in the institution of slavery), but the cultural function of propping up the illusion of the ruling class’s psychological, spiritual, and moral superiority. This is our first clue that colonialism’s production of a rationalized outcaste is not, as in Nietzsche’s interpretation of Manu’s Chandala, the accidental side-effect of failure but an intentional strategy — as well as our first clue that the master caste had a “slavish” psychology all along.

But colonialism’s strategic reduction of the colonized to nonbeing poses a potential problem. Recall that aristocratic ideology pretends the good and the natural are continuous. Consequently, evil cannot appear as a positive reality; it can only be conceived as an absence or unrealized potential. So the colonized present the same paradox as the Chandala: how can a successful aristocracy consistently admit the existence of a “species” that is essentially evil, the absolute absence and negation of value — that is to say, the existence of evil as actuality not imperfect potentiality, the existence of anti-nature within a supposedly natural hierarchy? As we saw in Manu’s caste system, to acknowledge this contradiction in colonialism would undermine the holy lie on which its radical aristocracy depends. If the colonized are either anti-natural but part of colonized society or natural but excluded by colonized society, then colonial hierarchy is not only artificial, an imperfect reflection of a natural and moral order, but an anti-natural attempt to create an order incompatible with nature.¹⁵

¹³ Elyse MacLeod notes that this “fixation” has an important temporal dimension, reducing a type to anti-type by restricting positive existence to the past, “my race and my ancestors” (2022, p. 507). For MacLeod, this denial of recognition still permits an ethics that Al-Saji describes as “the creative capacity of the past to be *reconfigured*” and “makes room for different ways of living” (2018, p. 349), a moral emphasis that seems incompatible with Fanon’s view that decolonization is “an agenda for total disorder” (FANON, 2004, p. 2).

¹⁴ On the dual appearance of Blackness as presence and absence, see Lewis R. Gordon (1995, III.14).

¹⁵ This is arguably why religion can play a critical as well as a placating role in oppressive societies. The contrasting concept of a divine order that integrates all of nature highlights the antinatural contradictions of artificial social hierarchies. For example, Angela Y. Davis argues that although “there was a calculated effort on the part of white, slave-owning society to create a special kind of religion that would serve their interests,” there can still be “a positive function of religion because its very nature is to satisfy very urgent needs of people who are oppressed” ([1970] 2010, p. 61). So, against Nietzsche’s focus on moralities’ *origins*, Davis evaluates them by *aims*: whether they remain “wish-dreams” or “create that eternity of bliss for human society here in the world.”

In order to prevent recognition of this contradiction, colonial society develops a more effective form of the politics of cultivation than we saw in Manu, securing the noble lie of natural hierarchy more deeply by anchoring class status in observable, innate phenotypical characteristics that create the illusion of a necessarily biological link between social status and heredity. In other words, it takes the general strategy of *cultural* racism that Fanon analyzed in *Black Skin, White Masks* — the perception of non-whiteness as negativity and absence — and systematizes it into an explicitly *political* identity. Colonialization thus perfects aristocratic ideology by *fusing race and class* together in the *concept of caste*. Caste is visibly marked in the body, making it appear as essential nature, and so seemingly verifies membership in a biological, economic, and political human category identified as intrinsically inferior.

So, Fanon has shown us that colonialization develops Nietzschean radical aristocracy beyond Manu's production of caste as *internalized, regimented* class identity into caste as *essentialized, racialized* class identity, transforming aristocracy from a politics of cultivation into a slavish morality of domestication — a politics that creates not an ordered rank of positive types but a Manichean war of species against anti-species. In doing so, he has also identified a fundamental contradiction in Nietzsche's aristocratism. If aristocracies develop into caste systems, caste systems into racialized caste systems, and racialized caste systems into dual systems of noble morality for the colonizer and slave morality for the colonized, then *slave psychology and morality must have pre-existed the political underclass*.

As we will see in the next section, this is Fanon's most crucial critical insight: the very structure of slave psychology as *inverted Manichean ressentiment* proves it could only have been produced by a ruling class already characterized by *ressentiment*-psychology and morality. Nietzsche's so-called nobles can accidentally produce the slavish psychological type only because the political masters were already psychologically slaves. As Hedwig Dohm astutely observed about Nietzsche: "anyone who wants slaves is not a master" (2021, p 131).¹⁶ It is no accident that traditional aristocracy, traditional caste systems, and colonial societies all fail in the same way, producing a negatively-defined outcaste characterized by a slavish form of psychology. They share the same common denominator: a materially unequal, socially hierarchical, aristocratic society.

¹⁶ Hedwig Dohm was a contemporary of Nietzsche and German feminist whose 1894 novel *Become Who You Are!* (DOHM, 2006) drew both sympathetically and critically on Nietzsche's thought.

6. The Slavish Master: Colonial Compartmentalization as Origin of *Ressentiment*-Morality

We will now turn to Fanon's central criticism of Nietzsche: slaves don't create slave morality, aristocracies do. Social and material inequality is a political machine for manufacturing slavishness in *both* master and slave. If so, Fanon's commitment to socialism is not accidental to his commitment to overcoming the inferiority-complexes created by the colony's racialized caste system: against Nietzsche's view, the only way to end *ressentiment*-psychology is by abolishing, not radicalizing, aristocracy.

In *Black Skin, White Masks*, Fanon announced that the "task of utmost urgency" is to help victims of racism become truly affirmative, grounding their "no" to indignity, exploitation, and massacre in a primary "yes" to life, love, and generosity, enabling them to move from "reactional" to "actional" (FANON, 2008, p. 197). That task, in turn, requires understanding how they became reactional. Fanon answers bluntly in *The Wretched of the Earth*: "It is the colonist who has fabricated [*fait*] and continues to fabricate the colonized subject. The colonist derives his validity [*verité*], i.e., his wealth, from the colonial system" (FANON, 2004, p. 2; 2002, p. 40).

If the colonized are a species fabricated by the colonial politics of cultivation then, counter to Nietzsche's account, the underclass does not invent its reactional *ressentiment*-psychology, the ruling class does.¹⁷ The colonists deny their own *ressentiment*, projecting it onto and eventually infecting the colonized with it.¹⁸ This is, of course, the exact opposite of Nietzsche's story, in which the slave develops *ressentiment*-psychology, and a priestly-aristocratic subcaste transforms it into an

¹⁷ José A. Haro rightly points out that, unlike Nietzsche's masters, the colonists explicitly share the slavish Christian morality they impose on the colonized, arguing, "The first upshot of colonial *ressentiment* is that the reactions of the colonized should call attention to the structure engendering such reactions. It is very easy to lose sight of the underlying foundation and to focus on particular instances or agents" (2019, pp. 29, 33). However, rather than seeing this as a point of contrast, we should apply the same structural emphasis to Nietzsche's *Genealogy*.

¹⁸ As in European colonialism, in American slavery the continuity of master and slave morality is undeniable. Compare W. E. B. Du Bois: "Nothing suited [the slave's] condition then better than the doctrines of passive submission embodied in the newly learned Christianity. Slave masters early realized this, and cheerfully aided religious propaganda within certain bounds. The long system of repression and degradation of the Negro tended to emphasize the elements in his character which made him a valuable chattel: courtesy became humility, moral strength degenerated into submission, and the exquisite naïve appreciation of the beautiful become an infinite capacity for dumb suffering" ([1903] 1999, p. 125).

inversion of noble morality which the underclass adopts, initiating a “slave’s revolt in morality” that eventually infects and weakens the nobility.¹⁹

But if the colonist fabricates the colonized, what fabricates the colonist? In this respect, Fanon is more consistently historical materialist than Nietzsche, who recognizes slave morality, slave psychology, and aristocratic political orders all have a material history and origin, yet treats the noble as almost *ahistorical* and *causa sui*. The material conditions that produce the nobles are only vaguely implied by their character and values. They are strong, healthy, happy, and free of guilty conscience. They enjoy physical activity, conquest, and warfare. In other words: they are the products of good fortune, of lives untroubled by significant failures or privations such as hunger, poverty, disease, weakness, or conquest. The material conditions of their production as a psychological type are entirely negatively-defined. They are also, quite frankly, *fanciful*.

Where, after all, in human history — particularly *early* human history — do we find a people prone to warfare, conquest, and expansion who miraculously, over the course of many generations, avoid any large-scale environmental misfortune, social crisis, or political defeat? Where is the difference between fortunate or unfortunate, conquering or conquered a difference not of time, place, and degree but *kind*? It is, after all, a central claim of Nietzsche’s politics that human types are cultivated on a time-scale of centuries. The individual is not the product of recent history but “the entire line of humanity up through himself.” Consequently, “the beauty of a race or family, the grace and goodness in all its gestures, have been worked on: beauty, like genius, is the final result of the accumulated labour of generations” (TI Skirmishes 33, 47). Nietzsche’s characterization of a self-created, ahistorical noble people is utterly incompatible with his historical materialist, genealogical method — a Quixotic myth belonging in romantic literature, a schoolboy’s fantasy of aristocratic adventure, bravery, and heroism.

While Nietzsche obscures this failure to offer a genealogy of noble psychology by focusing our attention entirely on the production of the slave’s psychology, Fanon remedies this by focusing attention on the production of the colonist as much as the colonized. Both originate in the geographically and economically “compartmentalized” character of “a world divided in two...inhabited by different species (*espèces*)” (FANON, 2004, p. 3). And while Nietzsche deemphasizes aristocracy’s specifically material divisions because they

¹⁹ Some scholars (ANDERSON, 2011; REGINSTER, 2013; SNELSON, 2017) think the priestly-aristocratic class that creates slave morality possesses a noble psychology; others argue their declining power in relation to the knightly-aristocratic class causes them to develop a slavish psychology (LOEB, 2018). None recognize, as Fanon will do, the tell-tale signs of *ressentiment* in the values of the aristocratic class as a whole, not just the priestly sub-caste.

call attention to the ruling class's active role in producing the slave's envy, Fanon counters his misdirection by stressing that the colonists intentionally impose and violently uphold material and social compartmentalization:

The dividing line, the border, is represented by the barracks and the police station.... The official, legitimate agent, the spokesperson for the colonizer and the regime of repression is the police officer or the soldier. In capitalist societies, education, whether secular or religious, the teaching of moral reflexes handed down from father to son, the exemplary integrity of works decorated after fifty years of loyal and faithful service, the fostering of love for harmony and wisdom, those aesthetic forms of respect for the status quo, instill in the exploited a mood of submission and inhibition which considerably eases the task of the agents of law and order. (FANON, 2004, pp. 3-4)

Fanon is not merely filling a lacuna in Nietzsche's genealogy but restoring its historical materialist character: the creation of the colonist is, after all, historically and causally prior to that of the colonized, and the *material* cause of colonial compartmentalization — the violent imposition of a political *geography*, an internal border that creates two incompatible social orders within a single nation — is historically and causally prior to its ideological defense, the inculcation of "moral reflexes" that promote a "mood of submission and inhibition." Fanon underlines this priority, reminding us that even after caste-ideology develops, compartmentalization must still be upheld materially: "the proximity and frequent, direct intervention by the police and the military ensure the colonized are kept under close scrutiny, and contained by rifle butts and napalm."

7. The Function of the Racialized Outcaste in the Colonist's *Ressentiment*-Morality

Fanon goes far beyond Nietzsche's emphasis on the *political* origin of psychology, stressing *material environment* as the ultimate foundation of the political order: a complete genealogy of morality ends not in politics but in a genealogy of politics. Moralities are fabricated by psychologies which are the products of political orders, but political orders, in turn, are fabricated by their material, environmental, and economic conditions — the soil and hothouse of horticultural cultivation. So, not only is the colony geographically compartmentalized by an internal border, the very materials from which it is constructed reinforce and secure that division:

The "native" sector is not complementary to the European sector. The two confront each other, but not in the service of a higher unity. Governed by a purely Aristotelian logic, they follow the dictates of mutual exclusion. There

is no conciliation possible, one of them is superfluous. The colonist's sector is a sector built to last, all stone and steel... The colonized's sector, or at least the "native" quarters, the shanty town, the Medina, the reservation, is a disreputable place inhabited by disreputable people. (FANON, 2004, p. 4)

As in Nietzsche's account of the Chandala under Manu, the colonized do not serve a positive function within the social whole; the colonial sector is "not complementary" but a place of "exclusion," its inhabitants tamed, controlled, and weakened, forced to acquiesce to their outcaste status: "the colonized always remains a foreigner" (FANON, 2004, p. 5).

Fanon focuses not on the colony's morality, ideology, and codes but instead on their material reinforcement. While Nietzsche emphasizes Manu's dangerous injunctions upon the Chandala, Fanon points to a world materially constructed for the purpose of depriving the underclass of alternatives to unhealthy living conditions like those Manu imposes. There is no need to prohibit drinking fresh water where none is to be found, no need to prohibit the abjectly poor from buying new clothes or using new goods. And in contrast to Nietzsche's suggestion that Manu's production of an outcaste proves its failure, Fanon tells us this outcome is no accident. It was *intended*, materially inscribed from the beginning into the very infrastructure of colonial society. The colonized sector does not accidentally become a place of misery, death, and disease. If the colonist's sector was built to last, the colonized sector was built *not* to last.²⁰

So, in contrast to Manu, which succeeds in cultivating four other castes, the colony only intends to cultivate one true caste. Consequently, its aim cannot be, as Manu's supposedly was, to achieve "perfection" and "mastery" in the colonists' "art of life." Instead, its purpose is to create the *illusion* of nobility among the colonists through the manufactured contrast of the colonized as ignoble, unbred, and utterly evil. As Fanon stresses: "it is the racist who creates the inferiorized" (FANON, 2008, p. 73). The colonized as anti-species is fabricated for the purpose of supporting the colonist's aristocratic ideology that they are psychologically and morally, not just politically, superior.

Against Nietzsche's claim that noble psychology originates in a barbaric, pre-moral people's conscience-free pursuit of conquest, Fanon suggests that material conquest instead results in a ruling class characterized by *ressentiment*-psychology and *reactional* morality. For Nietzsche's noble, the slave's "badness" is supposedly conceived only as "an afterthought, an aside, a complementary colour." But to the colonist the colonized represents the "negation of

²⁰ Again, as I write this, the Israeli military is systematically destroying infrastructure in the West Bank, including nearly 70% of the city of Jenin's streets.

values...absolute evil,” an evaluation clearly rooted, like the slave’s, in “the cauldron of unassuaged hatred” (GM I 11). And just as Nietzsche’s slave treats the nobles’ *morality* as the source of their evil, to the colonist “the customs of the colonized, their traditions, their myths, especially their myths, are the very mark of [their] indigence and innate depravity” (FANON, 2004, p. 7).

Most important, just as Nietzsche’s slaves ground their values in a reactionary “‘no’ on principle to everything that is ‘outside,’ ‘other,’ ‘non-self,’” a “reversal of the evaluating glance,” an “essential orientation to the outside instead of back onto itself,” the colonist’s morality and self-worth is grounded in its rejection of the colonized: “The singularity of the colonial context lies in the fact that economic reality, inequality, and enormous disparities in lifestyles never manage to mask the human reality.... The serf is essentially different from the knight, but a reference to divine right is needed to justify this difference in status” (FANON, 2004, p. 5).

In other words, material conquest does not produce Nietzsche’s mythical, amoral, and conscienceless noble; it produces a *moralistic* form of *status insecurity*: “The colonized man is an envious man. The colonist is aware of this as he catches the furtive glance and, constantly on his guard, realizes bitterly that: ‘They want to talk our place’” (FANON, 2004, p. 5). Material inequality produces in the colonists a need to prove *to the colonized* their *spiritual* superiority, thus indirectly convincing *themselves* that they *merit* their *political* superiority. Recall Fanon’s claim that “the colonist derives his validity [*verité*], i.e., his wealth, from the colonial system” (FANON, 2004, p. 2; 2002, p. 40). It is precisely this conflation of validity or truth with material superiority that indicates ideology. Like Nietzsche’s slave, the colonists need “to construct their happiness artificially by looking at their enemies... by talking themselves into it, in some cases by *lying themselves into it*.” And like Nietzsche’s slave, they do so by inventing an evil that they can pretend they choose to avoid, in order to “construe...their particular mode of existence as an accomplishment” (GM I 13).

In short, the colonists have a psychological need to justify Nietzsche’s unexplained, magical transubstantiation through which “the concept of political superiority always resolves itself into the concept of psychological superiority” (GM I 6). And by exposing how the colonists’ morality betrays a slavish psychological need to comparatively verify their psychological superiority — the need for an inferior to prove superiority — Fanon raises the question of why Nietzsche’s nobles, and any other aristocratic ruling class, would not also share the same slavish need. After all, every ruling class intentionally imposes and violently upholds its social status through the same active preservation of the *material structure* of aristocratic society, a continual effort that betrays a psychological need for the inferiors to whom they feign indifference and contempt.

Although Nietzsche insists noble morality originates in the “pathos of nobility and distance...the continuing and predominant feeling of complete and fundamentally superiority of a higher ruling kind in relation to a lower kind,” if the nobles’ belief in their own goodness depends on a *feeling* — psychologically reinforced assurance — of distance, then it is fundamentally comparative. Like slavish morality, it is a “reversal of the evaluative glance,” not an “an afterthought, an aside, a contrasting colour.” As a *need to compare* oneself, the pathos of distance betrays a need for another’s validation.²¹

Where, after all, does the nobles’ delight in “war, adventure, hunting, dancing, jousting” (GM I 7) come from, if not from a desire for competition, a need to *prove* their superiority? Nietzsche incoherently calls them “semi-animals...happily adapted to wilderness, war, the wandering life and adventure” (GM II 16). But this attraction to *adventure* is a uniquely human desire for victory, glory, and fame. And since there is no glory without *merit*, this betrays their distinctly *moralistic* need to, like the slaves, “construe...their particular mode of existence as an accomplishment” (GM I 13). Nietzsche may object that the nobles in fact accomplish something, while the slaves merely “construe weakness itself as freedom.” But the question is not whether they accomplish something, but whether they *need recognition* for it — whether their self-affirmation depends on comparison to an inferior.

Consider, too, Nietzsche’s claim that the nobles develop the concept of “bad” from “plain,” “common,” or “simple” (GM I 4). This would be consistent with noble evaluation only if remained a *descriptive* term that, like the priestly caste’s original concepts of “pure” and “impure,” we “should be wary of taking...too far or even symbolically (GM I 6). However, as we have seen, “the concept of political superiority always resolves itself into the concept of psychological superiority.” Why would that transformation be inevitable unless noble psychology *depends on* moral comparison? Precisely because these concepts become normative concepts of psychological superiority, they necessarily also become moral in the slavish sense, designating what one *deserves* rather than what one is, and so what others are *obliged* to do. But to demand from others what one deserves — recognition and treatment appropriate to one’s status, privilege, and rights — is precisely to psychologically depend on them to verify one’s self-affirmation. Nietzschean masters are, just like Fanon’s colonists, psychologically slaves.

²¹ On the noble “pathos of distance” as slavish evaluation, see Miyasaki (2022b, IV.8.2).

Conclusion

Nietzsche's critical analysis of *ressentiment*-psychology ends with a paradoxically moralistic condemnation of the slave class for originating that psychology and its values. In his parable of little lambs and birds of prey, he complains it is absurd "to ask strength not to express itself as strength" (GM I 13), but says nothing about the passage's equally absurd implication that weakness could express itself as anything but weakness — or his own hope that aristocracies could produce anything but *ressentiment* and revolt. By pressing Nietzsche's genealogy of *ressentiment* further, critically analyzing the material conditions that produce aristocratic politics and psychology, Fanon has demonstrated that the ultimate origin of slave morality is not *ressentiment*-psychology but the political order that produced it, which in turn has its origin in the material organization of society.

That is the real meaning of Fanon's puzzling claim that "in the colonies the economic infrastructure is also a superstructure." Against his misleading suggestion that for the colonial situation "a Marxist analysis should always be slightly stretched," he is not departing from a historical materialist view about the primacy of material causes but clarifying the compatibility of primary material causes with *secondary* ideological ones.²² The superstructure develops to protect the material foundation: material inequality cultivates in the colonist a need to ideologically justify that inequality by creating an ideology of class and racial superiority, but that ideology in turn requires materially producing that supposed inferiority in the species of ruling class and outcaste, creating the illusion of its verification.²³

So, when Fanon says "the cause is effect" he means colonialism protects the *real* cause (aristocracy, social hierarchy, material inequality) by making that cause *appear* to be an effect. "You are rich because you are white, you are white because you are rich" means: the effects of your material superiority — your racial and class superiority — have been ideologically constructed to appear as the cause of your

²² Compare, for example, Fanon's view in the 1955 speech "Racism and Culture": "The apparition of racism is not fundamentally determining. Racism is not the whole but the most visible, the most day-to-day and...crudest element of a given structure" (1964, p. 31-32). See also his critique of Octave Mannoni's anti-economic interpretation of racism in *Black Skins*, IV. On Fanon's engagement with Marx, see Gibson (2020).

²³ Compare Du Bois: "It is not enough for the Negroes to declare that color-prejudice is the sole cause of their social condition, nor for the white South to reply that their social condition is the main cause of prejudice. They both act as reciprocal cause and effect, and a change in neither alone will bring the desired effect. Both must change, or neither can improve to any great extent" ([1903] 1999, p. 118).

material superiority, making you believe you are happier, richer, and more privileged because you are naturally superior and so more deserving of happiness.

In this way, the racialized caste system creates in the colonist a *ressentiment*-psychology that is fundamentally racist in its structure: it shapes colonists to identify, understand, and evaluate themselves through the vilification of a racialized group they see as essentially inferior.²⁴ A racialized caste system does not simply promote racist sentiment, behaviors, and institutions, its primary product is *the racist* as an *espèce*: a fixed social, moral, and psychological type.²⁵

We should not then, as Nietzsche does, take the nobles' self-descriptions at their word, particularly the "aristocratic value equation" that "good = noble = powerful = beautiful = happy = blessed" (GM I 7). If every political conquest creates a ruling class whose defining psychological trait is the need to create an essentialized, usually racialized, outcaste before they can enjoy their material privileges, then power is clearly not equivalent to happiness. If the masters' happiness requires the contrasting shade of the slaves' misery, then their psychology is defined by a deeper unhappiness that can only originate in material inequality as such.²⁶ It is aristocracy, not the slave, that creates *ressentiment*-psychology, *ressentiment*-morality, and racism, and so it is only truer form of democracy — in other words, as Fanon recognizes, socialism — that will eliminate them.

Consequently, far from contradicting the aims and commitments of his socialist politics, Fanon's adoption of Nietzsche's metapolitics of cultivation strengthens his historical material analysis while providing a powerful critique of Nietzsche's normative political aims. By exposing the colonists' *intentional* domestication of the colonized as a demonized outcaste *in order* to secure their illusory sense of moral validation, Fanon uses Nietzsche's best insights against his worst inclinations, demonstrating that aristocracy produces only an *illusory* nobility and order of rank. It is also thanks to Fanon's adoption of Nietzsche's

²⁴ See Gordon: "Fanon would agree with John Rawls that the subject of justice and (racist) injustice is the basic structure of the society itself" (1995, p. 90).

²⁵ Compare Frederick Douglass's account of how "the fatal poison of irresponsible power" completely transformed his new mistress "of the kindest heart and finest feelings" who "had never had a slave under control previously": "the tender heart became stone, and the lamblike disposition gave way to one of tiger-like fierceness" ([1845] 2010, pp. 147-148).

²⁶ Nietzsche's psychology of the will to power is most consistently interpreted as a drive toward the qualitative feeling of power rather than greater quantitative power, which is heightened by contest rather than conquest, resistance rather than domination, and proportional relationships of power equality rather than inequality. This raises the possibility that the surprising source of the ruling class's *ressentiment* is precisely their political superiority, which destroys the feeling of power in resistance they would achieve in more equal social relationships. See Miyasaki (2022a, I.3-4 and 2022b, IV.8).

metapolitics that he can make the case that any deeply unequal society with visible racial groups will likely produce a *racialized* outcaste and the *racist* as a primary psychological type.

Fanon's critical use of Nietzsche's metapolitics also adds support to his claim that decolonization is inevitably violent. For, if the violence that produces *ressentiment*-psychology is not an accident of the colonists' lack of conscience and indifference to their inferiors but instead an expression of their deep-seated, Manichean hatred of the colonized, then the inversion of that morality necessarily takes an equally Manichean form, creating in the underclass a psychological demand not just for moral revolt but ultimately for political revolution, a demand not to feel morally superior to the master but "to take his place," bringing about "the collapse of an entire moral and material universe" (FANON, 2004, p. 2, 9). Decolonial violence is not so much justified as necessitated by colonial violence because it is *one and the same* violence — the material expression and redirection of one and the same psychology, produced by one and the same political order, destined to continue until that order is overturned.²⁷

Finally, Fanon's analysis allows us to conclude that revolutionary politics is not reducible to either anti-racist or class politics alone. On the one hand, if racially diverse class-based societies inevitably produce both a racialized outcaste and the racist as psychological type in order to prop up the ideology of natural hierarchy, then we cannot eradicate racism without first eradicating classes. Even if we successfully educate individuals to abandon racist attitudes, habits, and behaviors, that will not prevent our material political order from continuing to cultivate in future individuals the very same form of psychology that motivates those attitudes, habits, and behaviors in the first place.

On the other hand, precisely because Fanon believes that racism is first and foremost a *species* or psychological type, we cannot overcome *present-day* racism by abolishing class differences. To shut down the machine that manufactures the psychology of the racist does nothing to protect multiple generations of existing individuals directly shaped by that psychology, nor does it protect victims of racism from their own internalization of that psychology.

So, a political solution to racism, as brought into focus by colonialism's racialized class-system, requires both *a class-politics of cultivation*, a socialist order

²⁷ See Fanon (1960): "Violence must first be fought with the language of truth and reason. But it happens, alas — and there cannot be anyone who does not deplore this historical necessity — it happens, I say, that in certain enslaved regions the violence of the colonized becomes quite simply a manifestation of his strictly animal existence. I say animal and I speak as a biologist, for such reactions are, after all, only defensive reactions reflecting a quite banal instinct for self-preservation" (p. 655). For a contrasting argument that Fanon is ethically justifying violence in certain cases, see Oladipo Fashina (1989).

that achieves the “creation of new men,” cultivating a new, universal form of psychology finally freed of *ressentiment*, and an *anti-racist politics of resistance* recognizing that, although racism can indeed be eliminated from our future, it can only be *guarded against, fought, and repaired* in our present.

References

ACAMPORA, Christa Davis. Unlikely Illuminations: Nietzsche and Frederick Douglass on Power, Struggle, and the *Aisthesis* of Freedom. In: SCOTT, Jacqueline; FRANKLIN, Todd A. **Critical Affinities: Nietzsche and African American Thought**. Albany, NY: The State University of New York Press, 2006. p. 175–202.

AL-SAJI, Alia. Hesitation as Philosophical Method — Travel Bans, Colonial Durations, and the Affective Weight of the Past. **Journal of Speculative Philosophy** v. 32, n. 3, p. 331–59. 2018.

ANDERSON, Lanier R. On the Nobility of Nietzsche’s Priests. In: MAY, Simon. **Nietzsche’s “On the Genealogy of Morality”: A Critical Guide**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011. p. 24–25.

APPIAH, Kwame Anthony. The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race. In; BELL, Linda A; BLUMENFELD, David. **Overcoming Racism and Sexism**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995. p. 59–77.

BEAUVOIR, Simone. **The Ethics of Ambiguity**. New York: Citadel Press, [1947] 1996.

BERNASCONI, Robert. Nietzsche as a Philosopher of Racialized Breeding. In: ZACK, Naomi. **The Oxford Handbook of Philosophy and Race**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 54–64.

CHURCH, Jeffrey. Nietzsche’s Early Perfectionism: A Cultural Reading of “The Greek State.” **Journal of Nietzsche Studies**, v. 46, n. 2, p. 248–260. 2015.

CICCARIELLO-MAHER, George (2017). **Decolonizing Dialectics**. Duke University Press, 2017.

CONANT, James. Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator. In: SCHACHT, Richard. **Nietzsche’s Postmoralism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 181–256.

CONWAY, Daniel. **Nietzsche and the Political**. New York: Routledge, 1996.

DAVIS, Angela Y. Lectures on Liberation. In: DOUGLASS, Frederick. **Narrative of the**

Life of Frederick Douglass, An American Slave. San Francisco: City Lights Books, [1970] 2010. p. 41–84.

DOHM, Hedwig. **Become Who You Are!** Translated by Elizabeth G. Ametsbichler. Albany, NY: The State University of New York Press, [1894] 2006.

DOHM, Hedwig. “Nietzsche and Women.” In: NASSAR, Dalia; GJESDAL, Kristin. **Women Philosophers in the Long Nineteenth Century: The German Tradition.** Oxford: Oxford University Press, [1898] 2021. p. 128–138.

DOUGLASS, Frederick. **Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave.** San Francisco: City Lights Books. [1845] 2010.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk.** New York: W. W. Norton, 1999.

FANON, Frantz. **Black Skin, White Masks.** Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, [1952] 2008.

FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs.** Villeneuve-d’Ascq: Éditions Points, [1952] 2014.

FANON, Frantz. “Why We Use Violence.” KHALFA, Jean; YOUNG, ROBERT J. C. **Alienation and Freedom.** Translated by Steven Corcoran. London: Bloomsbury Academic, [1960] 2018. p. 653–659.

FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth.** Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, [1962] 2004.

FANON, Frantz. **Les damnés de la terre.** Paris: Éditions La Découverte, [1962] 2002.

FANON, Frantz. “Racism and Culture.” In: MASPERO, François. **Toward the African Revolution: Political Essays.** Translated by Haakan Chevalier. New York: Grove Press, [1955] 1964.

FASHINA, Oladipo. Frantz Fanon and the Ethical Justification of Anti-Colonial Violence. **Social Theory and Practice** v. 15, n. 2, p.179–212. 1989.

GIBSON, Nigel. Fanon and Marx Revisited. **Journal of the British Society for Phenomenology** v. 51, p. 320–336.

GORDON, Lewis R. **Bad Faith and Antiracist Racism.** Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1995.

GORDON, Lewis R. **What Fanon Said.** New York: Fordham University Press, 2015.

HARDIMON, Michael O. Minimalist Biological Race. In: ZACK, Naomi. **The Oxford Handbook of Philosophy and Race**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 150–159.

HARO, José A. Colonialism and Ressentiment. **Philosophy in the Contemporary World** v. 25, no. 1, p. 27–34. 2019.

HOLLINGDALE, R. J. **Nietzsche: The Man and His Philosophy**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1965.

HURKA, Thomas. “Nietzsche: Perfectionist.” In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. **Nietzsche and Morality**. New York: Oxford University Press, 2007.

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

KING, Martin Luther, Jr. **Where Do We Go from Here: Chaos or Community?** Boston, MA: Beacon Press, 1968.

LEMM, Vanessa. Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche’s “Schopenhauer as Educator.” **Journal of Nietzsche Studies** v. 34, p. 5–27. 2007.

LOEB, Paul S. The Priestly Slave Revolt in Morality. **Nietzsche-Studien** v. 47, n. 1, p. 100–139. 2018.

MACLEOD, Elyse. Frantz Fanon's Decolonized Dialectics: The Primacy of the Affective Weight of the Past. **Ergo: An Open Access Journal of Philosophy** v. 9, no. 42. 2022.

MILLS, Charles W. **Blackness Visible**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

MIYASAKI, Donovan. Nietzsche’s Naturalist Morality of Breeding. In: LEMM, Vanessa. **Nietzsche and the Becoming of Life**. New York: Fordham University Press, 2014. p. 194–213.

MIYASAKI, Donovan. **Nietzsche’s Immoralism: Politics as First Philosophy**. Cham: Palgrave Macmillan, 2022a.

MIYASAKI, Donovan. **Politics After Morality: Toward a Nietzschean Left**. Cham: Palgrave Macmillan, 2022b.

NEWTON, Huey P. "Black Capitalism Re-Analyzed I." In: HILLIARD, David; WEISE, Donald. **The Huey P. Newton Reader**. New York: Seven Stories Press, 2002. p. 227-233.

NEWTON, Huey P. **Revolutionary Suicide**. London: Penguin Books, [1973] 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings**. Edited by Aaron Ridley and Judith Norman. Translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future**. Edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. Translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Kritische Studienausgabe**. Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin: Walter de Gruyter, 1967-.

NIETZSCHE, Friedrich. **On the Genealogy of Morality**. Edited by Keith-Ansell Pearson. Translated by Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Will to Power**. Edited by Walter Kaufmann. Translated by Walter Kaufman and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

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

RATNER-ROSENHAGEN, Jennifer. Black Nietzsche, or, Speaking Relative Truth to Power. **Raritan** v. 34, n. 4, p. 63-81. 2015.

REGINSTER, Bernard. The Psychology of Christian Morality: Will to Power as Will to Nothingness. In GEMES, Ken; RICHARDSON, John. **The Oxford Handbook of Nietzsche**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 701-726.

SCHANK, Gerd. Race and Breeding in Nietzsche's Philosophy. In: MARTIN, Nicholas. **Nietzsche and the German Tradition**. Bern: Peter Lang, 2003. p. 237-244.

SCOTT, Jacqueline. On the Use and Abuse of Race in Philosophy: Nietzsche, Jews, and Race. In: BERNASCONI, Robert; COOK, Sybol. **Race and Racism in Continental Philosophy**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003. p. 53-73.

SCOTT, Jacqueline. The Price of the Ticket: A Genealogy and Revaluation of Race. In: SCOTT, Jacqueline; FRANKLIN, Todd A. **Critical Affinities: Nietzsche and African American Thought**. Albany, NY: The State University of New York Press, 2006. p. 149-171.

SNELSON, Avery. The History, Origin, and Meaning of Nietzsche's Slave Revolt in Morality. **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy** v. 60, n. 1-2, 2017. p. 1-30.

WINCHESTER, James. Nietzsche's Racial Profiling. In: VALLS, Andrew. **Race and Racism in Modern Philosophy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005. p. 255-276.

ZACK, Naomi. Life After Race. In: ZACK, Naomi. **American Mixed Race: The Culture of Microdiversity**. Boston: Rowman & Littlefield, 1995. p. 297-307.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

Nietzsche e Fanon: sobre a política do cultivo da raça e classe como castas*

*Nietzsche and Fanon on the Political Breeding of Race and Class as Caste***

Donovan Miyasaki

Professor de Filosofia na Wright State University, Ohio, Estados Unidos. Contato: donovan.miyasaki@wright.edu

Resumo: A *Genealogia da Moral* de Nietzsche sugere que aristocracias produzem um contratipo escravo perigoso de agência moral fundada no ressentimento, que exhibe uma moral da resignação. No decorrer do texto, ele associa registros biológicos e políticos, ao falar de *tipos* humanos como “espécies” (*die Spezies*) e de *classes* como “raças” (*die Rassen*), logo implica que todos os tipos humanos são socialmente construídos e que sua causa primária é a organização política. É neste sentido que Nietzsche é um “aristocrata radical”. Contra a visão conservadora de que a hierarquia social reflete uma ordem fixa na natureza, ele reconhece que hierarquias *criam* os tipos que buscam preservar, precisamente contra a contingência *natural*. Isto coloca um dilema prático para as aristocracias: como manter uma subclasse sem suscitar uma psicologia e uma moral escravas que [inevitavelmente] enfraquecerão os valores aristocráticos? Em outros textos, Nietzsche responde com sua interpretação da lei Hindu de Manu. Cada aristocracia deve criar a ilusão de que classes são *castas naturais* em vez de construções políticas. Sistemas de castas são instituições culturais e ideológicas feitas para proteger sistemas de classes, por darem aparência de “espécies” fixas às identidades de classe: formas profundamente internalizadas de psicologia e agência moral, que reforçam posições de classe por serem mais rigidamente definidas e facilmente reconhecidas socialmente. Em *Os Condenados da Terra*, Frantz Fanon, de forma subversiva, redireciona essa teoria para longe das metas reacionárias de Nietzsche, na direção de outras revolucionárias, aplicando a lógica de Nietzsche à hierarquia racializada da colonização. Fanon também torna turva a linha entre social e biológico, referindo-se a colonizador e colonizado como “espécies” diferentes (*espèces*) e sugere que uma posição social faz com que os indivíduos agrupados em classe desenvolvam as profundas identidades psicológicas e morais características de castas. Para Fanon, a raça é o meio primário de sociedades colonizadas darem suporte *material* à ideologia de casta. Apesar de socialmente determinados, conceitos de raça são ancorados em diferenças visíveis, conferindo à posição de classe do colonizado a falsa aparência de naturalidade. No entanto, contra Nietzsche, que culpa o oprimido pela moralidade do escravo, Fanon insiste que “o colonizador cria o colonizado.” A psicologia escrava se origina da classe dominante que, para salvar sua boa consciência, reinterpreta o privilégio como mérito, adotando uma visão maniqueísta de que os colonizados são essencialmente maus, o que leva ao bem assentado ódio contra eles como *casta racializada*. A *psicologia primária do ressentimento* dos colonizadores produz uma

* Tradução de Plínio Ubiratan Figueiredo Vieira (Doutorando em Filosofia pelo PPGF da UFRJ). Revisão técnica da tradução de Rogério Lopes (Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG).

** Gostaríamos de expressar nosso agradecimento ao professor Donovan Miyasaki, por ter se disposto muito gentilmente a colaborar com o presente dossiê e se adequado às nossas restrições de prazo (nota do editor convidado).

psicologia secundária do ressentimento entre os colonizados, dando forma a ambos como “espécies” opostas, identidades fundamentadas na exclusão um do outro, empurrando o colonizado não (como Nietzsche pensa) na direção de uma revolta *moral*, mas na direção de uma revolução política. A reconstrução crítica de Fanon da teoria de castas de Nietzsche tem três consequências importantes. Primeiro, a análise de Nietzsche implica, contra suas próprias esperanças, que aristocracias necessariamente produzem sua própria queda. Segundo, se raça é politicamente construída como uma forma dissimulada de classe, o racismo não pode ser superado sem a superação das estruturas de classe cuja dissimulação motivou sua criação. Contudo, terceiro, se o sistema de castas produz não somente atitudes racistas, práticas e estruturas sociais, mas também o racista como *espécie* de identidade psicológica fundamentada no ressentimento, então enquanto classes políticas podem esclarecer as origens históricas do racismo, isto não evitará a *continuidade* do racismo dentre os membros existentes daquele tipo. Por consequência, políticas antirracistas não podem ser reduzidas a problemas de classe ou raça isoladamente.

Introdução

A influência da *Genealogia da Moral* de Nietzsche em *Os Condenados da Terra* de Frantz Fanon tem sido pouco apreciada, em parte porque tanto o conteúdo político quanto o método do materialismo histórico implícitos na *Genealogia* têm sido ignorados. Neste trabalho, defendo que Fanon se inspira neste aspecto político negligenciado, para reconstruir, criticamente, a história da psicologia e da moral do ressentimento escravo, remontando suas origens à classe dominante em oposição a uma subclasse, e localizando a causa primária na desigualdade material que estrutura as sociedades aristocráticas.

A principal implicação desta reconstrução crítica é que a sociedade compartimentada do colonialismo e os valores maniqueístas representam um extremo para o qual tende toda sociedade moderna baseada em classes: para um sistema de castas que funde raça e classe por meio de um “cultivo” (*züchten*), que Fanon chama “espécies” distintas (*espèces*): identidades internalizadas, racializadas, que dão suporte à ideologia da hierarquia natural e à ilusão de superioridade moral da classe dominante, por meio da demonização de uma subclasse, percebida como essencialmente má. Neste processo, Fanon se prova um exemplar pensador de esquerda nietzscheaneamente inspirado [*Nietzschean leftist*] (em oposição a um “nietzscheano de esquerda” [*left Nietzschean*]): um filósofo político que mobiliza criticamente as melhores intuições filosóficas descritivas de Nietzsche contra os piores preconceitos de Nietzsche – majoritariamente *não-filosóficos* –, tal como eles ganharam expressão em seus objetivos políticos normativos. De forma mais concreta, Fanon foi bem-sucedido em sua tentativa de fazer com que a política histórico-materialista de cultivo defendida por Nietzsche se voltasse contra seu objetivo explícito de cultivar aristocracias que fossem capazes de evitar o efeito colateral de uma moral dos escravos.

Podemos extrair disso duas conclusões principais. Primeiro, Fanon mostra que, se a psicologia e a moral da subclasse são derivadas, uma inversão da psicologia e dos valores do ressentimento maniqueístas, violentos e orientados pelo ódio da própria classe dominante, então as aristocracias só poderão ser superadas por meio de revolução política, não por meio de uma reforma. Em segundo lugar, Fanon apresenta uma nova razão para rejeitar o reducionismo de raça e de classe. Se o racista, enquanto um tipo psicológico, é produzido pela desigualdade material e serve como suporte ideológico para a mentira nobre da hierarquia natural, então ele não pode ser eliminado sem a superação do sistema de classes. No entanto, como o racismo está fundado na produção política do racista como um tipo pertencente a uma casta, em uma forma profundamente arraigada de psicologia do ressentimento e não em um mero erro epistêmico ou moral, uma política de classe, tomada isoladamente, só pode eliminar o racismo futuro, mas não capaz de é resistir de um modo efetivo às formas já existentes.

1. A *Genealogia* como uma política histórico-materialista de cultivo aristocrático

A *Genealogia da Moral* de Nietzsche é antes de tudo uma obra de filosofia política, e só secundariamente de filosofia moral. Do mesmo modo, ela é mais bem compreendida em termos do método do materialismo histórico, apesar de, claro, em um sentido mais amplo e descritivo, compatível com o aristocratismo de Nietzsche (MIYASAKI, 2022a, II.7). Embora Nietzsche identifique a origem de sentimentos baseados no *ressentimento* com o intuito de colocá-los em questão, ele o faz na medida em que identifica a origem de toda moralidade na organização política. O que ele avalia criticamente não são moralidades ou psicologias, mas os ordenamentos políticos que as promovem e as condições materiais que lhes dão suporte. Desta maneira, a *Genealogia* avalia tipos humanos e seus valores de um ponto de vista não moral, mas material e político: como algo que tanto pode resultar do florescimento ou do malogro social da dominação ou da submissão, da saúde ou da fraqueza, quanto pode induzir a eles.

Esta identificação das origens políticas de tipos e valores serve ao objetivo nietzschiano de selecionar e preparar o solo para sociedades que promoverão tipos presumidamente mais elevados, um projeto político ao qual ele se refere por vezes como “cultivo seletivo” (*züchten*, também “cultivo” ou “disciplina”) (BM 203, A 3, CI, Os “melhoradores” da humanidade) e que pode ser entendido em dois sentidos distintos. Primeiro, uma política do cultivo não teoriza princípios normativos e então tenta nos persuadir a adotá-los. Preferivelmente, é uma *metapolítica descritiva*, que não nos diz o que a política *deveria* fazer, mas o que toda política necessariamente faz, identificando condições únicas materiais e políticas que

“cultivam” tipos únicos de moralidade e agência moral. Cada ordem política é uma máquina para manufaturar sistemas de valores que são internalizados e correspondem a tipos psicológicos e morais. Neste sentido, toda política é, intencionalmente ou não, política de cultivo. Indivíduos não produzem sociedades. Sociedades produzem indivíduos na medida em que produzem as formas de agência moral ou organizações de impulsos que [por sua vez] moldam o modo como vivem, fazem escolhas e encontram sentido (MIYASAKI, 2022a, II.8.1).

Segundo, em um sentido normativo, a noção de “cultivo” não se refere ao *objetivo*, mas aos *meios efetivos* de política. Se as condições materiais de uma sociedade dão suporte a certos ordenamentos políticos, que por sua vez produzem certos tipos de moralidade e agência, então qualquer política pode ser bem-sucedida em promover sua visão preferida de humanidade, bastando ser capaz de mudar estas condições materiais, em detrimento da persuasão ou educação moral e racional. Nota-se que nenhum dos dois sentidos da política do cultivo nos compromete com o programa político aristocrático de Nietzsche (MIYASAKI, 2022a, II.8.2).

Além disso, não devemos entender *züchten* primariamente em seu uso como metáfora *zoológica* – por exemplo, quando Nietzsche fala em “criar um animal com a prerrogativa da promessa” ou no contraste entre uma moralidade enquanto cultivo seletivo e uma moralidade enquanto “domesticação [*zähmen*] da besta humana” (GM II 1; CI, Os “melhoradores” da humanidade 2, 5). Em suas obras tardias, *züchten* é mais frequentemente uma metáfora *botânica* – por exemplo, quando ele pergunta “onde e como a planta homem tem crescido mais forte”, ou descreve uma “estufa para plantas raras e excepcionais” que dá “origem a pessoas excepcionais, que possuem as qualidades mais perigosas e atraentes” (BM, 242; VP 898).¹

Para entender melhor a filosofia política de Nietzsche, particularmente suas implicações para nossa concepção de “raça”, deveríamos interpretar *züchten* primariamente no último sentido. A política de cultivo como política *horticulora* e *agriculora*, cuja principal atividade consiste em transformar a terra (as condições materiais de nossa existência social) em jardins e campos (estruturas social, econômica e política) nos quais se *cultivarão* a sobrevivência e proliferação das formas preferidas de psicologia humana e agência moral.² Por esta razão, *züchten* será traduzido como “cultivo” ao invés de “criação.”

¹ Ver também BM 6, 44, 224, 262, 258; CI, Os “melhoradores” da humanidade 4, Incursões de um extemporâneo 18, 38; CW, O que admiro. Para mais referências de *züchten* como metáfora botânica, cf. Miyasaki, 2022b, IV.8.1.

² Winchester interpreta a noção de cultivo em termos biológicos por rejeitar a falsa alternativa que seria interpretar cultivo em termos de educação (2005, p. 270). Contudo, cultivo não diz respeito

O propósito primário da *Genealogia* é colocar um problema para o seu próprio objetivo político de criar uma aristocracia que aprimore os supostos tipos mais elevados. O problema é que todos os exemplares de seu tipo preferido existentes até o momento só foram possíveis por “golpes de sorte” – e como produtos de aristocracias que também produziram o oposto, o assim chamado tipo escravo (A 4). Pior, este tipo é psicologicamente definido pelo *ressentimento* contra o tipo “nobre”, mais elevado. Antecipando o desenvolvimento desse ponto por Fanon, os escravos são maniqueístas psicológicos: seus valores, seu caráter e sua identidade são inteiramente redutíveis à sua rejeição dos nobres, que eles percebem como absolutamente maus. A psicologia maniqueísta da classe dos escravos, combinada com seu maior número, garante a gradativa vitória cultural da moral escrava, o que acaba por solapar os valores aristocráticos e sua política.

Deste modo, a política nietzschiana do cultivo não pode simplesmente fazer engenharia reversa de tipos psicológicos característicos de aristocracias históricas sem suscitar outra revolta escrava na moral. Em vez disso, ele deve criticar a aristocracia tradicional, inspirando-se nos acertos e erros das classes dominantes históricas para desenvolver uma nova versão do nobre, cultivada por uma política nova e “radicalmente aristocrática”. Esta reconceitualização crítica da nobreza e da aristocracia é a tarefa primária de seus últimos escritos, de modo que não devemos descartar com tanta rapidez o entusiasmo um tanto superficial de Nietzsche com o rótulo de “aristocratismo radical” cunhado por Georg Brandes. Nessa expressão ele reconheceu a tarefa central de suas últimas obras: não um retorno à aristocracia tradicional, mas sua reinvenção. Embora o programa político preferido de Nietzsche seja anti-igualitário, antidemocrático e antissocialista, não é verdadeiramente “reacionário” ou “conservador.”³ A base do conservadorismo é a crença em uma hierarquia natural que justifica moralmente uma sociedade hierárquica, que designa posições sociais e funções por características supostamente inatas das classes, raças, gêneros, tratados como tipos naturais. Uma política conservadora diz respeito, sobretudo, à autoridade, cuja legitimidade se baseia, em última análise, em sua conformidade com a natureza – uma natureza identificada por vezes, mas nem sempre, com o divino.

Em contraste, a política radical de direita de Nietzsche assume justamente uma visão oposta. Começa com a morte de Deus, bem como de todos os representantes tradicionais da autoridade divina: natureza, estado, igreja e o Eu. Diferente da aristocracia tradicional, a aristocracia radical tem suas raízes na

primordialmente nem à biologia nem à educação, mas à transformação das condições materiais de vida que moldam a mente e o corpo.

³ Ver MIYASAKI, 2022b, I.3.

rejeição da natureza como o fundamento para o valor moral ou a legitimidade política: “desenvolvimento não está necessariamente ligado a elevação, acréscimo ou fortalecimento” (BM 188). A natureza não cultivada é “absolutamente esbanjadora e indiferente” para o melhoramento humano; a “luta por existência” tende “à desvantagem do forte, do privilegiado, das exceções afortunadas. Espécies não crescem em perfeição: o fraco continua ganhando dominância sobre o forte” (CI, Incursões de um extemporâneo 14).⁴ Assim, a política deve *criar* uma hierarquia *artificial* feita não para espelhar a natureza, mas para promover o florescimento humano. Em contraste com o critério de criação de animais, orientado pelos valores que asseguram a sobrevivência, a política do cultivo serve a um objetivo estético e não biológico: *embeleazar* ao invés de preservar a humanidade, ajustando a natureza aos fins da humanidade ao invés de ajustar a humanidade aos fins da natureza.⁵

O aristocratismo de Nietzsche é radical porque ele busca criar uma hierarquia social que não pode ser justificada pelo apelo à sua fundação na hierarquia natural. É por essa razão que ele prefere definir a política como a criação e legislação de valores, ao invés de defini-la em termos de descoberta, demonstração e justificação dos mesmos (BM 211). Contudo, isto requer uma aristocracia que não seja minada pela moral dos escravos, um arranjo no qual a subclasse encontre um tipo modesto de felicidade. A *Genealogia* termina com esta sugestão: se não é o sofrimento, mas a falta de propósito que cria a psicologia do ressentimento típica dos escravos (GM III 28), então uma aristocracia radical, se quer ser bem-sucedida, deve conferir um significado à sua subclasse.⁶

2. O Sistema de castas [do código] de Manu como uma política radicalmente aristocrática da mentira nobre

Nietzsche se volta então para as Leis de Manu, que estabeleceram o sistema de castas Hindu, buscando novamente um precedente histórico, não com o intuito de replicá-lo, mas de corrigi-lo. Em contraste com as aristocracias greco-romanas, que não são projetos conscientes de cultivo, mas a obra de “artistas inconscientes” (GM II 17), Manu é uma aristocracia *radical*, que cultiva *intencionalmente* uma ordem hierárquica, ao invés de assumir, como os nobres da *Genealogia*, que a hierarquia ocorre naturalmente e que eles, convenientemente, estão no topo. Uma

⁴ Ver também BM 9, 13; A 4.

⁵ Esta é uma razão para desconfiarmos de toda interpretação “perfeccionista”, uma tradição ética ligada a suposições dúbias de que a natureza tem intenções em relação a como devemos ser e que somos obrigados a obedecer a essas suas intenções. Ver, por exemplo, Conway (1996), Conant (2001), Hurka (2007), Katsafanas (2013) e Church (2015). Para críticas à leitura perfeccionista, ver Lemm (2007) e Miyasaki (2022a, I.4).

⁶ Ver MIYASAKI (2022b, I.3.2).

aristocracia radical cria intencionalmente uma hierarquia artificial precisamente porque *reconhece* que os tipos mais elevados não se impõem naturalmente. Eles aparecem de forma fortuita, esporádica e isolada, não como povos, nações, gêneros ou classes com características fixas e essenciais (A 4, CI, Incursões de um extemporâneo 14).

Nietzsche começa seu comentário sobre [o código de] *Manu* afirmando que toda moral se funda em uma versão da “mentira sagrada” de Platão (A 55), mas contrasta as “finalidades ruins” do cristianismo com o objetivo mais nobre [do código] de *Manu*: “ele permite que as classes nobres... se destaquem da multidão; valores nobres em toda parte, um sentimento de perfeição, um dizer Sim à vida, um triunfante sentimento de bem-estar consigo e com a vida, – o *sol* brilha em todo o livro inteiro” (A 56). Aqui temos a súpula perfeita da política segundo Nietzsche: valores não são verdades morais, mas mentiras legisladas que podem justificar a si mesmas *a posteriori* se lograrem êxito na criação de um “sentimento de perfeição” e bem-estar “por si mesmas”, tornando supérflua sua justificação moral. Para Nietzsche, uma política, como tudo mais, está justificada somente se não *precisar* de justificação (MIYASAKI, 2022b, I.2.2).

De que maneira as Leis de *Manu* tentam alcançar uma tal forma de existência social autojustificada, mesmo para os que se encontram no nível mais baixo da hierarquia social? Ao convencer a subclasse de que seu sofrimento tem um propósito, que o lugar dela na ordem social é núcleo essencial da identidade das classes, que a natureza os fez com o propósito de preencher sua função de classe. Em outras palavras, a aristocracia *radical* se protege do efeito colateral da moralidade escrava ao promover conscientemente a ideologia da aristocracia *tradicional*: que “a natureza, não *Manu*, separa” os indivíduos em classes e que “a lei maior da própria vida, ao dividir em três tipos, é necessária para a conservação da sociedade, para possibilitar tipos mais elevados e supremos” (A 57).

Esse tipo de ideologia parece um escudo frágil contra o rancor virulento que Nietzsche atribui aos oprimidos. Contudo, como um bom – ainda que inadvertido – materialista histórico, ele enfatiza não a *ideologia* de *Manu*, mas seu método *material* de *incorporá-la* à psicologia individual: “Este é o pressuposto para todo tipo de maestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida. Estabelecer um código no estilo de *Manu* significa dar para um povo o direito de se tornar mestre um dia, tornar-se perfeito – aspirar à mais elevada arte da vida. *Para este fim, isso deve ser tornado inconsciente.*” (A 57) Os indivíduos devem internalizar a ideologia de uma forma tão profunda que eles presumem automaticamente que o sistema de castas de *Manu* sempre existiu, que as pessoas sempre se encaixaram em suas categorias e que nenhuma outra sociedade é imaginável ou desejável: “a ordem de castas, a lei

mais suprema e dominadora não é nada mais que a sanção de uma *ordem natural*, a legalidade natural *par excellence*.” (A 57)

A aristocracia radical busca, portanto, criar uma sociedade em que “todos encontrem o privilégio em seu próprio tipo de ser,” alcançando uma felicidade modesta no cumprimento de um papel socialmente designado:

Para ser uma utilidade pública, uma engrenagem, uma função – você precisa estar destinado para isto por natureza: *não* é a sociedade, mas antes o tipo de *felicidade* de que a vasta maioria das pessoas é capaz que faz delas não mais que máquinas inteligentes. Para o medíocre, a mediocridade é uma felicidade, a maestria em uma única coisa, a especialização, como um instinto natural. (A 57)

Os indivíduos não precisam ser forçados ou persuadidos a se conformarem com sua posição de classe se eles se identificam completamente com ela, conquistando “um perfeito automatismo do instinto... o pressuposto de todo tipo de maestria, de todo tipo de perfeição na arte da vida.” (A 57) Isso é o que Nietzsche realmente quer dizer com *züchten*: a produção política de instintos inconscientes que integram perfeitamente um indivíduo à sua existência, ao criar um sentido de felicidade, de maestria e perfeição – em outras palavras, ao criar *amor fati* (MIYASAKI, 2022a, I.5.2-3). O desafio do aristocratismo radical é permitir que todas as castas, e não apenas a casta dominante, alcancem esse sentido de adequação à sua existência, prevenindo desse modo o desenvolvimento da psicologia e da moral escravas. Para conseguir isso, ele precisa transformar conceitos *descritivos* de hierarquia *política* em conceitos *normativos* de hierarquia *espiritual e moral*, incentivando os indivíduos a confundirem o que eles *são* com o que eles *devem e merecem ser*.

A análise de Nietzsche das Leis de Manu estabeleceu, portanto, duas diferenças principais entre a aristocracia tradicional e a radical. Em primeiro lugar, a aristocracia radical não acredita genuinamente que a hierarquia seja natural ou moralmente justificável. É um projeto *conscientemente ideológico* de *transformação de classes em castas*: grupos cujos membros estabelecem inconscientemente uma equivalência entre suas posições de classe e sua *natureza essencial*. Em segundo lugar, para atingir seu objetivo de aprimorar os tipos superiores, a aristocracia radical tem que tornar supérflua a questão dos fundamentos naturais ou das justificativas morais, promovendo o *amor fati* em todos os níveis sociais, inclusive na subclasse.

3. O paradoxo dos párias como origem da ideologia racalista

Por que Nietzsche pensa que o sistema de castas de Manu é mais efetivo que a aristocracia tradicional? A resposta se relaciona à intrigante concepção nietzscheana de “raça”. Ele descreve os sistemas de castas como “o *cultivo* de um tipo particular de raça e tipo [*Rasse und Art*]” – no caso de Manu, “quatro raças [*Rassen*] de uma vez: uma raça sacerdotal; uma raça guerreira, uma mercadora e agricultora; e finalmente uma servil, os Sudras” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 3). Mas o que ele quer dizer com “raça” e como ela difere de “tipo”?

Podemos ter uma noção melhor do que ele tem em mente pelo exame dos métodos de Manu. Nietzsche não menciona as leis que governam a sexualidade ou o casamento, como seria de se esperar caso ele reduzisse a raça à biologia. Em vez disso, ele se concentra nas práticas de higiene cotidianas e na satisfação das necessidades materiais básicas.⁷ Por exemplo, os Chandalas são proibidos de comer qualquer coisa que não seja alho e cebola, de beber de poços, rios ou lagos, de banharem-se ou de terem assistência nos partos, de lavarem suas roupas ou de vestirem roupas novas e de usarem vasilhames, exceto os quebrados. Como Nietzsche nota, tais medidas são mais propensas a produzir morte e doença do que a cultivar de forma exitosa uma casta com sua própria “perfeição na arte da vida”, que possa servir como “uma utilidade pública, uma engrenagem, uma função” (A 57).⁸

Desse modo, nem as funções das “raças” de Manu (sacerdote, guerreiro, mercador ou fazendeiro, servente) nem os métodos para cultivá-las (a “política sanitária” de dieta ou higiene) são primariamente biológicos. Como R. J. Hollingdale e, mais recentemente, Gerd Schank argumentaram, Nietzsche usa o termo “raça” principalmente para significar “povos que vivem por um longo tempo em um ambiente específico e desenvolvem um caráter próprio nesses ambientes” (HOLLINGDALE, 1965, p. 224; SCHANK, 2003, p. 238) – como, por exemplo, quando ele descreve “como uma raça surge:” “o caráter é o resultado de um ambiente, de um papel firmemente estabelecido em virtude de que certos fatos são reiteradamente enfatizados e fortalecidos... no longo prazo” (FP 1884, 25[462]; KSA 11/136). Portanto, em vez de reduzir a raça ao aspecto psicológico, ele expande o conceito de povos para abarcar a intersecção entre a biologia e a psicologia. Como

⁷ Isto é consistente com o foco de Nietzsche em dieta e higiene em todas as discussões sobre a moral em suas obras tardias, incluindo sua avaliação favorável das “medidas higiênicas” do Budismo contra as “condições fisiológicas” precárias, que seriam bem-sucedidas em “livrar a alma do *ressentimento*” (A 20).

⁸ Enquanto escrevo isto, quase um ano após a resposta militar devastadora de Israel aos ataques do Hamas de 7 de outubro de 2023, palestinos em Gaza têm sido levados a beber de poças para sobreviverem, e um bebê palestino contraiu pólio, o primeiro caso na região em um quarto de século.

Schank explica, ele trata a “fisiologia (‘Physiologie’) como o vínculo entre ambiente (‘Umgebung’) e o ‘caráter’ de um povo: as condições ‘externas’ ambientais influenciam a constituição fisiológica do povo e a condição fisiológica do povo encontra sua expressão no fenômeno cultural como religião, moral e assim por diante” (2003, p. 239).

Jacqueline Scott defende uma posição similar (2003, p. 61), argumentando de forma convincente que Nietzsche antecipa filósofos contemporâneos de raça, na medida em que estes insistem em sua realidade *como* socialmente construída, em oposição a eliminativistas como Kwame Anthony Appiah e Naomi Zack, que dispensariam o conceito por completo (SCOTT, 2006, p. 152; APPIAH, 1995; ZACH, 1995). Ela compara a visão de Nietzsche com as de Lucius Outlaw e Charles Mills, que insistem que a raça não pode ser eliminada, dada sua importância na produção de significado cultural (OUTLAW, 1996; MILLS, 1998). No entanto, a abordagem de Nietzsche pode estar mais próxima da visão “biológica minimalista” de Michael O. Hardimon, segundo a qual raças não são grupos definidos por traços universais ou essenciais, mas antes por características visíveis, por ancestralidade e origens geográficas compartilhadas. Como ocorre em Hardimon (2017), o conceito de raça em Nietzsche se caracteriza por um tipo de “*realismo biológico deflacionado* ... que repudia a ideia de que... raça é uma realidade biológica fundamental ou um tipo biológico robusto”, mas “reconhece o significado biológico restrito de raça [em um sentido] minimalista” (p. 158).

Agora que dispomos de um melhor entendimento do conceito de raça em Nietzsche, nos deparamos com uma nova complicação. Este uso não pode ser diretamente aplicado ao Chandala, já que o Chandala não é, afinal, uma das quatro raças que as leis de Manu intencionam cultivar. Eles estão *de fora* do sistema de castas, “o povo sem raça, a miscelânea humana.” (A 57) De fato, para Nietzsche, a existência deles e a brutalidade do tratamento que recebem provam que Manu *falhou*. A promessa de Manu de “dar a um povo o direito de se tornar mestre um dia, de se tornar perfeito – aspirar ao mais alto na arte da vida” é traída por este resíduo social supérfluo que ela não pode incorporar, aperfeiçoar ou utilizar. Como o cristianismo, Manu recorre à mesma moralidade da “domesticação” (*zähmen*) que Nietzsche condenou na seção imediatamente anterior: “a única forma de tornar esse povo inofensivo, para fazê-lo fraco, era fazê-lo doente” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 3).⁹ Tanto a existência dos párias quanto a necessidade de medidas desesperadas contra eles refutam a pretensão de Manu de ser “a sanção de uma ordem natural” (A 57).

⁹ Sobre o contraste entre cultivo e domesticação, ver Miyasaki (2014).

No contexto do fracasso de Manu de só produzir castas, pode-se entender melhor como – apesar desse fracasso – ele representa um aprimoramento dos métodos da aristocracia tradicional. Ao designar inicialmente as castas tanto como “tipos” quanto como “raças”, Nietzsche nos fornece uma indicação de qual é a inovação central de Manu: a tentativa de transformar os “tipos” sociais de uma aristocracia [tradicional], definidos por práticas contingentes politicamente impostas, em “raças” de uma aristocracia radical: em tipos internalizados, de caráter menos variáveis, que lembram tipos naturais. Se retornarmos ao texto da *Genealogia*, vemos que as aristocracias tradicionais já faziam uso casual e acidental dessa estratégia: “o conceito de superioridade política sempre resulta em um conceito de superioridade psicológica” (GM I 6). Por exemplo, a concepção de “pureza” da classe sacerdotal-aristocrática era em sua origem inteiramente “não simbólica,” referindo-se a banho, dieta e aos hábitos sexuais daquela classe. Contudo, o sucesso desta transformação de uma superioridade descritiva em superioridade normativa é ameaçado pela arbitrariedade óbvia das práticas de classe face à nossa humanidade compartilhada. Afinal, qualquer um tem a capacidade, ainda que não tenha a oportunidade, de se engajar em tais práticas mundanas. Então por que elas refletiriam uma natureza de classe essencialmente distinta?

Para antecipar Fanon: a solução do sistema de castas é ancorar mais firmemente as posições sociais dos indivíduos em diferenças fisiológicas inatas, visíveis, tais como aquelas de raça e gênero, criando a ilusão de um vínculo não arbitrário entre natureza e classe. Fanon chama isto de “epidermização” da inferioridade (FANON, 2008, p. xv). Embora Nietzsche não endosse esta estratégia, ela é um risco inevitável do uso estratégico da mentira nobre de hierarquia natural pela aristocracia radical, um risco que ele diretamente antecipa. Ao especular sobre as origens da linguagem moral, ele sugere que “comum” pode ter significado originalmente “de pele escura”, enquanto “aristocracia” pode ter designado originalmente uma “pessoa loura” (GM I 5). Como sua moralidade “cresce de um triunfante dizer ‘sim’ para si mesma”, a classe nobre é inteiramente destituída de dramas de consciência, identificando-se com os “verazes,” aqueles “que têm realidade.” Por essa razão, os nobres inevitavelmente atribuem sua boa sorte à superioridade natural, interpretando cada característica física deles – não importa quão superficiais – como uma confirmação da mesma.

Devemos nos preocupar, então, com o fato de que em uma sociedade com um grupo visivelmente marginalizado, a forma radical de aristocracia concebida a partir de Nietzsche inevitavelmente transformará o racismo casual da classe dominante em algo ainda mais sistemático e perigoso que o sistema de castas de Manu: um *sistema de castas racializado*, que cultivava não apenas atitudes racistas,

hábitos e comportamentos, mas o *racista* como um *tipo* psicológico – uma forma de agência moral fundamentada no mito da superioridade racial, definindo e valorando a si mesmo e os outros por categorias raciais essencialistas.¹⁰

4. A política humanista do cultivo de Fanon

Sugeri que a política de cultivo da aristocracia radical proposta por Nietzsche corre o risco de promover de forma involuntária o racismo e o sexismo sistêmicos. Este é um motivo para rejeitarmos a política nietzscheana de cultivo ou isso compromete apenas o seu aristocratismo? Recorro agora à obra de Frantz Fanon para refinar esta objeção de duas maneiras. Primeiro, a análise de Fanon do colonizador e do colonizado como “espécies” (*espèces*) produzidas por uma sociedade “compartimentada” demonstrará que o “mestre”, não o “escravo”, gera a psicologia e a moral do *ressentimento*, de modo que a aristocracia radical de Nietzsche não apenas gera o racismo sistêmico, como também fracassa em seu objetivo principal de prevenir a ascensão da moral do escravo. Em segundo lugar, a análise de Fanon da moralidade maniqueísta dos colonizadores revelará que o racista como um tipo psicológico é produto da hierarquia social, de modo que a culpa é do aristocratismo de Nietzsche, e não de sua metapolítica do cultivo.

Embora a influência de Nietzsche em Fanon seja geralmente reconhecida, a profundidade dessa influência tem sido subestimada.¹¹ Tanto a introdução quanto o capítulo final de *Pele Negra, Máscaras Brancas* são como que emoldurados por duas citações atribuídas a Nietzsche. A primeira – um *erro* de atribuição – aparece em uma discussão sobre os danos psicológicos duradouros do racismo. Fanon afirma que a tragédia do homem é “o fato de ele já ter sido uma criança”; mas ele imediatamente qualifica a sentença: “não obstante... o destino do neurótico está em suas próprias mãos” – sugerindo assim que ele mantém a esperança de uma solução individual, moral ou clínica para estes danos políticos (FANON, 2008, p. xiv). Como observou Lewis R. Gordon, há bons indícios de que Fanon tenha encontrado essa citação em *Para uma Moral da Ambiguidade*, de Simone de Beauvoir,

¹⁰ Assim, apesar de Bernasconi (2017) estar enganado ao pensar que a política de Nietzsche seja um projeto *intencional* de “cultivo racializado,” ainda é preocupante que ele o seja de forma não intencional. Pelas mesmas razões, apesar de estar além do escopo deste trabalho, a aristocracia radical também está propensa a produzir um sistema de castas com marcador de *gênero* e o *sexista* como um tipo psicológico.

¹¹ A biblioteca pessoal de Fanon contém apenas três obras de Nietzsche. Contudo, além de *O Nascimento da Tragédia*, das *Considerações Intempestivas* e de uma cópia anotada da *Genealogia da Moral*, ele tinha uma biografia bastante anotada de Nietzsche e *Nietzsche e o Cristianismo*, de Karl Jaspers (FANON, 2018, p. 746-747, 724, 739, 724). Ele também se refere a Nietzsche em anotações escritas em outros livros (p. 725-726, 731).

mas ela a atribui a Descartes (GORDON, 2015, p. 30). Entretanto, a *intenção* de Fanon ao abrir e fechar sua primeira grande obra se alinhando a Nietzsche é um sinal claro da importância desse pensador para seu projeto.

A segunda citação aparece no capítulo final, depois de Fanon questionar a relevância da dialética do senhor e do escravo de Hegel para [compreender] o racismo antinegro. Como o indivíduo negro sob domínio francês deve duvidar “se o homem branco o considera uma consciência em si e para si”, a dialética hegeliana é congelada, não levando nem ao reconhecimento mútuo nem ao conflito em grande escala (FANON, 2008, p. 197). É neste contexto de reconhecimento negado que Fanon se volta para a oposição nietzscheana entre valores ativos e reativos, temperando o otimismo da introdução:

Dissemos em nossa introdução que o homem é uma *afirmação*. Nunca deixaremos de repetir isto. *Sim* para a vida. *Sim* para o amor. *Sim* para a generosidade. Mas o homem também é uma *negação*. *Não* para o desprezo do homem. *Não* para a indignidade do homem. Para a exploração do homem. Para o massacre do que é mais humano no homem: a liberdade. O comportamento do homem não é apenas reativo. E há sempre ressentimento na *reação*. Nietzsche já havia dito na *Vontade de Poder*. Induzir [*amener*] o homem a ser *ativo* ao manter em seus círculos o respeito aos valores fundamentais que fazem o mundo humano [*font un monde humain*], essa é a tarefa mais urgente [*la première urgence*] para ele que, depois de reflexão cuidadosa, se prepara para agir. (FANON, 2008, p. 197; 2014, p. 214)

Ao ecoar a descrição de Nietzsche de sua “fórmula para minha felicidade: um sim, um não, uma linha reta, uma *meta...*” (CI, Máximas e Flechas 44), ao mesmo tempo em que anuncia um objetivo completamente contrário, Fanon está rejeitando explicitamente o *programa político normativo* de Nietzsche. Mas ele também sinaliza suporte à *metapolítica descritiva* de Nietzsche de três maneiras. Primeiro, ele sugere que a superação do racismo demanda se tornar ativo em vez de reativo, endossando a visão de Nietzsche de que a “verdadeira reação” é “aquela da ação”, em contraste com a “revolta escrava na moral” (GM I 10). A cura final para a psicologia reativa do indivíduo colonizado é política e material, não moral ou clínica: “meu objetivo será permitir que ele escolha a ação (ou passividade) com relação à fonte real do conflito, isto é, a estrutura social” (FANON, 2008, p. 80).

Segundo, assim como Nietzsche, Fanon identifica o tornar-se ativo com a criação de valores afirmativos, em contraste com a moral do escravo, cujo suposto “sim” é na verdade um “não” para a moral do outro (GM I 10). Ao enfatizar que o dizer “não” para o desprezo, a indignidade, a exploração e o massacre é uma e a mesma coisa que o dizer “sim” para a vida, o amor e a generosidade, Fanon introduz uma crítica *interna* à pretensão de Nietzsche de que a política de sua

aristocracia radical possa realmente afirmar a vida sem ao mesmo tempo dizer “não” ao desprezo, à indignidade, à exploração e ao massacre.

Finalmente, Fanon diz que devemos induzir (*amener*) o “homem a ser ativo.” Portanto, devemos evitar uma interpretação voluntarista ou individualista da afirmação feita na introdução, segundo a qual “o destino do neurótico está em suas próprias mãos.” Superar os danos psicológicos do racismo e tornar-se ativo não é, primariamente, uma tarefa para a medicina, a moralidade ou a educação. É uma tarefa *coletiva* que requer “que o indivíduo mantenha em seus círculos o respeito aos valores fundamentais que fazem um mundo humano [*font un monde humain*].” Devemos criar relações sociais que incorporem e preservem concretamente os valores de todos os membros da humanidade. Fanon está anunciando uma política que transforma as relações sociais concretas, para criar formas ativas e afirmativas de psicologia em todas as classes, e não apenas em uma delas. É a política como “criação de novos homens” – uma política nietzscheana de cultivo, mas de uma variedade nitidamente *humanista* (FANON, 2004, p. 2).¹²

Fanon desenvolve sua política nietzscheana crítica em *Os Condenados da Terra*, particularmente no capítulo de abertura “Da Violência.” Embora esse capítulo tenha adquirido notoriedade, é surpreendente que a grande proximidade de sua análise da sociedade colonial da *Genealogia* de Nietzsche, tanto em termos de conteúdo quanto de método, tenha merecido tão pouca atenção. Embora Fanon não reconheça explicitamente sua dívida, a primeira página do livro o anuncia, definindo a sociedade colonial como a produção política do colonizador e do colonizado como “espécies” psicológicas (*espèces*) (FANON, 2004, p. 1; 2002, p. 39). Fanon introduz a palavra entre aspas, como a sugerir que, assim como no uso nietzschiano de “raça” e “cultivo”, ela não deveria ser entendida de forma excessivamente restrita. Este enquadramento irônico também evoca a afirmação de Nietzsche de que sistemas de castas têm a função ideológica de promover a ideia de hierarquia natural de forma não sincera, mas como uma mentira nobre. Mais tarde Fanon retira as aspas, sugerindo – mais uma vez, como em Nietzsche – que não se trata meramente de uma *metáfora*. Ela reflete a real intersecção entre o humano e o animal, o psicológico e o biológico, e, nessa medida, assemelha-se à visão

¹² Outra tentativa importante de fundir Nietzsche, humanismo e socialismo pode ser encontrada no trabalho de Huey P. Newton, cofundador do partido dos Panteras Negras para Autodefesa: “Se você acredita que o homem é o ser supremo, então você agirá de acordo com sua crença. Sua atitude e comportamento em relação ao homem é um tipo de religião em si mesma, com altos padrões de responsabilidade” ([1973] 2009, p. 178). Para uma excelente visão geral da influência de Nietzsche no pensamento político africano-americano – incluindo Hubert Harrison, Martin Luther King Jr., Richard Wright, Huey P. Newton e Cornel West, ver Ratner-Rosenghagen (2015).

materialista histórica de Nietzsche, segundo a qual as identidades políticas, psicológicas e morais são, em última análise, produtos de condições fisiológicas e materiais de vida.

O método materialista histórico é um segundo ponto de continuidade entre a *Genealogia* de Nietzsche e a análise de Fanon sobre o colonialismo. Fanon introduz a descolonização como “a substituição de uma ‘espécie’ de humanidade por outra,” um processo por meio do qual “os últimos serão os primeiros” (FANON, 2004, p. 1). Como veremos, este enquadramento ironicamente *cristão* antecipa de forma apropriada a crítica de Fanon ao aristocratismo de Nietzsche, mas também se presta a mal-entendidos. A descolonização não inverte as posições sociais dessas duas “espécies”, mas substitui ambas. Como visto, é “verdadeiramente a criação de novos homens” (FANON, 2004, p. 2). É “um processo histórico” que “não pode ser consumado por um passe de mágica, um cataclismo natural, ou um acordo de cavalheiros,” precisamente porque é primariamente um processo material e, nessa medida, exige uma “transformação total” da sociedade.

Isto nos conduz a um último ponto de continuidade. Fanon, assim como Nietzsche, é um *realista político*, um teórico de uma *política de poder*.¹³ O conflito das classes sociais se funda primariamente na desigualdade material de classes, e não nos diferentes caracteres de suas moralidades “nobre” e “escrava”. Se há qualquer “dialética” na sua relação, ela não se resolve por meio de um reconhecimento hegeliano, que tanto para Nietzsche quanto para Fanon pressupõe o poder ao invés de possibilitá-lo.¹⁴ Fanon anuncia isto nas páginas iniciais do livro, ao afirmar sem rodeios que uma “descolonização é sempre um evento violento” e “uma agenda para a desordem total.” Em consonância com a política materialista histórica nietzscheana de cultivo, ele descreve indivíduos e classes não como agentes, mas como produtos do conflito. O principal agente da política é a ordem social, mais precisamente as *forças* conflitivas que criam a ordem social, as relações de poder

¹³ Sobre o realismo político de Nietzsche, ver Miyasaki (2022b, I.2). A apropriação crítica de Fanon da política do poder nietzscheana antecipa tanto Martin Luther King Jr. quanto Huey P. Newton. King argumenta que Nietzsche “identificou... [de forma equivocada] o poder com uma negação de amor,” mas conclui que “não há nada essencialmente errado com o poder. O problema é que... o poder é distribuído de forma desigual” (1968, p. 37–38). De acordo com Newton, a visão de Nietzsche de que “a vontade de poder é a motivação básica do homem” inspirou o slogan “Todo Poder ao Povo,” mas ele acrescenta, “O que buscamos... não é o poder sobre o povo, mas o poder para controlar nosso destino” ([1971] 2002, p. 227). Christa Davis Acampora também sugeriu que Frederick Douglass compartilha da concepção positiva do aspecto agonístico do poder (2006, p. 176).

¹⁴ Muitos estudiosos confundem a rejeição de Fanon da história dialética de Hegel com uma rejeição do determinismo em vez do idealismo – e com isso subestimam a profundidade do materialismo histórico de Fanon. Ver, por exemplo, Ciccariello-Maher (2017, p. 53).

material e econômico que produzem, transformam e, por vezes, destroem indivíduos e povos.

Na descrição de Fanon, a “descolonização é o encontro entre duas *forças* congenitamente antagônicas que, de fato, devem sua singularidade à reificação [*substantification*] secretada e nutrida pela situação colonial” (FANON, 2004, p. 2, grifo nosso). O conflito social não começa por razões morais, mas “porque é desejado, clamado e demandado.” Esta “necessidade de mudança” não é a expressão do desejo hegeliano por reconhecimento como consciência de si, mas incorporada nas próprias condições de vida da sociedade colonial: “existe em um estado bruto, reprimido e irrefletido, nas vidas e consciências de homens e mulheres colonizados” (FANON, 2004, p. 1).

Desse modo, em contraste com a dialética do senhor e do escravo de Hegel, o colonizador e o colonizado não são mais os protagonistas de seu drama, do mesmo modo que tampouco o são o “nobre” e o “escravo” de Nietzsche, ou os membros das castas e os párias de Manu. Assim como os caracteres nobres ou escravos são os efeitos posteriores necessários de sua felicidade ou miséria, também o colonizador e o colonizado como tipos são algo que sua *situação* “secreta” e (em uma metáfora que retoma a metáfora nietzschiana da horticultura) “nutre” ou “alimenta” [*alimente*] (FANON, 2002, p. 40). Como a genealogia de Nietzsche da moral cristã, a genealogia de Fanon do colonialismo não é uma ética, mas uma política materialista histórica: a “singularidade” dessas “espécies” coloniais é meramente o resíduo de suas situações políticas que, por sua vez, são obra não de moralidades ou ideologias políticas, mas das condições históricas e materiais singulares que as moldaram.

5. O sistema de castas racializado da colônia como solução para o paradoxo dos párias

Agora que identificamos as continuidades centrais entre Fanon e Nietzsche, podemos nos dedicar à reconstrução crítica que Fanon faz da análise nietzscheana, o que lhe permite mobilizar os recursos da metapolítica de Nietzsche para os propósitos da política anti-nietzschiana da revolução socialista. Vimos que Nietzsche admira o objetivo do sistema de castas de Manu, mas pensa que ele fracassa nesse objetivo na medida em que produz, além das quatro “raças” intentadas, o efeito colateral do Chandala como *párias*. Se a casta é a incorporação do mito das classes naturais, então o pária aparece como o antinatural, como a intrusão de um elemento externo à natureza, que de alguma forma retém um lugar permanente e não oficial na sociedade supostamente perfeita de Manu. Este resíduo – ou na linguagem de Fanon, “secreção” – que não pode ser sintetizado, expõe o fato de que as castas de Manu são [resultado de] um cultivo, não tipos naturais,

evidência que Manu suprime pela imposição de uma moral da domesticação brutal – e escrava –, que enfraquece, adoce e, por fim, destrói os membros dos Chandala.

É exatamente assim que Fanon descreve a perspectiva dos colonizadores em relação aos colonizados. Eles não são vistos como uma verdadeira “espécie”, com um status social positivo, mesmo que inferior – “uma utilidade pública, uma engrenagem, uma função” (A 57) – mas como uma antiespécie, que deve ser excluída, suprimida e enfraquecida: “A sociedade colonizada não é meramente retratada como uma sociedade sem valores... O nativo é declarado impermeável à ética, ao representar não somente a falta de valores, mas também a negação dos valores. Ele é, ousemos dizer, o inimigo dos valores. Em outras palavras, o mal absoluto” (FANON, 2004, p. 6).

Assim como no sistema de castas de Manu, a sociedade colonial condiciona as características psicológicas socialmente formadas de cada classe em tipos fixos, fazendo com que apareçam como tipos naturais. Mas no sistema de casta *racializado* da colônia, estas formas contingentes de psicologia também estão ligadas ao status da classe politicamente imposta e a categorizações raciais construídas socialmente de uma maneira paradoxal. Os colonizados não são percebidos apenas como inferiores, mas como maléficos, ou na linguagem da política do cultivo, não somente como tipos inferiores, mas como não-tipos ou antitipos, tal qual o Chandala era visto não como uma raça, mas como os “sem raça” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 3). Então o colonizado não é tanto “reificado” quanto dissolvido ou anulado, reduzido não apenas a menos que humanos, mas a menos que uma coisa.

Fanon levanta um ponto similar em relação ao racismo antinegro: “o negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco,” que o reduz à “zona do não ser” na qual “a imagem do próprio corpo é meramente negativa” (FANON, 2008, p. 90, xii).¹⁵ Como na experiência preta do olhar branco, sob os olhos dos colonizadores os colonizados se sentem “explodir” em “fragmentos”: “o olhar branco, o único válido, já está me dissecando. Estou fixado... Vejo neste olhar branco o que é a chegada não de um novo homem, mas de um novo tipo [*type*] de homem, um novo gênero [*genre*]” (FANON, 2008, pp. 89, 95, tradução do autor).¹⁶ Este novo tipo – note-se, não uma *espèce* – é precisamente a antiespécie, uma espécie domesticada ao invés de cultivada, uma classe negativa ao invés de positivamente definida, que

¹⁵ Elyse MacLeod nota que essa “fixação” tem uma importante dimensão temporal, reduzindo um tipo a um antitipo ao restringir a existência positiva ao passado, “minha raça e meus ancestrais” (2022, p. 507). Para MacLeod, esta negação de reconhecimento ainda permite uma ética que Al-Saji descreve como “uma criativa capacidade de o passado ser *reconfigurado*” e “dá lugar a diferentes modos de viver” (2018, p. 349), uma ênfase moral que parece incompatível com a visão de Fanon de que descolonização é “uma agenda para a desordem total” (FANON, 2004, p. 2)

¹⁶ Sobre a aparência dual da negritude como presença e ausência, ver Lewis R. Gordon (1995, III.14).

não mais existe primariamente para servir uma função social e economicamente subordinada, mas ainda assim positiva (como na instituição da escravidão), mas para servir a uma função cultural de sustentar a ilusão da superioridade psicológica, espiritual e moral da classe dominante. Essa é a nossa primeira pista de que a produção, pelo colonialismo, de uma classe racializada de párias não é, como na interpretação de Nietzsche do Chandala de Manu, o efeito colateral acidental de um fracasso, mas uma estratégia intencional – bem como nossa primeira pista de que a casta dos senhores sempre teve uma psicologia “escrava”.

Mas a redução estratégica do colonizado ao não ser no colonialismo representa um problema potencial. Lembre-se de que a ideologia aristocrática finge que o bom e o natural são contínuos. Consequentemente, o mal não pode aparecer como realidade positiva; só pode ser concebido como um potencial ausente ou não realizado. Assim, o colonizado apresenta o mesmo paradoxo do Chandala: como pode uma aristocracia de sucesso admitir consistentemente a existência de uma “espécie” que é essencialmente má, a absoluta ausência e negação de valor – quer dizer, a existência do mal como atualidade e não como potencialidade imperfeita, a existência de uma antinatureza dentro de uma suposta hierarquia natural? Como foi visto no sistema de castas de Manu, reconhecer esta contradição no colonialismo enfraqueceria a mentira sagrada da qual a aristocracia radical depende. Se os colonizados são antinaturais apesar de serem parte sociedade colonizada, ou naturais, mas excluídos pela sociedade colonial, então a hierarquia social não é somente artificial, o reflexo imperfeito de uma ordem natural e moral, mas uma tentativa antinatural de criar uma ordem incompatível com a natureza.¹⁷

Para evitar o reconhecimento desta contradição, a sociedade colonial desenvolve uma forma mais efetiva de cultivo do que a vista em Manu, assegurando a mentira nobre da hierarquia natural mais profundamente ao ancorar o status de classe social em características fenotípicas inatas observáveis, o que cria a ilusão de vínculo biológico entre o status social e hereditariedade. Em outras palavras, ela usa a estratégia geral de racismo *cultural* que Fanon analisou em *Pele Negra, Máscaras Brancas* – a percepção de não branquitude como negatividade e ausência – e a sistematiza em uma política explícita de identidade *política*. Desse modo, a

¹⁷ É por isto que a religião pode ter um papel tanto crítico como apaziguador em sociedades opressivas. O conceito contrastante de ordem divina que integra toda a natureza enfatiza as contradições antinaturais das hierarquias sociais artificiais. Por exemplo, Angela Y. Davis diz que apesar “de ter havido um esforço calculado da parte da sociedade branca proprietária de escravos para criar um tipo especial de religião que serviria a seus interesses,” ainda poderia haver “uma função positiva da religião, porque sua própria natureza é satisfazer as necessidades mais urgentes de pessoas que são oprimidas” ([1970] 2010, p. 61). Logo, contra o foco de Nietzsche nas *origens* das moralidades, Davis as avalia por *seus objetivos*, se elas permanecem “sonhos desejantes” ou se “criam aquela eternidade de bem-aventurança para a sociedade humana no mundo.”

colonização aperfeiçoa a ideologia aristocrática ao *fundir raça e classe no conceito de casta*. A casta é visivelmente marcada no corpo, fazendo com que pareça uma natureza essencial e, desse modo, permitindo uma aparente confirmação do pertencimento a categoria humana biológica, econômica e política identificada como intrinsecamente inferior.

Dessa maneira, Fanon mostrou que a colonização desenvolve a aristocracia radical de Nietzsche para além da produção de castas no sentido de Manu, caracterizada por uma identidade de classe *internalizada e regimentada* em direção a uma identidade *essencializada, racializada* de classe, transformando a aristocracia de uma política de cultivo em uma moral escrava de domesticação – uma política que cria não uma hierarquia ordenada de tipos positivos, mas uma guerra maniqueísta de espécies contra antiespécies. Ao fazer isso, Fanon também identificou uma contradição fundamental no aristocratismo de Nietzsche. Se aristocracias evoluem para sistemas de castas, e sistemas de castas para sistemas de castas racializados, e sistemas de castas racializados para sistemas duais, de uma moral nobre para o colonizador e de uma moral escrava para o colonizado, então a *psicologia e a moral escrava devem ser anteriores à subclasse política*.

Como veremos na próxima seção, esta é a percepção crítica mais importante e profunda de Fanon: a própria estrutura da psicologia escrava como *ressentimento invertido maniqueísta* prova que ela só poderia ter sido produzida por uma classe dominante já caracterizada por uma psicologia e uma moral *ressentidas*. Os assim chamados nobres de Nietzsche só podem produzir acidentalmente o tipo psicológico do escravo porque os senhores do ponto de vista político já eram escravos do ponto de vista psicológico. Como Hedwig Dohm observou astutamente sobre Nietzsche: “qualquer um que queira escravos não é um mestre” (2021, p 131).¹⁸ Não é um acidente que uma aristocracia tradicional, os sistemas de castas tradicionais e as sociedades coloniais fracassem todos da mesma maneira, ou seja, pela produção de uma classe de párias definida negativamente e caracterizada por uma forma de psicologia escrava. Elas compartilham o mesmo denominador comum: uma sociedade materialmente desigual, socialmente hierárquica e aristocrática.

¹⁸ Hedwig Dohm foi uma contemporânea de Nietzsche e feminista alemã cujo romance de 1894, *Torne-se Quem Você É* (Dohm, 2006), se inspirou no pensamento de Nietzsche, de forma ao mesmo tempo simpática e crítica.

6. O senhor escravo: compartimentalização colonial como origem da moral do *ressentimento*

Trataremos agora da crítica central de Fanon a Nietzsche: não são os escravos que criam a moral escrava, são as aristocracias que o fazem. A desigualdade social e material é uma máquina política para fabricar escravidão em *ambos* senhor e escravo. Se as coisas são desse modo, então o compromisso de Fanon com o socialismo não é acidental em relação ao seu comprometimento de superar os complexos de inferioridade criados pela sistema de castas racializado da colonização: contra a visão de Nietzsche, a única forma de acabar com a psicologia do *ressentimento* é por meio da abolição, e não da radicalização da aristocracia.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon anunciou que a “tarefa de maior urgência” seria ajudar vítimas do racismo a se tornarem verdadeiramente afirmativas, fundamentando seu “não” contra a indignidade, a exploração e o massacre em um “sim” primário à vida, ao amor e à generosidade, permitindo que se transformem de “reativos” em “ativos” (FANON, 2008, p. 197). Esta tarefa, por sua vez, demanda uma compreensão de como eles vieram a se tornar reativos. Fanon responde de forma direta em *Os Condenados da Terra*: “É o colonizador que fabricou [*fait*] e continua a fabricar o sujeito colonizado. O colonizador deriva sua validação [*verité*], isto é, sua riqueza do sistema colonial” (FANON, 2004, p. 2; 2002, p. 40).

Se os colonizados são espécies fabricadas pela política colonial do cultivo, então, ao contrário da narrativa de Nietzsche, a subclasse não inventa sua psicologia de *ressentimento* reativo; é a classe dominante que o faz.¹⁹ O colonizador nega seu próprio *ressentimento*, projetando-o no colonizado e, eventualmente, infectando-o com ele.²⁰ Isto, claro, é o exato oposto da história contada por Nietzsche, em que o escravo desenvolve a psicologia do *ressentimento* e uma

¹⁹ José A. Haro observa corretamente que, ao contrário dos senhores nietzschianos, os colonizadores explicitamente compartilham da moralidade escrava cristã, que impõem ao colonizado, argumentando que: “O primeiro resultado do *ressentimento* colonial é que as reações do colonizado deveriam chamar atenção para a estrutura que engendra tais reações. É muito fácil perder de vista a base subjacente e focar em instâncias particulares ou agentes” (2019, p. 29, 33). Contudo, em vez de ver isto como um aspecto contrastante, deveríamos aplicar a mesma ênfase estrutural à *Genealogia* de Nietzsche.

²⁰ Como no colonialismo europeu, na escravidão americana a continuidade da moral do senhor e do escravo é inegável. Compare-se W. E. B. Du Bois: “Nada se adequava melhor à condição [de escravo] do que as doutrinas de submissão passiva incorporadas no cristianismo recém-aprendido. Senhores de escravos perceberam isto cedo e alegremente auxiliaram a propaganda religiosa dentro de certos limites. O longo sistema de repressão e degradação do negro tendia a enfatizar os elementos de seu caráter que o tornavam um bem móvel valioso: a cortesia transformava-se em humildade, a força moral degenerava em submissão e a apreciação inocente e requintada da beleza se tornava uma infinita capacidade para o sofrimento emudecido” ([1903] 1999, p. 125).

subcasta sacerdotal-aristocrática a transforma em uma inversão da moral do nobre, que vem a ser adotada pela subclasse, dando assim início a uma “revolta de escravos na moral” que eventualmente infecta e enfraquece a nobreza.²¹

Mas se o colonizador fabrica o colonizado, o que fabrica o colonizador? A propósito disso, Fanon é mais consistentemente materialista histórico do que Nietzsche, que reconhece que a moral do escravo, a psicologia escrava e as ordens políticas aristocráticas têm uma história e uma origem material, porém trata o nobre quase como *não histórico* e *causa sui*. As condições materiais que produzem os nobres são apenas vagamente sugeridas por seu caráter e valores. Eles são fortes, saudáveis, felizes e livres de consciência culpada. Desfrutam da atividade física, da conquista e da guerra. Em outras palavras: eles são produtos da boa sorte, de vidas não perturbadas por derrotas significativas ou privações como fome, pobreza, doença, fraqueza ou conquista. As condições materiais de sua produção como tipo psicológico são inteiramente definidas de forma negativa. Elas também são, muito francamente, *fantasiosas*.

Onde, afinal, na história da humanidade – particularmente na história da humanidade primitiva – encontramos um povo propenso à guerra, à conquista e à expansão e que tenha, de forma milagrosa, no transcorrer de muitas gerações, evitado um infortúnio ambiental de larga escala, uma crise social ou uma derrota política? Onde está a diferença entre o afortunado e o desafortunado, conquistador ou conquistado, que não seja uma diferença de tempo, de lugar e grau, mas de *tipo*? Afinal de contas, é uma reivindicação central na política de Nietzsche que tipos humanos são cultivados em uma escala de tempo de séculos. O indivíduo não é o produto da história recente, mas “toda a linhagem da humanidade até ele mesmo.” Consequentemente, “a beleza de uma raça ou família, a graça e bondade em todos os seus gestos, é algo pelo qual se trabalhou longamente: a beleza, assim como o gênio, é o resultado final do trabalho acumulado de gerações” (CI, Incursões de um extemporâneo 33, 47). A caracterização nietzschiana de um povo nobre, ahistórico e que cria a si mesmo é inteiramente incompatível com seu método genealógico, materialista histórico, – um mito quixotesco pertencente à literatura romântica, uma fantasia de aventura aristocrática, de bravura e heroísmo, digna de um jovem em idade escolar.

²¹ Alguns estudiosos (ANDERSON, 2011; REGINSTER, 2013; SNELSON, 2017) acreditam que a classe sacerdotal-aristocrática que cria a moral dos escravos possui uma psicologia nobre; outros argumentam que o declínio de seu poder em relação à classe cavaleiresca-aristocrática faz com que eles desenvolvam uma psicologia escrava (LOEB, 2018). Nenhum deles reconhece, como fará Fanon, os sinais indicativos do *ressentimento* nos valores da classe aristocrática como um todo, não apenas na subclasse sacerdotal-aristocrática.

Enquanto Nietzsche obscurece esta incapacidade de oferecer uma genealogia da psicologia nobre focando nossa atenção exclusivamente na produção da psicologia escrava, Fanon remedia isto ao focá-la na produção tanto do colonizador quanto do colonizado. Ambos têm sua origem no caráter geográfica e economicamente “compartimentalizado” de “um mundo dividido em dois... habitado por espécies (*spèces*) diferentes” (FANON, 2004, p. 3). E enquanto Nietzsche não confere ênfase às divisões especificamente materiais da aristocracia, porque chamam atenção para o papel ativo da classe dominante na produção da inveja escrava, Fanon contraria esse mau direcionamento ao enfatizar o fato de que os colonizadores impõem intencionalmente e sustentam de forma violenta a compartimentalização material e social:

A linha divisória, a fronteira, é representada pelos quartéis e delegacias... O oficial, agente legítimo, o porta-voz do colonizador e do regime de opressão é o policial ou o soldado. Em sociedades capitalistas, a educação, não importa se secular ou religiosa, o ensinamento de reflexos morais passados de pai para filho, a integridade exemplar de trabalhos decorados depois de cinquenta anos de lealdade e serviço fiel, o encorajamento do amor pela harmonia e sabedoria, estas formas estéticas de respeito ao *status quo* suscitam no explorado uma atmosfera emocional de submissão e inibição, o que facilita consideravelmente a tarefa de agentes da lei e da ordem. (FANON, 2004, pp. 3-4)

Fanon não está meramente preenchendo uma lacuna na genealogia de Nietzsche, mas restaurando seu caráter histórico materialista: a criação do colonizador é, afinal de contas, histórica e causalmente anterior à do colonizado, e causa *material* da compartimentalização colonial – a imposição violenta de uma *geografia* política, uma fronteira interna que cria duas ordens sociais incompatíveis dentro de uma única nação – é anterior histórica e causalmente a esta defesa ideológica, a implantação de “reflexos morais” que promovem uma “atmosfera emocional de submissão e inibição”. Fanon sublinha esta prioridade, ao lembrar que mesmo depois da evolução da ideologia de castas, a compartimentalização ainda deve ser mantida materialmente: “a proximidade e a interferência direta e frequente da polícia e do exército garantem que os colonizados sejam mantidos sob vigilância estreita e contidos por coronhadas de rifle e napalm.”

7. A função do pária racializado na moral do *ressentimento* do colonizador

Fanon vai muito além da ênfase de Nietzsche na origem política da psicologia ao destacar o *ambiente material* como fundação última da ordem política: a genealogia completa da moralidade não termina na política, mas em uma genealogia da política. Moralidades são fabricadas por psicologias que são produtos

de ordenamentos políticos, mas ordenamentos políticos, por sua vez, são fabricados por suas condições materiais, ambientais e econômicas – o solo e a estufa do cultivo horticultural. Com efeito, não apenas a colônia é geograficamente compartimentalizada por uma fronteira interna, mas os próprios materiais a partir dos quais ela é construída reforçam e asseguram a divisão:

O setor “nativo” não é complementar ao europeu. Os dois se confrontam, mas não a serviço de uma unidade maior. Governados por uma lógica puramente aristotélica, eles seguem os ditames de uma exclusão mútua. Não há conciliação possível, um deles é supérfluo. O setor colonizador é um setor construído para durar, todo de pedra e aço... O setor do colonizado, ou ao menos os bairros “nativos”, a favela, a almedina, a reserva, é um lugar infame habitado por gente infame. (FANON, 2004, p. 4)

Como no registro de Nietzsche sobre o Chandala de Manu, o colonizado não serve uma função positiva dentro da sociedade plena; o setor colonial não é “complementar”, mas um lugar de “exclusão”, seus habitantes domados, controlados e enfraquecidos, forçados a aquiescer ao seu status de pária: “o colonizado sempre permanece um estrangeiro” (FANON, 2004, p. 5)

Fanon não se concentra na moral, na ideologia e nos códigos da colônia, mas em seu reforço material. Enquanto Nietzsche enfatiza as perigosas injunções de Manu sobre o Chandala, Fanon aponta para um mundo materialmente construído com o propósito de privar a subclasse de alternativas às condições de vida insalubres, como as impostas pelo [código de] Manu. Não há necessidade de proibir o consumo de água potável onde ela não existe, nem de proibir os que vivem na pobreza extrema de comprar roupas novas ou de usar bens novos. E em contraste com a sugestão de Nietzsche de que a produção de párias por Manu prova seu fracasso, Fanon nos diz que este resultado não é um acidente. Foi *intencional*, materialmente inscrito desde o início na própria infraestrutura da sociedade colonial. O setor colonizado não se torna acidentalmente um lugar de miséria, morte e doença. Se o setor colonizador foi construído para durar, o setor colonizado foi construído para *não* durar.²²

Dessa forma, em contraste com Manu, que obtém êxito no cultivo de quatro castas simultaneamente, a colônia apenas intenciona o cultivo de uma única casta verdadeira. Consequentemente, seu objetivo não pode ser, como o de Manu supostamente era, o de alcançar a “perfeição” e a “maestria” na “arte da vida” dos colonizadores. Em vez disso, seu propósito é criar a *ilusão* de nobreza entre os colonizadores, por meio de um contraste fabricado do colonizado como ignóbil,

²² Dito mais uma vez, enquanto escrevo essas linhas, o exército de Israel está destruindo, de forma sistemática, a infraestrutura da Cisjordânia, aproximadamente 70% das ruas da cidade de Jenin.

sem cultivo e totalmente maléfico. Como Fanon enfatiza: “É o racista que cria o inferiorizado” (FANON, 2008, p. 73). O colonizado como antiespécie é fabricado com o propósito de dar suporte à ideologia aristocrática dos colonizadores, segundo a qual eles não são apenas politicamente, mas psicológica e moralmente superiores.

Contra a afirmação de Nietzsche de que a psicologia nobre se origina na busca de conquista por um povo bárbaro e pré-moral, não atormentado pela consciência, Fanon sugere que a conquista material, em vez disso, resulta em uma classe dominante caracterizada pela psicologia do *ressentimento* e por uma moral *reativa*. Para o nobre nietzschiano, a “ruindade” atribuída ao escravo é, alega-se, concebida tão somente como “um pensamento posterior, um aparte, uma cor complementar”. Mas para o colonizador, o colonizado representa a “negação de valores... o mal absoluto,” uma avaliação claramente mergulhada, como a do escravo, “no caldeirão de ódio insatisfeito” (GM I 11). E do mesmo modo como o escravo nietzschiano trata a *moral* do nobre como fonte de seu mal, para o colonizador “os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, especificamente seus mitos são a própria marca de sua indigência e depravação inatas” (FANON, 2004, p. 7).

Mais importante, do mesmo modo como os escravos nietzschianos baseiam seus valores em um “não” reativo de princípio a tudo o que é “externo”, “outro”, “não eu”, em uma “inversão do olhar que avalia,” em uma “orientação essencial para o exterior em vez de para si mesmo,” a moral do colonizador e sua autoestima se baseiam na rejeição do colonizado:

A singularidade do contexto colonial está no fato de que a realidade econômica, a desigualdade e as disparidades enormes nos estilos de vida nunca conseguem mascarar a realidade humana... O servo é essencialmente diferente do cavaleiro, mas a diferença do direito divino é necessária para justificar a diferença no status” (FANON, 2004, p. 5).

Em outras palavras, a conquista material não produz o nobre nietzschiano mítico, amoral e livre [do peso] da consciência; ela produz antes uma forma *moralista de status de insegurança*: “O homem colonizado é um homem invejoso. O colonizador está ciente disso sempre que captura o olhar furtivo e, constantemente em guarda, percebe amargamente que: ‘Eles querem nosso lugar’” (FANON, 2004, p. 5). A desigualdade material produz nos colonizadores a necessidade de provar *para o colonizado* sua superioridade *espiritual*, daí se *convencendo* indiretamente de que *merecem* sua superioridade *política*. Vale lembrar a afirmação de Fanon de que “o colonizador deriva sua validação [*verité*], isto é, sua riqueza, do sistema colonial” (FANON, 2004, p. 2; 2002, p. 40). É precisamente esta confusão entre validação ou verdade e superioridade material que denuncia a ideologia. Como o

escravo de Nietzsche, o colonizador precisa “construir sua felicidade artificialmente ao olhar para seus inimigos... ao tentarem se convencer disso, em alguns casos ao *mentirem para si mesmos acerca disso*.” E, assim como o escravo nietzscheano, eles o fazem inventando um mal que eles fingem que escolhem evitar, de modo a “interpretar... seu modo particular de existência como um grande feito” (GM I 13).

Em resumo, os colonizadores têm uma necessidade psicológica de justificar a transubstanciação mágica e inexplicável de Nietzsche, por meio da qual “o conceito de superioridade política sempre resulta no conceito de superioridade psicológica” (GM I 6). E por expor como a moral dos colonizadores trai uma necessidade psicológica, típica dos escravos, de se certificar comparativamente de sua superioridade psicológica – a necessidade de um inferior para provar sua superioridade – Fanon levanta a questão de porque os nobres nietzschianos, assim como qualquer outra classe dominante aristocrática, não compartilhariam da mesma necessidade escrava. Afinal, toda classe dominante impõe intencionalmente e mantém de forma violenta o status social por meio de uma mesma preservação ativa da *estrutura material* da sociedade aristocrática, um esforço contínuo que denuncia uma necessidade psicológica dos inferiores, em relação aos quais eles fingem indiferença e desprezo.

Embora Nietzsche insista na tese de que a moralidade nobre se origina no “pathos da nobreza e da distância... o sentimento contínuo e predominante de superioridade completa e fundamental de um tipo superior em relação ao tipo mais baixo,” se os nobres acreditam que sua própria bondade depende do *sentimento* – segurança psicologicamente reforçada – de distância, então essa crença é fundamentalmente comparativa. Como a moral escrava, é uma “inversão do olhar avaliador,” não um “pensamento posterior, um aparte, uma cor contrastante.” Como uma *necessidade de se comparar*, o pathos da distância denuncia uma necessidade de validação pelo outro.²³

Afinal, de onde vem o prazer do nobre na “guerra, aventura, caça, dança, justa” (GM I 7), senão do desejo de competição, uma necessidade de *provar* sua superioridade? Nietzsche os descreve, de forma algo incoerente, como “semi-animais... adaptados de modo feliz à selvageria, à guerra, à vida errante e à aventura” (GM II 16). Mas esta atração pela *aventura* é um desejo unicamente humano por vitória, glória e fama. E já que não há glória sem *mérito*, isto revela sua necessidade moralista de, ao modo dos escravos, “interpretar... sua forma particular de existência como um grande feito” (GM I 13). Nietzsche pode objetar

²³ Sobre o “pathos da distância” da nobreza como uma forma de avaliação escrava, ver Miyasaki (2022b, IV.8.2).

dizendo que os nobres de fato realizam algo, enquanto os escravos apenas “interpretam a própria fraqueza como liberdade.” Mas a questão não é se eles realizam algo, mas se eles *têm necessidade do reconhecimento* para tanto – se sua autoafirmação depende da comparação com um inferior.

Considere-se também a alegação de Nietzsche de que os nobres desenvolvem o conceito de “ruim” a partir de “simples”, “comum” ou “ordinário” (GM I 4). Isto seria consistente com a avaliação nobre somente se permanecesse um termo *descritivo* que, como os conceitos originais da casta religiosa de “puro” e “impuro”, nós “deveríamos ter cautela para não tomar... de forma demasiado ampla ou mesmo simbolicamente” (GM I 6). Contudo, como foi visto, “o conceito de superioridade política sempre resulta no conceito de superioridade psicológica.” Por que esta transformação seria inevitável em um cenário em que a psicologia nobre não *dependesse* de uma comparação moral? É justamente porque estes conceitos se tornam conceitos normativos de uma superioridade psicológica que eles também se tornam necessariamente morais no sentido [de uma moral do] escravo, ao designar o que alguém *merece* em vez do que alguém *é* e, por derivação, aquilo que os outros estão *obrigados* a fazer. Mas exigir de outros aquilo que se acredita merecer – reconhecimento e tratamento condizentes com seu status, privilégios e direitos – implica, em essência, depender psicologicamente deles para validar a sua própria autoafirmação. Os senhores nietzschianos, assim como os colonizadores de Fanon, são psicologicamente escravos.

Conclusão

A análise crítica da psicologia do *ressentimento* de Nietzsche termina com uma condenação paradoxalmente moralista da classe escrava, por ter originado esta psicologia e seus valores. Em sua parábola dos cordeirinhos e das aves de rapina, ele se queixa de que é absurdo “pedir à força que não se expresse como força” (GM I 13), mas não diz nada sobre a implicação igualmente absurda da passagem de que a fraqueza pudesse se expressar como algo além da fraqueza – ou sobre sua própria expectativa de que as aristocracias pudessem produzir algo além de *ressentimento* e revolta. Ao levar adiante a genealogia nietzschiana do *ressentimento*, analisando criticamente as condições materiais que produzem a política e a psicologia aristocráticas, Fanon demonstrou que a origem última da moral escrava não é a psicologia do *ressentimento*, mas a ordem política que a produziu, e cuja origem encontra-se, por sua vez, na organização material da sociedade.

Este é o verdadeiro significado da enigmática afirmação de Fanon de que “nas colônias a infraestrutura econômica também é uma superestrutura.” Contra a

sua sugestão enganosa de que, para a situação colonial, “uma análise marxista deve ser sempre ligeiramente ampliada”, ele não está se afastando de uma visão materialista histórica sobre a primazia de causas materiais, mas antes nos esclarecendo sobre a compatibilidade das causas materiais primárias com as ideológicas *secundárias*.²⁴ A superestrutura se desenvolve para proteger a base material: a desigualdade material cultiva no colonizador uma necessidade de justificar a desigualdade, criando uma ideologia de superioridade de classe e raça. Mas esta ideologia, por sua vez, requer que se produza materialmente uma suposta inferioridade nas espécies da classe dominante e dos párias, criando a ilusão de sua validação.²⁵

Assim, quando Fanon diz que “a causa é efeito”, ele quer dizer que o colonialismo protege a causa *real* (aristocracia, hierarquia social, desigualdade material) ao fazer com que esta causa *pareça* ser um efeito. “Você é rico porque você é branco, você é branco porque você é rico” significa: os efeitos de superioridade material – a superioridade de raça e classe – têm sido ideologicamente construídos para parecerem causa da superioridade material, fazendo você crer que é mais feliz, mais rico e mais privilegiado porque você é naturalmente superior e, assim, mais merecedor da felicidade.

Desta forma, o sistema de castas racializado cria no colonizador uma psicologia do *ressentimento* que é fundamentalmente racista em sua estrutura: ele molda colonizadores para identificarem-se, entenderem-se e avaliarem-se por meio do aviltamento de um grupo racializado que eles veem como essencialmente inferior.²⁶ Um sistema racializado de casta não apenas promove sentimentos, comportamentos e instituições racistas, mas seu produto primário é o *racista* como uma *espèce*: um tipo social, moral e psicológico fixo.²⁷

²⁴ Compare, por exemplo, a visão de Fanon no discurso “Racismo e Cultura”, de 1955: “A aparição do racismo não é fundamentalmente determinante. O racismo não é o todo, mas o elemento mais visível, mais quotidiano e... mais grosseiro de uma dada estrutura” (1964, p. 31-32). Ver também em *Peles Negras*, IV, a crítica da interpretação antieconômica do racismo, de Octave Mannoni. Sobre o engajamento de Fanon com Marx, ver Gibson (2020).

²⁵ Veja, por exemplo, Du Bois: “Não basta que os negros declarem que o preconceito de cor é a única causa de sua condição social, nem que os brancos sulistas respondam que a sua condição social é a causa principal do preconceito. Ambos agem como causa e efeito recíproco, e uma mudança em apenas um deles não trará o efeito desejado. Ambos devem mudar ou nenhum dos dois pode melhorar de forma significativa” ([1903] 1999, p. 118).

²⁶ Ver Gordon: “Fanon concordaria com John Rawls que o objeto da justiça e injustiça (racista) é a própria estrutura básica da sociedade” (1995, p. 90).

²⁷ Compare o relato de Frederick Douglass sobre como “o veneno fatal de poder irresponsável” transformou completamente sua nova senhora “de coração bondoso e de sentimentos refinados” que “nunca havia tido um escravo sob controle antes”: “o coração mole se tornou pedra e a disposição de cordeiro deu lugar à ferocidade de tigre” ([1845] 2010, p. 147-148).

Não deveríamos, então, como faz Nietzsche, tomar as autodescrições dos nobres ao pé da letra, especialmente a “equação de valor aristocrática” segundo a qual “bom = nobre = poderoso = belo = feliz = abençoado” (GM I 7). Se toda conquista política cria uma classe dominante cujo traço psicológico definidor é a necessidade de criar um grupo de párias essencializado, geralmente racializado, antes que possam desfrutar de seus privilégios materiais, então o poder claramente não equivale à felicidade. Se a felicidade dos senhores requer a sombra contrastante da miséria dos escravos, então sua psicologia é definida por uma infelicidade mais profunda, que somente se origina na desigualdade material como tal.²⁸ É a aristocracia e não o escravo que cria a psicologia do *ressentimento*, a moralidade do *ressentimento* e o racismo. Desse modo, somente a forma mais verdadeira de democracia – em outras palavras, como Fanon reconhece, o socialismo – é que poderá eliminá-los.

Consequentemente, longe de contradizer os objetivos e compromissos de sua política socialista, a adoção da metapolítica nietzschiana do cultivo por Fanon fortalece sua análise materialista histórica, ao mesmo tempo em que formula uma crítica poderosa aos objetivos da política normativa de Nietzsche. Ao expor a domesticação *intencional* do colonizado como um pária demonizado pelos colonizadores *para* garantir seu senso ilusório de validação moral, Fanon usa as melhores intuições de Nietzsche contra suas piores inclinações, demonstrando que a aristocracia produz somente uma nobreza *ilusória* e uma ordem hierárquica *ilusória*. É graças também à adoção da metapolítica nietzschiana por Fanon que ele está em condições de argumentar que qualquer sociedade profundamente desigual, com grupos raciais visíveis, produzirá um grupo de párias racializado, assim como o racismo como um tipo psicológico primário.

O uso crítico que Fanon faz da metapolítica nietzschiana também dá suporte à sua alegação de que a descolonização é inevitavelmente violenta. Se a violência que produz a psicologia do *ressentimento* não é um resultado contingente da falta de consciência do colonizador e de sua indiferença em relação a seus inferiores, se ao invés disso ela é uma expressão de seu ódio maniqueísta e profundamente arraigado pelo colonizado, então a inversão dessa moralidade assume necessariamente uma forma igualmente maniqueísta, criando na subclasse uma demanda psicológica não apenas por revolta moral mas, em última instância, por

²⁸ A psicologia nietzscheana da vontade de poder é mais consistente se interpretada como um impulso para um sentimento qualitativo de poder em vez de mais poder quantitativo, que se intensifica pela disputa ao invés da conquista, pela resistência ao invés da dominação e por relações proporcionais de igualdade de poder ao invés da desigualdade. Isto levanta a possibilidade de que a fonte surpreendente do *ressentimento* da classe dominante é precisamente sua superioridade política, que destrói o sentimento de poder na resistência que eles experimentariam se estivessem expostos a relações sociais mais igualitárias. Ver Miyasaki (2022a, I.3-4 e 2022b, IV.8).

uma revolução política, uma demanda que não envolve se sentir moralmente superior ao senhor, mas “tomar seu lugar,” ocasionando “o colapso de todo um universo moral e material” (FANON, 2004, p. 2, 9). A violência descolonial não é tanto justificada quanto necessitada pela violência colonial, porque é *uma e a mesma violência* – a expressão material e o redirecionamento de uma única e mesma psicologia, produzida por uma única e mesma ordem política, destinada a continuar até que essa ordem seja derrubada.²⁹

Por fim, a análise de Fanon nos permite concluir que a política revolucionária não pode ser reduzida nem a uma política exclusivamente antirracista, nem a uma política exclusivamente de classes. Por um lado, se sociedades baseadas em classes racialmente diversas produzem inevitavelmente tanto o pária racializado quanto o racista como tipo psicológico, de forma a sustentar a ideologia de uma hierarquia natural, então não é possível erradicar o racismo sem antes erradicar as classes. Mesmo se formos bem-sucedidos em educar os indivíduos para que abandonem atitudes, hábitos e comportamentos racistas, isso não evitará que a ordem política material continue a cultivar, em futuros indivíduos, a mesma forma de psicologia que antes de mais nada motiva estas atitudes, hábitos e comportamentos racistas.

Por outro lado, precisamente porque Fanon acredita que o racismo é, antes de tudo, uma *espécie* ou um tipo psicológico, não podemos superar o racismo atual abolindo as diferenças de classe. Desligar a máquina que fabrica a psicologia do racista não protegerá em nada as múltiplas gerações de indivíduos diretamente moldados por esta psicologia, como tampouco protegerá as vítimas do racismo que já internalizaram essa psicologia.

Logo, uma solução política para o racismo, como evidenciada pelo sistema de classes racializado do colonialismo, requer tanto uma *política de classes orientada pelo cultivo*, uma ordem socialista que visa a “criação de novos homens,” cultivando uma nova forma universal de psicologia, finalmente liberta do *ressentimento*, e uma política antirracista de resistência, reconhecendo que apesar de o racismo poder ser eliminado no futuro, somente pode ser *prevenido, combatido e reparado* no presente.

²⁹ Ver Fanon (1960): “A violência deve primeiro ser combatida com a linguagem da verdade e da razão. Mas acontece, infelizmente – e não há ninguém que não deplore essa necessidade histórica – acontece, eu digo, que em certas regiões escravizadas a violência do colonizado se torna pura e simplesmente uma manifestação de sua existência estritamente animal. Digo animal, e eu o digo enquanto biólogo, pois tais reações são, afinal, apenas reações defensivas que refletem um instinto banal de autopreservação” (p. 655). Para um argumento divergente, segundo o qual Fanon estaria justificando eticamente a violência em certos casos, ver Oladipo Fashina (1989).

Referências bibliográficas

ACAMPORA, Christa Davis. Unlikely Illuminations: Nietzsche and Frederick Douglass on Power, Struggle, and the *Aisthesis* of Freedom. In: SCOTT, Jacqueline; FRANKLIN, Todd A. **Critical Affinities: Nietzsche and African American Thought**. Albany, NY: The State University of New York Press, 2006. p. 175–202.

AL-SAJI, Alia. Hesitation as Philosophical Method — Travel Bans, Colonial Durations, and the Affective Weight of the Past. **Journal of Speculative Philosophy** v. 32, n. 3, p. 331–59. 2018.

ANDERSON, Lanier R. On the Nobility of Nietzsche's Priests. In: MAY, Simon. **Nietzsche's "On the Genealogy of Morality": A Critical Guide**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011. p. 24–25.

APPIAH, Kwame Anthony. The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race. In; BELL, Linda A; BLUMENFELD, David. **Overcoming Racism and Sexism**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995. p. 59–77.

BEAUVOIR, Simone. **The Ethics of Ambiguity**. New York: Citadel Press, [1947] 1996.

BERNASCONI, Robert. Nietzsche as a Philosopher of Racialized Breeding. In: ZACK, Naomi. **The Oxford Handbook of Philosophy and Race**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 54–64.

CHURCH, Jeffrey. Nietzsche's Early Perfectionism: A Cultural Reading of "The Greek State." **Journal of Nietzsche Studies**, v. 46, n. 2, p. 248–260. 2015.

CICCARIELLO-MAHER, George (2017). **Decolonizing Dialectics**. Duke University Press, 2017.

CONANT, James. Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator. In: SCHACHT, Richard. **Nietzsche's Postmoralism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 181–256.

CONWAY, Daniel. **Nietzsche and the Political**. New York: Routledge, 1996.

DAVIS, Angela Y. Lectures on Liberation. In: DOUGLASS, Frederick. **Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave**. San Francisco: City Lights Books, [1970] 2010. p. 41–84.

DOHM, Hedwig. **Become Who You Are!** Translated by Elizabeth G. Ametsbichler. Albany, NY: The State University of New York Press, [1894] 2006.

DOHM, Hedwig. "Nietzsche and Women." In: NASSAR, Dalia; GJESDAL, Kristin. **Women Philosophers in the Long Nineteenth Century: The German Tradition**. Oxford: Oxford University Press, [1898] 2021. p. 128–138.

DOUGLASS, Frederick. **Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave**. San Francisco: City Lights Books. [1845] 2010.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk**. New York: W. W. Norton, 1999.

FANON, Frantz. **Black Skin, White Masks**. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, [1952] 2008.

FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Villeneuve-d'Ascq: Éditions Points, [1952] 2014.

FANON, Frantz. "Why We Use Violence." KHALFA, Jean; YOUNG, ROBERT J. C. **Alienation and Freedom**. Translated by Steven Corcoran. London: Bloomsbury Academic, [1960] 2018. p. 653–659.

FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, [1962] 2004.

FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: Éditions La Découverte, [1962] 2002.

FANON, Frantz. "Racism and Culture." In: MASPERO, François. **Toward the African Revolution: Political Essays**. Translated by Haakan Chevalier. New York: Grove Press, [1955] 1964.

FASHINA, Oladipo. Frantz Fanon and the Ethical Justification of Anti-Colonial Violence. **Social Theory and Practice** v. 15, n. 2, p.179–212. 1989.

GIBSON, Nigel. Fanon and Marx Revisited. **Journal of the British Society for Phenomenology** v. 51, p. 320–336.

GORDON, Lewis R. **Bad Faith and Antiracist Racism**. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1995.

GORDON, Lewis R. **What Fanon Said**. New York: Fordham University Press, 2015.

HARDIMON, Michael O. Minimalist Biological Race. In: ZACK, Naomi. **The Oxford Handbook of Philosophy and Race**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 150–159.

HARO, José A. Colonialism and Ressentimento. **Philosophy in the Contemporary World** v. 25, no. 1, p. 27–34. 2019.

HOLLINGDALE, R. J. **Nietzsche: The Man and His Philosophy**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1965.

HURKA, Thomas. “Nietzsche: Perfectionist.” In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. **Nietzsche and Morality**. New York: Oxford University Press, 2007.

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

KING, Martin Luther, Jr. **Where Do We Go from Here: Chaos or Community?** Boston, MA: Beacon Press, 1968.

LEMM, Vanessa. Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche’s “Schopenhauer as Educator.” **Journal of Nietzsche Studies** v. 34, p. 5–27. 2007.

LOEB, Paul S. The Priestly Slave Revolt in Morality. **Nietzsche–Studien** v. 47, n. 1, p. 100–139. 2018.

MACLEOD, Elyse. Frantz Fanon's Decolonized Dialectics: The Primacy of the Affective Weight of the Past. **Ergo: An Open Access Journal of Philosophy** v. 9, no. 42. 2022.

MILLS, Charles W. **Blackness Visible**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

MIYASAKI, Donovan. Nietzsche’s Naturalist Morality of Breeding. In: LEMM, Vanessa. **Nietzsche and the Becoming of Life**. New York: Fordham University Press, 2014. p. 194–213.

MIYASAKI, Donovan. **Nietzsche’s Immoralism: Politics as First Philosophy**. Cham: Palgrave Macmillan, 2022a.

MIYASAKI, Donovan. **Politics After Morality: Toward a Nietzschean Left**. Cham: Palgrave Macmillan, 2022b.

NEWTON, Huey P. “Black Capitalism Re-Analyzed I.” In: HILLIARD, David; WEISE, Donald. **The Huey P. Newton Reader**. New York: Seven Stories Press, 2002. p. 227–233.

NEWTON, Huey P. **Revolutionary Suicide**. London: Penguin Books, [1973] 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings**. Edited by Aaron Ridley and Judith Norman. Translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future**. Edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. Translated by Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Kritische Studienausgabe**. Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin: Walter de Gruyter, 1967–.

NIETZSCHE, Friedrich. **On the Genealogy of Morality**. Edited by Keith-Ansell Pearson. Translated by Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Will to Power**. Edited by Walter Kaufmann. Translated by Walter Kaufman and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

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

RATNER-ROSENHAGEN, Jennifer. Black Nietzsche, or, Speaking Relative Truth to Power. **Raritan** v. 34, n. 4, p. 63–81. 2015.

REGINSTER, Bernard. The Psychology of Christian Morality: Will to Power as Will to Nothingness. In GEMES, Ken; RICHARDSON, John. **The Oxford Handbook of Nietzsche**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 701–726.

SCHANK, Gerd. Race and Breeding in Nietzsche's Philosophy. In: MARTIN, Nicholas. **Nietzsche and the German Tradition**. Bern: Peter Lang, 2003. p. 237–244.

SCOTT, Jacqueline. On the Use and Abuse of Race in Philosophy: Nietzsche, Jews, and Race. In: BERNASCONI, Robert; COOK, Sybol. **Race and Racism in Continental Philosophy**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003. p. 53–73.

SCOTT, Jacqueline. The Price of the Ticket: A Genealogy and Revaluation of Race. In: SCOTT, Jacqueline; FRANKLIN, Todd A. **Critical Affinities: Nietzsche and African American Thought**. Albany, NY: The State University of New York Press, 2006. p. 149–171.

SNELSON, Avery. The History, Origin, and Meaning of Nietzsche's Slave Revolt in Morality. **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy** v. 60, n. 1–2, 2017. p. 1–30.

WINCHESTER, James. Nietzsche's Racial Profiling. In: VALLS, Andrew. **Race and Racism in Modern Philosophy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005. p. 255-276.

ZACK, Naomi. Life After Race. In: ZACK, Naomi. **American Mixed Race: The Culture of Microdiversity**. Boston: Rowman & Littlefield, 1995. p. 297-307.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

O projeto nietzschiano de um cultivo europeu*

*L'élevage européen de Nietzsche***

Emmanuel Salanskis

Professor Associado de Filosofia Moderna e Contemporânea na Universidade de Estrasburgo, França. Contato: salanskis@unistra.fr

Resumo: Este artigo analisa o projeto europeu de cultivo que Nietzsche apresenta a partir de *Humano, demasiado humano*. Tento mostrar, em primeiro lugar, que se trata efetivamente de um projeto de cultivo biológico-cultural, no sentido do que Nietzsche chama de *Züchtung* em *Além do bem e do mal*; em segundo, que esse cultivo é pensado inicialmente na escala de uma Europa geográfica que se distingue dos Estados Unidos e, mais geralmente, do mundo; e, em terceiro lugar, que uma matriz essencial de toda essa reflexão é a interpretação nietzschiana do cultivo grego, isto é, do processo de mestiçagem muito complexo ao qual Nietzsche atribui o surgimento da cultura grega antiga.

Palavras-chave: Nietzsche, raça, cultivo, mestiçagem, Europa, gregos.

Abstract: This article analyzes the European project of breeding that Nietzsche presents from *Human, all too human* onwards. I try to show, firstly, that it is indeed a biological-cultural breeding project, in the sense of what Nietzsche calls *Züchtung* in *Beyond Good and Evil*; secondly, that this breeding is initially thought of on the scale of a geographical Europe that distinguishes itself from the United States and, more generally, from the world; and, thirdly, that an essential matrix of all this reflection is the Nietzschean interpretation of Greek breeding, that is, of the very complex process of intermingling to which Nietzsche attributes the emergence of ancient Greek culture.

Keywords: Nietzsche, race, breeding, miscegenation, Europe, Greeks.

* Tradução de Ana Tereza Campos Souza (Doutoranda pelo PPG-Filosofia da UFMG). Revisão técnica de Rogério Lopes (Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG).

** Este artigo foi publicado inicialmente em Salanskis, Emmanuel. “L'élevage européen de Nietzsche”, no volume coletivo organizado por Cl. Bertot, P. de Corte, J. Leclercq, P. Wotling (ed.). *Nietzsche et l'Europe*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2023, pp. 299-310. Gostaríamos de expressar nossa gratidão ao Professor Emmanuel Salanskis, por ter se disposto a contribuir com o presente dossiê e por ter muito gentilmente mediado as tratativas para a obtenção dos direitos de publicação desta tradução para o português. Agradecemos ainda à Presses Universitaires de Louvain, pela cessão dos direitos, na pessoa de sua editora, Sra. Bérengère Deprez (Nota do Editor convidado).

Em seu famoso comentário sobre Nietzsche, publicado em 1961, Heidegger multiplica as referências à noção de “Ocidente” (*Abendland*). Para Heidegger, é evidente que devemos reposicionar Nietzsche na história da metafísica ocidental, como o ponto culminante dessa tradição que permite, conseqüentemente, “confrontar-se” com ela (HEIDEGGER, 2008, vol.1, pp. 02-08).¹ Heidegger certamente se depara com o discurso europeu de Nietzsche em alguns momentos. Ao folhear uma edição de *A vontade de poder*, ele encontra, por exemplo, um fragmento póstumo de 1886 que contém um projeto de obra em quatro livros, cujo primeiro teria como título justamente *Der europäische Nihilismus* (FP 1887, 7 [64]). Contudo, Heidegger imediatamente ocidentaliza esse título, glosando-o nos seguintes termos: “A obra deve, portanto, começar com uma apresentação global do fato fundamental da história ocidental, reconhecido pela primeira vez por Nietzsche com essa acuidade e essa amplitude, o niilismo” (HEIDEGGER, 2008, vol.1, p. 23, trad. minha). A Europa de Nietzsche seria, então, equivalente ao Ocidente de Heidegger.²

O presente artigo tem sua origem em uma interrogação pessoal diante dessa suposta equivalência. Podemos realmente substituir tão facilmente a palavra “Europa” pela palavra “Ocidente” na obra de Nietzsche? Uma olhada nas frequências respectivas dos dois léxicos já desperta uma dúvida, para não dizer uma suspeita. Embora o vocabulário do Ocidente não esteja inteiramente ausente do corpus nietzschiano, ele é, em contrapartida, bastante marginal, com cerca de vinte ocorrências no total, mesmo quando se somam os termos derivados de *der Abendland*, *der Okzident*³ e *der Westen*. Em contraste, Europa é um termo quase onipresente, com cerca de 900 ocorrências do vocabulário europeu na obra publicada, nos fragmentos póstumos e na correspondência. Esta é uma mera indicação estatística, obviamente, mas a desproporção entre os dois registros parece evidente. Além disso, essa desproporção tende a se agravar

¹ A confrontação em questão é, em alemão, uma *Auseinandersetzung*.

² Sobre essa retradução, veja também Martin HEIDEGGER, 2008, vol. 2, p. 24: “‘europäisch’ hat hier geschichtliche Bedeutung und sagt soviel wie ‘abendländisch’ im Sinne der abendländischen Geschichte”. Observemos que essa ocidentalização da perspectiva de Nietzsche terá mais tarde uma rica posteridade na França, notadamente em Derrida que, mesmo que recuse parcialmente a leitura heideggeriana, continua visivelmente a inscrever Nietzsche na história do Ocidente. Ver Jacques Derrida: “Nesse ponto, ao radicalizar os conceitos de *interpretação*, de *perspectiva*, de *avaliação*, de *diferença* e todos os temas ‘empiristas’ ou não filosóficos que, ao longo da história do Ocidente, não deixaram de atormentar a filosofia e tiveram apenas a fraqueza, aliás inevitável, de ocorrer no campo filosófico, Nietzsche, longe de permanecer *simplesmente* (com Hegel e como gostaria Heidegger) na metafísica, teria contribuído de forma vigorosa para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação concernente ao logos e ao conceito correlato de verdade ou de significado primeiro, em qualquer sentido que se entenda” (DERRIDA, 1967, pp. 31-32).

³ *Okzident* ainda é escrito por Nietzsche na antiga grafia *Occident*, o que deve obviamente ser levado em consideração para se realizar um estudo exaustivo das ocorrências no site <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

com o tempo, uma vez que as alusões ao Ocidente se concentram quase exclusivamente na década de 1870. Encontrei apenas três exceções a essa regra durante a década de 1880: a mais significativa aparece em *O crepúsculo dos ídolos*, no §39 de “Incursoes de um extemporâneo”, onde Nietzsche escreve em alemão: “Der ganze Westen hat jene Instinkte nicht mehr, aus denen Institutionen wachsen”.⁴ Esse tipo de ocorrência existe, mas na verdade se torna raríssimo nos anos 1880.⁵ E essa rarefação coloca simultaneamente um problema de interpretação: Nietzsche não parece simplesmente ignorar o quadro de leitura ocidental adotado por Heidegger. Ele parece, ao contrário, privilegiar decididamente uma perspectiva europeia, por razões que ainda não foram esclarecidas.

Se quisermos dar um sentido a esse referencial europeu, não basta, parece-me, invocar considerações genealógicas. Isso não seria uma explicação satisfatória, pois, do ponto de vista genealógico ou pré-genealógico, justamente, Nietzsche parece concordar em estender sua noção de Europa cultural ao que chamaríamos de Ocidente. Encontramos, por exemplo, uma definição da Europa que vai nessa direção no §215 de *O andarilho e sua sombra*:

Aqui, onde as noções de “moderno” e “europeu” são quase equivalentes, compreende-se por Europa muito mais que as terras abrangidas pela Europa geográfica, essa pequena península da Ásia: ou seja, também a América está incluída, enquanto filha de nossa cultura.

Muito antes do general de Gaulle, Nietzsche afirma, portanto, sem rodeios, que a América é filha da Europa.⁶ Ora, uma vez que ele subscreve claramente essa visão, poderia perfeitamente formar um conceito mais geral do Ocidente que incluiria também a América, pelo menos se o objetivo fosse apenas descrever filiações culturais.⁷

Mas, na realidade, sabemos bem que essa intenção descritiva não é o que, em última análise, preocupa Nietzsche. Uma problemática axiológica está claramente em jogo no slogan do “bom europeu” que aparece no §475 de *Humano, demasiado humano* e se generaliza, em seguida, ao longo da década de

⁴ “O Ocidente inteiro não tem mais os instintos de que nascem as instituições” (segundo a tradução de P. César de Souza).

⁵ Se traduzirmos o adjetivo *westländisch* por “ocidental” no §208 de *Além do bem e do mal*, essa escolha de tradução nos fornece uma segunda ocorrência produzida na década de 1880. Além disso, podemos enumerar uma terceira, em um fragmento póstumo de 1888: “Ich würde das Glück des ganzen Westens eintauschen gegen die russische Art, traurig zu sein” (FP 1888, 18 [9]).

⁶ Faço alusão a uma conferência de imprensa bem conhecida do general de Gaulle de 4 de fevereiro de 1965: “Trata-se do fato de que a Europa, mãe da civilização moderna, estabeleça-se do Atlântico aos Urais na concórdia e na cooperação em vistas do desenvolvimento de seus imensos recursos, e de maneira a desempenhar, juntamente com a América, sua filha, o papel que lhe cabe.”

⁷ Notemos que há, aliás, vários textos em que Nietzsche associa estreitamente os termos *Europa* e *Amerika*: por exemplo, o §271 de *Aurora* e o §44 de *Além do bem e do mal*.

1880. O Nietzsche que nos fala sobre a Europa não é, portanto, simplesmente um historiador da cultura, mas também e sobretudo um filósofo-legislador que cria novos valores para agir sobre seu tempo. Minha análise irá se concentrar especificamente nesse projeto europeu de Nietzsche. Gostaria de tentar mostrar: em primeiro lugar, que se trata de um projeto de cultivo, no sentido do que Nietzsche chama de *Züchtung* em *Além do bem e do mal*; em segundo, que esse cultivo é pensado inicialmente na escala de uma Europa geográfica que se distingue dos Estados Unidos e, mais geralmente, do mundo; e, em terceiro lugar, que uma matriz essencial de toda essa reflexão é a interpretação nietzschiana do cultivo grego, isto é, do processo de mestiçagem muito complexo ao qual Nietzsche atribui o surgimento da cultura grega antiga. Esses são, portanto, os três pontos que desenvolverei sucessivamente a seguir.

1 – Um projeto de cultivo europeu

Começemos por mostrar que um projeto de cultivo realmente fundamenta as reflexões de Nietzsche sobre a Europa. Para isso, podemos voltar a *Humano, demasiado humano*, texto no qual Nietzsche já introduz implicitamente sua noção de cultivo europeu, mesmo que o processo que descreve ainda não seja expressamente designado como uma *Züchtung* na obra de 1878. Apesar da ausência do termo, uma passagem crucial do §475 confirma a presença do conceito:

Quando a questão não for mais conservar as nações, mas criar uma raça europeia miscigenada que seja a mais vigorosa possível, o judeu será um ingrediente tão útil e desejável quanto qualquer outro vestígio nacional.

Essa citação oferece pelo menos três indicações essenciais sobre o discurso europeu de Nietzsche. A primeira é que esse discurso contraria as lógicas nacionalistas e militaristas que caracterizam, de fato, a geopolítica europeia da segunda metade do século XIX. Não obstante os intérpretes nazistas, essa condenação de uma concepção puramente alemã da “grande política”, ao modo de Bismarck, nunca foi abandonada.⁸ De resto, desde *Humano, demasiado humano* até o *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche recorrerá ao mesmo raciocínio psicológico-econômico para rejeitá-la: se uma pessoa dissipa seu “capital de coração e mente” (HH I 481) dessa maneira, ou seja, se ela “despende para esse [único] lado a quantidade de entendimento, seriedade, vontade, autossuperação

⁸ Nietzsche está tão preocupado em se distanciar de Bismarck a esse respeito que um dos célebres “bilhetes da loucura” de janeiro de 1889 pretendia que ele fosse fuzilado (ver Carta a Meta von Salis de 3 janeiro de 1889 [KGB III, 5]). Embora esta seja, evidentemente, uma fantasia megalomaniaca causada pelo colapso mental de Nietzsche, pode-se interpretar psicologicamente essa fantasia e vê-la como reveladora de uma antiga obsessão antinacionalista.

que a constitui” (CI, O que falta aos alemães 4), então ela se torna inútil para a cultura. Quando a Alemanha vence a guerra de 1870, é a França que “adquire renovada importância como *potência cultural*” (CI, O que falta aos alemães 4). Nietzsche defende, portanto, uma visão supranacional da Europa, na qual “não se trata mais de conservação de nações”.⁹ Essa é uma primeira indicação importante.

A segunda indicação fornecida pela mesma citação de *Humano, demasiado humano* refere-se, desta vez, ao horizonte do discurso europeu de Nietzsche: o desafio é produzir “uma raça europeia mestiça”, *eine europäische Mischrasse*. Sobre esse conceito de raça mestiça, o §272 de *Aurora* fornecerá esclarecimentos três anos mais tarde, ao especificar que “raças cruzadas são sempre, ao mesmo tempo, culturas cruzadas, moralidades cruzadas”. Quando Nietzsche fala de mestiçagem ou cruzamento, ele tem em vista, então, um processo indissociavelmente cultural e biológico. Esse entrelaçamento não é, na verdade, surpreendente no contexto de uma concepção lamarckiana da hereditariedade, que não admite nenhuma fronteira definitiva entre o inato e o adquirido, mas supõe, ao contrário, que uma longa incorporação cultural acaba por transformar as qualidades e preferências hereditárias de uma linhagem. Podemos, em particular, remetermo-nos neste ponto ao §47 de “Incursões de um extemporâneo”, de *Crepúsculo dos ídolos*, texto no qual Nietzsche sugere que a “beleza de uma raça ou de uma família” é “o produto final do trabalho acumulado das gerações”. A respeito do modo de vida notável cuja incorporação transgeracional supostamente engendra essa beleza, Nietzsche ainda acrescenta: “em duas, três gerações, tudo já está *internalizado*” (CI, Incursões de um extemporâneo 47). Richard Schacht analisou esse texto em seu artigo de 2013 sobre “Nietzsche e o Lamarckismo”. Concordo inteiramente com suas conclusões. Estamos, de fato, diante de um pensamento sobre a hereditariedade dos caracteres adquiridos que justifica o uso da palavra “raça” em um sentido evolucionista e não essencialista (SCHACHT, 2013, pp. 264–281, em particular p. 272). Essa premissa lamarckiana é, portanto, uma das razões pelas quais Nietzsche descreve seu projeto europeu como um projeto de cultivo (*Züchtung*) durante a década de 1880. Trata-se de uma reformulação que pode ser localizada em um fragmento póstumo de 1884, no qual Nietzsche imagina a página de rosto de uma futura obra: “*Os bons Europeus*. Propostas com vistas ao cultivo de uma nova nobreza. Por Friedrich Nietzsche” (FP 1884, 26[320], trad. minha). De passagem, está claro que aqui se trata de *Züchtung* e não de *Bildung*, ao contrário do que sugere a tradução de Jean Launay, publicada pela Gallimard, que fala aqui de “formar” uma nova nobreza. Na realidade, a conotação zoológica trazida pela

⁹ Aos antípodas da “abominável política de interesses das dinastias europeias” tal como é denunciada por um fragmento póstumo de 1888 (FP 1888, 25[1], trad. minha).

palavra *Züchtung* é intencional da parte de Nietzsche.¹⁰ E ela é, aliás, confirmada em 1886 pelo § 251 de *Além do bem e do mal*, cujas últimas linhas assimilam o “problema europeu”, tal como Nietzsche o compreende, ao problema do “cultivo de uma nova casta que governe a Europa” (BM 251). Fórmula que se torna retrospectivamente inquietante dada a apropriação nazista, mas, como argumenta Schacht, esse cultivo pode significar tanto uma *cultivation* quanto uma *breeding* (SCHACHT, 2013, p. 270). E, por outro lado, governar a Europa não significa conquistá-la, como lembrei anteriormente.

Por fim, chamo a atenção para um terceiro aspecto da citação de *Humano, demasiado humano* feita anteriormente, que é o papel que Nietzsche atribui aos Judeus. Trata-se aqui também de uma orientação duradoura do pensamento nietzschiano, que estabelece uma ligação evidente entre o § 475 de *Humano, demasiado humano* e o § 251 de *Além do bem e do mal*, pois em ambos os textos Nietzsche faz questão de incluir os Judeus em sua miscigenação europeia. Em outras palavras, o desejo de um novo cultivo europeu anda de mãos dadas com uma posição explicitamente anti-antissemita. Este ponto é ainda mais notável quando se pensa na posterior apropriação nazista do vocabulário da *Züchtung*. Se considerarmos em particular o infame livrinho de Alfred Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, cuja primeira edição foi publicada em 1931, infelizmente não ficaremos surpresos por constatar que seu autor ignora completamente essa vontade de inclusão dos Judeus, ainda que ele consagre toda uma seção à expressão *Der gute Europäer* (BAEUMLER, 1931, pp. 173–177). É exatamente a estratégia de supressão denunciada por Walter Kaufmann em *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1974, pp. 40–41, 78). Nietzsche diz, no entanto, de forma totalmente explícita, que se deveria experimentar cruzamentos judaico-prussianos, “[para] ver se não é possível, por meio do cultivo, juntar e enxertar na arte hereditária de comandar e obedecer [...] o gênio do dinheiro e da paciência (e, antes de tudo, um pouco de espírito e espiritualidade [...])” (BM 251):¹¹ aliás, a explicação desse parêntese é que, segundo Nietzsche, os oficiais prussianos carecem cruelmente de espírito, o que provavelmente não agradou muito a Baeumler. Na perspectiva de Nietzsche, os Judeus são, portanto, um ingrediente europeu útil ao qual o filósofo-cultivador

¹⁰ “Somente esses termos zoológicos exprimem realidades”, dirá o *Crepúsculo dos ídolos* a propósito da linguagem da *Züchtung* e da *Zähmung* (ver CI, Os “melhoradores” da humanidade 2).

¹¹ Sobre esse cruzamento experimental imaginado por Nietzsche, ver SALANSKIS, 2013, p. 186. A interpretação que defendo neste artigo é a de que a perspectiva de cruzamento sugerida por Nietzsche não é uma simples brincadeira de sua parte: aliás, encontramos ainda um esboço dela em um fragmento póstumo de 1885, que por sua vez trata do *Problem einer Verschmelzung der europäischen Aristokratie oder vielmehr des preußischen Junkers mit Jüdinnen* (FP 1885, 36 [45]). De modo geral, parece-me um equívoco que se oponha a brincadeira à seriedade em um autor que apresentou como epígrafe a *O Caso Wagner* a fórmula *ridendo dicere severum*.

deverá oportunamente recorrer, assumindo uma posição antípoda à do antissemitismo nazista.

Estas são, em todo caso, três características determinantes da problemática do cultivo europeu tal como é pensada por Nietzsche, de maneira coerente, durante pelo menos uma década.

2 – Um enquadramento provisoriamente limitado à Europa cultural e geográfica

Não falarei mais sobre o projeto em si. Passo agora à questão do seu enquadramento geográfico. Esse problema é dificultado, quando percorremos o corpus relevante, pelo fato de Nietzsche pensar frequentemente em várias escalas: o que significa que uma escala não exclui necessariamente a outra, mas que vários níveis de reflexão podem se articular em um cálculo estratégico complexo, que possui suas etapas e cronologia.

Nesse sentido, alguns textos dão a impressão de que Nietzsche concebe seu projeto de cultivo em escala mundial. Já se pode ter essa sensação ao ler *Humano, demasiado humano*, ou seja, no momento preciso em que o horizonte de uma nova miscigenação europeia é definido. Isso se dá pelo fato de que, paralelamente a esse discurso europeu, e obviamente sem contradizê-lo, *Humano, demasiado humano* também descortina a perspectiva de um governo planetário que se fixaria em objetivos ecumênicos. Esse governo é designado em alemão como uma *bewusste Gesamtregierung* no §25 ou como uma *Erdregierung des Menschen im Grossen* no §245. O §245 fala mais precisamente sobre esse assunto: “o próprio homem deve tomar nas mãos o governo terreno da humanidade, sua 'onisciência' tem que velar com olho atento o destino futuro da cultura” (HH I 245). Trata-se, portanto, de um apelo de Nietzsche a uma espécie de planejamento em escala terrestre. A palavra *Züchtung* ainda não é mencionada nesse texto, mas o será mais tarde em referência à mesma temática. Nós a encontramos, por exemplo, claramente em um fragmento póstumo de 1888 frequentemente citado, que define a “grande política” no sentido nietzschiano: o objetivo dessa grande política é, nos diz Nietzsche, “cultivar a humanidade como um todo”, *als Ganzes* (FP 1888–1889, 25[1], trad. minha). O objetivo visado parece ser, portanto, o de um cultivo planetário, o que, aliás, levanta muitos problemas filosóficos. Mas me concentro aqui em questões de escala.

Pode-se concluir que o discurso europeu de Nietzsche é, de fato, uma forma disfarçada de se referir ao Ocidente? Na verdade, outros textos refutam essa conjectura. É o caso especialmente do §208 de *Além do bem e do mal*, que também é um texto importante sobre a grande política, na medida em que ele conclui com a afirmação: “O tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século já traz a luta pelo domínio da terra, – a *compulsão* à grande

política” (BM 208). Há, nesse texto, um paradoxo espacial: mesmo que Nietzsche fale de “domínio da terra”, o que ele concretamente deseja é uma unificação da Europa diante da ameaça russa. Essa injunção se insere, portanto, em um contexto geográfico mais limitado. Os países que são explicitamente mencionados no raciocínio político de Nietzsche são apenas a França, a Alemanha, a Inglaterra, a Espanha e a Itália. Há até uma alusão pontual à Córsega, mas absolutamente nada sobre os Estados Unidos ou qualquer outro país não europeu suscetível de ser integrado à dinâmica de unificação aqui considerada. Mais profundamente, a própria ideia de pôr fim à *Kleinstaaterei* e à *Vielwollerei* da Europa, portanto, à sua “fragmentação em pequenos estados” e à sua “multiplicação de vontades” (BM 208), provavelmente só faz sentido no contexto da Europa geográfica do final do século XIX, uma vez que esta está de fato fragmentada. Não se poderia, provavelmente, transpor a mesma exigência de unificação para os Estados Unidos, na medida em que a união americana já é uma realidade política em 1886, pouco mais de vinte anos após o fim da Guerra de Secessão.

Parece, portanto, haver dois níveis do projeto: um nível europeu e um nível mundial. Mas, como sugeri anteriormente, essa dualidade não precisa ser interpretada como uma contradição. Nietzsche pode perfeitamente estabelecer objetivos mundiais a longo prazo, ao mesmo tempo que escolhe inicialmente um enquadramento europeu para sua empreitada.¹² No fundo, um europeu do século XIX ainda poderia pensar que o destino da Europa determinaria o do mundo. E é provavelmente essa a aposta que Nietzsche fez em suas previsões zaratustrianas de muito longo prazo.

Dito isso, uma questão complementar é a de saber por que a Europa constituiu para Nietzsche um espaço estratégico privilegiado para implementar seu projeto de *Züchtung*.

3 – O modelo grego

Com relação a isso gostaria de propor uma hipótese que será desenvolvida nesta última parte do artigo. Se Nietzsche privilegia o espaço europeu no plano prático, é, parece-me, porque ele tem em mente uma analogia estruturante entre a Europa e a Grécia antiga. A miscigenação europeia é pensada a partir do modelo da miscigenação grega, tal como Nietzsche a analisou desde os anos de 1875-76, em seu curso de filologia sobre *O Culto grego*. De fato, esse curso já introduz o tema da mestiçagem, na medida em que ele recusa toda tentativa de

¹² Notemos que a Europa cultural é para Nietzsche um subconjunto da Europa geográfica, como testemunha a seguinte passagem de *O andarilho e sua sombra*: “nem toda a Europa se insere na noção cultural de ‘Europa’; apenas as nações ou partes de nações que têm um passado comum em Grécia, Roma, judaísmo e cristianismo” (AS 215).

atribuir aos gregos uma proveniência homogênea, seja essa homogeneidade explicada por uma autoctonia fantasiosa ou pela invasão dórica. Haveria, portanto, uma matriz grega para a mixofilia nietzschiana, se admitirmos que os gregos são a primeira e a principal ilustração do princípio que Nietzsche generalizará dez anos mais tarde em um fragmento póstumo de 1885: “Onde as raças são miscigenadas, fonte de grande cultura” (FP 1885, 1[153], trad. minha).

Menciono agora os elementos que me parecem sustentar essa leitura. Começo mostrando que existe uma ligação incontestável, no pensamento de Nietzsche, entre a miscigenação europeia e a miscigenação grega. Sobre esse ponto, podemos nos referir novamente ao §272 de *Aurora*, mas interpretando prudentemente esse texto difícil, porque seu título provocador, *A purificação da raça*, poderia facilmente nos levar a um equívoco acerca da posição de Nietzsche. Na realidade, como mostra a continuação do texto, trata-se de uma purificação lamarckiana que não se daria por uma simples seleção de reprodutores. Nietzsche contesta, de fato, qualquer ideia de pureza original das raças. Segundo ele, “provavelmente não existem raças puras, mas apenas depuradas, e em número muito pequeno”. A pureza deve, portanto, ser considerada muito menos como uma origem do que como um resultado final possível, e, na verdade, muito raro, de um processo de incorporação bem-sucedido. É nesse sentido preciso que uma raça miscigenada pode se tornar pura, por uma espécie de maturação interna que a leva a digerir sua diversidade inicial. Mas é sobretudo a conclusão dessa análise que me interessa aqui. Na última frase do parágrafo, após um travessão revelador, Nietzsche cita os gregos como um exemplo dessa dinâmica, sugerindo que a Europa deveria tomá-los como modelo: “Os gregos nos dão o exemplo de uma raça e cultura depuradas: e oxalá também se constitua, um dia, uma raça e uma cultura europeia pura” (A 272). Essa frase ilustra bem o que eu chamei há pouco de uma analogia estruturante entre a Grécia e a Europa. Partindo do princípio de que os gregos foram uma raça miscigenada antes de se tornarem eles mesmos, Nietzsche deduz que uma raça europeia miscigenada também poderia experimentar uma maturação bem-sucedida. Em outras palavras, esse § 272 exprime, na linguagem da purificação, uma profissão de fé mixófila, em nome de um modelo grego.

O pressuposto é, a esse respeito, uma interpretação da cultura grega antiga em termos de miscigenação. Ora, de onde vem essa matriz interpretativa? Como disse anteriormente, parece-me que um texto crucial a esse respeito é o curso de 1875-76 sobre *O Culto grego*. De fato, Nietzsche refletiu muito nesse contexto sobre o mosaico de influências estrangeiras às quais os gregos foram expostos. Lê-se já no primeiro parágrafo: “[Os gregos] certamente não são *originais*, no sentido de um culto que teria permanecido inteiramente autóctone e inalterado; ao contrário, os *elementos* de seu culto são encontrados por toda parte” (*Der Gottesdienst der Griechen*, KGW, II, 5, Introdução, §1, p. 364, trad.

minha). Essa é a tese norteadora da introdução, que os parágrafos seguintes procuram então estabelecer, procedendo a uma estimativa (*Überschlag*) “de todos os elementos diversificados sobre os quais o culto grego se baseava” (§4, p. 377, trad. minha): elementos semíticos (§5), trácios (§6), itálicos (§7), e até mesmo o culto às árvores, autóctone e anterior à conquista helênica (§9). Nietzsche está pronto a admitir que nada disso era novo na religião grega: de um ponto de vista analítico, seríamos, portanto, tentados a reduzi-la a um conjunto de empréstimos estrangeiros. Mas isso não é justamente o que Nietzsche quer sugerir em última análise. Ele coloca, ao contrário, seu chapéu de filólogo clássico para destacar a notável capacidade de assimilação e ordenação que os gregos demonstraram ao fazer esses empréstimos. Graças ao seu senso de *κόσμος*, isto é, da ordem e da beleza, os gregos fizeram frutificar a herança heterogênea que haviam recebido.¹³ Pode-se ver nisso uma outra forma de criatividade, como Nietzsche observa no final do § 4 da introdução: “Seja qual for o dote comum, seja o. que for que os gregos tenham tomado de outros lugares, eles o embelezam. Esse é o seu lado mais brilhante: a apropriação e superação do que é estrangeiro” (§4, p. 377, trad. minha).

Para Nietzsche, a religião grega nasceu, então, de uma mestiçagem bem assimilada. Certamente é esse tipo de análise histórica que fundamenta a bela sentença da segunda *Consideração extemporânea*, segundo a qual “os gregos pouco a pouco aprenderam a *organizar o caos*” (HV 10). Mas uma outra forma equivalente de dizer isso, para Nietzsche, seria dizer que os gregos inicialmente constituíam uma raça cruzada. Um fragmento póstumo de 1875 de fato pensa em termos de cruzamento para contestar o mito de uma homogeneidade racial dos gregos. Citarei aqui apenas o final desse fragmento: “O que são os ‘gregos de raça’? Não basta admitir que os itálicos, ao se acasalarem (*gepaart*) com elementos trácios e semitas, se tornaram *gregos*?” (FP 1875, 5[198], trad. minha). E Nietzsche destaca aqui em alemão a palavra *Griechen*, como que para fazer os gregos surgirem visualmente desse *caldeirão cultural*. Parece-me evidente que encontramos aqui, na admiração de Nietzsche pelos gregos como um povo de cultura e origem miscigenada, a principal fonte de sua mixofilia.

Terminarei minha exposição justificando a noção de “cultivo grego”. Mesmo que ainda fosse um caso isolado na época, já podemos ver a problemática do cultivo se ligar ao esquema de mestiçagem no decorrer do mesmo ano de 1875, pois é justamente em um fragmento póstumo deste ano que Nietzsche emprega pela primeira vez o vocabulário do cultivo em relação aos gregos, escrevendo mais precisamente o seguinte: “Onde algo grandioso aparece, durante um período um pouco longo, podemos perceber previamente um cultivo

¹³ “Os gregos são notáveis precisamente pelo seu sentido da *ordem*, da estrutura, da beleza, do *κόσμος*” (§4, p. 376, trad. minha).

cuidadoso, por exemplo, entre os Gregos” (FP 1875, 5[25], trad. minha). Certamente, é necessário reconhecer que se trata de um único fragmento póstumo e que, além disso, ele é muito curto. Contudo, ao aproximar esse texto do curso sobre o *Gottesdienst* e do outro fragmento de 1875 que critica o conceito de “gregos de raça”, podemos reconstruir com plausibilidade uma concepção embrionária do cultivo grego como mestiçagem progressivamente assimilada. A máxima histórica que resulta disso é que é preciso tempo para integrar a mistura que nos constitui.

4. Conclusão

Neste artigo, procurei demonstrar que uma concepção de “cultivo grego”, através de um processo inicial de mestiçagem e subsequente incorporação, foi a matriz do projeto europeu de Nietzsche. Esse modelo grego pode lançar luz não apenas sobre o objetivo de produzir uma *Mischrasse*, mas também sobre o porquê da escolha da Europa como um enquadramento estratégico. De fato, apesar de sua fragmentação, ou talvez justamente graças a ela, a Europa do século XIX interessa ao filósofo-cultivador, que é a extraordinária mistura de influências nacionais de que ela é palco (BM 208): é precisamente essa diversidade que torna a Europa, pelo menos potencialmente, um caldeirão cultural análogo à Grécia antiga.

Contudo, se seguirmos essa interpretação, então a Europa do projeto não se confunde simplesmente com o Ocidente, e não podemos, sem mais rodeios, dissolver a referência europeia de Nietzsche em uma perspectiva planetária.¹⁴ Nietzsche foi uma testemunha da Europa de seu tempo, ameaçada pelos ódios nacionalistas, pelo jogo das alianças militares e pela ascensão do antissemitismo. Ele buscou responder filosoficamente a essa tripla ameaça na escala geográfica onde ela se manifestava — pelo menos em um primeiro momento.

Referências bibliográficas

BAEUMLER, Alfred. *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, 1931.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* vols. 1 e 2. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.

¹⁴ No sentido em que Martin Heidegger caracteriza a metafísica nietzschiana como *europäisch-planetarisch* (Nietzsche, 2008, vol. 2, p. 300).

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

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

NIETZSCHE, Friedrich W. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. Trad. de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, Demasiado Humano II**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de P. César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche, **Cadernos Nietzsche**, 32, 2013, p. 167–201.

SCHACHT, Richard. Nietzsche and Lamarckism, **The Journal of Nietzsche Studies**, 44/2, 2013.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

Ecce Negro: Como se tornar um teórico da raça*

*Ecce Negro: How to Become a Race Theorist***

Paul C. Taylor

Professor no Departamento de Filosofia da Universidade da Califórnia (UCLA College), Califórnia, Estados Unidos. Contato: ptaylor@humnet.ucla.edu

Resumo: Este artigo examina as interseções entre a filosofia nietzschiana e o pensamento afro-americano, com foco especial na teoria racial. O autor relata seu contato pessoal com as obras de Nietzsche e como isso influenciou seu desenvolvimento filosófico, levando-o ao pragmatismo e ao Afrocentrismo. Ele se envolve criticamente com a abordagem afrocêntrica de Molefi Asante, destacando seus pontos fortes na recuperação da agência africana, mas também criticando suas tendências essencialistas e a falta de envolvimento com as complexidades raciais contemporâneas. Ele contrasta essa abordagem com a posição eliminativista de K. Anthony Appiah, que defende a inexistência de raças e a nocividade das categorias raciais. A abordagem eliminativista de Appiah em relação à raça baseia-se na autoridade epistêmica exclusiva que ele atribui às ciências naturais, ou assim argumenta o autor. Usando insights nietzschianos, ele defende uma teoria crítica e historicista da raça que reconhece enquanto construção social e, ao mesmo tempo, aborda as realidades vividas e a dinâmica social dos indivíduos racializados. Inspirado tanto por Nietzsche quanto pelo pragmatismo, ele convoca os teóricos a abraçarem a complexidade das identidades raciais para promover uma compreensão mais inclusiva e justa da raça. O leitor deve ter em mente, no entanto, que alguns dos debates reconstruídos aqui são representativos dos primórdios da Teoria Crítica da Raça. Portanto, este artigo é, em grande medida, um documento histórico.

Palavras-chave: Nietzsche, Molefi Asante, Afrocentrismo, Pragmatismo, Appiah, Eliminativismo, Teoria Crítica da Raça, Historicismo

Abstract: This paper examines the intersections between Nietzschean philosophy and African American thought, particularly focusing on race theory. The author recounts his personal journey with Nietzsche's works and how it influenced his philosophical development, leading him to pragmatism and Afrocentrism. He critically engages with Molefi Asante's Afrocentric approach,

* Tradução de Daniel Melo Soares (mestrando em Filosofia pelo PPG-Filosofia da UFMG). Revisão técnica de Rogério Lopes (Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG).

** Esse artigo foi publicado originalmente em Taylor, Paul C. 'Ecce Negro: How to Become a Race Theorist' 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. 101-123. Nossos mais sinceros agradecimentos ao professor Paul Taylor, por ter muito gentilmente se disposto a colaborar com o presente dossiê, mesmo estando em seu ano sabático. Um agradecimento especial à Dra. Lisa Madura, por ter mediado as tratativas para a obtenção dos direitos de publicação desta tradução para o português a pedido do Prof. Paul Taylor. Agradecemos também à State University of New York Press na pessoa de Sharla Clute (Nota do editor convidado).

highlighting its strengths in reclaiming African agency, but also critiquing its essentialist tendencies and lack of engagement with contemporary racial complexities. He contrasts this with K. Anthony Appiah's eliminativist stance, which argues for the non-existence of races and the harmfulness of racial categories. Appiah's eliminativist approach to race is grounded on the unique epistemic authority he ascribes to the natural sciences, or so argues the author. Using Nietzschean insights, he advocates for a critical and historicist race theory that acknowledges the social construction of race while addressing the lived realities and social dynamics of racialized individuals. Inspired by both Nietzsche and pragmatism, he calls for embracing the complexity of racial identities to foster a more inclusive and just understanding of race. The reader must keep in mind, however, that some of the debates reconstructed here are representative of the early days of Critical Race Theory. So this piece is very much of an historical artifact.

Keywords: Nietzsche, Molefi Asante, Afrocentrism, Pragmatism, Appiah, Eliminativist, Critical Race Theory, Historicism.

“Ainda não vos havíeis procurado: então me encontrastes...
Agora ordeno que me percais e vos encontreis; e somente *quando me*
tiverdes todos renegado retornarei a vós...”
(Nietzsche, *Ecce Homo*¹)

I

Me perdi de Nietzsche logo no início, embora não da maneira proposital recomendada por Zaratustra. Eu o havia lido de forma quase ininterrupta durante meu primeiro ano no Morehouse College, começando com *Além do bem e do mal* para uma disciplina e terminando com uma leitura menos compromissada de *Zaratustra* durante o verão. De certa forma, essa experiência me trouxe para a filosofia, em parte por demonstrar a possibilidade de fazer o que quer que os filósofos façam sem renunciar a uma voz reconhecível, ou sem renunciar ao que é reconhecível como uma voz, em parte por me fornecer palavras para minhas incipientes, mas inconfundíveis inclinações antifundacionistas e historicistas.

Logo aprenderia a articular minhas primeiras inclinações na linguagem fornecida pelos filósofos pragmatistas, principalmente John Dewey e William James. Mas eu também me inclinava em outras direções, principalmente em direção a trabalhos que falavam sobre as condições da vida dos negros nos Estados Unidos. Em um esforço para conciliar o impulso em direção ao estudo de questões raciais com meu amor filosófico pela abstração e pela teoria, adotei uma variedade de Afrocentrismo. No entanto, embora essa acomodação inicial tenha alimentado meu apetite pelo historicismo de maneiras que discutirei em breve, ela coexistiu de forma desconfortável com meu instintivo antifundacionalismo. À medida em que me firmei em minhas convicções

¹ Para as citações da obra de Nietzsche foram utilizadas as traduções de Paulo César de Souza para a Companhia das Letras, com exceção das citações da *Segunda Consideração Extemporânea*, para as quais utilizamos a tradução de André Itaparica para a Editora Hedra (Nota do Tradutor).

pragmatistas, meu compromisso com um modelo afrocêntrico de debate intelectual sobre raça tornou-se um compromisso com o ramo da filosofia africana que se preocupa com a teoria da raça.

Tanto a minha aproximação do pragmatismo, quanto a minha aproximação e posterior afastamento do Afrocentrismo me distanciaram de Nietzsche. Ele parecia, na melhor das hipóteses, indiferente e, na pior, abertamente hostil ao meu interesse pelos estudos sobre raça – afinal, havia toda aquela conversa sobre senhores e escravos, sobre bestas louras, (os quais admito francamente não entender) e sobre cultura(s) europeia(s). Os recursos que obtive dele poderiam ser obtidos do pragmatismo sem o ônus adicional da misoginia desenfreada, do elitismo explícito e da exigência de que as formas literárias tivessem peso filosófico. Por fim, seu perspectivismo genealógico parecia mais adequado para me servir como uma mera preparação para os desmascaramentos (*debunkings*) e reorientações do classicismo Afrocêntrico. Vou retornar a este ponto em breve.

Acontece, porém, que alguns alunos ficaram sabendo de meu antigo, embora há muito adormecido, interesse por Nietzsche, e me procuraram para discutir a possibilidade de um programa de estudos orientados sobre algumas das suas obras tardias. Eu os avisei que outras pessoas da universidade que então me empregava estavam melhor equipadas para acompanhá-los nessa jornada, mas eles insistiram. Não sei se eles tiraram algum proveito dos nossos encontros, mas para mim foi a oportunidade de constatar e refletir sobre algo que me havia escapado até então, que era a minha recusa de Nietzsche. O resultado é este capítulo.

Nunca considerei a substituição de Nietzsche pelo pragmatismo em minha vida intelectual como um ganho líquido. Nunca esqueci que o custo de ler livros como o *Ecce Homo* traz seus próprios benefícios ocultos. Mas tampouco expliquei a mim mesmo por que não deveria pensar dessa forma e que benefícios seriam esses. Portanto, gostaria de traçar um caminho alternativo do Afrocentrismo para a teoria racial, desta vez usando recursos nietzschianos.² Pense nisso como um primeiro passo para ver como a distinção entre o pragmatismo deweyano e o perfeccionismo nietzschiano fazem alguma diferença (Um segundo passo envolveria a comparação dos dois caminhos, mas as coisas mais importantes devem vir em primeiro lugar).

II. Afrocentrismo: usos e abusos

Quem não só compreende a palavra “dionisíaco”, mas se compreende nela, não necessita de refutação de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer – *fareja a decomposição* (Nietzsche, *Ecce Homo*)

² Asante e Appiah, meus interlocutores aqui, são os personagens do meu drama. Peço desculpas por confiná-los a papéis que lhes cabem por aquilo que produziram na década de 1990.

II.A

Em seus escritos, em sua editoria do *Journal of Black Studies*, e em sua longa gestão do Departamento de Estudos Afro-Americanos da Temple University, Molefi Asante fez mais do que qualquer outra pessoa para popularizar e refinar a noção de Afrocentrismo (essa é a razão principal para que nesse artigo eu use o nome de Asante e “Afrocentrismo” quase que indistintamente). Em *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*, que talvez seja o seu melhor livro, Asante apresenta o Afrocentrismo como um desdobramento natural do descentramento pós-moderno da Europa e da deflação das pretensões ocidentais à objetividade, à neutralidade, à capacidade de julgar com validade universal e independentemente do contexto. Esses ideais iluministas, diz Asante, serviram como máscaras para a promoção de valores e interesses locais europeus. Esse reconhecimento nos coloca diante de dois desafios: revelar o modo como o interesse opera na investigação supostamente objetiva e no comportamento neutro; e encontrar um novo modelo para conduzir a investigação e orientar o comportamento. Na visão de Asante, o Afrocentrismo é a chave para nos desincumbirmos de ambos os desafios.

A alternativa de Asante à universalidade envolve a exploração e a adoção do *centrismo*, que ele descreve como “a fundamentação da observação e do comportamento nas próprias experiências” (ASANTE, 1990, p. 1). Segundo ele, uma vez que reconhecemos que o comportamento e a investigação dependem necessariamente do contexto, em especial dos contextos epistêmicos e experienciais, devemos explorar os contextos relevantes e reconhecer os papéis que eles desempenham. As culturas fornecem os contextos que Asante leva mais a sério, e as culturas com as quais ele se preocupa são as que correspondem, na medida do possível, ao que consideramos como raças. Portanto, o centrismo dele é cultural e “racialista” – onde “racialista” aparece entre aspas, pois ele rejeita explicitamente a ideia de raças biológicas. Nessa visão, existe uma cultura africana que obviamente se manifesta de diferentes maneiras nas culturas locais de diferentes povos africanos, tanto no continente, quanto na diáspora. Há também uma cultura europeia, que de forma similar se manifesta de várias maneiras. E, embora existam outras culturas abrangentes, essas duas desempenham o papel crucial no projeto de Asante, que é, afinal, um projeto para o centrismo africano e para uma maior compreensão da condição de “Africanidade”.

Eis o que o foco no contexto epistêmico europeu revela: a Europa inscreveu a si mesma na história como uma unidade autônoma, crescendo de forma mais ou menos constante e sozinha a partir de suas raízes gregas. Ela

obscureceu tanto as relações entre seu pilar fundamental (a Grécia) e outras culturas mediterrâneas (como o Egito), quanto o papel que outras culturas (como a do Islã medieval) desempenharam em seu desenvolvimento posterior. Além disso, ao longo desse percurso ela negou que as culturas africanas fossem civilizadas e, pior, que os africanos tivessem qualquer cultura digna desse nome. Quando a criatividade, a produtividade e a sofisticação de alguma cultura africana não puderam ser negadas, foi preciso negar o seu caráter propriamente africano. Assim, o Egito passou a fazer parte do Oriente, do Oriente Próximo ou do Oriente Médio, e as antigas ruínas do grande Zimbábue passaram a ser obra de uma obscura civilização não-africana, com raízes na Pérsia, na Índia ou em outro lugar qualquer.

Do mesmo modo que o movimento de adoção do centrismo e de recusa da universalidade nos permite diagnosticar o caráter obscurantista e egoísta da imagem que a Europa tem de si mesma, ele também nos ajuda a substituir essa imagem por algo melhor. O centrismo exige que qualquer pessoa que busque entender uma cultura tente, tanto quanto possível, fazê-lo do ponto de vista de seus participantes. O centrismo africano, em particular, incentiva “o estudante que investiga os fenômenos africanos a ver o mundo do ponto de vista do africano” (ASANTE, 1990, p. vi)³. Abordadas dessa forma, as práticas culturais africanas não aparecerão como tentativas fracassadas de fazer algo que a Europa faz melhor, ou como prova de insensibilidade frente às exigências mesmas da cultura, mas antes como elementos de um modo de vida abrangente, com seus próprios significados. Por fim, a história africana não seria uma narrativa da África como um objeto passivo, que sofre a ação de outros, mas como um sujeito ativo, que oferece suas contribuições originais para o mundo. Aqui chegamos ao que Asante identifica como a ideia central do Afrocentrismo: “a projeção absoluta da agência africana” – em oposição à passividade e à quietude – “em todo discurso e situação” (ASANTE *apud* HENDERSON, 1997, pp. 505-507).

Qualquer estudante de cultura pode se beneficiar da perspectiva afrocêntrica. Mas a injunção de entender “os fenômenos africanos do ponto de vista do africano” também se estende a fenômenos africanos tais como a vida de indivíduos afrodescendentes. Como sou afro-americano, minha tentativa de criar uma vida satisfatória para mim é um fenômeno africano e, como tal, é inexplicável sem referência à cultura africana. Se eu usar as normas europeias como guias, não compreenderei meu futuro e meu eu vindouro. Nos termos de Asante, terei *perdido meu centro* e arriscado minha sanidade. Recentemente, ele colocou a questão da seguinte forma:

³ Asante refere-se à investigação conduzida nessas bases como Africalogia, ou “o estudo afrocêntrico dos fenômenos... relacionados com a África... baseado na centralidade do africano” (1990, p.14).

Apesar das persistentes dificuldades ao longo dos séculos, das reviravoltas no caminho para a agência, os africanos nas Américas estão claramente caminhando na direção certa *para a sanidade*. E embora nunca tenhamos tido... *uma sessão de terapia coletiva para endireitar nossas cabeças*... tivemos a sorte de herdar a confiança em nossos instintos... e a capacidade de manter um olho de águia na *bússola africana*, não no sentido de uma visão romântica da África ou de algum determinismo biológico exótico, mas na valorização histórica deliberada do papel de nossos ancestrais em manter em suas almas o conhecimento de nosso continente de origem (ASANTE, 1998, pp. 39-51).

A incapacidade histórica dos afro-americanos de navegar pela bússola africana – evidenciada, como explica Asante em outro lugar, por tradições como dar aos nossos filhos nomes como Paul Christopher Taylor em vez de, digamos, Nnamdi Azikiwe ou Adib KMT – é o tipo de problema que poderia se beneficiar de uma “terapia coletiva” (ASANTE, 1988, pp. 28-30).⁴ Mas estamos aprimorando nossa capacidade de nos orientarmos em torno do centro africano e, portanto, estamos “caminhando na direção certa para a sanidade”. O oposto de sanidade nesse contexto é o desajuste, como vemos nessa passagem:

O significado no contexto contemporâneo deve ser derivado dos aspectos mais centrados do ser africano. Quando esse não é o caso, o desajuste psicológico cria autômatos que são incapazes de captar totalmente o momento histórico porque estão vivendo nos termos de outra pessoa... Onde a pessoa africana encontrará satisfação emocional e cultural se não for em seus próprios termos? (ASANTE, 1990, p. 35)

II.B

Uma pergunta óbvia a ser feita a Asante concerne ao essencialismo: pode-se questionar a sinceridade com que o Afrocentrismo rejeita o “determinismo biológico exótico”. Isso produziria uma conversa com mais nuances do que muitos pensaram, já que Asante pode conseguir muito do que quer sem raças biológicas. Mas, em vez disso, me pego pensando que o primeiro passo para percorrer um caminho nietzschiano, que vai do Afrocentrismo para a teoria da raça, deveria envolver a visão que geralmente é reconhecida, mesmo em associação com Nietzsche, como a teoria pragmática da verdade. Esse rótulo é bastante enganoso, principalmente porque Nietzsche, assim como William James, permaneceu em grande parte indiferente às questões que suscitam o que hoje consideramos teorias da verdade. Eles estavam mais interessados em entender como passamos a aceitar as coisas como verdadeiras e como esse processo promove ou inibe a vida do que em explicar o que faz com que as frases representem o mundo com sucesso.

⁴ Nnamdi Azikiwe (1904–1996) foi o primeiro presidente da Nigéria (1963–1966).

Em vista da sensibilidade historicista do Afrocentrismo, estou especialmente interessado em explorar a discussão de Nietzsche sobre verdade e poder em suas primeiras reflexões acerca da pesquisa histórica. No ensaio *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, Nietzsche distingue três maneiras diferentes de conduzir um estudo histórico, cada uma com seus perigos, com seus praticantes e áreas de aplicabilidade características. O historiador monumental cria mitos para encorajar e inspirar; ele ignora a confluência única de circunstâncias que produziram o passado e elabora uma narrativa que se adapta às necessidades do presente, sempre com o intuito de encontrar modelos para sua própria atividade heroica. O historiador antiquário registra e comemora; ele venera o antigo e rebaixa o novo, sempre com o objetivo de manter para os outros as condições que se mostraram favoráveis ao surgimento da (sua – e para Nietzsche sempre foi a “sua”) vida. O historiador crítico, por fim, questiona e condena o passado a fim de se libertar dele e abrir espaço para a atividade criativa de moldar o futuro. Na visão de Nietzsche, precisamos de todas as três abordagens, criteriosamente recrutadas nos momentos apropriados.

O ponto de tudo isso (ou, um ponto nisso tudo) é que a vida humana envolve narrativa, contação de estórias, trama discursiva: precisamos estabelecer um sentido de nós mesmos, de quem somos e do que fazemos, a fim de nos engajarmos no mundo. As estórias, assim como a vida, se desenvolvem ao longo do tempo, e os seres humanos são os únicos entre os animais que têm consciência de sua historicidade. Se contar estórias é sempre uma tarefa seletiva, uma questão de decidir o que importa e o que não importa, então, para animais contadores de estórias, como nós, a *vida* é sempre seletiva. Contamos estórias, escrevemos as histórias que fazem sentido para nós, mas, essa criação de sentido é moldada por fatores extrarracionais: por impulsos inconscientes, por um senso pré-consciente do contexto no qual o ato de investigação ocorre. Um dos objetivos de *Utilidade e desvantagem* é tornar explícito esse aspecto da condição humana, para nos colocar em uma posição que nos permita aprimorar a narrativa seletiva sobre nós mesmos com a qual inevitavelmente nos ocuparemos de todo modo. Nietzsche pretende aqui nos tornar conscientes das diferentes maneiras pelas quais a seletividade pode operar, dos diferentes tipos de estórias parciais que podemos contar sobre o passado, para que possamos reconhecer a importância de cada abordagem.

É tentador dizer que o classicismo Afrocêntrico envolve um tipo de história monumental. A reorientação afrocêntrica da história de Asante, em geral, mas de forma mais vívida em outras mãos do que nas suas,⁵ faz mais do que restaurar o lugar do Egito no continente africano e sua relação com a cultura

⁵ Eu estou pensando aqui, por exemplo, na ASCAC – The Association for the Study of Classical African Civilizations. Ver HILLIARD, 1986.

e a filosofia gregas. Ela estabelece o Egito como a civilização *clássica* africana, tão importante para os povos africanos quanto a Grécia é para os europeus.

Ainda assim, não estou seguro em relação ao vínculo entre o classicismo afrocêntrico e a história monumental. O monumentalismo, diz Nietzsche, “pertence ao ser humano ativo e poderoso, à pessoa que está envolvida em uma grande luta e que precisa de exemplos, professores e consoladores, mas não consegue encontrá-los entre seus contemporâneos” (HV 2). Essa é uma das primeiras aparições da doutrina que Stanley Cavell (1988 e 1994, p. 15, p. 50, p. 166) valoriza sob o título de perfeccionismo, a ideia de que o eu atual é algo a ser superado, que um eu não alcançado, mas alcançável, aguarda reconhecimento e aproximação. O Afrocentrismo, assim me parece, não está tão preocupado com o objetivo de fornecer recursos para a autocriação individual. O objetivo de empoderar o indivíduo está sempre na linha de frente da teoria afrocêntrica, mas tal objetivo é por sua vez constrangido pela integração do indivíduo no projeto cultural nacionalista mais abrangente de Asante. O projeto pode ser interpretado como um modelo de autossuperação, mas apresenta um eu específico a ser superado, ou seja, o eu eurocêntrico, alienado e desajustado, e um eu específico que devemos nos tornar, ou seja, o eu afrocentricamente centrado. Enquanto Nietzsche enfraquece a maioria de suas recomendações específicas com relação à aparência do eu não alcançado – “Não quero crentes”, diz ele, e “não construo novos ídolos” (EH, Por que sou um destino, 1; EH, Prólogo 2) –, Asante nos diz diretamente que avançar na direção de uma grande saúde, como ele concorda com Nietzsche em chamá-la, significa tornar-se membro do sistema cultural africano.

A história afrocêntrica não parece ser guiada pelo objetivo monumentalista de autossuperação, mas isso talvez ainda não seja motivo de crítica. Nietzsche nos incita a combinar as três modalidades de história e, talvez, a diminuição do fervor monumentalista venha da disposição de Asante em atender a essa prescrição. Há, por exemplo, um grau razoável de antiquarianismo no esforço afrocêntrico de recuperar a história suprimida da cultura africana. Nietzsche parece quase estar escrevendo sobre o afrocentrista quando descreve o antiquário como alguém que

Ele vê esse “nós” através de vidas singulares pretéritas e maravilhosas e se sente como o espírito do lar, da espécie, da cidade. Nisso ele saúda, através de séculos obscuros e confusos, a alma de seu povo como a sua própria alma; um sentimento transpassa e daí surge uma nostalgia, um farejar de rastros apagados, uma leitura correta de um passado rasurado, um entendimento ágil do palimpsesto... estes são seus talentos e virtudes (HV 3).

O perigo do antiquarianismo é “tomar-se tudo o que for antigo e pretérito... como igualmente digno de honra; enquanto o que é novo e em

transformação, o que não se dirige ao antigo com veneração, é recusado e hostilizado” (HV 3). Mais uma vez, isso parece não se aplicar ao afrocentrista, já que Asante, pelo menos, se esforça bastante para vincular as novas práticas e os “fenômenos africanos” às suas raízes antigas ou às predisposições culturais que geraram o antigo tão certamente quanto o contemporâneo. E, mais uma vez, talvez o fato de evitar essa armadilha mostre a combinação bem-sucedida das diferentes modalidades históricas por parte do afrocentrista.

Há, no entanto, um sentido em que o Afrocentrismo se fecha para o futuro, um sentido em que ele não consegue fundir sua abordagem com a terceira modalidade nietzschiana de história, a modalidade *crítica*. Como observei, o quadro afrocêntrico está preso a um tipo de racialismo cultural. Asante geralmente prefere não os chamar de raças, mas seus grupos culturais são coextensivos com as raças das linhagens dominantes da “ciência” racial ocidental do século XIX. Além disso, ele escolhe os membros desajustados dos seus grupos culturais pela determinação da raça a que eles pertencem de fato – quem conta como descendente de africanos e quem não conta, digamos – e pela avaliação de sua relação com a cultura do seu “continente de origem”. O que esse quadro nos leva a dizer sobre o crescente reconhecimento de que a metafísica da pureza racial é insustentável? Em um ponto, Asante admite a “impureza” de todos os grupos raciais, especialmente dos afro-americanos. No entanto, ele simplesmente continua insistindo que “o núcleo de nosso ser coletivo é africano” e que “somos, em virtude de compromissos, história e convicções, um povo africano” (ASANTE, 1988, p. 27). Mas mesmo que possamos defender esse esforço para encobrir a “impureza” das pessoas que ainda categorizamos com uma intuitiva naturalidade, o que devemos dizer sobre o número crescente de pessoas que resistem à categorização estável e se identificam como birraciais ou multirraciais, ou seja, que se ligam a mais de um “continente de origem”?

Voltamos a nos preocupar com o essencialismo, mas a questão aqui tem mais a ver com o modo como Asante lida com a novidade representada por essas experiências e pessoas que rompem com o essencialismo. Ele poderia dizer que, mesmo que as pessoas aceitem sua heterogeneidade e se declarem miscigenadas, a distribuição racializada de bens sociais em lugares como os Estados Unidos ainda se dará como se essas pessoas pertencessem exclusivamente a um grupo ou a outro. Mas dizer isso é tornar a identidade dependente das operações da supremacia branca e, portanto, é violar o princípio básico de Asante: “a projeção absoluta da agência africana”, a representação dos africanos como sujeitos que se autodefinem em vez de objetos definidos externamente. Como alternativa, ele poderia dizer que é politicamente importante para os negros observarem a regra de uma única gota (*the one-drop rule*), de modo a recrutar para a raça negra qualquer pessoa com algum “sangue” negro discernível. Mas a alegação até agora não foi a de que as pessoas que se identificam erroneamente são politicamente ingênuas; a alegação é a de que elas

são *doentes*. Por fim, ele poderia dizer que as pessoas mestiças simplesmente têm mais opções, que elas podem se identificar com qualquer parte de sua ascendência. Mas é difícil ver como isso pode ser conciliado com a *ipse dixit* [sua opinião] de inspiração hipodescente oferecida em resposta ao problema geral da pureza [da raça], ou com a aparente suposição de que uma ou outra cultura conta claramente como minha.⁶

Independentemente do que Asante possa dizer, não consegui encontrar nenhum relato publicado sobre o que ele [*de fato*] diz, o que me parece sugerir uma espécie de insensibilidade a um futuro emergente. Em vez de seguir o caminho do historiador crítico – e do grande historiador, que artisticamente, poeticamente, mistura os vários modos [de narrativa histórica] para promover a vida – em vez de se libertar dos aspectos problemáticos de nosso passado racial para imaginar criativamente um novo futuro, o afrocentrista venera. De certa forma, ao agir assim o Afrocentrismo se alinha com os grandes alvos de Nietzsche, o cristianismo, o socratismo, a democracia liberal e assim por diante: ao privilegiar o Ser – nesse caso, a pureza racial e cultural – em detrimento do Vir-a-ser e das formas de vida fluidas e em constante mudança. O Afrocentrismo se torna incapaz de dizer sim quando o mundo se apresenta de maneiras que minam as condições de possibilidade para [propostas] como as de Asante.

Um exemplo final pode esclarecer melhor a questão: ao argumentar que os povos africanos devem ter nomes africanos, Asante pergunta: “Você consegue imaginar um europeu branco com um nome como Kofi Adegbola? Ou um japonês nos Estados Unidos... com um nome como Gerhard Casmir?” (ASANTE, 1988, p. 29). Por acaso, não preciso imaginar esse último caso ou outro semelhante: já tive uma aluna de ascendência japonesa que foi adotada quando bebê e, é claro, batizada por um casal irlandês-americano. Essa aluna, que chamarei de Siobhan O'Reilly – não é seu nome verdadeiro, mas está próximo disso – estava interessada em sua ascendência japonesa e, na verdade, ela a investigava em seus estudos, embora se sentisse confortável e amasse sua família adotiva. Acho que é esperado que eu pense nela como desajustada, como se tivesse perdido o contato com sua cultura. Essa é uma maneira intuitivamente plausível de pensar; pode-se até especular que isso tenha motivado seu estudo do Japão. Há um sentido em que o lar de seus pais biológicos pertence a ela, dada a maneira como o mundo é e a maneira como pensamos sobre identidade. De resto, ela deve ser livre para explorar esses aspectos e criar conexões. Há até mesmo um sentido em que negar qualquer conexão, negar que seu corpo e sua ascendência a tornam sujeita, em certos lugares, a certos modos de tratamento, a ser abordada como uma mulher asiática, com tudo o que isso significa, pode revelar um autoengano de sua parte. Mas será que devemos dizer que ela está

⁶ Para outra possível perspectiva afrocêntrica acerca desse problema, ver JONES, 1994, pp. 201–211).

desajustada, que precisa de terapia, se ela reconhece sua interpelação como asiático-americana em uma sociedade racializada, mas não faz mais nada além disso? Se ela se recusa a reivindicar seu direito não apenas de explorar, mas de abraçar a cultura japonesa?

O caso de Siobhan O'Reilly resume grande parte da complexidade que acompanha as identidades sociais contemporâneas, complexidade que a abordagem afrocêntrica nega em sua perspectiva restrita da vida. A transmissibilidade da cultura e a mobilidade dos povos, que torna possível uma mulher irlandesa-americana com, digamos, um corpo japonês; as assimetrias do desejo racializado, expressão com a qual me refiro, entre outras coisas, à disparidade no “mercado” de adoção dos EUA entre a demanda robusta por bebês da Ásia e a demanda estagnada por crianças afro-americanas; os efeitos acumulados de algumas décadas de aplicação extremamente relaxada da identificação racial nos Estados Unidos – em comparação com seu apogeu histórico – razão pela qual os casamentos inter-raciais estão aumentando e até mesmo o censo abandonou a ilusão de pureza; a crescente conscientização da natureza extremamente paroquial das práticas raciais dos Estados Unidos e da adequação menos que perfeita entre cultura, nacionalidade e raças. Todas essas condições da vida social contemporânea precisam ser excluídas da abordagem afrocêntrica ou aparecer como *doenças* dentro do seu escopo, como sinais da doença da [nossa] época.

E se adotássemos as condições que tornam o caso de Siobhan tão complicado? E se aqueles de nós que estão envolvidos no debate intelectual sobre raça considerassem a complexidade da raça não como um incentivo para a rejeição e a negação, mas como um desafio à nossa capacidade de nos envolvermos de forma criativa e produtiva com o mundo, ou seja, de recriá-lo? E se passássemos do Afrocentrismo antiquário para uma teoria crítica, ou criticamente historicista da raça?

III. Teoria da raça: preconceitos cosmopolitas

O olho, por necessidade tremenda mal-acostumado a ver *longe*...é obrigado a enfocar com agudeza o imediato, à época, o *em torno* (Nietzsche, *Ecce Homo*)

Uso a expressão “teoria crítica da raça” para indicar alternativas ao que chamo de “teoria clássica da raça”. A teoria clássica da raça é a visão da variação humana que ganhou força no século XIX e que moldou grande parte da história e da sociedade dos EUA desde então. É a visão de que a população humana compreende naturalmente um pequeno número de subpopulações, chamadas de “raças”, cada uma das quais é distinta das outras devido ao fato de seus membros possuírem grupos de características distintas e herdadas. Para o

racialista clássico, os traços que definem a raça são tanto fisionômicos (cor da pele e textura do cabelo, por exemplo) quanto não fisionômicos (valor moral, inteligência e cultura). Os traços se agrupam de forma a apoiar generalizações científicas e motivam classificações hierárquicas dos tipos humanos distintos (alguns tipos são mais bonitos, mais inteligentes e mais civilizados do que outros).

A teoria crítica da raça, em contraste, começa com o reconhecimento de que as “bases” científicas de sua predecessora clássica são [falsas e indefensáveis] e que o mundo, o mundo da fisiologia humana, simplesmente não funciona da maneira que o racismo clássico supõe. [Para o teórico crítico da raça] o século XIX precisa, de certa forma, ser destruído, condenado, dissolvido (HV 3). Uma abordagem da teoria crítica da raça insiste que o conceito “raça” é útil apesar da falência do racismo clássico. Entre as pessoas que argumentam dessa forma, algumas sustentam que as raças são reais, que o conceito se refere a populações humanas reais, mas não da maneira ou pelos motivos que os teóricos do século XIX aceitavam. Outros afirmam que, embora não existam raças de fato, o conceito é importante como um dispositivo heurístico, como uma forma de nos manter sintonizados com dinâmicas sociais de alguma importância. Em contrapartida, os praticantes de um modo alternativo de teoria crítica da raça insistem que o pensamento racial faz mais mal do que bem, que não existem raças e que seria melhor pararmos de agir como se existissem. Algumas pessoas se referem a essa abordagem como “eliminativismo”, porque seus adeptos buscam eliminar as raças de nossas ontologias sociais.

Um encontro com um desses eliminativistas confirmou minha preferência pela teoria filosófica da raça em detrimento do Afrocentrismo: na pós-graduação, tive o privilégio de conhecer K. Anthony Appiah. Ele estava lecionando na disciplina de filosofia Africana a versão manuscrita do que se tornaria seu livro premiado, *In My Father's House*, e suas análises sutis e sofisticadas do que Asante chama de “fenômenos africanos” reforçaram minha esperança de que a filosofia poderia ser recrutada para o debate intelectual sobre raça. Mas, quando me debrucei sobre o livro algum tempo depois, me vi discordando veementemente do eliminativismo que encontrei ali, assim como viria a discordar da reformulação desta tese em seu livro posterior, *Color Conscious*. Minhas dúvidas em relação à abordagem de Appiah conformaram meu interesse pela teoria racial, bem como meu esforço para refinar as sensibilidades pragmáticas que fundamentaram minhas críticas. Tendo discordado dele como pragmatista, aproveitarei esta oportunidade para articular minha discordância

em termos que eu poderia ter encontrado se tivesse permanecido como nietzschiano (APPIAH, 1992).⁷

IIIA.

A influente corrente do eliminativismo de Appiah se alia ao que é usualmente chamado de “ideal cosmopolita”. Estou pensando aqui em autores como Ross Posnock (2000), Paul Gilroy (2000) e, até certo ponto, Naomi Zack (1993). Tenho em mente a abordagem que Posnock descreve como uma espécie de universalismo e que distingue por sua rejeição esteticista das exigências de autenticidade e pela aceitação das perspectivas de múltiplos vínculos culturais e afetivos. Appiah, por sua vez, explica que “a única raça humana... é a raça humana” e que as identidades raciais são extremamente suscetíveis a “se tornarem imperiais”, como ele diz. Isso é o que acontece quando subordinamos a personalidade e o estilo individuais às exigências dos “scripts” raciais; quando delimitamos as possibilidades de associação humana de modo que relações, como o amor e a solidariedade, fiquem presas dentro de limites raciais estreitos; e quando sacrificamos a autonomia individual às exigências da solidariedade racial. Como alternativa, ele sugere que “vivamos com identidades fraturadas; participemos de jogos de identidade; encontremos solidariedade, sim, mas reconheçamos a contingência e, acima de tudo, pratiquemos a ironia” (APPIAH, 1996, pp. 103-104).

Esse cosmopolitismo soa bastante nietzschiano, especialmente na forma rortyana e perfeccionista que Appiah endossa. Seus adeptos defendem as virtudes da autocriação individual e da independência face a programas culturais coercitivos. E, em sua oposição ao pensamento racial, eles parecem demonstrar a força que Nietzsche exige de seus espíritos livres e dos filósofos genuínos, ou pelo menos dos “trabalhadores filosóficos” que preparam o caminho para esses tipos mais elevados: eles estão prontos para se tornarem inimigos dos ideais atuais, para parecerem “desagradáveis tolos e perigosos pontos de interrogação”, para levar uma “faca no peito das *virtudes do [seu] tempo*”, se é que a fé ainda influente na política de identidade pode ser considerada uma virtude (BM 211-212).

No entanto, ao contrário do Nietzsche maduro, que endossa de forma explícita e entusiástica um radicalismo aristocrático, os cosmopolitas se comprometem com a democracia liberal como garantia de sua independência. Nietzsche afirma que a sociedade aristocrática, com sua “longa escada de diferenças de valor entre homem e homem”, é uma pré-condição para o

⁷ Para uma discussão anterior, ver APPIAH, 1986, pp. 21-37; 1996, pp. 30-105. Para a minha divergência, ver TAYLOR, 2000, pp. 103-28. Sobre a concepção mais ampla que motiva tanto essa divergência como boa parte do presente artigo, ver TAYLOR, 2003.

aprimoramento da humanidade. A “diferença arraigada entre os estratos” permite que “a classe dominante” despreze as almas mais fracas, menos saudáveis e menos íntegras, cultivando, assim, o “anseio por uma sempre nova ampliação das distâncias dentro da própria alma” e recebendo uma espécie de treinamento para a autossuperação perfeccionista (BM 257). Ele ainda sugere que o próximo aprimoramento humano pode envolver a criação de uma nova classe dominante para a Europa por meio de uma perversão dos processos de democratização. As mesmas forças que levam a “um nivelamento e à mediocrização do homem – um homem animal de rebanho útil, laborioso, variamente versátil e apto” – também dariam origem, diz ele, a “homens de exceção da mais perigosa e atraente qualidade” – embora apenas em “caso[s] singular[es] e de exceção” (BM 242). Como isso funcionaria? Nietzsche explica:

[...] o processo de homogeneização dos europeus, seu crescente libertar-se das condições em que surgem as raças ligadas a clima e classe, sua independência cada vez maior de todo meio determinado, que durante séculos se inscreveria com exigências iguais no corpo e na alma – ou seja, a lenta ascensão de um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui... o máximo em força e arte de adaptação (BM 242)

Como faz com frequência, Nietzsche usa o termo “raça” aqui em uma das suas formas menos ambiciosas, ou seja, ele o usa para descrever as comunidades definidas histórica, geográfica e linguisticamente; comunidades que, em sua época, clamavam por expressão política na forma de estados-nação. Podemos distinguir aqui entre as quatro ou cinco raças “codificadas por cores” do racismo clássico – marrom, preto, vermelho, branco e amarelo – e a miríade de raças, por exemplo, do anglo-saxonismo, que imaginava uma variedade de raças europeias distintas constituindo a raça branca mais ampla. Nietzsche tem em mente aqui as raças brancas menores e sugere que elas estão se tornando menos importantes diante das forças unificadoras da democratização – e, presumivelmente, do liberalismo, do capitalismo industrial e do colonialismo supremacista branco (afinal, ele está escrevendo logo após a Conferência de Berlim de 1884-85 formalizar a disputa pela África). Um representante do tipo superior emergirá da humanidade, algo tão raro como antes, porém, agora, como um nômade adaptado e supranacional, que “terá de ser mais forte e mais rico do que possivelmente jamais foi – graças à ausência de preconceitos em sua educação, graças à enorme diversidade de sua exercitação, dissimulação e arte.” (BM 242). Se esses nômades se tornarem seres humanos “excepcionais e perigosos”, eles poderão ser cultivados em uma classe dominante, na visão de Nietzsche, contanto que haja um pathos de distância: se o rebanho versátil permanecer disponível para servir de estímulo à autossuperação.

Tudo isso me faz lembrar dos ironistas brincalhões de Appiah, dos cosmopolitas de Posnock e dos humanistas transculturais de Gilroy, por alguns motivos. Primeiro, seus modelos preferidos são, como diz Nietzsche, nômades, pessoas que, como Richard Wright, W. E. B. DuBois e eles próprios, são livres em relação a qualquer meio cultural único e circunscrito. Em segundo lugar, e mais importante, esses nômades são necessariamente uma pequena minoria da população humana. A maioria de nós não é capaz de explorar tradições diferentes das nossas, seja por meio da leitura ou de viagens. A maioria de nós não é capaz de viver e trabalhar em lugares muito distantes, geográfica e culturalmente, daquele onde nascemos ou, mais precisamente, de fazê-lo de uma forma que nós, ao contrário dos trabalhadores migrantes, consideremos mais agradável. Como a maioria de nós simplesmente não tem os recursos materiais para viver dessa forma, pouquíssimos têm a oportunidade de ter seus preconceitos culturais examinados e solapados, ou de visitar lugares onde as expectativas consolidadas que os outros têm em relação a nós são menores ou distintas. De certo modo, o próprio Appiah levanta o problema ao responder antecipadamente a uma queixa comum:

Está tudo muito bem para vocês, que são acadêmicos e vivem uma vida privilegiada; têm empregos estáveis... status por causa de seu lugar na manutenção do capital cultural. Brinquem com suas identidades o quanto quiserem, mas deixem a minha em paz. Ao que eu respondo apenas: meu trabalho como intelectual é dizer o que vejo. Devo respeito aos meus concidadãos, certamente, mas não uma aquiescência fingida (APPIAH, 1996, p. 104).

Digo que Appiah levanta o problema *de certo modo* porque ele apresenta a inquietação como algo opcional, como uma questão de preferência: aquele que se queixa *prefere* não ser incomodado. A inquietação que tenho em mente, em contraste, é estrutural: por uma questão de economia política, por exemplo, aquela que deveria fazer a crítica provavelmente não se encontrará em posição de apresentar a queixa. Sua identidade, a identidade que lhe é *atribuída* pela sociedade, está alinhada demais com suas oportunidades de vida e seu estoque de bens sociais para que ela esteja em posição de brincar com isso, de ser demasiado irônica. Ou seja, alguém pode dizer: *eu prefiro não ser vista como uma mãe negra e pobre*, mas se as outras pessoas a virem dessa forma, é provável que ela tenha de lidar, pelo menos em algumas circunstâncias, com o mundo como ele se apresenta para as mães negras e pobres. Além disso, ela pode *escolher* uma identidade negra como um recurso de oposição, como uma ferramenta para resistir às devastações da opressão e da injustiça ou como uma forma de capturar sua posição em um terreno social racializado por meio de uma fórmula compacta e direta (e, neste caso, em uma fórmula parcial, já que deixei de indicar, por razões de espaço, meu interesse na convergência da raça com as questões como

gênero, classe e cidadania).⁸ Appiah pode não ter o dever de fingir aquiescência, mas provavelmente tem o dever de permanecer sensível às condições sob as quais as identidades não são apenas matéria de escolha e de livre jogo, mas instrumentos nas lutas por dignidade e sobrevivência.

Appiah é bastante sensível aos usos da identidade na vida cotidiana, de modo que não pretendo sugerir que os nômades cosmopolitas *precisam* necessariamente do pathos da distância da maneira sugerida por Nietzsche, ou seja, como uma condição psicológica para a autossuperação. O que quero dizer é que, na situação atual, o cosmopolita só é possível graças às condições político-econômicas (chamemos isso de capitalismo tardio, liberalismo de mercado ou globalização transformacional) que tornam inevitável a distância geradora do pathos. O cosmopolita flutua acima, ou entra e sai das práticas concretas que sustentam e, muitas vezes, restringem a vida em determinados lugares. Essa liberdade pode ganhar algum sabor em contraste com as pobres almas que permanecem atoladas nas contingências das situações em que foram lançadas ou, simplesmente, nas condições em que nasceram. Mas, neste momento, estou menos interessado no aspecto psicológico do que no seguinte: Nietzsche refletiu sobre as consequências elitistas de seu radicalismo aristocrático e as assumiu; os cosmopolitas podem não querer assumir essas consequências, mas eles devem refletir melhor sobre elas ao invés de se contentar com o gesto de Appiah de “dizer as coisas como ele as vê”.

IIIB.

Como eu disse, Appiah permanece sensível às condições sob as quais as identidades são utilizadas. Em *Color Conscious*, ele chega ao ponto de moderar seu eliminativismo e admitir a existência tanto de identidades raciais quanto de certos “objetos socioculturais”, criados por práticas de classificação humana, que correspondem, mais ou menos, aos grupos que chamamos de raças. Ainda assim, ele insiste na tese de que não existem raças e que as identidades raciais são apenas *rótulos* e não perspectivas sobre o mundo ou nós em redes sociais de privilégio e poder. Essa é uma ambivalência peculiar e decorre, creio eu, de preconceitos fundamentais que os filósofos sempre cultivaram em si mesmos. No entanto, antes de discutir esses preconceitos, tenho algo mais a dizer sobre porque Appiah insiste no eliminativismo e sobre a perspectiva que lhe é bloqueada por essa insistência.

Dizer que as práticas históricas e sociais atuais classificam as pessoas em populações e que nos referimos a essas populações como raças é quase dizer que as raças são construídas socialmente por meio da atribuição de significado aos

⁸ Para uma explicação desse argumento, embora ocorra em um contexto que a autora chama de identidade cultural ao invés de racial, ver MOYA, 2000, pp. 67–101.

corpos humanos e às linhagens sanguíneas – assim como os estados constroem a moeda legal por meio da atribuição de significado ao papel e ao metal e *não* como Salem que construiu as bruxas fantasiando acerca da influência do demônio sobre as mulheres. Dizer ainda que pertencer a essas populações pode ser um índice de posição social (por exemplo, de acesso a bens sociais e de modos prováveis de tratamento sob condições específicas), é dizer que pensar em termos dessas populações pode ser útil, que a ideia de classificar as pessoas dessa forma não é simplesmente um veículo para a injustiça, mas, talvez, uma maneira de rastreá-la e de responder a ela. Mesmo concordando com boa parte dessas afirmações, Appiah ainda assim se recusa a falar dessas populações em termos de raças, aparentemente porque ele acha que “raça” se refere necessariamente às populações impossíveis postuladas pelo racismo clássico do século XIX. Ele sustenta essa afirmação por meio de um exame do modo como “nós” normalmente usamos o conceito de raça no discurso, o que o leva a concluir que o que dizemos sobre raça, o que chamarei de nossa conversa sobre raça, nos compromete com estados de coisas que de fato não existem.

Appiah propõe descobrir o que queremos dizer quando falamos sobre raça por meio de uma investigação histórica porque, como ele afirma: “as formas atuais de falar sobre raça são o resíduo, o detrito, por assim dizer, de formas anteriores de pensar... o pálido reflexo de um discurso racial mais puro-sangue que floresceu no século passado” (APPIAH, 1996, p. 38). Nesse discurso mais “puro-sangue”, certas pessoas – como, por exemplo, “as elites intelectuais e políticas dos Estados Unidos e do Reino Unido” (APPIAH, 1996, p. 41) – receberam o que Hilary Putnam chama de “deferência semântica”. Putnam ressalta que não esperamos uma definição adequada de, por exemplo, “próton” do leigo médio, embora não queiramos necessariamente dizer que os leigos não sabem como usar a palavra. Assim, ele sugere, permitimos que a maioria das pessoas fale sobre prótons, por assim dizer, a crédito: na suposição de que há alguns especialistas em algum lugar que sabem o que “próton” significa e que podem, se necessário, anular ou corrigir nossas tentativas de usar o termo. Appiah estende essa oferta aos consumidores do discurso racial e argumenta que as multidões de pessoas comuns que participaram e usaram o discurso racial puderam fazê-lo graças aos “especialistas” que estabeleceram com precisão os significados dos termos relevantes.

Appiah considera Thomas Jefferson e Matthew Arnold como seus especialistas representativos e obtém resultados previsíveis. A visão do especialista acaba sendo, mais ou menos, o que chamei de racismo clássico. Teoria que, como Appiah nos lembra, podemos rejeitar confiantemente graças aos avanços das nossas ciências da variação humana. Portanto, se as raças são apenas as populações compreendidas pela antropologia de Arnold e Jefferson, se é apenas isso o que o termo “raça” significa, então é claro que não existem raças.

Uma objeção óbvia à posição de Appiah, tal como a apresentei até agora, poderia destacar o fato de que muitas pessoas, como W. E. B. DuBois e Alain Locke, rejeitaram o racismo clássico enquanto se esforçavam para “conservar” as raças (ver DuBOIS, 1996, pp. 38-47). Appiah exclui essas figuras de sua história autorizada do discurso sobre raça com base no fato de que suas tentativas de reconfigurar o significado de “raça” acabam se apoiando no essencialismo biológico. Seu argumento para esse ponto se concentra em DuBois. Já discuti as limitações desse argumento em outra ocasião, no espírito pragmático que tenho tentado manter no debate. No espírito nietzschiano que estou tentando cultivar aqui, prefiro discutir os preconceitos que me parecem motivar a abordagem de Appiah.

Appiah inicia seu argumento em *Color Conscious* com o seguinte experimento de pensamento: imagine que você esteja na Angel Island na década de 1920, ajudando “uma imigrante curiosa do Cantão... a preencher um formulário de imigração”, diz ele. Juntos vocês começam a preencher os espaços em branco. Você faz as perguntas do formulário e a mulher cantonesa fornece as respostas. Vocês passam sem maiores incidentes pelo *nome* e a *data de nascimento*. Então, vocês chegam à raça. “Essa”, diz Appiah, “você não precisa perguntar. Você escreve Oriental”. Quando a mulher pergunta o que você escreveu, já que você não perguntou nada antes, você (“dissimuladamente”) diz, segundo Appiah: “Estou anotando de onde você é”. Isso, obviamente, não é correto, porque, como dissemos, a mulher é do Cantão. Ela insiste em perguntar o que você escreveu. Appiah se pergunta: “Como você responde a essa pergunta? Setenta anos atrás, como você explicaria a alguém de fora do Ocidente moderno o significado da palavra ‘raça’?” Ele acrescenta um pouco adiante: “Você daria a mesma explicação hoje?”

Os experimentos de pensamento são um dispositivo padrão na filosofia analítica para expor e testar intuições familiares de forma imaginativa. E, assim como essa parábola da Angel Island, eles tendem a ser bastante vagos em relação a quem conduz o experimento no caso imaginado. Esses detalhes não devem ter importância. Mas quando se trata de um assunto tão contextual e socialmente específico como a raça, essa vagueza pode ser um tanto tendenciosa. Ou pode expressar uma abordagem casualmente desdenhosa das dimensões pessoais, perspectivísticas e sociais do assunto. Essas características da abordagem afetam o desenvolvimento do argumento, e a percepção disso não deveria nos causar qualquer surpresa. Sou eu que estou ajudando a mulher a preencher o formulário? Se fosse eu, penso que não diria a ela que anotei de onde ela era. Minha divergência com as intuições de Appiah sobre o que eu faria significa alguma coisa? Isso coloca em questão sua autoridade para falar por mim sobre o que dizemos? Suas intuições são sobre mim? Se não, ele está falando de algum “nós” do qual eu seja membro? Qual é o significado do fato, supondo que seja um fato, antevisto como óbvio pela última pergunta de Appiah, de que eu

explicaria a noção de “raça” de um modo diferente agora do que eu teria explicado em 1920? É mais significativo do que fatos como o de que a versão minha de 1920 teria gostado de músicas diferentes ou explicado as regras do futebol de forma diferente?

Não é esperado que eu faça qualquer dessas perguntas. As perguntas de Appiah, assim como seu experimento mental, devem me levar apenas a ter um ponto de vista de Deus sobre a raça, o que me permitirá fazer perguntas como estas: “O que pode ser a raça se não for objetiva e transhistórica?” e “A raça pode realmente existir se for tão histórica, geograficamente específica e arbitrária quanto parece?” É claro que muitas coisas não são objetivas, nem transhistóricas, mas localizadas e, em certo sentido, arbitrárias, como as regras do futebol americano e o que é considerado uma bebida aceitável antes do jantar. Isso significa que *touchdowns* e aperitivos não existem? Ou apenas que o ponto de vista de Deus é uma maneira inadequada de abordar alguns estados de coisas? Não é verdade que, pelo menos na vida cotidiana, um apelo a algum “nós” é apenas um esforço para ser histórica e socioculturalmente específico? E qual seria o objetivo de perguntar a um nós inespecífico, talvez a comunidade de seres racionais de Kant, sobre raça (ou, para prosseguir no exemplo, sobre futebol ou bebida)?

Faço essas perguntas para registrar uma insatisfação ainda inarticulada com a importação de métodos analíticos por Appiah para um contexto de pesquisa que exige seu questionamento. Sua abordagem despreocupada da questão de quem somos é o que me causa apreensão, embora isso não pareça ter importância para ele. Eu poderia me queixar de que o “nós” artificialmente circunscrito de Appiah deixa de fora o nós ao qual eu e muitos outros pertencemos, o lar de pelo menos um dos jogos de linguagem em que “raça” faz sentido. Mas observarei apenas que o silêncio de Appiah sobre como o seu “nós” é escolhido reflete uma incapacidade de considerar certos fatores pessoais que o levam a pensar, ou deixar de pensar, na realidade social do modo como ele o faz. Uma incapacidade de evitar o primeiro dos preconceitos filosóficos que Nietzsche me ensina a considerar. Nietzsche diz que os filósofos:

não se mostrem suficientemente íntegros... Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável...quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim... (BM 5).

A filosofia analítica, em particular, exhibe esse preconceito em sua permanente disposição de perguntar o que queremos dizer sem levar a sério as questões de quem somos e de quem está perguntando.

Nietzsche parece ter duas opiniões sobre o isolamento filosófico. Ele fala com eloquência sobre a necessidade de solidão do filósofo (EH, Por que sou tão inteligente 8), sobre a necessidade de se sentir separado da multidão e de “olhar para baixo” (BM 213); mas, também, discute a maneira como as experiências compartilhadas criam comunidade, facilitam a comunicação e cultivam o rebanho (BM 268). Há tensões aqui, parcialmente manifestadas na dificuldade que o filósofo e as pessoas “comuns” têm de se tornarem inteligíveis uns para os outros. Mas o verdadeiro filósofo – o filósofo genuíno, em oposição aos preconceituosos “acadêmicos” ou trabalhadores filosóficos – tomará essa tensão como uma oportunidade de autossuperação. Ele assumirá voluntariamente “o fardo e desgosto” de “descer” à massa, para se engajar no “sério, prolongado”, “estudo” do “homem médio” (BM 26). Não pretendo endossar a opinião elevada de Nietzsche sobre o filósofo e a opinião modesta sobre o indivíduo comum (ou médio), até porque, nessas passagens, ele certamente *não* tem em mente a distinção entre acadêmicos profissionais e não acadêmicos. Mas a tensão entre isolamento e imersão é instrutiva quando aplicada à filosofia analítica, que em um momento se apresenta como instrutivamente idiossincrática, como disposta a pensar aqueles pensamentos que escapam à massa da humanidade, e no momento seguinte, no próprio método de análise conceitual, tenta se passar por representativa, como se falasse por “nós”.

Se os filósofos são advogados, como afirma Nietzsche, não do “nós”, mas, tomando emprestada uma metáfora que ele aplica aos artistas, do solo cultural que eles fertilizaram e a partir do qual suas obras crescem, então, qual “nós” Appiah está representando (GM III 4)? Se toda a filosofia é uma “memória involuntária e inadvertida” (BM 6) então quais compromissos pré-teóricos seu trabalho escavou e tornou abstratos? *Não* estou construindo um caminho que leve à sugestão muito fácil de que o cosmopolitismo de Appiah provém de sua herança afro-europeia, de sua criação em dois continentes e de seu atual domicílio profissional em um terceiro. Ele relata tudo isso por conta própria em vários lugares e seu trabalho merece mais do que essa deriva que vai do engajamento crítico rumo ao diagnóstico clínico. Em vez disso, estou construindo um caminho que leve a uma sugestão paralela, talvez mais sutil. Um caminho que passa pelo positivismo de Cambridge, com sua fidelidade à virada linguística e sua suspeita do social, e que talvez tenha se sedimentado em Appiah como um legado tão intenso quanto qualquer outro vínculo afetivo. É possível que sua abordagem intelectual dos fenômenos sociais tenha sido moldada por uma educação filosófica; a mesma formação que o incentivou a escrever seu primeiro livro sobre a filosofia da linguagem (APPIAH, 1985). Não posso deixar

de pensar que alguém com esse treinamento tem muito mais probabilidade de insistir que as únicas ciências reais são as ciências naturais, ou que os únicos fatos reais são aqueles que podem ser descritos nas linguagens das ciências naturais.

Essa inclinação para os objetos da ciência “dura” me leva ao segundo dos dois preconceitos que Nietzsche me instiga a discutir: a desconfiança do mundo “fugaz, enganador, sedutor” da aparência e o impulso correspondente para estabelecer os valores no “seio do ser, do intransitório... da “coisa em si”” (BM 2). Essa desconfiança se traduz em suposições correlatas, tais como: a de que “que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade”” (BM 3) e que “se preferirá sempre um punhado de “certeza” a toda uma carroça de belas possibilidades” (BM 10). Entendo isso como uma das deflações neokantianas operadas por Nietzsche sobre as noções de Verdade e de propriedade (inatingível) dos arranjos favoritos de símbolos que correspondem e representam com precisão o mundo como ele existe, anterior e independentemente de qualquer perspectiva ou esquema representacional. Mas vou estender o ponto um passo adiante, em direção a um refinamento da distinção entre tipos naturais ou, como diz Ian Hacking (1999), entre tipos *indiferentes* e tipos *interativos*.

Tipos são conjuntos de coisas sobre as quais fazemos generalizações, conjuntos de coisas que se comportam de maneira padronizada; os conceitos-tipo ou termos-tipo são os nomes desses conjuntos de coisas. Uma estrutura interna comum, explicável na linguagem da física, da química ou da biologia, causa a padronização que define os tipos indiferentes. Com os tipos interativos, a situação é um pouco diferente: esses tipos são sempre tipos humanos – o que não quer dizer que todos os tipos humanos sejam interativos – e as motivações humanas *inspiram*, motivam ou incentivam a padronização que os define. Para colocar em termos provocativos e breves, os tipos indiferentes têm causas, enquanto os tipos interativos têm motivos. Os tipos naturais são confiáveis [*reliable*]; bem ao contrário dos tipos interativos, suas regularidades não dependem da aquiescência, participação ou concordância de agentes humanos inconstantes. Podemos *criar e abolir* tipos interativos e fazer o mesmo com as ocorrências [*tokens*] do tipo em questão – é por isso que eles são interativos. Para usar um dos exemplos do próprio Hacking: tendo se munido da ideia de abuso infantil, em um determinado momento de sua história institucional (Foucault diria “disciplinar”), os assistentes sociais, pediatras e conselheiros escolares incentivam certas pessoas (clientes, pacientes) a se verem não apenas como pessoas que foram de alguma forma vitimadas quando crianças, mas também como um determinado *tipo* de pessoa, como alguém que instancia ou que sofre de uma condição chamada de abuso infantil. Ver a si mesmos desse modo pode fazer com que os abusados se comportem de determinadas maneiras padronizadas.

Nada disso implica, obviamente, que o abuso infantil não seja um fenômeno real, mas tão somente que ele deve sua realidade e persistência *como* fenômeno a condições diferentes das de Júpiter, por exemplo. Ainda assim, essa realidade diferente e menos confiável pode parecer aos filósofos como uma realidade rebaixada, como um embuste ou realidade falsificada. As verdades sobre esses tipos de coisas podem parecer como se não fossem realmente verdades. As raças, como eu e creio que muitos outros as entendemos, podem ser tipos interativos: em vez de procederem de causas que residem nos domínios austeros da química ou da física, elas procedem de razões e motivos, enunciáveis nos vocabulários da economia política, da história e da psicologia. É verdade que o conceito de raça foi originalmente apresentado como um termo para um tipo natural, um trabalho que agora sabemos que ele não pode fazer. Mas continuar a focar sua incapacidade de fazer esse trabalho é privilegiar as verdades sobre os tipos naturais em detrimento das verdades sobre o mundo confuso e transitório dos tipos interativos – onde trabalhamos mais diretamente nossas possibilidades de vida, morte, alegria, tristeza, privação e florescimento. Em resposta a esse foco e a essa tendência em direção à Verdade, sinto-me encorajado a dizer com Nietzsche: “É terrível morrer de sede no mar. Vocês têm de salgar sua verdade a tal ponto que ela nem sequer mais – mata a sede?” (BM 81)

IV.

Em um rascunho descartado de parte do *Ecce Homo*, Nietzsche explica a dificuldade que sua obra apresenta aos possíveis comentaristas:

Para se compreender a linguagem mais *concisa* jamais falada por um filósofo... é preciso seguir o procedimento *oposto* ao que normalmente pede a literatura filosófica. Esta é preciso condensar; de outro modo estraga-se o estômago; a mim é preciso diluir, ralear, acrescentar água... Eu sou breve; meus leitores mesmos devem se fazer extensos, volumosos, para trazer à tona e reunir tudo o que foi por mim pensado, e pensado até o fundo. (EH, Apêndice)

Não estou em posição de “diluir” a obra de Nietzsche. Em vez disso, procurei usá-la da forma como fui levado a entendê-la por outros que foram extensos e volumosos.⁹ Portanto, não pude dizer muito, se é que pude dizer algo, sobre inúmeras discussões da pesquisa Nietzsche que têm relação com o que tentei fazer aqui. Falei pouco sobre sua aversão ao nacionalismo, sua reputação imerecida como o filósofo do nazismo ou sua insistência no futuro da Europa; falei menos ainda sobre os níveis relativos de ironia e aquiescência que encontro

⁹ Ver CLARK, 1991; ANSELL-PEARSON, 1994; BERKOWITZ, 1995, com ressalvas ao seu arcabouço [interpretativo], mas em reconhecimento à sua leitura minuciosa de textos específicos; DANTO, 1965; por fim, ver também as notas de Walter Kaufmann para as suas traduções de BM e EH.

em seus endossos (desiguais) das noções tradicionais de raça e gênero; apenas abordei a disputa entre as interpretações radicais e tradicionais de sua obra, revelando minha própria opinião sobre o status (jamesiano, neokantiano) da verdade em sua obra e, por fim, não disse absolutamente nada sobre como conciliar a “grande política” da legislação filosófica e do poder político com a democracia radical que admiro em Dewey. Como eu disse, essas são questões que devem ser tratadas de forma longa e abrangente.

Meu objetivo aqui foi ver como eu poderia recuperar o Nietzsche que me levou à filosofia, ver o que ele gostaria que eu dissesse na presença de duas figuras que moldaram profundamente minha vida intelectual. Minhas conversas anteriores com essas figuras e suas ideias foram quase sempre conduzidas na companhia de Dewey, James e DuBois (entre meus professores canônicos, ou seja, aqueles que já se foram há muito tempo e, deixando de lado, com as perguntas acima, a questão de minhas outras influências vivas). Espero que meu engajamento com Asante e Appiah não tenha parecido malicioso, mas é difícil julgar isso perto dos ataques *vigorosos* de Nietzsche a seus alvos. Em deferência à possibilidade de eu ter caído na emulação de seu estilo por vezes mordaz de exercício da crítica, encerrarei evocando uma de suas desculpas: “Nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado... geral, porém dissimulado” (EH, Por que sou tão sábio 7).

Referência Bibliográficas

ANSELL-PEARSON, Keith. **An Introduction to Nietzsche As Political Thinker**. New York: Cambridge University Press, 1994.

APPIAH, K. Anthony. **Assertion and Conditionals**. New York: Cambridge University Press, 1985.

APPIAH, K. Anthony. The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race. In: **Race, Writing and Difference**. Ed. Henry Louis Gates. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

APPIAH, K. Anthony. **In My Father's House**. New York: Oxford University Press, 1992.

APPIAH, K. Anthony. Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections. In: **Color Conscious**. Ed. K. Anthony Appiah and Amy Gutman. Princeton: Princeton University Press, 1996.

ASANTE, Molefi K. **Afrocentricity**. Trenton: Africa World Press, 1988.

ASANTE, Molefi K. **Kemet, Afrocentricity, and Knowledge**. Trenton: Africa World Press, 1990.

ASANTE, Molefi K. The African American as African, **Diogenes**, 45, inverno de 1998.

BERKOWITZ, Peter. **Nietzsche: The Ethics of an Immoralist**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

CAVELL, Stanley. **A Pitch of Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

CAVELL, Stanley. **Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

CLARK, Maudemarie Clark. **Nietzsche on Truth and Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 1991.

DANTO, Arthur. **Nietzsche As Philosopher**. New York: Columbia University Press, 1965.

DuBOIS, W. E. B. The Conservation of Races. In: **The Oxford W. E. B. DuBois Reader**. Ed. Eric Sundquist. New York: Oxford University Press, 1996.

GILROY, Paul. **Against Race**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

HENDERSON, Errol Anthony. Review of *Afrocentrism and World Politics* (Molefi Asante), por, **African American Review**, v.31, n. 3, outono de 1997.

HACKING, Ian. **The Social Construction of What?** Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HILLIARD, Asa. Pedagogy in Ancient Kemet. In: *Kemet and the African Worldview*, ed. Maulana Karenga and Jacob Carruthers. Los Angeles: University of Sankore Press, 1986, pp. 131–150.

JONES, Rhett S. The End of Africanity? The Bi-Racial Assault on Blackness **The Western Journal of Black Studies**, v.18, n.4, inverno de 1994.

MOYA, Paula. Postmodernism, “Realism” and the Politics of Identity. In: **Reclaiming Identity**. Paula Moya e Michael Hames-Garcia. Berkeley: University of California Press, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Unfashionable Observations**. Trad. Richard Gray. Stanford: Stanford University Press, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Beyond Good and Evil**. Trad. Walter Kaufmann. New York: Random House, Vintage Books, 1966.

POSNOCK, Ross. **Color and Culture**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

TAYLOR, Paul C. Appiah's Uncompleted Argument: DuBois and the Reality of Race, **Social Theory and Practice**, v.26, n.1, primavera de 2000, pp. 103–128.

TAYLOR, Paul C. **Race: A Philosophical Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2003.

ZACK, Naomi. **Race and Mixed Race**. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

Raça, Classe, Tragédia: Nietzsche e as Fantasias da Europa*

*Race, Class, Tragedy: Nietzsche and the Fantasies of Europe***

Alberto Toscano

Professor Associado da Escola de Comunicação da Simon Frazer University, Canadá.

Contato: atoscano@sfu.ca

Resumo: Este ensaio revisita as especulações metapolíticas (ou arquipolíticas) de Nietzsche sobre a Europa através dos prismas interligados de classe e raça. Ele examina em que medida uma modalidade de “racismo de classe” – ou, na formulação de Domenico Losurdo, um “racismo transversal” – cumpriria um papel nas visões antidemocráticas de Nietzsche de uma unificação europeia. Em uma seção final, o ensaio rastreia elementos da problematização tardia de Nietzsche de uma “grande política” europeia na dimensão política, muitas vezes negligenciada, de seus escritos sobre a tragédia grega antiga e sobre a necessidade da escravidão para a cultura, ao mesmo tempo em que aborda a maneira como esses escritos serviram como referência para uma poética anticolonial.

Palavras-chave: Aimé Césaire, racismo de classe, Domenico Losurdo, Friedrich Nietzsche, Wole Soyinka, escravidão, tragédia.

Abstract: This essay revisits Nietzsche’s meta-political (or archipolitical) speculations about Europe through the interlocking prisms of class and race. It explores the extent to which something like a “class racism” – or, in Domenico Losurdo’s formulation, a “transversal racism” – can be seen to operate in Nietzsche’s anti-democratic visions of European unification. In a concluding section, it traces elements of Nietzsche’s later problematisation of a European “great politics” in the often-neglected political dimension of his writings on Ancient Greek tragedy and the cultural necessity of slavery, while also touching upon the way in which these writings have served as a resource for anti-colonial poetics.

Keywords: Aimé Césaire, class racism, Domenico Losurdo, Friedrich Nietzsche, Wole Soyinka, slavery, tragedy

* Tradução de Vagner Acácio de Oliveira (Doutorando Filosofia/UFMG). Revisão técnica de Rogério Lopes (Professor associado no Departamento de Filosofia/UFMG).

** Este artigo foi publicado originalmente na revista *Crisis & Critique* 7 (1), 2020: pp. 237–258, sob o título “Race, Class and Tragedy: Nietzsche and the Fantasies of Europe”. Nossos mais sinceros agradecimentos ao professor Alberto Toscano, por ter se disposto a contribuir com este dossiê e por ter nos cedido gentilmente os direitos de tradução para o português (Nota do editor convidado).

A tentativa de unificar a Europa e transformá-la na governante da Terra ... não está nas margens da filosofia de Nietzsche, mas em seu centro.

– Karl Löwith, “Niilismo Europeu”

A homogeneização do homem europeu é o grande processo que não pode ser obstruído: deve-se até mesmo apressá-lo. A necessidade de criar um abismo, uma distância, uma hierarquização, é dada *eo ipso* – não a necessidade de retardar esse processo.

– Nietzsche, *A Vontade de Poder*, § 898

Há um esboço manuscrito no qual César, em vez de Zaratustra, é o arauto de Nietzsche. Isso não é de pouca importância. Ele evidencia que Nietzsche tinha alguma noção da cumplicidade de sua doutrina com o imperialismo.

– Walter Benjamin, *The Arcades Project*

Portanto, camarada, você terá como inimigos – com facilidade, lucidez e consistência – não apenas governantes sádicos e banqueiros gananciosos, não apenas prefeitos que torturam e colonos que açoitam, não apenas políticos corruptos, lambedores de cheques e juízes subservientes, mas também e pela mesma razão, jornalistas pérfidos, acadêmicos boçais, envoltos em dólares e estupidez, etnógrafos que se dedicam à metafísica, presunçosos teólogos belgas, intelectuais tagarelas e fétidos, que se acreditam nascidos da coxa de Nietzsche ...

– Aimé Césaire, *Discurso sobre o colonialismo*

Muito além da luta entre as nações, o objeto do nosso terror era aquela cabeça de hidra internacional, que veio à luz de forma repentina e tão aterrorizante como um sinal de lutas bem diferentes por vir.

– Nietzsche, carta a Carl von Gersdorff, 21 de junho de 1871.

Europa unida contra si mesma¹

O que Friedrich Nietzsche pensaria do preâmbulo do TCE, Tratado que estabelece uma Constituição para a Europa, assinado em 2004 (e deixado sem ratificação após sua rejeição em referendos francês e holandês em 2005)? Esta pergunta, evidentemente jocosa, pretende indicar como o diagnóstico e o prognóstico do filósofo alemão para a Europa, juntamente como sua *persona* conceitual do “Bom Europeu”, são estranhos às *homilias reformistas* que

¹ Uma versão inicial deste artigo foi apresentada na Universidade de Salford, em 2007, sob o título “Nietzsche, (Class) Racism, and the Fantasies of Europe”. Muito obrigado a Carlos Frade pelo convite original.

prefaciam o tratado, especialmente depois que ele foi controversamente expurgado de sua referência direta ao cristianismo. O tratado se inicia declarando que se inspira na “herança cultural, religiosa e humanista da Europa, da qual se desenvolveram os valores universais dos direitos invioláveis e inalienáveis da pessoa humana, a saber, liberdade, democracia, igualdade e o estado de direito”. Poderia haver uma enumeração mais exaustiva de tudo que Nietzsche acredita ser o motor da decadência europeia, de sua submissão à moralidade escrava após “a última grande rebelião de escravos, que teve início com a revolução francesa”? (BM 46) Nietzsche não veria o TCE como a constituição do intocável “Chandala”, do “homem do não-cultivo, o homem-mixórdia” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 3), quando este afirma, por exemplo, que continuará no caminho do progresso e da civilização da Europa em prol do “bem de todos os seus habitantes, incluindo os mais fracos e desfavorecidos”? Esta é a Europa “pouco viril” incessantemente censurada por Nietzsche, aquela que sofre do “mau gosto” de se entregar à compaixão e de “uma doentia sensibilidade e suscetibilidade à dor” (BM 293).

Não há congruência entre a imagem consensual e gradualista de uma Europa unida, propiciada pelo parlamentarismo capitalista de hoje, e as insistentes tentativas de Nietzsche de pensar a Europa como um local de decadência e transvaloração; na verdade, pode-se dizer que na obra de Nietzsche encontramos um diagnóstico que antecipa os impasses justamente desta Europa². Minha posição, no entanto, é que essa crítica nietzschiana, por mais útil que seja para minar a insípida autoconfiança de uma Europa sem rumo, deve, por sua vez, ser desmontada e radicalmente criticada por sua dependência de toda uma série de alegações e afirmações arbitrárias, reacionárias e estéreis — dentre elas, as noções de hierarquia e comando, com seu tratamento das agonias e dores de parto da civilização como um drama psicocósmico desvinculado das vicissitudes da luta histórica e do que poderíamos chamar de “desenvolvimento desigual e combinado” do niilismo. Mais sucintamente, será argumentado — na esteira da monumental reconstrução crítica de Domenico Losurdo, *Nietzsche, o Rebelde Aristocrata*³ — que embora ainda possamos apreciar e reutilizar o pensamento de Nietzsche por sua agudeza diagnóstica-destrutiva, já no nível do programa e do prognóstico, no entanto, ele representa um beco sem saída, ou um ponto de partida desolador.

O que a unificação europeia significa para Nietzsche, contudo? Em *Além do bem e do mal*, ele pinta uma Europa cujos líderes e povos ignoram intencionalmente a tendência e a necessidade de unificação. E aqui encontramos um dos temas relativamente invariáveis no pensamento maduro de Nietzsche,

² Cf. NOYS, 2020, que se trata de um artigo incisivo para uma interrogação das ressonâncias e dos impasses mais amplos da figuração da Europa por Nietzsche. Cf. também ELBE, 2002.

³ LOSURDO, 2002 e 2019. Cf. também o resumo em LOSURDO, 1999.

depois de seu entusiasmo pela “essência alemã” (*das Deutsche Wesen*), que é seu desprezo por aquilo que chama de “mórbido estranhamento que a insânia do nacionalismo produziu, e ainda produz, entre os povos da Europa” (BM 256), que, unido ao “caráter demagógico e a intenção de influir sobre as massas [...] comum a todos os partidos políticos” (HH 438), é responsável pelo estado funesto da Europa do final do século XIX. É contra a miopia dos políticos populistas e suas políticas “desagregadoras” condenadas ao fracasso que Nietzsche afirma que “a Europa quer se tornar uma” (BM 256). O que essa unificação significa? Em primeiro lugar, é importante ter em mente que é nas obras de uma república heterogênea de gênios (“Napoleão, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer”, e até mesmo um Wagner reabilitado) que a “nova síntese” é preparada e o “europeu do futuro” antecipado experimentalmente. Em segundo lugar, a sugestão de que essas figuras imponentes sejam referência para o conturbado nascimento da Europa indica que o conceito de Europa adotado por Nietzsche não é *stricto sensu* político, ou geopolítico, mas “espiritual”. Falando de seus precursores do homem europeu, Nietzsche escreve: “Nas alturas e profundezas todas de suas exigências, eles são aparentados, radicalmente aparentados: é a Europa, a Europa *una*, cuja alma aspira, nessa arte múltipla e tempestuosa, a ascender, crescer, sair” (BM 256) – esta é uma Europa, é claro, cujo destino permanece não escrito e incerto. Terceiro, para Nietzsche a unidade europeia é uma questão de hierarquização: estes grandes pensadores, como ele disse, ensinaram “ao seu século – o século da *multidão!* – o conceito de “homem superior” (BM 256).

A síntese de uma Europa espiritual em prol da produção ou aprimoramento de uma raça superior de homens – é o que se acha na base da paixão de Nietzsche pela unificação europeia. Mas, é claro, Nietzsche não se esquivava de uma compreensão política, ou melhor, arquipolítica, da Europa – se entendermos “arquipolítica”, seguindo Alain Badiou, como o que qualifica uma declaração que pode se manifestar apenas em uma “exposição subjetiva” (e, finalmente, no delírio político final de Nietzsche), pois, não tendo nenhum evento como condição, presume que a política pode surgir apenas do ato do pensamento e, portanto, é incapaz de “distinguir sua eficácia de seu anúncio” (BADIOU, 1992, p. 14)⁴. Como Badiou argumenta em “Quem é Nietzsche?”:

⁴ Cf. também BADIOU, 2015, para os seminários contemporâneos a esta conferência sobre Nietzsche. Em um fascinante engajamento com a obra de Nietzsche no pré-guerra, combinando simpatia e admiração pela “dialética trágica” do filósofo alemão com uma crítica incisiva de seus limites insuperáveis, Henri Lefebvre já apontava a tendência de Nietzsche de tentar resolver, por meio de decretos desesperados e líricos (bem como por recuperações fracassadas de possibilidades passadas), o interregno irregular e heterogêneo no qual ele foi condenado a viver – um produto, na visão de Lefebvre, do ímpeto contido das revoluções de 1848. Cf. LEFEBVRE, 1939.

O ato antifilosófico de Nietzsche, do qual ele é ao mesmo tempo o profeta, o ator e o nome, visa nada menos do que dividir a história do mundo em duas. Eu diria que este ato é arquipolítico na medida em que pretende revolucionar toda a humanidade, em um nível mais radical que o nível dos cálculos da política. Arquipolítico não designa aqui a tarefa filosófica tradicional de encontrar um fundamento para a política. A lógica, mais uma vez, é uma lógica de rivalidade [contra a política], e não uma lógica de proeminência fundacional. (BADIOU, 2002, p. 4).

Em seu *Nilismo Europeu*, texto escrito em 1939 no seu semiexílio japonês e que foi significativamente subintitulado *Reflexões sobre o contexto espiritual e histórico da guerra Europeia*, Karl Löwith (1995) identificou a Europa com o conceito-chave na concepção de Nietzsche de um novo “ordenamento” que superaria os impasses do niilismo:

O grande objetivo para Nietzsche é o domínio espiritual e político dos europeus sobre a terra. Para forçar a Europa a essa “grande política”, que é ao mesmo tempo uma “guerra entre espíritos”, ela deve ser confrontada com a questão “se sua vontade se inclina para ‘vontades’ em declínio”, ou seja, o que está em jogo é se a Europa superará seu próprio niilismo, se ela será capaz de voltar a desejar a si mesma como um todo e como algo decisivo. Esse niilismo ativo e “extático” é um ímpeto poderoso e um martelo que obriga as nações degeneradas e os russos a se renderem, e cria uma nova ordem de vida. (LÖWITH, 1995).

O que é especificamente arquipolítico na postura de Nietzsche, mais uma vez seguindo a definição de Badiou, é a identificação entre a Europa e sua própria pessoa. Como diz Löwith: “O destino da Europa coincide, no pensamento e sentimento de Nietzsche, com ele mesmo”. Mas, além dessa coincidência, quais são as modalidades de unificação política antevistas por Nietzsche? Se evitarmos a atitude de uma “hermenêutica da inocência”, que consideraria todos os pronunciamentos de Nietzsche como metafóricos – uma escolha que enfraquece seu pensamento, transformando-o em um ironista liberal rortiano ou um anarquista eclético – é difícil negar que a expectativa que Nietzsche tem em relação à Europa está amparada no surgimento de uma hierarquia radical que poderia conferir forma ao caos político do continente, rejeitando os populismos nacionalistas em prol de uma nova ordem tendencialmente planetária. Como Löwith observa, para forjar a vontade única e decisiva, necessária para essa grande política, agora “que o tempo da pequena política do nacionalismo já passou”, Nietzsche vislumbra a necessidade de “uma casta dominante com objetivos de longo prazo, capaz de domar as massas para esse fim”.

Democracia, racismo de classe e o “bom europeu”: Racialização sem raça?

O horizonte político de uma Europa unida e fortemente hierárquica, nos termos do cultivo seletivo e da afirmação, está inseparavelmente ligado a outra conotação da Europa que, para Nietzsche, representa o perigo de um niilismo passivo e debilitante e ao mesmo tempo a oportunidade para um tipo de regeneração pós-cristã. A democratização é, portanto, na linguagem derridiana, uma espécie de *pharmakon*, ou pelo menos uma ocasião a ser aproveitada na batalha contra a chamada “moralidade escrava”. Mas como poderia o nivelamento ocasionado pela “democratização” pressagiar algo afirmativo? Afinal, uma das convicções invariáveis de Nietzsche, desde seus primeiros escritos, parece postular a necessidade de estratificação social (e, mais brutalmente, da escravidão⁵) em prol do aprimoramento cultural e da intensificação da vida espiritual. Em um aforismo intitulado “Cultura e casta”, ele escreve: “Uma cultura superior pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas na sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, daqueles capazes do verdadeiro ócio; ou, expresso de maneira mais forte: a casta do trabalho forçado e a casta do trabalho livre” (HH 439). Essa lição aparentemente óbvia da Grécia antiga e da sociedade de castas indiana, que Jacques Rancière incansavelmente invalidou⁶, encontra uma formulação ainda mais explícita em um outro aforismo, também de *Humano, demasiado humano*, intitulado “Minha Utopia”. Nele nós lemos que em uma “ordenação melhor da sociedade, as fainas e penas da vida serão destinadas àquele que menos sofre com elas”, em uma hierarquização que vai dos trabalhadores “mais embotados” aos senhores “mais sensíveis”, que encontram sofrimento mesmo no ápice do conforto (HH 462).

Isto é, há uma diferença em espécie, ou diferença de natureza, estabelecida no nível de “sensibilidade”, entre o dominante e o dominado, os senhores e os escravos. A utopia de Nietzsche, portanto, é uma tradução naturalizada desses afetos e competências pré-políticos em uma ordem social entendida, principalmente, deve-se notar, no nível da divisão do trabalho (e da divisão do trabalho em manual e intelectual). Mas como o processo de nivelamento que parece acompanhar o “europeu em evolução” poderia permitir essa tradução política de diferenças de natureza? E, mais importante, essa identificação de tipos políticos essenciais não está em tensão, ou mesmo em contradição gritante, com o ataque implacável de Nietzsche na *Genealogia da Moral* à metafísica de um agente por trás do ato, de um sujeito por trás da ação

⁵ RUELHL, 2018.

⁶ RANCIÈRE, 2004.

– algo que também poderia ser estendido ao seu tratamento da Europa como espírito e sujeito?

Ao analisar o “movimento democrático” da Europa, aparentemente *sine ira et studio* (sem louvar e censurar), Nietzsche confere destaque aos processos de mistura e desterritorialização: “o processo de homogeneização dos europeus, seu crescente libertar-se das condições em que surgem as raças ligada a clima e classe, sua independência cada vez maior de todo meio *determinado*” (BM 242). Mas o olhar esperançoso de Nietzsche, como sempre, não está voltado para os efeitos coletivos dessa transformação “fisiológica”, mas para os tipos de possibilidades que essa transformação oferece para o cultivo seletivo de um novo tipo de indivíduo criativo e afirmativo. O futuro homem europeu em formação é, portanto, “um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui, como marca distintiva, o máximo em força e arte de adaptação” (BM 242). Mas Nietzsche é um pensador aristocrático demasiado desencantado, ou talvez demasiado materialista para acreditar que o surgimento de seu novo tipo pudesse prescindir das desigualdades profundamente arraigadas, e frequentemente brutais, que acompanham culturas superiores “afirmativas”.

Assim, para que o processo de unificação e democratização europeia ofereça de fato uma saída da mera diluição de energias culturais, propondo novos valores, ou seja, novas hierarquias, seria necessário, ainda que involuntariamente, gerar uma nova estratificação. E é exatamente isso que Nietzsche estipula: “As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem — um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto —, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade” (BM 242). Assim, o novo tipo maleável e afirmativo será acompanhado na Europa pela “criação de um tipo que é preparado para a *escravidão*”, na forma de “trabalhadores bastantes utilizáveis, múltiplos, faladores e fracos de vontade, *necessitados* do senhor, do mandante, como do pão de cada dia” (BM 242). Ao vincular a democratização a uma nova tirania, Nietzsche retoma um argumento encapsulado no § 956 de *A Vontade de Poder*: “As mesmas condições que promovem a evolução do animal de rebanho promovem também a evolução do animal dirigente” (BM 242). Em outras palavras, o “*pathos* da distância” pode renascer da própria fisiologia do nivelamento: esta é a esperança de Nietzsche para a Europa, como uma região onde a ordem hierárquica poderia identificar um *Herrenvolk* ou uma raça transnacional de senhores, apoiada pelas fileiras de um subproletariado embrutecido e escravizado. Losurdo argumentou que esta visão de uma aristocracia de classe e/ou raça, cujos membros se reconhecem como iguais, é

amplamente difundida no pensamento do século XIX, ultrapassando de forma implacável a suposta divisão entre “liberais” e “conservadores”.

É uma esperança que já estava presente na apresentação de Nietzsche da *persona* conceitual e figura arquipolítica do “Bom Europeu” em *Humano, demasiado humano*. No aforismo 475 desse livro, intitulado “O homem europeu e a destruição das nações”, Nietzsche saúda a “destruição das nações” e o surgimento, com base no nomadismo e no “contínuo cruzamento”, de uma nova raça mista, a europeia (HH 475). Ele avança uma análise poderosa dos usos demagógicos do nacionalismo por “dinastias reinantes” e “determinadas classes do comércio e da sociedade”, apresentando essa unificação europeia como a única cura contra a doença do antissemitismo, que é um corolário do fanatismo patológico e das políticas manipuladoras que cercam a nação. Esse antinacionalismo aparentemente “progressista” está em desacordo com a insistência implacável na hierarquização e no cultivo seletivo? Esse hino de louvor à “mestiçagem” dissipa as associações de Nietzsche com o racismo e o darwinismo social do século XIX?

Em sua tentativa de ir além do tratamento esquemático e frequentemente insustentável que Lukács ofereceu das antecipações de Nietzsche da ideologia imperialista e da “apologia indireta” do capitalismo⁷, o historiador marxista das ideias, o italiano Domenico Losurdo, propôs uma maneira de conceituar a persistência de um pensamento de raça e hierarquia em Nietzsche sem sucumbir ao propósito, evidentemente contraditório, de apresentá-lo como um nacionalista alemão ou um antissemita. Em seu *Nietzsche, o Rebelde Aristocrata*, Losurdo faz uma distinção conceitual importante entre o que ele chama de “racialização horizontal” e “racialização transversal” (LOSURDO, 2002, pp. 433-437 e 823-826). A primeira delas se relaciona com a identificação essencialista de certas nações ou grupos como simples e invariavelmente superiores ou inferiores. Mas Nietzsche, como deixa claro seu diagnóstico da democratização europeia, não pode se comprometer com uma mera reiteração de impulsos populistas, tradicionalistas e “sectários”. Pelo contrário, como seus esquemas eugênicos, especulativos e orientados para o futuro sugerem, a formação de novas hierarquias avaliativas e o cultivo seletivo de novos tipos atravessam – especificamente, por meio do “cruzamento” – as classificações nacionais e raciais estabelecidas. Mas o que permanece invariável neste processo é precisamente a ideia de hierarquização e a naturalização da desigualdade que Nietzsche já havia delineado em sua “utopia” de *Humano, demasiado humano*⁸. Em outras palavras, a raça senhorial pode, ou deve, ser miscigenada.

⁷ LUKÁCS, 1981, esp. Cap. 3: “Nietzsche como fundador do irracionalismo do período imperialista”.

⁸ Sobre a centralidade da hierarquia no pensamento político de Nietzsche, desde seus primeiros até seus últimos escritos, Cf. ENGUITA, 2004.

O elemento central da prática da diferenciação realizada por Nietzsche dentro do processo europeu de nivelamento e separação hierárquica é, de acordo com Losurdo, a racialização da classe, uma racialização que é transversal na medida em que rompe com as distinções costumeiras entre raças e nações (alemã, francesa, judaica etc.): “O elemento constante na complexa evolução de Nietzsche é a tendência a racializar classes subalternas” (LOSURDO, 2002, p. 823), que são tratadas alternativamente como uma camada bárbara de escravos, uma ralé fanática, um conjunto de instrumentos de trabalho a serviço das classes dominantes, uma multidão de seres “semibestiais” ou um amontoado heterogêneo de malogros e rejeitos biológicos. Nietzsche, portanto, participa de uma tendência dentro do pensamento liberal e antirrevolucionário ocidental que trata o proletário como um *instrumentum vocale* (Edmund Burke) ou “instrumento bípede” (o abade Sieyès).

É por esta razão que, para Nietzsche, um cruzamento de “homens superiores”, de elites derivadas das mais variadas “nações” é perfeitamente compatível, para usar uma formulação de Losurdo, com uma “guerra civil internacional, uma guerra que transcende as fronteiras estatais e vê as elites ‘civis’ europeias enfrentarem conjuntamente o perigo representado pelos ‘bárbaros’, sejam eles internos ou externos ao Ocidente” (LOSURDO, 2002, p. 426). Podemos, desse modo, entender por que o cristianismo e o socialismo representam para Nietzsche uma *nêmesis* conjugada, sobretudo na medida em que o cristianismo cristaliza “a revolta geral de todos os pisoteados, miseráveis, malogrados e desfavorecidos contra o ‘cultivo seletivo’ – a imorredoura vingança Chandala como *religião de amor*” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 4)⁹.

Sob este aspecto, o pensamento de Nietzsche pode ser situado em continuidade com uma longa tradição de pensamento antissocialista do século XIX, que se fundava, como Étienne Balibar demonstrou, na “racialização institucional do trabalho manual” (BALIBAR, 1992, p. 210). Esta é uma posição, também podemos notar, fundada em uma compreensão nostálgica e totalmente deficiente da relação entre “aprimoramento” cultural, exploração e divisão do trabalho – observe as constantes referências de Nietzsche a sistemas de hierarquia e casta em que a combinação de estratificação, homogeneização e conflito de classes, próprios do contexto europeu do século XIX, seria evitada. É nesse sentido que a visão de Nietzsche de uma Europa unificada e hierárquica, na qual a dominação interna pressagiaria o poder externo, é um fenômeno do “*novo racismo* da era burguesa ... que se dirige ao proletariado em sua dupla posição, a de população explorada... e a de população politicamente

⁹ Observe como o enquadramento orientalista de um sistema de castas indiano ou “ariano” funciona aqui como o contraponto a todos os melhoradores da humanidade, com sua ocultação dos fundamentos imorais de qualquer moralidade.

ameaçadora” (BALIBAR, 1992, p. 209). Vale a pena notar, à luz da desagradável fixação de Nietzsche na “Chandala”, que Balibar considera o racismo contemporâneo não apenas como constantemente sobredeterminado pela luta de classes, mas também como a transposição de noções e práticas de casta¹⁰.

Talvez a principal razão por trás da participação de Nietzsche nessa forma de racismo de classe antissocialista do século XIX resida em sua incapacidade de distinguir entre uma equivalência niveladora e uma igualdade inovadora e “transvaloradora”. Como Mazzino Montinari argumentou, contra Lukács, uma certa suspeita, ou mesmo uma crítica da igualdade como categoria política, foi compartilhada até mesmo por alguém como Engels; e pode-se argumentar ainda que o próprio Nietzsche estava mais familiarizado com um socialismo cristão brando do que com os aspectos mais afirmativos e intransigentes do pensamento marxista e comunista¹¹ – embora seu pânico de classe diante dos eventos da Comuna de Paris, ao qual voltarei na conclusão, não nos incline a julgar que sua hostilidade teria sido atenuada por um conhecimento mais acurado da vulgata revolucionária. O tratamento que Nietzsche dá ao problema do proletariado em sua própria obra nunca é capaz de romper a alternativa entre a subordinação necessária (como em suas especulações sobre a necessária “significação” da classe trabalhadora europeia¹²), por um lado, e, por outro, o expansionismo colonial a ser realizado pela parcela operária ou *lumpen* da população europeia. Em outras palavras, a domesticação racializada da classe em casta, acompanhada por um colonialismo de povoamento exacerbado, parece esgotar a utopia de um cosmopolitismo de dominação. Assim, em *Aurora*, um ataque à primeira vista promissor à mecanização da força de trabalho e à “servidão impessoal”, concomitante a uma crítica da ideia de uma disciplina social-democrata da classe trabalhadora, em vista de vitórias futuras, resultam em nada mais do que em uma espécie de épico social-imperialista, no qual a Europa é expandida e renovada por “uma época de enxames migratórios como jamais houve, e, com esse ato de livre mobilidade em grande estilo, protestar contra a máquina, o capital e a escolha que agora os ameaça, de ter de tornar-se

¹⁰BALIBAR, 1992, p. 207: “Vários historiadores do racismo (Poliakov, Michèle Duchet e Madeleine Rebérioux, Colette Guillaumin, Eric Williams a propósito da escravidão moderna etc.) enfatizaram o fato de que a noção moderna de raça, por estar investida de um discurso de desprezo e de discriminação, com o intuito de dividir a humanidade em “super-humanidade” e “sub-humanidade”, não tinha inicialmente um significado nacional (ou étnico), mas antes um significado de classe, ou melhor (já que o objetivo era representar a desigualdade das classes sociais como uma desigualdade de natureza), de casta”. Sobre a relação entre raça, classe e casta, cf. também COX, 1948.

¹¹ MONTINARI, 2003.

¹² LOSURDO, 2002, p. 330-334.

escravos do Estado ou escravos de um partido da subversão” (A 206)¹³. Daí o slogan: “Que a Europa seja aliviada de um quarto de seus habitantes! Ela e eles terão o coração mais leve!” (A 206) A degeneração criminosa da classe trabalhadora dará origem, na imaginação de Nietzsche – à medida em que as virtudes europeias vagarem pelo globo “em lugares distantes, nos empreendimentos de colonizadores entusiasmados” – a uma “bela naturalidade selvagem e se chamará heroísmo” (e a própria Europa poderá se contentar com numerosos “chineses” e seu “modo de pensar e de viver que convém a laboriosas formigas”, os quais poderiam até mesmo emprestar a ela [Europa] alguma perseverança asiática por meio de cruzamentos) (A 206).

Além do Universalismo Europeu

Na reflexão de Nietzsche sobre a “classe impossível”, assim como em seus pensamentos sobre tirania, escravidão e democratização, ou mesmo em seu fervoroso antinacionalismo, encontramos um importante tema arquipolítico em sua obra: a necessidade da Europa se distanciar de si mesma. Essa seleção e sublimação epocal da cultura europeia está no cerne da própria ideia de transvaloração. É um tema que produz uma série de oscilações e contradições peculiares. Assim, o cristianismo é considerado um tipo de doença oriental, um sintoma da revolta escrava ou de uma moralidade intocável que teria poluído uma matriz europeia (ou ocidental) ora grega, ora romana ou judaica. Também vemos um impulso para o êxodo geográfico que traduz uma necessidade de romper com a dialética decadente do “nihilismo europeu” e as alternativas políticas geradas por ele (liberalismo, socialismo, nacionalismo, populismo). O mais interessante é que Nietzsche, quase ao final de sua vida consciente, examinou mais intensamente a possibilidade de outras linhagens civilizacionais serem superiores à Europa. Em seu tratamento do islamismo ou do hinduísmo — todos explicitamente antiliberais, hierárquicos e frequentemente misóginos — ele considera a possibilidade de uma completa desvinculação entre uma cultura afirmativa e a herança cristã ocidental. Como ele escreve no *Anticristo*:

O cristianismo nos subtraiu a colheita da cultura antiga, depois nos subtraiu também a colheita da cultura *islâmica*. ... Não deveria haver escolha no que toca a islã e cristianismo, não mais que no tocante a um árabe e um judeu. A decisão é dada, ninguém é livre para ainda escolher. Ou se é um Chandala ou não se é... “Guerra sem quartel a Roma! Paz, amizade com o Islã!”: assim sentiu, assim fez aquele grande espírito livre, o gênio entre os imperadores alemães, Friedrich II (AC 60).

¹³ Cf. BRENNAN, 2014, p. 173-4. O capítulo de Brennan, *Nietzsche and the Colonies*, é de particular interesse por colocar em primeiro plano a relação entre contrafilologia, antifilosofia e um tipo de metapolítica imperialista na obra de Nietzsche.

Embora esse Islã possa ser puramente “semiótico” (ALMOND, 2003), uma mera contraposição sugestiva e provocação, ele sugere duas coisas: primeiro, que à medida em que a obra de Nietzsche avança qualquer identidade estável para o conceito arquipolítico ou filosófico de Europa, ou mesmo de Ocidente, é colocada em dúvida; segundo, que as invariantes hierárquicas de seu pensamento permanecem decisivas em sua avaliação das culturas – como ele escreve em *Além do bem e do mal*, a superioridade do Islã decorre do fato de estarmos lidando com um mundo “onde se acreditava em hierarquia, e não em igualdade e direitos iguais” (BM 30).

Apesar das razões incômodas para esse deslocamento civilizacional, é verdade que, em suas consequências extremas, poderíamos dizer, seguindo o filósofo italiano Biagio de Giovanni, que o pensamento de Nietzsche coloca em crise “a autorrepresentação da Europa” (DE GIOVANNI, 2004), e, seguindo Losurdo, que Nietzsche desferiu um golpe contra o imperialismo *cristão*, que em sua época (lembramos que a Conferência de Berlim e a disputa da África, sob o manto surrado da moralidade antiescravista, são contemporâneas das principais obras de Nietzsche) busca justificar a “missão civilizadora” da Europa. Além disso, o “martelo” de Nietzsche destrói o mito genealógico da Europa e do Ocidente, seja ele cristão-ariano-germânico ou hebraico-cristão-grego-ocidental em sua linhagem imaginária. Mas, consistente com o trabalho inicial de Nietzsche, o objetivo é destruir não apenas o universalismo hipócrita presente nessas ideologias açucaradas que encobrem a brutalidade fundamental do imperialismo, mas abandonar o universalismo por completo – e, como algumas passagens sugerem, fortalecer o imperialismo e transvalorar a dominação. Dissociar a sondagem do lado obscuro da moralidade cristã e ocidental do impulso permanente de reinventar uma hierarquia que permaneça “europeia” é uma operação alquímica extremamente difícil.

A este respeito, vale a pena lembrar que vários intelectuais anticoloniais não europeus encontraram em Nietzsche uma ferramenta para a crítica total (para tomar emprestada a importante formulação de Deleuze) daquilo que Immanuel Wallerstein chamou de “universalismo europeu” e para uma reformulação desse universalismo e humanismo em escala planetária — levando-os a adotar a *pars destruens* [parte destrutiva] do pensamento de Nietzsche e ao mesmo tempo a considerar sua filosofia do futuro como irremediavelmente comprometida com os resquícios do passado colonial¹⁴. O modo como Edward Said descreve a relação de Fanon com Freud, Marx e Nietzsche em *Cultura e Imperialismo* pode nos fornecer uma indicação inicial dos

¹⁴ Cf. WALLERSTEIN, 2006. Para um contraponto, enfatizando o antinietzschianismo dos intelectuais anticoloniais, cf. BRENNAN, 2014, p. 142-3.

usos que se pode fazer de Nietzsche para uma crítica total à dominação: “Nos gestos subversivos da escrita de Fanon, há um homem altamente consciente, que reproduz de forma irônica e deliberada a mesma tática da cultura que o teria oprimido”. Ele trata seus predecessores como

pertencentes ao Ocidente – para melhor liberar suas energias da matriz cultural opressora que os gerou. Vendo-os antiteticamente como intrínsecos ao sistema colonial e, ao mesmo tempo, como potencialmente em guerra contra ele, Fanon realiza um ato de enclausuramento do império e anuncia uma nova era (SAID, 1993, p. 268-269).

O Nascimento da Tragédia entre a Comuna e a Descolonização

A título de conclusão, gostaria de explorar a possibilidade de uma leitura antitética do *corpus* de Nietzsche, tomando alguns de seus textos inaugurais sobre a tragédia grega como ponto de partida. No *Nascimento da Tragédia* encontramos tanto o traço traumático do fervoroso antissocialismo de Nietzsche (e do “racismo de classe” que o sustenta) quanto uma metafísica cultural que estimulou um importante filão do pensamento e da prática anticoloniais.

Como vários comentadores já observaram, aquela que é, sem sombra de dúvidas, a principal obra poética do anticolonialismo, o *Diário de um Retorno ao país Natal* de Césaire, foi animada em parte pela imersão do poeta e político martinicano nos primeiros trabalhos de Nietzsche. Em uma palestra de 1946, proferida em uma conferência internacional de filosofia voltada ao tema da epistemologia, realizada em Porto Príncipe, Haiti – intitulada “*Poesia e cognição*”, e publicada no periódico martinicano, *Tropiques*, coeditada por ele durante a ocupação de Vichy – o próprio Césaire colocaria sua prática sob o signo da polarização do dionisíaco e do apolíneo¹⁵. Césaire remonta a “*Vingança de Dionísio contra Apolo*” ao ano de 1850 e à “*Penetração do Universo*” de Baudelaire, mas a inspiração nietzschiana é inconfundível, não menos importante nas asseverações do poeta contra o racionalismo frio das ciências naturais do que em suas invocações dos poderes criativos da experiência trágica (“Fascínio e terror. Tremor e admiração. Estranheza e intimidade”; “uma unidade primitiva emaranhada, cujo deslumbramento os poetas reservaram para si”). Particularmente marcante a esse respeito é o elogio de Césaire à violência poética, que canaliza uma certa retórica nietzschiana ao mesmo tempo em que se volta para o farol escuro do surrealismo de Lautréamont:

¹⁵ Sobre o significado da distinção dionisíaco/apolíneo para a filosofia da negritude, tanto em Césaire quanto em Léopold Senghor, Cf. DIAGNE, 2011 e 2018. Cf. HARCOURT, 2016.

Neste clima de fogo e fúria que é o clima poético, as moedas perdem seu valor, os tribunais deixam de fazer julgamentos, os juizes de sentenciar e os júris de absolver. Apenas os pelotões de fuzilamento ainda sabem o que fazer. Quanto mais se avança, mais claros se tornam os sinais de colapso. Os regulamentos sufocam; as convenções se esgotam. As leis de Grammont para a proteção dos homens, as leis de Locarno para a proteção dos animais, renunciam abrupta e maravilhosamente às suas virtudes. Um vento frio de desordem sopra (CÉSAIRE, 1996, p. 141).

Este registro trágico é fiel a Nietzsche ao articular uma afirmação criativa de poderes destrutivos que é irreduzível a um registro dialético. A este respeito, como Donna V. Jones argumentou de forma perspicaz, a recusa de Césaire de qualquer (anti-) dialética colonial do reconhecimento prenuncia a encenação do trágico como uma afirmação antidialética da diferença na obra de Deleuze e outros. Como ela observa:

O Césaire do *Diário* simplesmente não pode ser concebido através da dialética hegeliano-marxista do reconhecimento e do trabalho, pois ele simplesmente não poderia encontrar no trabalho escravo a possibilidade da *Bildung*. Nem poderia acreditar que qualquer senhor pudesse conferir, ou estivesse mesmo interessado em conferir, reconhecimento ao escravo. ... [O escravo] simplesmente não se importa nem um pouco com o reconhecimento do outro (ou com a função educativa do trabalho em grupo!). Aqui – e a ironia não pode ser esquecida – Nietzsche, um expoente muitas vezes grosseiro da eugenia, encorajou Césaire a se colocar acima da necessidade de confirmação, que só pode implicar conformação. Aqui estão as raízes do que é frequentemente percebido como a agressão vulcânica de sua poética e o apelo sem remorso à violência em seu aluno Fanon (JONES, 2010, p. 168).

O retorno à concepção nietzschiana de tragédia como recurso para uma poética anticolonial – uma poética que busca quebrar o círculo de uma dialética da liberação que, em última instância, permaneceria sempre interna ao Ocidente – não se encerraria com Césaire. O dramaturgo e teórico nigeriano Wole Soyinka se apoia ainda mais extensivamente na estrutura do *Nascimento da Tragédia* para explorar o que considera o nexos entre a perda ritual da individuação e uma estética da imersão comunitária no drama africano – de modo a deslocar a própria concepção (greco-alemã) de Nietzsche do trágico. Ao escrever sobre o Deus Ogum na tragédia iorubá, Soyinka mostra como ele “entrega sua individuação mais uma vez ... ao processo de fragmentação; para ser reabsorvido dentro da Unidade universal, do Inconsciente, o profundo redemoinho negro de forças mitopoiéticas” (SOYINKA, 2006, p. 153). O drama trágico é, portanto, incompreensível sem uma orientação cósmica, sem um “pacto comunitário em que a essência do coro forneça a energia coletiva para aquele que desafia os reinos ctônicos” (SOYINKA, 2006, p. 137). Essa inspiração nietzschiana está

explicitamente ligada em Soyinka à rejeição do historicismo e à afirmação de uma concepção declaradamente metafísica do trágico, uma que mostra o

reconhecimento por parte do homem de certas dimensões da experiência que não são satisfatoriamente explicadas por teorias estéticas gerais; e, de todo o mal-estar subjetivo que é despertado pelos insights criativos do homem, essa torção dentro da psique humana, que vagamente definimos como “tragédia”, é a voz mais insistente que nos convida a retornar às nossas próprias fontes (SOYINKA, 2006, p. 140).

Como os usos anticoloniais e pós-coloniais da metafísica da tragédia de Nietzsche são afetados pela recuperação do conteúdo político do *Nascimento da Tragédia*? Na autocrítica que acompanhou a edição de 1886 (cujo título substituiu *A partir do Espírito da Música* por *Ou Helenismo e Pessimismo*), Nietzsche se expressou francamente sobre a situação à qual o livro estava respondendo:

Seja o que for que possa estar na base deste livro problemático, deve ter sido uma questão de primeira ordem e máxima atração, ademais uma questão profundamente pessoal – testemunho disso é a época em que surgiu e a despeito da qual surgiu, a excitante época da Guerra Franco-Prussiana, de 1870-1. Enquanto o troar da batalha de Wörth se espalhava por sobre a Europa, o cismador de ideias e amigo de enigmas, a quem coube a paternidade deste livro, achava-se, algures em um recanto dos Alpes, muito entretido em cismas e enigmas e, por consequência, muito preocupado e despreocupado ao mesmo tempo, anotando os seus pensamentos sobre os *gregos* – núcleo deste livro bizarro e mal acessível a que será dedicado este tardio prefácio (ou posfácio). Algumas semanas depois, e ele próprio encontrava-se sob os muros de Metz, ainda não liberto dos pontos de interrogação que havia apostado à pretensa “serenajovialidade” dos gregos e da arte grega, até que, enfim, naquele mês de profunda tensão em que se deliberava sobre a paz de Versalhes, também ele chegou à paz consigo próprio e, lentamente, enquanto convalescia em casa, de uma enfermidade contraída em campanha, constatou consigo mesmo, de maneira definitiva, “o nascimento do tragédia a partir do espírito da música” (NT, Tentativa de autocrítica 1).

A montagem espirituosa sem dúvida esconde os horrores vivenciados por um enfermeiro voluntário na linha de frente, mas também encobre um trauma particularmente *político* que acompanhou a gestação da primeira grande obra de Nietzsche. Em sua biografia intelectual e balanço crítico, Losurdo demonstra convincentemente o elo íntimo entre a figura metapolítica do trágico de Nietzsche – o projeto político-cultural contido em sua inventiva síntese greco-germânica – e sua reação horrorizada diante da notícia apócrifa do incêndio do Louvre pelas mãos dos insurgentes da Comuna de Paris. Na interpretação de Losurdo, a Comuna, vista através dessa justaposição gritante entre a violência plebeia niveladora e os ápices da criação estética, serve como um tipo de evento negativo que marca indelevelmente o ímpeto antirrevolucionário da filosofia de

Nietzsche. Em uma carta de 21 de junho de 1871 ao seu amigo Carl von Gersdorff, Nietzsche escreve:

Quando tive notícia dos incêndios em Paris, senti-me aniquilado por vários dias e fui tomado por medo e dúvidas; todo o conjunto da vida acadêmica, científica, filosófica e artística parecia-me um absurdo se um único dia pudesse destruir as mais belas obras de arte, mesmo períodos inteiros da arte; agarrei-me com convicção sincera ao valor metafísico da arte, que não pode existir para o bem dos pobres seres humanos, mas tem missões mais elevadas a cumprir (Carta de 21 de junho de 1871 a Carl von Gersdorff).¹⁶

Losurdo detecta as repercussões óbvias dessa presença em uma passagem importante do *Nascimento da Tragédia*, que também fala sobre os temas explorados nas partes anteriores deste artigo, a saber, a relevância da noção de “racismo de classe” para uma avaliação crítica do pensamento de Nietzsche. A passagem, muito elucidativa, é aquela em que Nietzsche dá total vazão à sua polêmica contra a figura de Sócrates, geminada aqui com Eurípides, embora ainda não fundida com a concepção de castigo presente na moralidade cristã, [operação] que definirá sua filosofia madura:

E agora não vamos ocultar de nós mesmos o que se acha oculto no regaço dessa cultura socrática! O otimismo que se presume sem limites! Agora é mister não assustar-se se os frutos desse otimismo amadurecem, se a sociedade, levada até as suas camadas mais baixas por semelhante cultura, estremece pouco a pouco sob efervescências e desejos exuberantes, se a crença na felicidade terrena de todos, se a crença na possibilidade de tal cultura universal do saber converte-se paulatinamente na ameaçadora exigência de semelhante felicidade terrena alexandrina, no conjuro de um deus ex machina euripidiano! Note-se o seguinte: a cultura alexandrina necessita de uma classe de escravos para existir de forma duradoura; mas ela nega, na sua consideração otimista da existência, a necessidade de uma classe assim, e por isso, uma vez gasto o efeito de suas belas palavras transviadoras e tranquilizadoras acerca da “dignidade da pessoa humana” e da “dignidade do trabalho”, vai pouco a pouco ao encontro de uma horripilante destruição. Não há nada mais terrível do que uma classe bárbara de escravos que aprendeu a considerar a sua existência como

¹⁶ Nietzsche 1996b, p. 81. Em outra carta, ele se refere ao dia em que soube da destruição do Louvre como o pior dia de sua vida. Citado em RUEHL, 2004, p. 87 (que gentilmente denomina o evento fantasiado [por Nietzsche] de um “ato de iconoclastia proletária”). Nietzsche, como muitos de seus contemporâneos, acreditara nas “notícias falsas” sobre a destruição do Louvre. Enquanto o palácio das Tulherias foi queimado, o Louvre saiu ileso. Losurdo distorce o caso a seu favor, reforçando a imagem acabada de Nietzsche como um contrarrevolucionário ao não citar as linhas seguintes da carta: “Mas mesmo quando a dor estava no seu pior momento, eu não conseguia atirar uma pedra contra aqueles blasfemadores, que para mim eram apenas portadores da culpa geral, o que dá muito o que pensar” (NIETZSCHE *apud* RUEHL, 2004, p. 87). Isso não contradiz a presença evidente de um ânimo antiplebeu e reacionário no *Nascimento da Tragédia*, pois na sua versão impressa encontramos um Nietzsche disposto a ser muito menos magnânimo e a vestir mais resolutamente a armadura do guerreiro cultural.

uma injustiça e se dispõe a tirar vingança não apenas por si, mas por todas as gerações (NT 18).

Como Losurdo observa, a obra de 1872 poderia, e talvez de modo mais apropriado, ter por título ou subtítulo: *A Crise da Civilização: de Sócrates à Comuna de Paris*¹⁷. A ênfase na descontinuidade e na diferença, associada em outros lugares à crítica de Nietzsche aos modos historicistas de pensamento, principalmente na *Genealogia da moral*, está ausente aqui; em seu lugar, nós encontramos uma continuidade tão improvável (entre a cultura alexandrina, sob o signo de Sócrates-Eurípides, e a revolução do século XIX) a ponto de constituir uma espécie de contramito – um conto sobre as origens remotas da decadência que mais tarde será retransmitido, nos termos do mesmo léxico de dominação, como a revolta dos escravos na moralidade. Ainda mais relevante para nossos propósitos é a tese de Nietzsche, repetida *ad nauseam* em obras publicadas e não publicadas, mas aqui enunciada com clareza exemplar, acerca dos pressupostos cruéis da moralidade, da violência no cerne da compaixão e dos fundamentos anti-humanos do humanismo. O adágio muito citado de Walter Benjamin de que não há documento de civilização que não seja simultaneamente um documento de barbárie é um *leitmotiv* do pensamento de Nietzsche, com a diferença importante de que para Nietzsche isso era algo a ser *afirmado*. Como José Emilio Esteban Enguita (2004, p. 9-50) argumentou de forma convincente, esta tese constitui o núcleo perene da política trágica de Nietzsche e a fonte inicial de seus esforços para reinventar ou transvalorar a aristocracia após a implosão do feudalismo, do Ancien Régime e de suas moralidades e metafísica obsoletas — esforços mais bem formulados na noção de um *pathos da distância*, que é a pedra angular do pensamento de Nietzsche sobre hierarquia, status e autoridade. Como Nietzsche escreveu em um fragmento de 1870-1:

A arte é a força excessiva e livre de um povo que não define na luta pela existência. Aqui é demonstrada a *cruel* realidade de uma *cultura*, na medida em que ela ergue seus arcos triunfais sobre a subjugação e a aniquilação (FP 1870, 7[18]).

Que essa convicção — que também poderíamos formular como o nexo indissolúvel, embora infinitamente mutável, entre escravidão e cultura, dominação e gênio, exploração e vitalidade — não tenha se revelado um obstáculo à reapropriação do *Nascimento da Tragédia* em prol de uma poética anticolonial deve-se também ao fato de, durante a elaboração de sua primeira grande obra, Nietzsche haver se afastado de uma articulação explicitamente política de sua recuperação das origens esquecidas do trágico. Em abril de 1870, quando Nietzsche ainda pensava em intitular seu trabalho em andamento

¹⁷ LOSURDO, 1999, p. 11; LOSURDO, 2002, p. 13-17.

Sócrates e Instinto, ele imaginou uma estrutura quadripartite, com quatro capítulos, respectivamente dedicados à ética, estética, religião e mitologia, e, por último, mas não menos importante, uma teoria do estado¹⁸. No outono de 1870, ele considerou um título diferente: *Tragédia e Espíritos Livres: Considerações sobre o Significado Ético – Político do Drama Musical*. Na primavera de 1871, Nietzsche reformulou seu projeto em um plano muito mais próximo de sua forma final — agora intitulado *Origens e Propósito da Tragédia. Um Tratado Estético. Com um Prefácio a Richard Wagner*¹⁹. Essa subtração do político poderia nos levar a abrandar um pouco a tese de Losurdo. Dito isso, o texto sobre a teoria do estado, que Nietzsche subtraiu de seu tratado agora estético e com o qual presenteou Cosima Wagner no Natal de 1872, na forma de um dos cinco prefácios para cinco livros não escritos, é um registro poderoso da filosofia política da hierarquia que o jovem Nietzsche acreditou poder extrair de uma leitura antissocrática da política grega antiga²⁰. Essa “política da tragédia” é amplamente articulada em torno da tese da necessidade da escravidão – uma tese que Nietzsche, no final de sua vida filosófica e de um modo recorrente, vincularia à exigência de inventar novas formas de dominação, novas hierarquizações que, em vez de olhar nostalgicamente para o passado antigo ou feudal, assumiriam a realidade do nivelamento democrático e da internacionalização como seu campo de batalha. Como Nietzsche declara em *O Estado Grego*:

[...] temos de consentir em apresentar, como um eco de uma verdade cruel, o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura: decerto, com essa verdade já não resta mais nenhuma dúvida sobre o valor absoluto da existência. Ela é o abutre que rói o fígado de Prometeu promovedor da cultura. A miséria dos homens que vivem penosamente tem de ser aumentada ainda mais para possibilitar, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico (CP, *O estado grego*).²¹

¹⁸ UGOLINI, 2007, p. 9.

¹⁹ UGOLINI, 2007, p. 13-14. RUEHL (2004, p. 83) sugere que a despolitização do *Nascimento da tragédia* pode ter sido por insistência de Wagner, um produto da idealização deste último da antiga *polis* e da crença humanista de que a escravidão – o que ele também chamou de “a dobradiça fatídica da história mundial” – teria estado na raiz da ruína de Atenas.

²⁰ Sobre *O Estado Grego*, cf. RUEHL 2004, com sua ênfase na influência antidemocrática de Jacob Burckhardt e sua fascinante discussão do frontispício de Prometeu para a primeira edição do *Nascimento da Tragédia*, como uma representação emblemática do desejo de Nietzsche “de se libertar de seu Über-pai Wagner e das ideias anticapitalistas e igualitárias que este último continuou a abraçar vinte e três anos após as revoluções fracassadas de 1848-1849” (RUEHL, 2004, p. 80). Ruehl enfatiza que entre as razões para a crescente fobia antissocialista de Nietzsche estava o caráter inquieto das classes trabalhadoras na própria Basileia, que apenas quatro meses após sua palestra inaugural como professor de filologia sediou o Quarto Congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores, com a presença do antigo camarada de Wagner da revolta de Dresden de 1849, Mikhail Bakunin.

²¹ NIETZSCHE, 2006, p. 166.

A continuação de seu argumento é iluminada pelo incêndio (falso) da Comuna, na medida em que a recusa em aceitar a dominação como pré-condição da cultura congrega todas as vertentes do pensamento racionalista e progressista, ao mesmo tempo em que insinua a possibilidade de que, para além dos atos de iconoclastia proletária, se configure um horizonte muito mais devastador, no qual a compaixão – que Nietzsche aqui parece, *malgré lui*, vivenciar com simpatia – poderia engolfar a criação:

Aqui está a fonte daquela raiva que os comunistas e socialistas, e seus pálidos descendentes, a raça branca de “liberais” de todos os tempos, nutriram contra as artes, assim como contra a antiguidade clássica. Se a cultura fosse realmente do agrado de um povo, se aqui não governassem poderes inexoráveis, que são leis e limite do homem singular, então o desprezo pela cultura, a glorificação da pobreza de espírito e o aniquilamento iconoclasta das pretensões artísticas seriam mais do que uma insurreição das massas oprimidas contra homens singulares ameaçadores: seriam o grito da compaixão, que derrubariam os muros da cultura. O impulso para a justiça e para a igualdade do sofrimento faria submergir todas as outras noções. (CP, O estado grego).²²

E, ao pintar sua imagem mais elevada da (anti-)dialética trágica da crueldade e da cultura, Nietzsche também sugere — em uma intuição que retornaria de forma recorrente em obras posteriores — que o que distingue o presente é a incapacidade (que também poderia ser interpretada como má-fé ou hipocrisia) de admitir que a crueldade, a dominação e a hierarquia são necessárias para o estabelecimento de qualquer ordem social e cultural [que envolva] valoração — incluindo uma que se supõe moral ou humanista. Além do mais, por trás do choque das sensibilidades está uma ênfase na incapacidade do presente de se elevar ao nível do *pathos* trágico e, assim, casar uma teoria da cultura com uma teoria do estado. Dada a frequência com que essa notável ocultação da política da tragédia pelo jovem Nietzsche tem sido negligenciada, vale a pena citá-la com alguma extensão:

[Nós] podemos comparar a cultura magnífica com um vencedor pingando sangue, que em seu desfile triunfal arrasta os vencidos, acorrentados a sua carruagem como escravos; e eles, cegados por um poder benfazejo continuam gritando, quase esmagados pela roda da carruagem: “Dignidade do trabalho!”, “Dignidade do homem!” A exuberante cultura-Cleópatra continua jogando pérolas de valor incalculável em seu cálice de ouro: essas pérolas são as lágrimas de compaixão pelos escravos e pela miséria da escravidão. Da sensibilidade excessiva do homem moderno nasceram as monstruosas calamidades sociais do presente, e não da verdadeira e profunda misericórdia com relação àquela miséria; e se fosse verdade que os gregos foram arruinados pela escravidão, é muito mais certo que nós sucumbiremos

²² NIETZSCHE, 2006, p. 166-167.

por causa da falta de escravidão. ... Quem não pode refletir sem melancolia sobre a configuração da sociedade, quem aprendeu a pensar nela como o nascimento contínuo e doloroso daquele homem cultural emancipado em cujo serviço todo o resto tem de consumir-se, não será mais enganado pelo brilho mentiroso que os modernos espalharam sobre a origem e o significado do estado. Pois o que pode o Estado significar para nós, senão o meio de pôr em movimento o processo da sociedade anteriormente descrito e de garantir a sua continuação sem obstáculos? (CP, O estado grego).²³

É provável que a incorporação do *Estado Grego* ao *Nascimento da Tragédia* tivesse tornado a tradução anticolonial da metafísica e da poética trágica de Nietzsche, realizada por Césaire e outros, muito mais árdua. E ainda assim poderíamos pensar nessa dissociação entre tragédia e hierarquia – uma dissociação que tornou possível transcodificar *O Nascimento da Tragédia* em um registro antieurocêntrico – como a invenção de uma possibilidade que estava latente em algumas das primeiras investigações de Nietzsche sobre os dramas musicais dos gregos antigos, a saber, a possibilidade de formas culturais coletivas que minariam as formas de individualidade e subjetividade, mas também de dominação, coextensivas ao “projeto civilizador” europeu.

Em seus cursos de Basileia de 1869-70, Nietzsche enfatizou reiteradamente o misticismo coletivo e de massa que está no cerne da tragédia grega; a ação trágica é subordinada ao lamento lírico e patético do coro. A ideia amplamente disputada de uma emergência da tragédia a partir do culto de Dionísio, na dissolução da individuação dentro de uma ordem cósmica, da iniciação à transcendência por meio do medo extremo, está aqui vinculada ao caráter fusional-democrático dos jogos dionisíacos, que Nietzsche chama de “Uma grande festa de liberdade e igualdade, na qual as classes servis recebem de volta seu direito original” (ITS 1, p. 50)²⁴. A tragédia se funda na “poesia popular de massa”, comandada pelo ditirambo (ITS 2, p. 53). Como o jovem Nietzsche observou: “O ditirambo é canto popular e, na verdade, principalmente das camadas inferiores. A tragédia sempre conservou um caráter puramente democrático, pois ela surgiu do povo” (ITS 3, p. 56). Ao contrário, a tragédia moderna é modelada a partir do tribunal e nunca foi realmente capaz de recuperar sua base popular, que é uma pré-condição do verdadeiramente trágico. Assim, antes da experiência traumática da comuna, Nietzsche pode ser visto como aquele que articulou, ainda que de forma sucinta, uma imagem de tragédia que curiosamente prefigura a reinvenção anticolonial do trágico nos primórdios da descolonização²⁵.

²³ NIETZSCHE, 2006, p. 167-168.

²⁴ Segue-se aqui a tradução de Ernani Chaves para o texto *Introdução à tragédia de Sófocles* (nota dos editores).

²⁵ Sobre tragédia e descolonização, Cf. SCOTT, 2014 e GLICK, 2016.

Referências Bibliográficas

ALMOND, Ian. “Nietzsche”s Peace with Islam: My Enemy”s Enemy is My Friend”, **German Life and Letters** 56.1, 2003, p. 43–55.

ARNOLD, A. James. **Modernism and Négritude: The Poetry and Poetics of Aimé Césaire**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

BADIOU, Alain. “Casser en deux l’histoire du monde”, **Les conférences du Perroquet** 37, 1992.

BADIOU, Alain. “Who is Nietzsche?”, **Pli: The Warwick Journal of Philosophy**, 11 (2001):1–11.

BADIOU, Alain. Nietzsche. **L”Antiphilosophie I, 1992–1993**, Paris: Fayard, 2015.

BALIBAR, Etienne. ““Class Racism”“. In: Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, **Race, Nation, Class: Ambiguous Identities**, trans. Chris Turner, London: Verso, 1992.

BRENNAN, Timothy. **Borrowed Light: Vico, Hegel, and the Colonies**, vol. 1, Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

CÉSAIRE, Aime. “Poetry and Knowledge”. In: **Refusal of the Shadow: Surrealism and the Caribbean**. ed. Michael Richardson, trans. Michael Richardson and Krzysztof Fijałkowski, London: Verso, 1996.

COX, Oliver Cromwell. **Caste, Class and Race**. New York: Doubleday, 1948.

DE GIONVANNI, Biagio. **La filosofia e l”Europa moderna**. Bologna: il Mulino, 2004.

DIAGNE, Souleymane Bachir. **African Art as Philosophy: Senghor, Bergson and the Idea of Negritude**. Trans. Chike Jeffers, Calcutta: Seagull Books, 2011.

DIAGNE, Souleymane Bachir. “Negritude”, **Stanford Encyclopaedia of Philosophy**, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/negritude/2018>

ELBE, Stefan. “Labyrinths of the Future”: Nietzsche”s genealogy of European nationalism”, **Journal of Political Ideologies** 7.1, 2002, 77–96.

ENGUITA, José Emilio Esteban. *La máscara política de Dioniso*. Introdução in: NIETZSCHE. **Fragmentos póstumos sobre política**. Ed. and trans. Jose Emilio Esteban Enguita, Madrid: Editorial Trotta, 2004.

GLICK, Jeremy Matthew. **The Black Radical Tragic: Performance, Aesthetics, and the Unfinished Haitian Revolution**. New York: New York University Press, 2016.

HARCOURT, Bernard E. "Aime Cesaire: Poetic Knowledge, Vitality, Negritude, and Revolution", **Nietzsche 13/13**, Columbia Centre for Contemporary Critical Thought seminar, December 22, 2016 available at: http://blogs.law.columbia.edu/nietzsche1313/aime-cesairepoetic-knowledge-vitality-negritude-and-revolution/#_ednref14

JONES, Donna V. **The Racial Discourses of Life Philosophy: Négritude, Vitalism, and Modernity**. New York: Columbia University Press, 2010.

LEFEBVRE, Henri. **Nietzsche**. Paris: Editions Sociales Internationales, 1939.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica**. Rome: manifestolibri, 1999.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico**. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet** (Historical Materialism Book Series vol. 200), Leiden: Brill, 2019.

LÖWITH, Karl. **Martin Heidegger and European Nihilism**. New York: Columbia University Press, 1995.

LUKÁCS, George. **The Destruction of Reason**. Trans. Peter Palmer, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1981.

MONTINARI, Mazzino. "Nietzsche Between Alfred Baumler and Georg Lukacs", in **Reading Nietzsche**, trans. Greg Whitlock, Urbana: University of Illinois Press, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future**. Trans. with a commentary by Walter Kaufmann, New York: Vintage, 1966.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Will to Power**. ed. Walter Kaufmann, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York: Vintage, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich. **La nascita della tragedia / La filosofia nell'età tragic dei Greci / Verità e menzogna**. With introductions and notes by Sergio Givone, Furio Jesi, Oddone Longo and Ferruccio Masini, Rome: Newton Compton, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introduction aux leçons sur l'Oedipe-Roi de Sophocle/Introduction aux études de philologie Classique**. Trans. Françoise Dastur and Michel Haar, ed. Michel Haar, Fougères: Encre Marine, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à Tragédia de Sófocles**. Trad. Emani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Human, All Too Human: A Book for Free Spirits**. Trans. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Selected Letters of Friedrich Nietzsche**. Ed. and trans. Christopher Middleton, Indianapolis: Hackett, 1996b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality**. Ed. Maudemarie Clark and Brian Leiter, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Birth of Tragedy and Other Writings**. Ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs, trans. Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos sobre política**. Ed. and trans. Jose Emilio Esteban Enguita, Madrid: Editorial Trotta, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings**. Eds Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. "The Greek State", in **On the Genealogy of Morality**. Ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2006a.

RANCIERE, Jacques. **The Philosopher and His Poor**. Ed. Andrew Parker, Durham, NC: Duke University Press, 2001.

RUEHL, Martin A. "Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State". In: P. Bishop (ed.), **Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition**. Rochester: Camden House, 2004, pp. 79-97.

RUEHL, Martin A. "In defence of slavery: Nietzsche's dangerous thinking", **The Independent**, 2 January, 2018. Available at: https://www.independent.co.uk/news/long_reads/nietzsche-ideas-superman-slavery-nihilism-adolf-hitler-nazi-racism-white-supremacyfascism-a8138396.html

SAID, Edward W. **Culture and Imperialism**. New York: Vintage, 1993.

SCOTT, David. **Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice**. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

SOYNKA, Wole. **Myth, Literature and the African World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006 [1976].

UNGOLINI, Guido. **Guida alla lettura della Nascita della Tragedia di Nietzsche**. Bari: Laterza, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. **European Universalism: The Rhetoric of Power**. New York: The Free Press, 2006.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

O perfilamento racial em Nietzsche*

*Nietzsche's racial profiling***

James Winchester

Professor de Filosofia no Department of Philosophy, Religion, and Liberal Studies da Georgia College and State University. E-mail: james.winchester@gcsu.edu

Resumo: Este artigo tem como objetivo mapear as diferentes noções de raça que Nietzsche emprega em sua obra. Examinou suas diferentes definições do termo e se ele tem, segundo Nietzsche, alguma utilidade nas batalhas culturais nas quais a filosofia deve se engajar. Embora eu inicie com um breve comentário das ocorrências do conceito em suas obras do período inicial e intermediário, concentro-me nos últimos escritos publicados por Nietzsche, nos quais seu interesse pela raça aumenta drasticamente. Esse interesse crescente pela raça está ligado à virada fisiológica na década de 1880 e à sua agenda normativa tardia, que segue o pensamento racial de sua época ao insistir que o cultivo seletivo é essencial para o aprimoramento humano. Nos últimos cinco anos de sua vida produtiva, Nietzsche afirmou reiteradamente que o pensamento é um produto da fisiologia. A raça e a fisiologia determinam o pensamento, e o pensamento europeu está em crise. A solução de Nietzsche é cultivar uma nova raça europeia (embora às vezes ele fale de classe em vez de raça). Para que um tal projeto de cultivo seja bem-sucedido, ele argumenta que é preciso primeiramente demolir os mitos raciais autocongratatórios da época (como a pureza de uma suposta raça alemã, a inferioridade dos judeus e coisas do gênero). Portanto, embora Nietzsche despreze grande parte do pensamento racial predominante em sua época, ele jamais abandona a ideia de que o cultivo seletivo de seres humanos não somente é possível, como desejável.

Palavras-chave: Raça. Racismo. Cultivo seletivo. Europa. Fisiologia. Classe. Judeus.

Abstract: This paper aims to map the different notions of race Nietzsche employs throughout his oeuvre. I examine his varying definitions of the term and whether it has, according to Nietzsche, any use in the cultural battles in which philosophy should be engaged. Although I begin by tracing the occurrences of the concept in his early and middle-period works, I concentrate on Nietzsche's

* Tradução de Vagner Acácio de Oliveira (Doutorando Filosofia/UFMG). Revisão técnica de Rogério Lopes (Professor associado no Departamento de Filosofia/UFMG).

** O presente artigo foi publicado originalmente em WINCHESTER, James. 'Nietzsche's Racial Profiling', como um capítulo do volume coletivo organizado por Andrew Valls e intitulado *Race and Racism in Modern Philosophy* 2005, pp. 255–276, publicada pela Cornell University Press (Copyright (c) 2005 by Cornell University). Nossos mais sinceros agradecimentos ao professor James Winchester, 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 em português. Agradecemos também à Cornell University Press, na pessoa de Tonya Cook. (Nota do editor convidado)

later published writings, where his interest in race increases dramatically. This growing interest in race is linked to the physiological turn in the 1880s and to his late normative agenda, which follows the racial thinking of his day by insisting that breeding is essential to human development. In the last five years of his productive life, Nietzsche repeatedly claimed that thought is the product of physiology. Race and physiology determine thought, and European thought is in crisis. Nietzsche's solution is to breed a new European race (although sometimes he writes of class as opposed to race), but in order to carry out a successful breeding project he argues it is first necessary to undermine the self-congratulatory racial myths of the time (such as the purity of an alleged German Race, the inferiority of the Jews and the like). So, even while Nietzsche scorns much of the racial thinking that predominates in his day, he never gives up the notion that the breeding of humans is not only possible but desirable.

Keywords: Race. Racism. Breeding. Europe. Physiology. Class. Jews.

Perguntar se Nietzsche é ou não racista é impor uma questão contemporânea a um pensador que está morto há mais de cem anos. Desde que nos lembremos de que esta é uma questão nossa e não tentemos forçar Nietzsche a assumir uma posição contemporânea, penso que podemos aprender muito – tanto sobre Nietzsche como sobre nós mesmos – ao colocá-la. Não há dúvida de que Nietzsche se interessou bastante pelo conceito de raça¹. A palavra aparece mais de duzentas vezes na edição Colli-Montinari de sua obra². Também aparece frequentemente nas suas cartas. Mas a discussão frequente não implica que Nietzsche tenha uma teoria racial inequívoca. Como costuma acontecer em sua obra, Nietzsche não fixa uma definição cabal [de raça]. Ao contrário de Kant, que se esforçou para encontrar um significado único para o termo, Nietzsche explora diferentes definições de raça e expressa atitudes muito distintas em relação à questão se o termo teria afinal algum significado³. Não tentarei abarcar os vários usos do termo por Nietzsche em uma síntese excessivamente homogeneizada e artificial. Irei me concentrar nos escritos publicados por Nietzsche em sua fase de maturidade, desde *Além do bem e do mal* até *Ecce Homo*, onde o conceito é discutido mais extensivamente. Veremos que a sua profunda repulsa pelo racismo antisemita o leva a rejeitar muitos dos preconceitos do século XIX

¹Nietzsche usa com muita frequência o termo raça, mas não discute alguns dos mais proeminentes teóricos raciais de sua época. Por exemplo, Arthur de Gobineau, famoso pela sua filosofia racista da história, é mencionado apenas uma vez por Nietzsche – numa carta. Seu nome nunca aparece nem nas obras publicadas nem nos *Nachlass*, os cadernos que Nietzsche não preparou para publicação. Para uma discussão detalhada da relação ou ausência de relação entre Nietzsche e Gobineau, cf. SCHANK, 2000, pp. 226-441. Para um exame recente do tratamento dado por Nietzsche aos judeus, cf. SCOTT, 2003, pp. 53-73.

²Na maioria dos casos consultei traduções existentes em inglês. Admiro muito as traduções de Walter Kaufmann e a nova tradução (1997) de Richard Polk de *Twilight of the Idols*. As traduções, no entanto, são, em sua maior parte, de minha autoria, baseadas na *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe* (1980). Todas as citações do *Nachlass* são desta edição, e todas as traduções do *Nachlass* são de minha autoria.

³Para uma tradução [em inglês] do ensaio mais importante de Kant sobre raça, cf. 2000, pp. 08-22. Para a tradução brasileira do ensaio de Kant, cf. 2010, pp. 10-26. Sobre a teoria da raça de Kant, cf. BERNASCONI, 2001, pp. 11-36.

sobre a suposta inferioridade racial dos judeus. Ele não tem muito a dizer sobre os africanos, mas os menciona. A certa altura, ele sugere que a pele negra pode ser um sinal de menor inteligência, bem como um sinal de que alguém está mais próximo dos macacos (A 241). Nietzsche partilha claramente alguns dos princípios básicos da teoria racial do século XIX. Ele escreve, por exemplo, que a raça pode ser determinada pela cor do cabelo e da pele, bem como pela medida do crânio⁴. Embora não seja o racista que alguns afirmam que ele é, Nietzsche por vezes adota parte do pensamento sobre raça que prevalecia em sua época, mas que agora é amplamente questionado.

Algumas das descrições de raças em Nietzsche, no entanto, vão contra a opinião dominante. Ele não exalta as raças que eram comumente exaltadas pelos racistas da sua época e rejeita as opiniões predominantes sobre a conveniência da pureza racial. Como veremos, ele aconselha os alemães a misturarem-se com os judeus. Ele afirma que os alemães não são uma raça forte ou pura. Nietzsche elogia certos projetos de cultivo seletivo do passado e sugere que somente com um cultivo seletivo adequado os povos serão capazes de florescer. Contudo, às vezes Nietzsche sugere que o seu próprio discurso sobre raça e cultivo seletivo racial é tolo.

Antes de passar ao cerne da discussão, explicarei brevemente meu uso das anotações de Nietzsche. Além das obras que publicou ou preparou para publicação, Nietzsche escreveu extensas notas que ele próprio nunca publicou⁵. Seis volumes do *Kritische Studienausgabe*, editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, são inteiramente dedicados a essas notas. Há, na verdade, muito mais páginas de anotações do que de obras publicadas pelo próprio Nietzsche. Algumas destas notas foram editadas num volume intitulado *A vontade de Poder* (publicado pela primeira vez em 1901, mas publicado numa segunda versão significativamente ampliada em 1906) sob a supervisão da irmã de Nietzsche. Tendo em vista os padrões de edição atuais, *A Vontade de Poder é*, na melhor das hipóteses, arbitrária. Ela mescla, por exemplo, passagens escritas em épocas muito diferentes. Também inclui uma porcentagem muito pequena em comparação com o que está contido nos cadernos de notas⁶. No que se segue,

⁴ Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche escreve que em toda a Europa a raça subjugada está gradualmente reassumindo a predominância. Isso pode ser observado, acredita Nietzsche, considerando-se a cor, o tamanho reduzido do crânio e “talvez nos instintos intelectuais e sociais” (GM I 5).

⁵ Nietzsche não publicou *O Anticristo*, *Ecce Homo* e *Nietzsche contra Wagner*. Ele sofreu o colapso mental antes que tivesse tempo de realizar este intento, mas como esses manuscritos estavam prontos para serem publicados e Nietzsche parecia ter toda a intenção de fazê-lo, confiro a eles o mesmo tratamento que confiro às obras que o próprio Nietzsche publicou. Para uma discussão mais aprofundada sobre minha compreensão do *Nachlass*, cf. meu WINCHESTER, 1994, p. 27.

⁶ Sobre os problemas com *The Will to Power*, cf. KLEIN, 1997, pp. 181-97; MAGNUS, 1988, pp. 218-235; MONTINARI, 1982.

estou interessado, em primeiro lugar, no modo como Nietzsche compreendia suas próprias posições. É claro que os textos muitas vezes vão além das intenções do autor, e por isso estou também muito interessado em saber como as obras publicadas por Nietzsche podem apresentar pontos de vista que ultrapassam ou contrastam com sua autocompreensão. As notas podem ser muito úteis, mas escreverei principalmente sobre as obras que o próprio Nietzsche publicou ou preparou para publicação. Nietzsche costumava usar seus cadernos de notas para experimentos de pensamento. Nietzsche publicou muito – preparou quatro livros para publicação durante seu último ano produtivo. Ele teve muitas ocasiões para publicar as passagens que considerava importantes. Se optou por não publicar algo, pode muito bem ser porque ele estava de alguma forma insatisfeito com o que anotou. Nietzsche pode ter decidido que não acreditava em muito do que estava nas notas. Citarei frequentemente as notas, mas construirei a minha interpretação da concepção nietzschiana de raça (a sua autocompreensão e aquilo que está contido nos escritos publicados, mas que vai além da sua autocompreensão) com base principalmente no que o próprio Nietzsche publicou ou preparou para publicação.

Os Primeiros comentários de Nietzsche sobre raça

Nas primeiras obras de Nietzsche existem apenas algumas discussões sobre raça. A palavra não é usada em sua primeira obra publicada, *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, embora apareça em um rascunho para uma introdução revisada desse livro⁷. Aparece duas vezes em seu segundo livro, *Considerações Extemporâneas*, mas em ambos os casos Nietzsche apenas cita outra pessoa e não analisa de todo o conceito (DS 12)⁸. Em um dos seus *Cinco Prefácios Para Cinco Livros Não Escritos*, Nietzsche utiliza a palavra fora de uma citação. Estes prefácios, escritos depois de *O Nascimento da Tragédia*, não foram publicados durante a vida de Nietzsche, nem as próprias obras a que se referiam foram escritas. No terceiro prefácio, *O Estado grego*, ele escreve que deveríamos reconhecer a verdade cruel de que a escravidão pertence à essência da cultura. Ele escreve que a miséria de alguns deve aumentar para que alguns homens olímpicos possam produzir a grande arte. É esta verdade que faz com que os comunistas e socialistas e os seus “pálidos descendentes, a raça branca dos

⁷ Este rascunho não publicado foi escrito em 1871. Na tradução de Kaufmann de *O Nascimento da Tragédia* 2, a palavra “raça” aparece, mas é a tradução da palavra alemã *Gattung*. Na seção 3, Kaufmann traduz *Eintagsgeschlecht* como “raça efêmera” (Cf. NIETZSCHE, 1992, pp. 18-20).

⁸ Aqui Nietzsche zomba de Strauss por dizer que é por causa da vontade de Deus que as pessoas são divididas em raças. Nietzsche diz que é óbvio que Strauss apenas se apropriou deste enunciado banal. Na terceira extemporânea, *Schopenhauer como Educador*, seção 3, Nietzsche cita Walter Bagehot. Bagehot escreve que “Um Shelley não poderia ter vivido na Inglaterra, e uma raça de Shelley deveria ter sido impossível” (SE 3).

‘liberais’ de todas as épocas”, sejam contra a arte e contra a civilização clássica (CP, O estado grego). Em 1872, este elogio à escravatura teria soado tão estranho para grande parte do seu público como soa para nós hoje. Ao mesmo tempo, Nietzsche confunde aqueles que acreditam que a raça branca deveria dominar as raças mais escuras. Os brancos claramente não são vistos como superiores nesta declaração⁹. Há dois pontos importantes aqui. Em primeiro lugar, como veremos, esta não é a última vez que Nietzsche afirma que a escravatura é essencial para a grande cultura. Nietzsche decididamente não é um liberal. Ele acredita que grandes civilizações exigem escravidão. Em segundo lugar, embora Nietzsche em dois lugares fale dos negros como próximos dos animais e primitivos, não quer dizer que ele sempre exalte a branquitude (A 241; GM II 7).

Em seu terceiro livro, *Humano, demasiado humano*, publicado em 1878, há cinco referências à raça. Na maior parte, elas ecoam temas que podem ser encontrados nos escritos tardios de Nietzsche. Por exemplo, ele escreve que a simpatia, assim como a ajuda aos outros, leva ao declínio dos indivíduos e das raças (HH I 45). Noutro lugar, ele explica como o progresso de um homem ou de uma raça não pode ser reduzido à mera luta pela existência (HH I 224). A discussão mais prolongada sobre raça em *Humano, demasiado humano* é o aforismo 475. Ele também tem claras ligações com as discussões posteriores de Nietzsche. Aqui Nietzsche argumenta que o Estado-nação europeu se enfraquece à medida que as comunicações e as viagens se tornam mais fáceis. Quanto mais as pessoas viajam, mais se desenvolve uma raça mista de europeus. O Estado-nação é uma construção artificial e ele aplaude sua dissolução. Nietzsche acredita que os judeus têm um papel importante a desempenhar no engendramento (*erzeugen*) de uma poderosa raça europeia. Os judeus são tão úteis como qualquer outra raça europeia na produção da nova raça europeia, talvez até mais úteis. Nietzsche argumenta que os judeus são mais inteligentes e mais enérgicos do que a maioria das outras raças europeias. Cada nação e cada indivíduo têm características desagradáveis, e é perverso exigir que os Judeus sejam uma exceção a esta regra. Nietzsche escreve:

[...] talvez o jovem especulador da Bolsa judeu (jugendliche Börsen-Jude) seja a invenção mais repugnante da espécie humana. Apesar disso gostaria de saber o quanto, num balanço geral, devemos revelar num povo que, não sem a culpa de todos nós, teve a mais sofrida história entre todos os povos, e ao qual devemos o mais nobre do homens

⁹ Em notas nunca publicadas pelo próprio Nietzsche, escritas no mesmo período, ele também escreve sobre a pálida raça branca de forma depreciativa. Nestas notas há uma intitulada “Fragment of an expanded version of ‘The Birth of Tragedy’”. Aqui Nietzsche faz a mesma afirmação sobre comunistas, socialistas e seus pálidos descendentes (FP 1871, 10[1]).

(Cristo), o mais puro dos sábios (Spinoza), o mais poderoso dos livros e a lei moral mais eficaz do mundo (HH I 475)¹⁰.

Ele prossegue dizendo que os judeus mantiveram a bandeira do iluminismo nos momentos mais sombrios, quando a Ásia ameaçava a Europa. O Cristianismo tentou orientalizar a Europa, mas o Judaísmo ajudou a ocidentalizar novamente a Europa – o que significa que a tarefa da Europa é continuar o que os Gregos começaram. Nietzsche não fornece aqui nenhuma pista sobre a razão pela qual considera os jovens judeus do mercado de ações tão repulsivos, mas acredito que isso pode ter algo a ver com os estereótipos predominantes em torno dos judeus e do dinheiro. É evidente que ele não considera os judeus, como raça, menos valiosos do que outras raças. Na verdade, ele argumenta que eles são uma raça superior em muitos aspectos. Como veremos, sua crença de que os judeus são um elemento importante na mistura das raças europeias é um refrão que será repetido até os últimos escritos de Nietzsche. Também veremos, novamente, a afirmação de que os Judeus são mais racionais do que outros Europeus. A noção de que os europeus devem assumir a tarefa de cultivar seletivamente uma raça europeia superior também é repetida na obra tardia. A avaliação que Nietzsche faz dos judeus é ainda mais notável dado o preconceito que prevalecia na Alemanha da época. Os judeus obtiveram cidadania plena no Reich alemão em 1871, mas aos que não se converteram ao cristianismo foram frequentemente negados cargos no serviço público, cátedras universitárias e comissões militares (cf. FREDRICKSON, 2002, p. 77).

Uma análise do cultivo seletivo (breeding) também é encontrada na última discussão de Nietzsche sobre raça em *Humano, demasiado humano*. Ele escreve que o dinheiro é a origem do *Geblütsadel* (sangue nobre) (HH I 479). É o dinheiro que permite aos homens escolher as mulheres mais atraentes e contratar os melhores professores. Também permite um tempo para exercícios e liberação do trabalho duro. Embora esta afirmação não se encontre formulada exatamente nesses termos nas obras tardias, há ecos dela. Como veremos, o último Nietzsche enfatiza que a beleza nos humanos não é um acidente, mas deve ser cultivada por um rigoroso processo de cultivo seletivo que abrange várias gerações. Ele dará dois exemplos – Atenas na época de Cícero e a França do século XVII – que produziram pessoas bonitas como o resultado de um esforço de cultivo seletivo, que se manteve firme e se sustentou ao longo de várias gerações (CI IX 47).

No livro seguinte de Nietzsche, *Aurora*, publicado em 1881, a raça é explicitamente discutida em apenas dois lugares. Num aforismo intitulado A

¹⁰ Há uma seção dos cadernos de notas, escrita na primavera de 1880, que ecoa esse elogio ao Judaísmo. Nietzsche escreve “que os judeus, entre todas as nações, elevaram a sublimidade moral ao mais alto nível” (FP 1880, 3[103]).

Purificação da Raça, ele argumenta que não existem raças puras, mas apenas raças que se tornaram puras, e este processo de purificação ocorreu apenas em alguns casos (A 272). Raças que são mestiças produzem formas corporais e hábitos desarmônicos. A princípio, o processo de purificação de uma raça pode parecer o empobrecimento dessa raça, mas uma vez concluído o processo de purificação, a raça se tornará mais poderosa. Todo o poder que antes era utilizado na luta entre as qualidades desarmônicas estará agora à disposição da raça. Os gregos são um exemplo de raça que se tornou pura, e Nietzsche espera que um dia exista uma raça e uma cultura europeias puras.

Esta afirmação de que os gregos são uma raça que se tornou pura é expandida no *Nachlass*. Numa nota da primavera ou verão de 1875, Nietzsche escreve que os gregos são uma combinação de muitos povos diferentes. Ele menciona especificamente mongóis, semitas e trácios. Os gregos têm tudo isso no sangue e também herdaram os deuses e os mitos desses povos (FP 1875, 5[198]). Em outro lugar das notas, mais ou menos na mesma época, ele endossa o projeto de mistura racial, mas desta vez ele quer misturar a tranquilidade asiática com a inquietação americana e europeia. Essa mistura resolveria o quebra-cabeça do mundo. Os espíritos livres deveriam assumir como missão livrar-se de tudo o que impede uma “fusão da humanidade” (*Verschmelzung der Menschen*), como o instinto de monarquia, as ilusões de riqueza e pobreza, e os preconceitos de saúde e raça (FP 1876, 17[55]). Este projeto de um cultivo seletivo – a mistura de asiáticos, americanos e europeus – nunca mais é mencionado, mas Nietzsche nunca abandona a noção de que um cultivo seletivo adequado é essencial para o florescimento humano.

O primeiro uso da palavra raça em *Aurora* também ilustra a rejeição por Nietzsche do nacionalismo e daquilo que ele chama de preconceito racial. Nietzsche escreve que o que permitiu a propagação do Cristianismo não foi o seu carácter especificamente cristão, mas a natureza pagã universal dos seus costumes (A 70). As ideias cristãs estão enraizadas no pensamento judaico e helenístico e “desde o princípio souberam erguer-se acima de particularidades e sutilezas nacionais e raciais, como que acima de preconceitos” (A 70). Nietzsche raramente tem algo positivo a dizer sobre o Cristianismo, e esta seção termina com a afirmação de que o Cristianismo foi capaz de incorporar todos esses diferentes elementos apenas por causa de sua “espantosa crueza e moderação de seu intelecto na época da formação da igreja” (A 70).

É evidente que Nietzsche é muitas vezes menos modesto que o Cristianismo. Ele não tem receio, como escreve em outros lugares, de rejeitar culturas inteiras. Nietzsche rejeita consistentemente o que chama de nacionalismo estreito e preconceito racial, mas não deixa de criticar as culturas. Na sua opinião, o que separa a sua crítica do pobre de espírito é que ele não está

apenas seguindo o rebanho. Outros sucumbiram aos preconceitos nacionais ou raciais típicos da época, mas Nietzsche acredita ser um pensador livre. É claro que esta é uma das coisas que mais nos interessa hoje, a saber, até que ponto Nietzsche escapou dos estereótipos raciais da sua época. Em sua *Genealogia da Moral* (uma passagem que discutirei com mais detalhes daqui a pouco), Nietzsche escreve que os negros são representantes de homens pré-históricos, capazes de suportar uma dor que levaria ao desespero o europeu mais robusto (GM II 7). Nietzsche parece ter tido a intenção de que isso fosse um elogio, mas hoje a maioria veria esta afirmação sobre os africanos como um preconceito. Quem hoje defenderia a afirmação de que os negros sentem dor de forma menos aguda do que os brancos, especialmente tendo em conta que tal caracterização poderia ser usada para justificar a escravização e os maus-tratos de pessoas negras? Veremos também que, embora Nietzsche frequentemente despreze o antissemitismo, ele algumas vezes faz uso de preconceitos tipicamente antissemitas, como é o caso de que os judeus da Polônia cheiram mal ou, como já vimos e veremos novamente, de que os judeus são particularmente bons em ganhar dinheiro. Talvez o mais importante seja que Nietzsche segue o pensamento racial da sua época, insistindo que o cultivo seletivo é essencial para o desenvolvimento humano. Em 1881, numa passagem do *Nachlass*, Nietzsche pergunta: por que não criar os homens da mesma forma que os chineses criam árvores que têm peras, de um lado, e rosas do outro? Nietzsche espera que um cuidadoso cultivo seletivo seja capaz de acabar com “a tolice das raças, as guerras raciais, a febre nacional e o ciúme pessoal” (FP 1881, 11[276]). Esta breve nota ilustra que, ao mesmo tempo em que questiona a validade da noção de raça, ele também argumenta que o cultivo seletivo de pessoas é possível e pode render bons resultados. Embora Nietzsche despreze grande parte do pensamento racial que predomina na sua época, ele nunca desiste da noção de que um cultivo seletivo de seres humanos não é apenas possível, mas desejável.

O trabalho seguinte de Nietzsche, *A Gaia Ciência*, foi publicado pela primeira vez em 1882, ou seja, logo após *Aurora*. Tal como *Aurora*, esta primeira edição de *A Gaia ciência* contém apenas duas referências ao conceito de raça (GC 10; 40). Em 1887, Nietzsche publicou uma nova edição de *A Gaia ciência*, e nas novas seções a raça é discutida extensamente. Durante a década de 1880, o interesse de Nietzsche pela raça aumentou dramaticamente. Este crescente interesse é visto não apenas nos seus escritos publicados, mas também nos cadernos de notas¹¹. Perto do final da segunda edição de *A Gaia ciência*, Nietzsche continua a endossar, numa secção intitulada “Nós, os apátridas”, a noção de que

¹¹ De acordo com a tabela publicada por Schank, nos cadernos de 1882 (ou seja, nos cadernos publicados postumamente) há 3 referências ao termo raça; em 1883, 1 referências; em 1884, 24 referências; em 1885, 33 referências; em 1886, 10 referências; em 1887, 14 referências; e de 1888 a janeiro de 1889, 47 referências (Cf. SCHANK, 2000, pp. 442-451).

a Europa precisa superar o nacionalismo, abraçar uma cultura europeia mais ampla e cultivar uma raça europeia (GC 377). Nietzsche refere-se a si próprio como um apátrida, membro de um pequeno grupo de crianças do futuro. Ele escreve que as crianças do futuro – as apátridas – não são conservadores que querem preservar o passado, nem são liberais que trabalham para trazer o progresso. Elas não endossam as noções de direitos iguais e de sociedade livre. Elas se alegram com o perigo, a guerra e a aventura. Ecoando o seu comentário inicial sobre a escravatura no prefácio ao *Estado grego* (CP, O estado grego), Nietzsche argumenta que um novo tipo de escravatura é necessário – pois toda elevação do tipo humano requer um novo tipo de escravatura¹². Nietzsche condena enfaticamente a simpatia e o amor pela humanidade. Ao mesmo tempo, os apátridas não são suficientemente alemães para falar de nacionalismo e de ódio racial, externados por pessoas em toda a Europa. Os apátridas são muito misturados para serem capturados pela autocomplacência racial que caracteriza muitos na Alemanha. Os apátridas são bons europeus. Ecoando *Aurora*, §70, Nietzsche afirma que o Cristianismo desempenhou um papel na superação do estreito chauvinismo nacional. Tal como os primeiros cristãos, os apátridas estão dispostos a sacrificar o sangue, a posição social e a pátria. Esta passagem é emblemática para muitos dos trechos em que a raça é usada nos escritos tardios de Nietzsche. O filósofo rejeita o ódio racial que vê na Europa de seu tempo, bem como o que considera uma descabida autocomplacência racial dominante em sua época, mas defende o cultivo seletivo de raças novas e melhores. Nietzsche acredita no cultivo racial seletivo, mas pensa que a maioria dos alemães que falam sobre projetos de cultivo racial estão profundamente enganados sobre a sua própria composição racial e sobre o que seria necessário para melhorar a raça.

O Problema da degeneração racial europeia

O prefácio de *A Gaia ciência*, escrito em 1886, ocupa um lugar central nos escritos de Nietzsche sobre raça. Ele enfatiza a ligação entre a fisiologia e o pensamento, uma ligação que é discutida em todos os escritos publicados de Nietzsche, de 1886 até o fim de sua vida produtiva em 1888. Neste prefácio, Nietzsche pergunta se por trás dos valores mais elevados estariam talvez mal-entendidos sobre o corpo. A metafísica não é o resultado da razão abstrata, mas

¹² Esta noção de que alguns devem ser sacrificados para o aprimoramento de outros também é encontrada nas notas de 1881. Aqui Nietzsche escreve “O novo problema: se uma parte da humanidade deve ser promovida a uma raça superior às custas de outros seres humanos. Cultivo seletivo –” (FP 1881, 12[10]). A nota sugere que Nietzsche acreditava tanto no sacrifício de alguns para o aprimoramento de outros quanto no cultivo seletivo de raças superiores, mesmo quando criticava as construções raciais de muitos de seus contemporâneos.

sim o produto da fisiologia. Nietzsche espera por um médico filósofo que investigue a saúde completa (*Gesamt-Gesundheit*) dos povos (*Volk*), das épocas e das raças. Este médico filósofo teria a coragem de investigar a suspeita de Nietzsche de que as “verdades” são, na realidade, o produto da saúde, do crescimento, do poder e da vida. Em outras palavras, nossos pensamentos são realmente um produto da nossa saúde – ou, mais precisamente, nossos pensamentos são o produto da saúde da nossa raça. Nietzsche se torna esse médico em suas últimas obras. Nos últimos cinco anos da sua vida produtiva, ele afirma de forma reiterada que o pensamento é o produto da fisiologia, e muito embora faça frequentemente esta afirmação, as explicações e justificativas para as origens fisiológicas do pensamento nunca são elaboradas com precisão.

Por exemplo, *Além do bem e do mal*, §20 afirma que nosso pensamento é controlado pelas estruturas gramaticais da nossa linguagem. A semelhança nas filosofias indiana, grega e alemã seria o resultado da semelhança da gramática dessas línguas. Mas a gramática das línguas é, por sua vez, determinada, defende Nietzsche, pela raça e pela fisiologia: “o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos [*fysiologischer Werturtheile und Rasse-Bedingungen*]” (BM 20). Nietzsche prossegue dizendo que isto é suficiente para provar a superficialidade da tese de Locke sobre a origem das ideias. Nossa raça exerce um encanto sobre nosso pensamento ou, ainda mais forte, o pensamento é o produto da fisiologia e da raça. Nas línguas uralo-altaicas, Nietzsche estima que o conceito de sujeito é menos desenvolvido¹³. Esta característica da língua seria, dada a linha de raciocínio de Nietzsche, um resultado da raça de seus falantes. Dadas as diferenças raciais, eles verão o mundo de forma diferente dos povos indo-germânicos ou dos muçulmanos. Nietzsche exige que a psicologia seja baseada na fisiologia (BM 23)¹⁴. Ele também argumenta que o ritmo de uma língua é baseado na raça e no seu metabolismo (BM 28). O metabolismo dos alemães é tal que eles são incapazes de *presto*. Tendo respirado o ar seco e refinado de Florença, Maquiavel pode apresentar pensamentos longos, duros e perigosos ao ritmo de um galope. Os alemães, com exceção de Lessing, são simplesmente incapazes de superar o seu metabolismo racial e de escrever no ritmo dos grandes mestres italianos¹⁵.

A raça e a fisiologia determinam o pensamento, e o pensamento europeu está em crise. A solução é o cultivo seletivo de uma nova raça europeia. Em *Além do bem e do mal* § 208 lemos que a Europa sofre de paralisia da vontade. Ela está

¹³ Uralo-altaico refere-se às línguas e regiões dos Montes Urais e Altai.

¹⁴ No *Nachlass* Nietzsche parece contradizer esta afirmação. Numa nota escrita mais ou menos na mesma época, Nietzsche afirma que não podemos concluir nada sobre a relação das raças a partir da relação das línguas (Cf. FP 1885-1886, 1[17]).

¹⁵ Lessing também se distingue dos alemães no *Nachlass* (Cf. KSA 11:103).

saturada de um tipo de ceticismo que surge do cruzamento de raças ou classes que estiveram separadas umas das outras por longos períodos de tempo. Não é a mistura racial como tal que causa esse ceticismo, segundo Nietzsche. É antes a mistura repentina de raças que há muito estão separadas umas das outras. A vontade europeia está profundamente doente e *entartet* (degenerada). Segundo Nietzsche, a Europa precisará encontrar uma forma de fortalecer a sua vontade, pois a Rússia possui uma vontade forte e ameaçará a Europa no próximo século. A Europa deve olhar para além das políticas mesquinhas que a consumiram e perceber que estamos na iminência de uma batalha pelo domínio da terra. A Europa deve fortalecer a sua vontade de modo a fazer frente à Rússia, onde a força da vontade foi acumulada por um longo período de tempo.

No aforismo 241 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma novamente que o pensamento de uma pessoa é influenciado por sua raça. Na maior parte dos casos, o bom europeu está para além do “patriotismo” – mas por vezes ele ainda pode sentir-se patriótico e demonstrar outros sentimentos patrióticos arcaicos¹⁶. A capacidade de alguém ir além deste patriotismo depende da velocidade da digestão. O que Nietzsche pode superar em meia hora pode levar meio ano para alguém com um processo digestivo mais lento. Para aqueles que têm um processo digestivo ainda mais lento, pode levar metade da vida. Nietzsche pode imaginar raças que têm um metabolismo tão lento (devemos chamá-las de pântanos da Europa?) que levariam meio século para superarem o seu patriotismo, o seu amor pela terra, para regressarem à razão e tornarem-se bons europeus. Nessa passagem ele afirma mais uma vez que a fisiologia está na origem do pensamento, e que a fisiologia está enraizada na raça. Esta prática de procurar explicações psicológicas na fisiologia e de vincular a fisiologia à raça permanece na seção seguinte, onde Nietzsche escreve que existe um processo fisiológico subjacente ao movimento democrático na Europa. À medida que os europeus se distanciam cada vez mais das condições físicas sob as quais as raças europeias se originaram, tornam-se mais supranacionais e nômades (BM 242). Este processo está conduzindo à criação de um europeu que é basicamente um animal de rebanho – os europeus estão se tornando trabalhadores, a democratização da Europa está realmente preparando os europeus para a escravatura, ou seja, está preparando os europeus para serem tiranizados pelos fortes.

Na *Genealogia da moral*, raça e fisiologia desempenham um papel importante na determinação dos valores morais. Nietzsche escreve que a filosofia, a fisiologia e a medicina devem trabalhar juntas para descobrir as origens dos valores morais. Precisamos perguntar qual é o valor de cada tábua

¹⁶ Não utilizo aqui uma linguagem inclusiva de gênero porque acredito que, para Nietzsche, todos os bons europeus serão homens.

de valores morais. Algo pode ter valor ao permitir a sobrevivência de uma raça; esta avaliação seria diferente daquela de uma moralidade que favorece a sobrevivência de alguns indivíduos mais fortes (GM I 17). Nietzsche fala aqui com entusiasmo da “besta loira” ou animal de rapina. Esta criatura selvagem irrompe de tempos em tempos. Como exemplos, Nietzsche cita a nobreza romana, árabe, germânica e japonesa, os heróis homéricos e os vikings escandinavos. Estes são homens que não se importam com a segurança, mas deleitam-se com o perigo e a crueldade. Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche sugere que os negros são humanos pré-históricos (*vorgeschichtlichen Menschen*) e os elogia por sua capacidade de suportar a dor. O argumento nessa passagem é que as pessoas eram muito mais alegres quando não se envergonhavam de seu instinto de crueldade. A má consciência que se desenvolveu no Ocidente é realmente um sinal do declínio do homem. As “mulherzinhas cultas e históricas” contemporâneas (*einzigsten hysterischen Bildungs-Weibchens*) sofrem, numa única noite de dor, mais do que todos os animais que foram interrogados com um bisturi para fins de experiências científicas. William Preston usa esta passagem para afirmar que Nietzsche é um racista cruel, e há de fato muitas ocorrências que apoiam esta afirmação (PRESTON, 1997, p. 169). Preston sustenta ainda que Nietzsche equipara os negros a animais de laboratório, que para ele teriam tão pouco valor que os homens distintos não extrairiam sequer muito prazer em oprimi-los. Como já vimos, Nietzsche afirma claramente que a crueldade é essencial para toda cultura “superior”. Mas a capacidade de suportar a dor é para Nietzsche uma característica nobre. Os negros parecem ser como as bestas loiras – nobres humanos pré-históricos que apontam as profundezas em que caiu o homem moderno. Um pouco mais adiante, Nietzsche elogia a besta loira como o conquistador violento que sabe como cravar suas garras numa população dócil (GM II 17). A má consciência se desenvolve nas massas que a besta loira ataca, mas não na própria besta loira. Nietzsche elogia a crueldade de forma reiterada, mas é a capacidade de sofrer e infligir sofrimento sem má consciência que torna os negros e as bestas loiras mais nobres do que os homens contemporâneos.

Na terceira dissertação, ele sugere que a difusão do cristianismo é, em parte, uma consequência dos problemas associados à mistura racial. O Cristianismo se espalhou devido à sua capacidade de acalmar “a tristeza sombria dos fisiologicamente travados” (GM III 17). Nietzsche escreve que ocasionalmente um sentimento de inibição fisiológica afeta um grande número de pessoas. Existem muitas causas possíveis para isso, mas uma delas é a mistura de raças ou classes (*Stände*) que são muito diferentes umas das outras. Em um comentário muito interessante, Nietzsche explica por que equipara aqui classes e raças: “classes sempre expressam também diferenças de origem ou de raças: o *Weltschmerz* [dor do mundo] europeus, o “pessimismo” do século XIX,

é essencialmente resultado de uma mistura de classes absurdamente súbita” (GM III 17). Em outras palavras, Nietzsche afirma que as classes têm sua origem nas raças. Além disso, a mistura de raças muito diferentes criou condições fisiológicas que levaram à ascensão do Cristianismo¹⁷. O Cristianismo é o resultado de um declínio racial e fisiológico. Não que Nietzsche seja contra a mistura racial. Ele investe aqui contra a “mistura insensata” de classes e raças. Como veremos em breve, ele acredita que seria possível fazer um trabalho melhor misturando e produzindo uma nova geração de europeus.

O *Anticristo* também une raça e religião, a fim de vincular o Cristianismo à degeneração racial (AC 44). Não há nada de acidental na corrupção representada pelos Evangelhos Cristãos, de acordo com Nietzsche. Esta corrupção não é o resultado de um indivíduo, mas sim o resultado de uma raça. O Cristianismo é o resultado de vários séculos de Judaísmo. No entanto, o Cristianismo ultrapassou em muito o Judaísmo – é três vezes mais eficaz em mentir do que o seu genitor. Por exemplo, o Cristianismo convenceu o mundo de que é uma religião que não julga, mesmo quando condena tudo que se opõe a ele a apodrecer no inferno. O Cristianismo aprendeu com o Judaísmo como convencer a maior parte da Europa a aceitar os falsos conceitos do sacerdote. Teve muito mais sucesso do que o Judaísmo em instituir mentiras, de acordo com Nietzsche, mas só teve sucesso porque o Judaísmo preparou o terreno. Os cristãos seduziram toda a Europa com a sua moralidade dissimulada. É uma religião dos fracos que se dizem bons e chamam o mundo de mau. Esta calamidade não poderia ter acontecido, segundo Nietzsche, sem a relação racial entre judeus e cristãos primitivos. Os primeiros cristãos aproveitaram a capacidade dos judeus para mentir e até a viraram contra eles – isto é, os primeiros cristãos perpetraram as mentiras de que eram bons. Enquanto os judeus outrora afirmavam ser o povo escolhido, os cristãos eram mais liberais. Já não era necessário ser judeu para ser escolhido, mas mesmo assim a dicotomia entre escolhidos e condenados continuou a ser propagada.

Para Nietzsche, a Europa em geral e a Alemanha em particular estão num período de declínio racial. Nietzsche acredita ver este declínio no patriotismo dos alemães e na democratização da Europa. A ascensão do Cristianismo e a má consciência também são atribuídos a esta degeneração racial. Por conseguinte, a solução para estes problemas é, justamente, o cultivo seletivo de uma nova raça europeia, e Nietzsche tem ideias bem definidas sobre como este cultivo deve ser feito.

¹⁷ Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche escreve que a feiura tem um efeito fisiológico no ser humano: “Fisiologicamente, tudo o que é feio debilita e aflige o ser humano. Recorda-lhe declínio, perigo, impotência; faz com que realmente perca energia. Pode-se medir com um dinamômetro o efeito do que é feio” (CI IX 20).

Os projetos nietzschianos de cultivo seletivo

Em *Além do bem e do mal* § 200, Nietzsche escreve que sua época é uma época de dissolução e isso fez com que as raças se misturassem. Os indivíduos dessa época tendem a ser fracos e buscam a paz para suas almas em luta. Por outro lado, existem alguns indivíduos de raças mestiças que vivenciam essa mistura de impulsos como um incitamento à vida. Se estes indivíduos herdarem, além disso, um forte impulso para o autodomínio e artimanhas, o resultado será alguém como Alcibíades, César (a quem Nietzsche chama o primeiro europeu), Leonardo da Vinci ou Frederico II. Em outras palavras, esses quatro indivíduos pertencem a raças mestiças, mas são grandes indivíduos que controlam os muitos impulsos que sua herança mestiça lhes legou. O que os torna grandes é precisamente sua mistura e seu autodomínio. Mas a mistura nem sempre produz grandeza. Ela o faz somente quando temos a capacidade de controlar a alma mestiça. Em *Além do bem e do mal*, §224, diz-se que a mistura de raças e classes deu origem a uma alma moderna caótica, cujos instintos correm por todos os lados. As épocas e raças nobres têm paladares delicados e são reservadas, hesitantes e até indispostas quanto ao que lhes é estranho. Nietzsche se inclui entre os homens modernos menos nobres, que são semibárbaros e mais abertos – que têm “gosto e língua para tudo”. Há vantagens nesta alma caótica, pois tal alma tem passagens secretas que vão em muitas direções – particularmente em direção a culturas inacabadas e em direção a toda semibarbarie. Sendo homens menos nobres, Nietzsche e seus contemporâneos podem apreciar Homero e Shakespeare. Tempos mais nobres, como a Atenas de Ésquilo, teriam rido loucamente do bardo.

Em *Além do bem e do mal*, §244, Nietzsche observa que os alemães são frequentemente chamados de “profundos”. Isto é dito com uma intenção elogiosa, mas esta profundidade é, na verdade, algo distinto e que, graças a Deus (*Gott sei Dank*), pode ser eliminado. Para desmascarar a convicção de que os alemães são profundos, Nietzsche empreende uma dissecação da alma alemã. Os alemães são, escreve Nietzsche, um povo da “mais extraordinária mistura e amálgama de raças” (*ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenführung von Rassen*). Pode até ser que os alemães tenham um predomínio de elementos pré-arianos. Os alemães são um povo (*Volk*) intermediário. Eles são mais inapreensíveis, mais amplos, desconhecidos, imprevisíveis, surpreendentes e mesmo mais apavorantes do que todos os outros povos (novamente *Volk*). Eles escapam à definição. Em suma, para Nietzsche, os alemães não são uma raça, mas uma mistura de raças¹⁸.

¹⁸ No *Nachlass* Nietzsche também argumenta que os alemães são uma mistura (FP 1885, 43[3]).

Portanto, os alemães são um *Volk*, uma mistura de muitas raças, uma mistura *ungeheure*. Os Judeus, pelo contrário, são a raça mais pura da Europa. Em *Além do bem e do mal*, §251, Nietzsche escreve que realmente não há alemães que sejam simpáticos aos judeus. Os alemães são um *Volk* fraco que seria facilmente eliminado por uma raça mais forte. Os Judeus, por outro lado, são a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que vive “hoje” na Europa¹⁹. Os Judeus sabem como perseverar nas piores condições. Tal como os russos, os judeus mudam lentamente. Eles não têm pressa e não estão presos ao passado, mas pensando no amanhã. Aqueles que pensam sobre o futuro da Europa devem levar em consideração os russos e os judeus. Nietzsche, portanto, diferencia claramente as nações das raças – como fez desde as suas primeiras discussões sobre raça. As nações são jovens e estão em transição. Raças como os judeus são *aere perennius*” (mais duradouras que o bronze). Os Judeus poderiam conquistar a Europa, mas eles não estão empenhados nisso. Em vez disso, eles estão à procura de um lugar para chamar de lar. Os judeus estão em busca de um lugar a que possam pertencer e deixar de ser nômades.

Nietzsche aconselha os alemães mais fortes (por exemplo, o nobre oficial) a se misturarem com os judeus. Seria interessante verificar se o gênio judeu para o dinheiro e a paciência poderia ser enxertado na “arte de comandar e obedecer” possuída pelos alemães. Mas este aforismo termina com uma passagem digna de nota, que põe em questão tudo o que Nietzsche acabara de escrever.

Mas aqui parece apropriado interromper minha alegre tagarelice germânica (*Deutschthümelei*) e meu discurso. Já começo a tocar no que é sério para mim, o “Problema Europeu” tal como o entendo, o cultivo seletivo de uma nova casta que governe a Europa (BM 251).²⁰

Kaufmann traduziu *Deutschthümelei* como *Germanomania*. Talvez minha tradução como “tagarelice germânica” seja um pouco dura demais, mas *thümelei* é um diminutivo, e seu uso por Nietzsche pretende colocar em evidência

¹⁹ Numa passagem do *Nachlass* Nietzsche chama os judeus de as raças mais antigas e mais puras, portanto, as mais belas. Trata-se do FP 1884, 25[234], onde se lê: “In Europa sind die Juden die älteste und reinste Rasse. Deshalb ist die Schönheit der Jüdin die höchste”.

²⁰ Conservou-se aqui a dinâmica da tradução realizada pelo próprio autor no original em inglês, que é a seguinte: “But here it seems fitting to interrupt my cheerful Germanic blather (*Deutschthümelei*) and my speech. I am already beginning to touch on what is serious for me, on the “European Problem” as I understand it, on the breeding of a new caste that would rule over Europe”. Na tradução de Paulo César de Souza, adotada neste artigo, lemos: “E neste ponto convém interromper meu jovial e “germaniaco” discurso: pois já começo a tocar no que é sério para mim, no “problema europeu” tal como o entendendo, no cultivo de uma nova casta que governe a Europa”. A título de consulta, no original em alemão a passagem citada é: “Doch hier ziemt es sich, meine heitere Deutschthümelei und Festrede abubrechen: denn ich rühre bereits an meinen Ernst, an das „europäische Problem“, wie ich es verstehe, an die Züchtung einer neuen über Europa, regierenden Kaste”.

que ele considera o que ele mesmo acabou de dizer como algo um tanto tolo²¹. É como se Nietzsche estivesse dizendo que os alemães tendem a dar uma importância excessiva aos discursos sobre raça, judeus e alemães. Assim, Nietzsche estaria preocupado com o “cultivo seletivo” de uma nova casta para o governo da Europa, mas o seu discurso sobre a mistura da “raça judaica” com a “raça” alemã é germânico demais (*Deutschthümelei*) para ser levado a sério²².

Nietzsche usa o conceito de raça com bastante frequência, mas muitas vezes de modo que confunde as expectativas de seus leitores. Contra aqueles que exaltam a raça germânica, ele argumenta que os alemães são mestiços. Aos que alertam contra a contaminação da raça alemã, Nietzsche aconselha a mistura racial para aprimorar os alemães. Nietzsche deseja aprimorar a raça alemã por meio de uma mistura com os judeus. Para aqueles que pensam nos brancos como a raça superior, Nietzsche deprecia a “pálida raça branca” e, como veremos, ele exalta a raça que foi cultivada na Índia²³. Ao mesmo tempo, nesta passagem, Nietzsche repete o estereótipo frequentemente ouvido de que os judeus são bons com dinheiro. Em outro lugar, Nietzsche é menos entusiasmado com a mistura

²¹ Esta estratégia é comum em Nietzsche. Cf. ainda o último aforismo (296) de ABM, onde ele considera retrospectivamente o livro que escreveu e lamenta que o que antes parecia tão jovial, maldoso e cheio de espinhos e temperos secretos agora parece verdades enfadonhas.

²² Daniel Conway interpreta esta passagem de forma um pouco diferente da minha. Ele acredita que, apesar do que escreve sobre os alemães, Nietzsche quer que a casta dominante da nova Europa seja germânica. Nietzsche vê “os alemães como os legítimos herdeiros e árbitros da cultura europeia” Cf. CONWAY, “The Great Play and Fight of Forces: Nietzsche on Race,” in *Philosophers on Race: Critical Essays*, ed. Julie K. Ward and Tommy L. Lott (Oxford: Blackwell, 2002), 190. Contra Conway, eu argumentaria que Nietzsche deprecia constantemente os alemães e a Alemanha ao longo dos seus escritos tardios. Existem alguns grandes alemães, de acordo com Nietzsche. Goethe e Heine são dois sobre os quais ele quase sempre escreve com admiração, mas em geral Nietzsche acredita que a Alemanha é uma nação culturalmente empobrecida. Por exemplo, em *O Caso Wagner*, Nietzsche denuncia a falta de lógica no público alemão. Wagner não precisava de lógica em suas óperas porque escrevia para os alemães, não para os franceses. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, na seção intitulada “O que falta aos alemães”, Nietzsche afirma que os alemães têm se tornado estúpidos há mais de mil anos. Agora não existem bons livros alemães. Goethe é o último alemão que tem o respeito de Nietzsche (CI IX 51). Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma várias vezes que não é alemão, mas polaco e que os alemães não estão aptos a compreender o seu trabalho (EH, “Por que escrevo livros tão bons” § 2). Ele também escreve que não acredita na cultura alemã, apenas na cultura francesa (EH, Por que sou tão inteligente 3). No *Nachlass* sua crítica à cultura alemã vai ainda mais longe (FP 1888-1889, 25[14]). Embora algumas vezes ele seja menos crítico em relação aos alemães e à cultura alemã, Nietzsche parece, contudo, ser mais crítico em relação aos alemães e à cultura alemã do que a qualquer outro país ou cultura na Europa.

²³ Mas, por outro lado, Nietzsche nem sempre deprecia a branquitude. Na *Genealogia da Moral*, encontramos uma discussão sobre a raça ariana, que é, proclama Nietzsche, branca. Nietzsche argumenta contra Rudolf Virchow, a quem ele atribui a criação de um cuidadoso mapa etnográfico da Alemanha, que os povos de cabelos escuros da Alemanha não podem ser celtas. A população de cabelos escuros da Alemanha é essencialmente pré-ariana. Nietzsche argumenta ainda que as raças subjugadas estão gradualmente voltando ao primeiro plano na Europa, e pode-se ver isso com base no surgimento da coloração mais escura e de crânios mais curtos. Ele diz que é até possível que a democracia moderna, ou ainda mais provavelmente o anarquismo moderno e a inclinação para a comuna, “a forma mais primitiva de sociedade que é agora partilhada por todos os socialistas na Europa”, seja um sinal de uma contraofensiva de raças pré-arianas. A raça ariana pode muito bem-estar num estado de declínio fisiológico.

com judeus, ou pelo menos com alguns judeus. Em *O Anticristo* ele escreve: “Não escolheríamos os ‘primeiros cristãos’ por companhia, como não escolheríamos judeus poloneses: [...] Nenhum dos dois cheira bem” (AC 46). Nietzsche pode ter escapado de alguns dos preconceitos raciais e étnicos de sua época, mas ele não escapou de todos eles.

Nietzsche despreza muitos dos projetos dos seus contemporâneos para o aprimoramento racial, mas apoia claramente a ideia de que as raças podem ser aprimoradas e ressalta a importância de fazê-lo. Nietzsche argumenta que as leis morais formuladas pelo Cristianismo para aprimorar a humanidade levaram, na verdade, à criação de uma caricatura de homem. O cristianismo transformou o homem num pecador. Ele caçou a besta loira e transformou este teutão num pecador:

[Ele] estava numa jaula, tinham-no encerrado entre conceitos terríveis... Ali jazia ele, doente, miserável, malévolo consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz. Em suma, um “cristão” (CI VII 2).

Os juízos morais nunca devem ser interpretados literalmente. Tomados ao pé da letra eles parecem ser meros contrassensos. Mas quando vistos como semiótica, os juízos morais são inestimáveis porque revelam muito sobre uma cultura. Normalmente, aqueles que falam em melhorar a humanidade estão na verdade empenhados em pegar os homens que são bestas e torná-los mais fracos. Na Idade Média, a igreja capturou a “besta loira” (o próprio Nietzsche coloca o termo entre aspas) e a aprimorou no nobre alemão. Nietzsche afirma que tal melhoria é na verdade um aborto espontâneo. A igreja transformou a besta loira em pecador. Em suma, a igreja a transformou em cristão. Ecoando a passagem que já discutimos na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche escreve que o Cristianismo enfraqueceu os cristãos; fez com que odiassem os impulsos da vida e desconfiassem de tudo que é forte e feliz.

Como exemplo de cultivo seletivo de raças bem-sucedido, Nietzsche cita as *Leis de Manu*. Na verdade, a compreensão de Nietzsche das *Leis de Manu* não vem de uma edição oficial dessa obra, mas de uma versão truncada encontrada em *Les législateurs religieux, Manou, Moïse, Mahomet* publicado por Louis Jacolliot. Nietzsche fica impressionado com o fato desta religião ter se dado a tarefa de cultivar quatro raças ao mesmo tempo: uma raça guerreira, uma raça sacerdotal, uma raça de comerciantes e fazendeiros, e uma raça de servos. Nietzsche afirma que o tipo humano que produziu estas quatro raças é cem vezes mais brando e mais razoável do que os domesticadores de animais que produziram os cristãos. Mas o tipo de cultivo seletivo prescrito pelo *Manu* de Jacolliot era terrível mesmo para os padrões de Nietzsche. Os Chandalas (os

intocáveis) só podem comer vegetais impuros – cebola e alho. Eles podem beber água apenas nas proximidades dos pântanos e água que se acumula nos buracos feitos pelas pegadas dos animais. Eles não podem lavar a si mesmos ou suas roupas. Eles podem usar apenas trapos retirados de cadáveres, usar apenas pratos quebrados, usar apenas joias de ferro e adorar apenas espíritos malignos. Dizia-se que os Chandalas eram resultado de adultério e incesto. As mulheres Sudra também não tinham permissão para ajudar as mulheres Chandala no parto. Os resultados dessas leis foram epidemias assassinas, terríveis doenças sexualmente transmissíveis, circuncisão para meninos e remoção dos lábios internos para meninas. Esses regulamentos, Nietzsche nos diz, nos ensinam o que é ser ariano. Eles nos ensinam o que é uma forma nobre de cultivo seletivo²⁴. Além disso, ele diz que tais medidas eram necessárias por serem a única maneira de tornar os Chandalas inofensivos. Nietzsche escreve frequentemente que os “homens superiores” correm o risco de serem oprimidos pelos homens “inferiores”²⁵.

O Cristianismo representa, para Nietzsche, o oposto das *Leis de Manu*. O Cristianismo é um movimento oposto à moralidade do cultivo seletivo representada por essas leis. O Cristianismo é a “religião antiariana *par excellence* [por excelência]” e representa o triunfo dos valores Chandala (CI VII 4)²⁶. Gerd Schank argumenta que nestas passagens de *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche escreve sobre o cultivo biológico seletivo de uma nova raça, mas que ele rejeita totalmente um tal projeto. Este projeto, escreve Schank, é o modo errado de elevar a humanidade (SCHANK, 2000, p. 346). Schank argumenta que, para Nietzsche, a elevação da humanidade acontece dentro da alma de cada indivíduo; este por sua vez não eleva a humanidade por meio da obtenção de poder sobre os outros (SCHANK, 2000, p. 346). É sem dúvida verdade que Nietzsche com frequência elogia aqueles que têm uma alma multifacetada, mas ele também, às vezes, afirma claramente que o domínio sobre os outros é essencial para os indivíduos superiores. Nietzsche agrupou as *Leis de Manu* junto

²⁴ Das prescrições para os Chandalas citadas por Nietzsche, as únicas que são realmente encontradas nas *Leis de Manu* são que suas roupas sejam tiradas do pano funerário dos mortos, que comam de pratos quebrados, que suas joias sejam feitas de ferro, e que eles vagueiem indefinidamente (Cf. ETTER, 1987, pp. 340-352).

²⁵ Barbara Stiegler argumenta de forma convincente que Nietzsche nem sempre reconhece a tensão no seu pensamento entre a política da saúde e a política da grandeza. Aqueles que Nietzsche considera grandes são frequentemente vulneráveis aos homens inferiores. Aqui, por exemplo, os Chandalas constituem uma ameaça aos Sudras. Na *Genealogia da moral*, os sacerdotes, através de seus métodos dissimulados, são capazes de derrotar os arianos (Cf. STIEGLER, 2001, p. 121).

²⁶ Em outro lugar no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche fornece uma imagem muito diferente dos Chandalas. Na seção 45 de “Incursões de um extemporâneo”, Nietzsche escreve que quase todos aqueles que são respeitados hoje – o cientista, o artista, o gênio, o espírito livre, o ator, o comerciante e o grande descobridor – já foram párias. Todos os inovadores foram, em algum momento, considerados Chandalas – eles se rotulam como tal porque, como gênios, sentem a notável distância que os separa de tudo o que é considerado normal.

com as outras moralidades. Tal como o Cristianismo e a filosofia platônica, estas leis são tentativas de aprimorar a humanidade e se baseiam em mentiras, mas é atribuído às *Leis de Manu* a criação dos arianos, e ao Cristianismo o seu oposto. O Cristianismo é uma “religião antiariana e representa o triunfo dos valores Chandala”. Em *O Anticristo*, Nietzsche reforça a noção de que o Cristianismo e Manu são opostos e chama as *Leis de Manu* de uma “obra inigualavelmente espiritual e superior” (AC 56). Nietzsche admira como as *Leis de Manu* prescrevem um caminho para as classes nobres, isto é, os filósofos e os nobres, ficarem acima das massas. Estas são leis que Nietzsche caracteriza como afirmadoras da vida, ao que eu acrescentaria que, sim, é bem possível que sejam afirmadoras da vida para alguns, mas certamente não para aqueles que bebem a água suja e morrem no parto e nas epidemias. Enquanto o Cristianismo manifesta a sua mesquinhez ao depreciar as mulheres, Nietzsche acredita que as *Leis de Manu* tratam as mulheres com amor, respeito e confiança²⁷. Isto pode ser verdade para as mulheres da classe alta, mas permitir que as mulheres Chandala morram no parto é algo que dificilmente seria chamado de amor. Em comparação com as *Leis de Manu*, o Cristianismo parece desprezível aos olhos de Nietzsche.

Portanto, contra Schank, sustento que Nietzsche é claramente elogioso em relação ao que considera as práticas de cultivo seletivo prescritas pelas *Leis de Manu*. Mas, ao mesmo tempo, Nietzsche hesita claramente entre os termos cultivo racial e cultivo de classe. O elogio a um sistema de leis que cria classes inferiores e depois as trata de forma tão cruel que elas morrem em meio a epidemias é de difícil compreensão, mas esse elogio é consistente com o elogio de Nietzsche à escravidão. Nietzsche acredita claramente na diferenciação de classes. Em *Além do bem e do mal* § 258, Nietzsche escreve que “o essencial para uma ‘aristocracia boa e sã’ é que ela acredite ser o significado e a razão mais elevada de sua sociedade”. É por isso que ela está disposta a sacrificar, com boa consciência, um número enorme de pessoas à escravidão.

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

Que no início da Revolução alguns dos membros da aristocracia francesa tenham abandonado os seus privilégios e sido vítimas da dissolução da sua

²⁷ Em uma carta a Köselitz, datada de 31 de maio de 1888, Nietzsche diz ter encontrado uma cópia das *Leis de Manu* em tradução francesa. Nesta carta ele se refere à obra como o “produto ariano absoluto”. É um código de moral sacerdotal que não é pessimista.

moral foi um sinal de sua fraqueza. Uma aristocracia saudável insiste nos seus privilégios. A razão de ser da sociedade não é o maior bem para o maior número. Como vimos, desde seus primeiros escritos Nietzsche sustentava que a sociedade deveria funcionar como um suporte para que os indivíduos nobres pudessem exercer seus deveres superiores. Segundo Nietzsche, as raças devem ser cultivadas para cumprir esta missão²⁸.

Os escritos tardios de Nietzsche estão repletos de conselhos sobre como cultivar seletivamente raças superiores. Ao mesmo tempo que Nietzsche despreza as teorias tradicionais de aprimoramento, ele oferece as suas próprias teorias de como aprimorar uma raça. Como sugerido no elogio às *Leis de Manu*, Nietzsche escreve algumas páginas depois (numa passagem que já citei), no *Crepúsculo dos Ídolos*, que a beleza de uma raça ou de uma família não é um acidente, mas antes o resultado do trabalho cuidadoso de gerações (CI IX 47). Para criar beleza é preciso fazer sacrifícios – é preciso usar o bom gosto para selecionar rigorosamente a companhia e os parceiros sexuais. É preciso se policiar para produzir beleza e evitar hábitos, opiniões e inércia. Nietzsche observa que Cícero ficou surpreso com o fato de os homens e garotos de Atenas serem muito mais bonitos do que as mulheres. Sua beleza não foi acidental, segundo Nietzsche, mas o resultado do esforço que os homens despenderam, ao longo dos séculos, para cultivar a beleza em si mesmos. A cultura começa, argumenta Nietzsche, no corpo; em outras palavras, é preciso controlar rigorosamente os gestos, a dieta e a fisiologia. Quando se cultiva o corpo como os gregos faziam, produz-se uma cultura incalculavelmente mais elevada do que ocorre no cristianismo, que despreza o corpo.

Nietzsche alega que saber algo sobre os pais permite fazer inferências sobre os filhos (BM 264). Os plebeus possuem três características inconfundíveis: a incontinência repulsiva, a inveja e a insistência em estar sempre com a razão. Mesmo com a melhor educação, eles nunca se livrarão dessas características. Nietzsche escreve que as crianças inevitavelmente terão as qualidades e preferências dos seus pais e dos seus antepassados, e que este é “o problema da raça”. Hoje a educação e a cultura tornaram-se principalmente uma forma de enganar sobre as origens plebeias do corpo e da alma (BM 264). Schank argumenta que Nietzsche usa a palavra cultivo seletivo (breeding) em um sentido mais antigo, mais ou menos análogo a “educar” (SCHANK, 2000, pp.335-403). Eu concordaria que algumas vezes esse é o caso, mas neste aforismo de *Além do bem e do mal* Nietzsche contrasta especificamente a educação e o cultivo seletivo e sustenta que há limites para a educação. Ele argumenta que a educação não pode superar a hereditariedade. Seguir o exemplo

²⁸ No *Nachlass* Nietzsche argumenta que as raças decadentes (*verfallenden*) devem ser aniquiladas (FP 1884, 25[211]).

dos gregos e as *Leis de Manu* e selecionar rigorosamente os parceiros de reprodução parece ser a única forma de construir uma classe superior saudável. Além disso, em *Ecce Homo* Nietzsche escreve que “não se ocupou de nada exceto de fisiologia, medicina e ciências naturais” (EH, Humano, demasiado humano 3). Kaufmann, em uma nota de rodapé à sua tradução, escreve que existem duas maneiras de ler a frase alemã *nichts mehr getrieben*. Poderia ser entendida como significando que Nietzsche não estudou nada exceto estas três disciplinas, ou poderia significar, como ele traduz, que Nietzsche não estudou nada tão intensamente como estudou estas disciplinas. Kaufmann rejeita a primeira leitura porque é biograficamente falsa (in NIETZSCHE, 1969, p. 286, n.1). Mas muito do que Nietzsche escreve sobre si mesmo é biograficamente falso. Na verdade, Barbara Stiegler mostrou que mesmo que a afirmação seja um exagero, Nietzsche gastou muito tempo estudando a biologia de sua época (STIEGLER, 2001, p.7). O que torna a afirmação interessante, em qualquer uma de suas interpretações, é que ela reitera a alegação de Nietzsche de que a fisiologia é a chave para sua filosofia, pois se a fisiologia é importante, então é evidente que a raça também tem um papel importante a desempenhar. Mesmo que Nietzsche não tenha sido capaz de converter a filosofia em fisiologia, é certo que ele frequentemente identificou esse propósito como seu objetivo principal.

No *Nachlass*, Nietzsche às vezes deprecia a noção de raça. Num fragmento escrito na primavera ou verão de 1888, Nietzsche caracteriza a raça, juntamente com termos como liberdade, *das Volk* [o povo], democracia, tolerância, utilitarismo, *Weiber-Emancipation* [emancipação das mulheres], progresso e várias outras noções como um dos falsos ideais modernos (FP 1888, 16[82]). No entanto, nos seus escritos publicados Nietzsche vê muitos dos problemas da Europa como problemas raciais. Ele defende de forma inequívoca que muitos dos problemas que os alemães enfrentam são problemas raciais. A proliferação do cristianismo, da democracia, da mentalidade de rebanho e da má consciência é um sinal de degeneração racial. As soluções de Nietzsche para estes problemas são soluções raciais. Ele endossa claramente o cultivo seletivo de raças – ou classes. Ele tem perfilamentos raciais bem desenvolvidos. Gregos e alemães são mestiços. Os judeus são uma raça pura e, portanto, mais forte que os alemães. Ele não endossa a pureza racial, mas argumenta que a composição racial tem uma grande influência no espírito de uma pessoa. A mistura de raças, há muito separadas, gera ceticismo. A mistura de raças e classes conduziu à caótica alma moderna, cujos instintos correm soltos. O cultivo seletivo de uma nova raça europeia é discutido de forma reiterada. Embora no meio de uma longa passagem que trata do cultivo seletivo desta raça Nietzsche pareça questionar o seu próprio projeto, sugerindo que seu discurso sobre esse tópico teria enveredado pelo falatório (blather) germânico (*Deutschthümelei*), as referências

a ele são demasiado numerosas para serem ignoradas. Nietzsche tem um projeto racial. Ele quer “cultivar uma nova casta para governar a Europa” (BM 251). Mas esta casta não seria a casta que Hitler imaginou. Seria uma raça mista que incluiria os judeus. Não obstante, esta seria uma casta ou uma raça convicta de ser a *raison d'être* da sua sociedade e que, portanto, em sua consciência, sacrificaria à escravidão a casta ou raça inferior, como aconselhavam as *Leis de Manu*.

Nietzsche é racista? Algumas vezes ele claramente é. Não há dúvida de que ele eventualmente emprega o que hoje reconhecemos como estereótipos raciais, como o estereótipo de que os africanos são mais capazes de suportar a dor e os judeus são bons com dinheiro. Mas mesmo quando usa estes estereótipos, ele muitas vezes parece elogiar os judeus e africanos. Por vezes Nietzsche tem um vislumbre daquilo que, para nós contemporâneos, é o caráter problemático no conceito de raça. Ao afirmar que o seu próprio discurso sobre raça começa a soar como falatório germânico ou que raça é um falso ideal moderno, ele nos dá uma indicação clara de que compartilha algo do ceticismo moderno sobre o conceito mesmo de raça.

Referências bibliográficas

BERNASCONI, Robert. “Who Invented the Concept of Race? Kant’s Role in the Enlightenment Construction of Race”, in: BERNASCONI, Robert (ed.). **Race**. Malden: Blackwell, 2001.

ETTER, Annemarie. “Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu”, **Nietzsche-Studien**, v. 16, 1987.

FREDRICKSON, George M. **Racism: A Short History**. Princeton: Princeton University Press, 2002.

KANT, Immanuel. “Of the Different Human Races”, in: BERNASCONI, Robert & LOTT, Tommy L. (ed.). **The Idea of Race**. Hackett: Indianápolis, 2000.

KANT, Immanuel. “Das diferentes Raças Humanas”, *Kant e-Prints. Campinas*, Série 2, v. 5, n. 5, 2010.

KLEIN, Wayne. **Nietzsche and the Promise of Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 1997.

MAGNUS, Bernd Magnus. “The Uses and Abuses of The Will to Power”, in: SOLOMON, Robert C. & HIGGENS, Kathleen (ed.). **Reading Nietzsche**, New York: Oxford University Press, 1988.

MONTINARI, Mazzino. **Nietzsche Lesen**. Berlim: De Gruyter, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe**. 15 Bänden, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Basic Writings of Nietzsche**. Ed. and trans. Walter Kaufmann. Nova York: Random House, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **On the Genealogy of Morals & Ecce Homo**. Trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1969.

NIETZSCHE, Friedrich. **Twilight of the Idols**. Trans. Richard Polk. Indianapolis: Hackett, 1997.

PRESTON, William. "Nietzsche on Blacks", in: GORDON, Louis (ed.). **Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy**. New York: Roudedge, 1997.

SCHANK, Gerd. **Rasse und Züchtung bei Nietzsche**. Berlin: De Gruyter, 2000.

SCOTT, Jacqueline. "On the Use and Abuse of Race in Philosophy: Nietzsche, Judeus, and Race", in: BERNASCONI, Robert & COOK, Sybol (ed.). **Race and Racism. in Continental Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

STIEGLER, Barbara. **Nietzsche et la biologie**. Paris: Presses Univeritaires de France, 2001.

WINCHESTER, James. **Nietzsche's Aesthetic turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, and Derrida**. Albany: State University of New York Press, 1994.