

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Daniel Temp

**NORMATIVIDADE E PERFECCIONISMO NOS DESDOBRAMENTOS
DA CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL**

Santa Maria – RS

2017

Daniel Temp

**NORMATIVIDADE E PERFECCIONISMO NOS DESDOBRAMENTOS DA
CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM – RS), como requisito parcial para a obtenção de grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: **Prof. Dr. Flávio Williges (UFSM)**

Coorientador: **Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes (UFMG)**

SANTA MARIA – RS

2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Temp, Daniel
Normatividade e perfeccionismo nos desdobramentos da crítica de Nietzsche à moral / Daniel Temp.- 2017.
84 p.; 30 cm

Orientador: Flavio Williges
Coorientador: Rogério Antonio Lopes
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2017

1. Normatividade 2. Perfeccionismo 3. Nietzsche 4. Moralidade I. Williges, Flavio II. Antonio Lopes, Rogério III. Título.

Daniel Temp

**NORMATIVIDADE E PERFECCIONISMO NOS DESDOBRAMENTOS DA
CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM – RS), como requisito parcial para a obtenção de grau de **Mestre em Filosofia**.

Aprovado em 07 de Julho de 2017:

Flavio Williges, Dr. (UFSM)

(Presidente/Orientador)

Rogério Antônio Lopes, Dr. (UFMG)

(Coorientador)

Jorge Luiz Viesenteiner, Dr. (UFES)

Santa Maria, 7 de julho de 2017

Agradecimentos

Agradeço ao professor Flavio Williges, pelo apoio constante, por sua dedicação e pelas suas valiosas orientações durante o período de elaboração desta dissertação.

Ao professor Rogério Lopes, por aceitar a coorientação e pelo precioso auxílio na elaboração dos trabalhos que compõem a dissertação.

Ao professor Jorge Luiz Viesenteiner por ter gentilmente aceitado fazer parte da banca.

Ao CNPq pela bolsa.

“Pois que adiantará ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?”

(Mateus 16:26)

RESUMO

NORMATIVIDADE E PERFECCIONISMO NOS DESDOBRAMENTOS DA CRÍTICA DE NIEZSCHE À MORAL

AUTOR: Daniel Temp

ORIENTADOR: Prof. Dr. Flavio Williges

COORIENTADOR: Prof. Dr. Rogério Antonio Lopes

Esta dissertação se insere no contexto da retomada do pensamento de Nietzsche nos debates da filosofia moral contemporânea, sobretudo no que diz respeito à filosofia analítica de língua inglesa. Entretanto, diferentemente das questões correntes discutidas nesse contexto, quase sempre marcadas pelas discussões metaéticas e preocupações naturalistas, a dissertação trata principalmente das formulações positivas presentes no pensamento de Nietzsche. Através da análise e reconstrução de ideias elementares encontradas em sua filosofia, o texto tem por principal intento extrair e descrever alguns elementos-chave para descrição de uma estrutura geral em que seu empreendimento crítico se desenvolva em consonância com suas formulações positivas. Mais precisamente, na dissertação são confrontadas duas abordagens presentes na porção construtiva da filosofia de Nietzsche: uma abordagem aristocrática, que mantém compromissos normativos robustos com base no ideal do *Übermensch*, e uma abordagem moderada em que a ênfase de sua filosofia recai sobre questões acerca de autoafirmação e autorrealização, e que não se compromete necessariamente com ideais elitistas. Defendendo que a segunda abordagem se ajusta de modo mais adequado a uma descrição que leve em conta a orientação filosófica geral que percorre boa parte do pensamento de Nietzsche, o texto procura mostrar como essa leitura não apenas assegura um aspecto normativo mínimo à posição do filósofo, mas permite também caracterizá-la como uma versão particular do que atualmente se denomina perfeccionismo moral.

Palavras-chave: Normatividade. Perfeccionismo. Moralidade.

ABSTRACT

NORMATIVITY AND PERFECCIONISM IN THE DEVELOPMENTS OF NIETZSCHE'S CRITICISM OF MORALS

AUTHOR: Daniel Temp

ADVISOR: Prof. Dr. Flavio Williges

CO-ADVISOR: Prof. Dr. Rogério Antonio Lopes

This dissertation inserts itself in the context of the retake of Nietzsche's thought into the discussions of contemporary moral philosophy, above all in what concern to analytical philosophy of english language. However, unlike the issues generally discussed in this context, often marked by discussions about metaethics and naturalism, this dissertation concerns mainly in positive formulations of Nietzsche's philosophy. Through analysis and reconstruction of elementary ideas found in his philosophy, the text aim to extract and describe some key-elements to a description of one general structure in which his enterprise develops himself in accordance with his positive formulations. More precisely, in dissertation are confronted two approaches present in constructive part of Nietzsche's philosophy: an aristocratic approach, that holds normative robust commitments based on the ideal of *Übermensch*, and a moderated approach in which the emphasis falls on questions about self-affirmation and self-realization, and does not necessarily commit with elitist ideals. Claiming that the second approach adjusts himself in a more adequate way in a description that take into consideration the philosophical general orientation that runs part of Nietzsche's thought, the text aim to show how this interpretation not only ensures a minimal normative aspect to Nietzsche's position, but also allows to characterize it like a particular version of what is now called moral perfectionism.

Key-Words: Normativity. Perfectionism. Morality.

Lista de abreviaturas

As abreviaturas das obras de Nietzsche serão acrônimos formados pelas iniciais dos nomes das obras originais em alemão, seguidas das iniciais em português:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)*

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))*

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))*

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)*

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)*

M/A - *Morgenröte (Aurora)*

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)*

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)*

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)*

GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)*

AC/AC - *Der Antichrist (O anticristo)*

EH/EH - *Ecce homo*

Sumário

Introdução	11
Artigo 1 – A abrangência da crítica à moral e o lugar do pensamento ético na filosofia de Nietzsche	15
Artigo 2 - Nietzsche e a orientação perfeccionista de sua tentativa de estimar valores	29
Artigo 3 – O conceito de aperfeiçoamento na filosofia de Nietzsche	53
Discussão	81
Conclusão	83

Introdução

Existem inúmeras leituras que reivindicam a vinculação da filosofia de Friedrich W. Nietzsche (1844 – 1900) a alguma vertente da tradição filosófica. Por causa disso sua filosofia é caracterizada ora como niilista, ora como cética, ora como herdeira da tradição crítica, e assim por diante. Em virtude do caráter multifacetado de seu pensamento é deveras possível e até provável que várias dessas leituras estejam corretas. Sucede, porém, que esse mesmo caráter multifacetado de seu pensamento faz também com que as diferentes leituras possam se tornar inconsistentes não apenas entre si, mas sobretudo com outros aspectos da filosofia nietzscheana. A proposta desta dissertação também consiste em uma tentativa de leitura da filosofia de Nietzsche, uma leitura que remete às raízes românticas e perfeccionistas de seu pensamento. No entanto, a interpretação aqui apresentada não pretende ser uma leitura definitiva, e está mais para um exercício de leitura cuja preocupação principal é ressaltar um aspecto particular da filosofia de Nietzsche – a dimensão perfeccionista – e ao mesmo tempo garantir coerência na articulação entre ambas as porções crítica e construtiva de sua filosofia, de modo que a imagem resultante do conjunto de seu pensamento nem mire apenas seu empreendimento crítico e exclua o componente afirmativo, nem que o componente afirmativo soe inconsistente com suas críticas. Se de um lado é uma leitura claramente heterodoxa, pois enfatiza traços implícitos e pouco salientes da filosofia de Nietzsche, por outro é uma abordagem bastante consistente, ou ao menos é isso que se espera mostrar.

Uma proposta como essa já de início se depara com a necessidade de um esclarecimento sistemático: para que ela faça sentido deve-se esclarecer qual o alcance das críticas que Nietzsche dirige à moralidade, pois é somente sob o território que resta imune a crítica que o filósofo há de desenvolver suas formulações positivas. Ocorre que a crítica que Nietzsche formula contra a moralidade não é homogênea e envolve diversas e distintas estratégias, abarcando componentes normativos, descritivos e metaéticos. Vários dos componentes atacados não são simplesmente descartados, mas muitos deles são reformulados de modo a perder sua antiga conotação predominantemente moral. Nas discussões contemporâneas este é um dos pontos em que Nietzsche costuma aparecer como um importante aliado, muito embora quase sempre seja ressaltada tão somente a radicalidade de suas críticas e com isso a porção positiva de sua filosofia seja caracterizada ou como profundamente inconsistente (pois a radicalidade de sua crítica impediria a manutenção de

uma posição normativa que fosse mais do que a expressão de algumas preferências idiossincráticas), ou como altamente elitista (devido a seus recorrentes e constrangedores surtos aristocráticos), e com isso acabe relegada a segundo plano. Ocorre que assim como suas críticas, suas formulações positivas também não são de todo homogêneas, e é possível identificar nelas ao menos duas tendências ou abordagens que não são completamente compatíveis entre si. Uma delas é a abordagem tradicionalmente associada ao ideal de *Übermensch*; a outra é uma abordagem que tem como preocupação a formação e autorrealização individual.

Tendo isso em vista, para articular de maneira coerente os aspectos crítico e positivo da filosofia de Nietzsche, e, por conseguinte, determinar a abrangência de sua crítica, esta dissertação tem como ponto de partida a ideia de que a crítica é ela mesma orientada com o propósito de se construir uma filosofia afirmativa, sendo que seus desdobramentos como que preparam terreno e convergem para essa formulação. Desta forma, o objetivo geral desta dissertação é proporcionar uma descrição de como é feito esse percurso que tem início em suas críticas e desponta em uma formulação positiva, analisando como cada uma das duas abordagens mencionadas acima se enquadra no restante do pensamento de Nietzsche. A sugestão contida no texto é de que embora de ambas as abordagens acima mencionadas se possa derivar uma variante perfeccionista com características próprias, o perfeccionismo oriundo da abordagem não-elitista revela-se uma leitura não apenas mais interessante, mas também mais adequada, sobretudo se tivermos em vista a descrição de uma estrutura geral coerente para o pensamento de Nietzsche.

No tocante a forma, a dissertação está dividida em três artigos¹. Embora independentes entre si, os textos guardam um nexo de continuidade, isto é, não obstante cada qual aborde um aspecto específico da filosofia de Nietzsche, os artigos se complementam de modo a fornecer, em conjunto, uma imagem geral da estrutura básica do seu pensamento. Dado que a crítica à moralidade é um empreendimento vasto que se estende por diversas áreas, como a metaética, a ética normativa e a psicologia moral, os artigos aqui apresentados também transitam entre essas áreas – procurando sempre ressaltar os elos pertinentes entre os temas tratados, de modo a fornecer uma imagem geral e coerente da crítica de Nietzsche. Tendo um panorama da crítica à moral e de suas consequências, isto é, dos principais elementos básicos que formam o cenário sob o qual Nietzsche posteriormente formula sua perspectiva positiva, é possível

1 Formato previsto no Manual de Dissertações e Teses da UFSM (2015), seção 4.2.3.

então caracterizar com maior precisão essa própria dimensão de seu pensamento e encontrar seus paralelos na história da filosofia – o que fica a cargo do terceiro e último artigo. Segue então um pequeno resumo dos textos que são apresentados na dissertação.

A tensão entre uma crítica radical e uma crítica restrita é tema do primeiro artigo do texto, “*A abrangência da crítica à moral e o lugar do pensamento ético na filosofia de Nietzsche*”. Neste artigo são introduzidas duas leituras concorrentes por meio de uma revisão de literatura sobre o tema da abrangência da crítica à moral. Sem apresentar conclusões peremptórias, o texto procura mostrar que a crítica do filósofo oscila entre uma recusa radical de elementos da moral tradicional – como, por exemplo, a noção de obrigação moral –, e um domínio mais amplo de reflexão que se caracteriza por estimular a busca de uma orientação valorativa que conduza a excelência sem apelar a conceitos normativos “fortes”. Ao término do texto, permanece aberta a possibilidade de uma caracterização mais precisa desse domínio intermediário sob o qual Nietzsche desenvolve sua perspectiva.

Se Nietzsche de fato assume que o domínio da valoração prática pode abrigar diferentes modos de valorar, como a perspectiva que ele favorece pode conter uma reivindicação normativa frente a outra perspectiva qualquer? Esse problema fica em aberto e constitui o tema do segundo artigo, “*Nietzsche e a orientação perfeccionista de sua tentativa de estimar valores*”. De modo geral, o texto trata da maneira como Nietzsche concilia o elemento negativo de sua crítica com a construção da dimensão positiva de seu pensamento. Sua tese fundamental alega que o próprio empreendimento da crítica à moralidade tem uma orientação normativa que funciona como seu fio condutor. Essa orientação normativa, no entanto, difere consideravelmente das concepções normativas tradicionais que são criticadas pelo filósofo. Para caracterizar com maior precisão qual a natureza dessa suposta orientação normativa presente na crítica de Nietzsche são identificados quais os compromissos elementares que tem um papel determinante no modo como ele concebe sua posição. Através dessa identificação, são elencadas algumas considerações que contribuem para uma formulação adequada do modo como ele entende o aspecto normativo de sua posição ética, de modo a manter a coerência entre suas críticas e suas formulações positivas. Ao final do artigo, é sugerido que a orientação normativa que garante a coerência entre a crítica e a posição exortada é melhor descrita em termos de um perfeccionismo com características singulares, no qual a força normativa deriva diretamente da adesão subjetiva do agente que valora de acordo com as requisições dessa perspectiva.

O terceiro e último artigo, “*O conceito de aperfeiçoamento na filosofia de Nietzsche*”, trata justamente das requisições de uma perspectiva perfeccionista. Através do exame dos pressupostos e implicações em torno do conceito de aperfeiçoamento, procura-se mostrar como se dá seu funcionamento e como ele cumpre um papel elementar no interior da estrutura geral do perfeccionismo. Por meio do contraste direto com a abordagem elitista, são apresentadas as variações pelas quais passa o conceito. Enquanto na versão elitista o aperfeiçoamento se dá em função de um conceito determinado de perfeição que se aplica a todos de modo imparcial, a versão perfeccionista derivada da abordagem oposta enfrenta o problema de garantir uma dimensão normativa ao conceito sem lançar mão de um conceito determinado e de jurisdição universal. Retomando as ideias parcialmente apresentadas no segundo artigo, sugere-se que a adesão subjetiva por meio da aceitação do pressuposto valorativo da confiança em si mesmo conjugada com a tese do internalismo motivacional permite entender o conceito de aperfeiçoamento sem fazer apelo a conceitos substanciais definidos. O aperfeiçoamento, nesse sentido, contém uma estrutura unicamente formal que possui autoridade normativa para aqueles que compartilham do pressuposto básico da confiança no valor de alguns estados subjetivos em detrimentos de outros.

Artigo 1 – A abrangência da crítica à moral e o lugar do pensamento ético na filosofia de Nietzsche²

The scope of moral critique and the place of ethical thinking in Nietzsche's philosophy

RESUMO: O artigo reconstrói duas tentativas de delimitação da abrangência da crítica nietzschiana à moralidade: a primeira atribui à Nietzsche uma rejeição radical da moral, associando-o a uma perspectiva imoralista; a segunda defende que a crítica do filósofo se dirige a uma moralidade específica, oriunda da tradição platônica/cristã. Após reconstruir as duas abordagens, apresenta-se uma interpretação alternativa que mostra que embora a crítica nietzschiana vise toda moral centrada na noção de obrigação, nem por isso ela esgota o domínio da valoração prática.

Palavras-chave: abrangência da crítica; reflexão ética; valoração prática

ABSTRACT: The paper reconstructs two attempts at outlining the scope of Nietzsche's criticism of morality: the first attributes to Nietzsche a radical rejection of morality and associates him to an immoralist perspective; the second claims that his criticism aims at a particular morality, rooted on the Platonic/Christian tradition. The paper presents an alternative interpretation, arguing that although Nietzsche's criticism aims at any morality centred on the notion of obligation, this does not mean that it exhausts all the practical value domain.

Key-words: scope of critique; ethical reflection; practical value

1 – Introdução

Entre os intérpretes de Nietzsche não há consenso sobre qual é exatamente a abrangência de sua crítica à moral. Enquanto alguns defendem que o filósofo é um crítico radical, atribuindo a ele uma perspectiva imoralista a partir da qual ele pretenderia atacar a

² Uma versão deste artigo encontra-se publicada na revista *Cadernos de Filosofia Alemã*, sob o título “Sobre a possibilidade de reflexão ética fora da abrangência da crítica de Nietzsche à moral”. Cf. TEMP, D. *Sobre a possibilidade de reflexão ética fora da abrangência da crítica de Nietzsche à moral*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, p. 117 – 129, 2016.

moral como um todo, colocando-se para além de seu domínio, outros o interpretam como crítico de uma moral em sentido estrito, isto é, como crítico de uma moralidade específica e não de todo domínio de reflexão ética, tendo em conta que em vários trechos de sua obra o filósofo parece ser favorável a determinadas formas de valoração prática. O ponto em comum a ambas as leituras é o reconhecimento de dois aspectos distintos no pensamento de Nietzsche: um movimento de crítica à moralidade e um ideal positivo que o filósofo buscou construir, seja ele uma alternativa no domínio da valoração prática ou alguma teoria de cunho esteticista. Sendo assim, determinar o alvo, e por conseguinte, delimitar a abrangência da crítica de Nietzsche à moralidade, aparece como um primeiro passo para tornar clara as posições defendidas pelo filósofo. Simon Robertson³, em um artigo que sistematiza as principais posições em torno da discussão, defende que qualquer tentativa de resolução do problema da abrangência da crítica de Nietzsche (também chamado de problema do escopo de sua crítica) deve satisfazer ao menos duas condições: a) deve separar o objeto da crítica da dimensão positiva de sua filosofia; e b) deve deixar essa dimensão positiva fora da abrangência da crítica.

Dentre os intérpretes que tentaram encontrar uma solução para o problema, aqueles que identificam a abrangência da crítica à moral com todo o domínio da valoração prática, como Phillipa Foot e Alexander Nehamas, consideram Nietzsche um crítico radical da moralidade, vendo a dimensão positiva de sua filosofia comprometida muito mais com valores estéticos do que morais, atribuindo-lhe, desse modo, uma espécie de imoralismo de cunho esteticista. Por outro lado, os intérpretes que restringem a crítica de Nietzsche a uma moral em sentido pejorativo, como Maudemarie Clark e Brian Leiter, defendem ser improvável que Nietzsche repudie completamente o domínio moral, e embora ele apresente preocupações estéticas específicas, estendê-las para todo o seu pensamento significaria ignorar muitos dos temas que o filósofo explicitamente discute independente dessas preocupações. Deste modo, esses intérpretes defendem permanecer aberta a possibilidade de uma dimensão positiva do pensamento de Nietzsche no domínio da reflexão ética.

Neste artigo pretendemos reconstruir as principais posições em torno do problema da abrangência da crítica com vistas a demonstrar que a forma radical que por vezes ela assume se refere ao modo tradicional de pensar a moralidade como centrada na noção de obrigação,

3 Cf. ROBERTSON, Simon. The Scope Problem – Nietzsche, the Moral, Ethical, and Quasi-Aesthetic. In: JANAWAY, Christopher & ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: OUP, 2012, pp. 81-110.

não esgotando, contudo, todo o domínio da reflexão ética, mas sim mantendo aberta a possibilidade de uma dimensão positiva da filosofia de Nietzsche dentro desse domínio. Para tanto, o texto está dividido em quatro seções: nas duas primeiras encontra-se uma reconstituição esquemática das duas principais posições sobre a abrangência da crítica à moral. Em seguida, na terceira seção, apresenta-se uma possível objeção aos intérpretes que veem a crítica como restrita a um tipo particular de moralidade. Por fim, a quarta seção busca identificar o local que Nietzsche reserva ao pensamento ético assumindo as considerações apresentadas nas seções precedentes.

2 - A crítica radical: imoralismo e esteticismo

Em várias passagens de sua obra Nietzsche se autodenomina “imoralista”. No sexto aforismo do último livro de *Ecce Homo*, ele escreve: “Mas ainda em outro sentido escolhi para mim a palavra *imoralista* como distintivo, distinção; orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda a humanidade.” (EH/EH, Porque eu sou um destino, 6); ou então:

“Nós outros, nós imoralistas, pelo contrário, fizemos de nosso coração uma morada para todo tipo de entendimento, compreensão e *aprovação*. Não negamos facilmente; encontramos honra no fato de sermos afirmativos. Cada vez mais, nossos olhos se abrem a uma economia que necessita e sabe utilizar tudo que a sagrada insensatez do padre, a doentia razão do padre, rejeita – aquela economia na lei da vida que encontra alguma vantagem mesmo nas espécies mais repulsivas e pedantes, padres e virtuosos. *Que* vantagem? Mas nós mesmos, nós imoralistas, somos a resposta.” (GD/CI, A moral como antinatureza, VI).

Embora Nietzsche seja explícito no uso do termo, o sentido que ele adquire em sua obra é motivo de interpretações controversas. Entendido em seu significado literal, o termo “imoralista” remete à negação dos valores morais e/ou dos preceitos que visam prescrever esses valores. As leituras de Nietzsche que o associam a uma crítica radical defendem que o filósofo não apenas recusou os valores morais tradicionais (oriundos da tradição platônico/cristã), mas também posicionou-se contra qualquer conjunto de preceitos que visassem alguma prescrição valorativa (o que genericamente se pode chamar de normatividade prática). Segundo esses intérpretes, é devido a essa recusa que Nietzsche assume uma perspectiva imoralista ao criticar a moral, isto é, se coloca para além do domínio

da moralidade visando criticá-la como um todo.

Uma das principais razões para intérpretes identificarem o alvo da crítica de Nietzsche com a noção de valoração prática como um todo é seu suposto ataque à universalidade dos valores. A leitura de Phillipa Foot, por exemplo, segue essa direção. Servindo-se de passagens como “uma virtude tem de ser nossa invenção, nossa defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo” (AC/AC 11), ou então “[...] queremos ser os poetas-autores de nossas vidas.” (FW/GC 299), Foot entende que um valor, para Nietzsche, deve ser uma criação pessoal que não pode ser prescrita para outras pessoas, assim como um artista não pode transmitir sua excelência para outro artista. Deste modo, segundo Foot, ao colocar a questão a respeito do valor dos valores morais⁴, Nietzsche faz um deslocamento de uma forma moral de avaliação para uma forma estética. Por conseguinte, ao negar que possam existir ações boas ou más em si mesmas, pois um valor caracteriza-se por ser a criação de um indivíduo, Foot entende que a virtude da justiça perde espaço na filosofia de Nietzsche. Segundo ela, atos claros de injustiça, como assassinato, tortura, escravidão, não poderiam ser considerados maus em si mesmos, afinal não se pode considerar bom e mau como o mesmo para todos. Ademais, ao falar em indivíduos superiores e inferiores, “tipos elevados” e “rebanho”, o filósofo estaria repudiando uma noção de igualdade que Foot defende estar pressuposta na noção de justiça. Deste modo, o ataque de Nietzsche não deixa espaço para nenhuma alternativa no campo da valoração prática (ao menos enquanto valoração prática normativa), na medida em que atinge o caráter universal da moralidade. Sendo assim, pelo fato de conceber a moralidade como necessariamente conectada a uma noção básica de justiça e bem comum, assim como entender que a produção dos indivíduos excelentes mencionados pelo filósofo prescindiria das regras da moral, Foot vê a crítica de Nietzsche como radical, e a dimensão positiva de seu pensamento em um domínio mais estético do que propriamente moral. Segundo ela, Nietzsche é, pois, um imoralista.

Outro importante intérprete que vê a dimensão construtiva da reflexão de Nietzsche em um domínio de valor estético é Alexander Nehamas. Em seu livro, *Nietzsche: life as literature* (1985), Nehamas defende que por meio de seus escritos Nietzsche pretenderia construir um personagem, a saber, o personagem “Nietzsche”, investindo assim na autocriação por meio da literatura. A instância de valor de sua filosofia, dessa forma, residiria em um valor estético. Assim como Foot, Nehamas defende que Nietzsche rejeita a moralidade

4 Cf. GM/GM, P: 6.

devido a suas características incondicionais e universais, recusando a prescrição dos mesmos valores igualmente para todos os seres humanos. Entretanto, como observa M. Clark⁵, é difícil atribuir a Nietzsche a preocupação de não impor valores a outros indivíduos, considerando-o assim um imoralista, sem atribuir a ele a aceitação do pressuposto já moral de que não se deve impor valores. Além disso, a leitura esteticista de Nehamas é vista por alguns autores como anacrônica e desprovida de apoio textual suficiente para dar conta dos diversos temas tratados pelo filósofo.⁶

As leituras que veem em Nietzsche um crítico radical da moral enfrentam o paradoxo inerente ao imoralismo: para negar a moral deve-se estar já dentro de seu domínio. As leituras apresentadas buscam superar essa dificuldade deslocando o domínio de valor da perspectiva nietzscheana para um domínio estético, argumentando que o ataque de Nietzsche visa o caráter universal da moralidade. Esse tipo de leitura, no entanto, parece operar com um conceito prévio bastante rígido do que seja a moralidade e quais são suas condições. Tendo em vista que Nietzsche muitas vezes parece endossar um tipo de valoração que não é esgotado unicamente pela perspectiva estética, mas que também não inclui as características tradicionais do que é entendido por moral, alguns intérpretes lançaram mão de leituras que delimitam sua crítica a uma moral estrita, que, por sua vez, deixa espaço aberto para um tipo de reflexão ética que está fora do escopo dessa crítica, como será mostrado na próxima seção.

3 - A crítica em sentido estrito: a moral em sentido pejorativo

Embora em alguns casos utilize o termo “imoralista” para referir-se a si mesmo, em outros trechos de sua obra Nietzsche utiliza a palavra “moralidade” em um sentido positivo (cf. JGB/BM 202; GD/CI V4). De acordo com alguns intérpretes, esse seria um dos indícios de que o imoralismo de Nietzsche não deve ser entendido como um ataque à moralidade como um todo. O alvo de suas críticas, pelo contrário, não esgotaria o campo da valoração, mas teria em vista apenas uma moral em sentido pejorativo ou estrito, preservando assim uma dimensão positiva para sua reflexão ética. Segundo Maudemarie Clark, intérpretes que veem Nietzsche como um crítico radical, como os já mencionados Phillipa Foot e Alexander

5 Cf. CLARK, Maudemarie. Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 15-34.

6 Para objeções à leitura esteticista de Nehamas cf. CONWAY, Daniel. *Literature as life: Nietzsche's positive morality*. *International Studies in Philosophy* 21/2 (1989), 41. e LEITER, Brian. *Nietzsche and Aestheticism*. *Journal of the History of Philosophy*, 30 (1992), 275-290.

Nehamas, lançam mão de seu próprio conceito de moralidade para demonstrar a suposta tese do imoralismo. De acordo com Clark, o imoralismo de Nietzsche somente é adequadamente entendido a partir do conceito de moralidade do próprio filósofo, o qual ela defende ser possível encontrar nos ensaios da *Genealogia da moral*. A sugestão de Clark é de que o segundo ensaio da *Genealogia* apresenta uma versão não-moral de contrato social, sem, com isso, recusar ideias como a de justiça, obrigação ou dívida. Dessa forma, a objeção de Nietzsche, afirma Clark, não é contra a justiça⁷, como defendia Foot, nem contra o caráter universal das regras da moral, conforme dizia Nehamas, mas sim contra a moralização dessas ideias e normas.

De modo geral, Clark afirma que regras ou costumes tornam-se regras ou imperativos morais quando sua violação vem acompanhada do sentimento de culpa. Este, por sua vez, é a evolução da antiga ideia de dívida, agora transfigurada através das significações do ideal ascético. Senso assim, a dívida, um conceito material, torna-se culpa em sentido moral quando o deus a quem se deve é concebido como não-natural, ou seja, por meio de um ideal ascético. Segundo Clark, por rejeitar categoricamente a noção de ideal ascético e acreditar que o desenvolvimento do conceito de moralidade traz consigo essa noção, Nietzsche chama a si mesmo imoralista. A rejeição do filósofo, portanto, diz respeito à moralidade da forma como ele crê que ela se desenvolveu, e não à possibilidade de valoração ou a alguma alternativa para a reflexão ética.

Entendida dessa maneira, a crítica de Nietzsche tem um alvo estrito que, conforme as condições mencionadas nas páginas precedentes, deve ser diferenciado da dimensão positiva de sua filosofia. Com vistas a suprir essa demanda metodológica, Brian Leiter cunhou a expressão “moralidade em sentido pejorativo” para caracterizar o objeto da crítica do filósofo. Assim como Clark, Leiter também defende que a crítica de Nietzsche não abarca toda dimensão da reflexão moral. Segundo Leiter, na visão de Nietzsche todas as moralidades possuem um elemento descritivo (de modo geral, um conjunto de pressupostos descritivos a respeito da natureza dos seres humanos) e um elemento normativo (um conjunto de normas que favorece certo tipo de seres humanos com base nos pressupostos do elemento descritivo). Uma moral caracteriza-se como moralidade em sentido pejorativo se: a) pressupõe certos elementos descritivos particulares sobre a natureza humana, como por exemplo, o livre arbítrio e a transparência do “eu” (componente descritivo); b) incorpora normas que

7 O próprio filósofo reconhece como justa a punição para aqueles que transgridem uma regra que eles mesmos aceitaram cumprir – cf. GM/GM II 9 e 11.

beneficiam os seres humanos “inferiores” em detrimento dos “superiores” (componente normativo). Segundo Leiter, o que constitui o que ele chama de “coração do problema” da moralidade em sentido pejorativo é o componente normativo. Os ataques ao componente descritivo da moralidade só ganham maior destaque na obra de Nietzsche devido ao fato de ele ter como alvo constante o cristianismo e a moral kantiana, ambos possuindo fortes pressupostos descritivos.

Ao contrário do que algumas leituras sugerem (a leitura de Nehamas, por exemplo), Leiter defende que a crítica de Nietzsche ao componente normativo da moral em sentido pejorativo não se deve ao fato de ela ser universal, mas sim por acreditar que a universalidade acaba por ser danosa ao que ele chama de “homens superiores” (cf. JGB/BM 228). O *leitmotiv* da crítica de Nietzsche a moralidade aparece então como sendo a sua característica de impedir o cultivo máximo da excelência humana. Como ele afirma no prólogo da *Genealogia*:

E se no bom houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo? De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos? (GM/GM, P 6)

O núcleo da crítica de Nietzsche, conforme Leiter, é o componente normativo, o qual se caracteriza por estar comprometido com uma lógica binária de atitudes “a favor” e “contra”. Por exemplo: enquanto felicidade, altruísmo e igualdade levariam a uma posição normativa “a favor”, uma posição normativa “contra” remeteria ao sofrimento, egoísmo e desigualdade. Entendendo que Nietzsche considera que a única coisa que tem valor intrínseco, ou seja, valor por si mesma, é a excelência humana, Leiter destaca o ponto central da crítica ao componente normativo da seguinte forma: os objetos de posições normativas “a favor” não teriam valor intrínseco nem extrínseco, como a moralidade em sentido pejorativo supõe. Por sua vez, os objetos de posições normativas “contra” teriam valor extrínseco, isto é, teriam valor como meio para o cultivo da excelência, ao contrário do que a moralidade em sentido pejorativo defende. Em outras palavras, a felicidade não tem valor como um fim em si mesmo, enquanto que o sofrimento tem valor como meio (e não como fim) para o cultivo da excelência. Neste segundo ponto, contudo, Leiter admite que Nietzsche possivelmente faz uma generalização da sua própria experiência, na qual seus períodos menos saudáveis coincidiram com sua maior

produção.

O que importa notar, por fim, é que Nietzsche estava menos preocupado em refutar alguma teoria moral do que nas consequências da moralidade enquanto fenômeno cultural. De acordo com Leiter, quando uma moral em sentido pejorativo tem seus pressupostos e normas internalizados na cultura, isto é, confunde-se com os pressupostos não sistematizados que guiam a conduta na vida ordinária, os indivíduos que possivelmente poderiam ter desenvolvido um alto potencial caso expostos a determinadas condições (o sofrimento, por exemplo), acabariam por não desenvolvê-lo devido a essas normas internalizadas. A objeção nietzscheana, dessa forma, tem em vista a moral como algo nocivo ao desenvolvimento da excelência humana. A preocupação primordial de Nietzsche, afirma Leiter, não é como conciliar a melhor teoria moral com a melhor vida. Em suma, sua crítica não se dirige a *teoria*, mas sim aos *efeitos da cultura*, que impedem o florescimento máximo dos chamados “homens superiores.”

3 – Aumentando a abrangência da crítica: uma objeção à Leiter

Ao defender que a crítica de Nietzsche tem como alvo primordial a moralidade enquanto fenômeno cultural, Leiter evita uma aproximação do filósofo com críticos da moralidade mais recentes, como por exemplo Bernard Williams. De modo geral, a crítica desses filósofos se caracteriza por afirmar que para obedecer as exigências da moralidade temos de abrir mão de muitos bens não-morais, pois as exigências morais são considerações práticas determinantes que prevalecem sobre outras considerações. Em outras palavras, os críticos da moralidade afirmam que a vida moral e a boa vida não são de todo compatíveis, porque as exigências da primeira costumam se sobrepor à segunda. Uma das possíveis respostas a essa afirmação é a de que a teoria moral pode assumir um aspecto minimalista, enfraquecendo suas exigências e, deste modo, deixando campo livre para a realização de projetos e bens não-morais (há de se notar que essa resposta pressupõe que a valoração prática ultrapassa os limites da moral). Sendo assim, sempre será possível alterar a teoria moral de modo com que ela fique menos exigente e escape às críticas que afirmam que suas exigências contradizem a busca de bens não-morais. De acordo com Simon Robertson⁸, é esse tipo de resposta que Leiter pretende evitar ao distanciar Nietzsche dos críticos recentes da moralidade.

8 Cf. ROBERTSON, Simon. *A Nietzschean Critique of Obligation Centred Moral Theory*: International Journal of Philosophical Studies, 19:4, 563-591.

Se dirigida à teoria, a crítica de Nietzsche não conseguiria refutar uma teoria minimalista⁹, pois sempre a teoria poderia ser reformulada com vistas a diminuir suas exigências. Daí a afirmação de Leiter de que a crítica nietzscheana não diz respeito a teoria, mas antes a cultura.

Robertson, ao contrário de Leiter, procura mostrar que a crítica de Nietzsche é mais radical do que uma crítica a cultura, defendendo que ela tem em vista não só a teoria, mas também as formulações minimalistas da teoria. Seu argumento parte da premissa de que para perseguirmos algum bem não-moral qualquer, devemos atentar para considerações morais, como, por exemplo, certificar-se de que não temos o dever de não fazer o que pretendemos fazer ao perseguir esse bem. Isso serve mesmo em uma teoria minimalista que não produz uma série de obrigações: para fazer X devo levar em conta considerações sobre o que devo ou não fazer, ou seja, para fazer X devo garantir que não tenho o dever de não fazer X. Sendo que a violação de uma obrigação moral é sempre acompanhada de culpa (mesmo nas versões minimalistas da teoria), Robertson afirma haver uma espécie de pressão residual ou meta-obrigação, tanto normativa como psicológica, que visa garantir que no cultivo de bens não-morais não se transgrida nenhuma consideração moral. Dado que essa meta-obrigação é contínua, ou seja, o agente sempre deve estar atento as considerações morais, mesmo que por via negativa (não ter a obrigação de não fazer X para poder fazer X), uma maneira de torná-la eficaz é através da internalização dos valores morais. Sem adentrar nos detalhes de uma investigação psicológica mais profunda, Robertson afirma que estruturar a deliberação tendo por pano de fundo considerações morais acaba por ser danoso sobretudo aos “homens superiores” de Nietzsche. Ao conceberem a si mesmos a partir de uma perspectiva de valores morais internalizados, os “homens superiores” tenderiam a dar prioridade a esses valores, repudiando a partir deles atividades que, segundo Nietzsche, seriam mais elevadas, como a busca pela excelência. Desse modo, mesmo uma teoria minimalista gera os efeitos que Nietzsche objeta à moralidade, a saber, a obstrução do cultivo da excelência.

Com essa objeção Robertson não pensa ter mostrado que uma teoria moral minimalista necessariamente impedirá o cultivo da excelência. Porém, ele acredita ter mostrado que é bastante provável que os “homens superiores”, por internalizar determinados valores, acabem por compreender a si mesmos em função desses valores, e, desse modo, não cultivem a excelência, mas sim os valores internalizados. Além disso, Robertson afirma que a forma como Nietzsche concebe a busca pela excelência — segundo ele como uma espécie de

9 O que chamamos aqui genericamente de “teoria minimalista” corresponde ao que Simon Robertson denomina “undemanding moral theory”.

perfeccionismo — faz com que se torne ainda mais provável que a busca de bens não-morais entre em conflito com considerações morais. Dadas as características desse perfeccionismo, como a concentração na realização de um projeto ao qual tudo o mais fica subordinado, e o fato de Nietzsche não parecer hesitar em conceder aos “homens superiores” o direito de tratar outros como meios para realização de seus objetivos (cf. JGB/BM 273), Robertson afirma que não há nenhuma garantia de que esses “homens superiores” ignorem considerações morais, mas ao contrário, é altamente provável que a realização de seus projetos venha a ser incompatível com qualquer forma de teoria moral, mesmo em sua forma mínima.

4 – A abrangência da crítica e o lugar do pensamento ético na filosofia de Nietzsche

Tomada como plausível, a objeção formulada por Robertson faz com que a abrangência da crítica de Nietzsche se estenda um pouco mais, atingindo até mesmo noções de normatividade prática que preservam espaço para a realização de bens não-morais. Aqui surgem duas posições possíveis: junto à Leiter, assumir que os “homens superiores” ficam isentos de considerações morais (mesmo as de uma teoria mínima), ou então conceder que eles, assim como qualquer pessoa, devem obediência à moralidade. A posição de Leiter envolve uma série de dificuldades, dentre elas a explicação de como os “homens superiores” escapariam aos efeitos da moralidade vigente para todos os outros ou mesmo a dificuldade referente a própria identificação dos “homens superiores”. A posição concorrente envolve o sacrifício da realização da excelência com o propósito de garantir que não se cometam imoralidades em nome da mesma. Essas duas posições configuram o impasse entre a crítica radical de Nietzsche e os moralistas que insistem em uma versão mínima da moralidade. No fim das contas, afirma Robertson, esse impasse pode ser resumido na questão de qual valor atribuir à realização da excelência.

Em sua reconstrução do pensamento de Nietzsche, tanto Robertson quanto Leiter interpretam a possível dimensão construtiva da reflexão ética do filósofo em termos de um perfeccionismo cujo objetivo final é a excelência. Em função disso, o perfeccionismo assume uma forma teleológica, sendo que a excelência aparece como valor incondicional, isto é, como fim a ser alcançado independente dos meios utilizados. É a partir dessa interpretação que o perfeccionismo se torna incompatível mesmo com versões de normatividade prática menos exigentes, que deixam espaço para o cultivo de bens não-morais. A seguir,

procuraremos mostrar que o perfeccionismo de Nietzsche pode ser entendido de uma forma menos exigente, onde a busca pela excelência é condicionada, ao menos, pelo acaso. Desse modo, mesmo assumindo a objeção de Robertson, a crítica de Nietzsche não se configura como uma crítica radical, mas antes como uma forma alternativa de reflexão ética que busca se distanciar de noções morais oriundas principalmente da tradição moderna.

Levando isso em conta, seguiremos aqui a sugestão de Rogério Lopes (2013), que consiste não na negação de que Nietzsche tenha formulado um perfeccionismo de caráter incondicional, isto é, que prescindiria de recomendações morais tendo como justificativa a realização da excelência, mas sim na identificação das motivações que o levaram a empreender a crítica à moral. Se dentre as motivações houver alguma que contrarie a motivação perfeccionista, é possível então conceber a posição de Nietzsche de forma não tão radical. Lopes identifica quatro principais motivações para o ataque à moral. São elas: 1) uma motivação terapêutica, segundo a qual nós seríamos “moralmente saudáveis” caso nos libertássemos de erros que acompanham a história do que veio a ser nossa identidade moral; 2) uma motivação epistêmica, que é a exigência de uma espécie de honestidade intelectual frente à adesão a crenças epistemicamente infundadas; 3) a já mencionada motivação perfeccionista; e 4) a motivação do *amor fati*, isto é, a pretensão de Nietzsche de desenvolver uma filosofia afirmativa que busca redimir o acaso, afirmando de forma incondicional a vida com todas as intempéries que ela possa conter. Considerando que as duas primeiras motivações parecem se referir mais ao componente descritivo da moralidade, e é o caráter incondicional normativo da busca pela excelência que nos interessa, atentemos para a quarta motivação. Se o perfeccionismo pensado por Leiter e Robertson envolve a realização da excelência de forma incondicional, na forma de um projeto ou meta em função da qual subordinamos e superamos tudo o mais, ele não é compatível com a ideia de uma filosofia afirmativa que busca redimir o acaso por meio de sua aceitação como necessário. Na interpretação do perfeccionismo de Leiter e Robertson, a realização da excelência envolve a eliminação, por meio da superação e controle, de tudo que é contingência e acaso. Na perspectiva da motivação do *amor fati*, a excelência consiste no contrário, isto é, na aceitação e afirmação do próprio acaso. Sendo assim, segundo Lopes, devido a um conflito entre as motivações de Nietzsche, seu perfeccionismo pode ser formulado de modo a dar ênfase a motivação perfeccionista, como na formulação de Robertson e Leiter, ou em uma versão mais fraca, que não envolve a busca incondicional da excelência, pois esta é condicionada pelo acaso.

A esta altura naturalmente alguém pode objetar que mesmo em sua versão mais fraca o perfeccionismo continua incompatível com uma teoria moral minimalista¹⁰, visto que embora a busca pela excelência seja condicionada, ela o é pelo acaso, e não por nenhuma consideração moral. A única forma de resolver o impasse seria demonstrando que a busca da excelência pode ser condicionada por algumas considerações morais sem sofrer prejuízo de nenhum tipo. Isso requereria uma resposta a objeção de Robertson, bem como uma explicação, a partir de uma perspectiva nietzscheana, de como e porquê essas considerações não entram em conflito com o perfeccionismo, o que parece bastante improvável. Sendo assim, cabe voltar a questão inicial sobre a abrangência da crítica a moralidade, considerando agora o limite entre uma concepção mais fraca do perfeccionismo e as exigências de uma teoria moral minimalista. A persistência da incompatibilidade entre as duas nos parece sugerir que a crítica de Nietzsche tem como alvo principal não apenas uma moral em sentido estrito, mas todo o modelo de teoria moral centrado na noção de obrigação, sem, contudo, se caracterizar por ser uma crítica radical no sentido de recusar um modelo alternativo para o pensamento ético. Isso significa que a crítica é radical o bastante para abarcar mesmo teorias morais minimalistas, porém não o suficiente para incluir em seu domínio todo o campo da reflexão ética. Desse modo, a crítica de Nietzsche parece ficar entre a recusa de um modelo de reflexão moral que tem por base principalmente noções herdadas da tradição moderna e um domínio de pensamento ético mais amplo, onde noções como dever, obrigação e justiça não seriam de todo rejeitadas, mas não tomadas de forma absoluta. Muitos intérpretes duvidam que esse domínio mais amplo possa, de fato, se chamar de um domínio do pensamento ético. No entanto, a distinção entre moral como um sistema de normas centrado nas noções de dever e obrigação, e ética como um domínio mais amplo onde a pergunta pela boa vida é a questão central, já aparece em obras de outros filósofos, como Bernard Williams¹¹ e Paul Ricoeur¹².

10 Se levarmos em conta uma leitura em que o minimalismo decorre da dissolução da dicotomia entre fato e valor, e na qual a justificação de juízos, por consequência, ocorre através de uma espécie de coerentismo que equilibra motivações e crenças do próprio agente, então o impasse pode ser superado. Nesse caso, os condicionamentos, sejam por parte do acaso, sejam por parte de considerações morais, dão lugar a um modelo de justificação reflexiva mínima compatível com o perfeccionismo. Agradeço ao prof. Jorge Viesenteiner por me chamar a atenção a este ponto.

11 “[...] I am going to suggest that morality should be understood as a particular development of the ethical, one that has a special significance in modern Western culture. It peculiarly emphasizes certain ethical notions rather than others, developing in particular a special notion of obligation, and it has some peculiar presuppositions. [...] I shall for the most part use “ethical” as the broad term to stand for what this subject is certainly about, and “moral” and “morality” for the narrower system [...]” (WILLIAMS, 1985, p. 6)

12 “É preciso distinguir entre moral e ética? A dizer a verdade, nada na etimologia ou na história do uso das palavras o impõe: uma vem do grego, outra do latim, e ambas remetem à idéia dos costumes (ethos, mores); pode-se, todavia, distinguir uma nuance, segundo se ponha o acento sobre o que é estimado bom ou sobre o

Não é pertinente aos objetivos desse artigo mostrar a sustentação dessa ideia, mas deixamos aqui a suspeita levantada pelo próprio Nietzsche, de que a insistência em um único e antigo modo de pensar a reflexão ética tenha suas origens em um preconceito do próprio modo de pensar moral:

Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho: - logo, tal como entendemos as coisas, apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo mais elevadas, são ou deveriam ser possíveis. Contra tal “possibilidade”, contra tal “deveriam” essa moral se defende com todas as forças, porém: ela diz, obstinada e inexorável: “Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” [...] (JGB/BM 202)

5 – Referências bibliográficas:

CLARK, Maudemarie. Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 15-34.

CLARK, Maudemarie. On the Rejection of Morality: Bernard William's Debt to Nietzsche. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 100 – 122.

CONWAY, Daniel. Literature as life: Nietzsche's positive morality. *International Studies in Philosophy* v.21, nº 2, 1989, p. 41.

FOOT, Philippa. *Nietzsche: The Revaluation of Values*. In: SOLOMON, Robert (ed.). *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*. South Bend: University of Notre Dame Press, 1973, pp. 156-168.

FOOT, Philippa. *Nietzsche's Immoralism*. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 3-14.

que se impõe como obrigatório. É por convenção que reservarei o termo 'ética' para a intenção da vida boa realizada sob o signo das ações estimadas boas, e o termo 'moral' para o lado obrigatório, marcado por normas, obrigações, interdições caracterizadas ao mesmo tempo por uma exigência de universalidade e por um efeito de constrição. Pode-se facilmente reconhecer na distinção entre intenção de vida boa e obediência às normas a oposição entre duas heranças: a herança aristotélica, na qual a ética é caracterizada por sua perspectiva teleológica (de télos, fim); e uma herança kantiana, na qual a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto por um ponto de vista deontológico.” (RICOUER, 1995, p. 3-4)

LEITER, Brian. *Morality in the Pejorative Sense. On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality*. In: *British Journal for the History of Philosophy* 3, 1995, pp. 113-145.

LEITER, Brian. *Nietzsche and Aestheticism*. *Journal of the History of Philosophy*, v.30, 1992, p. 275-290.

LEITER, Brian. *Nietzsche and the Morality Critics*. In: *Ethics* v. 107, 1997, pp. 250-285.

LOPES, R. A. . *Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche?: notas sobre um debate em andamento*. *Cadernos Nietzsche*, v. 33, p. 89-134, 2013.

NEHAMAS, Alexander. (1985) *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1996.

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

_____. *Ecce Homo*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre, L&PM: 2003.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RICOEUR, Paul. *Ética e Moral*. In: *Leituras 1: Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.

ROBERTSON, Simon. *A Nietzschean Critique of Obligation Centred Moral Theory*. *International Journal of Philosophical Studies*, 2011, pp. 563-591.

ROBERTSON, Simon. *The Scope Problem – Nietzsche, the Moral, Ethical, and Quasi-Aesthetic*. In: JANAWAY, Christopher & ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: OUP, 2012, pp. 81-110.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press, 1985.

Artigo 2 - Nietzsche e a orientação perfeccionista de sua tentativa de estimar valores

Nietzsche and the perfectionist orientation of his attempt to evaluate values

Resumo: O texto examina o modo como Nietzsche articula o elemento crítico de sua filosofia com as formulações éticas construtivas que ele defende. Seu objetivo é mostrar que as formulações positivas de Nietzsche guardam uma espécie de orientação normativa, ainda que em sentido mínimo. Dado que essa suposta orientação normativa deve manter coerência com suas críticas – e, portanto, deve ser distinta das concepções tradicionais que são criticadas –, começo identificando alguns compromissos elementares que o filósofo assume durante o empreendimento da crítica para em seguida elucidar a natureza e o estatuto da concepção de normatividade admitida por esses compromissos. Com isso chego a uma descrição em que embora qualquer juízo valorativo dependa de um elemento subjetivo básico, este é suficiente para assegurar sua força normativa. Ao final do texto sugiro uma possível caracterização da posição de Nietzsche como uma variante perfeccionista em que uma descrição formal dos valores como se definindo em relação a capacidade de conduzir à excelência está conjugada com a requisição de um tipo particular de confiança em si mesmo cuja função é conferir força normativa a esses valores.

Palavras-chave: valor; crítica; normatividade; perfeccionismo

Abstract: The text examines how Nietzsche conflates the critic element of his philosophy with the constructive ethical formulations that he advocates. His aim is to show that Nietzsche's positive formulations retain a kind of normative guidance, even though in a minimal sense. Given that this supposed normative guidance must maintain coherence with his critique – and therefore must be distinct of the traditional conceptions which are criticized –, I start by identification of some elementary commitment that the philosopher assumes at the time of his critique in order to clarify the nature and the statute of the conception of normativity that these commitments admits. Thereby I arrive at one description where although any evaluative judgment rests on a basic subjective element, this element is enough to ensure his normative force. At the end of text, I suggest one possible characterization of Nietzsche's position as a variation of perfectionism where a formal description of values that

are defined regarding his capacity of lead to excellence is conjugated with a requisition of a particular type of self-reliance, whose function is to grant normative force to these values.

Key-words: value; criticism; normativity; perfectionism

Kerêa: Sou como todos. Para me sentir livre desejo às vezes a morte dos que amo, cobiço as mulheres que as leis da família ou da amizade me impedem de cobiçar. Para ser lógico deveria então matar e possuir. Mas sei que essas ideias vagas não tem importância. Se todos se achassem com o direito de as realizar ninguém poderia viver nem ser feliz. E repito, é isso que me interessa.

Calígula: Acreditas então numa ideia superior.

Kerêa: Creio que certas ações são mais belas do que outras.

Calígula: Por mim, creio que todas se equivalem.

(*Calígula*, de Albert Camus).

I

A figura do imoralista é uma figura recorrente na história da filosofia moral. Em roupagem clássica, a encontramos representada nas personagens platônicas Cálicles e Trasímaco. Em várias ocasiões, porém, o termo ganha conotações niilistas: basta lembrar o significado do imoralismo representado por personagens de Sade. Não obstante a diferença entre a significação precisa de ambos os termos, niilistas e imoralistas costumam ser apontados juntos como negadores da moralidade. Quando isso ocorre, não são raras as vezes em que o nome de Nietzsche os acompanha. Assim, no excerto da peça que vai inscrito no princípio do texto, o imperador romano Calígula encarna a posição do imoralista que, segundo uma determinada vertente interpretativa, representa as consequências práticas niilistas da filosofia de Nietzsche¹³. Uma das principais características desse tipo de leitura é inferir que a partir das críticas aos pressupostos descritivos¹⁴ que sustentam várias das reivindicações

13 Como exemplo desse modo de leitura em que o imoralismo atribuído a Nietzsche corresponde a uma forma de niilismo, cf. GERMANO, Emanuel. *Combate ao niilismo e ao totalitarismo em Camus: um contraponto teatral e filosófico às concepções lúdicas e estéticas da existência*. Revista Criação & Crítica, n. 10, p. 23 – 37. De modo geral, a negação do imoralista é bem menos radical do que a de um niilista, uma vez que aquele nega os valores associados a perspectivas morais, enquanto este nega todos os valores. A despeito dessa diferença, no decorrer do texto utilizarei deliberadamente os termos imoralismo e niilismo de forma intercambiável, de modo que o primeiro terá por referência exclusivamente o imoralismo radical e indiferentista que algumas leituras atribuem ao filósofo, e não o significado preciso que o próprio Nietzsche atribui ao termo quando se autodenomina como imoralista.

14 No que se segue assumo essa distinção entre o componente descritivo e o componente normativo da crítica de Nietzsche à moral. De modo geral, o componente descritivo se refere ao modo como seus oponentes concebem a agência humana: de acordo com Nietzsche, com base em uma série de pressupostos falsos. O

normativas as quais o filósofo se opõe, se segue que ele recuse o elemento normativo da filosofia prática como um todo. Com a crescente tendência naturalista em boa parte da filosofia contemporânea – e em especial na filosofia de língua inglesa – esse tipo de leitura tem sido reforçada. Dentre os que tendem a ler Nietzsche dessa forma a regra parece ser, por um lado, reaproveitar a força de várias das críticas a nível descritivo que ele formula contra seus adversários e, por outro, relegar a segundo plano o elemento normativo de sua filosofia, reduzindo-o a um amontoado de idiosincrasias.

Embora ainda existam leituras que enfatizem somente a dimensão crítica e negativa de sua filosofia, vários intérpretes reconhecem que Nietzsche também advoga um ideal valorativo positivo. Para que esse ideal faça sentido e não sucumba ao niilismo da radicalização de suas próprias críticas, é necessário esclarecer qual o *status* dessa normatividade reivindicada e como ele procede na defesa de seus valores. Levando em conta que ao longo de sua obra o filósofo faz diversos juízos de valor que partem dessa dimensão positiva de sua filosofia, afirmando, inclusive, que pretende avaliar o valor dos valores morais, temos o seguinte problema: qual o status das posições do próprio Nietzsche, visto que ao mesmo tempo em que ele as defende, a concepção que emerge de suas críticas supostamente nega a existência de valores objetivos ou com estatuto privilegiado? Em outras palavras: é difícil compreender sob que bases o filósofo defenderia suas próprias posições normativas frente a outras, isto é, como seria possível sua posição ética positiva usufruir de algum tipo de força normativa, visto que sua crítica inviabiliza qualquer justificação objetiva para ela.

O texto que se segue trata da maneira como Nietzsche concilia o elemento negativo de sua crítica com a construção da dimensão positiva de seu pensamento. A tese fundamental que procuro defender alega que o próprio empreendimento da crítica à moralidade tem uma orientação normativa que funciona como seu fio condutor. Essa orientação normativa, no entanto, difere consideravelmente das concepções normativas tradicionais que são criticadas pelo filósofo. Para caracterizar com maior precisão qual a natureza dessa suposta orientação normativa presente na crítica de Nietzsche é necessário identificar quais são os compromissos elementares que tem um papel determinante no modo como ele concebe sua posição. Boa parte da discussão contemporânea a respeito desses compromissos se dá no terreno da

componente normativo, por sua vez, diz respeito aos valores ou modos de vida favorecidos por seus opositores: aqui a crítica de Nietzsche não é formulada em termos de verdade ou falsidade de descrições, mas sim em termos do que se concebe como devendo ser buscado, isto é, sobre o que se crê ser mais valorável.

metaética. Embora esses compromissos se assemelhem e possam encontrar paralelos em algumas posições metaéticas atuais, creio que seja improvável que eles possam ser inteiramente representados de forma adequada por elas. Deste modo, em vez de atribuir uma determinada posição metaética ao filósofo – o que implicaria atribuir a ele uma série de compromissos específicos bastante significativos que de modo algum são uma possibilidade clara no caso de Nietzsche – procurarei identificar alguns compromissos mínimos assumidos pelo filósofo, e, a partir deles, elencar algumas considerações que contribuem para uma formulação adequada do modo como ele entende o aspecto normativo da reflexão ética. Com isso espero fornecer os elementos básicos para uma leitura coerente em que a posição defendida por Nietzsche não apenas é formulada em consonância com suas críticas, mas também é o *leitmotiv* das mesmas.

Após formular uma possível explicação para o modo como Nietzsche articula sua descrição dos valores com o elemento normativo de sua filosofia, volto-me para as consequências práticas da concepção de normatividade admitida por sua descrição dos valores. De forma um tanto breve, sugiro que o sentido de normatividade que a posição de Nietzsche conserva não implica uma posição indiferentista onde todos os valores se equivalem (ao menos de um ponto de vista prático), mas, ao contrário, em sua essência a posição de Nietzsche visa combater a adesão arbitrária a perspectivas éticas, sendo que ela mesma tem boas razões em seu favor. Ao final, apresento um esboço do que poderia ser essa sua posição positiva, apontando a presença de traços perfeccionistas que ela contém.

II

Steven Hales nota uma característica peculiar nas investidas de Nietzsche contra as posições que ataca, e a descreve como “uma obliteração aparente de uma posição, seguida de um recuo para a abraçar parcialmente” (HALES, 1996). Hales não defende que Nietzsche seja um adepto fiel desse procedimento, mas o salienta como uma importante característica a ser observada quando se lê seus escritos, prevenindo assim que se confunda a força de suas investidas retóricas com a posição final que o filósofo sustenta. A posição que é o alvo primordial da crítica de Nietzsche é a interpretação metafísica (platônico/cristã) do mundo. Em registro descritivo, Nietzsche contrapõe a ela uma série de objeções em favor de uma interpretação do mundo deflacionada e naturalizada. Dentre essas acusações está a alegação

da “morte de Deus”, que, no fim das contas, tem por uma de suas principais consequências a ideia de que a natureza não contém valores nela mesma (FW/GC 301, 357; JGB/BM 9, 108). Posto que não existem como parte independente da realidade, valores são vistos agora como criações. A estratégia utilizada por Nietzsche consiste em rejeitar a interpretação metafísica que ataca apontando a falsidade, isto é, o caráter ficcional dos elementos da cultura humana, eliminando assim a “realidade extra” que esta nos faz postular acerca da natureza. Conforme a característica notada por Hales, ao mesmo tempo em que dirige severas críticas a essa interpretação, por vezes o filósofo recua de seu ataque e volta a falar em cultura e valores, mas agora sem o compromisso com uma correspondência entre valores e natureza, mas sim entre valores criados e seus criadores. Ou seja, Nietzsche primeiro objeta contra a falsidade da interpretação metafísica, mas em seguida reconhece que a falsidade de um juízo não constitui uma objeção ao seu valor (JGB/BM I 4; FW/GC V 345). Tendo isso em vista, é possível perceber porque não há sentido em afirmar que se os valores não existem de forma objetiva, juízos de valor não podem usufruir de uma justificativa legítima: após as críticas do filósofo, a prática de justificar valores com base em sua existência objetiva está fora de questão, afinal agora são os próprios seres humanos que criam valores (em verdade sempre foram eles). Se antes algo era valioso porque se pensava que seu valor tinha existência objetiva, agora se reconhece que valores são palavras que se atribuem a determinadas coisas, pessoas, atitudes (M/A IV 210; Za/ZA I Da virtude dadivosa I). Nesse sentido, Nietzsche assume uma posição claramente antirrealista: ele defende que não existem valores objetivos, se com isso queremos designar sua existência como independente de criadores.

Todavia, considerando apenas os argumentos em registro descritivo, Nietzsche tem novamente diante de si a interpretação metafísica que procura repudiar. Se do ponto de vista descritivo ele tem a seu favor fortes críticas contra ela, ao admitir que o valor de algo é um assunto que independe da existência efetiva desse valor na natureza, o filósofo precisa de uma objeção a nível normativo para enfrentá-la, o que o obriga a assumir um compromisso básico com uma determinada perspectiva valorativa. Posto que os valores não existem independentemente de quem valora e por isso não é mais possível encontrar inscrita na natureza a existência objetiva dos valores – ou seja, do ponto de vista ontológico todos valores usufruem do mesmo *status* –, a perspectiva de Nietzsche carece de alguma fonte que lhe forneça força normativa frente a outros tipos de valorações. A fim de obter alguma indicação sobre o modo como Nietzsche lida com essa questão, cabe atentar ainda para

algumas características centrais que ele atribui aos valores ao se referir a eles. De modo geral, três principais características podem ser enumeradas:

- a) valores são criados;
- b) eles são relativos; e
- c) não possuem autoridade normativa em si mesmos.

A primeira característica é uma consequência de seu “naturalismo”. Se os valores não estão *a priori* no mundo, eles devem entrar nele através das pessoas. Em inúmeras passagens Nietzsche fala em termos de “atribuição”, “doação” e até “empréstimo” de valores ao mundo. Como valores são criados é uma questão de que tratarei em seguida. Por ora basta enfatizar o caráter humano dos próprios valores, como atesta a seguinte passagem:

Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é, o estimador.
 Estimar é criar: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia.
 Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência.
 Escutai isso, ó criadores!
 Mudança nos valores – isso é mudança nos criadores. (Za/ZA I Das mil metas e uma só meta)

A segunda característica nos traz novamente o problema da legitimidade dos valores defendidos por Nietzsche frente aos que critica. Se a existência de um valor depende de quem valora, a princípio inferimos daí que os valores são arbitrários. No entanto, o tipo de relação que Nietzsche tem em mente quando fala de valores é menos uma relatividade radical¹⁵ onde não haveriam valores mais elevados que outros do que seu caráter relacional. O caráter relacional dos valores serve sobretudo para destacar que não existem valores “em si”, absolutos, independentes de quem valora e com validade universal. Como não é mais possível colher os valores na realidade, as coisas são valoradas em função de algo, ou, em outras palavras, sua existência *depende* das características daquele que valora e são medidos *em relação* a determinada meta ou objetivo (que também depende de quem a postula – uma questão que será abordada a seguir, pois diz respeito diretamente à ideia de criar valores).

15 Nietzsche inclusive parece repudiar a derivação do relativismo vulgar a partir da inexistência de valores universais tanto quanto a derivação da universalidade irrestrita a partir da existência desses valores: “*O erro habitual de suas hipóteses [dos historiadores da moral] consiste em afirmar um consenso dos povos, ao menos dos povos domesticados, a respeito de certos princípios morais, e disso inferir a incondicional obrigatoriedade destes para cada um de nós; ou, inversamente, após compreenderem a verdade de que em diversos povos as avaliações morais são necessariamente diferentes, concluem pela não obrigatoriedade de toda moral: duas conclusões igualmente infantis.*” (FW/GC 345)

Nietzsche ilustra o caráter relacional dos valores (no caso ele fala em virtudes) em um aforismo intitulado “*A saúde da alma*”:

A apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), “A virtude é a saúde da alma” - deveria ser modificada, para se tornar utilizável, ao menos assim: “Sua virtude é a saúde de sua alma”. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o que* deve significar saúde também para seu corpo. (FW/GC 120).

O último aspecto enumerado diz respeito ao modo como determinados valores ganham autoridade normativa. O segundo aspecto alegava que algo é reconhecido como valioso em relação a determinadas características da pessoa que valora. No entanto, poucos são os que dão ouvidos às suas necessidades naturais mais íntimas. Desse modo, Nietzsche explica o fato de muitas pessoas compartilharem valores de outros e os sentirem como obrigatórios através de uma descrição em que os valores de alguns raros indivíduos são impostos a outros mediante a força (cf. FW/GC 39). Aqueles que foram submetidos aos valores dos mais fortes, entretanto, posteriormente acabaram por operar uma transvaloração – a conhecida “revolta dos escravos na moral” a que Nietzsche se refere diversas vezes em sua obra. Assim, a autoridade normativa ostentada pelos valores morais tradicionais é explicada através de um processo histórico-genealógico. Em verdade, Nietzsche dedica um livro inteiro – a *Genealogia da Moral* – para explicar esse processo em que a antiga imposição de valores que correspondem às condições ótimas de certos estamentos sociais são “espiritualizados” e travestidos de uma autoridade quase intocável. Dessa forma, por negar a existência objetiva e universal de valores, Nietzsche nega também seu *status* normativo privilegiado. Se não há valores independentes de quem valora, não existem razões para alguém tomar como sua uma valoração estranha, *a não ser* que assuma os compromissos básicos dessa própria valoração, ou seja, o acolhimento de uma perspectiva valorativa qualquer reside, em última instância, na capacidade do agente reconhecer uma perspectiva como valorável – o que, por sua vez, depende de fatores sociais, culturais e, principalmente, de suas configurações psicológicas¹⁶. A título de exemplo: afirmar que não se deve mentir pois é errado não constitui uma razão

16 Cabe ressaltar: em última instância. A capacidade de acolher uma perspectiva não é sequer uma alternativa para muitas pessoas devido a limitações inatas ou de certa forma tão enraizadas que dificilmente seriam abandonadas. O que importa notar é que, de acordo com a descrição em jogo, assumir um modo de valorar significa tomar para si (o que pode ocorrer de modo inconsciente) os pressupostos e conceitos básicos que constituem esse modo de valorar, estruturando a própria experiência a partir dessa perspectiva. Volto a essa questão na terceira e quarta parte deste texto.

para se agir de outro modo a não ser que já se compartilhe do pressuposto valorativo básico de que mentir é em si mesmo errado. A fim de mostrar que esse tipo de alegação constitui uma razão para agir de outro modo e seria irracional não lhe dar ouvidos, deveria ser possível demonstrar o porquê de mentir ser errado de forma irrestrita, o que, dada a tese nietzschiana de que os valores são criados e relativos, dificilmente seria possível.¹⁷

Essa caracterização do modo como os valores surgem é ela mesma parte da objeção descritiva que Nietzsche contrapõe às interpretações morais que ataca. Contudo, conforme dito anteriormente, essa não é a objeção cabal que Nietzsche formula contra a moralidade. A posição que Nietzsche sustenta não é preferível frente à concepção oposta unicamente *porque* esta se baseia em pressupostos falsos (embora isso possa aparecer como uma tentativa retórica de convencimento por parte do filósofo), mas sim porque Nietzsche pensa que sua posição tem mais *valor* do que a posição adversária. Aqui nos deparamos outra vez com o impasse entre a defesa de uma perspectiva valorativa e o compromisso com uma visão naturalizada de mundo onde não há valores objetivos. A tese de que gostaria de me valer é a seguinte: o modo como Nietzsche supera o impasse se dá por dois passos conjuntos; a partir de sua própria descrição – derivada de uma visão naturalista – que afirma que valores são criados, Nietzsche se compromete com uma perspectiva normativa na qual algo adquire valor com base em um critério que o próprio filósofo toma como tendo o mais alto valor: a excelência humana. Dito de uma maneira menos confusa: em um primeiro passo, a partir da descrição dos valores que ele mesmo fornece, Nietzsche reconhece que os valores são criações subjetivas, e ele – este é o segundo passo – enquanto criador, atribui a medida de valor a capacidade de tornarmos-nos melhores. A maioria dos intérpretes atuais reconhece que o núcleo da objeção de Nietzsche à moralidade se dá em um âmbito normativo, sendo feita a partir de uma perspectiva que o próprio filósofo assume: os valores morais que ele ataca são desprovidos de valor pois impedem o cultivo da excelência humana. Trato de forma um pouco mais detalhada a noção de excelência na última seção. Por ora, basta sinalizar seu papel na formulação da posição normativa de Nietzsche.

O que importa notar, portanto, é que devido ao viés naturalista contido na filosofia de Nietzsche, sua descrição dos valores recusa a existência de uma dimensão normativa universal para estes, de modo que, no fim das contas, sua própria posição é como que metanormativa:

17 Essa descrição parece implicar a atribuição de uma posição atualmente chamada de internalismo de razões à Nietzsche. Para uma tentativa de leitura de Nietzsche como internalista, cf. ROBERTSON, Simon. *Normativity for nietzschean free spirits*. *Inquiry: An International Journal of Philosophy*, 54:6, pp. 591 – 613.

ele defende ser valorável que os indivíduos encontrem eles mesmos os valores que os levem à excelência. Assumindo que o compromisso com esse pressuposto elementar é o que caracteriza a dimensão construtiva da filosofia de Nietzsche, é possível entender a alegação de que a falsidade de um juízo não constitui uma objeção ao seu valor, a saber, porque o valor de algo, para Nietzsche, se define em relação à capacidade que ele possui de conduzir o indivíduo à qualificação ou excelência, e isso independe da verdade das descrições que sustentam os valores. O próprio Nietzsche, por exemplo, reconhece grande valor em vários dos ensinamentos cristãos, a despeito dos erros descritivos que identifica neles. O que importa ressaltar é que ao assumir esse compromisso Nietzsche está em condições de, ele mesmo, encontrar os valores que lhe digam respeito e, assim, formular uma crítica normativa (em sentido fraco, não universal) à moral: ela é uma perspectiva decadente, desprovida de valor, pois suprime aquilo que para Nietzsche é a única atividade provida de algo como um valor intrínseco¹⁸, isto é, a própria capacidade de criar valores que conduzam a excelência. Assim, Nietzsche formula sua posição em consonância com sua própria descrição dos valores como criados, relativos (ou relacionais) e sem autoridade normativa externa.

III

Se entendemos a crítica de Nietzsche como parte de um projeto que vai da superação das concepções de moralidade tradicional até a defesa de um novo modo de valorar, tornam-se nítidos os dois movimentos que orientam a estratégia nietzschiana para realizar esse projeto: primeiro, a crítica à moral e aos seus pressupostos e, segundo, a partir do cenário que se desenha após essas críticas, a exortação de um novo modo de valorar. Tendo isso em vista, é possível compreender que embora após suas críticas Nietzsche flerte de perto com concepções imoralistas e niilistas, seu objetivo primordial é superá-las¹⁹. Resta saber se as consequências práticas de suas críticas permitem essa superação.

18 Aqui o impasse torna-se patente: embora não admita a existência objetiva de valores, Nietzsche parece proceder como se houvessem valores com esse estatuto. Naturalmente a pergunta que se segue é: como isso é possível? Não obstante as soluções pareçam apontar em direção a teses antirrealistas, cabe mencionar que a teoria dos valores nietzschiana nega a existência de valores *morais*, de modo que a possibilidade de um tipo particular de realismo permanece aberta. A esse respeito, cf. RAILTON, Peter. Nietzsche's Normative Theory? The Art and Skill of Living Well. In: JANAWAY, Christopher & ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: OUP, 2012, pp. 20-51

19 Nesse sentido, Nietzsche é tão niilista quanto Descartes é um cético. Ambos os pensadores têm, respectivamente, niilismo e ceticismo como fases de suas filosofias, mas não como conclusão delas; antes pelo contrário, eles apenas se servem dessas posições com vistas a superá-las.

Conforme a descrição contida nas páginas precedentes, a posição defendida por Nietzsche não apresenta uma justificativa que a coloque como preferível em detrimento de outras posições, de modo que permanece a indagação: como Nietzsche procede na defesa de sua posição? Para responder a essa pergunta, cabe atentar ao que significa defender uma posição prática de acordo com a descrição de Nietzsche, isto é, tendo em vista a descrição de valores como não-objetivos e desprovidos de autoridade normativa universal. Já de início cabe salientar que a negação da existência objetiva de valores e de sua autoridade normativa tem por consequência imediata a recusa da noção fundacionista de uma justificativa última que legitime a moralidade como uma perspectiva incondicional, universal e provida de uma autoridade normativa que se sobreponha aos interesses e razões dos agentes, exigindo obediência independentemente desses interesses e razões (testemunho disso é a sombra do imoralista que paira sob qualquer sistema moral e pode simplesmente ignorar suas recomendações)²⁰. Se a atribuição dessa recusa a Nietzsche estiver correta, ele não apenas mantém uma posição cética bastante radical quanto à possibilidade de fundamentação última para qualquer perspectiva ética que prescreva valores, mas também se compromete com uma descrição inversa em que o engajamento prévio com os próprios valores prescritos constitui a justificativa de qualquer posição ética. Disso se depreende que é a atitude de estruturar a experiência de determinada maneira que define os valores com os quais alguém se compromete, ou seja, uma perspectiva valorativa reside, em última instância, em determinado modo de vida assumido pelo agente, e não o contrário (exemplo disso são as inúmeras vezes em que Nietzsche fala de valores como signos ou sintomas de algum tipo de vida – cf. FW/GC, “Prefácio”, 2; GD/CI VII, Os “Melhoradores” da Humanidade, I). O que se está designando aqui por modo de vida cumpre um papel central nessa descrição. O filósofo raramente utiliza o termo, mas recorro a ele como termo geral para designar – sem precisar decidir de forma cabal sobre a controversa questão acerca da liberdade da vontade – as determinações básicas sob as quais formamos e mantemos nossos valores. Por vezes Nietzsche se refere a sentimentos ou preconceitos herdados e localiza essa determinação a nível cultural (M/A I 9, 16, 19). Em outras ocasiões ele parece reduzir os valores a sintomas

20 Algumas leituras contemporâneas, e em especial as de vertente kantiana, negam que a recusa de um tipo robusto de realismo implique necessariamente em uma recusa do projeto de fundamentação da moral como uma perspectiva independente das inclinações dos agentes. Isso não chega a constituir um problema para a descrição que estou apresentando, pois embora não seja claro se essa descrição é, de fato, a mais adequada, ao menos parece ser claro que Nietzsche assume que ela seja e, desse modo, mantenha uma posição que o aproxime dos que atualmente são céticos quanto a possibilidade de fundamentação última para uma perspectiva moral.

que podem ter suas causas localizadas em elementos psicológicos ou mesmo fisiológicos (GM/GM III 15, 17; GD/CI VI “Os quatro grandes erros” I e II.). Se, por um lado, por “modo de vida” entendemos unicamente a mentalidade inerente a uma cultura, então evidentemente a posição de Nietzsche admite uma espécie de relativismo cultural, tendo por objetivo substituir certas crenças e práticas por outras que julga superiores. Por outro lado, se entendemos “modo de vida” como se referindo ao modo de vida particular de um agente, a posição de Nietzsche está no limiar de um relativismo radical e nos defrontamos, outra vez, com a leitura imoralista. À primeira vista o relativismo parece incontornável e a posição normativa de Nietzsche, portanto, inócua.

O impasse pode ser resolvido se concedermos que levar determinado modo de vida significa estruturar a experiência de determinado modo. Isso, por sua vez, pode ocorrer de modo consciente ou inconsciente, e depende não apenas de uma série de fatores externos – e, portanto, tem algum apelo relativo à cultura – mas sobretudo de fatores internos, como as limitações e capacidades psicológicas próprias dos agentes envolvidos. Sendo assim, nesse contexto podemos entender “modo de vida” como designando algo semelhante à célebre noção de visão-de-mundo (*Weltanschauung*), isto é, o conjunto de crenças, sentimentos, impressões, capacidades e limitações psicológicas que configuram o modo *primordial* como um agente se relaciona com o mundo. O ponto em questão é que nas perspectivas morais tradicionais os agentes são levados a crer que aderiram a elas porque representam perspectivas com autoridade normativa objetiva – e, portanto, com privilégio normativo justificado sobre outras perspectivas –, quando, segundo a descrição nietzschiana, elas são defendidas e consideradas como perspectivas normativas privilegiadas apenas porque foram assumidas de antemão em seu modo de vida, ou seja, a partir de uma orientação subjetiva básica, e, desta forma, fazem parte do modo como eles estruturam sua experiência (na maior parte dos casos, inconscientemente).

Ao recusar uma fundamentação última para as perspectivas morais e deslocar a questão para o modo de vida ou a visão de mundo dos agentes, aparentemente Nietzsche está a prejudicar sua própria posição, na medida em que impede que ela seja objetivamente preferível frente a outras. As leituras que tomam Nietzsche unicamente por imoralista (em uma acepção que reduz o termo a um significado similar ao que, no vocabulário de Nietzsche, denotaria muito mais o significado da palavra 'niilista') partem dessa equivalência teórica entre as posições normativas para justificar a atribuição de um compromisso relativista ou

subjetivista extremo ao filósofo. Entretanto, as consequências práticas de suas críticas, por radicais que sejam, não parecem levar necessariamente a essas concepções como conclusões de sua filosofia. As leituras que identificam em Nietzsche unicamente aspirações niilistas e iconoclastas parecem esquecer que o fato de não haver uma justificativa objetiva para a diferenciação teórica entre os valores não é uma justificativa objetiva para o imoralismo niilista – nem o poderia ser para nenhuma posição prática, sob pena de incorrer na gritante contradição de afirmar que o fato de não haver justificativas objetivas justifica objetivamente alguma posição²¹ – mas, ao contrário, é parte do projeto de Nietzsche que visa libertar os agentes da submissão a perspectivas morais para, em seguida, tornar possível a adesão à sua própria perspectiva, agora através de meios diferentes do que o apelo a uma autoridade normativa sustentada em concepções que ele considera equivocadas. Além disso, se considerarmos que a aproximação de posições mais radicais é apenas um primeiro passo de uma estratégia que visa a superação das posições concorrentes, o aspecto negativo da descrição nietzschiana tende a ser favorável à sua própria posição. Isso porque as formulações positivas que Nietzsche exorta, por serem formuladas em consonância com uma suposta descrição realista dos valores, evitam o compromisso com vários dos erros que ele identifica na moralidade.

Mais uma vez: se recusa os meios tradicionais, então como Nietzsche procede na defesa de sua posição? Mesmo admitindo as críticas de Nietzsche e reconhecendo que não existem justificativas objetivas, mas apenas determinações baseadas no modo de vida, por que alguém deveria abandonar sua visão de mundo e aderir à perspectiva que o filósofo advoga? Segundo a descrição de Nietzsche, o que ocorre é que quando um agente valora as coisas de determinado modo ele está a depositar confiança no valor de algumas ações. A confiança no valor objetivo de algumas ações em detrimento de outras, no entanto, é apenas confiança, e, portanto, tem caráter essencialmente subjetivo. Com isso não pretendo atribuir ao filósofo o compromisso com um tipo de subjetivismo que recusa de todo o apelo a razões práticas. O ponto em questão para a ideia de normatividade que sobrevive aqui é que mesmo essas razões deverão passar por uma espécie de inspeção subjetiva: mesmo que existam razões teóricas objetivas que sustentem algo, isso não significa que haja também razões práticas – isto é, razões que determinam o que se *deve* fazer – recomendando que se deva buscar ou se engajar com esse algo. A descrição naturalizada do mundo, por exemplo, pode ser aceita como uma

21 A esse respeito cf. os capítulos 1 a 3 de WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

descrição objetiva da realidade. Disso, entretanto, não se segue que tenhamos razões objetivas para nos comportar de modo a imitar a natureza. O fato de fumar fazer mal para a saúde é sustentado por uma série de razões objetivas. Disso, porém, não se segue que não devemos fumar. O máximo que se pode afirmar é que, caso queiramos ter saúde, devemos evitar o fumo. O aspecto normativo presente nesse tipo de descrição depende claramente de uma orientação subjetiva básica (que é fornecida pelo que chamei de “modo de vida” do agente), e, portanto, não tem caráter incondicional. Em contrapartida, ele não ignora por completo as informações objetivas relevantes para a questão. A situação que decorre da descrição de Nietzsche, creio, é semelhante. Compreendida assim, a estratégia de Nietzsche pode ser entendida como visando, em um primeiro momento, desmontar a visão de uma normatividade objetiva privilegiada por meio de uma descrição contrária em que o que há de normativo nos valores depende de elementos subjetivos, fazendo assim com que os agentes possam reconhecer o que há de arbitrário e externo sendo imposto em seu modo de valorar e, por consequência, em seu modo de vida. Isso para que, em um segundo momento, eles estejam em condições de alterar tanto seu modo de vida quanto suas valorações²² (ou, em léxico nietzschiano, transvalorar valores). Levando isso em conta, cabe explicar como a posição de Nietzsche é capaz de oferecer boas razões, mesmo que não derradeiras, para que se abandone as concepções morais tradicionais.

Acontece que a posição do filósofo compartilha um pressuposto elementar com a posição que ataca: ambos ainda são movidos pelo que Nietzsche denomina de “*vontade de verdade*”. Este ímpeto, descrito pelo filósofo como “o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço” (FW/GC 357), tem origem em uma *crença* metafísica comum à mentalidade ocidental em geral, isto é, na crença do valor incondicional da verdade (FW/GC 344, GM/GM III 24). Do ponto de vista prático, essa crença acaba por tomar a forma de um juízo normativo que requer uma espécie de probidade intelectual frente a questões teóricas e práticas²³ (JGB/BM 227, 230, A Prólogo

22 A estratégia de Nietzsche visa facilitar a satisfação de uma condição necessária no processo de autolibertação, a saber, o reconhecimento de determinação estranhas agindo sobre o indivíduo. Isso não significa, porém, que essa seja uma condição suficiente para esse processo: é bem possível que alguém acredite ter se libertado de um jugo quando em verdade se prende a outro. Em todo caso, as investidas críticas de Nietzsche dificultam consideravelmente esse tipo de “recaída”, afinal servem como uma espécie de suspeita preventiva, e, portanto, em relação ao processo de autolibertação, tem uma função de natureza propedêutica e não constitutiva.

23 A esse respeito, cf. TONGEREN, P. van. *A moral da crítica de Nietzsche a moral: estudo sobre Para além*

4). Ocorre que, levada ao extremo, a probidade intelectual acaba por minar a si mesma: no fim das contas, ao mesmo tempo em que exige razões e justificativas para todo o tipo de crença, a exigência de probidade repousa ela mesma sobre uma mera crença, ou seja, em uma confiança no valor da verdade que, em última instância, resta injustificada. Levando isso em conta, ao trazer à consciência os erros descritivos que envolvem as perspectivas tradicionais a que Nietzsche se opõe, os agentes terão uma boa razão, mesmo que sustentada em um juízo de valor básico e subjetivo, para abandonar as perspectivas que envolvem esses erros, isso porque eles mesmos têm como orientação normativa básica a ideia da probidade (embora dependente de um juízo de valor, e, portanto, ter caráter essencialmente subjetivo, por esse juízo ser um pressuposto valorativo comum tanto à perspectiva de Nietzsche quanto às perspectivas morais tradicionais, ambas as perspectivas reconhecerão a razão prática derivada desse juízo).

A partir dessas breves considerações já é possível ver como o filósofo pode mostrar para seus adversários que existem razões em favor do abandono da perspectiva moral tradicional em nome de uma descrição em que a própria atividade de fornecer razões não é mais vista como primordial, mas depende de uma orientação subjetiva básica. Mostrar como Nietzsche advoga sua posição nesse cenário é o próximo passo. Entretanto, por envolver uma caracterização mínima da posição do filósofo, isso será feito de forma parcial apenas na próxima seção. Antes disso gostaria de ilustrar, através de um exemplo tirado de Wittgenstein, no que consiste defender uma posição prática tendo em conta a descrição que decorre do abandono das concepções tradicionais de moralidade definidas em função da incondicionalidade de suas exigências e com validade universal, isto é, moralidade como uma instância provida de autoridade normativa privilegiada.

Na *Conferência sobre Ética* Wittgenstein descreve uma partida de tênis no intuito de ilustrar a distinção entre valores tomados em sentido relativo e valores tomados em sentido absoluto. Segundo Wittgenstein, ao advertir alguém que jogasse terrivelmente mal, este alguém poderia simplesmente replicar que sabe disso e não quer jogar melhor. No caso de alguém que dissesse uma mentira, no entanto, não poderíamos nos contentar com uma réplica semelhante à do jogador de tênis e afirmaríamos que a pessoa *deve* querer se comportar melhor. Enquanto no primeiro caso temos um juízo de valor relativo, no segundo temos um juízo de valor absoluto. Trazendo o exemplo para a discussão sobre Nietzsche, não é

implausível identificar o filósofo como defendendo uma visão que nega a segunda situação (valores absolutos) em favor da primeira (valores relativos). Nesse caso, ele defenderia que por não haver uma justificativa derradeira para a reivindicação de valores absolutos, não seria possível haver reivindicação normativa nenhuma, e, portanto, os valores seriam todos relativos. De acordo com o que procurei expor, porém, a recusa de uma justificação última ou a negação da existência objetiva de valores não acarreta a recusa da noção geral de normatividade, e isso porque Nietzsche concebe o problema de outro modo: uma vez que sua descrição dos valores afirma que eles são estimativas humanas que não existem por si só e que o valor de um juízo independe de sua verdade ou falsidade, a questão não é mais saber se nossas estimativas são verdades absolutas em que devemos crer, mas sim se temos razões em depositar confiança no valor de certas práticas, atitudes, etc, sendo que Nietzsche admite que podem haver razões boas ou ruins, dependendo das aspirações do agente. Ou seja, diferentemente da dicotomia entre normatividade privilegiada e relativismo indiferentista implícita no exemplo de Wittgenstein, Nietzsche não vê a negação da existência de padrões absolutos como implicando a recusa da noção de normatividade como um todo, afinal mesmo não havendo uma justificativa objetiva última para a confiança em determinados valores, ainda assim ele concebe que podemos estar ou mais ou menos justificados em sustentar determinados valores. Sendo assim, mesmo a primeira situação descrita no exemplo conservaria um aspecto normativo mínimo, e seria possível manter a reivindicação normativa de que se crê que o jogador deve jogar melhor. Em casos como esse o que ocorre agora é que ao defender porque se deve (dever em sentido menos pretensioso do que uma deontologia universal) dar ouvidos a sua reivindicação, se está procurando fazer com que pessoa a quem se busca convencer encontre algum motivo dentre os seus motivos e desejos que a faça ver as coisas de outro modo (ou seja, a origem da força normativa de uma posição depende sobretudo da motivação, e não da justificação; isso não significa, porém, o abandono da noção de justificação: caso a pessoa tenha ou encontre algum motivo, ela terá uma justificativa para agir de outra maneira). De todo modo, assim como no exemplo de Wittgenstein acerca dos valores relativos, sempre é possível recusar a perspectiva que é oferecida. No fim das contas o modo como Nietzsche defende sua perspectiva de fato se assemelha com a primeira situação descrita por Wittgenstein: ao ver e avaliar que muitas vezes as pessoas perdem a si mesmas em nome de determinadas concepções morais ou mesmo religiosas, Nietzsche oferece uma perspectiva alternativa. É como se ele dissesse, em analogia com o que é dito ao mau jogador

de t nis: “*você pode ser melhor que isso*”. Depende da própria pessoa advertida (e da capacidade de que ela dispõe para reconhecer algo como uma razão) avaliar a legitimidade e engajar-se na perspectiva de Nietzsche ou não, não havendo uma autoridade normativa que force a pessoa a deliberar pelo engajamento fora de seus próprios interesses e desejos. Não são poucas as vezes que o próprio Nietzsche adverte que a posi o que defende certamente não   para todas as pessoas, e que algumas talvez nem sejam capazes de reconhecer seu valor. Isso, no entanto, não constitui um problema para sua posi o. Não reconhecer valor em uma perspectiva que visa levar ao melhor de si mesmo   visto como um sintoma do tipo de vida que Nietzsche – a partir de sua própria perspectiva – considera inferior. Dado que Nietzsche não pretende operar com uma autoridade normativa que force os agentes a se engajarem em sua perspectiva, para aqueles que, reconhecendo que podem atingir um nível maior de excelência em rela o a suas aptidões e capacidades, ainda assim preferem se conformar com o “*eu não quero jogar melhor*”, o filósofo se limita a oferecer seu desprezo e alguns adjetivos providos de uma retórica pouco favorável.

IV

Até aqui me detive sobretudo no empreendimento crítico do projeto nietzschiano, o qual nos deixa em um cenário aparentemente desfavorável   defesa de uma posi o normativa qualquer devido ao repúdio de no es como a de objetividade, universalidade e autoridade normativa. Entretanto, procurei mostrar também que, tendo em vista esse cenário, a possibilidade de qualquer ideia normativa passa a depender de um elemento subjetivo básico – o que significa, portanto, que ainda   possível conceber algum tipo de normatividade. O ponto chave aqui   o fato de que agora – assumindo a inexistência de uma perspectiva com autoridade normativa sobre outras – as considera es relevantes para um agente pensar suas próprias valora es não partem de uma perspectiva objetiva que determina o que *deve* importar a ele independentemente de suas razões e motivos, mas, ao contrário, as considera es relevantes que determinam o que ele *deve* fazer partem exatamente de *seus* motivos e razões (no fim das contas, de sua visão de mundo ou “modo de vida”)²⁴. Em

24 Isso pode parecer uma peti o de princípio: o que determina as “valora es” de um agente   seu “modo de vida” (entendido do modo como o defini, isto  , como o conjunto de configura es psicológicas e culturais que determinam o modo como um agente vê o mundo). No entanto, considerando que um dos objetivos da crítica de Nietzsche   mostrar, isto  , *tornar consciente* o papel dessa determina o (que outrora sequer era vista como determina o), uma vez tendo se dado conta do quanto seu modo de vida estava impregnado de

linguagem ordinária: a motivação para valorar alguma coisa qualquer em detrimento de outra não vem *de fora* do agente, mas sim *de dentro*. Esse deslocamento marca uma das principais diferenças entre a posição de Nietzsche e as concepções tradicionais, uma vez que a posição do filósofo passa a se fundar exatamente naquilo que move o agente a fazer algo, e não em interdições sobre o que ele não deve fazer. Uma vez tendo reconhecido o modo de valorar de que se valera até aqui como sendo arbitrário, ou, ao menos, como apoiado em uma ideia ilusória de objetividade, resta ao agente determinar a partir de si mesmo aquilo que importa a ele. A recusa da insistência em um modo ultrapassado de manter valorações em nome da apologia a uma busca por valores que tem início no próprio agente é um tema recorrente na filosofia de Nietzsche e é representado por máximas como: “*O que diz a sua consciência?* - “Torne-se aquilo que você é” (FW/GC 270). Ou seja, é uma questão de consciência não mais apelar a instâncias que se sabe serem falsas, e assumir a responsabilidade de voltar-se a si mesmo na tentativa de encontrar valores. Tornar-se o que se é, nesse sentido, parece ser justamente reconhecer e deixar agir suas determinações mais íntimas e profundas que estavam cobertas de determinações estranhas e muitas vezes arbitrárias. Grande parte dos intérpretes atuais julga haver determinados traços nessas formulações positivas de Nietzsche que justificam sua aproximação com o que na história da filosofia tem se denominado de perfeccionismo moral²⁵. No que se segue, exponho alguns desses possíveis traços e busco

valorações estranhas, um agente qualquer poderá livrar-se de *parte* dessa determinação, a saber, justamente aquela parte que estava operando inconscientemente sob a forma de uma aparente autoridade objetiva, e que agora é vista conscientemente como um erro. Ao livrar-se dessa determinação *externa*, o agente está em condições de reconhecer suas determinações mais básicas, isto é, determinações tanto psicológicas quanto fisiológicas que constituem o âmago do que ele realmente é ou de sua “vontade” (deixando de lado a questão a respeito da compatibilidade da determinação da vontade com a ideia de sua liberdade), e orientar-se em função delas. Sendo assim, a crítica de Nietzsche visa desmascarar as valorações com base em determinações externas (que, uma vez reconhecidas, muitas vezes são percebidas como arbitrárias e podem deixar de ser determinações), sem deixar de reconhecer o que há de determinante nas limitações e mecanismos internos do próprio agente. No fim das contas, é como se Nietzsche buscasse minar a determinação externa dos valores em nome de sua determinação interna.

25 O perfeccionismo enquanto uma teoria moral tem sido caracterizado de diversas formas. Em uma de suas definições mais recorrentes ele é identificado com o desenvolvimento excelente da natureza humana. Algumas variações, porém, identificam o perfeccionismo com a realização de determinados bens objetivos (que podem ou não ser informados por uma descrição da natureza humana). Para uma série de definições, cf. Wall, Steven, “Perfectionism in Moral and Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <>. Há ainda uma tendência de caracterização contrária, na qual o perfeccionismo é menos uma teoria moral do que um dos aspectos essenciais da vida moral. De acordo com esse tipo de caracterização, o perfeccionismo diz respeito prioritariamente a uma relação de aprimoramento individual, isto é, trata-se de uma relação de aperfeiçoamento do indivíduo consigo mesmo (ou com seu eu ideal); sobre o perfeccionismo definido dessa maneira, cf. Stanley Cavell, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, p. 2. Na descrição que se segue no texto o perfeccionismo atribuído a Nietzsche se aproxima muito mais do segundo tipo de caracterização, muito embora seja bastante provável

mostrar que a formulação positiva de Nietzsche, não obstante mantenha afinidade com essas concepções, tenderia a se configurar como uma variante específica do perfeccionismo.

Na segunda parte do texto sugeri que o compromisso elementar da perspectiva de Nietzsche consiste na ideia que algo adquire valor em função de sua capacidade de conduzir à excelência. Essa caracterização do aspecto positivo de sua filosofia como voltada para a busca da excelência, contudo, permanece um tanto quanto imprecisa. Embora o filósofo pareça insistir na ideia de uma superação do estado de coisas no qual se encontra – o que já confere uma *dimensão* perfeccionista, mesmo que bastante ampla, à sua filosofia –, ele dificilmente oferece uma caracterização precisa do que seria essa superação. Assim, na *Genealogia*, Nietzsche afirma:

Mas de quando em quando me concedam – supondo que existam protetoras celestes, além do bem e do mal – uma visão, concedam-me apenas *uma* visão, de algo perfeito, inteiramente logrado, feliz, potente, triunfante, no qual ainda haja o que temer! De um homem que justifique o homem, de um acaso feliz do homem, complementar e redentor, em virtude do qual possamos manter a *fé no homem!* (GM/GMI 12).

A ideia implícita em passagens como essa parece ser a de que há um estado ou um modo de vida superior (isto é, com mais valor) do que o estado ou modo de vida atual e de que é possível atingi-lo (uma ideia parecida parece ecoar em FW/GC 288). Ora, esse estado é o que estou chamando de excelência. Com isso, porém, pouco foi acrescentado a uma caracterização substancial do que é a excelência, mas, pelo contrário, surge agora o problema de esclarecer em que sentido ela é um estado superior a outros. Por certo não há de ser em sentido objetivo, uma vez que as críticas de Nietzsche negam a existência de valores nesse sentido. É possível vislumbrar uma saída para o problema se repararmos que, segundo sua própria descrição, Nietzsche afirma que os valores são criados (ou a confiança no valor de algo é depositada) em relação a necessidades e características naturais (e talvez também culturais) de seus criadores. Tendo isso em vista, uma vez livres da determinação externa de valores, cada qual estará em condições de encontrar um modo de articular valores da melhor maneira possível a partir de *seu* contexto de vida e suas possibilidades – o que significa,

que o filósofo assuma alguns compromissos que permeiam outras definições e, dessa forma, desenvolva uma variante perfeccionista a seu modo.

portanto, que o que conta como excelência tem uma dimensão subjetiva, se considerarmos que, em última instância, o próprio agente é quem julga qual seu conteúdo; isso não exclui, porém, a possibilidade do conteúdo da excelência depender também de alguns fatores objetivos, principalmente se considerarmos as determinações psicológicas mais originárias e as determinações fisiológicas que influem na vontade do agente; o ponto, enfim, é que a determinação do conteúdo da excelência está ligado necessariamente com o agente particular a que ela se refere. Assim, a noção de excelência humana pode ser entendida como uma noção prioritariamente *formal* que guia os indivíduos para que encontrem o que de melhor têm em si. É possível expressar a ideia em um raciocínio simples: ao perguntar qual é a melhor coisa que se pode ter na vida é digno de valor ao mesmo tempo tentar buscá-la, afinal buscar um bem menor do que o maior bem que se pode ter seria desprezível, característico de uma vida inferior²⁶. Cabe deixar claro que o caráter formal dessa descrição não é sinônimo de caráter ideal²⁷, pois, conforme foi dito, ela engloba também a particularidade do agente a que a excelência se refere, ou seja, o que conta como excelência para um indivíduo depende e se define em função das capacidades do próprio indivíduo. Nietzsche parece ter em mente algo semelhante quando afirma: “[...] mas tenho em boa conta as morais que me impelem a fazer algo e a refazê-lo, e sonhar com ele à noite e em nada pensar senão em fazê-lo *bem*, tão bem como somente *eu* posso fazê-lo!” (FW/GC 304). Sendo assim, a noção de excelência diz respeito a um estado que *cada* indivíduo possui e, caso livre de interferências externas, pode reconhecer como melhor, preferível, valorável. Nietzsche não define o *conteúdo* desse bem maior ou excelência pois ele varia de acordo com cada um e depende dos elementos que constituem seu ser de modo mais essencial. Aparentemente o que Nietzsche faz é sugerir algumas características gerais que *devem* orientar essa busca caso se assuma a sua perspectiva, isto é, caso se *queira* alcançar a excelência no sentido em que o filósofo propõe, que, no fim

26 A forma como apresentei o raciocínio é uma paráfrase de como Gavin Lawrence descreve a concepção aristotélica de bem humano como objeto formal da racionalidade prática: Cf. LAWRENCE, Gavin. *O bem humano e a função humana*. In: Richard Kraut. (Org.). *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 42. É interessante notar que, resguardadas as diferenças, é justamente Aristóteles o filósofo mencionado junto a Nietzsche na ocasião em que John Rawls faz a primeira leitura que associa o nome deste a uma tradição perfeccionista.

27 Não é ideal no sentido de ser uma formulação utópica e inalcançável. Com relação a isso, o próprio Nietzsche adverte: “*Não demais!*” – Com que frequência o indivíduo é aconselhado a estabelecer para si uma meta que não pode atingir e que está além de suas forças, para atingir ao menos o que suas forças podem render na *máxima tensão!* Mas isso é realmente tão desejável? Os melhores homens vivem conforme esse ensinamento, e suas melhores ações, não adquirem algo de exagerado e contorcido, justamente porque neles há tensão demais? E uma cinzenta sombra de *fracasso* não se estende sobre o mundo, por vermos sempre atletas em luta, tremendos esforços, e nunca um vencedor coroado e contente da vitória? (M/A V 559)

das contas, é o sentido que cada um (honesto e livremente) é capaz de dar a essa noção.

Tendo isso em vista, é possível identificar alguns “requisitos” da perspectiva advogada por Nietzsche: se considerarmos que o que ele chama de excelência é como que um estado superior de si mesmo, que valorar algo, a partir de sua descrição dos valores, é depositar confiança nesse algo, e que o compromisso básico de sua perspectiva requer que se assuma que a excelência e aquilo que conduz a ela é valorável, então segue-se que, na busca da excelência, é essencial depositar confiança em um estado superior de nós mesmos. Essa conclusão evidentemente depende da aceitação da última alegação, ou seja, sua força normativa depende da aceitação do compromisso básico de que a excelência tem o valor que se está atribuindo a ela e que, portanto, merece ser buscada. Dessa forma, o ponto em questão é que a adesão à posição de Nietzsche requer uma espécie singular de confiança que é bastante semelhante às noções de crença ou mesmo *fé* familiares às antigas tradições religiosas: na adesão à perspectiva de Nietzsche o agente tem de aceitar como suficiente a justificação subjetiva de que dispõe (ao menos no que diz respeito a questões práticas) para tomá-la como uma perspectiva legítima em detrimento de outras. Nietzsche parece apontar essa relação entre a aceitação de uma crença básica e a busca disso que se crê valorável quando afirma: “E o que pode haver de mais belo que *buscar* suas próprias virtudes? Isto já não seria quase: *crer* em sua própria virtude?” (JGB/BM 214). Cumpre ressaltar, porém, que a noção de crença ou confiança com que Nietzsche opera conserva uma diferença fundamental em relação as antigas noções de crença ou fé no que concerne a seu objeto, pois a noção de fé da qual depende a busca da excelência na perspectiva nietzschiana tem como objeto exclusivo o próprio crente. Em outras palavras, a confiança requerida pelo suposto perfeccionismo de Nietzsche diz respeito exclusivamente a um estado elevado ou superior de si mesmo. Essa ideia pode ser vista em um aforismo que se chama justamente:

A fé em si mesmo. – Poucos tem fé em si mesmos: - e, desses poucos, alguns vêm com ela dotados, como uma útil cegueira ou obscurecimento parcial do espírito (o que não veriam, se pudessem olhar a si mesmos *no fundo!*), outros têm de conquistá-la: tudo o que fazem de bom, de apreciável, de grande, é primeiro um argumento contra o cético que neles habita: a questão é convencer ou persuadir *este*, e isso requer quase o gênio. São os grandes autoinsatisfeitos. (FW/GC 284)

É interessante observar que apenas alguns trechos mais a frente, Nietzsche fecha um aforismo intitulado “*Uma coisa é necessária*” com as seguintes palavras:

Pois uma coisa é necessária: que o homem *atinja* a sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano! Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão só por termos de suportar sua feia visão[...] (FW/GC 290)

Ora, se Nietzsche crê ser necessário estar satisfeito consigo e ao mesmo tempo afirma, algumas páginas antes, que os grandes insatisfeitos são os que não têm fé em si mesmos, depreende-se daí que ele também crê ser necessário, a fim de satisfazer-se, que se tenha fé em si mesmo. Ainda em favor de uma leitura em que a confiança em si mesmo aparece como uma característica elementar da posição que advoga, Nietzsche expressa:

“Não são as obras, é a *fé* que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo; alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma.*” (JGB/BM 287)

A partir desses elementos já se pode entrever a configuração de uma estrutura mínima para a posição do filósofo: sua posição se caracteriza por ser uma espécie de perfeccionismo que apela diretamente ao agente, exortando-o a empreender uma busca por aquilo que ele genuinamente é. Nietzsche estima esse suposto estado como sendo o que de mais valorável um indivíduo pode atingir, isto é, como sendo sua excelência. Essa busca, no entanto, depende de um elemento de cunho primordialmente subjetivo como seu motor²⁸. Embora necessite de uma caracterização um pouco mais substancial, procurei mostrar que esse elemento é a fé ou confiança em si mesmo. A ideia geral de fé em si mesmo surge como uma característica fundamental e necessária para a adesão à perspectiva de Nietzsche, pois é ela, enquanto crença subjetiva básica, que lhe confere força normativa (cf. nota 15). Deste modo, é a noção de fé em si mesmo que permite explicar, de forma coerente com a descrição dos valores que

28 Algumas definições do perfeccionismo afirmam que um de seus principais aspectos consiste na alegação psicológica de que desenvolver ao máximo seu potencial, cultivar suas capacidades naturais, enfim, elevar-se a excelência é o que cada um mais profundamente quer (cf. HURKA, Thomas. *Perfectionism*. In: *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker. New York: Routledge, 2001. p. 1289). Da maneira como a estou caracterizando, a posição de Nietzsche não compartilha desse otimismo teórico. Em vez de constatação psicológica de que cada um tende a querer desenvolver a excelência, creio que Nietzsche está comprometido com a visão de que cada um *deve* desenvolver o que mais genuinamente quer *a fim de* alcançar sua realização ou excelência. Ao contrário da primeira alegação, que tinha caráter descritivo, a segunda alegação (que estou atribuindo a Nietzsche) passa a ser normativa. Uma vez que a ideia de normatividade com a qual Nietzsche opera se funda em um elemento subjetivo, a adesão à sua própria posição depende de um elemento subjetivo que caracterizei como uma espécie de confiança em si mesmo: a confiança de que suas próprias necessidades, interesses e desejos, caso cultivados, levem ao melhor. Em outras palavras, confiança de que dar ouvidos às suas próprias necessidades e interesses mais íntimos é o que há de mais valorável.

Nietzsche fornece, como ele procede na defesa de seus valores em detrimento de outros. Além disso, essa confiança ainda é requerida a fim de que o comportamento exortado pela perspectiva de Nietzsche seja, de fato, a busca pela excelência (tal como ele a entende, ou seja, uma busca que se dá a partir de si mesmo) e não o disfarce para a satisfação de outras necessidades nem tão nobres e nem tão autênticas. Assim, essa crença ou confiança em um estado de realização mais pleno de si mesmo não constitui uma crença em um ideal externo que o indivíduo persegue, mas, ao contrário, é uma confiança fundamental que estrutura a experiência e a visão de mundo dos indivíduos, e cuja origem e cultivo se dão em consonância com suas determinações e limitações próprias.

Com esse pequeno esboço do que poderia ser a formulação positiva de Nietzsche, espero ao menos ter mostrado que o filósofo não se rende ao niilismo ou imoralismo radical decorrentes de suas críticas, mas, ao invés disso, procura reorientar o modo como os indivíduos concebem suas valorações e sua visão de mundo de acordo com o cenário que surge após as críticas. Procurei mostrar também que o elemento subjetivo básico do qual passa a depender qualquer tipo de valoração é suficiente para que um agente possa estimar valores hierarquicamente, e, portanto, não implica necessariamente em imoralismo em sentido radical ou niilismo (ainda mais se considerarmos os interesses e necessidades subjetivas compartilhadas por agentes). De qualquer forma, Nietzsche não parece se intimidar com posições niilistas, antes pelo contrário, as enfrenta na expectativa de superá-las. Para tanto, sugeri que ele formula uma variante perfeccionista que convida o agente a determinar suas próprias valorações e a si mesmo. A confiança ou fé em si mesmo que constitui o elemento subjetivo sobre o qual repousa a fonte normativa da perspectiva nietzschiana foi caracterizada apenas de modo inicial, e, portanto, carece de complementações: a ideia de crença deve ser desenvolvida de modo a esclarecer seu papel e estatuto psicológico, pois Nietzsche visivelmente repudia os *objetos* da crença oriunda de tradições religiosas (cf. FW/GC 347); se isso faz com que ele rejeite as noções *gerais* de crença ou fé como um elemento relevante para suas formulações positivas é outra questão. Ademais, deve-se esclarecer sua relação com o pensamento do eterno retorno, que por certo tem papel crucial na determinação da força normativa de um modo de valorar. Estas, porém, são questões que escapam aos propósitos deste texto. Por fim, cabe ressaltar ainda uma última vez que no que diz respeito ao propósito geral do que foi exposto, trata-se fundamentalmente de ver a posição de Nietzsche de outro modo: ela é formulada com uma orientação normativa que não se confunde necessariamente

com posições niilistas; o excerto da peça com que iniciei o texto pode ilustrar essa modificação no modo de ver as coisas: não obstante tradicionalmente se associe o filósofo a figuras niilistas e, dessa forma, seja tentador vê-lo representado por Calígula, de acordo com o que procurei expor sua posição seria melhor representada pela postura de Kerêa, que diz: “*creio que algumas ações são mais belas do que outras*”. Ou seja, a confiança depositada no valor de algumas ações (casualmente expressa em termos pelos quais Nietzsche também tem a mais alta estima, isto é, em termos estéticos) é suficiente para livrá-lo do niilismo indiferentista e orientá-lo nos caminhos que conduzem e formam a sua vida de acordo com aquilo que ele, com boa consciência, julga ser o melhor.

Referências:

BECKER, Lawrence C.; BECKER, Charlotte B. *Encyclopedia of Ethics*, New York: Routledge, 2001.

GERMANO, Emanuel. *Combate ao niilismo e ao totalitarismo em Camus: um contraponto teatral e filosófico às concepções lúdicas e estéticas da existência*. Revista Criação & Crítica, n. 10, p. 23 – 37.

HALES, S. D. *Nietzsche sobre a lógica*. Tradução de Desidério Murcho. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVI, N.º 4, Dezembro 1996, pp. 819-835. Disponível em: < Acesso em Julho de 2016.

LAWRENCE, Gavin. O bem humano e a função humana. In: Richard Kraut. (Org.). *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009

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

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RAILTON, Peter. Nietzsche's Normative Theory? The Art and Skill of Living Well. In: JANAWAY, Christopher & ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: OUP, 2012, pp. 20-51

ROBERTSON, Simon. *Normativity for nietzschean free spirits*. *Inquiry: An International Journal of Philosophy*, 54:6. p. 591 – 613.

TONGEREN, P. van. *A moral da crítica de Nietzsche a moral: estudo sobre Para além do bem e do mal*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba, PR: Champagnat, 2012.

WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Artigo 3 – O conceito de aperfeiçoamento na filosofia de Nietzsche

The concept of enhancement in Nietzsche's philosophy

RESUMO: Este ensaio tem por intento oferecer uma descrição da estrutura geral do perfeccionismo de Nietzsche, o que em grande parte significa explicar como ele concebe a noção de aperfeiçoamento. Após uma breve contextualização do lugar em que essa noção se insere dentro do pensamento ocidental, passo a revisar o perfeccionismo tal como é comumente atribuído a Nietzsche, enumerando algumas dificuldades que essa posição enfrenta. Em seguida identifico duas abordagens distintas entre as quais a filosofia de Nietzsche oscila, e procuro mostrar que o perfeccionismo geralmente atribuído ao filósofo é fruto de uma abordagem bastante controversa e que em alguns pontos contradiz compromissos básicos de sua filosofia. Depois de uma caracterização da abordagem oposta, procuro finalmente mostrar como, a partir dessa abordagem, a noção de aperfeiçoamento ganha um componente normativo sem apelar a um conceito substancial de perfeição, formando o núcleo do perfeccionismo que creio ser o de Nietzsche.

Palavras-chave: aperfeiçoamento; perfeccionismo; normatividade.

ABSTRACT: This essay intends to offer a description of the general structure of Nietzsche's perfectionism, which mainly means to explain how he conceives the notion of enhancement. After a brief contextualization of the place that the notion occupies inside the occidental thought, I check the perfectionism commonly assign to Nietzsche, listing some difficulties that this position faces. Then I identify two different approaches between which Nietzsche's philosophy oscillates, and I try to show that the perfectionism commonly assign to philosopher is product of one approach highly controversial that in some points deny basic commitments of his philosophy. After the characterization of the opposite approach, I finally try to show how, from this approach, the notion of enhancement get one normative component without appealing to a substantial concept of perfection, building the core of the perfectionism that I believe to be Nietzsche's perfectionism.

Key-words: enhancement; perfectionism; normativity.

I

Não nos soa estranha, a nós, ocidentais, a ideia de que por intermédio de experiências religiosas ou por meio da educação ou então de que através da observância de uma rígida conduta moral é possível aperfeiçoar o ser humano, erguendo-o de sua natureza decaída à graça divina, da imoralidade à virtude, da barbárie ao esclarecimento. A noção de aperfeiçoamento contida nessa ideia por certo não diz respeito exclusivamente a um aprimoramento trivial ou particular, como a melhora que alguém pode ter em sua capacidade de interpretar uma peça musical ou sua evolução em alguma atividade esportiva. Tampouco diz respeito a aquisição de um estado epistêmico mais seguro, mas ainda trivial, como quando alguém vem a saber algo que antes não sabia, isto é, quando descubro que Beirut é a capital do Líbano consultando um mapa. A noção de “aperfeiçoamento” se refere sobretudo ao caminho em que ingressamos ao buscar um estado de nós mesmos que avaliamos como superior, de maior valor, um estado ideal que reconhecemos *dever* buscar. Aperfeiçoamento, nesse sentido, diz respeito ao esforço para passar de um estado de carência a um estado de plenitude, onde o que está em jogo não é a plenitude de um ou outro aspecto particular de nossa vida, mas sim a totalidade da nossa experiência. Nessa acepção, a noção de aperfeiçoamento é visivelmente uma ideia moral, ainda que em sentido bastante amplo.

Enquanto uma ideia moral em sentido amplo, a ideia de aperfeiçoamento não é produto exclusivo do mundo ocidental: não é difícil recordar de códigos éticos ou sistemas religiosos orientais que também exortam a um tipo de ascese ou iluminação. No entanto, diferentemente de suas versões orientais, é peculiar ao modo como a noção de aperfeiçoamento se desenvolveu no ocidente não apenas que ela tenha assumido um formato normativo particular, mas que a crença da qual advém esse formato tenha passado por uma série de atribuições históricas determinantes. Por um lado, a crença em um legislador universal – ou em uma verdade final e absoluta, uma versão secular da mesma ideia – foi quem criou a “distância” entre o estado em que se está (de culpa, ignorância, imoralidade) e o que se almeja atingir (redenção, entendimento, virtude), “distância” essa da qual depende a noção de aperfeiçoamento que nos é familiar. Por ser uma ideia que cresceu entrelaçada com crenças e conceitos metafísicos ou religiosos, a noção de aperfeiçoamento ganhou inteligibilidade e força normativa em virtude desses conceitos: além de um conceito de perfeição que é absoluto, implícita nessa ideia há ainda a suposição de que existe um caminho único pelo qual se pode atingir a perfeição, e que o ingresso nesse caminho se dá através de

determinadas práticas ou valores ou seja o que for. Ou seja, o ideal de perfeição é quem determina o quê contribui para o aperfeiçoamento e o que não contribui. Como o ideal de perfeição é único e absoluto, o caminho a ele também é único e absoluto – todos os outros são desvios. Ao final do mais eminente dos sermões religiosos do ocidente, a exortação é clara: *“Sede vós pois perfeitos, como é perfeito o vosso Pai que está no céu.”*²⁹.

Mas se por um lado o pensamento ocidental é atravessado pela presença de traços perfeccionistas derivados diretamente de antigas crenças metafísicas e religiosas, por outro há uma série de processos históricos que culminaram no enfraquecimento e declínio dessas crenças. Parte desse processo ganha expressão na conhecida máxima “Deus está morto”, motivo recorrente na filosofia de Friedrich Nietzsche. Essa alegação nos é pertinente pois Nietzsche não chama a atenção apenas para o processo sócio-histórico do declínio das ideias metafísicas e religiosas, mas também para o fato de que os conceitos e ideias morais de “melhoramento” que tinham nelas seu horizonte conceitual perdem seu sentido com esse declínio. Daí decorre a seguinte situação, tão característica ao fim da modernidade: embora a noção de aperfeiçoamento moral permaneça influente, os pressupostos teóricos a ela tradicionalmente associados são abandonados enquanto conceitos capazes de fornecer alguma fundamentação segura. Aqui os caminhos se estreitam, e enquanto alguns ainda insistem, mesmo na contramão de um processo histórico, em dar sobrevida a um pensamento condenado a ruir, tudo leva a crer que o caminho alternativo consiste em entregar-se a uma visão niilista que não reconhece haver nada de valorável, nada de perfeito, enfim, que vê na impossibilidade da perfeição absoluta uma objeção ao valor da imperfeição. Ao contrário da primeira alternativa, que, em alguns casos, manda aos infernos a consciência intelectual se com isso evitar o caminho niilista e mantiver viva a ideia de aperfeiçoamento moral, na segunda visão a própria ideia de aperfeiçoamento desaba junto com o conjunto de crenças que a sustentava.

O desafio daqueles que, como Nietzsche, reconhecem a inviabilidade dos conceitos tradicionais mas ainda assim não pretendem se entregar ao niilismo, consiste em superar ambos os caminhos mencionados e encontrar alguma forma de aperfeiçoamento que possa ser cultivada sem apelar aos velhos conceitos. Em parte algo parecido foi feito pelo pensamento Iluminista quando seus representantes assumiram que a responsabilidade pelo aperfeiçoamento do ser humano diz respeito a ele próprio, delegando essa tarefa a uma

29 Mt. 5, 48.

faculdade humana, a razão. Embora Nietzsche mantenha sérias reservas quanto ao conceito Iluminista de razão, vendo nele vestígios de antigas crenças metafísicas, a ideia de que a noção de aperfeiçoamento ainda faz algum sentido caso entendida como estando sob responsabilidade do próprio homem lhe é cara. Sendo assim, após as transformações pelas quais passou a noção de aperfeiçoamento voltamos a nos confrontar com sua caracterização mais geral – aperfeiçoamento como uma noção de amplo alcance e que prescinde de um conceito absoluto de perfeição – como uma alternativa ante esses outros modelos de pensamento. As considerações sobre o modo como a noção se desenvolveu, além de servirem de demarcação aos caminhos que nos estão fechados por razões históricas, têm ainda a função mais específica de auxiliar na identificação do lugar ocupado pela noção de aperfeiçoamento na filosofia de Nietzsche, tema sobre o qual versa este ensaio.

O cenário que decorre dessas considerações todas é, pois, o seguinte: quando consideramos a ideia de aperfeiçoamento conforme se desenvolveu historicamente no mundo ocidental, ela toma a forma de um tipo de perfeccionismo que contém uma normatividade explícita derivada de um ideal religioso ou então de princípios morais ditos objetivos. Já na concepção oposta, que também pode ser vista como uma variante perfeccionista na qual a ideia de “melhoramento” é mais ampla e se estrutura em torno do indivíduo, a questão não é tão clara, afinal como ela pode fazer justiça a ideia de aperfeiçoamento, visto que prescinde tanto de um conceito absoluto de perfeição quanto de um princípio que possa orientar alguém rumo a ele? Dizer que o aperfeiçoamento é relativo aos indivíduos não pode significar que a noção simplesmente depende de como alguém a concebe, caso contrário qualquer coisa poderia contar como aperfeiçoamento, não havendo possibilidade de erro; sem possibilidade de erro a noção perderia seu elemento normativo, e, com isso, tornar-se-ia inócua. Para que a ideia de aperfeiçoamento faça sentido deve estar minimamente claro que em alguns casos há erro, isto é, deve estar claro que a ideia contém uma dimensão normativa mínima para que seja possível saber o que efetivamente significa aperfeiçoar-se. Em outras palavras, é necessário esclarecer como pode haver um perfeccionismo no qual a inteligibilidade da noção de aperfeiçoamento prescinde de um conceito final de perfeição. Este ensaio tem por intento oferecer uma caracterização desse perfeccionismo frente a outras versões comumente atribuídas a Nietzsche, esclarecendo o que significa dizer que ele comporta um elemento normativo. Com isso espero ter o suficiente em mãos para defender que, dados o contexto a partir do qual emergem as formulações de Nietzsche e alguns compromissos assumidos por

ele, entender a noção de aperfeiçoamento conforme o sugerido no texto se revela mais adequado do que suas caracterizações concorrentes. Os objetivos do texto, portanto, são: 1) caracterizar a noção de aperfeiçoamento presente na porção positiva da filosofia de Nietzsche, e, 2) a partir dessa caracterização mostrar que o perfeccionismo em sentido amplo se ajusta melhor ao *corpus* de sua filosofia.

II

Se considerarmos que a presença da noção de aperfeiçoamento caracteriza uma proposta moral como perfeccionista, então quase todas as filosofias morais são, em alguma medida, perfeccionistas. Nesse sentido o perfeccionismo diz respeito mais a um aspecto do pensamento ou da vida moral do que a um tipo de teoria em particular. Todavia, dependendo de como as diversas teorias tomam forma, algumas tem uma maior ênfase na noção de aperfeiçoamento do que outras, o que autoriza a referência a elas, e não a outras, como teorias perfeccionistas. Naturalmente as teorias perfeccionistas incorporam outras teses subjacentes. Em sua versão mais comum, o perfeccionismo reúne uma tese ontológica, que pode descrever o que é essencial à natureza humana ou apenas indicar valores objetivos, com a tese ética do aperfeiçoamento. A ética de Aristóteles é um exemplo clássico de perfeccionismo que funciona com base na conjunção de ambas as teses: a partir de pressupostos ontológicos sobre o que é próprio a natureza humana, Aristóteles afirma que o aperfeiçoamento consiste na realização excelente dessas características. Outra forma de caracterização consiste em definir o aperfeiçoamento como a realização de alguns valores ditos objetivos. Nesse caso, não é preciso que se assuma pressupostos ontológicos, pois bens ou valores objetivos podem ser formais. De todo modo, cumpre sobretudo notar que devido ao fato de suas versões variarem conforme a abordagem que se lhes dá, não existe uma definição última e unívoca para o perfeccionismo.

O que importa aqui é que mesmo entre tendências de leitura opostas a maioria dos leitores concordam que a filosofia de Nietzsche contém uma proposta afirmativa que envolve a noção de aperfeiçoamento. Com efeito, a leitura que toma a porção positiva de sua filosofia como uma espécie de perfeccionismo tem ganhado espaço no debate contemporâneo. Uma das definições mais tradicionais remonta a John Rawls, que, inaugurando essa linha interpretativa, escreveu:

As doutrinas teleológicas diferem, bem claramente, no modo de especificar a

concepção de bem. Se o bem for entendido como a realização da excelência humana nas diversas formas de cultura, temos o que se pode chamar de perfeccionismo. Essa ideia se encontra em Aristóteles e Nietzsche, entre outros. (RAWLS, 2008, p. 31).

São dois coelhos em uma cajadada: além de oferecer uma definição do perfeccionismo como uma teoria teleológica, Rawls ainda identifica a presença desse perfeccionismo na filosofia de Nietzsche. A sugestão de que Nietzsche é um perfeccionista, digamos, desse calibre, foi acolhida e desenvolvida em maiores detalhes por Thomas Hurka, atualmente o principal representante do perfeccionismo entendido nesse termos. Nas palavras de Hurka o perfeccionismo “é uma versão do consequencialismo, o que significa que ele avalia as ações pela quantidade total de bem que elas produzem”. E ainda: “Mais especificamente, ele é uma versão maximizante do consequencialismo, a qual afirma que a ação certa é sempre aquela que irá resultar na maior quantidade de bem possível [in the most good possible].” (HURKA, 2007, p. 15). De acordo com Hurka, Nietzsche toma a natureza como sendo essencialmente vontade de poder. Hurka entende essa afirmação de modo peculiar, e a reinterpreta como designando a vontade de buscar uma meta. Dado que o perfeccionismo consiste na realização ou promoção de determinados bens, ele alega que na visão de Nietzsche aperfeiçoar-se é realizar uma meta ou um ideal. No entanto, prossegue, a inovação do filósofo é que em seu caso esse ideal é formal. Em suma, o perfeccionismo que Hurka afirma ser o de Nietzsche consiste na conjugação da descrição das ações como voltadas para uma meta e sua suposta defesa de um princípio da maximização. A posição do filósofo seria formulada em observância com o fato de que em nossas ações sempre buscamos exercitar o poder, na medida em que buscamos alcançar uma meta, e na adoção do princípio da maximização, sendo que ambos os componentes desse perfeccionismo são complementares, mas não dependentes. Desse modo, mesmo prescindindo da descrição das ações como sempre voltadas a uma meta (ou de algum compromisso teleológico mais forte), o princípio maximizante permanece sendo o que caracteriza essencialmente a posição de Nietzsche. Nessa acepção, além de ecoar um tipo de filosofia que tem graves dificuldades em conceber a noção de valor de outra forma a não ser baseada em um raciocínio mercantil, o perfeccionismo claramente é uma versão de ideias aristocráticas mais antigas, mas bastantes comuns. Exemplo disso é a famosa teoria defendida pelo personagem Raskolnikov, no romance *Crime e Castigo*, que descreve a estrutura geral da mesma ideia de forma menos insípida do que os teóricos anteriormente mencionados, e por isso dou preferência a ela. Diz ele:

“Eu me limitava simplesmente a insinuar que os indivíduos extraordinários tinham direito (claro que não um direito oficial) a autorizar a sua consciência a saltar por cima de certos obstáculos, e unicamente nos casos em que a execução do seu desígnio (às vezes salvador, talvez, para a humanidade) assim o exigisse [...]. Pelo que diz respeito à minha distinção entre homens vulgares e extraordinários, concordo em que é um tanto arbitrária; mas eu não citava números exatos. Eu só tenho fé na minha ideia essencial, que é aquela que consiste em dizer concretamente que os indivíduos se dividem, segundo a lei da natureza, em duas categorias: a inferior (a dos vulgares), isto é, se me permite a expressão, a material, que unicamente é proveitosa para a procriação da espécie, e a dos indivíduos que possuem o dom ou a inteligência para dizerem no seu meio uma palavra nova. É claro que as subdivisões são infinitas, mas os traços diferenciais de ambas as categorias são bem nítidos: a primeira categoria, ou seja, a matéria, falando em termos gerais, é formada por indivíduos conservadores por natureza, disciplinados, que vivem na obediência e gostam de viver nela. A meu ver têm a obrigação de ser obedientes, por ser esse o seu destino e não ter, de maneira nenhuma, para eles, nada de humilhante. A segunda categoria é composta por aqueles que infringem as leis, os destrutores e os propensos a sê-lo, a julgar pelas suas faculdades. Os crimes destes são, naturalmente, relativos e muito diferentes; na sua maior parte exigem, segundo os mais diversos métodos, a destruição do presente em nome de qualquer coisa de melhor. Mas se necessitarem, para bem da sua ideia, de saltar ainda que seja por cima de um cadáver, por cima do sangue, então eles, no seu íntimo, na sua consciência, podem, em minha opinião, conceder a si próprios a autorização para saltarem por cima do sangue, atendendo unicamente à ideia e ao seu conteúdo [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 269).

No trecho temos exposta a ideia essencial desse tipo de perfeccionismo que, daqui por diante, atenderá pela alcunha de perfeccionismo consequencialista: é uma noção elitista que alega que alguns são naturalmente melhores ou superiores que outros e a partir disso estabelece suas reivindicações normativas, isto é, o tal consequencialismo maximizante segundo o qual todos devem trabalhar para que os mais perfeitos possam aperfeiçoar-se. Enquanto uma teoria restrita ao domínio moral, permanece uma incógnita como diabos alguém pode e porquê diabos alguém deve contribuir para a perfeição de outrem, e é justamente aí que a teoria extrapola o domínio moral, o que nos leva as suas naturais consequências, que não são nada mais que as previsíveis implicações sociais e políticas já mencionadas na formulação inicial de John Rawls: a organização da sociedade em uma

estrutura teleológica (formando uma “unidade orgânica”), onde as ações de todos os indivíduos adquirem valor somente quando voltadas a realização do bem final, no caso, a excelência dos melhores. Com isso não fica definido exatamente em quê os indivíduos superiores são superiores, se é em força, em inteligência, em unidade orgânica; isso dependerá das variações particulares da teoria. De todo modo, o que nos toca é o fato de que o perfeccionismo assim definido depende de um conceito de perfeição absoluto – ou, nos termos de seus teóricos, objetivo – para garantir sua normatividade, e assim não é difícil reparar que a estrutura da versão consequencialista do perfeccionismo é bastante semelhante à estrutura que a noção assume em seu desenrolar histórico no Ocidente, isto é, o conceito de perfeição ainda cumpre a função de determinar requisitos normativos universais, e ainda que os deveres variem de acordo com a capacidade dos indivíduos, a meta final que os acarreta é a mesma meta aplicada de modo imparcial para todos: maximizar, a seu modo, as formas mais altas de perfeição.

Deve-se deixar claro que a versão consequencialista conta, de fato, com o respaldo de várias passagens dos escritos de Nietzsche. Não é de todo incomum encontrar passagens em que o filósofo assume ares proféticos, expressando-se como se estivesse a tecer um plano que envolve os destinos da humanidade. É, pois, difícil negar que Nietzsche assuma, mesmo que apenas em alguma medida, uma posição que o aproxima de ideias como as expostas a pouco. O caráter multifacetado de suas formulações positivas, porém, nos permite assinalar algumas dificuldades que uma leitura como a consequencialista encontra. Assinalo, pois, três entraves para esse tipo de leitura. O primeiro reside no fato de que ela prescreve cursos de ação com vistas a maximizar as formas de perfeição, supondo, portanto, que há um meio de corrigir a realidade de modo significativo, bastando que suas instruções sejam seguidas. Em outras palavras, ela opera com um conceito robusto de normatividade que atribui um poder e uma responsabilidade demasiados grandes ao agente, aparentemente maiores, inclusive, que os poderes do fado – como se as ações, quando corretamente executadas, prescindissem e superassem as circunstâncias. Aqui pode ser útil invocar um exemplo: o jovem Wilhelm Meister, do famoso romance de Goethe, teria tido algum aprendizado caso não tivesse passado pelas atribulações que passou? Mais do que uma colocação contrafactual simplória, o que a pergunta sugere é: as atribulações pelas quais a personagem passou não foram essenciais para que ela descobrisse suas aptidões, e, por consequência, essenciais para seu aprendizado? O ponto é que o perfeccionismo consequencialista, na medida em que pretende

facilitar o aperfeiçoamento de modo programático, acaba por eliminar suas próprias condições. O erro, as vicissitudes e a imperfeição são necessários para a noção de aperfeiçoamento, e esse parece um tópico sobre o qual o próprio Nietzsche chama a atenção de forma recorrente; que outro sentido teriam afirmações célebres, como “*O que não me mata me fortalece*” (GD/CI I 8), senão apontar o valor das condições adversas no processo de aperfeiçoamento de alguém? A máxima consequencialista que visa superar o acaso e as intemperanças em nome de uma meta final parece ser uma ideia fortemente estranha a um filósofo que ao mesmo tempo prega uma doutrina como a do eterno retorno e se diz porta-voz de uma filosofia afirmativa que busca exatamente o contrário, isto é, redimir o acaso, e não tentar controlá-lo ou submetê-lo a um princípio.

Essa primeira dificuldade se refere a uma incompatibilidade entre duas dimensões da filosofia de Nietzsche. Ambas as dimensões, porém, encontram suporte textual, e contrapor uma a outra não é suficiente para determinarmos se alguma é preferível. Mas há ainda uma dificuldade interna que a versão consequencialista encontra. A noção de aperfeiçoamento e a ideia de perfeição nela operantes são um tanto quanto obscuras: não é claro se a perfeição é inata ou se alguém vem a se tornar mais perfeito no decorrer do tempo (um problema que diz respeito diretamente a uma dificuldade maior e que me limito a mencionar: como identificar quem são os indivíduos mais perfeitos?). Se consideramos que a destinação à perfeição é inata, então a teoria torna-se incoerente por favorecer o desperdício da perfeição dos naturalmente destinados a serem mais perfeitos. Imaginemos outro exemplo, Goethe, alguém a quem Nietzsche muito admirava. Suponhamos que em sua juventude tenham lhe inculcado ideias como as ideias propostas pelo perfeccionismo consequencialista. Ele, a princípio um escritor excelente, está agora plenamente convencido que deve trabalhar para o aperfeiçoamento dos mais perfeitos, em seu caso, digamos, para o aperfeiçoamento de Napoleão. Em consonância com essas convicções, ele se põe a redigir panfletos elogiosos que visam enaltecer o general francês. O resultado, visivelmente desastroso, é que em vez de um grande escritor teríamos um bajulador desconhecido. Mesmo na alternativa oposta, na qual os mais perfeitos vieram a ser assim, aplica-se a mesma consideração: aqueles que, no decorrer do tempo, poderiam vir a florescer bem mais do que aqueles a quem eles se dedicam tem seu aperfeiçoamento impedido pela requisição imediata feita pela teoria, isto é, contribuir para o aperfeiçoamento dos que contingentemente aí estão contando como mais perfeitos. Além disso, essas dificuldades em torno dos conceitos de aperfeiçoamento e perfeição acarretam ainda uma série de pequenos

impasses para a teoria. Menciono um deles: a ideia de que se deve trabalhar para os mais perfeitos possam se aperfeiçoar, além de conter um pequeno paradoxo dependendo de como se entende a noção (se são perfeitos, como e por que ainda vão se aperfeiçoar?), é bastante heterodoxa: normalmente se associa a ideia de perfeição a ideias de soberania, autonomia ou autossuficiência (e Nietzsche não parece ser uma exceção), mas o que ocorre nesse perfeccionismo é que os mais perfeitos contam com a ajuda dos outros – de toda a sociedade, mais precisamente – para que sejam os mais perfeitos, um tipo de dependência que em qualquer outro caso contaria como uma imperfeição, mas aqui, misteriosamente, não.

Uma última dificuldade diz respeito a outra incongruência da teoria com o restante da filosofia de Nietzsche. No entanto, agora não se trata de uma questão relativa a abordagens opostas que variam de acordo com a ênfase que depositamos nelas, mas trata-se sim de um descompasso mais fundamental com compromissos elementares da dimensão crítica de sua filosofia. Conforme assinalado na primeira parte do texto, a filosofia de Nietzsche acompanha de modo peculiar uma série de eventos históricos, possuindo uma estrutura geral que começa com seu empreendimento crítico, e em seguida, observando as consequências desses eventos, se propõe a formular uma alternativa que evite a perda completa de toda e qualquer noção de aperfeiçoamento. Em um estudo clássico, podemos ler:

Com efeito, o pensamento de Nietzsche é um pensamento sistemático, em cujo começo encontra-se a morte de deus, no centro o niilismo e ao final a autossuperação do niilismo no eterno retorno. A essas três etapas corresponde a tripla transformação do espírito no primeiro discurso de Zarathustra. (LÖWITH, 2014, p. 241).

A despeito do visível exagero de Löwith ao considerar como sistemático o pensamento de Nietzsche, sua observação captura o nexos de continuidade que o percorre, expresso principalmente no fato de que a parte positiva de sua filosofia toma uma noção histórica e suas consequências como ponto de partida. A dificuldade que daí emerge é clara: o que caracteriza o cenário a partir do qual Nietzsche formula suas considerações positivas é a ausência de uma referência única e de aplicabilidade universal, algo difícil de conciliar com a requisição de trabalhar em uma meta única tida como uma referência que é aplicada universalmente e de modo imparcial para todos, requisição essa que constitui a essência do perfeccionismo consequencialista.

Embora não constituam objeções derradeiras contra a leitura consequencialista, somadas à razões que favorecem uma leitura oposta, essas dificuldades podem deixar a teoria em apuros. No restante do texto apresento e defendo uma abordagem que procura

desvencilhar o perfeccionismo de suas implicações aristocratas chamando a atenção para uma doutrina na qual o aperfeiçoamento é concebido como um processo de autotransformação individual. Começo, pois, descrevendo os principais aspectos dessa abordagem e indicando em que medida Nietzsche a assume, para em seguida esclarecer que contornos ganha a noção de aperfeiçoamento quando o filósofo a concebe a partir desse viés.

III

Na versão consequencialista o perfeccionismo é essencialmente uma abordagem “vertical”. Com essa expressão pretendo salientar que sua ênfase está nos elementos mais abstratos e invariáveis que compõe a teoria, ou seja, nos compromissos ontológicos e nos princípios ou valores objetivos que determinam suas requisições éticas para toda e qualquer ação. Nesse tipo abordagem o que importa é que há um conceito de perfeição que, mesmo longínquo, ainda assim permanece sempre no horizonte, e, em uma incursão ideal, livre de obstáculos, se pode e deve alcançar. Há, de um lado, a perfeição, e, de outro, o erro. A avaliação a ser feita é relativamente simples: ou se agiu certo ou errado, ou se agiu moralmente ou não, ou se realizou os valores intrínsecos à natureza humana ou não. O perfeccionismo assim entendido se destaca por ser uma teoria moral que procura responder questões precisas sobre a ação. Como se pode perceber, há algo de definitivo na ideia de aperfeiçoamento quando ela é medida em função da realização de um conceito determinado de perfeição: ela se torna uma questão pontual, uma tarefa imediata, não um caminho ou uma jornada. Mas existe ainda um outro aspecto, que diz respeito exatamente ao caráter temporal ou progressivo contido nas definições de perfeccionismo. Esse aspecto, cuja abordagem se pode denominar de “horizontal”, tem por preocupação sobretudo o aperfeiçoamento enquanto um processo de autotransformação individual, sua ênfase está no incessante desenvolvimento do próprio caráter. Não há uma preocupação tão premente com os elementos estáticos da teoria, pois essa não é uma abordagem que pretende emitir um veredito moral com base em um conceito prévio; ao contrário, nela o próprio aperfeiçoamento, concebido como processo de formação autêntica, é constituído pela descoberta e cultivo daquilo que é valioso ou perfeito para a pessoa. Cumpre notar que essas duas abordagens não são necessariamente contrárias, e as éticas religiosas em geral ilustram muito bem como esses dois aspectos, aparentemente tão distintos, podem conviver: ao mesmo tempo em que prescrevem uma série

de mandamentos a serem cumpridos, elas também contém uma exortação a virtude, ao aprimoramento da própria alma (que nem sempre se dá exclusivamente através da obediência aos mandamentos).

Minha sugestão é de que a proposta de Nietzsche é entendida de modo mais adequado quanto formulada no contexto de uma abordagem predominantemente “horizontal”, e não exclusivamente “vertical”, como querem os que lhe atribuem um perfeccionismo consequencialista. Nesse caso, a disputa entre as abordagens se dá sobretudo quanto a maneira como deve ser entendida a noção de aperfeiçoamento. Na versão consequencialista a noção adquire sentido em virtude de uma referência externa, seja na forma do princípio de maximização ou de um conceito universal de perfeição, e por isso ela contém em si mesma uma autoridade normativa que demanda obediência irrestrita de todos, isto é, afirma que se *deve* realizar as formas máximas de perfeição independentemente dos desejos e inclinações que alguém possa ter. Em comparação, na versão oposta a noção de aperfeiçoamento tem sua origem em um assentimento interno, isto é, seu aspecto normativo deriva, em um sentido a ser especificado, da adesão do próprio indivíduo, possuindo, portanto, caráter essencialmente subjetivo – ou seja, o elemento normativo da noção de aperfeiçoamento não se define em virtude de um princípio ou conceito externo que reivindica obediência, mas acima de tudo por uma adesão interna a algo que se reconhece como mais originário ou autêntico. De modo geral, essa é uma abordagem característica de algumas vertentes do pensamento romântico, pois em contraste com abordagens morais tradicionais, pode-se dizer que sua preocupação primordial não é encontrar o que torna um juízo de valor verdadeiro, mas encontrar um juízo que expressa verdadeiramente o que se é. Seu motivo principal, portanto, encontra-se principalmente na ideia e exortação a autorrealização³⁰.

Há vários indícios que sugerem que a abordagem horizontal é mais apropriada. Um primeiro indício diz respeito ao fato dessa abordagem manter uma maior coerência com o nexos de continuidade apresentado pela filosofia de Nietzsche. Conforme exposto anteriormente, a proposta positiva de Nietzsche tem sua origem no contexto de um colapso de antigos conceitos elementares do pensamento ocidental. Por um lado o filósofo acompanha esse evento, somando a ele uma miríade de críticas contra o pensamento metafísico, enquanto

30 “O ideal ético romântico mais fundamental foi a *Bildung*, a autorrealização, o desenvolvimento de todos os poderes humanos e individuais em um todo. [...] Se olharmos para o ideal de *Bildung* de uma perspectiva filosófica mais geral, seria mais acurado descrevê-la como uma ética de autorrealização” (BEISER, F. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, p. 25-26).

por outro lado busca superá-lo, formulando uma proposta alternativa. Para isso ele preserva uma série de noções básicas – devidamente depuradas de suas antigas conotações – sem as quais não haveria como formular proposta alguma, como noções avaliativas de “bom”, “ruim”, “melhor”, “pior”, e a própria noção de “aperfeiçoamento”. Isso significa que o filósofo reconhece que algumas noções, embora tenham se originado e desenvolvido junto a tradições religiosas, ainda mantêm influência e valor: “O que há de melhor em nós é talvez legado de sentimentos de outros tempos, os quais já não alcançamos por via direta; o sol já se pôs, mas o céu de nossa vida ainda arde e se ilumina com ele, embora não mais o vejamos.” (MA I/HH I V 223). Ou seja, todavia o ambiente no qual Nietzsche desenvolva sua proposta afirmativa seja um ambiente desfavorável a formulação de propostas desse tipo, ele insiste em uma proposta afirmativa e por isso se distancia de abordagens morais tradicionais em favor de uma abordagem alternativa. A ideia geral que caracteriza o contexto no qual essa abordagem se insere é a ideia de que existem áreas do pensamento humano em que não cabe mais a aplicação de verdades definitivas, ideia essa que começou a germinar de modo especial a partir do movimento romântico³¹.

O espírito que anima a abordagem que estou dizendo ser a de Nietzsche é o mesmo. Com isso não quero dizer que o filósofo deva ser identificado como um movimento específico³², mas sim que a leitura que ressalta esses traços – traços que existem em sua obra

31 Esta é uma primeira indicação de que essa abordagem é melhor compreendida como um viés que guarda afinidades com o pensamento romântico. Considere-se, por exemplo, a seguinte descrição: “*O que o Romantismo fez foi minar a ideia de que, em valores, política, moral, estética, existem critérios objetivos que funcionam entre os seres humanos, de modo que qualquer um que não use esses critérios é simplesmente um mentiroso ou um louco, o que é verdade quando se fala de matemática ou de física.*” (BERLIN, p. 208).

32 A relação de Nietzsche com o Romantismo é uma questão controversa. Em primeiro lugar porque ao mesmo tempo em que o filósofo visivelmente busca se afastar do movimento, sua filosofia ressoa em vários lugares algumas ideias e abordagens românticas. Em segundo lugar porque não é claro qual romantismo é esse que Nietzsche procura se desvincilhar. Há leituras que afirmam que as proximidades são apenas superficiais e que em seu todo a filosofia de Nietzsche é essencialmente anti-romântica (cf. NORMAN, Judith. *Nietzsche and Early Romanticism*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, No. 3, Jul., 2002, pp. 501-519). Em todo caso, adjetivar uma característica como “superficial” não é negar sua existência, apenas negar uma função relevante a ela. Se for possível mostrar que as aproximações “superficiais” tem um papel bem mais determinante nas ideias do filósofo, mostrando, como procuro fazer, que a abordagem que é constituída em grande parte por essas características é mais coerente com o restante de sua filosofia, então esses traços passam de superficiais a profundamente relevantes. Em todo caso, o Romantismo de que trata o texto diz respeito menos a uma linhagem filosófica específica do que a um movimento cultural bem mais abrangente, que se estende a outras áreas do pensamento além da filosofia; desse modo, mesmo que a abordagem de Nietzsche possa vir a ser vista nessa perspectiva, isso não significa que o filósofo deva ser identificado necessariamente com o movimento (nem que este teve alguma influência sobre ele). Qualquer leitor de Nietzsche tem consciência que devido aos muitos e diversos aspectos de sua filosofia é bem possível que ele compartilhe de ideias fundamentais em suas formulações positivas, e ainda assim permaneça avesso ao movimento romântico, seja em sua forma abrangente ou em suas tendências particulares. Por fim, cabe

– é a mais coerente. Isso porque caso ele assumisse uma abordagem contrária – como por vezes, de fato, o faz – acabaria por contradizer várias das ideias que ele visivelmente nega, como a existência de uma ordem racional cognoscível que nos permite adquirir as respostas certas para nossos problemas éticos, a ideia mesma de que existem respostas certas e definitivas para esses problemas e que elas são compatíveis, ou de que podemos simplesmente encontrar na natureza o fundamento daquilo que buscamos. Trata-se, portanto, de enfatizar um tipo de abordagem que melhor se ajusta aos compromissos mais gerais da filosofia de Nietzsche. Por ecoar o modo como os românticos reagiram frente a propostas iluministas, repudiando vários dos seus pressupostos fundamentais, mas conservando sua preocupação com a autonomia e a formação dos indivíduos e, dessa forma, compartilhando do viés em que valores como esforço sincero, autodeterminação e criatividade são valores fundamentais, minha sugestão é de que essa abordagem é melhor compreendida com a ênfase em seus traços românticos (embora isso não signifique que ela possa ser reduzida a eles).³³

ressaltar ainda que existem leituras que afirmam haver influências e favorecem algumas aproximações entre Nietzsche e o Romantismo (cf. DEL CARO, Adrian. Nietzsche and Romanticism: Goethe, Hölderlin and Wagner. In: Ken Gemes & John Richardson (eds.), . Oxford University Press, 2013.)

- 33 Outra indicação sobre a atmosfera implícita na proposta de Nietzsche pode ser obtida novamente no âmbito do Romantismo. Sobre uma das principais características de uma tendência especial do pensamento romântico, escreve Isaiah Berlin: *“Para esses românticos, viver é fazer alguma coisa, fazer é expressar a natureza da pessoa. Expressar a natureza da pessoa é expressar sua relação com o universo. Sua relação com o universo é inexprimível, mas é preciso, no entanto, expressá-la. Essa é a agonia, esse é o problema. Esse sentimento interminável é a Sehnsucht, esse é o anseio, essa é a razão pela qual precisamos ir para países distantes, é por isso que buscamos exemplos exóticos, é por isso que viajamos pelo Oriente e escrevemos romances sobre o passado, é por isso que nos permitimos todo tipo de fantasias. Essa é a típica nostalgia romântica. Se o lar que eles buscavam, se a harmonia, ou a perfeição, sobre a qual eles falavam pudesse lhes ser concedida, eles a rejeitariam. É, em princípio, por definição, algo do qual é possível se aproximar, mas que não pode ser apreendido, porque essa é a natureza da realidade.”* (BERLIN, 2015, p. 161 – 162). A afinidade se torna mais nítida se repararmos que das três principais ideias que se sobressaem na passagem mencionada – uma espécie de expressivismo, a famosa nostalgia romântica e a ideia de que a realidade não pode ser descrita de modo cabal –, duas delas, a primeira e a terceira, são ideias que não são nem um pouco estranhas a Nietzsche. Uma das principais teses do filósofo acerca da realidade se expressa justamente em uma concepção dinâmica de natureza: o devir. De presença frequente no período intermediário de sua obra, a tese dita os contornos das formulações positivas contidas nesse período, aproximando a abordagem de Nietzsche a uma abordagem como a descrita na passagem acima: se a natureza não é estática, ela não é passível de uma descrição definitiva, isto é, a realidade está sempre um passo adiante, e por mais que tentemos, o pensamento não é capaz de capturar a realidade de uma vez por todas, conforme a tese dos românticos: *“Não mentem as palavras para aquele que é leve?”* (Za/ZA III O outro canto da dança). De modo algum isso significa que não devamos ou não possamos tentar descrevê-la. Ocorre que para uma filosofia com alto senso de devir, a tarefa máxima é um processo constante de aperfeiçoamento (e ao que tudo indica nesse período Nietzsche estende essa tese inclusive para questões epistêmicas), ou seja, por mais que não possamos obter uma imagem total e última da realidade, podemos sempre *“aperfeiçoar a imagem do devir”* (FW/GC 112). Nesse contexto, temos uma sugestão para a questão colocada no início acerca da possibilidade da noção de aperfeiçoamento sem um conceito de perfeição: não se alcança o aperfeiçoamento porque ele é incessante, uma busca, uma jornada, pois essa é a natureza da realidade, nela não há nada de verdadeiro e final e perfeito (considerando principalmente o âmbito do pensamento ético, embora, conforme mencionei, Nietzsche pareça estender essa tese para questões

Essas ainda são indicações bastante vagas e, volto a repetir, o que pretendo salientar não é uma suposta influência romântica, mas sim a forma ou o aspecto geral que configura a abordagem de Nietzsche que achei por bem denominar como um aspecto romântico, independentemente de influências ou da possibilidade de uma identificação taxonômica mais precisa. Uma última e talvez mais precisa indicação deve tornar o ponto mais claro. Um dos aspectos centrais da abordagem que estou descrevendo é que ela não pretende ser uma abordagem moral em sentido estrito. Pelo contrário, o cerne desse tipo de abordagem encontra-se na ideia do desenvolvimento e cultivo da própria personalidade ou caráter. Nesse sentido as formulações positivas de Nietzsche, assim como parte do pensamento romântico, alinham-se a essa abordagem na medida em que também não pretendem formular uma teoria moral e em vez disso suas formulações ocorrem no contexto de uma questão bem mais ampla, no caso dos românticos explicitamente no contexto da questão da formação (*Bildung*)³⁴. De acordo com Raymond Geuss (1999, p. 38), as diferentes versões do ideal de formação ou *Bildung* variam conforme o acolhimento e a ênfase que se dá a cada um dos seguintes elementos: 1) o desenvolvimento dos próprios poderes e aptidões; 2) a descoberta do que realmente se deseja ou quer; 3) a aceitação realista do mundo como ele é. Todos esses elementos estão presentes no romance de formação por excelência, *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, de Goethe, e compõe, com exceção do terceiro, o ideal de formação dos primeiros românticos. Em suas primeiras obras Nietzsche também trata de modo mais direto da questão da *Bildung*, em especial na terceira consideração extemporânea. Lá Nietzsche faz várias críticas as concepções de formação em voga (à romântica, inclusive), e acaba com uma concepção reformulada em que a ênfase é no processo de formação autêntica (e mesmo nas leituras menos inclusivas, segundo as quais o ensaio sustenta que a formação autêntica consiste em contribuir para a formação do gênio – de modo semelhante a requisição consequencialista –, essa noção permanece sendo central, embora ela seja entendida de maneira um tanto quanto paradoxal como a formação que contribui para o engendramento do gênio). Na abordagem para a qual estou tentando chamar a atenção a proposta positiva de Nietzsche permanece nesse contexto, isto é, seu pensamento conserva como preocupação

epistêmicas e metafísicas).

34 Uma breve definição: “Em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant afirma que nosso “fim natural” (*Naturzweck*) é o desenvolvimento de nossos poderes e capacidades (§83). Kant denomina esse processo de desenvolvimento (e seu resultado) de *cultura*. Humboldt o chama de *Bildung* e vai além alegando que uma vez que cada indivíduo tem uma única configuração de poderes, se cada pessoa pudesse participar de modo mais completo possível do processo da *Bildung* o resultado seria completamente diferente em cada caso, com pessoas altamente individuadas.” (GEUSS, 1999, p. 37 – 38).

primordial, ainda que de modo implícito, a questão geral sobre a formação (entendida no contexto dos valores românticos, e não da teoria consequencialista). Se tomarmos os três elementos mencionados acima, todos eles são elementos familiares as formulações positivas de Nietzsche durante quase toda sua obra, inclusive e principalmente o terceiro. As semelhanças entre a abordagem de Nietzsche e a dos românticos se referem a esse terreno comum do qual ambos partem. Além disso, a partir dele é possível compreender também as diferenças entre ambos através da ênfase que cada qual deposita em cada um dos elementos que compõe o ideal de *Bildung* (diferenças essas que abrem o espaço necessário para que se possa entender as críticas de Nietzsche ao movimento).

Com esse prolongado interlúdio espero ter oferecido uma caracterização básica do que acredito ser uma das faces mais interessantes da filosofia de Nietzsche. Por meio do contraste com uma abordagem oposta, pretendi mostrar que a abordagem que chamei de “horizontal”, além de ser uma abordagem independente em relação a outros tópicos de seu pensamento, encaixa-se de maneira harmoniosa com seus aspectos elementares. Sendo assim, a abordagem que ressalta a busca programática pelo aperfeiçoamento, o consequencialismo, o repúdio e desprezo a características gerais em nome de uma suposta saúde ou força, enfim, a vontade e o anseio pelo *Übermensch*, tudo isso é parte de uma abordagem que no final das contas resta incompatível com outra dimensão de sua filosofia igualmente importante: a dimensão trágica, do enaltecimento da grandeza, da afirmação que supera o ressentimento, do eterno retorno, tudo isso, por sua vez, parte da abordagem que estive tentando descrever³⁵. Se por um lado essa abordagem convive bem com os principais compromissos da filosofia de Nietzsche e ao contrário de sua concorrente não envolve delírios aristocráticos, por outro ela deixa em aberto ao menos uma questão pontual acerca da ideia de aperfeiçoamento com que opera. Sem uma referência da qual derive a legitimidade de sua reivindicação – sem um conceito objetivo e/ou universal de perfeição –, o aperfeiçoamento passa a depender de maneira decisiva do indivíduo a que se refere. A dificuldade que surge é determinar como funciona o aspecto normativo da noção, isto é, como alguém vem a saber o que é aperfeiçoamento e o que não é, uma vez que não dispõe de um critério objetivo claro e também considerando que o aperfeiçoamento não pode se reduzir a seus desejos momentâneos sob pena de qualquer coisa

35 Na literatura secundária há vários intérpretes que apontam para a incompatibilidade entre o ideal do *Übermensch* e a doutrina do eterno retorno, cada qual representante básico de cada um dos diferentes aspectos da filosofia de Nietzsche que neste ensaio estou tratando como duas diferentes abordagens. Cf. CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 253; HELLER, Erich. *The Importance of Nietzsche*. Chicago: Chicago University Press, 1988, p. 12.

contar como aperfeiçoamento e este tornar-se apenas um nome com o qual se disfarça uma série de atitudes arbitrárias. Nas páginas seguintes sugiro uma possível solução para essa questão, finalmente mostrando como é possível a Nietzsche articular uma espécie de perfeccionismo a partir da abordagem que apresentei.

IV

De acordo com o que foi descrito até aqui a noção de aperfeiçoamento presente na abordagem “horizontal” não carrega inerente a si um conceito determinado de perfeição. Por causa disso o perfeccionismo que se origina dessa abordagem apresenta um caráter bastante amplo e limita-se a exortar ao autoaperfeiçoamento sem informar o porquê alguém deveria se engajar nessa tarefa nem no quê exatamente consiste o aperfeiçoamento exortado. Convém notar que essas duas questões situam-se em registros distintos: a primeira diz respeito à justificação geral dessa perspectiva, isto é, diz respeito ao estatuto dessa perspectiva frente a outras teorias ou visões; já a segunda questão diz respeito a um impasse interno, isto é, refere-se ao modo como o agente que busca o aperfeiçoamento vem a saber o que conta como aperfeiçoamento e o que não conta. Ambas as questões dizem respeito ao componente normativo da noção de aperfeiçoamento, e necessitam, portanto, de maiores qualificações para que o perfeccionismo torne-se uma abordagem minimamente coerente.

Em outro lugar tentei descrever uma solução para a primeira questão³⁶. A tese geral era de que na fundamentação de uma perspectiva ética conta como suficiente a justificação subjetiva de que um agente dispõe, uma vez que Nietzsche repudia noções fundantes no pensamento moral. Em outras palavras, a questão acerca do por que alguém deve se engajar em uma perspectiva que incentiva o aperfeiçoamento depende do reconhecimento por parte desse alguém de que uma perspectiva como essa é digna de mais valor do que outras. Esse reconhecimento pode ser estimulado através de razões, mas considerando que Nietzsche assume que juízos de valor não são universais nem completamente objetivos (embora às vezes possam depender de elementos objetivos), a aceitação das razões e o consequente reconhecimento vai depender do próprio agente, de suas capacidades, disposições e limitações³⁷. O importante aqui é que no registro da justificação o reconhecimento da

36 No artigo anterior, na segunda seção.

37 Isso não significa que a justificação dependa de uma decisão voluntária do agente. O ponto é que a justificação depende de uma deliberação o mais honesta e racional possível, mas restrita as limitações

supremacia da perspectiva do aperfeiçoamento reside em uma crença básica acerca do valor do autoaperfeiçoamento, ou seja, recusando noções fundantes, Nietzsche assume que a força normativa, o por que alguém deve se engajar nesse processo e não em outro, encontra-se ancorada em uma justificativa subjetiva. A partir de algumas passagens, sugeri então que essa crença básica é melhor descrita como uma espécie de confiança ou fé em si mesmo, em um estado de si mesmo que possui mais valor, e por consequência, que merece ser buscado (MA I/HH I 624; FW/GC 284, 288; JGB/BM 214, 287).

No léxico da filosofia contemporânea diríamos que essa crença ou confiança encontra-se no âmbito do debate sobre a racionalidade prática e justificação, pois o papel que ela desempenha na perspectiva de Nietzsche está em estreita ligação com o modo como ele concebe uma razão normativa. Conforme sugeri a pouco, o modo como o filósofo concebe uma razão normativa o aproxima do que atualmente se denomina internalismo de razões ou internalismo motivacional devido a ele relacionar diretamente motivação e justificação³⁸. Para entender como se dá a articulação da crença em si mesmo no âmbito do internalismo, cabe lembrar de duas posições em disputa nas discussões atuais sobre o tema. Por um lado, há uma vertente que diz que as razões normativas de um agente dependem de sua perspectiva epistêmica, admitindo, portanto, que pode haver uma razão normativa derivada de uma crença não confirmada ou até mesmo falsa. De outro há aqueles que dizem que razões normativas dependem de fatos, havendo, portanto, razões verdadeiras e razões aparentes ou falsas. Aparentemente Nietzsche poderia ser identificado com a primeira posição, e então sem dificuldades poderíamos ver como a referida crença em si mesmo cumpriria um papel determinante na perspectiva epistêmica de um agente que possuísse essa crença. O problema é que Nietzsche algumas vezes parece assumir que razões podem depender dos fatos e independem da crença que alguém tem. Tomando em consideração um famoso aforismo, no qual Nietzsche assevera que em suas críticas ele nega que hajam *razões verdadeiras* para alguém sentir-se imoral, mas não nega que as pessoas, de fato, sintam-se assim (M/A II 103), é tentador associar o filósofo com a segunda vertente. Entretanto, quando tomada isoladamente essa possibilidade rapidamente se esvai, afinal como Nietzsche poderia admitir

particulares do agente. Essa descrição, como se verá adiante, é uma espécie de internalismo. Por ora cumpre notar apenas que a tese internalista não afirma que a motivação é suficiente para um agente estar justificado, como se qualquer desejo aleatório acarretasse uma justificativa para agir conforme se deseja. A diferença é sutil, mas a tese é de que a motivação é parte constituinte da justificação, isto é, caso o agente tenha uma justificativa, ele deve ter uma motivação correspondente.

38 Para uma defesa da atribuição do internalismo à Nietzsche, cf. ROBERTSON, Simon. *Normativity for nietzschean free spirits*. Inquity: An International Journal of Philosophy, 54:6. p. 591 – 613.

que fatos sozinhos poderia ser capazes de acarretar razões normativas, se ele insiste na tese de que os fatos neles mesmos são isentos de valor? Dessa maneira, ao mesmo tempo em que parece admitir que razões normativas mantêm alguma dependência em relação aos fatos, o filósofo também mantêm descrições nas quais além de negar autoridade normativa por si mesma a juízos morais, ainda exorta a criação e busca dos próprios fins e valores (FW/GC 290, 301, 335, 347; JGB/BM 29, 60, 260), o que permite supor que em última instância a determinação do que conta como uma razão para fazer algo recai sobre o próprio agente, seus motivos, crenças e sua capacidade de reconhecer algo como uma razão. Em outras palavras, a partir do modo como o filósofo concebe uma razão normativa como envolvendo o conjunto de elementos subjetivos de um agente sem que com isso desconsidere os fatos externos que dependendo da ocasião podem ser relevantes, é possível atribuir a ele uma espécie de internalismo. O internalismo atualmente encontra expressão na tese de que uma razão normativa diz respeito ao que alguém está motivado a fazer após uma deliberação adequada, isto é, após uma deliberação que parta do seu conjunto motivacional subjetivo mas que também permita que crenças factuais falsas possam ser corrigidas. Um exemplo clássico dessa discussão é o de alguém que quer beber gim com tônico, acredita que em sua frente está um copo da bebida, mas em verdade tem defronte de si um copo que contém gasolina. Ao contrário do que pode parecer, segundo a tese internalista em questão um agente nessa situação *não tem uma razão* para beber o que há no copo, pois embora uma razão para agir dependa de seu conjunto motivacional, a presença da crença falsa impede a satisfação do critério de uma deliberação adequada. Podemos entender a colocação de Nietzsche quanto a inexistência de razões verdadeiras para alguém sentir-se imoral de forma análoga: por depender de uma série de pressupostos extremamente frágeis e que muitas vezes envolvem crenças factuais falsas, as razões que Nietzsche tem em mente no aforismo não chegam a constituir razões para agir. Em um exemplo mais próximo da abordagem que estou atribuindo a Nietzsche, diríamos que *o fato* de Wilhelm Meister herdar responsabilidades que o colocam orientado para o comércio não constitui por si só uma razão para que ele se torne comerciante, afinal ele depõe alto valor e *deseja* sinceramente completar sua formação, para ele algo não realizável entre comerciantes. Em contrapartida, o *desejo* de tornar-se ator por si só não é uma razão para que Wilhelm se torne, e isso em grande parte devido *ao fato* de ele não possuir nenhuma disposição natural para o teatro (e aqui reluz o terceiro componente do ideal da *Bildung*, a aceitação dos fatos). Em ambos os casos fica claro que se por um lado fatos

sozinhos não acarretam razões, por outro simples desejos e crenças também não, e que razões normativas, portanto, dependem de uma peculiar configuração entre ambos.

Não obstante o internalismo permita explicar como o filósofo concebe uma razão normativa de modo a conciliar uma tese perspectivista que relativiza razões ao conjunto motivacional de um agente com outra de cunho objetivista que impede haver razões derivadas de crenças falsas, permanece uma ambiguidade seminal em sua posição. Ocorre que ao mesmo tempo em que nega haver razões verdadeiras para sentir-se imoral devido a essas razões serem derivadas de erros, paradoxalmente o filósofo afirma também que a falsidade de um juízo não chega a constituir uma objeção a seu valor, e reconhece que podem haver casos em que razões são derivadas de crenças falsas, como a crença no valor da verdade que orienta a própria investigação de Nietzsche. Essa concessão é difícil de explicar, e ao que parece é feita de forma dogmática, isto é, algumas crenças simplesmente são admitidas como toleráveis e benéficas enquanto outras não. Pode-se sanar o problema se admitimos um movimento interpretativo que infere uma distinção implícita entre dois tipos de crença. Se admitimos essa manobra, ela nos informará algo sobre a concepção de deliberação adequada e a concepção de racionalidade com a qual Nietzsche opera: ela tolera um tipo específico de crença, poderíamos dizer “crenças reguladoras” ou valorativas, enquanto abomina outras, as crenças “grosseiramente falsas” que concorrem com os fatos. Estas são crenças como a do bebedor de gim, na qual há um modo claro de determinar sua verdade ou falsidade através da verificação empírica. Já crenças reguladoras seriam crenças em que não há um modo de determinação de verdade, como no caso da confiança em si ou da visão de certas coisas como sagradas ou valorosas. Essas crenças cumprem um papel constitutivo ou valorativo bem mais básico na determinação do que conta como uma razão prática: são pressupostos valorativos. Embora a admissão de que crenças falsas sobre os fatos não acarretam razões normativas mas crenças reguladoras podem ter valor (e, portanto, podem determinar o que conta como uma razão normativa), embora essa admissão seja coerente e possa ser acomodada dentro da tese internalista, o ataque mordaz de Nietzsche ao cristianismo o impede de enxergar que ali existem algumas crenças que tem o mesmo estatuto das que ele considera toleráveis: é como se ele visse as crenças do cristianismo em geral como envolvendo necessariamente erros do mesmo nível do que o erro envolvido no caso do bebedor de gim, o que não é absolutamente verdade. Isso se deve, no fim das contas, a uma preferência valorativa do próprio Nietzsche, que em uma generalização pouco precisa vê nos valores cristãos a decadência e os contrapõe a

valores que proclama nobres. Embora Nietzsche leve a sério suas preferências, trata-se apenas de um modo de ver as coisas já contaminado por suas estimativas e não uma premissa essencial da estrutura geral de seu perfeccionismo, principalmente se considerarmos que a posição geral que ele defende não se confunde com os valores particulares de sua preferência, mas pelo contrário, uma das ideias centrais de sua posição consiste na exortação a busca dos valores próprios de cada um, que, como Nietzsche mesmo reconhece, por certo não serão os mesmos que os dele.

Em suma, para que haja uma razão o internalismo exige que se delibere corretamente a partir dos desejos e crenças que se tem. Isso significa que se alguém crer que a compaixão tem valor porque nela se supera a causalidade da natureza adentrando o mundo real da Vontade, então esse alguém não terá uma razão para agir, não por causa de sua crença acerca do valor da compaixão nela mesma, mas sim por ela repousar sobre um pressuposto falso. O que deve ficar claro é que a deliberação correta tem caráter puramente procedimental, ou seja, serve apenas para expurgar erros de raciocínio ou crenças falsas, mas não para minar pressupostos valorativos (para isso seria necessário assumir outros pressupostos valorativos, justamente o que Nietzsche faz quando ataca de forma mais incisiva o cristianismo). Dessa forma, se alguém depõe valor na compaixão, em uma ocasião qualquer em que não está envolvido nenhum erro ou crença falsa esse alguém poderá ter sim uma razão para agir. Com isso é possível compreender o caráter fundamental de crenças que funcionam como pressupostos valorativos, isto é, como essas crenças estruturam a experiência de alguém de forma constitutiva, de modo a circunscrever a esfera do que conta como uma razão para si (o que não significa que esses pressupostos sejam imunes a correção ou ajuste). Ora, a crença básica que anteriormente sugeri operar na perspectiva de Nietzsche se insere justamente nesse contexto, ela é um pressuposto valorativo constituinte de sua posição. Na medida em que a crença em si mesmo não pode ser uma crença implausível – no sentido de ser uma crença concorrente com os fatos – há de se notar que ela adquire conotações específicas: não presume simplesmente a existência de um *ego* real e mais verdadeiro, mas apenas assinala a tese nada surpreendente de que alguns desejos, crenças e atitudes expressam melhor o que somos, possuem mais coerência com nossa personalidade. Atribuir um caráter elementar a essa crença e não a outra marca a preocupação característica do tipo de abordagem descrita no capítulo anterior, e é consequência direta de teses sobre racionalidade prática assumidas por Nietzsche durante seu empreendimento crítico, em especial a tese internalista. Em outras

palavras: como o internalismo joga um peso considerável a desejos e crenças na determinação do que conta como uma razão normativa, torna-se essencial que esses elementos subjetivos expressem realmente o que a pessoa quer, deseja ou valora, independentemente do conteúdo específico desses valores. Nesse sentido ela é sobretudo uma espécie de postulado valorativo que regula outros pressupostos valorativos. Deste modo, dentre tantas outras preferências valorativas, a crença em si mesmo é a única cujo papel é essencial à estrutura *formal* do perfeccionismo de Nietzsche³⁹, afinal é a presença dessa crença que permite a alguém entrar no processo de aperfeiçoamento tal como o descrito, é ela que *distingue* os que se empenham em uma busca sincera pelo aperfeiçoamento, no desenvolvimento de seu caráter, enfim, conferem valor a formação autêntica (cf. JGB/BM 287 – *A alma nobre tem reverência por si mesma*).

Em virtude da desconfiança que Nietzsche nutre em relação a noção de crença alguém pode julgar estranha a função central que a abordagem que estou descrevendo atribui a essa noção. Acontece que por mais que Nietzsche seja um crítico mordaz da noção cristã de fé, ele o é quando esta busca substituir descrições factuais, isto é, quando ela entra em choque com a investigação que visa o conhecimento. Não são raras as ocasiões, porém, em que o filósofo admite que uma crença pode ter alto valor, especialmente quando cumpre uma função programática. Em *Aurora*, por exemplo, Nietzsche encerra um aforismo denominado *O valor da crença em paixões sobre-humanas* salientando as consequências ambíguas surgidas a cada vez que se manteve uma crença desse gênero: “A cada vez, muita hipocrisia e mentira veio assim ao mundo: a cada vez também, e a esse preço, uma nova noção sobre-humana, enaltecida do homem.” (M/A I 27). Em um curioso aforismo do segundo livro de *Humano, demasiado humano*, ele vai além:

O cristianismo realizado. – Também no interior do cristianismo há uma disposição epicúria, vinda do pensamento de que Deus pode exigir do homem, criatura que fez à sua própria imagem, apenas o que para este é possível realizar, e que, portanto, a virtude e a perfeição cristãs são alcançáveis e frequentemente alcançadas. Ora, a crença, por exemplo, de amar seus inimigos – ainda que seja apenas crença, fantasia, e não realidade psicológica (isto é, amor) – torna indubitavelmente feliz, na medida em que realmente se creia nisso (por quê? quanto a isso, o psicólogo e o cristão certamente pensarão de modo diferente). Assim, mediante a crença, quero dizer, a fantasia de satisfazer a exigência de não apenas amar seus inimigos, mas todas as

39 Na medida em que o perfeccionismo vai ganhando mais qualificações, evidentemente outras crenças e preferências valorativas são acrescentadas. A posição final de Nietzsche certamente envolve vários valores além da confiança em si. Como o objetivo aqui diz respeito a estrutura geral do perfeccionismo do filósofo, mantenho a distinção entre a estrutura formal de sua posição – para a qual apenas a crença em si é necessária – e sua posição oficial ou final, que envolve os outros valores.

demais pretensões cristãs, e de haver realmente apropriado e incorporado a perfeição divina, conforme a injunção “sede vós perfeitos, como é perfeito vosso Pai que está no céu”, a vida terrena poderia se tornar, de fato, uma vida bem-aventurada. O erro pode, então, converter a promessa de Cristo em verdade. (MA II/HH II 96)

Ou seja, ainda que não haja um objeto real correspondente à crença, o filósofo admite que ela é capaz de produzir os mesmos efeitos do que se houvesse⁴⁰. Já no *Zarathustra* Nietzsche reprova os homens do presente devido a sua esterilidade, ressaltando a correlação entre uma das capacidades de sua mais alta estima, a capacidade de criação, com a noção de fé: “Sois refutações ambulantes da fé mesma, e fratura de todo pensamento. Indignos de fé: assim vos chamo eu, ó homens reais! [...]”. E prossegue: “Sois estéreis: por isso vos falta fé. Mas quem tinha de criar sempre teve também seus sonhos proféticos e sinais dos astros – e acreditava na fé! -” (Za/ZA II Do país da cultura). Mesmo n'*O Anticristo*, um livro que é de todo avesso a ideia de fé e que se aproxima bem mais da abordagem oposta a que estou descrevendo, Nietzsche ainda concede que uma convicção (e vai além, se referindo a uma *falsa* convicção) pode ter seu valor, desde que contribua para o aperfeiçoamento de alguém ou de um povo: “Elaborar um código como o de Manu significa permitir a um povo que doravante se torne mestre, se torne perfeito – que ambicione a suprema arte da vida. Para tanto, é preciso torná-lo inconsciente: essa a finalidade de toda santa mentira.” (AC/AC 57). Quando dirigida a si mesmo a confiança ou fé por vezes aparece não apenas como benéfica, mas às vezes até como necessária. Nos aforismos iniciais de *Aurora* Nietzsche chama a atenção para o fato de que os homens mais fecundos sempre tiveram de se submeter a todo tipo de autoflagelação e crueldade tão somente para adquirir autoconfiança: “Deem-me delírios e convulsões, luzes e trevas repentinas, apavorem-me com ardores e calafrios que nenhum mortal até agora sentiu,[...]: mas que eu tenha fé em mim mesmo!” (M/A I 14). Ou então: “Todos os guias espirituais dos povos, que conseguiram mover algo na lama inerte e fecunda dos seus costumes, necessitaram, além da loucura, do martírio voluntário, a fim de

40 Admitir a possibilidade de que alguém pode crer em algo que não corresponde a sua realidade psicológica sugere que crenças favorecem um tipo de autoengano, isto é, alguém pode crer que ama seus inimigos quando em verdade não ama. O ponto é que a simples crença é capaz de surtir efeitos reais mesmo prescindindo do correspondente real: alguém pode julgar-se bom para com os outros e por isso ficar contente, quando na realidade não faz nada que justifique essa sua crença – esse o aspecto criticado da simples ideia de crença, isto é, algumas vezes ela pode favorecer a hipocrisia, como no caso de alguém que se encontra satisfeito apenas por crer que é uma boa pessoa, quando na realidade se comporta de forma absolutamente contrária. Em suma, mesmo se lermos o aforismo como uma crítica a essa possibilidade de favorecimento da hipocrisia, para que argumento de Nietzsche faça sentido é essencial que ele assuma a tese de que a crença tem a capacidade de surtir efeitos independentemente da realidade de seu objeto. O que se deve ressaltar é que, ao que tudo indica, por si mesma essa capacidade não é avaliada pelo filósofo como boa nem ruim, mas sim conforme o propósito conferido a ela.

conquistar a fé – quase sempre, e sobretudo, fé em si mesmos!” (M/A I 18). Não é difícil notar que a necessidade da fé acompanha uma mudança de perspectiva, uma mudança no modo de vida que envolve não apenas uma transformação teórica, mas acompanha sobretudo uma mudança nos próprios atos, que ela serve de fundamento e regula uma nova postura prática ante essa nova forma de vida que o indivíduo adentra. Tendo em vista essas considerações, estamos em condições de compreender como se forma a estrutura elementar do perfeccionismo de Nietzsche a partir da conjugação do internalismo motivacional com a crença em si mesmo como pressuposto valorativo:

1) *Tese internalista sobre razões*: razões normativas dependem em um sentido decisivo da existência de motivações e desejos.

2) *Crença em si mesmo como pressuposto*: crença de que existem desejos mais autênticos.

A partir da articulação entre 1 e 2, temos a tese elementar do perfeccionismo de Nietzsche:

3) *Terei uma razão normativa se tiver um desejo autêntico*.

A articulação entre 1 e 2 merece algum esclarecimento. Tenho dito que a confiança ou fé em si serve para justificar uma perspectiva. Ao mesmo tempo, segundo o internalismo uma justificativa tem de ser capaz de motivar. A crença em si mesmo, enquanto mera crença, não pode ser (Cf. M/A I 22, que é um exemplo de que Nietzsche reconhece que meras crenças não motivam, conforme assevera a tese internalista). O que isso significa? Até agora estive utilizando dois termos distintos e a princípio não totalmente intercambiáveis para indicar a base subjetiva constituinte da abordagem de Nietzsche: confiança e crença. Naturalmente cada termo possui uma conotação própria: enquanto confiança ressalta um aspecto emotivo relacionado a um sentimento, crença ressalta um aspecto cognitivo. Como o internalismo afirma que uma crença só constitui uma justificativa se ela possuir uma motivação correspondente, para que o pressuposto valorativo possa ser articulado de maneira coerente com a tese internalista é necessário entendê-lo como envolvendo ambos os aspectos. Mais precisamente, é necessária a confiança desempenhando parte do papel motivacional somada a crença desempenhando o papel da justificação. A confiança em si mesmo desempenha um papel motivacional *em parte* pois em certo sentido ela expressa algo bastante semelhante a uma crença, e por isso enquanto elemento motivacional ela possui um caráter peculiar: mesmo sendo um sentimento, ela não é diretamente a responsável pela motivação, mas

expressa um estado motivacional correspondente. Em outras palavras, se confio em X, isso não significa simplesmente que creio que X (embora também signifique isso), mas sim que estou motivado a fazer algo com base na confiança em X. Por exemplo: se confio em minha namorada, isso não significa apenas que estou seguro de sua fidelidade, mas sobretudo significa que sob certas circunstâncias estarei motivado a deixá-la ir em uma festa sozinha. Assim, sempre que é mencionada a crença em si mesmo, implícita nela está o sentimento de confiança, e o mesmo vale para o inverso; ambos os aspectos, portanto, formam um par conceitual que nessa abordagem é inseparável e por isso coerente com a tese internalista (e aqui vale lembrar de uma importante consequência dessa articulação: ela evita o problema mencionado na nota de número 10 a respeito da crença que favorece o autoengano hipócrita, pois se a motivação vem sempre junto com a crença que serve de justificativa, então será mais difícil alguém ter de fato uma crença desse gênero sem agir de acordo com ela).

Desta maneira a questão acerca do por que alguém deveria se engajar na perspectiva de Nietzsche ganha uma resposta que mais parece uma provocação. Recusando uma fundamentação última posta fora dos próprios agentes, em vez de buscar converter adeptos, Nietzsche nos desafia a compartilhar do pressuposto valorativo básico da confiança em si mesmo. Nisso podemos ver o caráter seletivo de sua abordagem, afinal para adentrá-la é necessário ser capaz de adotar um pressuposto valorativo tão determinante como o da confiança em si. Ou seja, no fim das contas apenas poderão adentrar nessa perspectiva aqueles que são capazes de conquistar a confiança em si mesmo a partir de seus motivos atuais, somente aqueles que forem capazes de desejar que os próprios desejos sejam os mais puros, os mais autênticos. Dessa forma, assemelhando-se a algumas perspectivas religiosas ou mesmo românticas, essa perspectiva se caracteriza não por oferecer segurança ou felicidade, mas antes de tudo por exigir entrega e autenticidade⁴¹.

Em outras palavras: a noção de autenticidade inserida através da crença em si mesmo assegura a dimensão normativa da perspectiva de Nietzsche: caso alguém adentre a perspectiva e haja de modo inautêntico, então esse alguém falhou, e portanto, mesmo sendo relativa ao indivíduo a noção de aperfeiçoamento conserva a possibilidade de erro. Com isso podemos entender a questão posta no início do texto a respeito da possibilidade de conservar a noção de aperfeiçoamento sem que ela esteja fixada em um conceito substancial de perfeição. Visto que o elemento normativo do perfeccionismo de Nietzsche é regulado por uma

⁴¹ Sobre uma abordagem como essa, Cf. WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 132.

crença/confiança dirigida a si mesmo, isto é, aos próprios desejos, crenças e motivos, o aperfeiçoamento é concebido como um processo cujo objetivo não é um objetivo final, mas sim um permanente desenvolvimento e manutenção do caráter singular do indivíduo, sendo que essa singularidade diz respeito ao cultivo de motivos e desejos autênticos. Como se vê, o aperfeiçoamento é um processo que se dá no decurso do tempo, poderíamos dizer “durante uma vida completa”, pois como na visão de Nietzsche a vida caracteriza-se pelo movimento, superação - “E este segredo a própria vida me contou. 'Vê', disse, 'eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*'” (Za/ZA II Da superação de si mesmo) –, o aperfeiçoamento só faz sentido quando concebido como um exercício constante. Desse modo, por ser concebida dessa maneira e por ser uma crença/confiança no caráter autêntico de alguns motivos e desejos frente a outros que garante normatividade a noção de aperfeiçoamento, ela independe de um conceito substancial e definitivo de perfeição.

Ocorre que exatamente por depender de uma crença e prescindir de um conceito definitivo de perfeição, resta o problema interno à perspectiva do agente acerca da determinação do que conta como aperfeiçoamento. Ou seja, como há apenas a crença sobre o valor da autenticidade, e não um conceito substancial de perfeição, não é possível *saber* no que exatamente consiste o aperfeiçoamento. Nessas condições um agente que busca se engajar em um processo de aperfeiçoamento como o descrito inevitavelmente esbarra na questão: como saber qual o desejo é mais genuíno ou autêntico? Embora a noção de autenticidade garanta a normatividade da perspectiva, ela o garante no âmbito formal (nesse aspecto, portanto, Hurka estava certo: o perfeccionismo de Nietzsche é uma posição essencialmente formal). Desta forma, devido a estrutura do perfeccionismo ser uma estrutura formal, a questão da determinação prática do que conta como aperfeiçoamento fica em aberto. Uma resposta mais substancial envolveria os valores defendidos por Nietzsche, mas seria contrária a própria requisição formal de autenticidade. Essa lacuna, portanto, é parte da estrutura do perfeccionismo, mais precisamente é parte que cabe a cada agente engajado na perspectiva completar. Cumpre notar apenas que a noção de autenticidade não significa o esforço por ser diferente ou extravagante, mas ao contrário, seu significado depende em grande parte do agente, e portanto, um caráter autêntico pode se caracterizar por se manter fiel a tradição do qual provém (a preocupação de Nietzsche não é impor seus valores, mas exortar a que cada qual encontre os seus). Ou seja, descobrir quais são os desejos autênticos é uma tarefa que permanece aberta e cabe ao indivíduo descobrir – através dos “deuses que se acham em nós”,

a razão e a experiência (M/A I 35) - no que exatamente consiste esse estado mais autêntico e valoroso no qual se confia. A própria busca, em certo sentido, constitui uma virtude, uma espécie de aperfeiçoamento, caso for uma busca sincera. Conforme Nietzsche ressalta, assim como todo tipo de alquimia e feitiçaria foi necessário ao desenvolvimento da ciência, a incessante busca e a crença talvez também o sejam para o aperfeiçoamento e redenção dos indivíduos:

“Sim – é lícito perguntar –, teria o ser humano aprendido, sem a escola e a pré-história da religião [**leia-se, da busca e da crença**], a sentir fome e sede *de si* e encontrar saciedade *em si*? Foi preciso que Prometeu *imaginasse* antes haver roubado a luz e pagasse por isso – para finalmente descobrir que havia criado a luz, *ao ansiar por ela* [...]”. (FW/GC 300, a observação destacada é minha)

Em um empreendimento como esse, há, claro, sempre o risco de se enganar ou se perder. Mas em uma abordagem desse gênero é o risco que confere valor à tentativa.

Dessas considerações todas certamente surgem uma série de questões que ultrapassam a abrangência desse texto. Em todo caso, minha leitura parte da ideia de que depondo ênfase em um determinado aspecto ou abordagem independente encontrada na filosofia de Nietzsche, é possível reconstruir uma estrutura geral que caracteriza sua posição. Não é nenhuma surpresa que a tarefa de extrair uma estrutura geral em grande medida demande a reconstrução filosófica de algumas ideias, o que evidencia que as ideias aqui expostas apontam, portanto, para uma direção interpretativa que mostra como seriam as formulações teóricas oriundas de uma abordagem que, em última instância, não pretende formular teorias.

Referências:

BERLIN, Isaiah. *As Raízes do Romantismo*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2015.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2001.

HELLER, Erich. *The Importance of Nietzsche*. Chicago: Chicago University Press, 1988.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. de Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: UNESP, 2014.

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

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROBERTSON, Simon. *Normativity for nietzschean free spirits*. *Inquiry: An International Journal of Philosophy*, 54:6. p. 591 – 613.

Discussão

Os três textos que compõe esta dissertação trataram cada qual de um aspecto da problemática geral em torno da articulação entre o componente crítico e o componente construtivo da filosofia de Nietzsche. De modo geral, esse problema se traduz no problema do estatuto normativo de suas posições, e, portanto, não obstante cada um dos textos tenha tido por objeto uma questão específica, ao final todos convergem de modo a fornecer uma resposta geral para a mesma questão. A resposta ou tese resultante pode ser resumida da seguinte forma: caso lido a partir de uma abordagem específica que pode ser isolada e está presente em seu pensamento, Nietzsche mantém uma posição construtiva e normativa de cunho perfeccionista. Retomemos o caminho que leva a essa resposta.

Um problema que preocupa os intérpretes de Nietzsche é o problema da abrangência de sua crítica. Por vezes o filósofo parece estender sua crítica de modo demasiado radical, incluindo nela elementos essenciais à reflexão ética e, por consequência, impossibilitando que suas formulações positivas sejam entendidas nesse domínio. Nesse caso, suas críticas conduzem a uma espécie de imoralismo e sua posição positiva é descrita como uma forma de esteticismo. São duas as razões pelas quais essa leitura é rejeitada: em primeiro lugar porque o termo imoralismo entendido de modo radical como é entendido nessa leitura lembra muito mais o que Nietzsche designa como “nihilismo”. Atribuir uma negação desse gênero à Nietzsche, independentemente da leitura, soa altamente incoerente, afinal uma negação como essa impediria o filósofo de fazer qualquer reivindicação positiva, algo que claramente ele faz (e a própria leitura imoralista o admite ao associá-lo com uma perspectiva esteticista). A segunda razão diz respeito exatamente ao esteticismo. Embora Nietzsche mantenha preocupações do gênero, essas preocupações visivelmente cumprem um papel bem menor do que gostariam de acreditar aqueles que lhe atribuem uma espécie de esteticismo: no decorrer de sua obra, o filósofo também emprega valores pragmáticos (por que não caracterizar sua posição como pragmatista?) e valores como a probidade/honestidade, que pouco tem de estéticos.

Uma possível caracterização alternativa toma a crítica de Nietzsche como radical o suficiente para romper com vários dos pressupostos tradicionalmente associados à moralidade, mas sem que com isso descarte noções essenciais ao domínio da valoração prática. O raciocínio que a favorece é mais ou menos o seguinte: 1) caso entendida como uma tentativa

de deflacionar alguns termos tradicionalmente moralizados, então a crítica de Nietzsche não os exclui, apenas os depura de suas conotações morais/metafísicas; 2) caso a crítica seja entendida de modo contrário, como a negação dos valores envolvidos nas posições que são seu alvo, a fim de que sua posição positiva faça sentido ele deverá contrapor a elas outros valores, o que todavia requer o compromisso com alguma noção, ainda que mínima, de normatividade prática e valoração (mesmo no caso de valores estéticos). De 1 e 2 decorre que se a crítica de Nietzsche de fato é radical o bastante para abarcar elementos tradicionalmente associados a moralidade, seja qual for a sua negação ela não pode repudiar certos elementos básicos inerentes ao domínio da valoração prática sob pena de contradição entre ambos aspectos de sua filosofia. Em vez de repudiar todo o domínio da valoração prática, nessa leitura a crítica de Nietzsche mostra que a restrição quanto ao modo de reflexão ética se baseia, acima de tudo, em uma petição de princípio ou em um raciocínio injustificado, isto é, o critério para definir o que se considera moral provém de uma caracterização que já assume o que é ou não moral. A leitura que identifica Nietzsche como um crítico radical da moralidade e afirma que por isso sua posição positiva não pode encontrar-se no domínio da valoração prática assume que o filósofo concebe a moralidade como sendo a única forma de valoração prática. Ocorre que sua crítica demonstra justamente o contrário, isto é, que a moralidade se apropria desse domínio e se pretende legisladora universal sobre ele, quando em verdade ele é bem mais vasto. Criticando, dentre outras coisas, essa própria identificação e propondo novas formas de valorar, Nietzsche pretende livrar o domínio da valoração prática do subjugo da moral. Seu imoralismo, portanto, é melhor entendido como dizendo respeito ao domínio moral, domínio esse que não se confunde com o domínio da valoração como um todo.

Mesmo concedendo que a leitura que toma a abrangência da crítica como dizendo respeito sobretudo ao domínio moral e não a todo domínio da valoração como um todo seja a leitura mais adequada, resta a incógnita a respeito do estatuto da própria posição de Nietzsche. Se o domínio da valoração é vasto e permite diversos modos de valorar, o que sustenta a posição de Nietzsche como preferível frente a outros modos de valorar, inclusive ao modo moral de valoração? A hipótese apresentada no segundo artigo leva em consideração a descrição da abrangência da crítica proveniente do primeiro artigo, que alega que a negação do filósofo não atinge elementos-chave do pensamento ético, como noções valorativas de “bom” e “ruim” ou uma estrutura normativa mínima. Tendo isso em vista, a explicação é de que a posição de Nietzsche é ela mesma normativa, mas em um sentido específico, diferente

do sentido tradicional assumido pela noção. Isso porque o caráter normativo da posição de Nietzsche deriva diretamente da adesão do agente por intermédio da aceitação de um pressuposto valorativo que caracteriza essa sua posição. Dessa forma, a concepção de normatividade mantida por Nietzsche não possui autoridade normativa, ao menos não em si mesma. O problema que daí decorre diz respeito a relativização do aspecto normativo a elementos subjetivos. A partir do momento que passa a depender de um elemento subjetivo, a normatividade corre o risco de tornar-se escusa para satisfação de preferências idiossincráticas. Conforme sugerido ao final do segundo artigo e exposto no terceiro, a posição de Nietzsche evita esse problema por meio da requisição de uma crença/confiança em si mesmo que cumpre papel elementar em sua posição. A crença/confiança em si possui um significado específico, isto é, ela diz respeito a crença/confiança em um estado subjetivo de si mesmo que é mais valioso e insere a noção de que algumas crenças, desejos, motivos são mais autênticos. Conjugada com a ideia de que o caráter normativo de uma posição ou juízo depende em um sentido bastante relevante do agente a que se refere (que no texto foi apresentada como a tese internalista), a crença/confiança em si enquanto requisito valorativo garante a força normativa da posição de Nietzsche, pois ela exige autenticidade, o que por certo não se confunde com as preferências idiossincráticas de cada um. Essa requisição, na medida em que apela e exorta à autenticidade, é a responsável por moldar a posição de Nietzsche como uma variante perfeccionista. Sendo assim, chegamos a uma descrição em que as formulações positivas do filósofo estruturam-se em torno do conceito de aperfeiçoamento, preservando seu elemento normativo e mantendo coerência com o empreendimento crítico presente em sua filosofia.

Conclusão

A leitura da filosofia de Nietzsche apresentada nesta dissertação é um tanto quanto heterodoxa. Em grande parte porque sua gênese provém de uma leitura que assume um caminho não muito explorado nas sendas do pensamento de Nietzsche: depondo ênfase especial em uma abordagem que remonta a tradições românticas ou perfeccionistas em seu sentido mais amplo, procurou-se mostrar como essa abordagem pode ser articulada de forma autônoma, de modo a formar uma perspectiva que mantenha coerência com parte importante do pensamento do filósofo. Devido ao fato das formulações positivas de Nietzsche não serem

unívocas, de por ênfase em uma abordagem específica de seu pensamento constitui uma opção interpretativa. Apesar da permanência de algumas questões em aberto, fundamentar e justificar essa opção interpretativa enquanto uma opção coerente e legítima foi o principal intento deste trabalho.