

Vontade de poder, necessitarismo e abolição do castigo

Alice Medrado*

Resumo: Este artigo trata de diferentes momentos da campanha nietzschiana pela abolição do castigo, identificando uma passagem de uma argumentação de cunho determinista para um novo ponto de vista que temos chamado de necessitarista. A tese é que essa mudança responde à percepção da inevitabilidade da atribuição de valor, e uma reelaboração da tese sobre a origem da moral, quando o filósofo se afasta dos conceitos utilitaristas, com consequências para a psicologia moral e a teoria do valor. Essa mudança seria operacionalizada pelo vocabulário político introduzido pelo conceito de vontade de poder.

Palavras-chave: abolicionismo penal, valor, necessitarismo, liberdade, vontade de poder

* Professora de filosofia da Unimontes, Montes Claros, MG, Brasil.

Correio eletrônico: alicemedrado@yahoo.com.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0058-0861>

Medrado, A.

Nietzsche pensa o mundo como devir, como um fluxo temporal impermanente. Seu heraclitismo é evidente, declarado, e está presente desde os primeiros escritos. O filósofo divide os filósofos entre afirmadores e negadores do devir. De um lado os pensadores da diferença, da mudança, do movimento, da flexibilidade, do dinamismo; do outro lado os pensadores da identidade, da conservação, da rigidez, do essencialismo, da unidade. Mais do que uma teoria sobre o tempo, o que está em jogo é algo da ordem da afinidade: valoriza-se a capacidade pessoal de abraçar o mobilismo. Para além disso, a aposta no devir não carece de suporte teórico. Há, a princípio, uma argumentação cética: o fato de que todo o aparato biológico, cognitivo e linguístico nos induza a acreditar na permanência reforça a suspeita a seu respeito; tanto esforço pode ser sintomático de que a estabilidade é meramente uma necessidade vital nossa, e não um traço da realidade. Os conceitos de identidade, igualdade e constância seriam artifícios naturais e culturais que nos protegem da radicalidade perturbadora do devir.

As falhas desses mesmos mecanismos de estabilidade que projetamos no mundo, suas inconsistências, seriam, também, indícios da realidade do devir (Medrado, 2016). Assim como o fato de que a temporalidade não é apenas um conceito que representamos para nós mesmos, mas um aspecto inegável do modo como as nossas próprias representações se seguem (temporalmente) umas às outras (Mattioli, 2011). A realidade do devir seria corroborada, ainda, pelos resultados das ciências mais desenvolvidas à época, que se encaminhavam para visões dinâmicas nos mais diversos campos, passando a pensar a própria biologia, por exemplo, como um processo evolutivo, e por isso histórico (Medrado, 2016).

O pensamento do livre-arbítrio e as práticas morais a ele associadas, por oposição, precisam se apoiar nas suposições de identidade e estabilidade. Além de falsa, essa seria uma visão

de mundo que traz o imenso prejuízo prático de promover uma cultura hiperpunitivista. Não por acaso, em *Humano, demasiado humano*, a agenda do “filosofar histórico” vem a público junto a uma campanha pelo abolicionismo penal.

É a partir de *Humano*, livro dedicado aos “espíritos livres”, que o tema da liberdade ganha centralidade. É nesse segundo livro publicado por Nietzsche que encontramos os primeiros esforços em direção à construção de uma filosofia própria da liberdade¹. Nesse momento inicial, a crítica às doutrinas do livre-arbítrio se apoia, por vezes surpreendentemente, no vocabulário naturalista disponível à época, que é o vocabulário do utilitarismo inglês². A combinação é surpreendente porque, ao contrário de seus aliados de ocasião, Nietzsche sugere que o ponto de vista determinista, comum às ciências, não é compatível com a possibilidade da liberdade na acepção tradicional do termo.

É curioso que *Humano* seja uma obra que, ao mesmo tempo, desenvolve uma posição aparentemente *incompatibilista* em relação à liberdade, denuncia os efeitos nocivos do imaginário da liberdade na cultura e, não obstante, insiste em criar sua própria versão da liberdade, em torno de um modo de vida atribuído ao tipo espírito livre. Nas obras do assim chamado “período intermediário”, parece haver uma tensa acomodação entre o arsenal argumentativo dos ingleses e a presença cada vez mais audível de algumas intuições nietzschianas sobre o funcionamento do poder, que conferirão à obra sua expressão “madura”. Dessas tensões brotarão algumas

1 Embora temas vizinhos à questão da liberdade, como a ideia de destino, tenham sido abordados em obras de juventude, como *Fado e História*.

2 O contato de Nietzsche com o assim chamado “utilitarismo inglês” foi mediado, em parte, pela convivência com Paul Rée. Para cronologia de leituras e uma análise mais detalhada dessa interlocução, ver Santos, 2019.

ideias importantes da filosofia nietzschiana, ideias que ganham feições diferentes ao longo de sua atividade.

Neste artigo, veremos como o proto abolicionismo penal³ expresso na polêmica “tese da irresponsabilidade radical do homem por seus atos” se transformará na ideia de autossupressão da vingança. Paralelamente, Nietzsche abandona a argumentação determinista, à medida que desenvolve uma ontologia “necessitarista” em torno da ideia de poder.

O plano teórico em que Nietzsche transita, nos dois volumes de *Humano*, se aproxima de um mecanicismo darwinista, segundo o qual os impulsos orgânicos operam uma avaliação inconsciente dos meios disponíveis para satisfazer sua busca por prazer, sem que haja, sequer, a necessidade de um sentido teleológico mais forte, como um impulso específico que orientasse à auto conservação. Na argumentação de *Humano*, o impulso de auto conservação parece ser redutível à busca por prazer⁴.

Esse ponto de vista coloca um limite no fator de racionalidade das ações do organismo como um todo, porque, no plano dos impulsos, não existe um senso geral de conformidade a fins; o que existe são

3 Dizemos *proto abolicionismo penal* porque à época de Nietzsche não havia movimentos sociais organizados em torno da causa, o que só ocorrerá quase um século depois.

4 A direção de ajuste entre o princípio de prazer e o suposto impulso de autoconservação pode causar alguma confusão na leitura. O estudo das notas póstumas sugere algumas oscilações de Nietzsche em relação a essa questão, ao longo dos anos. Uma solução coerente com o ponto de vista darwinista seria dizer que a meta do impulso é o prazer, e que esse aspecto básico da vida dos impulsos, sua disposição ao prazer, foi selecionada justamente por favorecer a conservação do organismo, mas sem que a conservação seja uma meta direta, interna, do impulso. As passagens de *Humano não parecem contradizer essa leitura, pelo contrário, há passagens que parecem sugerir justamente essa correção*: “Todas as ‘más’ ações são motivadas *pele impulso de conservação ou, mais exatamente*, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer” (MA I/HH I, 899) ênfase nossa. Ver Richardson, 2004. Para uma leitura um pouco diferente ver Santos, 2019.

as orientações parciais e circunstanciais dos impulsos, movidos por um sentido básico de inclinação e aversão, fixado por sua história evolutiva (Richardson, 2004, p. 33).

O quadro se complica porque essas avaliações parciais, operadas a nível dos impulsos, alteram significativamente o cômputo geral operado no plano da consciência. Ou seja, os impulsos atuam como uma espécie de filtro, eventualmente contraditórios entre si, enviesando a interpretação da experiência geral. Uma vez que essa avaliação é necessariamente “precipitada” e “parcial”, conclui-se que “Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, e portanto são injustos” (MA I/HH I, §32). Ou seja, sob esse ponto de vista, o conteúdo final de nossos juízos é tão acidental quanto as nossas disposições pulsionais.

Ao invés de pensar a ação como resultado de deliberação racional baseada em uma lei universal e acessível a todos, mediante a qual seria possível obter a superação das inclinações particulares, a proposta é pensá-la como expressão de um organismo constantemente premido por diversas necessidades que ele mesmo conhece precariamente, assim como apenas parcialmente é capaz de calcular as chances de se envolver num conflito com outro organismo, ou de calcular a eficácia do meio pelo qual pretende atingir sua meta. Na busca por satisfação dessas necessidades, o organismo se fia em suas próprias sensações de prazer e dor, e num mecanismo falível de cálculo racional.

Estamos diante, portanto, do seguinte quadro teórico: o fator explicativo básico de toda ação são os impulsos; a programação do modo de funcionamento desses impulsos, estabelecida no passado da humanidade, inclui um fator de plasticidade que torna o impulso apto a se adaptar às diversas situações de modo a garantir que *sempre* ou quase sempre encontre satisfação; a plasticidade dos impulsos está ligada, também, a sua

Medrado, A.

capacidade de exercer influência sobre a percepção consciente; pode-se dizer, então, que nossas percepções e interpretações conscientes são moldadas pelos interesses dos impulsos, e estes, fixados pela história remota dos organismos. Esse é um quadro que reforça, é claro, o sentido de *fatalidade* das ações, ao pulverizar os fatores explicativos da ação no passado da espécie.

Essa narrativa biologicista sobre a ação humana visa reduzir o apelo das condenações morais, e com isto superar e até mesmo abolir certa cultura judicial que, segundo o filósofo, seria marcada pela “exaltação” do sentido de vingança e punição. Assim, os elementos do pensamento utilitarista adotados em *Humano* servem à campanha abolicionista, que seria o objetivo cultural final da argumentação.

Não deixa de ser uma ética intelectualista a que se desenvolve em *Humano*, pois se todas as ações humanas têm a motivação comum do prazer e o recurso calculador da razão, há de se pensar que elas só resultam em dor quando há algum erro de cálculo, por desconhecimento do objeto ou dos meios necessários para se atingir um objeto de prazer, ou mesmo porque não foram levadas em conta as represálias que eventualmente podem se levantar contra uma ação. Essa ética intelectualista tem como ponto de partida um princípio psicológico segundo o qual o humano sempre *acredita* agir bem, no sentido de que sempre acredita agir de modo a alcançar o prazer, atitude justificável, uma vez que o prazer serve como um indício de que aquele comportamento é útil à conservação da vida. A conclusão nietzschiana, um tanto engenhosa, é de que “o homem sempre age bem”, conclusão que dá título ao aforismo 102 de *Humano*.

Esta tese psicológica é radicalizada na conclusão de que todo tipo de ato conta como igualmente passível de absolvição por legítima defesa, pois podem ser considerados, em sua totalidade,

como expressão da legítima busca por prazer. Isso corresponde a afirmar que a classe de ações tida em mais alta conta pelo ponto de vista moral, ou seja, aquelas ações em que supostamente não opera o princípio do hedonismo egoísta, na verdade, não existe. Nietzsche nega que haja uma contrapartida ontológica para a moral do “altruísmo”⁵. Ainda, ao sugerir que o humano “sempre age bem” porque sempre *acredita* agir bem, opera uma redução ao absurdo das doutrinas que entendem que mesmo que o sujeito não seja plenamente responsável por seus atos, ele certamente é responsável por suas intenções. Se nossas intenções podem ser reduzidas ao impulso vital de prazer e autoconservação, estamos todos, desde já, absolvidos.

O aforismo intitulado “Legítima defesa” traz o argumento de que “Se admitimos a legítima defesa como moral, devemos também admitir todas as expressões do chamado egoísmo imoral”; mais uma vez, a hipostasia do princípio de legítima defesa se apoia, aqui, no princípio vital da preponderância do prazer, e num argumento de ascendência sádica segundo o qual não conhecemos, de fato, a dor do outro: “Até onde se estende o nosso sistema nervoso, nós nos protegemos contra a dor: se o seu alcance fosse maior, isto é, se incluísse nossos semelhantes, não faríamos mal a ninguém (a não ser nos casos em que fazemos a nós mesmos, isto é, nos cortamos para nos curar, nos esforçamos e nos fatigamos em prol da saúde).” (MA I/HH I, §104).

Chega-se à visão de que todo agente faz aquilo que *pode* fazer, o que equivaleria àquilo que se *tem* que fazer (MA I/

5 Cf. MA I/HH I, §46; §55; §92; §96; §101; §138; §133: “num exame rigoroso o conceito de ‘ação altruísta’ se pulveriza no ar. Jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal; e como poderia mesmo fazer algo que fosse sem referência a ele, ou seja, sem uma necessidade interna (que sempre teria seu fundamento numa necessidade pessoal)? Como poderia o ego agir sem ego?”.

HH I, §107). Do caráter necessário das ações decorre, então, que sempre podemos comemorar ou lamentar nossas próprias ações e as alheias, e até mesmo incentivá-las ou repreendê-las para que não se repitam, mas carecemos de qualquer tipo de apoio que nos permita exigir que essas ações fossem diferentes⁶.

A argumentação abolicionista de *Humano* envolve, portanto, procedimentos argumentativos como a redução ao absurdo dos pressupostos das filosofias do “arbitrio”, e hipostasia do princípio de legítima defesa, baseada, em larga medida, numa compreensão *determinista* do funcionamento do princípio de prazer.

Nietzsche aposta que a incorporação da crítica às práticas intelectuais e valorativas que sustentam a ideia de livre-arbitrio e mérito levará a uma nova liberdade, que passa por uma melhor compreensão do aspecto necessário das ações (MA I/HH I, §107).

É, todavia, impossível passar por esse ponto sem nos perguntarmos *como* a abolição do castigo ou a superação da avaliação moral poderia levar a uma convivência diferente com o aspecto *necessário* das ações. É preciso enfrentar a questão sobre o que Nietzsche entende como *necessidade* nesse momento. Ao que tudo indica, as relações de necessidade são entendidas, aqui, segundo um tipo de determinismo mecanicista, como visto no aforismo *Junto à cachoeira*, que retoma um argumento inspirado no demônio de Laplace.

Esse argumento determinista visa despír o devir – e no seu interior, as ações humanas – de qualquer significação moral. Este ponto fica bem claro em um aforismo de *Opiniões e sentenças*

6 Santos conclui a este respeito que: “Sendo assim, a crença comum de que seria admissível exigir das pessoas ações não-egoístas, ou mesmo de que seria possível exigir qualquer tipo de ação, se configura como um falso pressuposto presente em toda moral, na medida em que a vontade não é jamais livre para determina-las.” (Santos, 2019, p. 90).

diversas, em que, numa rara ocorrência, Nietzsche cita textualmente Schopenhauer para criticar sua visão de que, apesar da “rigorosa necessidade das ações humanas”, “a íntima essência da totalidade das coisas”, ou seja, a natureza da vontade, implica necessariamente em uma “significação ética do agir humano”:

O que precisamente não é “necessário” de forma nenhuma, e sim é rejeitado por aquela proposição sobre a rigorosa necessidade das ações humanas, ou seja, da absoluta não-liberdade e irresponsabilidade da vontade. As mentes filosóficas se diferenciarão das outras, portanto, através da descrença na significação metafísica da moral (...) nós *estamos* na prisão, só podemos nos *sonhar* livres, não nos tornar livres. (VM/OS, §33).

Frente à não-liberdade da vontade, o próprio princípio de justiça exigiria a suspensão do julgamento: “o filósofo deve então dizer, como Cristo: ‘não julguem!’, e a diferença última entre os espíritos filosóficos e os outros seria que os primeiros querem ser *justos* e os outros querem ser *juízes*.” (VM/OS, §33).

No que diz respeito ao problema da compatibilidade entre liberdade e determinismo, o parecer nesse momento é muito claro e taxativo: “não somos livres”; a “irresponsabilidade da vontade” é uma conclusão necessária da “não-liberdade absoluta”.

Deve-se acrescentar que, ainda assim, o objetivo prático explícito do livro é contribuir para um tipo de liberdade, aquela do espírito livre, concebida nesse momento em um sentido muito específico e modesto, como uma conciliação psicológica com a verdade do determinismo. Ou melhor, a promessa nietzschiana de liberdade, nesse momento, parece se referir a uma relação não moral com a verdade do determinismo.

Nesse momento, Nietzsche está preocupado em criar uma atitude de distanciamento afetivo em relação à cultura da punição e da vingança, onipresentes. É certamente com esse fim que desenvolve

Medrado, A.

aquela que talvez seja a tese mais chocante de *Humano*, a tese da “irresponsabilidade radical do homem por seus atos”. Esta é, como vimos, uma tese que depende da expansão do princípio de “legítima defesa”. Ao atribuir a todo tipo de ação a mesma motivação, naturalmente legítima, apaga-se a diferença essencial entre “boas” e “más” ações, atingindo os fundamentos de todas as práticas de condenação ou premiação do comportamento. Essas práticas poderiam ser reduzidas a um mínimo, preservadas apenas em razão de objetivos estritamente gerenciais, desacompanhadas do sentido moral (MA I/HH I, §34, §107).

Esse é um objetivo diferente daqueles anunciados nas obras de maturidade, que insistem na necessidade de se estabelecer uma hierarquia de valores. Ao que nos parece, dois fatores são decisivos nessa mudança: uma conclusão sobre a impossibilidade de suspendermos o juízo quanto ao valor das coisas, ou seja, atribuir valor é uma necessidade vital incontornável; e uma reelaboração da psicologia moral em torno da noção de poder, ao invés de prazer. Isso levará, também à passagem de uma argumentação determinista para um ponto de vista que temos chamado de *necessitarismo*.

A primazia da ideia de poder sobre a de prazer se torna clara a partir de *Aurora*. Até então, coexistiam na obra nietzschiana uma duplicidade possivelmente não percebida, que atribuía as origens da moral ora à utilidade e ao hábito, ora à autoridade da tradição e às disputas de poder. Essa ambiguidade pode ser vista, por exemplo, no aforismo §45 de *Humano*, intitulado *Dupla pré-história da moral*. Pode-se dizer que nesse aforismo se encontra a tese genealógica em seu estado embrionário; aqui, não há qualquer menção à noção de utilidade, mas uma narrativa construída sobre a tese de que uma antiga disputa de poder teria dado origem a duas formas antípodas de valoração, uma delas típica das “tribos e castas dominantes”, como a moralidade homérica, outra originada na “alma dos oprimidos”.

A ideia de poder aparece ainda lado a lado com a ideia de utilidade em várias passagens dos dois volumes de *Humano*, às vezes na mesma frase, como em um parágrafo de *O Andarilho e sua sombra* que apresenta a tese de que o estado de direito “foi criado pela prudência, para pôr fim à luta e dissipação *inútil* entre poderes semelhantes” (WS/AS, §26). Ao mesmo tempo, há aquelas significativas ocorrências em que o prazer aparece associado à ideia de “sentimento do próprio poder” (MA I/HH I, §103, §104, §252), provável indício de que nesse momento Nietzsche não está totalmente consciente das consequências dessa oscilação nos termos básicos a descrever a ação e a avaliação.

Já no livro seguinte, *Aurora*, a investigação sobre a psicologia do poder assume o primeiro plano. Data daí, também, o surgimento de conceitos chave, como “moralidade de costumes” (M/A, §9). Ao longo de *Aurora*, encontramos dezenove ocorrências da expressão “sentimento de poder”, sempre em ocasiões decisivas sobre a questão da agência e da moral⁷. Essas passagens tendem a dissociar a ideia de sentimento de poder daquela de prazer, que perde um pouco da função explicativa a que serviu nos livros anteriores. Mais do que isso, em *Aurora* vemos a ideia de que o sentimento de poder tende a acompanhar até mesmo aquelas experiências que pareceriam antípodas do prazer, como o desprezo, a crueldade, o sacrifício (M/A, §18, §53, §60).

Ainda mais visível é a perda de espaço do conceito de utilidade. Enquanto *Humano* insistia na fragilidade do intelecto para calcular com êxito a máxima utilidade para a autoconservação do indivíduo, em *Aurora* encontramos um quadro muito mais vívido

7 M/A, §18, §23, §42, §53, §60, §112, §140, §146, §176, §184, §189, §199, §201, §205, §215, §245, §348, §360, §403 – essa conta inclui duas ocorrências de variações sutis: “sentimento de plena força” e “consciência do próprio poder”.

e detalhado do jogo de forças – psíquicas, pulsionais, materiais, sociais, internas ou externas – de que resulta uma ação ou outra; veja-se, por exemplo, o riquíssimo aforismo de título *A pretensa luta dos motivos* (M/A, §129). Em dois aforismos especialmente significativos – M/A, §37 e §360 – o valor explicativo do princípio de utilidade é abertamente questionado ou colocado em perspectiva. O aforismo §37, antecipa a ideia genealógica ao desvincular origem e utilidade: “Falsas conclusões extraídas da utilidade. – Tendo-se demonstrado a suprema utilidade de uma coisa, nada se fez ainda para explicar sua origem: ou seja, com a utilidade não podemos tornar compreensível a necessidade de existência.” (M/A, §37).

A forma mais elaborada da resposta nietzschiana a esse problema, ou seja, a abordagem genealógica, aparece apenas mediante a cunhagem do conceito de vontade de poder.

A trajetória da ideia de vontade de poder, na obra publicada, mostra que, a princípio, ela é explorada como recurso explicativo para os fenômenos psicológicos e relações humanas, para só depois ser elevada ao posto de hipótese interpretativa – ou “ficção regulativa” – referente à totalidade dos acontecimentos e relações causais, em geral⁸. Já no que diz respeito à história da recepção acadêmica da filosofia nietzschiana, sabe-se que, desde o início, alguns intérpretes se viram tentados a restringir o escopo de aplicação da noção de vontade de poder àquela primeira esfera dos fenômenos psicológicos

8 A interpretação de “vontade de poder” como uma “ficção regulativa” é sugerida por Lopes, 2011. “Hipótese” não seria um termo adequado porque Nietzsche, é claro, não tem nenhuma pretensão de que ela possa ser testada empiricamente. A argumentação nietzschiana visa convencer que vontade de poder seria um constructo ou experiência de pensamento autorizada pelos melhores métodos disponíveis, uma vez que o modelo atomista disponível mostrava-se insuficiente para explicar fenômenos físicos como a ação gravitacional. Esse problema abriu espaço para a formulação de teorias alternativas, como a de Boscovich e seus “pontos de força sem massa”, que inspirou os experimentos de Nietzsche com vontade de poder.

e políticos, propondo que a vontade de poder fosse entendida como um aspecto comum a todo tipo de motivação *humana*. Com essa restrição, pretende-se tornar a filosofia nietzschiana mais palatável aos padrões de racionalidade contemporâneos e também evitar algumas aparentes contradições internas à obra, como a difícil acomodação da ideia de vontade de poder com a crítica nietzschiana ao antropomorfismo e ao “modelo mental” (Medrado, 2021), além da própria crítica às concepções tradicionais de vontade, e os supostos compromissos naturalistas do filósofo.

Atualmente, boa parte dos comentadores tem concluído que esse tipo de tentativa de contenção da ideia de vontade de poder implica uma clara falsificação da obra. É verdade que, na maioria das ocorrências, a vontade de poder aparece como uma característica dos fenômenos vitais, e apenas numa minoria de registros, de forma experimental, como algo que talvez se aplique à totalidade dos fenômenos naturais, inclusive inorgânicos. No entanto, embora minoritários esses são momentos cruciais de apresentação do conceito, como o §36 de *Além de Bem e Mal*, onde se encontra a argumentação mais elaborada sobre vontade de poder em toda a obra publicada.

Há evidência mais do que suficiente para mostrar que os experimentos com vontade de poder não se detiveram às aplicações a nível psíquico. Além de não se sustentarem textualmente, as leituras “revisonistas” da obra, que tentam limitar a aplicação de vontade de poder ao campo dos fenômenos humanos, trazem prejuízos consideráveis, dentre eles o fato de que levam a perder de vista todo esforço nietzschiano no sentido de construir uma interpretação do humano em continuidade com a natureza⁹.

9 Um ponto para o qual Richardson (2004) chama atenção, dentre outros intérpretes.

A favor de uma leitura da vontade de poder em consonância com as reivindicações naturalistas da obra, alguns intérpretes têm apontado que o naturalismo nietzschiano deve ser entendido fundamentalmente como um compromisso de continuidade metodológica com as ciências. Segundo essa leitura, o interesse de Nietzsche pelas ciências se deve especialmente à crença de que o convívio com uma comunidade científica possibilita uma disciplina dos impulsos cognitivos, uma disciplina de alto valor e lamentavelmente escassa no exercício da filosofia; através da familiaridade com os métodos da ciência, o filósofo pode incorporar suas exigências de sobriedade e economia. Esse aprendizado científico traz uma algo de *asseio* intelectual, mas não implica que a ontologia deva se restringir necessariamente àquelas entidades e propriedades reconhecidas pelas teorias científicas da época, ou seja, disso não decorre que se deva assumir um compromisso mediante o qual o filósofo tenha que conceder à ciência, em todos os casos, a palavra final sobre o que existe (Williams, 2011; Lopes, 2011).

Além disso, vários intérpretes têm notado que a exigência de continuidade com as ciências não implica necessariamente na recusa absoluta dos fenômenos de intencionalidade, até porque o modelo fisicalista não é a única via metodologicamente aceitável, e quando da atividade nietzschiana, sequer havia chegado à formulação influente que alcançou em meados do século 20 (Lopes, 2011; Mattioli, 2016; Richardson, 2004; Katsafanas, 2016). Por outro lado, a via do materialismo mecanicista estava abertamente em crise quando da elaboração da ideia de vontade de poder.

Richardson (2004) desenvolve uma leitura de vontade de poder como revisão interna ao evolucionismo. Desse modo, a vontade de poder seria um aspecto comum a todos os impulsos, na medida em que foram selecionados por aqueles comportamentos

que, no passado, garantiram um aumento de poder. O poder seria, então, um melhor candidato ao posto de fator explicativo básico das ações ao invés do prazer, por exemplo. Essa correção leva a um ponto de vista mais sofisticado sobre a meta típica dos impulsos. As sugestões de que o princípio de auto conservação seja substituído pelo princípio de expansão de poder deveriam ser interpretadas, segundo Richardson, no mesmo sentido. Vontade de poder seria, assim, um artifício consistentemente naturalista, que permite pensar a história dos impulsos e valores de forma extramoral, como uma história evolutiva construída de forma imanente pelas forças efetivas que a compõem. Apoio textual para essa leitura é encontrado, por exemplo, em *Além de Bem e Mal*, que apresenta a “teoria da evolução da vontade de poder” como uma “*teoria do condicionamento mútuo dos impulsos*” (JGB/ABM, §22).

Lopes (2011) aponta que o experimento de Nietzsche com a ideia de vontade de poder é uma concessão ao procedimento de projeção antropomórfica, frente à conclusão de que não haveria, afinal, outro procedimento disponível. O argumento é apresentado no conhecido aforismo 36 de *Além de Bem e Mal*, que sugere que a totalidade dos fenômenos naturais seja considerada como expressão de vontade de poder porque, metodologicamente, esse conceito explica melhor as relações de causa e efeito do que as concorrentes mecanicistas disponíveis à época.

O ponto desenvolvido por Nietzsche é que, embora objetivamente indemonstrável, a ideia de vontade encontra-se no cerne de toda crença na causalidade, uma crença pragmaticamente indispensável. O fato de ser indispensável não a torna uma crença justificada em última instância, mas nos autoriza a “regulativamente” utilizá-la como recurso explicativo mínimo disponível. Trata-se de uma concessão, todavia, que só pode ser realizada a rigor uma vez que já tenhamos despedido a concepção de vontade – e de corpo

próprio, de onde ela provém – dos acréscimos de antropomorfismos morais, estéticos e religiosos sob os quais ela foi anteriormente interpretada. Assim, o modelo explicativo centrado na ideia de vontade de poder é, em linhas gerais, o modelo do realismo político, que permite pensar a vida dos impulsos como relações de comando, obediência, alianças e concessões.

Para Siemens (2010), vontade de poder é justamente o instrumento que permite avançar uma concepção não antropomórfica dos acontecimentos naturais. Uma vez que todos os acréscimos antropomórficos tenham sido removidos, a totalidade dos acontecimentos se reduziria a relações de necessidade – a vontade de poder forneceria, então, um modelo explicativo capaz de abarcar as soluções específicas que emergem das relações de necessidade entre forças não determinísticas. O modelo criado a partir da noção de vontade de poder considera os acontecimentos segundo relações imanentes de necessidade, expressando o “caráter interno de entes efetivos e espontâneos”, de modo que uma ontologia da vontade de poder “foca nas *relações entre* diversos centros de poder, concebidos como *atividade espontânea, efetiva sem substância*” (Siemens, 2010, p. 9, tradução livre). Ao contrário da hipótese de Laplace, nem o conhecimento de todas as forças atuantes em um dado momento seria suficiente para prever seu desenvolvimento futuro, que pode se desdobrar em uma miríade de possibilidades.

Siemens, entre outros comentadores, reconhece que há um esforço visível no sentido de renovar as metáforas que usamos para pensar o mundo, a totalidade natural, já que essas metáforas exercem um considerável impacto extraepistêmico sobre o pensamento. Combate-se, a princípio, a ideia de que os acontecimentos naturais sejam expressão de desígnios divinos, representada na tradição ocidental pelo bom Deus onisciente e onipotente. Também no

que diz respeito aos discursos sobre “leis” da natureza, Nietzsche denuncia a suposição de uma autoridade externa aos acontecimentos naturais que possa encontrar, por parte destes, qualquer tipo de “obediência” (FW/GC, §109). Esse fator externo às necessidades das forças naturais, a lhes conferir ordenação regular e estável, seria um acréscimo de má interpretação (JGB/ABM, §22)10.

Do mesmo modo, a suposição de que o mundo funciona como uma máquina carrega em si a ideia de um sistema de peças bem definidas, criado segundo uma finalidade específica, e de modo a produzir cegamente sempre o mesmo resultado (FW/GC, §109). Nietzsche a denuncia como uma metáfora infrutífera, capaz de dar ensejo apenas às interpretações mais pobres, limitadas estritamente ao campo do que pode ser “medido” e “pesado” (FW/GC, §373).

O termo “necessitarismo” não está registrado no texto nietzschiano, onde se encontram várias ocorrências de “fatalismo” e *amor fati*, este último apenas na obra madura. Esses termos costumam aparecer acompanhados de correções que permitam evitar acepções comuns de “destino” e “acaso”, aquele no sentido de um plano pré-estabelecido por algum tipo de entidade externa, este no sentido de algo “aleatório”, “arbitrário”. Se insistimos em “necessitarismo” é porque o termo capta melhor a ideia das necessidades internas às forças, e está bem amparado em uma série de ocorrências em que Nietzsche contrapõe “destino” a “necessidade”. A inserção se justifica, também, porque por “necessitarismo” nos referimos às implicações ontológicas e epistemológicas da filosofia nietzschiana. Por outro lado, o termo “fatalismo” se refere a uma atitude psicológica desejante, que se abre mediante a assimilação do princípio de necessidade.

10 Ver também: FW/GC, §109; JGB/ABM, §21.

A emergência da ideia de vontade de poder se faz acompanhar de um realinhamento do programa filosófico nietzschiano. A dissolução da concepção mecânica de causalidade oferece uma hipótese ontológica ainda mais veementemente contrária à ideia de que qualquer ação é causada unilateralmente por um determinante qualquer, seja ele uma escolha ou uma lei. No modelo mecanicista, a atuação das partes é pensado segundo a funcionalidade final da “máquina”, sujeita a “leis” universais. Já a ideia de vontade de poder sugere que as relações de regularidade que observamos na natureza passem a ser entendidas como tipificações de acontecimentos que resultam, afinal, das forças singulares, forças que, limitadas unicamente por suas necessidades internas e pelas relações entre si, não estão sujeitas ao jugo externo de “leis” naturais.

Aqui começam a escassear as pistas que seriam precisas para desenvolver um modelo necessitarista. Ele precisaria ser reelaborado a partir dos recursos intelectuais disponíveis hoje. O mais importante é a sinalização nietzschiana, muito clara e muito instigante, da transição de um modelo mecânico para um modelo político de explicação do mundo natural, e no seu interior, a vida humana e todos os fenômenos da cultura.

Essa alternativa permite, por um lado, enfraquecer o sentido de finalidade geral e, por outro, restituir um sentido de espontaneidade das partes, atuantes segundo suas necessidades internas. As micro relações de poder serão a base de todo o complexo processo envolvido em atividades aparentemente simples, como o processo de tomada de decisão. No interior do mecanicismo, também nós humanos seríamos como aquelas bolinhas de sinuca, arrastadas de um lado para o outro pelos nossos instintos e opiniões. Mas enquanto modelo *político*, a filosofia da vontade de poder é sensível à capacidade das partes de negociar acordos, soluções e insurgências.

O modelo permite, também, que se possa falar da vontade de um modo que não leve à duplicação da ação. Diferente do vocabulário determinista, a vontade não é *causada* pelas forças que a determinam, ela é a própria expressão desse conjunto de forças. A vontade pessoal seria o resultado que emerge dos conflitos no interior da população de micro-vontades que são os impulsos.

Há ainda muitas questões em aberto, no que diz respeito a essa mudança de uma argumentação determinista para uma ontologia necessitarista. Ao que parece, essa mudança acarreta um primeiro impacto considerável, ao abrir um novo ponto de vista sobre a totalidade dos acontecimentos. Apesar das estritas condições de necessidade em que se insere cada vontade de poder – condições impostas pelas outras vontades de poder com as quais se relaciona, que limitam e orientam mutuamente as possibilidades de satisfação – esse modelo acaba por restituir, surpreendentemente, um sentido de agência natural, já que os acontecimentos expressam as potências particulares e espontâneas¹¹. A vontade de poder opera, portanto, uma pulverização da agência.

Não mais entendidos como produto de leis eternas e universais, os acontecimentos podem ser vistos como resultado singular do conflito entre as partes envolvidas. É esse traço de singularidade, ao que nos parece, o fator fundamental para que Nietzsche possa desenvolver novas propostas de relação subjetiva com o “destino”, a partir das ideias de *amor fati* e eterno retorno, por exemplo. Até porque, pensemos nisso, quando alguém se coloca numa relação afirmativa e desejante com a fatalidade das coisas, esse desejo dificilmente terá por objeto as leis universais. Faz muito

11 Sobre a ideia de espontaneidade ao longo da obra de Nietzsche, ver Brusotti, 2022.

Medrado, A.

mais sentido pensar que o que está em jogo é uma relação desejante com a história necessária de forças singulares¹².

Essa leitura ajuda a entender o que há de propriamente nietzschiano na retomada do tema estoico da fatalidade. Quando o tema da fatalidade ganha espaço, em *A Gaia Ciência e Zaratustra*, Nietzsche fala muito menos em “destino” do que em “caos”, “acaso” e “contingência”, sinalizando uma relação afirmativa com forças que, justamente, não estão submetidas a leis universais, mas expressam necessidades que vão além do controle individual e estão além da previsão. É difícil garantir, epistemicamente, que a imprevisibilidade de fato amplie o espaço de manobra das forças, ou seja, que haja uma equivalência entre imprevisibilidade e indeterminismo. É possível que a imprevisibilidade seja uma decorrência da pulverização da agência, e assim uma complexificação dos fatores que entram no cálculo do determinismo mecanicista. Mas principalmente, ela enfraquece o sentido de controle que culturalmente se associou a este. Uma atitude libertária parece se associar, assim, a uma maior flexibilidade no trato com o imprevisto.

Lado a lado, contingência e necessidade se contrapõem ao sentido teleológico do determinismo mecanicista; para além do já citado §109 de *A Gaia Ciência*, vale lembrar do belíssimo *Providência pessoal*: “o querido acaso: ele eventualmente guia a nossa mão, e a mais sábia providência não poderia conceber música mais bela do que a que então consegue esta nossa tola mão” (FW/GC, §277). No *Zaratustra*, a contingência torna-se personagem conceitual:

‘Lady Contingência’ – eis a mais velha aristocracia do mundo, que devolvi a todas as coisas, ao redimi-las da servidão à finalidade. Essa liberdade e serenidade celeste eu pus como redoma cor de anil

¹² Sobre eterno retorno como uma experiência desejante, ver Lampert, 2001; Medrado, 2014.

Vontade de poder, necessitarismo e abolição do castigo

sobre todas as coisas (...) mas esta bem-aventurada certeza encontrei em todas as coisas: elas ainda preferem – dançar com os pés do acaso. (Za/ZA, III, Antes do Nascer do Sol, p. 158).

Enquanto reconhecimento da necessidade, o fatalismo nietzschiano pode ser pensado a partir de referências clássicas. Robert Solomon (2002), por exemplo, sugere uma propícia aproximação entre o fatalismo nietzschiano e os mitos gregos, lembrando que nem mesmo os deuses têm completo controle sobre o “destino” do herói; apesar das interferências divinas, a fortuna do herói decorre *necessariamente* de seu caráter, como observou Aristóteles. É por ser quem é, inteligente, obstinado e orgulhoso, que Édipo faz o que faz – não por instanciar mecanicamente os desígnios divinos.

A tempo, Solomon observa também que não só as ações pessoais, mas *todos* os acontecimentos, para Nietzsche, são manifestações *necessárias*, de modo que a única atitude possível frente a sua necessidade seria *amor fati*. Ele sugere que esse fatalismo deve ser pensado fundamentalmente como um olhar retrospectivo, a partir do qual se pode elaborar uma narrativa afirmativa sobre a multiplicidade de fatores que constituem o caráter e a fortuna de alguém. Colocamos-nos numa relação desejanste com os resultados obtidos ao perceber de que são resultados necessários (Solomon, 2002, p. 67). Mais do que uma reconstituição da trajetória causal que levou a esses resultados, o fatalismo elabora algo sobre o sentido dessa trajetória (Solomon, 2002, p. 69).

A argumentação mecanicista e utilitarista desaparece da obra nietzschiana, mas sua campanha contra o castigo não. Embora a pauta abolicionista divida espaço na agenda cultural das obras de maturidade, ela está presente na tese da autossupressão da justiça, na *Genealogia da Moral*, em consonância com os conceitos que povoam os textos do “último Nietzsche”: eterno retorno e

Medrado, A.

amor fati, como dissemos, mas também a denúncia da “metafísica de carrasco”, em *Crepúsculo dos Ídolos*; ou a ideia de “inocência do devir”, que aparece tanto no *Zaratustra* quanto no *Crepúsculo*.

No contexto da *Genealogia da Moral*, em que a tese da autossupressão da justiça é apresentada, a argumentação ganha traços dialéticos. Como se sabe, a *Genealogia* traça a origem longínqua dos juízos morais por remissão a primitivas relações econômicas de troca, equivalência, dívida e crédito. Nesse cenário pré-moral, aquele da “moralidade dos costumes”, as (terríveis) práticas de castigo têm por objetivo inscrever na memória a necessidade de se seguir a regra, estabelecendo uma equivalência entre a infração e a dor causada ao infrator. Essa fase decisiva no processo de separação do homem do animal teria sido sucedida pelo estágio propriamente moral, no qual os impulsos nocivos são introjetados, tornam-se subjetivos – ao voltar-se contra o próprio sujeito, esses impulsos dão à luz os fenômenos de má consciência.

O processo de moralização atinge sua forma última com o advento do cristianismo e seu ideal de um Deus que é pura bondade e amor, perante o qual contraímos uma dívida impagável (GM/GM, II, §21). Essa última fase é marcada pela inflação dos sentimentos morais. Nesse contexto, vergonha e má consciência se transformam em culpa e ressentimento, experiência subjetiva de um débito insolúvel, mediante o qual o humano reconhece não só os próprios atos, mas todo o seu ser, toda a vida mundana, como algo impuro, pecaminoso e condenável.

A moral cristã é apontada, então, como último desdobramento de um processo brutal de hominização, que teve o Estado e a religião como instrumentos de contenção social calcada no uso da força e da violência. Em certo sentido, a espiritualização da violência, alcançada com o avanço da moral, não a torna, enfim, menos violenta.

Os diferentes arranjos de poder ao longo da história tendem a apontar para uma escalada da violência e do castigo sempre que as comunidades se enfraquecem, enquanto os momentos de abundância se fazem acompanhar, inversamente, por uma maior humanização das relações sociais:

Aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo: o malfeitor não é mais “privado da paz” e expulso, a ira coletiva já não pode se descarregar livremente sobre ele (...). Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar. O “credor” se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza. (GM/GM, II, §10).

Um contexto de abundância e riqueza seria o cenário imaginável em que o poder renunciasse a exercer-se como vingança e castigo:

Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* os seus ofensores. “Que me importam meus parasitas?”, diria ela. “Eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso!” ... A justiça, que iniciou com “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*. A auto-supressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu “além do direito”. (GM/GM, II, §10).

No contexto da *Genealogia da Moral*, o modelo adotado para explicar as relações humanas, nelas incluídas as relações de âmbito moral – ressentimento, culpa, punição, etc. – é um modelo baseado estritamente na relação entre forças ou arranjos de força, portanto um modelo que não recorre a termos morais – bondade,

maldade, altruísmo, compaixão, etc. – para explicar a moral. Por outro lado, apesar de não se basear em uma avaliação moral predeterminada, este é um modelo que preserva o espaço para a atribuição de valor, na medida em que, a partir dele, é possível pensar diferentes configurações de força possíveis, e tirar conclusões sobre formas mais ou menos equilibradas, mais ou menos punitivas, mais saudáveis ou mais mórbidas, mais ou menos favoráveis ao exercício de liberdade.

A ideia de vontade de poder permite pensar na possibilidade de diferentes arranjos de forças, em que a ideia e a prática do castigo se tornem desnecessárias. Um dos objetivos finais da campanha contra a moral seria corrigir a inflação gerada pela especulação moral sobre a vida. A expectativa é que a superação do ponto de vista moral propicie um novo cenário de abundância, uma vez que as forças afetivas sejam liberadas desse *hiper* investimento em um projeto condenatório¹³. Essa liberação levaria, por consequência, a um rearranjo do jogo de forças envolvendo afetos, valores e práticas sociais.

13 Há controvérsias em torno da previsão de superação da moral, ou “autossupressão da moral”. Em alguns momentos, Nietzsche parece sugerir que ela seria um desdobramento necessário da história Ocidental, aos moldes de uma solução hegeliana. Em outros momentos, mais consoantes com a própria ideia genealógica, dá-se a entender que a superação definitiva do ponto de vista moral dependeria de uma batalha ainda não decidida, de um engajamento ativo na crítica e criação de novos referenciais de valor. Ainda assim, o termo “autossupressão” [*Aufhebung*] e toda a argumentação nietzschiana a seu redor, indicam um processo no qual a moral sucumbe ao extrair as últimas consequências de seus próprios pressupostos, ou seja, ao *tomar consciência de si como um problema*. Segundo Nietzsche, a própria exigência de honestidade intelectual [*Redlichkeit*] – ela mesma, um produto da moral – leva à conclusão de que o ideal moral não resiste à análise, revelando-se insustentável e inconsistente. Diferentemente da solução hegeliana, esse processo de autoproblematização não levaria a uma reedição do ideal moral, mas forçaria uma passagem em direção a novas formas, não-morais, de criação de valores. Ver Giacoia Jr., 2010.

É esse quadro teórico que conferirá às ideias nietzschianas sobre a liberdade sua configuração de maturidade, contrastando, em alguns pontos, com as primeiras formulações concebidas no período da filosofia do espírito livre. Os pontos centrais desse quadro final, ao que nos parece, envolvem a pulverização da agência no modelo da vontade de poder, e a recuperação da noção de vontade como algo que emerge da totalidade de forças em jogo no interior de um corpo pessoal ou coletivo. É por referência a tais relações de poder que uma vontade passa a ser avaliada como forte ou fraca. Essa distinção trará uma resposta propriamente nietzschiana ao problema da diferenciação entre a ação, em sentido pleno, e o mero comportamento, que não coincide com a distinção entre ações conscientes ou inconscientes, intencionais ou não, racionalmente deliberadas ou não. Mais importante ainda, ela possibilita à filosofia nietzschiana manter um compromisso consistente com a pauta da abolição do castigo sem ter que renunciar à tarefa de atribuir diferentes valores a diferentes circunstâncias de força.

Enquanto necessidade vital incontornável, a criação de valor deve gozar de boa consciência, sem perder de vista a validade circunstancial dessa criação, e a falta de uma fundamentação última, supostamente externa às vontades.

Finalmente, a possibilidade de uma vontade forte desponta como a possibilidade de liberdade no sentido plenamente nietzschiano. A ideia de vontade de poder, junto ao compromisso com o valor de liberdade, apontam um caminho de *transvaloração* dos valores.

Will to power, necessitarianism and penal abolition

Abstract: This article approaches different moments of Nietzsche's cause for the abolition of castigation, identifying a turn from determinist arguments towards a new point of view we have been calling necessitarianism. The idea is that this change is an answer to the realization that value attribution is inevitable, and a new elaboration on the origins of morals, when the philosopher detaches from utilitarian concepts, with consequences for his moral psychology and theory of value. This change is operated by the political vocabulary introduced by the concept of will to power.

Key-words: penal abolition; value; necessitarianism; freedom; will to power.

Referências

BRUSOTTI, M. Os conceitos nietzschianos de espontaneidade e soberania e a filosofia kantiana. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 13, n. 1, p.10-48, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/38970> Última consulta em 20/07/2023.

GIACOIA JR. O. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. *Estudos Nietzsche* Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73- 128, jan./jun. 2010.

GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução de Gabrielle Cavalcante. *Revista de Estudos Filosóficos e História da Antiguidade*, Campinas, n° 32, p. 193-200, 2018.

KATSAFANAS, P. *The Nietzschean Self – Moral Psychology, Agency, and the Conscious*. Oxford University Press, 2016.

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

LOPES, R. A. “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 29, p. 309-352, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7759> Última consulta em 20/07/2023.

MATTIOLI, W. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 29, p. 221-270, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7756> Última consulta em 20/07/2023.

_____. *O inconsciente no jovem Nietzsche: da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem*. Tese (doutorado em Filosofia). UFMG, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUBD-AKH56> Última consulta em 20/07/2023.

MEDRADO, A. *Tentativas e tentações naturalistas*. Dissertação (mestrado em Filosofia). UFMG, Belo Horizonte, 2014.

_____. Humano e o devir histórico da Filosofia. *Revista Poiesis*, Montes Claros, v. 12 n° 2, p. 30-56, 2016.

_____. *Liberdade e imoralismo em Nietzsche*. Tese (doutorado em Filosofia). UFMG, Belo Horizonte, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/35364> Última visita em 20/07/2023.

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

Medrado, A.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

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

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

PLATÃO. *Protágoras in Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)*. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007.

RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.

SANTOS, O. A. R. *Egoísmo e altruísmo nos primeiros diálogos de Nietzsche com a tradição utilitarista*. Tese (doutorado em Filosofia). UFMG, Belo Horizonte, 2019.

SIEMENS, H. W. Nietzsche's Concept of 'Necessity' and its Relation to 'Laws of Nature'. In [Actas] *Conferencia Internacional Nietzsche – el devenir de la vida*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2010.

SOLOMON, R. C. Nietzsche on Fatalism and “Free Will”. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 23, pp. 63-87, Spring 2002.

WILLIAMS, B. A psicologia moral minimalista de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 29, p. 15-33, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7751>
Última consulta em 20/07/2023.

Enviado: 20/07/2023

Aceito: 01/12/2023