

Nietzsche na perspectiva pragmatista. Monismo e pluralismo para um novo paradigma bio-antropológico*

Riccardo Roni**

Resumo: Neste artigo eu analiso alguns momentos da influência e recepção de Nietzsche entre a Europa e a América (nomeadamente em Martin Heidegger, Giovanni Papini e Josiah Royce) através de uma perspectiva pragmatista, a fim de mostrar como um monismo seletivo e um pluralismo realista emergem de suas interpretações de Nietzsche. Com base nesta reconstrução teórica e historiográfica, enfatizo que Nietzsche, tanto por meio de seu monismo como de seu pluralismo, pode questionar qualquer suposta irreversibilidade no campo da moral. Ao reconhecer a possibilidade de mudança do sujeito, de reverter a única irreversibilidade superficial de seu Dasein, o pragmatismo de Nietzsche neste sentido representa uma grande conquista teórica, indispensável para a definição de um novo paradigma bio-antropológico, no qual a identidade pode coexistir efetivamente com diferença.

Palavras-chaves: Monismo, Pluralismo, Pragmatismo, Martin Heidegger, Giovanni Papini, Josiah Royce.

Elevar o próprio nível é a coisa mais importante que pode acontecer a um homem.

W. James, *Le energie degli uomini*, 1906.

* Tradução de Samantha Lopes Inacio da Silva e Luiz Felipe Xavier Gonçalves.

** Professor da Università di Urbino Carlo Bo, Urbino, Itália. Correio eletrônico: riccardo.roni@uniurb.it
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9704-2033>

Introdução

Retomar um capítulo da discussão sobre o problema do tempo em Nietzsche¹ (e, correlativamente, sobre o significado e o peso da história baseado na contribuição de Hegel) significa confrontar-se não somente com um dos maiores núcleos temáticos da sua reflexão (que envolveu a crítica de várias frentes teóricas, a partir dos célebres cursos universitários de Heidegger, com os quais abrimos aqui a discussão), mas acima de tudo com a tentativa de definição de uma precisa experiência de abertura ao mundo (ou mesmo à dimensão do futuro), de uma tarefa (que se configura no mesmo tempo tanto como uma necessidade quanto como um destino), todos os temas com relação aos quais Nietzsche, em particular na fase madura de sua reflexão, demonstrou um notável interesse oscilando entre *monismo seletivo e pluralismo realista*.

Interessa nem tanto em definir um modelo rígido de convivência que se adapte (talvez teleologicamente orientado), mas sim em delinear uma possível trajetória de absoluta contingência, justamente uma perspectiva que reconheça a *reversibilidade* do agir humano; operação com respeito à qual a subjetividade histórica possa advertir como uma necessidade tanto a *mobilização* quanto o *enobrecimento* do próprio tempo, precisamente naquele exato instante em que o

¹ De agora em diante, para os escritos de Nietzsche, quando não indicado de modo diverso, será feita referência à edição: NIETZSCHE, F. *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 sg. [KGW]. A tradução italiana utilizada (quando disponível) é a da edição italiana Colli-Montinari das *Opere* de Friedrich Nietzsche, Adelphi, Milano 1964 sg. Para as cartas de Nietzsche e de seus correspondentes a referência é à edição: NIETZSCHE, F. *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1975 sg., de Gruyter, Berlin 1967 sgg. [KGB]. Também neste caso, a tradução italiana utilizada é sempre a da edição italiana Colli-Montinari do *Epistolario* di Friedrich Nietzsche, Adelphi, Milano 1976 sg. NT: Quanto à tradução dos textos de Nietzsche: os fragmentos póstumos foram vertidos ao português pelos tradutores. Para a *Segunda consideração extemporânea*, foi utilizada a versão de André Itaparica, da editora Hedra. Para *Assim falou Zaratustra*, foi utilizada a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, da Abril Cultural. Para os demais textos (*Aurora*, *A gaia ciência*, *Para além de bem e mal*, *Genealogia da Moral e Crepúsculo dos Ídolos*), foram utilizadas as traduções de Paulo César de Souza, da Companhia das Letras.

passado se derrama sobre o presente (eterno retorno). Processo do qual faz emergir a decisão como ato transvalorativo por excelência, abrindo a subjetividade a novos horizontes de significado.

Para responder a esta exigência hermenêutica fundamental, recolocamos em discussão a proposta teórica do filósofo pragmatista Giovanni Papini, fundador com Giuseppe Prezzolini da revista de ideias *Leonardo*, o qual, no alvorecer do séc. XIX, propõe uma interpretação pragmatista do pensamento de Nietzsche, considerado, com clara alusão à James, como “um caso clássico de aplicação involuntária de *Will to Believe*”.

Prosseguindo ao longo deste caminho, na segunda parte do ensaio lançamos luz sobre a recepção de Nietzsche na América nos mesmos anos de Papini (1881-1956), por parte do neo-hegeliano americano Josiah Royce (1855-1916) – que também se considerava um pragmatista como o amigo Peirce –, recentemente redescoberto através da *Nietzsche-Forschung* precisamente pela sua leitura da individualidade em Nietzsche, por ele colocado no rastro do idealismo pós-kantiano. Na seção conclusiva se faz um balanço teórico complexo afrontando, a partir de um ponto de vista teórico-hermenêutico, o problema da reversibilidade do agir humano entendido como meta bio-antropológica, para ver se, em conformidade com as passagens históricas refeitas, é efetivamente possível admitir uma saída pragmática para as teses de Nietzsche sobre o sujeito agente na comunidade.

1. O pragmatismo “oculto” de Heidegger intérprete de Nietzsche

A atitude de Nietzsche, com relação ao longo processo histórico de que ele se sente testemunha, é corretamente definida por Heidegger nos seus cursos universitários dos anos Trinta como um “curso oculto do pensamento que leva à vontade de potência”², porém um

2 M. Heidegger, 2005, p. 404.

Roni, R.

“pensamento”, este último, que nunca irá se concretizar em uma “obra capital”³. Seguindo, no entanto, a trajetória definida tanto através dos textos publicados pelo último Nietzsche quanto pelas notas póstumas (fazendo portanto referência à edição Colli-Montinari), nos deparamos com esta interrogação fundamental, que representa o fio condutor da presente investigação: diante da incidência do eterno retorno (e da vontade de potência como “pensamento-limite”), é possível identificar na reflexão madura de Nietzsche a tentativa de colocar o problema da *reversibilidade* fundamental do ente, e portanto da liberdade? Que papel desempenhou, em tudo isso, o confronto crítico com um certo hegelianismo pela definição do agir na comunidade?

Dito de outro modo, é possível incluir entre as suas diversas perspectivas também e acima de tudo aquela que, através da revisão da lei e da estrutura do ente, considera este último sobre a base da conquista do tempo e da decisão, portanto da liberdade? Em caso afirmativo, se é verdade que a vida é uma contínua elevação *além de si mesma*⁴, tal reposicionamento do valor fundamental da vida implica uma necessidade fundamental, aquela da reformulação de si e do próprio tempo (é este o maior desafio colocado pela reversibilidade), talvez um modo novo de cuidar de si mesmo e do mundo, graças a uma redescoberta *solidariedade* com relação a si mesmo e o mundo (cf. GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 39, KSA 6.141)⁵.

Agora, a respeito de tais questões, há que reconhecer que a análise de Heidegger mostra ainda hoje uma notável relevância, nem tanto por ter reconduzido a posição de Nietzsche à metafísica ocidental, considerada no seu epílogo, ou mesmo por ter redimensionado o biologismo de Nietzsche ou até negado o seu pragmatismo (entendido

3 Sobre isso, cf. pelo menos M. Montinari, 1996.

4 Cf. M. Heidegger, 2005, p. 405.

5 Segue o trecho: “Para que haja instituições, é preciso haver uma espécie de vontade, de instinto, de imperativo, antiliberal até a malvadeza: a vontade de tradição, de autoridade, de responsabilidade por séculos adiante, de *solidariedade* entre cadeias de gerações, para a frente e para trás *in infinitum*.”.

de modo redutivo como busca do fim *útil* para si mesmo⁶), mas sim por ter lançado luz sobre a exigência nietzschiana de “configurar o vir-a-ser nas suas supremas possibilidades”, nas quais ele “se transfigura e obtém consistência”, portanto necessariamente para além de si mesmo, “no íntimo” e “no instante” da decisão, nos quais “aquilo que foi até agora e é dado como dote é elevado naquilo que é dado e projetado como tarefa, e assim conservado”⁷. É precisamente permanecendo fiéis a esta exigência projetística constitutiva do ente – eis o ponto – que é possível *opor* à potência excessiva da técnica e à *sua* mobilização do globo terrestre⁸ uma outra mobilização, mais fiel à potência originária do ser, e por isso *pragmática*: aquela da história das respostas humanas às questões norteadoras da existência, dentre as quais integra plenamente aquela de como é possível reconhecer ao homem a liberdade entendida não como uma provisão garantida ao sujeito de maneira *a priori*, mas sim como uma *reversibilidade ontológico-moral* (talvez o resultado mais completo da *transvaloração de todos os valores*) resultante de uma decisão (e de uma ação) historicamente determinadas.

Uma decisão que coloca o sujeito nas condições não somente de fazer as perguntas fundamentais sobre o ente (de acordo com a atitude originária da filosofia de fazer “questões norteadoras”), mas acima de tudo de encontrar as respostas adequadas em termos de praxe (Nietzsche, ao menos sobre este aspecto, demonstra um *pragmatismo* seu, ou seja, uma orientação para a ação)⁹. Porque é precisamente em virtude da capacidade primordialmente humana de fazer essas perguntas que a reversibilidade constitutiva, inevitável, da ação humana adquire cada vez mais sentido e razão de ser, ação

6 Cf. M. Heidegger, 2005, p. 439

7 M. Heidegger, 2005, p. 387.

8 Cf. M. Heidegger, 2005, p. 374.

9 Sobre isto, cf. S. FRANZESE, S. (Ed), 2005; P. GORI, 2016. Além disso, como introdução detalhada quanto ao pragmatismo nas suas várias ramificações (e recepções), cf. o recente C. DE WAAL, 2022.

que permite ao ego não entreter seu tempo na “conversa”, colocando-se no palco física e psiquicamente, em contraste com os modelos dominantes (cf. Foucault¹⁰) que queriam, comenta Heidegger notavelmente, “a publicidade excessiva de todo assunto humano em “imagens e sons” através da fotomontagem e das notícias”¹¹.

A respeito deste aspecto, Nietzsche faz parte daqueles pensadores que fundamentaram “o que nunca se torna visível para imagens, que nunca poderá ser contado historiograficamente, nem calculado tecnicamente, mas que todavia, domina sem necessidade do poder”¹². Somente nestas condições o pensador pode reconhecer-se/identificar-se como o mais fiel intérprete do curso oculto do pensamento, para “imprimir ao devir o caráter do ser”. Fazendo com que o fluxo da realidade se mantenha através do tempo (“*enquanto vir-a-ser*, escreve Heidegger, seja mantido e tenha consistência, isto é, *seja*”¹³), o pensador é capaz, sob estas bases, de *mobilizar* o próprio tempo, recuperando ativamente tudo o que é destinado ao retorno: “O que é este transformar, em que algo do vir-a-ser torna-se ente?” É o configurar o vir-a-ser nas suas supremas possibilidades, nas quais ele se transfigura e obtém consistência uma vez que são as suas medidas e os seus âmbitos. Este transformar é o criar”¹⁴.

É importante insistir neste caso (o que Heidegger faz) sobre a importância da linguagem. A *mobilização* do tempo, por meio da palavra que indica o ente no seu todo, torna também um verdadeiro e preciso *enobrecimento* do tempo

10 M. FOUCAULT, 1971, p. 48: “a característica do cenário/cena onde nos encontramos hoje é de representar um teatro; sem monumentos que são obras nossas e que nos pertencem, vivemos entre uma multidão de cenários. Mas há mais: o europeu não sabe quem é; ignora quais raças estão misturadas nele; procura o papel que poderia ser o seu; é sem individualidade”.

11 Cf. sobretudo M. Heidegger, 2005, p. 394.

12 M. Heidegger, 2005, p. 395.

13 M. Heidegger, 2005, p. 387.

14 M. Heidegger, 2005, p. 387

A cada público da história universal, pela sua essência, faltam o olho e a orelha, a medida e o coração por esta luta poeta-pensante pela palavra do ser. Esta luta é jogada para além da guerra e paz, para fora do sucesso e da derrota, nunca tocada pela fama e barulho, descuidada da sorte de indivíduos particulares¹⁵.

Enobrecer o próprio tempo significa, neste caso, “mascará-lo”, mostrar-se reticente na comunicação (entendida como uma partilha muito óbvia) para poder passar em silêncio, significa habituar-se a *sugerir* um pouco do tanto que se decide ao invés de guardar para si, porque “que está completamente em silêncio trai com isso o seu silêncio; no entanto, apenas quem fala de modo escasso em uma comunicação que vela, escamoteia o fato de que na realidade está silenciando”¹⁶. Sob esta luz, a comunicação torna-se um verdadeiro e preciso *experimento* social e histórico (cf. FW/GC 354, KSA 3.590), acompanhado pela consciência de que o homem até agora desconheceu e entendeu mal, desde os alicerces, a essência *desta* linguagem que não demonstra, mas *sugere*¹⁷.

Trata-se de uma linguagem, rebate Heidegger, que “não é uma soma de vocábulos para designar coisas individuais conhecidas, mas sim *o originário ressoar da verdade de um mundo*”¹⁸.

Um outro aspecto que é preciso discutir como corolário à questão da linguagem diz respeito ao peso da reflexão biológica em Nietzsche, questão sobre a qual Heidegger detém-se em várias ocasiões, todavia sem propor uma leitura convincente. Por um lado, Heidegger redimensiona de maneira notável o peso da biologia em Nietzsche; por outro, ao invés, apresenta uma leitura interessante onde nos convida a considerar o “biológico” como algo essencialmente diverso “do vivente representado em termos de plantas e animais”.

15 M. Heidegger, 2005, p. 408.

16 M. Heidegger, 2005 p. 226.

17 Cf. M. Heidegger, 2005, p. 305.

18 M. Heidegger, 2005.

Roni, R.

O biológico assume aqui os traços do “inventar” e do “comandar”: “Não convém, pergunta-se Heidegger com razão, definir por enquanto a essência da tão nomeada vida com base nestes traços essenciais, em vez de ter pronto um conceito de ‘vida’ confuso e indeterminado, e com isso explicar tudo e portanto nada?”¹⁹. Pois bem, como no caso já referido da linguagem²⁰, também o interesse de Nietzsche pela biologia mostra a sua aptidão pragmática, concretizada seja em um *monismo seletivo* ou em um *pluralismo realista* (cf. M/A 244, KSA 3.203)²¹.

Ele não explica tanto a essência da vida com base em meros fenômenos vegetais e animais, mas pensa o biológico, “*a essência do vivente*”,

*na direção daquilo que tem a característica de comando e invenção, de perspectiva e horizonte, isto é: na direção da liberdade. Ele não pensa totalmente o biológico, que significa a essência do vivente, em termos biológicos. O pensamento de Nietzsche corre tão pouco perigo de biologismo por ser bastante inclinado, inversamente, a interpretar também o biológico no sentido estrito e verdadeiramente próprio – vegetais e animais – em termos não biológicos, isto é, antes de mais nada em termos antropológicos, segundo as determinações da perspectiva, do horizonte, do comandar e do inventar e, no geral, de representar o ente*²².

Através desta declinação do biológico nos termos de uma *antropologia pragmática* (a vida como processo impulsiona necessariamente o organismo a interagir e a afirmar-se em um dado ambiente, e portanto torna-se necessário desenvolver um

19 M. Heidegger, 2005, p. 505.

20 Para uma análise das linguagens “expressivas” em Nietzsche, cf. sobretudo S. MARTON, S. 2012, pp. 225-245. Sobre a origem *biológica* da consciência, pp. 237-238.

21 Segue o trecho: “*Alegria com o real* [Freude am Wirklichen]. Nossa atual inclinação para a alegria com o real [wirklichen], - quase todos a temos - pode ser compreendida apenas por termos tido alegria com o irreal durante muito tempo e até nos saciarmos. Tal como agora se apresenta, sem escolha e sutileza, não é uma inclinação inócua: - seu menor perigo é a falta de gosto”.

22 M. Heidegger, 2005, p. 505.

comportamento organizado e correto que possa aproximá-lo da condição de saúde, oferecendo-lhe a possibilidade de superar a doença, a *décadence* e o niilismo), Nietzsche cria as condições para a superação da contradição entre saúde e doença. E o faz restabelecendo ao centro o ato de comandar e de saber comandar como atos originários decorrentes da liberdade do organismo em condição de saúde, formas fundamentais do autêntico ser livre (e não de uma simples *autonomia*²³) (cf. sobretudo M/A 242, KSA 3.202); sob esta luz inédita, a liberdade corresponde ao fundar “sem fundamentos um fundamento, de tal maneira que ela se dê as leis da sua essência. O comandar não significa nada mais”²⁴ (cf. M/A 314, KSA 3.227).

2. Entre monismo “seletivo” e pluralismo “realista”: Nietzsche no pragmatismo “mágico” de Giovanni Papini

A crítica debruçou-se em várias ocasiões sobre um confronto entre Hegel e Nietzsche (Karl Joël, em 1905, escrevia: “Hegel and Nietzsche! Here is a problem yet to be solved!”²⁵), em particular o que toca estes núcleos temáticos fundamentais: o sujeito, o reconhecimento, a dialética e a experiência histórica²⁶. Agora, com base no que foi exposto anteriormente a propósito da interpretação heideggeriana de Nietzsche, e mais especificamente, com relação às implicações pragmáticas que vimos tomar forma, embora cada expectativa, justamente devido a essa interpretação – pode ser útil

23 Segue o trecho: “*Independência*. - Independência (chamada ‘liberdade de expressão’ em sua dose mais fraca) é a forma de renúncia que o ansioso por domínio adota finalmente – ele, que longamente procurou o que pudesse dominar, e nada encontrou senão a si mesmo”.

24 M. Heidegger, 2005, p. 502.

25 K. Joël, 1905, p. 294.

26 Podemos ver, entre outros, especialmente estas contribuições: G. Papini, 1906; Vallecchi, 1976, do qual citamos; K. Löwith, 1941; W. Kaufmann, 1950; G. Deleuze, 1962; D. BREAZEALE, 1975; H. Lefebvre, 1975; S. Houlgate, 1986; D. M. Fazio, 1991; W. Stegmaier, 1997; E.T. Jurist, 2000; W. Dudley, 2002; G. Lebrun, 2004; R. Roni, 2011.

Roni, R.

para esta discussão retomar o testemunho teórico do jovem pragmatista italiano Giovanni Papini. Tal estratégia nos permite reconsiderar também a relação – ambivalente – de Nietzsche e Hegel sob uma luz diferente²⁷, certamente mais original, sobretudo se levarmos em consideração o momento histórico (estamos no início do séc. XIX) onde é colocada a investigação de Papini²⁸, o qual sublinha de maneira significativa como a posição de Nietzsche faz certo eco naquelas de Guyau e de Stirner²⁹.

A propósito das “acentuações divergentes”, o jovem Nietzsche (que conhecia especialmente a *Enciclopédia* de Hegel³⁰) salientava como Hegel, o verdadeiro “gênio da história” alemã, havia deformado e domado a história sentindo-se “no cume e no fim e seu desenvolvimento, e portanto, também mestre de todas as épocas passadas, como *nous* ordenador” (Nachlass/FP 29 [51], verão-outono de 1873, KSA. 7. 646). Consideração muito indicativa, que encontra um esclarecimento adicional no fato de que Nietzsche, entendendo o Estado apenas como “o meio para conservar muitos indivíduos” (e não um objetivo último), espera ao menos a custódia de “alguns indivíduos nos quais a humanidade alcança o seu ponto culminante”,

27 Kaufmann observou corretamente que “algumas das grandes diferenças entre Hegel e Nietzsche são no fundo devido às acentuações divergentes”. Assim, enquanto Hegel “sempre sublinhou o resultado do processo, a síntese e a unidade mais ampla”, por sua vez Nietzsche era considerado como um “monista dialético” que “se interessava especialmente no negativo e no individual” (W. Kaufmann, W. 1950, p. 257 e p. 263).

28 Papini escreve duas contribuições sobre Nietzsche na revista *Leonardo* por ele fundada e dirigida, publicada por Vallecchi (Florença), que saía 25 números, de 4 de janeiro de 1903 a agosto de 1907. G. Papini, G. (Gian Falco). 1981, vol. I (março 1904) e 1905, em seguida fundiu-se como capítulo de *Crepuscolo dei filosofi*, (1906), do qual citamos. Para os textos de Nietzsche, Papini cita a edição *Nietzsche's Werke. Gesamtausgabe in Großoktav*, 19 voll., Naumann, Lipsia 1903 sg. Além disso, novamente por Papini, cf. a resenha escrita para o *Critica* de Benedetto Croce: G. Papini, 1904), pp. 63-66. Cf. além disso F. PIGA, 1983; D. M. Fazio, 1988. Para um enquadramento do pragmatismo italiano, G. Maddalena, G.; G. Tuzet, G. (ed.), 2007, e mais recente R. Roni; A. Zarlenga, (ed.), 2020.

29 G. Papini, 1906, p. 137. Sobre o confronto Nietzsche-Stirner, cf. Th.H. Brobjer, 2003; R. Roni, 2020.

30 G. Campioni; P. D'Iorio; M. C. Fornari; F. Fronterotta; A. Orsucci. 2002, p. 286. Entre os leitores “hegelianos” de Nietzsche, deve ser lembrado aqui ao menos Bruno Bauer (1809-1882). Cf. a *Lettera* a H. Taine, 4 luglio 1887 e la *Lettera* a G. Brandes, 2 dicembre 1887.

para oferecer uma válida alternativa, “genial”, ao “vórtice atômico” de “egoísmos particulares e coletivos em luta entre eles”:

Em virtude do gênio – especifica Nietzsche – algo resulta desse vórtice de átomos e pode-se, assim, pensar mais benevolmente com relação ao absurdo desta inquietação: como acontece com um caçador cego, que dispara cem vezes em vão, e por acaso, acerta um pássaro. No fim também há um resultado, ele diz a si mesmo, e continua a disparar (Nachlass/FP 29 [73], verão-outono de 1873, KSA 7.662).

Além disso, sempre em um outro fragmento juvenil dedicado à Hegel, lê-se:

Toda divinização dos conceitos universais, como Estado, povo, humanidade, processo do mundo, tem a desvantagem de aliviar o fardo do indivíduo e diminuir a sua responsabilidade. Se tudo depende do Estado, então pouca importância tem o indivíduo: como demonstra toda guerra. Transposto no sentido moral: quem *tira* do homem a convicção de que ele é alguma coisa mais fundamental e importante que todos os meios pela sua existência, o torna pior. As abstrações são as suas obras, os seus meios de existência – nada mais, não devem dominá-lo (Nachlass/FP 29 [74], verão-outono de 1873, KSA 7.662).

É na base desta lúcida consciência que Nietzsche cultiva a necessidade de entreter-se com os “grandes precursores [mit grossen Vorgängern]” (Nachlass/FP 29 [76], verão-outono 1873, KSA 7.663) da história, sem, porém, incorrer naquela atitude da *Segunda Extemporânea* imputada diretamente a Hegel, que

envolve praticamente todo instante na admiração nua do desfecho e conduz à idolatria do factual” porque – prossegue – “quem aprendeu a se encurvar e a baixar a cabeça diante do ‘poder da história’, quem enfim a balança com seu ‘sim’, mecanicamente, como uma marionete chinesa, a todo poder, seja do governo, da opinião pública ou da maioria numérica, e que movimenta seus membros no mesmo ritmo em que um poder qualquer titereia. [...] Tomar tudo objetivamente, sem ódio nem amor, tudo compreender, suave e

delicadamente: e mesmo quando alguém educado nessa escola se enfurece e se enerva, satisfaz-se em saber que é artisticamente; é *ira* [ódio] e *studium* [estudo], mas completamente sine ira et studio [sem ódio e sem parcialidade] (HL/Co. Ext. II 8, KSA 1.309).

Agora, com relação a estes núcleos da reflexão nietzschiana, Papini observa como, com base em um certo evolucionismo (“a filosofia de Nietzsche é, se quiser, uma tradução e continuação daquela do Spencer”³¹), delinea-se em Nietzsche “a possibilidade da formação de uma nova espécie de ser, tão superior ao homem quando o homem é ao macaco”, junto à “glorificação do meio, do instrumento (*Wille zur Macht*) isto é, a preferência dada ao *poder fazer* com relação ao *feito*, ideia que se encontra expressamente nas análises psicológicas dos primeiros éticos evolucionistas da Inglaterra”³². Sob esta luz, compreende-se por que Papini considera o pensamento de Nietzsche “um caso clássico de aplicação involuntária de *Wil to Believe*”. Nietzsche, especialmente a partir da sua consideração da história, acredita na energia e exalta a saúde “com a secreta esperança de conquistar ou reconquistar uma e a outra”³³, mostrando uma notável afinidade com a reflexão moral de James exposta em *The Will to Believe* (1897), na qual este afirma o indeterminismo, o pluralismo e o dinamismo do universo, mas com uma ênfase importante (que certamente não encontraria acordo com Nietzsche!): que para o pluralista é justamente o indeterminismo a ser “marcado” pelo “sentimento de racionalidade”.

O “monismo” de Nietzsche, “escondido e refinado”, bem exemplificado através das noções de “vida” e “eterno retorno”³⁴ – e aqui está a originalidade da interpretação de Papini – pode

31 Sobre este ponto, ver em particular M. C. Fornari, 2006.

32 G. Papini, 1906, p. 142.

33 G. Papini 1906, p. 135.

34 G. Papini, 1906, p. 135.

conviver com o pluralismo (simpatia pelo particular e o diverso, junto ao “desprezo pelas hipóteses universalistas dos metafísicos tradicionais”), *justamente porque* o pluralismo de Nietzsche *não* é marcado pelo sentimento de racionalidade.

Assim, embora Nietzsche valorize o mundo na sua pluralidade de formas e diversidades de experiências, todas essas coisas diversas e fugazes, salienta Papini, “se repetem idênticas infinitas vezes” e “escapam idênticamente infinitas vezes”, uma vez que “a unidade do mundo não está mais no espaço mas no tempo”, um mundo certamente não único, mas que “se repete infinitamente sempre idêntico a si mesmo”³⁵. Vemos, portanto, como neste caso o monismo de Nietzsche se enquadra “sob as aparências do eterno retorno”³⁶.

Buscando talvez um resultado análogo (precisamente a *Versöhnung* do monismo e pluralismo), por sua vez Hegel, sempre presente na leitura de Papini, leva a filosofia para os “grandes horizontes”, inspirando-a os antigos desejos, fazendo-a elevar-se ainda sobre os topos e sobre as nuvens através de sua “metafísica monística” que não deve deixar atrás de si nenhum mistério, “de outro modo declara a sua impotência e sua incompletude, e é necessário que seja unitária, senão escapa à síntese da consciência e com o pluralismo deixa o seu próprio reino que é universal”³⁷. Eis que a filosofia de Hegel figura em Papini como “a obra-prima do inconcebível”, como uma construção “absoluta, universalista e monística ao ponto de ser ininteligível”³⁸. Com relação a *este* Hegel (que em nome do absoluto identifica ser e pensamento, pensamento e ser), Nietzsche, oscilando entre “o poético e o dialético”³⁹ parece ter sido muito mais perspicaz.

35 G. Papini, 1906, p. 143.

36 G. Papini, 1906, p. 143.

37 G. Papini, 1906, p. 44.

38 G. Papini, 1906, p. 44.

39 G. Papini, 1906, p. 144.

Roni, R.

Na *sua* tentativa (diria neste caso um verdadeiro e preciso “experimento”) de conciliar monismo e pluralismo (não obstante, “por mais que habituado pelos franceses ao amor das coisas finas e sutis e pelos ingleses ao amor das coisas concretas e claras”, ao mesmo tempo “não conseguira soprar toda a massa de nuvens teutônica de sua mente”⁴⁰), demonstrou-se “o mais anglo-francês dos filósofos alemães”⁴¹, ou mesmo “um dos menos deformados pela hidropsia conceitual de seus colegas concidadãos”⁴².

O oculto monismo de Nietzsche – assim ao menos quer Papini – encontra uma confirmação na exigência de estabilizar hierarquia de valores, quando Nietzsche “não aceita indiferentemente qualquer forma de vida, mas que odeia aliás certas coisas que pertencem também, por definição, à vida”.

Existem, portanto, algumas exclusões: parece que nem toda vida seja verdadeiramente vida, parece que existe uma hierarquia entre as várias manifestações vitais. Mas uma hierarquia supõe um critério com o qual decide quais são legítimas e quais não, e este critério não pode ser fornecido pela ideia de quantidade e de abundância porque esta consiste precisamente em aceitar todas as variedades e as atitudes possíveis, e não pode ser dado nem mesmo pela ideia de “ascensão” porque esta é subordinada evidentemente a um fim último, que neste caso não se sabe qual possa ser⁴³.

40 G. Papini, 1906, p. 144. Se lermos, por exemplo, o aforismo 193 de *Aurora* intitulado “*Esprit e morale*”, Nietzsche nos apresenta um Hegel que tinha mais *esprit* do que ninguém, mas que também tinha um “tão grande temor alemão deste, que esse temor engendrou seu peculiar estilo ruim; cuja natureza consiste em que um núcleo é embrulhado, e novamente e mais uma vez embrulhado”. Mas a “essência” deste estilo (que também sente medo e prazer diante do *esprit* francês) não parece ser tão irrelevante, se é verdade que, como Nietzsche esclarece mais para frente, justamente aquele “núcleo” de Hegel representa uma “ideia espirituosa, com frequência impertinente, acerca das coisas mais espirituais, uma sutil, ousada associação, tal como é próprio da companhia dos pensadores, algo como um acompanhamento ao prato da ciência – no entanto, naquilo que a envolve ela se apresenta como a abstrusa ciência mesma, e supremo tédio mora!” (M/A 193, KSA 3.167).

41 Sobre as leituras francesas de Nietzsche, cf. G. Campioni, 2001.

42 G. Papini, 1906, p. 146.

43 G. Papini, 1906, pp. 146-147

Considerações análogas vêm sendo apresentadas por Papini com relação à exaltação do instinto e da vontade. A pluralidade dos instintos não pode continuar assim já que, insiste Papini,

Existem de fato, em um mesmo homem, alguns instintos opostos que se combatem e entre os quais é necessário escolher. Não é aliás esta incompatibilidade e diversidade de instintos que fez surgir a necessidade de uma série de tribunais de apelação, chamados religião, moral, lei ou de qualquer outra forma? Se os instintos estivessem sempre de acordo entre eles e fossem sempre sábios não haveria todo aquele florescimento de meios para corrigir ou erradicar alguns deles que Nietzsche tanto lamenta. [...] O mundo dos instintos é em parte o estado cristalino da razão, e Nietzsche, tão inimigo da lógica e da ciência, correu o risco, elogiando os instintos, de louvar os raciocínios cristalizados⁴⁴.

Quanto à vontade, no entanto, se é verdade que a vontade de potência corresponde à vontade de mudar, não basta “poder mudar”, uma vez que “necessita saber sempre como e o que mudar, e em qual direção operar as mudanças”. A vontade de potência, portanto, entendida como tudo aquilo que serve para o crescimento da vida, “restringe em demasia a ideia de potência, porque o homem não necessita apenas conquistar e possuir, mas também suprimir e lançar fora”⁴⁵. Crítica, esta última, justificada através do fato de que, novamente segundo Papini, “o problema do poder é muito mais amplo e compreende aquele do poder do homem sobre as coisas, que, resolvido, poderia diminuir muito a importância dos outros”⁴⁶.

Com base nestas observações, é interessante evidenciar, neste ponto da discussão, de que maneira Papini conclui a *sua* leitura crítica de Nietzsche. Em seu prosseguimento poético e dialético, Nietzsche teria se deparado com contradições insolúveis (como aquelas tão logo assinaladas a respeito do instinto, da vontade e dos

44 G. Papini, 1906, p. 147.

45 G. Papini, 1906, p. 148.

46 G. Papini, 1906, p. 152.

Roni, R.

dilemas morais da existência), sem todavia conseguir dar uma forma completa ao seu *pluralismo*, além de certo *realismo*, que segundo Papini corresponderia, como em Marx e Spencer, à “tendência a querer aceitar a natureza, o *status quo*, sem benefício de inventário, aceitando o mal, a dor, a maldade”.

Enquanto, quase invertendo a ordem dos fatores, é justamente em virtude de seu monismo seletivo (e nem tanto de seu pluralismo, como seria de esperar) que Nietzsche advertiu a necessidade de modificar o homem, suprimir nele certos sentimentos, excitar outros, para criar, enfim, “uma espécie nova”, “um novo tipo de vida e de civilidade”⁴⁷ (cf. JGB/BM 285, KSA 5.232).

Uma antítese (aquela que viveu Nietzsche em primeira pessoa) entre “aceitação” (pluralismo realista) e “mudança” (monismo seletivo), entre “adoração daquilo que é” e “aspiração àquilo que não existe”, entre “o instinto” e a “escolha”, também justificada por meio da sua fraqueza que “não lhe permite as grandes decisões” (Cf. especialmente JGB/BM 274, KSA 5.227)⁴⁸, para deixá-lo no entanto “perdido na modernidade”, “doente e perturbado pela civilização”⁴⁹. Porque ele, rebate Papini,

odiava o “nihilismo europeu”, a decadência da autoridade: queria uma classe forte, para impedir as fraquezas dos fracos. Nietzsche foi, portanto, um humanitário, um humanitário um pouco carrancudo, um pouco grosseiro e

47 G. Papini, 1906, p. 153. Segue o trecho de *Para além de bem e mal*: “Os maiores acontecimentos e pensamentos - mas os maiores pensamentos são os maiores acontecimentos - são os últimos a serem compreendidos: as gerações que vivem no seu tempo não *vienciam* tais acontecimentos - passam ao largo deles. Ocorre algo semelhante no reino das estrelas. A luz das estrelas mais distantes é a última a chegar aos homens; e enquanto ela não chega, os homens *negam* que ali - haja estrelas. “De quantos séculos precisa um espírito para ser compreendido?” - eis aí também uma medida, com que se estabelece também uma hierarquia e etiqueta de que há necessidade: para o espírito e para a estrela”.

48 Segue o trecho: “(*O problema dos que esperam*) São necessários golpes de sorte e muita coisa incalculável, para que um homem superior, no qual se acha adormecida a solução de um problema, chegue a agir - a ‘irromper’, poderíamos dizer - no momento justo. Em geral isto *não* acontece, e em todos os cantos da Terra existem aqueles que esperam, mal sabendo em que medida esperam, e menos ainda que esperam em vão”.

49 G. Papini, 1906, p. 153.

paradoxal, mas, no fundo, um “educador” de boa vontade, um “pedagogo social”, um médico de povos, que quer tornar, como tantos, a humanidade mais feliz e maior⁵⁰.

Importa salientar que, no encerramento provisório deste parágrafo, talvez o motivo subjacente que tornou tão fraco aos olhos de Papini o pluralismo de Nietzsche é identificável justamente na falha passagem da expansão da vida ao *ponto de vista social* (nos termos de uma efetiva incidência sobre as coisas e sobre o mundo), todos os temas sobre os quais no meio francês se concentrou naqueles mesmos anos Alfred Fouillée em seu volume *Nietzsche et l'immoralisme* (Alcan, Paris 1902), discutindo, entre outras coisas, a proposta moral de Jean-Marie Guyau, uma das fontes de Nietzsche⁵¹. Papini destaca este ponto no artigo *La vendita di Nietzsche al minuto*, para afirmar, em suma, que o progresso deriva, não por acaso, justamente dos homens irracionais⁵². Permanecendo ainda concentrados sobre esta fase histórica, refazendo a interpretação de Royce na América, vamos agora aprofundar o último ponto assinalado por Papini.

3. Nietzsche no “idealismo pragmático” de Royce

Formado em estreito contato com a filosofia e com a psicologia continentais (sobretudo na Alemanha na década de 1870, em primeiro lugar deve ser lembrado Wilhelm Wundt e também Eduard von Hartmann), ex-aluno de Lotze em Göttingen⁵³, então colega em Harvard de Peirce e William James, Josiah Royce⁵⁴ representa um

50 G. Papini, 1904, p. 65.

51 Permita-me esta referência: R. Roni., 2015.

52 G. Papini, p. 25.

53 F. Copleston, 1994, p. 268.

54 Para um complexo enquadramento do pensamento de Royce, ver ao menos estes estudos: B. Kuklich, 1972; M. B. Mahowald, 1972; J. Clendenning, 1999; F. M. Oppenheim, 2005; R. Auxier, 2013; SEIBERT, C; POLKE C. (Eds.), 2021.

Roni, R.

testemunho importante para a presente reconstrução histórica e teórica de alguns momentos da fortuna crítica de Nietzsche.

Não somente pela sua proposta original de “pragmatismo absoluto” (que combina precisamente idealismo e pragmatismo, como os seus poucos estudiosos revelaram em mais ocasiões, sugerindo os pontos de força do pragmatismo a respeito do idealismo⁵⁵), resultante de seu repetido confronto com o criticismo kantiano, com o idealismo (Hegel em particular)⁵⁶, até o positivismo de Spencer⁵⁷, mas também e sobretudo pelas suas análises internas do debate entre as diferentes formas de monismo e de pluralismo (por exemplo entre Hegel e Schopenhauer) que segundo alguns intérpretes conduzem ao seu *voluntarismo* cuja base da influência da psicologia empírica é identificável, como observou recentemente Randall Auxier⁵⁸.

Mas vamos ao caso de Nietzsche aqui em discussão. Em um artigo publicado em 2016, Lucio Angelo Privitello⁵⁹, partindo de um estudo anterior de Rossella Fabbrichesi⁶⁰, mostrou com riqueza de dados como Royce não foi o primeiro a ter introduzido Nietzsche no debate acadêmico americano. Toda a primeira parte de sua contribuição dedicou-se de fato para uma cuidadosa reconstrução da recepção de Nietzsche (entre 1893 e 1915) em autores considerados “menores”: desde Richard M. Meyer que destaca em tempos não suspeitos a crítica de Nietzsche ao nacionalismo, ao aluno de Royce, Charles Montague Bakewell, que leva Nietzsche em séria consideração remetendo à sua crítica ao altruísmo⁶¹, até o texto bastante provocativo

55 Cf. por exemplo D. J. Brunson, 2019. URL: <http://journals.openedition.org/ejrap/1333>.

56 J. Royce, 1919.

57 J. Royce, 1904.

58 Cf. R. Auxier, 2013, p. 102.

59 L. A. Privitello, 2016.

60 Cf. Fabbrichesi, 2010, p. 6: “Com Royce, e isso é notável, Friedrich Nietzsche, no início dos anos 1900, chegou a um dos mais importantes Departamentos Americanos de Filosofia: Harvard em Cambridge”.

61 L. A. Privitello, 2016, p. 182.

de Ragnar Redbeard (pseudônimo de Arthur Desmond), *Might is Right. The Survival of the Fittest* (1890); além disso são assinalados os trabalhos de Grace Neal Dolson, professora de Wells College (Aurora), a qual, em uma crítica ao livro de Vahinger, *Nietzsche als Philosoph* (1902), observa como na Alemanha, França e Itália, Nietzsche é “louvado e imitado, denunciado e até mesmo estudado criticamente”⁶².

Neste contexto, Privitello também faz menção a algumas das várias edições inglesas dos textos de Nietzsche disponíveis no período, incluindo aquela editada por Alexander Tille (1861-1912), projetada inicialmente em 11 volumes para a editora Henry and Company, dos quais foram publicados apenas cinco⁶³. O artigo prossegue, portanto, com a análise dos pontos (deve ser dito, nem sempre muito aprofundados) em que Royce faz menção à Nietzsche em suas obras principais, até um estreito confronto com o artigo póstumo intitulado *Nietzsche*, publicado em 1917 no “Atlantic Monthly” e traduzido para o italiano em 2005 por Sergio Franzese⁶⁴.

A tese interpretativa que surge da reconstrução historiográfica e teórica de Privitello mostra muito bem como o Nietzsche de Royce exemplifica “dramaticamente” aquilo que este último “procurava em seu próprio labirinto, por aquilo que construiu, reconstruiu, pôde libertar, defendeu e finalmente esperava alcançar na ideia e na prática de uma comunidade com outros indivíduos”⁶⁵. Por sua vez, Jason Bell, salientando a relação “contínua e cuidadosa” de Royce com a filosofia de Nietzsche, observou como Royce apreciava muito o estudo de Nietzsche sobre o indivíduo, e que “a concepção nietzschiana dos deveres da individualidade completava e levava adiante os

62 L. A. Privitello, 2016, pp.183-184.

63 L. A. Privitello, 2016, pp. 180-181.

64 J. Royce, 1917; trad. de Franzese, 2005, 255-275 (a partir de agora citaremos esta tradução). Ainda no mesmo volume, cf. também J. Bell, 2005.

65 L. A. Privitello, 2016, p. 194.

melhores aspectos do idealismo pós-kantiano”, na medida em que Nietzsche refuta o modelo romântico do individualismo “sentimental e ilusório”, optando, pelo contrário, por uma versão mais “dura e realista”⁶⁶. Todavia, permanece um ponto bastante frágil destacado por Royce, que diz respeito “a sua concepção da comunidade ideal na qual os indivíduos devem viver”⁶⁷.

Mas se levarmos em consideração a sua representação “dura e realista” da individualidade, realmente interessava a Nietzsche buscar uma “comunidade ideal?” Rossella Fabbrichesi tinha assumido significativamente tanto em Nietzsche como em Royce, ainda que em modalidades diferentes, “não há mais distinção entre indivíduo e comunidade: todo indivíduo é uma comunidade e toda comunidade real é um indivíduo”⁶⁸.

Mas *qual* comunidade e *qual* indivíduo entram necessariamente em aqui em jogo?

Partindo justamente desta questão fundamental, nos limites do espaço aqui concedido nos interessa discutir a imagem de Nietzsche que escapa do artigo póstumo de Royce já mencionado.

Royce nos apresenta um Nietzsche nada óbvio, não um simples individualista (como seria de esperar), “mas um bastante original, que às formas já bem conhecidas de ideal titânico acrescenta um outro absolutamente novo”⁶⁹. Pois Nietzsche encontra-se diante do *problema* da respectiva individualidade e, correlativamente, adverte “a necessidade de atividade enérgica ao perseguir a solução do problema”. Esta consideração reflete sob muitos aspectos a tese de Papini anteriormente discutida de que “o gesto heróico de Nietzsche foi aquele de querer reagir à sua fraqueza e à sua morbidez, a sua tentativa de renegá-la com a sua teoria, ou talvez de superá-la pela

66 J. Bell, 2005, p. 139.

67 J. Bell, 2005, p. 130.

68 R. Fabbrichesi, 2010, p. 7.

69 J. Royce, 2005, p. 256.

força da fé em seus contrários”⁷⁰.

Todavia, Royce dá um importante passo adiante em relação à Papini, onde mostra decisivamente como o fio condutor da “reação” de Nietzsche consiste em “descobrir qual deve ser para ele o significado da sua própria vida”⁷¹. Comenta Royce:

Ele sabe que a sua vontade está acima de tudo, e isto o chama vontade de potência. À ocasião, ele não hesita em usar a sua potência para despedaçar, ao menos idealmente, qualquer um que o atrapalhe em seu trabalho. Mas o problema sobre o qual agoniza é aquele interior. O que deseja verdadeiramente esta vontade que busca a potência? Qual é a potência que é digna de ser minha?⁷²

Estas questões cruciais logo despertaram a intolerância de Nietzsche contra a moralidade popular, ou seja, contra a pequenez de espírito e a passividade, “contra a ociosidade que busca evitar o conflito, de fugir das duras tarefas da vida e de usar as armadilhas da moralidade, da piedade e da gentileza humana como meios para desarmar quem é mais forte e reduzir a vida em um lugar comum”⁷³. Entretanto, apesar de toda expectativa, a doutrina de Nietzsche, segundo Royce, “tem a universalidade de um imperativo categórico Kantiano”. Nada é digno de ser expressado senão a individualidade ideal”⁷⁴.

Trata-se, evidentemente (e Royce o declara explicitamente ao falar de Zarathustra), de desenvolver neste caso “a arte do sonho heróico” e assim também “a arte de viver para além de todo sonho por um ideal ainda mais elevado”⁷⁵. Pois aquele imperativo categórico

70 Cf. G. Papini, 1906, p. 135.

71 J. Royce, 2005, p. 257.

72 J. Royce, 2005, p. 257.

73 J. Royce, 2005, p. 257.

74 J. Royce, 2005, p. 258.

75 J. Royce, 2005, p. 261.

perdeu agora as características do formalismo e da fixidez, para identificar-se com “o mundo heraclítico da individualidade superior, onde tudo flui”, embora com este esclarecimento importante: como Heráclito, Zaratustra “espera encontrar aquilo que é permanente nesta busca pela individualidade superior na forma de uma lei absoluta à qual se sujeitam todas as mudanças aparentemente infinitas do indivíduo”⁷⁶. Este último aspecto é destacado precisamente por Heidegger, onde esclarece – como vimos no início – que esse pluralismo em um certo ponto requer um princípio unificador.

Royce, antecipando surpreendentemente esta leitura, salienta decisivamente a autossuficiência moral do indivíduo perfeito, que deve ser lei para si mesmo (pensamos no “fundar sem fundamentos” de que falava ainda Hegel), “enérgico”, “nem seguidor de Deus e do homem, nem respeitoso de uma lei qualquer que lhe seja imposta pelo externo”⁷⁷.

Dito de outra forma, através do eterno retorno e o anúncio do além-do-homem, Nietzsche exalta a saúde do sujeito que faz experiência da “transição” – “o viajante na vida selvagem, escreve Royce, não vê para além do esplendor de uma cidade eterna. A sua casa é a própria viagem”⁷⁸–, não apenas em direção a “uma destreza espiritual infinita” mas também em direção a uma “posse de si” integral, para uma alegre e espontânea aceitação da experiência.

Ora, na sua brilhante leitura *pragmática* da *Fenomenologia do Espírito* – ela “une lógica e história também através de uma redução do processo do pensamento às condições pragmáticas, que por meio de uma falsa tradução da vida real nas categorias abstratas da lógica”⁷⁹ – Royce constata um fato análogo também em Hegel. Justamente onde este último combina “a análise metafísica e a livre representação

76 J. Royce, 2005, p. 261.

77 J. Royce, 2005, p. 262.

78 J. Royce, 2005, p. 266.

79 J. Royce, 1919, p. 145.

dos tipos de caráter humano, a indubitável dificuldade de toda a discussão, a insatisfação de toda a argumentação, vista como uma apresentação sistemática das doutrinas idealistas, a arbitrariedade desta singular união de construção imaginativa, representação psicológica e raciocínio metafísico”⁸⁰. Com a *Fenomenologia*, conclui Royce, “é como com Schopenhauer, Nietzsche, Walt Whitman, Browning”⁸¹.

Por sua vez, Nietzsche, embora recusando-se “aceitar o seu indivíduo ético como algo cujo caráter para nós homens é pré-determinado ou já aceito”, exalta a *diferença* e o *pluralismo* para poder encontrar, através da experiência, um princípio de unidade superior, garantia da mais autêntica fidelidade a si mesmo. Nietzsche exalta por exemplo a gentileza, entendida como fidelidade a si mesmo e cuidado com o mundo. No aforismo 49, significativamente intitulado *Benevolência* (Wohllollen), do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, ele mostra que entre as pequenas coisas, infinitamente numerosas e eficazes, as quais a ciência deve cuidar, mais do que aquelas grandes e raras, existe precisamente a benevolência, ou seja,

refiro-me às expressões de ânimo amigável nas relações, ao sorriso dos olhos, aos apertos de mão, à satisfação que habitualmente envolve quase toda ação humana. Não há professor, não há funcionário que não junte esse ingrediente àquilo que é seu dever; é a atividade contínua da humanidade, como que as ondas de sua luz, nas quais tudo cresce. [...] A boa índole, a amabilidade, a cortesia do coração são permanentes emanações do impulso altruísta, e contribuíram mais poderosamente para a cultura do que as expressões mais famosas do mesmo impulso, chamadas de compaixão, misericórdia e sacrifício. Mas costumamos menosprezá-las, e realmente: nelas não há muito de altruísta. A *soma* dessas doses mínimas é no entanto formidável, sua força total é das mais potentes (MA I/HH I 49, KSA 2.69).

80 J. Royce, 1919, p. 140.

81 J. Royce, 1919, p. 140.

Roni, R.

Destas considerações, vê-se claramente como a gentileza, entendida como uma soma *nobre* de altruísmo (que se funda sobre aquele “triumfante Sim a si mesma” do qual fala amplamente Nietzsche na *Genealogia da moral*) (cf. GM/GM I 10, KSA 5.270ss)⁸², deriva em primeira instância de uma relação correta consigo mesmo antes do que com os outros, precisamente por meio daquela *self-possession* integral de que fala Royce. Sob este aspecto, a gentileza exaltada por Nietzsche como virtude ética representa a grande energia dos homens, o elemento constitutivo do *strenuous mood*⁸³.

Agora, se Royce valoriza estes aspectos da reflexão de Nietzsche o faz com uma ênfase importante. Enquanto do ponto de vista de certo *idealismo subjetivo* (penso por exemplo em Fichte) a individualidade em Nietzsche é reconhecida como tendo o poder de autodeterminar-se em relação à realidade externa, graças sobretudo à garantia de uma liberdade transcendentalmente fundada (ver Kant), que, todavia, Nietzsche pretende restaurar às suas condições pragmáticas⁸⁴, do ponto de vista de um idealismo mais *sistemático*, Nietzsche “parece absolutamente carente na sua incapacidade de ver o caráter orgânico da verdadeira vida dos indivíduos que cooperam entre si”⁸⁵. Um grande problema no qual o próprio Papini se deparou ao também rejeitar todo conceito estático do conteúdo do ideal.

Por conseguinte, Royce sempre admite a respeito do indivíduo autodeterminado, “que o seu próprio tipo de salvação exigirá de

82 A atitude de cortesia, além disso, é o contrário do ressentimento, porque o homem nobre, observa ainda Nietzsche, é gentil até mesmo e sobretudo para com os próprios inimigos, já que “não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e *muito* a venerar!” (GM/GM I 10, KSA 5.273).

83 Cf., por exemplo, R. Shusterman, R., 2012.

84 Escreve Nietzsche em *Para além de bem em mal*, antecipando um pouco James dos *Princípios de psicologia* (1890): “Em resumo, aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza imediata’. – No lugar dessa ‘certeza imediata’, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo depara com uma série de questões da metafísica” (JGB/BM 16, KSA 5.30).

85 J. Royce, J. 2005, p. 268.

fato uma superior cooperação com toda a outra individualidade, é realmente verdade, e é uma verdade que você não pode aprender com Nietzsche”⁸⁶.

Vejamos portanto, como o desafio que se anuncia através *deste* Nietzsche consiste em poder tirar, justamente por meio de certo idealismo subjetivo-pragmático, uma filosofia da ação para redefinir a intersubjetividade na experiência histórica. Royce observa por fim que, embora Nietzsche glorifique o eu aristocrático contra a mediocridade das massas, “em seguida descobre-se que o eu do qual fala é um eu ideal e invisível”⁸⁷.

Também neste caso, Nietzsche nos dá indicações esclarecedoras, como no aforismo 301 *A gaia ciência* em que fala dos homens “superiores” (os criativos-contemplativos), que se distinguem dos inferiores (os atores práticos) e dos animais, pelo fato de “verem e ouvirem pensando” proporcionando continuamente *valor* à realidade externa e “continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações”; um mundo colocado pelo sujeito (ainda pensando em Fichte), que é “pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse) permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade” (FW/GC 301, KSA 3.539-40)⁸⁸. O estado de ânimo desses sujeitos que têm um sentimento elevado (que têm “a incerteza do futuro”) (cf. GC 286, KSA 3.528) consiste em um “contínuo movimento entre o alto e o baixo, e o sentimento de alto e baixo, um constante subir-degraus, e, ao mesmo tempo, descansar-nas-nuvens” (eine fortwährende Bewegung zwischen hoch und tief und das Gefühl von hoch und tief, ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen)” (FW/GC 288, KSA 3.529).

86 J. Royce, J. 2005, p. 268.

87 J. Royce, J. 2005, p. 275.

88 Cf. FW/GC 300, KSA 3.538.

4. A reversibilidade do agir humano como meta bio-antropológica

Partindo do pressuposto de que o indivíduo humano vive normalmente muito dentro das próprias fronteiras, embora possuindo poderes de vários gêneros que habitualmente não está em condições de usar, empregando energia “abaixo de seu máximo” e agindo “abaixo de seu excelente”, William James, em uma conferência de 1906, dada na Universidade de Columbia diante da *American Philosophical Association*, se pergunta o que realmente nos impulsiona quando decidimos “seguir em frente”.

Em sua resposta ele faz alusão à um “estímulo incomum” que nos enche de excitação emocional, a alguma “incomum/ideia de necessidade” que nos induz a um esforço extraordinário de vontade, ou seja, a todas aquelas excitações, ideias e esforços que nos levam “para além da barragem”, para além da última “extrema angústia do cansaço”⁸⁹. Simultaneamente, esclarece ainda James, embora “a maior parte de nós pode aprender a impulsionar o mais longe a barreira e a viver em perfeito bem-estar a um nível de poder muito mais alto”, de fato somente “poucos indivíduos excepcionais impulsionam ao extremo da usabilidade” estes “tesouros de recursos”⁹⁰.

“Elevar o próprio nível”, portanto, permanece como “a coisa mais importante que pode acontecer a um homem”. Mas vamos ao ponto central da tese de James. Se ficarmos dentro do limiar das condições “normais” do organismo – também nos casos extremos, por exemplo “quando as tarefas normais e os estimulantes da vida não destacam os mais profundos planos de energia do homem e ele decididamente necessita de excitações prejudiciais” – o “descobridor normal” das camadas mais profundas de energia é o

89 W. James, 1907, pp. 5-6.

90 W. James, 1907, pp. 6-7.

querer⁹¹. Ele age “dinamogenicamente” (*dynamogenically*) sobre nós, como nas situações nas quais assumimos uma “nova posição de responsabilidade”, ou mesmo uma “altíssima posição política”⁹².

No fechamento do artigo, James espera “uma inspeção topográfica dos limites do poder humano em toda direção concebível, algo similar ao mapa do oftalmologista dos limites do campo da visão humana”, um estudo psicológico “absolutamente concreto a ser feito usando principalmente material biográfico e histórico”⁹³.

Agora, que posição assume Nietzsche a respeito desta exigência assinalada por James?

Nietzsche seguramente reconhece ao sujeito a possibilidade (e inclusive a tarefa) de tornar *reversível* a própria ação moral:

Redimir o que passou e recriar todo ‘Foi’ em um ‘Assim eu o quis!’ - somente isto se chamaria para mim redenção! [...] Para trás não pode querer a vontade, não poder quebrar o tempo e a avidez do tempo - eis a mais solitária aflição da vontade (*Za/ZA II, Da Redenção, KSA 4.179*).

Tal reversibilidade fundamental do agir é possível graças a certo “operar”, precisamente por meio daquela “energia” redescoberta de que falava James, ou seja, da capacidade de imaginar “como um poeta”, recompondo “em um aquilo que é fragmento e enigma e horrível acaso” (*Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall*) (*Za/ZA II, Da Redenção, KSA 4.179*). A atitude fundamental é a do “indivíduo soberano” descrito na *Genealogia*, que, *ernst gemeint*, chega à *consciência*, ou melhor, ao “orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*”, à “consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e

91 W. James, p. 11.

92 W. James, p. 7.

93 W. James, p. 25.

Roni, R.

o destino[...] e tornou-se instinto, instinto dominante”⁹⁴ (GM/GM II 2, KSA 5.294).

Tal objetivo teórico-prático – reconhecer justamente por meio dessa consciência que se tornou instinto, que a existência não é um destino fixo⁹⁵, que não pertence à ordem da necessidade, nem obedece a um determinismo estrito, mas que está mais próximo de uma *história* que se dá no âmbito da possibilidade que, por sua vez, não é dada *a priori*, mas tem uma dimensão “relativamente *elástica e metamórfica*” (isto é, pode encolher-se e expandir-se, pode conservar-se e transformar-se)⁹⁶ – parece ser precisamente um dos aspectos mais originais que *emergem* do pragmatismo de Nietzsche. Pelo menos neste aspecto, como apontou Foucault, o conhecimento não é muito feito para compreender, mas para “tomar uma posição”⁹⁷, entendida como a responsabilidade máxima para consigo mesmo e com o mundo (entendido em sua totalidade)⁹⁸.

E é justamente em virtude, tanto de seu *monismo seletivo*, quanto de seu *pluralismo realista* (como evidenciaram, ainda que de modalidades diversas, as leituras pragmáticas discutidas aqui) que o sujeito pode se opor a qualquer *suposta* irreversibilidade no campo moral, o sentido e o significado do *próprio agir* (que pode ser rígido ou mudar de acordo com os contextos).

Dito em outras palavras, Nietzsche faz um claro convite à

94 Sempre a propósito do “indivíduo soberano” na *Genealogia*, com referência ao pano de fundo kantiano e às posições de Hartmann e Stirner, cf. M. Brusotti, (2019), que mostra como em Nietzsche “mesmo a descrição afirmativa do indivíduo soberano persegue a mesma intenção subversiva de dar aos termos kantianos um significado radicalmente novo” (p. 29).

95 Sobre isto cf. em particular S. Moravia, 1999, p. 35: “A existência ferida é aquela existência que sobrevive precariamente entre a memória, cada vez mais pálida, de uma vida antiga e fabulosa (que talvez nunca existiu) e a expectativa cada vez mais aterrorizada de um *exitus* que, como o réptil do mito, paralisa e aniquila a vítima. Quando se chegar a este ponto (de preferência um momento antes), é bom *mudar*”.

96 S. Moravia, 1999, p. 33.

97 Cf. M. Foucault, 1971, p. 43.

98 A este respeito, cf. A.I. Tauber, 1994, p. 39 e nota 5 p. 42.

mudança, cuja premissa necessária é justamente a vontade e a crença em poder mudar⁹⁹.

Nessa perspectiva primordialmente moral, também é possível incluir a reflexão biológica, sobretudo aquela que coloca a devida ênfase na capacidade do organismo humano de se adaptar ao próprio ambiente, alcançando assim um nível de saúde suficiente, funcional ao contraste de *reações catastróficas*¹⁰⁰.

Se levarmos em conta ambos os níveis de experiência (moral e biológico), vemos como o pragmatismo de Nietzsche, reconhecendo ao sujeito a possibilidade de mudar, de reverter a suposta irreversibilidade de seu *Da-sein*, representa um grande objetivo teórico, indispensável para a redefinição de um novo paradigma bio-antropológico, no qual a identidade pode realmente coexistir com a diferença.

Nietzsche in the pragmatist perspective. Monism and pluralism for a new bio-anthropological paradigm

Abstract: In this article I analyse some moments of Nietzsche's reception and influence between Europe and America (namely in Martin Heidegger, Giovanni Papini and Josiah Royce) from a pragmatist perspective, in order to show how a selective monism and a realist pluralism emerge from their interpretations of Nietzsche. On the basis of this historiographic and theoretical reconstruction, I emphasize that Nietzsche, through both his monism and his pluralism, can question any presumed irreversibility in the moral field. By recognising the subject's possibility of change, of reversing the only superficial irreversibility of its *Da-sein*, Nietzsche's pragmatism in this sense represents a great theoretical achievement, indispensable for the definition of a new bio-anthropological paradigm, in which identity can effectively coexist with difference.

Keywords: Monism, Pluralism, Pragmatism, Martin Heidegger, Giovanni Papini, Josiah Royce.

99 Cf. S. Moravia, 1999, p. 35.

100 Kurt Goldstein (1878-1965), 1934, 187 sg., interpreta a experiência da angústia (*Angst*) como uma verdadeira e própria "reação catastrófica" do organismo que perde a conexão com o próprio ambiente.

Roni, R.

Referências

- AUXIER, R. *Time, Will and Purpose*. Living Ideas from the Philosophy of Josiah Royce. Chicago: Open Court, 2013.
- BELL, J. *Royce e Nietzsche: individualità affermativa e doveri comunitari*. In: FRANZESE, S. (Ed). *Nietzsche e l'America*, Pisa: Edizioni ETS, 2005, pp. 129-149.
- BREAZEALE, D. The Hegel-Nietzsche Problem. *Nietzsche-Studien*, 4 (1975), pp. 146-164.
- BROBJER, Th.H. A possible solution to the Stirner-Nietzsche Question. *Journal of Nietzsche Studies*, 25 (2003), pp. 109-114.
- BRUNSON, D.J. Voluntarism. A Difference that Makes the Difference between German Idealism and American Pragmatism? In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], X-2 | 2018, Online since 11 January 2019, connection on 19 April 2019. URL: <http://journals.openedition.org/ejppap/1333>; DOI: 10.4000/ejppap.1333.
- BRUSOTTI, M. “Die Autonomie des “souveränen Individuums”. In: Nietzsches Genealogie der Moral”. In: *Nietzsche-Studien*, 48 (2019), pp. 26-48.
- CAMPIONI, G. *Les lectures françaises de Nietzsche*. Paris: PUF, 2001.
- CAMPIONI, G.; D'IORIO, P.; FORNARI, M.C.; FRONTEROTTA, F.; ORSUCCI, A. *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*. Berlin/New York: de Gruyter, 2002, p. 286.
- CLENDENNING, J. *The Life and Thought of Josiah Royce*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999.
- COPELSTON, F. *A History of Philosophy. Modern Philosophy: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*. Vol. VIII. New York/London: Doubleday, 1994.
- DE WAAL, C. *Introducing Pragmatism. A Tool for Rethinking Philosophy*, New York: Routledge, 2022.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962).

*Nietzsche na perspectiva pragmatista. Monismo e pluralismo
para um novo paradigma bio-antropológico*

- DUDLEY, W. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy. Thinking Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- FABBRICHESI, R. The Body of the Community: Peirce, Royce, and Nietzsche. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. 2, 2010, n. 1.
- FAZIO, D.M. *Il caso Nietzsche*. La cultura italiana di fronte a Nietzsche. 1872-1940. Milano, Marzorati, 1988.
- FAZIO, D.M. *Nietzsche e il criticismo. Elementi kantiani e neo-kantiani e critica della dialettica hegeliana nella formazione filosofica del giovane Nietzsche*. Urbino: Quattro Venti, 1991.
- FORNARI, M.C. *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*. Pisa, Edizioni ETS, 2006.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. In: S. Bachelard et alii (Ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971.
- FOUILLÉE, Alfred. *Nietzsche et l'immoralisme*. Paris: Alcan, 1902.
- FRANZESE, S. (Ed). *Nietzsche e l'America*, Pisa: Edizioni ETS, 2005;
- GOLDSTEIN, Kurt. *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*. Den Haag: Nijhoff, 1934.
- GORI, P. *Il pragmatismo di Nietzsche*. Saggi sul pensiero prospettivistico. Milano: Mimesis, 2016.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. 2 vols. Pfullingen: Neske, 1961. Trad. e editado por VOLPI, F. Milão: Adelphi, 2005
- HOULGATE, S. *Hegel, Nietzsche, and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- JAMES, W. The Energies of Men. In: *The Philosophical Review*, vol. 16, n. 1, 1907, pp. 1-20; trad. it. Le energie degli uomini. In: *Leonardo. Rivista d'idee*, vol. 2, febbraio 1907.
- JOËL, K. *Nietzsche und die Romantik*, Jena: Diederichs, 1905.

Roni, R.

JURIST, E.T. *Beyond Hegel and Nietzsche*. Philosophy, Culture, Agency. Cambridge: MIT Press; London: Mass., 2000.

KAUFMANN, W. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1950.

KUKLICH, B. *Josiah Royce*. An Intellectual Biography. Indianapolis/New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc, 1972.

LEBRUN, G. *L'envers de la dialectique*. Hegel à la lumière de Nietzsche. Paris: Seuil, 2004.

LEFEBVRE, H. *Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres*. Paris: Casterman, 1975.

LÖWITH, K. *Von Hegel zu Nietzsche*. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhundert. Zürich: Europa Verlag, 1941.

MADDALENA, G.; TUZET, G. (ed.), *I pragmatisti italiani. Tra alleati e nemici*. Milano: Albo Versorio, 2007.

MAHOWALD, M.B. *An Idealistic Pragmatism*. The Development of the Pragmatic Element in the Philosophy of Josiah Royce. Martinus Nijhoff, The Hague 1972.

MARTON, S. *Le problème du langage chez Nietzsche*. La critique en tant que création. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 2012, n. 74, pp. 225-245.

MONTINARI, M. “*La volontà de puissance*” *n existe pas*. Paris: Éditions de l'éclat, 1996.

MORAVIA, S. *L'esistenza ferita*. Modi d'essere, sofferenze, terapie dell'uomo nell'inquietudine del mondo. Milano: Feltrinelli, 1999.

NIETZSCHE, F. *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1975 sg., de Gruyter, Berlin 1967 sgg. [KGB].

_____. *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 sg. [KGW].

OPPENHEIM, F.M. *Reverence for the Relations of Life*. Re-Imagining Pragmatism via Josiah Royce's Interactions with Peirce, James, and Dewey. Notre Dame, In: University of Notre Dame Press, 2005.

*Nietzsche na perspectiva pragmatista. Monismo e pluralismo
para um novo paradigma bio-antropológico*

PAPINI, G. *Il crepuscolo dei filosofi* (Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, Nietzsche). Milano: Società Editrice Lombarda, 1906.

_____. (Gian Falco). La vendita di Nietzsche al minuto. In: *Leonardo. Rivista d'idee*, 2 voll., editado por QUARANTA, M; PIGHI, L. Schram. Forni Editore, Sala Bolognese 1981, vol. 1 (marzo 1904)

_____. *Federigo Nietzsche*. In: *Leonardo. Rivista d'idee*, 2 voll., editado por QUARANTA, M; PIGHI, L. Schram. Forni Editore, Sala Bolognese (giugno-agosto 1905). _____. Recensione a Francesco Orestano. Le idee fondamentali di Fed. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. In: *La Critica*, vol. II (1904), pp. 63-66.

PIGA, F. *Papini e Nietzsche*. In: GENTILI, S. (ed.), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*. Milano: Vita e Pensiero, 1983, pp. 244-254;

PRIVITELLO, L.A. Josiah Royce on Nietzsche's Couch. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 52, n. 2, 2016, pp. 179-200.

RONI, R. *Della soggettività morale. Tra Hegel e Sartre*. Perugia: Morlacchi Editore, 2011, pp. 91-111.

_____. L'io in espansione. Nietzsche tra Guyau e Bergson. In: D'IORIO, P.; FORNARI, M.C.; LUPO, L.; PIAZZESI, C. (ed.), *Prospettive*. Omaggio a Giuliano Campioni. Pisa: Edizioni ETS, 2015, pp. 221-226.

_____. Marx e Nietzsche nella "società signorile di massa", a partire da Stirner: In: LUCARINI, F.; MARRAMAO, G.; ZANOBETTI, S. (ed.). *Karl Marx nel XXI secolo*. Narrazioni, interpretazioni, prospettive. Roma: Castelvecchi Editore, 2020, pp. 35-55.

RONI, R.; ZARLENGA, A. (ed.). *Il pragmatismo italiano e il suo tempo*. Pisa: Edizioni ETS, 2020.

ROYCE, J. *Herbert Spencer*. An Estimate and Review. New York: Fox, Duffield & Company, 1904.

_____. *Lectures on Modern Idealism*. New Haven: Yale University Press, 1919.

_____. *Nietzsche*. In: *Atlantic Monthly*, 119 (1917), pp. 321-331.

Roni, R.

_____. “Nietzsche”. In: FRANZESE, S. (Ed). *Nietzsche e l’America*, Pisa: Edizioni ETS, 2005, pp. 255-275.

_____. *The Spirit of Modern Philosophy. An Essay in the Form of Lectures*. Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1892.

SEIBERT, C; POLKE C. (Eds.), *Josiah Royce. Pragmatist, Ethicist, Philosopher of Religion*. Tübingen: Paul Siebeck, 2021.

SHUSTERMAN, R. Thought in the Strenuous Mood: Pragmatism as a Philosophy of Feeling. In: *New Literary History*, vol. 43, n. 3, 2012, pp. 433-454.

STEGMAIER, W. Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart. *Nietzsche-Studien*, 26 (1997), pp. 300-318.

TAUBER, A.I. A Typology of Nietzsche’s Biology. In: *Biology and Philosophy*, 9, 1994.

Enviado: 12/02/2022

Aceito: 15/05/2022