

# Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche?

## Notas sobre um debate em andamento

Rogério Lopes\*

**Resumo:** Este artigo está estruturado em três seções. Na primeira procuro mostrar como a busca por uma concepção alternativa de normatividade prática na filosofia moral contemporânea guarda afinidades com o projeto nietzschiano de crítica da moralidade. Na segunda seção examino os méritos e as limitações da tentativa de Brobjer de filiar Nietzsche à tradição grega da ética das virtudes. Na terceira seção examino as distintas motivações da crítica de Nietzsche à solução moral para o problema da normatividade prática e defendo a tese de que esta diversidade de motivações torna sua posição instável, oscilando entre uma versão consequencialista e uma não consequencialista do perfeccionismo. Não discuto exaustivamente, mas sugiro que a versão não consequencialista é mais consistente com alguns compromissos importantes da filosofia de Nietzsche.

**Palavras-chave:** Nietzsche - filosofia moral - normatividade prática - perfeccionismo - consequencialismo - ética das virtudes

### *I. A presença difusa de Nietzsche na filosofia moral contemporânea*

Objeto de uma desconfiança generalizada na primeira metade do século XX, questões relacionadas à normatividade (moral, política, prudencial, epistêmica) voltam a ocupar um lugar de destaque

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: rgalopes@yahoo.com.

nas investigações filosóficas dos últimos cinquenta anos. Este resgate da credibilidade filosófica das questões normativas permitiu romper um duplo monopólio, que vigorou no campo da reflexão filosófica sobre questões práticas na primeira metade do século passado: o monopólio das discussões metaéticas na filosofia analítica e da crítica das ideologias na filosofia continental. Ainda é cedo para afirmar que esta tendência irá se consolidar. No entanto, existem já algumas tímidas tentativas de fazer um primeiro balanço das causas históricas e das razões filosóficas que contribuíram para este rearranjo de prioridades ocorrido nos últimos cinquenta anos no cenário filosófico mundial<sup>1</sup>.

Podemos dizer, *grosso modo*, que as principais contribuições para a intensificação e renovação da filosofia moral no século XX vieram da filosofia produzida em língua inglesa. A filosofia moral de língua inglesa da primeira metade do século XX concentrou-se, de forma quase exclusiva, nos debates de metaética. Ainda que aprisionada no dogma segundo o qual o filósofo dispõe de um método próprio para lidar com um conjunto de problemas que são especificamente filosóficos, a filosofia moral produzida na primeira metade do último século segundo esta orientação metodológica contribuiu imensamente para nos esclarecer acerca de certas peculiaridades formais da linguagem moral, assim como lançou alguma luz sobre o caráter epistêmico e metafisicamente problemático dos juízos morais. O livro que dá início a esta tradição é de G. E. Moore (1903). Os filósofos ligados a esta tradição restringiram a filosofia moral ao âmbito das questões descritivas, no pressuposto de que a elucidação do significado dos termos éticos e a análise da gramática dos juízos morais poderiam nos esclarecer acerca do estatuto epistêmico e metafísico desta classe específica de juízos normativos. Esta estratégia

---

1 Cf. HUDSON, W. D. *A Century of moral Philosophy*. London: Butler and Tanner, 1980; CANTO-SPERBER, Monique. *La Philosophie morale britannique*. Paris: PUF, 1994; LARMORE, Charles. *Modernité et morale*. Paris: PUF, 1993.

teve um duplo resultado: a imposição de um veto à discussão filosófica envolvendo aspectos morais normativos ou de conteúdo, e um generalizado desinteresse por questões de psicologia moral.

O segundo evento decisivo na história da filosofia moral de língua inglesa no século XX é um pequeno artigo da filósofa católica e wittgensteiniana G. E. M. Anscombe, publicado em 1958 no nº 33 do periódico *Philosophy* e intitulado *Modern Moral Philosophy*<sup>2</sup>. Este artigo certamente não foi o único responsável pela intensa renovação da filosofia moral que se seguiu à sua publicação, mas ele testemunha com uma clareza ímpar o esgotamento de um estilo de reflexão ética na tradição inglesa do século XX, e ao mesmo tempo promove um ajuste de contas com o pensamento moral hegemônico na modernidade, que inclui fundamentalmente o utilitarismo inglês e a deontologia de matriz kantiana. A autora se propõe a demonstrar três teses. A que menos nos interessa é a terceira, que diz respeito ao destino da reflexão moral de língua inglesa no século XX. Anscombe afirma que nada de novo ocorreu desde Sidgwick, ou seja, desde 1874, ano de publicação de seu influente *The Methods of Ethics*. A primeira e a segunda teses são bem mais interessantes. Ambas exerceram uma notável influência na determinação dos rumos da filosofia moral nas décadas seguintes, na medida em que prepararam o terreno para a retomada da ética das virtudes e tiveram, além disso, o efeito de alertar os adeptos das duas tradições modernas hegemônicas (a utilitarista e a deontológica de matriz kantiana) para a necessidade de uma revisão das estratégias argumentativas usualmente mobilizadas para a defesa de seus compromissos normativos. Anscombe apresenta no parágrafo inicial de seu artigo as duas teses mais polêmicas e abrangentes de sua intervenção. A primeira tese afirma que nós deveríamos nos abster de fazer filosofia moral até que estivéssemos

---

2 Artigo republicado em ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*. In: *Collected Philosophical Papers*. Vol. III: *Ethics, Religion and Politics*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, pp. 25-42.

mais bem informados ou esclarecidos sobre as questões centrais da psicologia moral. A segunda tese sugere que nós deveríamos nos livrar, na medida em que isso é psicologicamente possível, de conceitos tais como obrigação e dever moral. O argumento principal a favor da segunda tese é que todo discurso sobre o moralmente certo ou errado repousa sobre pressupostos que nós não mais compartilhamos. Trata-se da crença em um legislador moral. Sem esta concepção de fundo cristã, argumenta a autora, as noções de correção, dever e obrigação moral nos confundem mais do que nos esclarecem sobre nossa situação moral atual. As noções de virtude, caráter e vida boa, desde que devidamente prefaciadas pela elucidação de noções básicas tais como ação, intenção, prazer, apetição, querer, poderiam prestar-nos um melhor serviço<sup>3</sup>.

Sem entrar no mérito da correção deste diagnóstico, algumas generalidades podem ser ditas a partir dele. Vou me ater aqui a duas. A primeira diz respeito ao seu já referido impacto na tradição de língua inglesa. O artigo de Anscombe é unanimemente reconhecido como o texto que prepara a retomada da ética das virtudes como uma tradição antiga que ainda tem muito a contribuir para o esclarecimento de aspectos decisivos da vida moral e que foram inteiramente negligenciados pelas duas tradições modernas hegemônicas. A segunda diz respeito aos efeitos negativos sobre a reflexão filosófica ocasionados pela frequência exclusiva de um determinado cânone. O diagnóstico de Anscombe, correto ou incorreto, mostrou-se extremamente produtivo e estimulou respostas diversas à questão de qual é a melhor descrição da situação

---

<sup>3</sup> Sidgwick é, na verdade, o autor que inspira a segunda tese de Anscombe. No capítulo I.9. de seu *The Methods of Ethics*, Sidgwick distingue histórica e conceitualmente dois pontos de partida para a filosofia moral: a tradição grega, que parte da noção de bem (*good*), e a tradição moderna, que concede primazia ao conceito de justo (*right*). A diferença no ponto de partida tem consequências decisivas no resultado final da reflexão, pois o ideal moral que resulta do primado conceitual do bem tem um caráter atrativo, enquanto as filosofias que conferem primazia conceitual ao justo desembocam em uma concepção imperativa deste mesmo ideal. Cf. SIDGWICK, Henry (1874). *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981.

moral dos modernos, mas ele soa quase como uma banalidade para um leitor de Schopenhauer e Nietzsche. Ambos anteciparam este diagnóstico com toda a precisão conceitual que se pode esperar em tais questões. Mas enquanto Schopenhauer limitou-se a recusar o conceito kantiano de dever moral sem recusar seu projeto fundacionista, contentando-se em deslocar o fundamento para o âmbito do sentimento de compaixão<sup>4</sup> e permanecendo fiel à tese kantiana de um significado metafísico da experiência moral, Nietzsche viu no próprio projeto fundacionista um resqúcio da moralidade fundada na obediência à autoridade de um legislador divino<sup>5</sup>. Esta percepção fez com que Nietzsche recusasse em bloco a filosofia moral moderna hegemônica e experimentasse novos estilos de reflexão ética, eles mesmos inspirados, por sua vez, em autores não hegemônicos da tradição ocidental. Nietzsche é certamente um dos, senão o filósofo que mais longamente refletiu sobre as implicações, tanto para o indivíduo quanto para a cultura, decorrentes da hipótese de que nós não estamos mais autorizados (por razões históricas, mas também de honestidade intelectual) a seguir vivendo conforme as intuições morais básicas do cristianismo (cf. GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, 5, KSA 6.113-4). Isso o levou a propor experimentos de pensamento e a esboçar formas de vida no interior das quais não apenas crenças, mas sentimentos morais deixam de comparecer como componentes essenciais. Nietzsche foi um dos poucos filósofos a insistir na tese de que a perspectiva do imoralismo deve ser levada a sério, ressaltando que há bons argumentos a favor de uma reforma de nossas práticas de atribuição de responsabilidade moral.

---

4 Schopenhauer argumenta contra a ética imperativa de Kant e a favor deste deslocamento para o afeto da compaixão em seu escrito *Über die Grundlage der Moral*. A crítica à filosofia moral kantiana encontra-se nos parágrafos 3 a 11. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke* (4. Band). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, vol. IV, pp. 629-815.

5 Cf. os argumentos de Nietzsche contra o primado da tarefa da fundamentação na filosofia moral moderna no aforismo 186 de JGB/BM, KSA 5.105-107. O impacto sobre a reflexão moral do abandono da hipótese teísta é um tema que atravessa toda a produção de Nietzsche a partir de *A Gaia Ciência*. O anúncio do tema encontra-se no célebre aforismo 125 da referida obra.

Dois destes argumentos são classicamente conhecidos: 1) nós não estamos em condições de justificar racionalmente estas práticas; portanto, nossa consciência intelectual exige que as abandonemos. Nesse primeiro cenário, podemos dizer que é a normatividade epistêmica (a exigência de sermos intelectualmente honestos e consistentes) que exige de nós uma revisão de nossas intuições acerca da normatividade prática (cf. M/A 453, KSA 3.274). Com isso, nada foi dito ainda sobre a profundidade e as implicações desta revisão, e em que medida ela abre espaço para concepções distintas, não morais, de normatividade prática<sup>6</sup>; 2) o ajuizamento moral está ligado a uma gama de afetos ou sentimentos morais negativos ou reativos que pouco contribui para o cultivo de uma vida psicologicamente saudável, e em muitos casos é um entrave para o cultivo da excelência (cf. M/A 13, KSA 3.26). Nietzsche estava consciente de que tal reforma encontra resistências psicológicas e culturais, assim como acarreta perdas para a auto-estima dos seres humanos, mas ele avalia que no cômputo geral os ganhos tenderiam a prevalecer sobre as perdas (cf. MA/HH I 107, KSA 103-106). Além disso, ele estava persuadido de que as convicções de base que sustentam a moralidade convencional (pressupostos descritivos sobre a ação e a psicologia humanas) iriam paulatinamente perder sua credibilidade após serem sistematicamente contestadas pelos resultados de nossas melhores teorias científicas<sup>7</sup>.

---

6 Para que esse passo possa ser dado é preciso antes definir claramente o escopo da crítica de Nietzsche à moralidade. Na seção III deste artigo proponho uma estratégia indireta para elucidar esse ponto: ao invés de começarmos pela fixação do conceito de moralidade ao qual Nietzsche se oporia como forma de mensurar o alcance de sua crítica, a minha sugestão é a de que comecemos pela identificação das distintas motivações que o conduzem a esta crítica. Feito isso, seremos colocados diante de duas tarefas: examinar se estas motivações são compatíveis entre si e se a partir delas podemos chegar a um conceito unificado de moralidade como aquilo que define o alvo da crítica de Nietzsche.

7 O filósofo Peter Strawson propôs em seu célebre artigo *Freedom and Resentment*, de 1962, um cenário similar ao discutido exaustivamente por Nietzsche ao longo de sua obra, mas o autor conclui que a opção pelo *lack of moral sense* é um experimento que não teria atrativos para as pessoas. Esta é uma questão diferente da questão se seria normativamente desejável que tal experimento se tornasse regra e da questão conceitual de quais seriam as implicações de

Esta radicalidade faz de Nietzsche um interlocutor imprescindível para a filosofia moral contemporânea. Dentre os diversos filósofos morais que construíram sua reputação a partir da década de 60 do último século, ou seja, a partir da retomada da dimensão normativa da reflexão moral, alguns souberam reconhecer a importância de Nietzsche como interlocutor, mas mesmo estes se mantiveram muitas vezes prisioneiros das diversas imagens do filósofo fixadas ao longo de quase um século de recepção. Este é um obstáculo considerável para um diálogo proveitoso com a filosofia moral de Nietzsche, já que as interpretações mais influentes do filósofo alemão no século XX não privilegiaram os aspectos construtivos de sua reflexão ética, enfatizando de forma algo unilateral seus aspectos negativos e sua recusa da tradição hegemônica.

Estas dificuldades não impediram, entretanto, que diversos autores que contribuíram direta ou indiretamente para a retomada da ética das virtudes procurassem estabelecer um diálogo com Nietzsche. Curiosamente, alguns deles não foram capazes de ver no filósofo alemão um aliado em sua confrontação com as teorias éticas hegemônicas na modernidade. Um dos principais e mais criativos expoentes do chamado neo-aristotelismo, o filósofo A. MacIntyre chegou a eleger Nietzsche o adversário privilegiado de seu próprio programa de retomada da virtude como categoria central da reflexão ética. Embora a cada novo livro ele volte insistentemente a Nietzsche, seu interesse maior segue sendo o de definir suas próprias posições pelo contraste com certos clichês do nietzschianismo de vanguarda<sup>8</sup>. Michael Slote, outro autor que tem contribuído

---

tal reforma para a autocompreensão dos indivíduos. Se as pessoas estariam ou não dispostas a empreender semelhante reforma da vida moral é uma questão de natureza empírica. Cf. STRAWSON. Peter. *Freedom and Resentment*. In: *Proceedings of the British Academy*, 48, 1962. Tugendhat avalia, no meu entender com razão, que Strawson descarta de forma demasiada ligeira a alternativa oferecida pela perspectiva imoralista. Cf. TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Tradução organizada por E. Stein e R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 22.

8 Isso não significa que as posições de MacIntyre devam ser ignoradas. Seu programa de retomada da noção de racionalidade prática a partir de uma releitura dos antigos e da reabilitação

imensamente para tornar a ética das virtudes uma alternativa plausível ao utilitarismo e ao kantismo, reconhece em Nietzsche um dos poucos expoentes modernos desta tradição, mas se sente desencorajado a reivindicá-lo como um aliado por supô-lo comprometido com um *parti pris* egoísta e por julgar que o filósofo alemão abandonou as noções, em si mesmas insustentáveis, da reflexão moral moderna de forma demasiado ligeira e muito pouco nostálgica<sup>9</sup>.

---

da noção de tradição, de modo a torná-la compatível com as exigências da pesquisa racional prática e teórica, é um dos mais inovadores e consequentes no campo da ética das virtudes. Este programa padece de certas dificuldades, mas não é o caso de detalhá-las aqui. De todo modo, creio que Nietzsche teria muitas contribuições a dar a um adepto do programa de MacIntyre, não apenas do ponto de vista crítico, mas também construtivo. Nietzsche está presente, direta ou indiretamente, nas três obras principais de MacIntyre. Cf. MACINTYRE, Alasdair. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, cap. 9; MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade*. Trad. Marcelo P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991, cap. XVIII; MACINTYRE, Alasdair. *Three rival Versions of moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. London: Duckworth, 1990, cap. II. Para uma crítica das insuficiências do programa de MacIntyre a partir da perspectiva kantiana, cf. TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Tradução organizada por E. Stein e R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 223-241. Para uma crítica da interpretação de Nietzsche proposta por MacIntyre, cf. BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*. Uppsala: Uppsala University, 1995, pp. 42-47; HILL, Kevin R. MacIntyre's Nietzsche: A Critique. In: *International Studies in Philosophy*, 24/2, 1992, pp. 3-12.

9 Pelo menos é o modo como eu interpreto o seguinte comentário do autor na introdução de seu *From Morality to Virtue*, 1992, p. XX: “We have discarded moral notions not self-righteously or gleefully, like Nietzsche, but reluctantly and in the wake of extended argument. And, also unlike Nietzsche and other putative egoists, we have discarded morality in favor of common-sense views that allow one to place inherent value on other people and on action concerning the well-being (or admirability) of others.” Slote identifica em Nietzsche, Spinoza, Epicuro e os estoícos o compromisso com uma versão egoisticamente orientada da ética das virtudes, o que, segundo o autor, confere a esta posição uma radicalidade que ele não deseja compartilhar. Esta tese é apresentada na p. 167, mas ele retorna a ela na p. 257 e, para a surpresa do leitor, questiona a pertinência de sua caracterização anterior da posição de Nietzsche. O autor reconhece que esta posição é demasiado complexa para ser reduzida a uma abordagem egoísta das virtudes. Cf. SLOTE, Michael. *From Morality to Virtue*. NY/Oxford: Oxford University Press, 1992. Este reconhecimento se traduz em novo posicionamento em um estudo posterior, no qual Nietzsche comparece como o filósofo mais promissor para aqueles que estão interessados em pensar a superação da dicotomia egoísmo/altruísmo. Cf. BARON, Marcia W. & PETTIT, Philip & SLOTE, Michael. *Three Methods of Ethics*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 1997, p. 219.



Philippa Foot, outra adepta e protagonista de peso da retomada da ética das virtudes, também se sente pouco à vontade para reivindicar a companhia de Nietzsche entre os expoentes desta tradição. Ela prefere caracterizá-lo como uma figura exótica e inclassificável na história da filosofia moral, aproximando-o ora do imoralismo, ora de uma posição estetizante. Esta tese é defendida nos dois artigos que a autora dedicou ao filósofo<sup>10</sup>. Podemos encontrar uma atitude mais positiva em Martha Nussbaum, que em sua extensa reflexão sobre o lugar da contingência e do acaso na reflexão ética dos antigos é indiretamente devedora de algumas sugestões nietzscheanas<sup>11</sup>. Mas o filósofo moral de língua inglesa que mais se beneficiou do diálogo com a obra de Nietzsche, e que o reconheceu abertamente em diversas ocasiões, foi Bernard Williams<sup>12</sup>. Ele soube como poucos servir-se de Nietzsche como

---

10 Cf. FOOT, Philippa. Nietzsche: The Revaluation of Values. In: SOLOMON, Robert (org.). *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*. South Bend: University of Notre Dame Press, 1973, pp. 156-168; FOOT, Philippa. Nietzsche's Immoralism. In: SCHACHT, Richard (org.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 3-14. Philippa Foot insiste na tese de que os filósofos morais devem frequentar Nietzsche e responder a ele, mas sempre na qualidade de um oponente, nunca de um aliado ou de alguém que possa abrir novas perspectivas no campo da normatividade prática. Nietzsche teria se colocado para além desse domínio ao recusar a noção de justiça fundada na suposição de um igual status moral para todos os homens. Essa recusa faz com que seus enunciados normativos orbitem antes no campo da estética do que da ética propriamente. M. Clark nega que a crítica de Nietzsche à moralidade tenha as implicações sugeridas por Foot. A divergência entre as duas interpretações depende de uma tomada de posição quanto ao escopo da crítica de Nietzsche à moralidade. Para Clark o escopo desta crítica é mais limitado, de modo que o intuito de Nietzsche não é de abolir, mas de ampliar o domínio da reflexão sobre normatividade prática, identificando-o com a totalidade de nossa vida ética (envolvendo não apenas uma reflexão sobre as normas que devem regular a interação interpessoal em sentido não moral, mas também concepções acerca da excelência humana). Cf. CLARK, Maudemarie. Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality. In: SCHACHT, Richard (org.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 15-34.

11 Cf. NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

12 Pelo menos dois livros de B. Williams teriam sido escritos, segundo depoimento do próprio autor, a partir de sugestões nietzscheanas: *Shame and Necessity*, de 1993 e *Truth and Truthfulness: an Essay in Genealogy*, de 2002. O primeiro retoma a sugestão nietzscheana de testar, a partir de uma confrontação com os gregos, a possibilidade de substituir nossa compreensão da moralidade fundada na culpa por uma compreensão alternativa, fundada

de um antídoto contra os riscos que envolvem a lida diária com as questões éticas: os riscos da moralização. Além disso, Bernard Williams foi, ao lado de Foucault, um dos filósofos contemporâneos que mais souberam valorizar as diversas intuições históricas de Nietzsche e sua aguda penetração psicológica, sem sucumbir ao fascínio de extrair do filósofo alemão um sistema metafísico ou uma teoria moral abrangente<sup>13</sup>. Um estudo atento da vasta e rica obra de Williams é necessário para dimensionar corretamente a extensão de seu débito para com Nietzsche. Em todo caso, esta obra, assim como a de Foucault, são as que mais depõem a favor da fecundidade do pensamento de Nietzsche na filosofia moral contemporânea. O livro recente de Christine Swanton<sup>14</sup> adota uma

---

no sentimento de vergonha e pudor. Em outros termos, Williams assume de Nietzsche a tese de que a tarefa de um estudo filológico dos gregos seria a de produzir um efeito de contemporaneidade. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993, p. 4, pp. 9-12. O segundo livro, que é o último de Williams, retoma um dos temas mais caros a Nietzsche, o da relação entre o conceito epistêmico de verdade e o conceito moral de veracidade e propõe investigar, com a ajuda do método genealógico também de inspiração nietzscheana, como se formou no ocidente esta relação de múltipla determinação. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: an Essay in Genealogy*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2002, pp. 12-19. Williams discute sua compreensão do método genealógico no seu mais importante e influente artigo sobre Nietzsche, intitulado Nietzsche's Minimalist Moral Psychology: "A nietzschean genealogy typically combines, in a way that analytical philosophy finds embarrassing, history, phenomenology, 'realistic' psychology, and conceptual interpretation..." In: WILLIAMS, Bernard. *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy* (ed. and with an introduction by Myles Burnyeat). Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2006, p. 308.

13 B. Williams adverte contra este risco no prefácio para a tradução francesa de um de seus principais livros, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Os comentários sobre Nietzsche no prefácio visam a estabelecer as condições de um uso salutar do filósofo alemão na reflexão moral contemporânea. Duas destas condições merecem menção: devemos resistir à tentação de extrair das considerações de Nietzsche uma teoria subjacente; devemos nos precaver de tomá-lo como uma autoridade. Satisfeitas estas condições, "on doit regarder Nietzsche comme un élément fondamental de toute philosophie morale valable à venir". Cf. WILLIAMS, Bernard. (1985) *L'Éthique et les limites de la philosophie*. Trad. Marie-Anne Lescourret. Paris: Gallimard, 1990, p. XIX.

14 Cf. SWANTON, Christine. *Virtue Ethics: a Pluralistic View*. Oxford/NY: Oxford University Press, 2003, pp. 11-13. Swanton propõe um enfoque pluralista para a ética das virtudes, na pressuposição de que este é o melhor modo de responder ao desafio do caráter não codificável do domínio moral. A resistência à codificação não depende apenas da complexidade

perspectiva similar à de Williams e corrige sistematicamente as posições aristotélicas recorrendo à psicologia moral subjacente aos textos de Nietzsche. Swanton segue a sugestão de Williams de que Nietzsche é o filósofo que mais coisas teria a nos ensinar no campo da psicologia moral, por ter uma compreensão moralmente deflacionada, naturalista e realista destes fenômenos. Creio que podemos profetizar, com algum grau de segurança, que a presença de Nietzsche no debate moral contemporâneo tende a se intensificar, graças à consolidação da ética das virtudes como uma alternativa viável às duas outras vertentes da teoria ética normativa, e graças ao trabalho pioneiro de autores que se identificam em parte com esta alternativa, mas que têm importantes reservas quanto à capacidade de elucidarmos a complexidade da vida moral moderna recorrendo a uma única teoria ética e que cultivam a suspeita de que a filosofia não detém na modernidade o monopólio da reflexão sobre nossa experiência moral. A literatura por um lado, e o conjunto das ciências empíricas, por outro, são aliados fundamentais na tarefa de reduzir o espaço daquilo que permanece ainda impensado na nossa experiência moral. Para aqueles que estão convencidos dos limites da reflexão sobre a moral levada a cabo com os recursos exclusivos da filosofia Nietzsche será sempre uma fonte valiosa de inspiração e de correção<sup>15</sup>.

Antes de encerrar estas considerações sobre a presença de Nietzsche na reflexão ética contemporânea, é necessário mencionar

---

das situações concretas da ação, mas da dinâmica própria aos vícios e virtudes e, em última instância, da complexidade e opacidade da natureza humana. Segundo a filósofa americana, Nietzsche é um excelente aliado para uma reflexão psicológica que pretende dar conta desta opacidade, mas tampouco a tradição dos moralistas franceses e dos grandes romancistas deveria ser negligenciada.

15 A obra de Nietzsche exhibe para o leitor um estilo de reflexão sobre a vida moral pouco comum na história da filosofia, em especial na tradição moderna. A acuidade psicológica que o caracteriza resulta, pelo menos em parte, de um diálogo permanente com diversas disciplinas científicas e com as artes em geral, mas em especial com a literatura. Atribuir essa acuidade ao exercício virtuosístico da análise introspectiva é ver apenas metade da história e ignorar a reserva que o filósofo sempre manteve em relação à introspecção.

o projeto do último Foucault de retomada do programa helenístico de uma ética do cuidado de si, na vizinhança de uma estética da existência. Este programa deve ser contemplado em um estudo da repercussão de Nietzsche na contemporaneidade, embora parem dúvidas sobre suas credenciais nietzscheanas. NEHAMAS, 1985/1996, defende uma versão deste programa que teve grande influência na recepção americana recente de Nietzsche, por exemplo, em RORTY, 1993. BRUSOTTI, 1997, reconstrói com inigualável riqueza de detalhes um programa com tais características no período intermediário da produção de Nietzsche e chega a resultados que poderiam ser considerados aporéticos. Não é certo que Foucault tenha se inspirado em Nietzsche, mesmo que livremente, nem está consensualmente estabelecido que seu programa contenha premissas helenísticas historicamente precisas<sup>16</sup>. Para a contestação da exatidão histórica destas premissas, cf. Martha Nussbaum, 1994<sup>17</sup>. O uso terapêutico de argumentos na filosofia helenística depende de uma psicologia moral demasiado intelectualista para a sensibilidade moderna, formada na tradição antropológica do cristianismo. Claus Zittel procura colocar em questão a viabilidade do programa foucaultiano de uma estética da existência, assim como das demais versões deste programa a partir das premissas psicológicas, epistêmicas e metafísicas que operam na filosofia de Nietzsche<sup>18</sup>. Creio que os argumentos de Brusotti<sup>19</sup> e

---

16 Foucault apresenta o seu programa na trilogia formada pela *Histoire de la Sexualité*. Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité*. Vol. 1: *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976; FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité*. Vol. 2: *L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984; FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité*. Vol. 3: *Le Souci de Soi*. Paris: Gallimard, 1984a.

17 NUSSBAUM, Martha. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton/NY: Princeton University Press, 1994.

18 ZITTEL, Claus. Ästhetisch Fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie. In: *Nietzsche-Studien*, 32, 2003, pp. 103-123.

19 BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin: de Gruyter, 1997.

Zittel são bastante convincentes e que toda tentativa de promover uma conciliação entre ética e estética reivindicando uma filiação nietzscheana deve levá-los em consideração.

## *II. O estado da questão nos estudos nietzscheanos*

Os estudos nietzscheanos não ficaram indiferentes ao crescente interesse pela filosofia moral. Nas últimas duas décadas e meia vários intérpretes de Nietzsche têm discutido suas eventuais contribuições à filosofia prática, e em especial à filosofia moral. Há uma convicção crescente entre estes intérpretes de que, para além da crítica demolidora de Nietzsche ao sistema da moralidade e às formas hegemônicas de se fazer filosofia moral na idade moderna, o filósofo alemão poderia contribuir positivamente para uma renovação dos modos de se refletir sobre nossa experiência ética<sup>20</sup>.

---

20 Para uma revisão de algumas das principais contribuições nesta direção, cf. SALEHI, Djavid. & GÜNZEL, Stephan. Nietzsches “konstruktive” Ethik in der Diskussion. In: *Nietzsche-Studien*, 31, 2002, pp. 368-381. Os autores comentam os seguintes estudos, que embora compartilhem esta convicção básica, procuram fundamentá-la adotando estratégias distintas: STEGMAIER, Werner. *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘*. Darmstadt: BWC, 1994 (uma leitura imanente de *Para a Genealogia da Moral*); BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche: The Ethics of a Immoralist*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1995 (um estudo que parte da tese de uma indecisão de Nietzsche entre a radicalização de certos aspectos da moral iluminista e a nostalgia de uma moral aristocrática); BROBJER, Thomas. *Nietzsche’s Ethics of Character: A Study of Nietzsche’s Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*. Uppsala: Uppsala University, 1995 (um estudo filologicamente orientado, que reivindica a filiação de Nietzsche à tradição grega da ética das virtudes e ao qual eu voltarei em breve); MAY, Simon. *Nietzsche’s Ethics and his War on Morality*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999 (estudo centrado em *Para a Genealogia da Moral*); MURRAY, Peter D. *Nietzsche’s affirmative Morality. A Reevaluation based in the dionysian World-View*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999 (tentativa pouco convincente de interpretar as contribuições de Nietzsche a partir da noção de alteridade), e STEINMANN, Michael. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000 (o autor aposta em uma teoria ética sistemática e consistente em Nietzsche, tomando como ponto de partida o conceito de vida boa e como método algo similar à pergunta kantiana pelas condições de possibilidade de uma teoria da ação que assegure este objetivo). Além dos autores contemplados pela resenha referida acima, merecem destaque os estudos de TONGEREN, Paul van. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*. Bonn: Bouvier

Dentre os estudos mencionados na última nota, são poucos os que se preocupam em integrar Nietzsche a uma vertente particular da filosofia moral. Leiter e Hurka filiam os compromissos normativos de Nietzsche a uma variante de perfeccionismo consequencialista, mas sem a preocupação de situá-lo em uma linhagem de pensadores. Conant recusa a leitura consequencialista e vê o perfeccionismo de Nietzsche em continuidade com certos temas da tradição alemã e do pensamento de Emerson. Mas segundo a maior parte dos intérpretes a tradição da filosofia moral que guarda maior afinidade com o estilo de reflexão proposto por Nietzsche seria a da ética das virtudes. Contudo, a única tentativa sistemática, conceitual e filologicamente orientada, de inserir Nietzsche nesta tradição segue sendo a de Thomas Brobjer (1995). Por isso julgo adequado tecer algumas considerações sobre a mesma, com o propósito de esclarecer o que me parece que sejam os ganhos e as limitações deste primeiro esforço de integração do pensamento de Nietzsche à história da filosofia moral.

---

Verlag, 1989 (tentativa de reconstruir as posições éticas de Nietzsche a partir da interpretação de aforismos centrais de *Para Além de Bem e Mal*), o já referido estudo de BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin: de Gruyter, 1997; as diversas contribuições de Brian Leiter: LEITER, Brian. Morality in the Pejorative Sense. On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality. In: *British Journal for the History of Philosophy* 3, 1995, pp. 113-145; LEITER, Brian. Nietzsche and the Morality Critics. In: *Ethics* 107, 1997, pp. 250-285; LEITER, Brian. Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings. In: *European Journal of Philosophy*, 8, 2000, pp. 277-297; LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002; LEITER, Brian & SINHABABU, Neil (eds.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Leiter é o mais influente defensor de uma interpretação naturalista de Nietzsche e um ardoroso opositor da leitura estetizante da ética nietzscheana. Suas contribuições para o esclarecimento das posições de Nietzsche em psicologia moral e em metaética têm tido grande influência na recepção de língua inglesa; HURKA, Thomas. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993 e HURKA, Thomas. Nietzsche: Perfectionist. In: LEITER, Brian & SINHABABU, Neil (eds.) 2007 retoma a sugestão de RAWLS, John. *A Theory of Justice*. (1971) Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 22 e p. 286 de que o filósofo alemão pertence, juntamente com Aristóteles, à vertente perfeccionista do consequencialismo. A defesa clássica de um perfeccionismo não consequencialista em Nietzsche, em oposição às leituras de Rawls e Hurka, encontra-se em CONANT, James. Nietzsches' Perfectionism. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 181-257.

Um mérito incontestável do estudo de Brobjer é o de ter reunido evidências conclusivas de que Nietzsche estava bem familiarizado com as três vertentes principais da ética normativa: a ética das virtudes de origem grega, principalmente na sua versão aristotélica; a ética deontológica, em especial na sua versão kantiana; e a ética consequencialista, na sua versão utilitarista clássica. Estas evidências fundam-se no exame da biblioteca privada do filósofo, em sua correspondência, nas suas notas póstumas e em referências diretas e indiretas nos textos de Nietzsche aos principais representantes destas vertentes.

Algo que me parece uma limitação no estudo de Brobjer – e que pode ser facilmente sanada com o auxílio de publicações recentes da área – é a pouca atenção que ele confere ao fato de que parte importante das críticas que Nietzsche dirige às filosofias morais hegemônicas na modernidade não diz respeito diretamente ao seu componente normativo, mas aos seus pressupostos descritivos. Nietzsche nega a concepção usual de vontade como uma faculdade de determinação racional do querer, a unidade do Eu, a tese da liberdade do agente moral, o papel causal das representações conscientes na determinação das ações, a cognoscibilidade dos motivos da ação, a capacidade referencial dos juízos morais, o controle das diversas variáveis no silogismo prático e a tese psicológica segundo a qual o agente orienta suas escolhas pela maximização do prazer e pela minimização do desprazer. Todos estes pressupostos metafísicos e psicológicos podem ser questionados sem a necessidade de um posicionamento face aos compromissos normativos das teorias éticas que os acolhem. É óbvio que a problematização destes pressupostos permite fragilizar suas reivindicações normativas, forçando seus adeptos a reverem parte importante de suas teorias. A crítica de Nietzsche ao componente descritivo das teorias morais está particularmente presente nas obras do chamado período intermediário, na trilogia composta por *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*. A atenção ao engajamento normativo do último Nietzsche prevaleceu na recepção do filósofo ao longo do

século XX, o que talvez explique a menor atenção conferida às suas reflexões nos campos da metaética e da psicologia moral. Diversos estudos contemporâneos<sup>21</sup> comprovam que Nietzsche tem muito a dizer sobre este tópico da filosofia moral. Sem um esclarecimento prévio de suas posições em metaética torna-se difícil, embora não impossível, uma adequada compreensão de algumas de suas objeções à ética normativa tal como ele a encontrou formulada nas teorias deontológica e utilitarista. Nietzsche critica não apenas o componente normativo destas teorias, mas parte substancial de suas pressuposições descritivas (metafísicas ou empíricas) e de sua psicologia moral. A atenção ao debate contemporâneo pode lançar luzes retrospectivas sobre determinados problemas enfrentados por Nietzsche e para os quais ele não dispunha de instrumentos conceituais suficientemente desenvolvidos. A filosofia moral conheceu um notável desenvolvimento nos últimos cem anos e seria uma temeridade supor que nenhuma nova idéia poderia ser útil para esclarecer problemas enfrentados por um filósofo do final do século XIX. As críticas de Nietzsche aos pressupostos descritivos do utilitarismo e da ética deontológica de Kant precisam ser entendidas à luz das fontes utilizadas por ele, mas a sua atualidade precisa ser confrontada com o estado atual do debate no interior destas tradições. Ambas as tradições procuraram se atualizar e o fizeram a partir de críticas que em alguma medida haviam sido antecipadas por Nietzsche<sup>22</sup>. É certo que o componente normativo

---

21 Por exemplo SLEINIS, Edgar. *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1994; LEITER, Brian. Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings. In: *European Journal of Philosophy*, 8, 2000, pp. 277-297; REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge/Mass./London: Harvard University Press, 2006; DRIVER, Julia. *Ethics: the Fundamentals*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 170-179; HUSSAIN, Nadeem. Honest Illusions: Valuing for Nietzsche's Free Spirits. In: LEITER, Brian & SINHABABU, Neil (eds.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 157-191.

22 Existem boas coletâneas sobre o estado atual do debate filosófico no interior da tradição utilitarista. Cf. SMART, J. J. C. & WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973; SEN, Amartya & WILLIAMS, Bernard.



destas teorias não sofreu grandes alterações, caso contrário elas teriam se descaracterizado enquanto teorias normativas. Contudo, Nietzsche não se opôs apenas a este componente normativo, mas apresentou objeções sérias e relevantes à sua psicologia moral e à sua compreensão do funcionamento dos juízos morais.

Tendo a simpatizar com a tese histórica de Brobjer (e de outros intérpretes), segundo a qual Nietzsche deve ser filiado à ética das virtudes. São inúmeros os argumentos que corroboram esta tese. A ética das virtudes é suficientemente flexível para suportar alterações que a tornem uma concepção normativamente deflacionada da vida moral; ela convive bem com o naturalismo; ela recusa uma abordagem da vida moral pautada em regras abstratas e em uma concepção imperativa; seus adeptos tendem a colocar a força normativa da teoria na formação do caráter e não na adoção de critérios procedimentais a serem empregados nos contextos concretos da ação; a teoria demonstra maior sensibilidade ao contexto e à complexidade tanto da vida moral quanto da própria natureza humana; sua pergunta central

---

*Utilitarianism and Beyond*. London: Cambridge University Press, 1982; SHEFFLER, Samuel. (ed.) *Consequentialism and Its Critics*. New York/Toronto/London: Oxford University Press, 1988. Na tradição deontológica podemos citar algumas estratégias distintas de atualização e renovação conceitual: a retomada em chave pragmático-transcendental do universalismo fundacionista de Kant por APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie* (2 Vols.). Frankfurt: Suhrkamp, 1973 e, em uma versão mais deflacionada, por HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981; a defesa não fundacionista do imperativo categórico, que substitui a estratégia de fundamentação a partir da própria idéia de racionalidade pela estratégia de plausibilização a partir do confronto com teorias concorrentes em TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Tradução organizada por E. Stein e R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1999; a via de um novo contratualismo, nas suas diversas versões: RAWLS, John. *A Theory of Justice*. (1971) Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 e GAUTHIER, David. *Moral by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986; e, finalmente, as releituras do kantismo estimuladas pela ética das virtudes: KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, BARON, Marcia W. & PETTIT, Philip & SLOTE, Michael. *Three Methods of Ethics*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 1997 e HURSTHOUSE, Rosalind. *On Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 1999. Para uma exposição didática do estado atual da discussão entre as três principais vertentes da ética normativa, cf. DRIVER, Julia. *Ethics: the Fundamentals*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007 e BARON & PETTIT & SLOTE, 1997.

é “como eu devo viver” e não “como eu devo agir”; ela concede um espaço considerável às emoções e à educação dos afetos: estes têm prerrogativa do ponto de vista motivacional; a ética das virtudes está organizada em torno da noção de virtude e não da noção de lei ou dever moral; ela é teoricamente modesta e mais realista quanto à eficácia da reflexão filosófica como instrumento de reforma da vida ética; diferentemente do consequencialismo utilitarista, a ética das virtudes valoriza as atividades e não apenas os resultados ou estados que resultam destas atividades; convivendo bem com o naturalismo, a compreensão da vida ética centrada no cultivo de disposições de caráter pode prescindir da crença na liberdade da vontade e evitar os paradoxos que resultam deste debate; a ética das virtudes parece abrigar melhor um pensador que recusou o simples cumprimento do dever em nome do imperativo pessoal da excelência; por fim, esta tradição foi desenvolvida pelos gregos e praticamente ignorada pelos modernos, o que por si só já constitui uma boa razão para que ela conte com a simpatia de Nietzsche.

Embora simpatize com a tese histórica de Brobjer e considere legítimo o esforço de encontrar pontos de contato entre Nietzsche e a tradição da filosofia moral no ocidente, gostaria de fazer algumas rápidas observações acerca do recorte de fontes operado pelo autor e de como este recorte tem implicações sobre sua tese histórica. Em sua tentativa de filiar Nietzsche à vertente grega da ética das virtudes, Brobjer subestima, no meu entender, o inegável débito de Nietzsche para com a tradição dos moralistas cristãos de linhagem céptica. Nietzsche formou-se na escola da suspeita oriunda da longa tradição cristã do exame de consciência e da introspecção. Foram estes autores que o ajudaram a problematizar a ingênua psicologia moral subjacente à reflexão moral dos antigos. Nietzsche compartilha com Maquiavel, Montaigne, Pascal e La Rochefoucauld, entre outros, uma abordagem realista da natureza humana, que tem suas raízes no pessimismo antropológico de origem cristã. Esta familiaridade com autores cristãos, em especial com Montaigne e Pascal, é determinante para a crítica de Nietzsche ao pressuposto

intelectualista da ética grega<sup>23</sup>. A recusa do componente normativo da moralidade cristã, presente em autores como Pascal e La Rochefoucauld, não deve ocultar para o leitor os inúmeros débitos de Nietzsche para com esta tradição. Nietzsche soube, melhor que muitos de seus leitores, separar os compromissos normativos dos elementos descritivos presentes na reflexão moral dos autores cristãos. Além disso, Maquiavel e Montaigne são dois importantes precursores de Nietzsche em sua empreitada de pensar uma ética emancipada da eticidade cristã; Maquiavel fez para a moralidade pública<sup>24</sup> o que Montaigne ousou na esfera da moralidade privada, ou seja, pensar uma eticidade emancipada da tutela do cristianismo.

Esta observação não diz respeito apenas a uma lacuna na pesquisa de fontes. O compromisso de Nietzsche com a psicologia realista de proveniência cristã torna problemático o seu pertencimento puro e simples à tradição da ética das virtudes, pois esta se sustenta em uma concepção psicologicamente ingênua das condições que devem ser satisfeitas para qualificar um agente como virtuoso. Ela desconsidera a complexidade das motivações, o caráter obscuro das intenções e é demasiado otimista em relação à capacidade das ações de expressar a disposição interna dos agentes. O cristianismo e sua doutrina da impotência da vontade contribuíram diretamente para o colapso da ética das virtudes. A crise do cristianismo deixou, entretanto, como herança uma persistente desconfiança em relação à verdadeira natureza de nossas intenções. Isso não significa que Nietzsche não possa ser filiado à ética das virtudes, mas esta filiação deve ser precedida de uma série de ressalvas e condicionantes.

---

23 Aqui tomo a liberdade de remeter ao meu estudo sobre as fontes do ceticismo em Nietzsche. Cf. LOPES, Rogério A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte: UFMG, 2008 (Tese de doutorado), Cap. II, Seções 3 e 4.

24 SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. Maria L. Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988, apresenta com uma clareza exemplar a revolução promovida por Maquiavel na teoria clássica das virtudes, mostrando que ele não apenas rompe com a tradição cristã, como reformula aspectos centrais do modo como os pagãos procuravam articular virtude, fortuna e eficácia.

Outra lacuna importante no estudo de fontes proposto por Brobjer é Schopenhauer. Esta lacuna poderia se justificar com base no argumento de que Schopenhauer não se enquadra em nenhuma das três tradições da ética normativa. Brobjer recorre a ele apenas na medida em que o considera um mediador importante na recepção por Nietzsche da ética kantiana. Mas este argumento empobrece excessivamente o diálogo de Nietzsche com Schopenhauer e, o que é mais grave, oculta uma dimensão essencial da reflexão filosófica de Nietzsche, uma dimensão que ultrapassa os quadros estritos da filosofia moral, mas que está diretamente relacionada a ela. A ética de Schopenhauer é declaradamente niilista em seu elogio do ascetismo. Nietzsche a interpreta como a conclusão mais rigorosa da visão moral de mundo. Ao não privilegiar o diálogo com Schopenhauer, Brobjer pôde tornar mais plausível sua tese de uma dimensão construtiva da reflexão moral de Nietzsche. Não contesto a existência desta dimensão construtiva, mas creio que é necessário pensar com mais radicalidade o que Nietzsche tem a dizer a favor da perspectiva imoralista. Esta tarefa exige uma reconstrução de seu diálogo com Schopenhauer, outro adepto do pessimismo antropológico, uma reconstrução detalhada das implicações da hipótese imoralista em Nietzsche e do modo como ele pensa sua exequibilidade psicológica. A princípio sua exequibilidade pressupõe o compromisso de Nietzsche com um componente cognitivo dos afetos. Este compromisso representa uma concessão importante e problemática à tradição intelectualista. É necessário ressaltar que Nietzsche confere aos afetos e ao que ele chama de instintos um primado puramente motivacional<sup>25</sup>. Ou seja, a princípio nada está decidido

---

25 Cf. os aforismos iniciais de *Aurora* (M/A 19, KSA 3.32; M/A 34, KSA 3.43; M/A 35, KSA 3.43-44; M/A 38, KSA 3.45), que são mortais para a tese de que Nietzsche deve ser identificado com o chamado emotivismo em metaética. Esta tese opera como um pressuposto tácito em certas leituras de Nietzsche, tendo ganhado evidência após a publicação de *After Virtue*, de MacIntyre. MacIntyre não está particularmente interessado na discussão do mérito da tese emotivista, mas em uma apropriação sintomatológica da mesma como um instrumento de diagnóstico para os males do *ethos* contemporâneo. Nietzsche, como representante do

do ponto de vista epistêmico nem tampouco normativo. É possível, com muita cautela e em uma perspectiva de longo prazo, reformar a vida afetiva e reorganizar a economia pulsional. A filosofia moral não é inteiramente impotente, mas a sua eficácia depende em parte de ela ser retoricamente consciente.

Por fim, creio que há um tema inteiramente negligenciado por Brobjer em seu estudo da filosofia moral de Nietzsche e que exigiria um exame detido em empreitadas desta natureza. Trata-se do peso que o filósofo alemão confere ao acaso e à fortuna em suas reflexões sobre as condições para uma vida excelente. Este é um tema riquíssimo em Nietzsche, mas que tem sido consideravelmente negligenciado nos estudos recentes sobre sua filosofia moral<sup>26</sup>. É curioso que este tema tenha escapado à atenção de Brobjer, pois é justamente na ética das virtudes que podemos encontrar o ambiente teoricamente mais adequado para tratá-lo. Sabemos que o cristianismo expulsou a fortuna ou a reinterpretou à

---

emotivismo, seria o autor emblemático da contemporaneidade, pois ele teria antecipado a tese de que juízos morais têm função puramente expressiva e, no máximo, uma força persuasiva. Essa leitura anticognitivista de Nietzsche deixa escapar um dos aspectos importantes de sua objeção à moralidade: a tese de que todos os enunciados morais são falsos. Ora, se Nietzsche afirma que eles são falsos, isso significa que ele pressupõe que enunciados morais pretendem se referir a fatos morais. Como não existem fatos morais, eles não têm suas condições de verdade satisfeitas. (cf. GD/CI VII 1, KSA 6.98). A solução sugerida por Nietzsche é que os conceitos que figuram em enunciados morais são ficções, que ou tiveram alguma utilidade no passado, ou que permanecem úteis para determinadas formas de vida, na medida em que justificam certas pretensões de poder (cf. GD/CI VI, KSA 6.88-97). A dificuldade suplementar diz respeito ao grau de incorporação de tais ficções, pois é ele que definirá a margem de manobra para o reformismo a ser proposto. Nietzsche parece supor que cabe à investigação genealógica expor os mecanismos que atuaram no surgimento, na fixação, na transformação e transmissão de itens fundamentais de nossa autocompreensão moral (itens que envolvem não apenas crenças morais, mas também práticas e instituições), de modo que a questão sobre quais destes itens devem ser mantidos e quais podem ser abandonados possa ser colocada. Os verbos ‘devem’ e ‘podem’ têm sentido tanto fático quanto normativo. Posso considerar desejável não referir minha autocompreensão a qualquer conceito ou sentimento de culpa, mas posso simultaneamente constatar que essa decisão permanece sem efeito prático sobre a minha psicologia dado o grau de incorporação desta prática interpretativa. Esse programa remonta às primeiras obras do período intermediário. Cf. por ex. WS/AS 16 KSA 2.550-551.

26 Cf. os aforismos 130 de *Aurora* e 277 de *A Gaia Ciência*.

luz de sua doutrina dos desígnios insondáveis da providência. Os gregos também não deram particular atenção a esta noção, mas há em Aristóteles espaço para pensar o problema através da figura da contingência. Quem melhor e mais detidamente refletiu sobre o tema foram os autores romanos e os renascentistas, em especial Maquiavel e Montaigne. O fato de Nietzsche retomar o tema com vigor é uma evidência a mais a favor da necessidade de pensar a versão nietzscheana da ética das virtudes a partir de um diálogo com a tradição renascentista, cuja recepção pelo filósofo foi fortemente influenciada pelos estudos de seu colega na Universidade de Basel, o historiador Jakob Burckhardt.

### *III. As distintas motivações da crítica de Nietzsche à solução moral para a normatividade prática*

Para alguns intérpretes, antes de nos decidirmos sobre os méritos de um eventual esforço de integração (como o realizado por Brobjer, por exemplo), deveríamos nos interrogar sobre suas condições de possibilidade. Esta interrogação exige, por sua vez, uma resposta precisa à questão do escopo da crítica de Nietzsche à moralidade<sup>27</sup>. Se ampliarmos este escopo de modo que ele abarque toda a dimensão da normatividade prática, então certamente que a tentativa de integrar Nietzsche, ou pelo menos de aproximá-lo de uma determinada vertente da reflexão moral, estará de antemão fadada ao fracasso. Mas se este escopo é reduzido, de modo a abarcar apenas uma certa concepção particular da normatividade prática (o sistema da moralidade, por exemplo), em oposição a uma noção mais ampla desta mesma normatividade, que permanecerá fora do escopo da crítica, então a tentativa de integração faria sentido.

---

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

Alguns filósofos introduziram a distinção terminológica entre o domínio mais estrito da moralidade e o mais amplo da ética como forma de evitar o tipo de dificuldade interpretativa que Nietzsche não poupa ao seu leitor<sup>28</sup>. Cabe ao intérprete o esforço de identificar os traços distintivos da concepção moral da normatividade prática que seria o alvo principal da crítica de Nietzsche. Uma vez resolvido o problema do escopo, o intérprete pode então, por contraste, determinar quais seriam, na perspectiva de Nietzsche, os traços positivos de uma concepção não moral da normatividade prática. Cumpridas estas etapas, a questão acerca das afinidades do filósofo com uma determinada vertente da filosofia moral permite uma resposta relativamente segura. Como havia adiantado na nota 6 acima, gostaria de sugerir uma estratégia alternativa para elucidar esse ponto: ao invés de fixar de forma a priori um conceito de moralidade (a partir do isolamento de certas notas características da mesma), a minha sugestão é a de que procuremos identificar as diversas motivações da crítica de Nietzsche à moralidade. Feito isso, seremos colocados diante de duas tarefas: examinar se estas motivações são compatíveis entre si e se a partir delas podemos chegar a um conceito unificado de moralidade como aquilo que define o alvo da crítica de Nietzsche. Não pretendo responder a todas estas perguntas no presente artigo. Elas constituem, entretanto, o pano de fundo de minha investigação.

---

28 Esta distinção encontra-se em Hegel e, contemporaneamente, em Bernard Williams. Entre os intérpretes de Nietzsche mais diretamente envolvidos no debate em torno do escopo de sua crítica à moralidade não há consenso quanto à questão se o alvo desta crítica se limitaria àquilo que Williams define como o sistema da moralidade, definido em oposição ao domínio mais amplo do ético. Para uma defesa desta identificação, cf. CLARK, Maudemarie. *On the Rejection of Morality: Bernard Williams's Debt to Nietzsche*. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 100-122. Para uma problematização desta identificação, cf. ROBERTSON, idem, p. 84-89. Robertson argumenta que Nietzsche não está preocupado em definir um conjunto de regras de regulação interpessoal de caráter não moral válido para todos os membros da comunidade ética, de modo que a sua reflexão normativa acerca da excelência humana seria mais bem caracterizada em termos de uma teoria quase estética. Mas ele está disposto a aceitar que parte da discussão é puramente terminológica.

Como vimos na seção II, uma das estratégias para identificar o que seria uma concepção aceitável de normatividade prática em Nietzsche tem sido a de limitar suas críticas aos componentes descritivos e normativos das principais teorias morais modernas, a deontologia kantiana e o consequencialismo de viés utilitarista. Estas teorias divergem sobre muitos aspectos, mas elas têm em comum o fato de serem teorias imperativas. Nesse sentido, elas se opõem à estratégia dos filósofos antigos, que se esforçaram em mostrar que o cultivo de disposições virtuosas e o cumprimento de regras de justiça constituem parte de uma vida plenamente realizada, de modo que sua justificativa se integra a uma estratégia atrativa, que em última instância remete a uma teoria acerca da excelência humana. Neste esquema, as noções de virtude e de valor ocupam um lugar fundamental, e as noções de dever e de regras têm uma importância secundária no modo como a teoria articula sua noção de normatividade prática. Segundo alguns intérpretes, Nietzsche teria deslocado o interesse da reflexão ética da questão dos deveres para a questão da vida boa ou admirável, resgatando o modelo antigo de normatividade prática. Estes estudiosos tendem a argumentar que a teoria normativa de Nietzsche é uma teoria acerca dos valores cujo cultivo tornam uma vida admirável, reestabelecendo assim a noção de excelência como a noção central da filosofia moral<sup>29</sup>.

Embora em alguns momentos Nietzsche formule a questão normativa nestes termos, endossando unicamente uma ética do cuidado e do aperfeiçoamento de si, em outras ocasiões ele deriva desta questão principal uma segunda, que o recoloca no interior da tradição legalista da filosofia moral moderna: que tipo de ser humano deve ser promovido, e quais seriam os meios ótimos para esta promoção? Muitas vezes Nietzsche apresenta este objetivo como algo

---

29 BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*. Uppsala: Uppsala University, 1995; RAILTON, Peter. Nietzsche's Normative Theory? The Art and Skill of Living Well. In: JANAWAY, Christopher & ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: OUP, 2012, pp. 20-51.



que a humanidade como um todo deveria abraçar depois do advento da morte de Deus. A primeira formulação desta tarefa encontra-se no aforismo 25 do volume I de *Humano, demasiado humano*:

Após o fim da crença de que um deus dirige os destinos do mundo e, não obstante as aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a conduz magnificamente à sua meta, os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira (KSA 2.46; trad. Paulo César de Souza).

Esta mesma tarefa é rerepresentada em termos poéticos no prólogo do *Zarathustra*, através da exortação para o que o Além-do-homem se converta no sentido da Terra. Esta oscilação no modo como a questão normativa principal é posta por Nietzsche mostra uma oscilação entre duas concepções de uma ética perfeccionista: uma concepção que envolve um componente consequencialista e uma segunda que exclui este componente. A versão consequencialista envolve pretensões políticas e um vocabulário deôntico, típico das teorias imperativas: tal vocabulário é responsável pela fixação das regras que devem governar nossas ações, práticas e instituições com o objetivo de criar as condições ótimas para a promoção dos indivíduos excepcionais. Estas ações, práticas e instituições devem ser descritas como instrumentalmente boas, em contraste com a forma de vida dos seres excepcionais, que definem aquilo que é reconhecido pela teoria como o intrinsecamente bom. Aqueles que criam as condições mais favoráveis para a emergência destes tipos superiores que justificam a humanidade vivem uma vida heroica, e Nietzsche louva neles o espírito de sacrifício: “Heróísmo,” escreve o filósofo a Lou Salomé em agosto de 1882, “é a disposição de um homem que aspira a um fim em comparação com o qual ele mesmo nada conta. Heróísmo é a boa vontade para com o absoluto ocaso de si mesmo.” (KSB 6.243). Não creio que esta seja uma direção promissora, mas em muitas ocasiões Nietzsche adota esta estrutura de argumentação.

Penso que a versão não consequencialista do perfeccionismo de Nietzsche corresponde a uma posição mais defensável e interessante. Ela é mais defensável pelas seguintes razões principais: (1) uma teoria de tipo consequencialista preserva um traço essencial do sistema da moralidade que Nietzsche quer abandonar (a incapacidade de lidar com o acaso); (2) a partir de uma perspectiva genuinamente nietzscheana (ou seja, que exclui o essencialismo) não é possível oferecer um conceito suficientemente determinado de perfeição humana que possa servir de critério para as nossas ações instrumentalmente boas. Em sua filosofia o que conta como um indivíduo excepcional depende sempre e essencialmente do contexto histórico: ele é contexto-dependente. O que quer que seja um ser humano perfeito ou admirável, ele o é sempre em contraste com e simultaneamente em função de suas condicionalidades, ou seja, das contingências e necessidades com as quais ele teve que se medir em uma relação agonística com sua própria época, e isso exclui por definição o cenário alternativo em que teríamos controle sobre as variáveis que contribuem para a emergência de tais tipos de exceção. Uma teoria de tipo consequencialista deve estar comprometida, pelo menos em alguma medida, com o ideal do controle das variáveis que maximizam o bem, seja ele definido em termos de utilidade social, seja em termos da excelência de uma elite de indivíduos. Além disso, (3) a versão não consequencialista do perfeccionismo é mais interessante porque permite desvincular as posições éticas de Nietzsche de seu aristocratismo político. As críticas de Nietzsche à democracia não devem ser negligenciadas. Elas podem contribuir para pensar modelos mais interessantes de democracia, e isso tem sido efetivamente feito pelos teóricos da democracia agonística; mas o que Nietzsche eventualmente tem a dizer sobre a política em termos propositivos não é particularmente promissor.

A tarefa consiste, portanto, em identificar a natureza do compromisso de Nietzsche com tais posições. Se nós pudermos mostrar que este compromisso não decorre de premissas essenciais de seu pensamento, mas de conclusões que são, por sua vez, incompatíveis

com estas premissas essenciais, então creio que a desvinculação entre a reflexão ética e certas ilações políticas em Nietzsche não precisará ser vista necessariamente como uma tentativa de tornar seu pensamento mais palatável ao gosto atual, mas como um esforço de torna-lo mais fiel a si mesmo. James Conant, em um artigo determinante para este debate<sup>30</sup>, tentou uma segunda via, que me parece destinada ao fracasso: negar pura e simplesmente que Nietzsche tenha vinculado seu compromisso com o perfeccionismo a teses políticas elitistas. Conant segue a mesma estratégia adotada por Stanley Cavell<sup>31</sup>, que procurou argumentar contra a leitura consequencialista, elitista e maximizadora do perfeccionismo de Nietzsche oferecida por John Rawls em seu clássico *Uma Teoria da Justiça*, de 1971<sup>32</sup>. Essa estratégia implica em argumentar que o perfeccionismo de Nietzsche, do mesmo modo que o perfeccionismo emersoniano, seria não apenas compatível, mas necessário à cultura democrática do liberalismo. O sucesso desta estratégia de defesa do perfeccionismo depende consideravelmente da plausibilidade da tese de que os seus adeptos não estão interessados em rever o princípio da neutralidade do estado liberal. Este princípio determina que a definição da estrutura básica da sociedade, responsável pela distribuição das liberdades e direitos básicos e das parcelas dos demais bens sociais primários, deve ser insensível a juízos acerca do mérito respectivo das formas de vida consideradas valiosas.

---

30 CONANT, James. Nietzsche's Perfectionism. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 181-257.

31 CAVELL, Stanley. *Conditions handsome and unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (The Carus Lectures, 1988). Chicago: The University Chicago Press, 1990, p. 33-63.

32 A tese de Rawls recebe a seguinte formulação: "O perfeccionismo converge com o utilitarismo por seu uma doutrina teleológica, que define os deveres e obrigações em função de sua concepção de bem. O perfeccionismo, em contraste com o utilitarismo, é uma doutrina cujo princípio de justiça consiste em ordenar as estruturas básicas da sociedade de modo a maximizar a realização da excelência humana nas artes, nas ciências e na cultura" (RAWLS, J. *A Theory of Justice*, 1971, p. 325; esta passagem sofre algumas alterações na edição revista de 1999).

Para autores como Cavell e Conant, a filosofia perfeccionista se dirige exclusivamente ao indivíduo e não faz nenhuma reivindicação às estruturas institucionais dos estados liberais. Vejo com muito ceticismo a possibilidade de que esta tese seja válida para o conjunto da produção nietzschiana. Em muitos momentos de sua reflexão, é verdade que não em todos eles, Nietzsche associou sua ética perfeccionista à defesa de uma concepção política antimoderna, socialmente hierarquizante, profundamente anti-igualitária e que está em contradição com parte substancial daquilo que constitui nossos juízos morais ponderados (isto é, aquele subconjunto de juízos morais dos quais nós não estamos dispostos a abrir mão contemporaneamente)<sup>33</sup>.

O objetivo, portanto, não é mostrar que Nietzsche não derivou consequências políticas de sua ética perfeccionista, mas que esta derivação contraria compromissos teóricos importantes assumidos por ele. O que precisamos, inicialmente, é de um diagnóstico do que leva Nietzsche a esta derivação. Minha tese é que esta derivação é gerada pelas distintas motivações que orientam a crítica de Nietzsche à moralidade no sentido estrito ou pejorativo (a moral hegemônica no ocidente). Como argumentou de forma convincente e esclarecedora Paul van Tongeren, se entendermos moral no sentido amplo e formal de uma “ordenação hierárquica” de determinada forma de vida, ou seja, como uma intervenção tirânica formadora e conformadora que opera mediante a exclusão de certos impulsos e a promoção de outros enquanto uma tendência ou exigência da própria vida, então a posição imoralista reivindicada por Nietzsche não pode ser ela mesma entendida como uma posição que recusa a moral nesta acepção ampla. Mas por “moral” Nietzsche muitas vezes entende simplesmente a moral hegemônica no ocidente cristão, uma moral que se deixa individualizar enquanto sistema pelos

---

33 O aforismo 257 de *Para Além de Bem e Mal* é de uma clareza impar a este respeito. Cf. KSA 5.205-6.

seguintes traços: 1) pela incondicionalidade de suas exigências (cf. M/A 9, KSA 3.21-24); 2) pela universalidade de suas pretensões (cf. WF/GC 335, KSA 3.560564); 3) pelo dualismo metafísico mobilizado implícita ou explicitamente na estratégia de fundamentação destas pretensões (cf. JGB/BM 2, KSA 5.16-17); 4) pela parcialidade de seus juízos de valor, que são expressão dos impulsos gregários e estão a serviço da conservação do homem mediano (cf. JGB/BM 202, KSA 5.124-126); 5) pela obsessão em eliminar o sofrimento como a grande objeção à existência (cf. JGB/BM 225, KSA 5.160-161) . Como afirma Paul van Tongeren, ocasionalmente o próprio Nietzsche se submete a esta absolutização de uma moral (a moral hegemônica no ocidente) na medida em que ele identifica sua crítica a esta moral particular com uma crítica à moral em si (Paul van Tongeren, 1989, p. 20). Mas devemos ter em mente que a sua crítica à moral concerne exclusivamente ao que ele entende por moral no sentido estrito ou pejorativo (conforme terminologia sugerida por Brian Leiter, 2002), e não à normatividade prática em geral. O ponto importante que eu gostaria de enfatizar é que esta crítica em Nietzsche tem motivações distintas e que estas distintas motivações é que são responsáveis pela tensão ou oscilação a que me referi acima. Na sequência, meu objetivo é apresentar esta diversidade de motivações como forma de chegar a um diagnóstico do que leva Nietzsche a introduzir um componente consequencialista em sua ética perfeccionista. Se a leitura que proponho estiver correta, devemos concluir que a recusa da solução moral para o problema da normatividade prática em Nietzsche não se deve exclusivamente ao fato de que esta solução é prejudicial para o cultivo dos indivíduos de exceção, como tem sido defendido por Brian Leiter (2002). A defesa de uma ética perfeccionista é apenas uma dentre as diversas motivações que levaram Nietzsche a recusar a solução moral para o problema da normatividade prática.

### *1. A motivação terapêutica*

Do ponto de vista cronológico, a primeira motivação clara para a crítica de Nietzsche à moralidade no sentido estrito ou pejorativo é uma motivação que pode ser chamada de terapêutica. Ela está particularmente presente nas primeiras obras do período intermediário. Neste momento, Nietzsche parece sugerir que o sistema de conceitos e o conjunto de afetos que organizam a noção pejorativa de moralidade surgem e se fixam em função de erros intelectuais que foram, contudo, cruciais para a transição do homem do estado de animalidade para o estado de humanização (cf. WS/AS 350, KSA 2.702). Nietzsche nos apresenta neste contexto uma narrativa que pretende ser em alguma medida histórico-universal. No interior desta narrativa, o sistema da moralidade encontra uma justificação histórica e psicológica, mas ao mesmo tempo este sistema é confrontado com a objeção de ter se tornado anacrônico. Nietzsche argumenta que nossa identidade moral é basicamente definida por um conjunto de afetos aos quais estamos atavicamente vinculados pelo simples fato de pertencermos a uma mesma história natural e cultural. Este vínculo atávico poderia ser rompido através de uma investigação de natureza genealógica. Esta investigação, conduzida empiricamente, ao que tudo indica, teria como tarefa expor os mecanismos naturais e culturais que atuaram no surgimento, na fixação, na transmissão e transformação das estruturas básicas de nossa autocompreensão moral. Nietzsche de algum modo entende que esta exposição teria um efeito liberador, na medida em que permitiria uma desestabilização das crenças que entram como o componente cognitivo de nossas emoções e afetos morais (que são os verdadeiros determinantes de nosso comportamento e o núcleo duro de nossa identidade moral). Podemos supor que neste momento a estratégia genealógica consiste em mostrar que nossa fidelidade a certas normas e valorações é uma fidelidade herdada, fruto da reverência que temos pela tradição, na medida em que ela encontra-se em nosso sangue e exerce sobre nós um controle inconsciente. A tomada de

consciência da verdadeira natureza da necessidade prática (da força normativa) por trás de certos preceitos proporcionada pela narrativa genealógica permitiria abalar, ainda que minimamente, esta mesma força normativa (cf. WS/AS 16, KSA 2.550-551). Este seria um primeiro passo para a libertação dos preconceitos morais. Neste momento, Nietzsche parece estar comprometido com uma posição que eu chamaria de minimalismo normativo de inspiração pirrônico-epicurista e montaigneana: devemos nos reconciliar com as coisas próximas, cultivar uma atitude de indiferença em relação às chamadas questões últimas que supostamente derivam de uma universal necessidade antropológica, mas que na verdade são as responsáveis pela nossa inquietação mental e imoderação dos afetos (cf. WS/AS 6, KSA 2.542-543). Nietzsche defende, contra o ativismo que caracterizou sua juventude wagneriana, a prerrogativa do cultivo de si através do isolamento, e contra o utilitarismo, uma versão egoísta de hedonismo (cf. MA/HH I 95, 99, 102; KSA 2.91-2, 2.95-6, 2. 99).

## *2. A motivação epistêmica*

Há dois importantes pressupostos (um descritivo, outro normativo) operando por trás da confiança moderada que neste momento (início do período intermediário) Nietzsche deposita na eficácia terapêutica da investigação genealógica dos contextos de surgimento, fixação, transmissão e transformação de nossas crenças morais básicas. Do ponto de vista descritivo, Nietzsche parece estar neste momento comprometido com uma versão moderada de cognitivismo acerca das emoções. Nossos afetos e impulsos têm um componente cognitivo sobre o qual seria certamente um exagero afirmar que temos um controle absoluto, mas igualmente despropositado afirmar que não temos controle algum. Este componente cognitivo é o elemento mais superficial e moldável de nossa vida mental e pode, portanto, ser reformado com algum grau de sucesso. Mas para que esta reforma possa ser posta em andamento é necessário que nós

mesmos, enquanto agentes epistêmicos responsáveis, recusemos nossa adesão a crenças que não foram formadas segundo métodos epistemicamente confiáveis, ou seja, métodos que não correspondam aos critérios estabelecidos no interior das comunidades científicas e aceitos por nossas melhores teorias científicas. Ou seja, é preciso que tenhamos já previamente cultivado o que poderíamos chamar de virtudes epistêmicas. Este é o pressuposto normativo com o qual Nietzsche parece operar neste momento de sua obra, e com isso chegamos à segunda motivação por trás de sua crítica à moralidade e que poderíamos chamar de motivação epistêmica. Ela pode ser descrita nos seguintes termos: a adesão às intuições morais fundamentais que conformam o sistema da moralidade no sentido pejorativo é uma violação de nosso compromisso, igualmente exigente ou mais fundamental, com os valores da integridade intelectual. Aqui Nietzsche subordina claramente a normatividade prática à normatividade epistêmica e confere primazia a esta como um desdobramento ou mesmo um coroamento daquela. Se tal primazia é concedida por Nietzsche em termos estratégicos, como forma de minar por dentro a própria moralidade, é algo que não se deixa facilmente discernir. De todo modo, Nietzsche parece assumir duas posições distintas em relação à natureza do compromisso com os valores epistêmicos ou, em outros termos, com a normatividade epistêmica. Ele é apresentado (I) ora como um compromisso moderado, que encontra na arte uma espécie de corretivo, contrapartida ou contrapeso aos seus eventuais excessos, na medida em que nos ensina a aceitar a mentira, o erro e a aparência com boa consciência (esta é a posição defendida no aforismo 107 de *A Gaia Ciência*); (II) ora como um compromisso incondicional, que nos obriga a sacrificar todas as nossas convicções em nome de nossa fidelidade à vontade de verdade. Quando o compromisso com os valores epistêmicos são apresentados através da figura da consciência intelectual, Nietzsche parece assumir uma posição evidencialista similar à defendida por W. K. Clifford em seu famoso ensaio “The Ethics



of Belief”<sup>34</sup>. Esta interpretação rigorista da natureza dos compromissos da consciência intelectual é apresentada, por exemplo, no aforismo 2 de *A Gaia Ciência*. O evidencialismo defendido por Clifford é visto em geral como uma posição deontológica: agentes epistemicamente responsáveis têm o dever de jamais darem sua adesão a crenças que não disponham de evidências suficientes e conclusivas a seu favor. Proceder de outro modo é algo moralmente condenável, tão condenável quanto qualquer ação que viole um dever moral. No famoso e muito discutido aforismo 335 de *A Gaia Ciência* Nietzsche parece argumentar nestes termos contra Kant: adotar o princípio da universalizabilidade como um critério para selecionar nossas máximas de ação é visto como um procedimento moralmente leviano porque ele negligencia a investigação das condições psicofisiológicas que estão na base de nossa decisão de adotar o procedimento. Nietzsche objeta a Kant servindo-se de uma concessão do próprio Kant: sua tese acerca da não transparência dos motivos da ação. No contexto do aforismo 335 de *A Gaia ciência* é difícil decidir se Nietzsche está sugerindo que a posição rigorista em relação aos nossos deveres de agentes epistêmicos é a posição correta a ser adotada ou se ele apenas constrói um argumento *ad hominem* contra o kantismo. Mas independentemente destas complicações, é preciso enfatizar que o compromisso com os valores epistêmicos é visto por Nietzsche como um elemento essencial que nos leva a abandonar a visão de mundo definida nos termos da concepção moral da normatividade. São inúmeras as ocorrências que confirmam tal leitura. Em *Aurora*, no aforismo intitulado *Interregno moral*, Nietzsche afirma, por exemplo:

---

34 “It is always wrong, everywhere and for anyone to believe anything on insufficient evidence”, Clifford, W. K. *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst, New York: Prometheus Books, 1999, p. 77.

Quem já estaria agora em condições de descrever o que *substituirá*, um dia, os sentimentos e juízos morais? – ainda que possamos ver claramente que todos os seus fundamentos se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação: seu caráter obrigatório diminuirá dia após dia, enquanto não diminuir o caráter obrigatório da razão! [...] (M/A 453, KSA 3.274; trad. Paulo César de Souza).

Um ponto importante a ser destacado neste aforismo é o argumento segundo o qual seremos levados a abandonar ou pelo menos a rever paulatinamente nossos atuais juízos e sentimentos morais pelo fato de que “seus fundamentos se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação”. Isso implica muito provavelmente que Nietzsche está a pensar no caráter insustentável dos componentes descritivos do sistema da moralidade, tais como a concepção do agente livre e da motivação puramente racional. Os compromissos normativos deste sistema devem estar em segundo plano. Justamente por dizer respeito aos componentes descritivos, a razão pode ter aqui um papel importante, mas isso somente sob o pressuposto de que sejamos agentes epistemicamente responsáveis ou virtuosos: de que considerações epistêmicas tenham alguma influência sobre os processos de formação e fixação de nossas crenças práticas<sup>35</sup>.

---

35 Que isso possa não ocorrer é algo que causa grande espanto em Nietzsche. Veja o que ele diz em FW/GC 2: “Continuo tendo a mesma experiência e me rebelando igualmente sem cessar contra ela, não desejo acreditar nela, ainda que me seja palpável: a grande maioria das pessoas não tem consciência intelectual; [...]. Quero dizer, a grande maioria das pessoas não acha desprezível acreditar isso ou aquilo e viver conforme tal crença, sem antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra ela, e sem mesmo se preocupar depois com tais razões – os mais talentosos homens e as mais nobres mulheres também fazem parte dessa grande maioria. Mas que significam bondade, finura e gênio para mim, quando a pessoa que tem essas virtudes tolera em si mesma sentimentos frouxos ao crer e julgar, quando a exigência de certeza não constitui para ela o mais íntimo desejo e a mais profunda necessidade – o que distingue os homens superiores dos inferiores!” (KSA 3 p. 373; trad. Paulo César de Souza).

### *3. A motivação perfeccionista*

Certamente que há espaço para interpretar esta aparente subordinação da normatividade prática à normatividade epistêmica, presente nas obras do período intermediário de Nietzsche, como um movimento puramente estratégico que estabelece uma relação parasitária com o sistema de crenças que ele pretende abalar. O fato é que esta subordinação tende a ser relativizada, quando não a desaparecer inteiramente nas obras posteriores. No aforismo 345 de *A Gaia Ciência*, por exemplo, Nietzsche oferece o seguinte diagnóstico de um erro recorrente nos genealogistas da moral que o precederam em seu projeto de uma investigação natural da moral:

O erro dos mais sutis dentre eles consiste em desnudar e criticar as opiniões talvez insensatas de um povo sobre sua moral, ou dos homens sobre toda a moral humana, ou seja, sobre a sua origem, sanção religiosa, a superstição do livre-arbítrio e coisas assim, e com isto supor haver criticado essa moral mesma. No entanto, o valor de um preceito, de um “tu deves” é ainda radicalmente diverso e independente de opiniões tais sobre ele e do joio de erros que talvez o cubra: assim como o valor de uma medicação para o enfermo independe completamente de ele pensar sobre a medicina de forma científica ou como uma mulher idosa. Uma moral pode ter nascido *de* um erro: ainda com esta percepção o problema de seu valor não chega a ser tocado. (FW/GC 345, KSA 3.379; trad. Paulo César de Souza com pequenas alterações).

Aqui vemos que o embate decisivo com o sistema da moralidade como uma moralidade particular, como uma medicina específica, se dá no âmbito propriamente normativo, ou seja, em torno da questão de qual valor deve ser atribuído aos seus valores. O embate fundamental com o sistema da moralidade ou com a moralidade hegemônica do ocidente deve se deslocar do exame das credenciais epistêmicas de seus pressupostos descritivos para um confronto direto com seus compromissos normativos. O alvo de Nietzsche,

mesmo no período intermediário, sempre foram os compromissos normativos da moralidade, mas sua estratégia de enfrentamento era uma estratégia, por assim dizer, oblíqua. O deslocamento operado posteriormente não equivale a um abandono puro e simples da confrontação no âmbito dos compromissos descritivos do sistema da moralidade, como podemos constatar pela leitura da *Genealogia da Moral*, mas a uma mudança de estratégia, no sentido de escolher as vias mais eficazes com vistas a uma revisão de nossos valores morais. Esta mudança de estratégia traz para primeiro plano a terceira motivação da crítica de Nietzsche ao que temos chamado de solução moral para o problema da normatividade prática, e que corresponde à moralidade hegemônica do ocidente: trata-se de seu compromisso com uma moral perfeccionista e sua convicção de que a moral hegemônica, ao pretender exclusividade, torna inviável o cultivo da excelência humana. A isso se associa a convicção, cada vez mais presente em Nietzsche, de que a solução especificamente moral para o problema da normatividade prática termina por minar a força normativa do próprio sistema da moralidade, criando assim um cenário que ele descreve como niilista. Aqui Nietzsche opera com a tese ambiciosa, e no meu entendimento pouco plausível, de que há uma lógica interna a comandar o sistema da moralidade ocidental, e que esta lógica é uma lógica niilista, cujo ponto de culminância encontra-se na reformulação por Schopenhauer da questão central da metafísica segundo Leibniz: ao invés de nós perguntarmos por que há o ser ao invés do nada, deveríamos nos perguntar por que há o ser, quando deveria haver o nada? Nesta reformulação, a questão fundamental da metafísica se torna simultaneamente a premissa principal para a ética ascética de negação da vida como forma de redenção do mundo. Este diagnóstico da perda da força normativa do sistema da moralidade já havia sido apresentado por Nietzsche através da famosa parábola que anuncia a morte de Deus no aforismo 125 de *Gaia ciência*. Temos, portanto, duas teses que Nietzsche parece explorar simultaneamente: a moralidade em sentido estrito (van Tongeren) ou pejorativo (Brian Leiter) é perniciosa

para os homens de exceção, pois ao condenar moralmente os impulsos agressivos, propondo a sua exclusão ou repressão, ela tem um efeito debilitante sobre os indivíduos fisiologicamente bem constituídos; mas ao mesmo tempo, esta mesma moralidade instaura uma concepção da normatividade prática que não permite nenhuma instanciação na história ou na natureza, tornando-se cada vez mais distante das condições efetivas da existência humana em geral, e não apenas das condições de existência dos tipos superiores em particular. Esta é a tese propriamente niilista, que conecta a crítica de Nietzsche à moralidade a uma espécie de historicismo às avessas, segundo o qual a história do ocidente é o desdobramento das consequências niilistas de nossa concepção moralmente inflacionada da normatividade prática. Por não se deixar instanciar nem na história nem na natureza, ou seja, em nenhuma instância da realidade efetiva, a concepção moral da normatividade prática solapa gradualmente as condições que asseguram a força vinculante dos valores e normas, tornando-os incapazes de produzir na alma dos indivíduos o engajamento necessário aos empreendimentos que conferem sentido e continuidade à história e à cultura. Este é o grande temor de Nietzsche: ao inibir a iniciativa dos homens excepcionalmente talentosos, o sistema da moralidade condena o próprio futuro do homem como um todo, e não apenas dos indivíduos de exceção. Este temor, associado ao abandono de certos pressupostos cognitivistas presentes em sua psicologia moral do período intermediário, explica a virulência da crítica de Nietzsche à moralidade em obras como *Para além de bem e mal*, *Genealogia da moral* e *O Anticristo*<sup>36</sup>.

---

36 O engajamento do último Nietzsche em prol de uma ética perfeccionista faz com que ele muito frequentemente se esqueça do tipo de advertência presente no aforismo 76 de *A Gaia Ciência*, sugestivamente intitulado O Perigo maior: “[...] O oposto do mundo dos loucos não é a verdade e a certeza, mas a universalidade e obrigatoriedade de uma crença, em suma, o que não é capricho no julgamento. E o maior trabalho dos homens até hoje foi entrar em acordo acerca de muitas coisas e submeter-se a uma *lei da concordância* – não importando se tais coisas são verdadeiras ou falsas. Esta é a disciplina da mente, que conservou a humanidade;

Mais grave do que a virulência da retórica nietzscheana me parece, contudo, a sua sugestão de que a sociedade devesse ser concebida de forma a propositadamente produzir indivíduos excepcionais. Esta expansão política da tese perfeccionista, que incorpora a ela uma tese consequencialista forte, é especialmente preocupante em uma filosofia prática que não confere atenção especial às restrições deontológicas (aos deveres estritos ou negativos da tradição kantiana) e que atribui pouco peso, se é que algum, às nossas intuições morais. Ela traz para o interior da filosofia de Nietzsche uma estranha suposição: a de que a exceção pode ser submetida a uma regra e que o acaso e a contingência que até hoje reinaram na história humana possam ser finalmente abolidos. Este anseio por controle compromete seriamente a crítica de Nietzsche ao sistema da moralidade ao trazer para o seu interior um elemento fundamental deste próprio sistema: sua incapacidade de afirmar o acaso e de incorporar a contingência sem comprometer sua imagem da responsabilidade moral dos agentes. Nietzsche, obviamente, não está preocupado em preservar as condições metafisicamente inflacionadas sob as quais se pode atribuir responsabilidade moral ao agente. Mas ele está interessado em tornar a ocorrência dos tipos de exceção um evento menos improvável. E para tanto ele está disposto a especular sobre uma administração global da Terra que tenha como meta assegurar condições propícias para a emergência de tipos excepcionais.

Toda a virulência da crítica do último Nietzsche à hegemonia incontestada dos valores morais (isto é, do ideal ascético) na história

---

– mas os impulsos contrários são ainda tão poderosos, que não se pode, no fundo, falar confiantemente do futuro da humanidade. [...] Portanto, intelectos virtuosos são necessários – ah, usarei o termo mais inequívoco –, a *estupidez virtuosa* é necessária, os inabaláveis metrônimos do espírito lento, para que os fiéis da grande crença geral se mantenham juntos e continuem a sua dança: é uma necessidade de primeira ordem que aí comanda e exige. *Nós, os outros, somos a exceção e o perigo* – necessitamos perenemente de defesa! – Bem, algo pode ser dito em favor da exceção, *desde que ela nunca deseje se tornar regra*” (FW/GC 76, KSA 3.432; trad. Paulo César de Souza).

do ocidente, sob a benção do cristianismo e do platonismo vulgar, deve ser interpretada a partir deste compromisso com o platonismo político: o engajamento e ativismo do filósofo se justificam na medida em que interessa a ele garantir as condições para a continuidade e elevação de seu próprio tipo. Ele é movido pela tarefa educativa de formar novos filósofos, homens tomados pelo mesmo desejo de se tornarem indivíduos autônomos. Por isso interessa a Nietzsche combater a hegemonia da moral de rebanho: sob o seu domínio exclusivo o surgimento de indivíduos de exceção é um evento quase milagroso. A moral de rebanho e, segundo a avaliação de Nietzsche, as modernas versões liberais e socialistas desta moral fazem com que o surgimento do homem de exceção dependa primeiramente de uma conjunção de acasos favoráveis, e depois de uma luta constante contra as tendências de sua época. E mesmo quando ocorre esta conjunção favorável, e o indivíduo dela resultante é forte o suficiente para sobreviver aos obstáculos da moral dominante, o seu percurso rumo à grandeza é tão acidentado e o volume de energia dispensada em questões periféricas é tamanho que ele sempre fica aquém do que poderia ter sido. Daí a necessidade de uma reforma das condições gerais da cultura.

#### *4. A motivação quase religiosa do amor fati*

As dúvidas de Nietzsche em relação à adequação desta política geral estão relacionadas à última motivação que identifico em sua crítica à solução moral para o problema da moralidade prática. Esta motivação está associada ao projeto de uma filosofia afirmativa que retoma o programa hegeliano de superação da visão moral de mundo (que Hegel identificava com a posição kantiana e cujo coroamento Nietzsche identifica com a moral ascética de Schopenhauer) e sua natureza mais profunda é de ordem religiosa: ela aponta para uma reconciliação integral com o mundo, que Nietzsche tornou célebre através da fórmula do *amor fati*. As dúvidas de

Nietzsche em relação à defesa de uma ética perfeccionista nos termos do platonismo político, exposto em obras como *Para além de bem e mal*, repousam justamente em uma indecisão quanto à abrangência e ao significado da filosofia afirmativa, indecisão que já é perceptível com alguma frequência no *Zaratustra*: trata-se, afinal, de redimir o homem *do* acaso ou redimir *o* acaso, conferindo a ele uma necessidade retrospectiva? Se o objetivo é redimir o homem do acaso, então a tarefa consiste em impor para a humanidade, após o advento da morte de Deus, um conjunto de fins ecumênicos, que devem ser conscientemente perseguidos no interior de uma história planejada. No *Zaratustra* trata-se dos fins que tornam possível o surgimento do Übermensch, compreendido como uma tarefa a ser realizada no futuro. A tarefa dos filósofos atuais consistiria, portanto, em preparar o advento do Übermensch.

Neste cenário, o compromisso de Nietzsche com uma ética perfeccionista o conduz a assumir uma posição consequencialista, segundo a qual as instituições básicas de um estado bem ordenado seriam aquelas programaticamente orientadas para a produção de tais indivíduos excepcionais. Esta é a interpretação do perfeccionismo de Nietzsche proposta inicialmente por Rawls (1971: p. 325-332) e desenvolvida mais tarde por Thomas Hurka (1993; 2009). Mas se o núcleo da filosofia afirmativa é o eterno retorno, e se um dos objetivos deste experimento de pensamento consiste na redenção do próprio acaso, na reconciliação com todo o passado, na afirmação incondicional da necessidade, como forma de superar o espírito de vingança que habita a estrutura temporal da vontade humana, então há uma contradição insanável no platonismo político de Nietzsche. Se há um vínculo conceitual necessário entre grandeza e acaso, se a grandeza se define pela capacidade de afirmar o eterno retorno e, através deste ato de suprema afirmação, redimir aquilo que supostamente seria o acaso, convertendo-o em amor pelo necessário, então o platonismo como uma agenda política que visa a eliminar os obstáculos e os acasos na história, tornando a emergência do homem de exceção um evento relativamente previsível, torna-se uma



contradição em termos. Minha suspeita, que não poderei desenvolver aqui, é que Nietzsche tomou consciência deste contrassenso apenas em seus últimos livros, o que o levou a se posicionar explicitamente contra as interpretações darwinistas e utópicas do *Übermensch* e rever seu compromisso com o platonismo político. Esta revisão coincide também com o abandono do projeto de uma filosofia sistemática e com uma última guinada cética em seu pensamento.

#### *IV. À guisa de conclusão*

Pelo que foi exposto na seção III devemos concluir que as distintas motivações da crítica de Nietzsche à solução moral para o problema da normatividade prática não permite uma articulação unitária. Isso não impede que sejamos capazes de identificar certos traços característicos da moralidade (em sentido pejorativo) e que isso seja suficiente para que possamos encaminhar a questão da inserção de Nietzsche em uma determinada vertente da filosofia moral. Neste artigo sugerimos que a sua concepção de normatividade prática oscila entre duas versões do perfeccionismo, e que esta oscilação se deve a um conjunto de compromissos que não se deixam conciliar de forma evidente. Isso torna sua posição instável. Mas inúmeros detalhes envolvendo esta aproximação devem ainda ser investigados e o diagnóstico de inconsistência é somente provisório.

O que podemos concluir com segurança é que há um crescente interesse pela filosofia moral de Nietzsche no debate contemporâneo, seja entre os filósofos morais, seja entre os seus intérpretes. Até o momento não há, contudo, um estudo ao mesmo tempo filológica e sistematicamente orientado que forneça um balanço das contribuições de Nietzsche às três dimensões da filosofia moral (a ética normativa, a psicologia moral e a metaética) à luz de sua inserção na tradição. Esta tarefa dificilmente será realizada por um único pesquisador. Trata-se antes de apontar a fecundidade de um projeto de pesquisa em andamento.

**Abstract:** This paper is divided in three sections. The purpose of the first section is to show how the search for an alternative conception of practical normativity by contemporary moral philosophers keeps affinities with Nietzsche's attempt to overcome morality in the nineteenth century. In the second section I assess the merits and limitations of Brobjer's attempt to affiliate Nietzsche to the ancient Greek tradition of virtue ethics. In the third section I present the different motivations behind Nietzsche's critique of the moral conception of practical normativity. I claim that this diversity of motivations makes his position unstable and helps us to explain why he oscillates between the consequentialist and the non-consequentialist view of perfectionism. Although I do not discuss it exhaustively in this paper, I point out some reasons why Nietzsche should have advocated a non-consequentialist view of perfectionism.

**Keywords:** Nietzsche - moral philosophy - practical normativity – perfectionism – consequentialism - virtue ethics

## referências bibliográficas

1. APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie* (2 Vols.). Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
2. BARON, Marcia W. & PETTIT, Philip & SLOTE, Michael. *Three Methods of Ethics*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 1997.
3. BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche: The Ethics of a Immoralist*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1995.
4. BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*. Uppsala: Uppsala University, 1995.
5. BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin: de Gruyter, 1997.
6. CANTO-SPERBER, Monique. *La Philosophie morale britannique*. Paris: PUF, 1994.
7. CAVELL, Stanley. *Conditions handsome and unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (The Carus Lectures, 1988). Chicago: The University Chigaco Press, 1990, p. 33-63.
8. CLARK, Maudemarie. Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 15-34.

9. CLARK, Maudemarie. On the Rejection of Morality: Bernard Williams's Debt to Nietzsche. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 100-122.
10. Clifford, W. K. *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst, New York: Prometheus Books, 1999.
11. CONANT, James. Nietzsches' Perfectionism. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 181-257.
12. DRIVER, Julia. *Ethics: the Fundamentals*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 170-179.
13. FOOT, Philippa. Nietzsche: The Revaluation of Values. In: SOLOMON, Robert (ed.). *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*. South Bend: University of Notre Dame Press, 1973, pp. 156-168.
14. FOOT, Philippa. Nietzsche's Immoralism. In: SCHACHT, Richard (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 3-14.
15. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité*. Vol. 1: *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
16. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité*. Vol. 2: *L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1884.
17. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité*. Vol. 3: *Le Souci de Soi*. Paris: Gallimard, 1984a.
18. GAUTHIER, David. *Moral by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
19. HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
20. HILL, Kevin R. MacIntyre's Nietzsche: A Critique. In: *International Studies in Philosophy*, 24/2, 1992, pp. 3-12.
21. HUDSON, W. D. *A Century of moral Philosophy*. London: Butler and Tanner, 1980.
22. HURKA, Thomas. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
23. HURKA, Thomas. Nietzsche: Perfectionist. In: LEITER, Brian & SINHABABU, Neil (eds.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 9-31.
24. HURSTHOUSE, Rosalind. *On Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 1999.
25. HUSSAIN, Nadeem. Honest Illusions: Valuing for Nietzsche's Free Spirits. In: LEITER, Brian & SINHABABU, Neil (eds.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 157-191.
27. KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
28. LARMORE, Charles. *Modernité et morale*. Paris: PUF, 1993.

29. LEITER, Brian. Morality in the Pejorative Sense. On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality. In: *British Journal for the History of Philosophy* 3, 1995, pp. 113-145.
30. LEITER, Brian. Nietzsche and the Morality Critics. In: *Ethics* 107, 1997, pp. 250-285.
31. LEITER, Brian. Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings. In: *European Journal of Philosophy*, 8, 2000, pp. 277-297.
32. LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
33. LEITER, Brian & SINHABABU, Neil (eds.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
34. LOPES, Rogério A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte: UFMG, 2008 (Tese de doutorado).
35. MACINTYRE, Alasdair. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
36. MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade*. Trad. Marcelo P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991.
37. MACINTYRE, Alasdair. *Three rival Versions of moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. London: Duckworth, 1990.
38. MAY, Simon. *Nietzsche's Ethics and his War on Morality*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.
39. MURRAY, Peter D. *Nietzsche's affirmative Morality. A Revaluation based in the dionysian World-View*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
40. NEHAMAS, Alexander. (1985) *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1996.
41. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Berlin/New York: de Gruyter, 1988, 15v.
42. \_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Berlin/New York: de Gruyter, 1986.
43. \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
44. \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
45. \_\_\_\_\_. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
46. RAILTON, Peter. Nietzsche's Normative Theory? The Art and Skill of Living Well. In: JANAWAY, Christopher & ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: OUP, 2012, pp. 20-51.
47. RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

48. REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge/Mass./London: Harvard University Press, 2006.
49. ROBERTSON, Simon. The Scope Problem – Nietzsche, the Moral, Ethical, and Quasi-Aesthetic. In: JANAWAY, Christopher & ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: OUP, 2012, pp. 81-110.
50. RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1993.
51. SALEHI, Djavid. & GÜNZEL, Stephan. Nietzsches “konstruktive” Ethik in der Diskussion. In: *Nietzsche-Studien*, 31, 2002, pp. 368-381
52. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
53. SEN, Amartya & WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism and Beyond*. London: Cambridge University Press, 1982.
54. SHEFFLER, Samuel. (ed.) *Consequentialism and Its Critics*. New York/Toronto/London: Oxford University Press, 1988.
55. SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981.
56. SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. Maria L. Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.
57. SLEINIS, Edgar. *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1994.
58. SLOTE, Michael. *From Morality to Virtue*. NY/Oxford: Oxford University Press, 1992
59. SMART, J. J. C. & WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
60. STEGMAIER, Werner. *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘*. Darmstadt: BWG, 1994
61. STEINMANN, Michael. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.
62. SWANTON, Christine. *Virtue Ethics: a Pluralistic View*. Oxford/NY: Oxford University Press, 2003.
63. TONGEREN, Paul van. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.
64. TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Tradução organizada por E. Stein e R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 1999.
65. WILLIAMS, Bernard. (1985) *L'Éthique et les limites de la philosophie*. Trad. Marie-Anne Lescouret. Paris: Gallimard, 1990.
66. WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993.
67. WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: an Essay in Genealogy*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2002.

Lopes, R.

68. WILLIAMS, Bernard. *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy* (ed. and with an introduction by Myles Burnyeat). Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2006.
69. ZITTEL, Claus. Ästhetisch Fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie. In: *Nietzsche-Studien*, 32, 2003, pp. 103-123.

Artigo recebido para publicação em 10/02/2013.

Artigo aceito para publicação em 21/03/2013.