

CONSIDERAÇÕES SOBRE JUÍZOS PRÁTICOS PERFECCIONISTAS EM NIETZSCHE¹

Jorge Luiz Viesenteiner

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: o artigo tem por objetivo explicar o que significam e em que consistem juízos práticos perfeccionistas em Nietzsche, em que pese a expressão não ter sido empregada pelo filósofo em seus textos, de modo que pressuponho também uma mudança metodológica de interpretação. Parto do distanciamento de Nietzsche dos problemas típicos da filosofia moral moderna, tais como obrigação e dever moral, em direção ao debate sobre o que significa o bem viver. Assumo que a noção de autossuperação pode exercer apelo intuitivo estritamente formal, com objetividade deflacionada e instanciada no âmbito da plausibilidade, bem como prescindindo de uma finalidade forte em proveito da dinâmica processual capaz de motivar o apelo de Nietzsche à 'continua autossuperação do homem' ou seu 'engrandecimento'. Essa dinâmica processual consiste em uma explicação da estrutura formal de juízos práticos perfeccionistas, por meio de uma tríple significação: a) um processo prático não-cognitivo e um processo teórico baseado na virtude epistêmica da *Redlichkeit*; b) uma retroalimentação entre performance moral e espaço de atuação; c) e como a dinâmica da vontade de poder, tal como registrada no aforismo 12 da Segunda Dissertação de *Para genealogia da moral*, exprime em grande medida a estrutura formal de tais juízos. Concluo com a explicação de que juízos práticos perfeccionistas são produzidos de maneira autopoiética.

Palavras-chave: perfeccionismo, autossuperação, plausibilidade, *Redlichkeit*, autopoiésis.

Abstract: The article aims to explain what the meaning of and what consist perfectionist practical judgments by Nietzsche, in spite of the fact that the expression was not used by the philosopher in his texts, so that I also assume a methodological change of interpretation. I start from Nietzsche's distance from the typical problems of modern moral philosophy, such as obligation and moral duty, towards the debate on what good living means. I assume that the notion of self-overcoming can play the role of an intuitive appeal that is strictly formal, with deflated objectivity and instantiated within the scope of plausibility, as well as dispensing with a strong purpose in favour of the procedural dynamics capable of motivating Nietzsche's appeal for constant self-overcoming of man' or 'greatness'. This procedural dynamic consists of an explanation of the formal structure of perfectionist practical judgments, via a triple meaning: a) a non-cognitive practical process and a theoretical process based on the epistemic virtue of *Redlichkeit*; b) a mutually dependent feedback between moral performance and space of action; c) in what way the aphorism 12 of the Second Dissertation of *Genealogy of moral* expresses to a great extent

¹ Essa pesquisa faz parte do projeto de pós-doutorado desenvolvido na Universität Stuttgart, na Alemanha.

the formal structure of such judgments, via the dynamics of the will to power. I conclude with the explanation that perfectionist practical judgments are produced in an autopoietical manner.

Keywords: perfeccionism, self-overcoming, plausibility, *Redlichkeit*, autopoiesis

Metodologia de trabalho e problema geral

Gostaria de iniciar com uma reflexão a propósito de um aspecto metodológico na pesquisa Nietzsche que considero de extrema relevância, não apenas para refletir sobre o estatuto futuro da filosofia de Nietzsche, mas também para ampliar a fecundidade do seu pensamento. Quero dizer com isso que assumo como pressuposto atual de trabalho que a vinculação da filosofia de Nietzsche tanto em um horizonte interdisciplinar quanto em problemas que envolvem demandas contemporâneas em distintas áreas da filosofia, intensifica e amplia o potencial crítico do pensamento nietzscheano, tão logo o articulamos interdisciplinarmente a outras áreas, bem como a problemas e demandas oriundos da filosofia contemporânea.

Dessa forma, na medida em que mobilizo a letra nietzscheana para algumas das principais demandas contemporâneas – tais como normatividade, epistemologia moral, ciências cognitivas, metaética, etc. –, é preciso reconhecer que muitas dessas demandas não estavam, obviamente, presentes como preocupações centrais na filosofia de Nietzsche, visto se desdobrarem como problemas específicos somente a partir do séc. XX. Apesar disso, contudo, não significa que Nietzsche não tenha contribuído, por vezes até mesmo *avant la lettre*, com um considerável *corpus* teórico que não apenas auxilia na solução de demandas contemporâneas, como também esboça modelos possíveis tanto para uma melhor elucidação quanto também para resolução de tais problemas e demandas atuais. A meu ver, esse parece ser o caso, p.ex., do debate em torno de uma ética das virtudes, cuja força teórica toma corpo a partir do texto seminal de G. Anscombe, *Modern Moral Philosophy* (1958)², especialmente quando, para registrar ‘grosso modo’, a assim denominada ética das virtudes ocupa espaço preponderante depois que as demandas morais se desvinculam de conceitos típicos da filosofia moral moderna, tais como “dever” e “obrigação moral”. O *corpus philosophicus* de Nietzsche, como se sabe, contém fôlego e consistência suficientes para explicar o movimento teórico que vai do diagnóstico e crítica das noções clássicas da moral moderna até uma ética das virtudes em suas versões perfeccionistas, cuja característica teórica pode ser

² ANSCOMBE, G.E.M. “Modern Moral Philosophy”. In: *Philosophy* v. 33, n. 124 (1958), p. 1-19.

formulada como preocupação que circunscreve o programa genealógico de uma crítica do valor dos valores – programa que vai da ‘história natural da moral’ até a práxis crítica da genealogia que des-referencializa conceitos como obrigação moral e dever – até sua clássica fórmula sobre “como alguém se torna o que se é”. Trata-se então do movimento que se distancia das preocupações com justificações morais do agir, em proveito da recolocação da pergunta pelo bem viver, ou na terminologia de Nietzsche, a pergunta pelo ‘cultivo’, por ‘como alguém se torna o que se é’, etc. Assim, em que pese a preocupação tal como se desdobra no séc. XX não esteja presente do mesmo modo em Nietzsche, não implica que sua filosofia não forneça as condições teóricas suficientes para dar conta de tais demandas contemporâneas.³

Para tal procedimento, porém, é preciso recepcionar um vocabulário teórico extrínseco à filosofia de Nietzsche, especialmente aquele típico do espaço conceitual da filosofia do séc. XX, vinculando-os contextualmente aos próprios filosofemas de Nietzsche, bem como indicando os limites teóricos para tais aproximações, com o objetivo de construir de forma satisfatória a interlocução filosófica entre o pensamento de Nietzsche e as demandas e problemas em torno da filosofia prática. Em termos metodológicos, portanto, é preciso reconhecer que esse procedimento se realiza em detrimento da exegese textual da letra própria dos textos nietzscheanos, mas em proveito da fecundidade em reinserir sua filosofia tanto no debate com a filosofia do séc. XX como também em esboçar a possibilidade de soluções consistentes para essas mesmas demandas contemporâneas. Me parece que essa articulação metodológica – reitero: resguardados o rigor teórico da aproximação de filosofemas e limites teóricos em torno dos problemas a serem elaborados – pode intensificar com relativo sucesso a fecundidade da filosofia de Nietzsche, simultaneamente ampliando as possibilidades de interlocução com distintas tradições filosóficas e áreas de conhecimento.

³ Esse deslocamento interpretativo da filosofia de Nietzsche não significa, de maneira alguma, a opção por qualquer tipo de classificação do seu pensamento sob a rubrica da tradição teórica x ou y, como se Nietzsche pudesse de alguma maneira estar vinculado a alguma corrente filosófica especial. Sua filosofia marcada por uma “anti-doutrina” e carregada por uma peculiar “estratégia de apresentação do seu pensamento”, incluindo aí sua forma aforismática, não recomenda o procedimento apressado de uma tal classificação. (cf. STEGMAIER, W. “Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*”. In: Volker Gerhardt (Hg.), *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra* (Klassiker auslegen), Berlin: Akademie, 2000. p. 191-224; PICHLER, A. *Philosophie als Text: zur Darstellungsform der Götzen-Dämmerung*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/Boston: de Gruyter, 2014). O deslocamento interpretativo, antes disso, é muito mais para indicar a fecundidade do pensamento nietzscheano, tão logo reinserimos sua filosofia à luz de outras demandas e problemas.

É a partir desse horizonte metodológico que gostaria de contribuir para o debate sobre perfeccionismo moral, especialmente na sua forma de juízos práticos perfeccionistas, conforme a formulação sumária que faço a seguir. Em primeiro lugar, enfatizo a análise em torno de juízos práticos perfeccionistas e não de uma noção específica de “perfeccionismo”. Este último pressupõe o comprometimento teórico com uma noção forte de finalidade, bem como com a definição substantiva de um bem humano a ser atingido como ponto extremo do perfeccionar-se, instanciado em uma noção também substantiva de natureza humana.⁴ Juízos práticos perfeccionistas, conforme veremos, são juízos práticos, provisórios e fluidos acerca da construção de um bem humano – “estados mais elevados da alma”, p.ex. –, e que têm de ser capazes de orientar processualmente a trajetória do perfeccionar-se, em detrimento da verdade e falsidade dos seus enunciados, mas em proveito do uso plausível para a organização do mundo prático. Assim, trata-se então de juízos orientados muito mais para o exercício processual de cada etapa do engrandecimento humano, e menos para uma finalidade substantivamente definida.

Se assumimos que Nietzsche toma distância do horizonte moral moderno, que por sua vez, estava orientado pela justificação de noções como dever e obrigação moral, ao mesmo tempo em que anuncia a tarefa ética de ‘tornar-se o que se é’ não apenas como programa teórico, mas também como experimento filosófico pessoal, então as perguntas decisivas para essa empreitada teórica são o que significa e em que consiste construir juízos perfeccionistas que possam prescindir de uma teleologia inflacionada, mas simultaneamente expressem em termos práticos a tarefa ética de construir ‘estados mais elevados’ para o homem. Não se trata aqui nem de assumir um otimismo exagerado na “melhoria” do homem – opção moralmente comprometida e descartada por Nietzsche no capítulo “Os melhoradores da humanidade” do *Crepúsculo dos ídolos* –, nem de comprometer-se com um outro tipo de otimismo, segundo o qual todos os homens tendem a algo melhor. Ambas as posições pressupõem uma noção forte de finalidade com definição substantiva de ‘perfeção’, bem como uma concepção de natureza humana. Ao contrário disso, conforme veremos, juízos práticos perfeccionistas partem de uma noção radicalmente deflacionada de teleologia, compreendida não em termos substantivos, mas apenas em seu estatuto formal, e que de alguma maneira possa apelar intuitivamente como horizonte motivacional. Minha hipótese é que a noção de autossuperação (*Selbstüberwindung*) pode exercer esse

⁴ Cf. HURKA, T. *Perfectionism*. NY: Oxford University Press, 1993.

papel, configurada numa tripla caracterização: a) possui estatuto formal que pode exercer apelo intuitivo, cuja objetividade b) não depende da correspondência entre juízos morais e crenças, mas tem estatuto deflacionado pensado no âmbito da virtude epistêmica da plausibilidade e, por fim, c) uma noção que prescinde de uma teleologia forte, em proveito da dinâmica processual capaz de motivar a construção de um juízo perfeccionista.

Em relação à essa dinâmica processual, além disso, juízos práticos perfeccionistas podem ser explicados por meio de outras três caracterizações: 1) um processo prático que é não-cognitivo, e um processo teórico que é orientado pela virtude epistêmica da probidade intelectual (*Redlichkeit*); 2) uma via de mão dupla ou retroalimentação entre a performance da ação em um determinado espaço, e como esse determinado espaço, por sua vez, re-informa a estruturação de novas ações, em um movimento autorreferencial; e, por fim, 3) a maneira como a conjugação do funcionamento prático e teóricos dos juízos perfeccionistas, juntamente com a retroalimentação entre espaço e performance moral se justificam pela dinâmica da vontade de poder, tal como registrada no fundamental aforismo 12 da Segunda Dissertação de *Para genealogia da moral*. A partir da hipótese sobre autossuperação e a explicação processual de juízos perfeccionistas, concluo que tais juízos são sempre produzidos de maneira autopoietica, ou seja, não são resultados de um impulso extrínseco às condições que atuam, mas sempre oriundos, recursivamente, da rede interna dos elementos presentes em uma determinada situação.

Divido o artigo em quatro movimentos teóricos para explicar esse modelo de juízo prático perfeccionista: o primeiro em que retomo resultados de pesquisas anteriores, especialmente os conceitos de autorreferencialidade e perspectividade típicos do argumento autogenealógico, que serão seminais para compreender a dinâmica processual de juízos perfeccionistas; o segundo em que explico o deslocamento de uma teleologia moral forte em proveito da práxis processual de juízos práticos perfeccionistas; o terceiro em que detalho em que consiste tal dinâmica processual e, por fim, o caráter autopoietico da produção de juízos práticos perfeccionistas.

1. Hipóteses iniciais de trabalho: autorreferencialidade e perspectividade

Em pesquisas anteriores sobre a autogenealogia em suas estruturas formais e semânticas (cf. Autor, 2015, 2016), duas importantes hipóteses foram consolidadas e orientam uma noção plausível de juízos práticos perfeccionistas em Nietzsche: por um lado, uma conceito forte de

autorreferencialidade que pressupõe que os movimentos teóricos que exprimem as posições mais marcadas da filosofia madura de Nietzsche são sempre circulares e não binários, esboçando uma clara autorreferencialidade e, por outro lado, uma noção de perspectividade como a práxis constitutiva do movimento teórico de autorreferencialidade. A conjugação dessas duas hipóteses tem a função de sistematizar em termos teóricos, conforme veremos, nossos pontos cegos ou crenças afetivamente cristalizadas, a fim de ter controle sobre o seu conteúdo.

A estratégia autorreferencial significa um movimento simultâneo de diagnosticar e conhecer algo que seja tomado por objeto de reflexão diante de nós, mas também, inversamente, movimento de enxergar a si mesmo por meio da perspectiva observada, fechando, dessa forma, um movimento circular/autorreferencial. As posições mais marcadas de Nietzsche em termos teóricos comumente seguem esse movimento autorreferencial. A peculiar e conflitiva relação que Nietzsche tem com os alemães, por exemplo, é marcadamente autorreferencial no sentido que indicamos, ou seja, trata-se de uma relação em que Nietzsche não apenas diagnostica e analisa culturas, artistas, filósofos e escritores, mas simultaneamente analisa a si mesmo, na medida em que se autorreferencia por meio das instâncias observadas. Assim ocorre sua relação com Wagner, tal como registrada no “Prólogo” de *O caso Wagner* (KSA 6, p. 11s.).⁵ Nietzsche diagnostica por meio da tipologização de “Wagner” não apenas o artista decadente, mas uma cultura inteira que padece de um movimento de desagregação da totalidade, quando as partes adquirem prevalência sobre o todo. Wagner então é uma espécie de lente de aumento para compreender a modernidade, entendida como *décadence*, precisamente porque Wagner exprime simultaneamente o que é moderno e o que é decadente. Entretanto, Nietzsche não apenas analisa a perspectiva que observa – o tipo Wagner e a modernidade –, mas por meio da perspectiva observada, observa a si mesmo autorreferencialmente, tão logo inclui a si próprio na mesma situação observada. Na prática, trata-se de diagnosticar não apenas Wagner como decadente, mas por meio de Wagner, Nietzsche observa a si

⁵ Faça as referências das obras de Nietzsche conforme a edição crítica: F. Nietzsche. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999. Utilizo as seguintes referências e abreviações já consolidadas para os textos de Nietzsche, aos livros que cito: Para as referências de obras enviadas para publicação de Nietzsche, segue-se a abreviação do livro (HH: *Humano, demasiado humano*; GC: *A gaia ciência*; ABM: *Para além de bem e mal*; GM: *Para genealogia da moral*; CW: *O caso Wagner*; EH: *Ecce homo*), número do aforismo e referência nas obras completas KSA, com seu respectivo volume e número de página (p.ex., ABM 257; KSA 5, p. 205; EH, Crepúsculo dos ídolos 2; KSA 6, p. 355, etc.). Salvo indicações contrárias, todas as traduções são de minha própria autoria.

próprio também decadente, ou seja, tão logo constrói uma tipologização teórica de Wagner, retroalimenta a si próprio por meio do tipo Wagner construído.⁶ Esse movimento tem a vantagem de não reivindicar nenhum espaço externo ao contexto analisado, espaço transcendental supostamente imune de comprometimentos morais, na medida em que insere a si próprio no mesmo espaço de análise. Como se vê, um conceito forte de autorreferencialidade é parte integrante da noção de autogenealogia em Nietzsche.

A estratégia da perspectividade, além disso, é a práxis do movimento autorreferencial e constitutivo dele. Por perspectividade entendo o movimento contínuo de alternância de pontos de vista, cuja práxis exprime a dinâmica efetiva que possibilita observar os pontos cegos da própria perspectiva, por meio da perspectiva observada. Trata-se, portanto, menos da exegese do tradicional conceito de perspectivismo, e mais da *práxis da alternância de perspectivas*, por isso me refiro a “perspectividade” e não “perspectivismo”. Constitutiva do movimento de perspectividade, além disso, está o pressuposto dos comprometimentos morais, que por sua vez são trazidos à luz e formulados em termos teóricos justamente pelo programa genealógico. A tarefa fundamental da genealogia é realizar uma “crítica” dos valores morais, questionando o valor daqueles valores que tradicionalmente foram tidos como “dados”, notadamente pelas duas tradições morais com as quais Nietzsche se confronta: a tradição dos genealogistas ingleses – de viés utilitarista – e a

⁶ Ao longo dos seus textos, Nietzsche sempre permaneceu cético quanto às possibilidades de autoconhecimento, especialmente aquelas formas vinculadas ao modelo grego amparadas no autoconhecimento introspectivo (p.ex. HH I 491; A 116), oposição que se intensifica ainda mais nos textos da maturidade (p.ex., GM Prefácio 1 e EH Porque sou tão inteligente 9), cujo ceticismo, a meu ver, remonta em grande parte à influência do texto *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, de Lange (2006) e sua rejeição da possibilidade de “*auto-observação*” (especialmente, p. 354). Isso não significa, contudo, que Nietzsche desconside outras formas de auto-observação ou formulações teóricas sobre si e sobre as nossas ações do ponto de vista prático (p.ex. GC 335). Sobre o tema do autoconhecimento tanto no aspecto da rejeição quanto das suas possibilidades, cf. KATSAFANAS, P. “Kant and Nietzsche on Self-Knowledge. In: CONSTÂNCIO, J.; Branco, M.J., RYAN, B. *Nietzsche and the problem of subjectivity*. (Nietzsche Today). Berlin/Boston: de Gruyter, 2015. especialmente p. 116-130. Segundo Katsafanas, a genealogia pode minimamente e com algum sucesso não apenas elaborar alguns comprometimentos das nossas ações, mas também como a compreensão dessas ações auxiliam e orientam ações posteriores. Além disso, no mesmo volume, cf. R. Pippin, “The expressivist Nietzsche”, p. 654-667, é elaborada uma hipótese segundo a qual uma auto-observação seria possível em termos retrospectivos, por meio da noção de expressivismo, segundo a qual o conhecimento de si e dos outros é fundamentalmente expresso por meio de nossas próprias ações e nas ações de outros, de modo que não precisamos de algo como um “método” ou uma “teoria geral da alma”, mas sim a capacidade de “encontrar maneiras para caracterizar como a alma humana funciona usualmente (...), fiéis aos contextos instáveis, variáveis, dependentes de uma situação e autointeressados.” (p. 655s.)

tradição alemã via Kant. (cf. GM Prefácio e ABM 186). Ao tentarem apenas fundamentar a moral sem efetivamente uma “crítica”, ambas as tradições não observam nem os próprios comprometimentos morais ou seus próprios pontos cegos – a cristalização da moralidade cristã que resulta de um longo processo de incorporação afetiva das crenças no interior de um contexto cultural – nem que a preocupação maior dessas tradições é com a pergunta sobre como devemos agir, e não como devemos viver – um deslocamento que, a meu ver, Nietzsche realiza em direção a uma ética das virtudes, sob o mote ‘tornar-se o que se é’. Assim, se todas as morais falam sob a Circe do encantamento moral, Nietzsche da mesma forma não pode reivindicar algum espaço transcendental imune de quaisquer comprometimentos, de modo que é forçoso que ele próprio reconheça, por uma questão de probidade, que igualmente está comprometido com os mesmos encantos morais. A práxis de perspectividade exerce o papel de precisamente observar os próprios pontos cegos, por meio de uma outra perspectiva e, por isso, o próprio Nietzsche se percebe decadente, por meio do tipo “Wagner”, em um movimento circular de autorreferencialidade.

A principal vantagem teórica da práxis de perspectividade é a conquista de uma virtude epistêmica/intelectual: a probidade intelectual (*Redlichkeit*), que por sua vez pode exercer, com algum sucesso, a função motivadora de reorientação e reorganização de futuras ações, e embora seja uma virtude intelectual, igualmente possui relação com a moralidade. A probidade é justamente o reconhecimento, por meio de um exercício intelectual, de que não se pode reivindicar espaços transcendentais imunes e, portanto, que qualquer reflexão ética pressupõe inserir a si próprio no mesmo processo que se toma como objeto de crítica. Como virtude intelectual, a probidade garante uma objetividade, mesmo que deflacionada, dos pontos cegos que não conseguimos elaborar como problemáticos, pois é capaz de ter um controle maior sobre o conteúdo desses pontos cegos afetivamente incorporados. Assim, trata-se menos da verdade ou falsidade de tais crenças, e mais o controle sobre seu conteúdo. A meu ver, a sistematização do conteúdo moral que se tornou um ponto cego significa, como escreve Nietzsche, “capacidade de *manter sob controle* seu pró e seu contra, podendo dispor deles (...)” (GM III 12; KSA 5, p. 364s. Grifo meu), ou seja, a conquista de uma “objetividade” (ainda que deflacionada sem reivindicar correspondência entre juízos e crenças, com algum controle sobre os pontos cegos para poder dispor deles posteriormente) que seja capaz de motivar a reorganização e reorientação de futuras ações.

Autorreferencialidade e perspectividade, pois, são dois conceitos com os quais partimos para elaborar um conceito plausível de juízos práticos perfeccionistas, cujo esboço teórico resulta, como dito, da estrutura tanto formal quanto semântica do argumento autogenealógico. Por ora, retenhamos essas duas importantes estratégias.

2. Da teleologia moral do perfeccionismo aos juízos práticos perfeccionistas

O perfeccionismo tem variações morais com desdobramentos políticos. Interesse-me nesse momento por um modelo plausível de explicação moral centrado naquilo que se denomina de desenvolvimento da excelência humana com objetivo de uma vida boa. Perfeccionismo moral então – e para Nietzsche não é diferente – precisa dar respostas sobre o que consiste uma vida boa (ou mesmo um bem viver/ bem fazer/ estar bem constituído – GM I 10) por meio de performances morais que correspondam e satisfaçam a resposta ao bem viver. Trata-se então de uma reflexão que, grosso modo, conjuga a disposição de realizarmos bem alguma coisa para perseguirmos um ‘estado mais elevado’ para o homem. Essa versão ampla de perfeccionismo moral⁷ tem pleno lugar na filosofia de Nietzsche, especialmente pelo seu distanciamento em relação às duas tradições morais com as quais ele dialoga na filosofia moral moderna: os utilitaristas ingleses e a filosofia alemã, via Kant, como já escrevi anteriormente. Distanciar-se dessas tradições morais – e aqui relembro o importantíssimo texto de Anscombe (1958, p. 26) em sua segunda tese – implica abandonar uma explicação moral típica da modernidade centrada nas noções de “obrigação moral” e “dever moral” que já não têm mais sentido nas demandas contemporâneas, dentre outras razões, porque nos está obstruído também uma noção qualquer de lei sem uma noção forte de “legislador”. Com objetivos distintos, certamente, Nietzsche assumiria sem problemas e *avant la lettre* a tese de Anscombe, na medida em que remonta ao comprometimento frágil que as duas principais tradições morais modernas estavam vinculadas, a saber, a Circe cristã da moralidade. Portanto, uma explicação moral perfeccionista ganha espaço pela distância que Nietzsche toma das tradições morais centradas na obrigação ou no dever moral em proveito de uma elaboração teórica orientada pela motivação nietzscheana sobre a ideia de ‘cultivo’, ‘tornar-se o que se é’, etc., teses essas que não

⁷ Sobre o tema das versões amplas ou restritas do perfeccionismo, sirvo-me aqui das distinções feitas por HURKA, T. *Perfectionism*. NY: Oxford University Press, 1993, p. 3-23. Tomo distância, porém, da sua vinculação de um perfeccionismo com a respectiva justificação de uma noção de natureza humana.

demandam mais justificações morais sobre como agir, mas sim como viver. Assim, então, situo um lugar plausível de juízos perfeccionistas em Nietzsche, em sua versão ampla.

Reflexões sobre perfeccionismo moral, além disso, pressupõem algum tipo de teleologia adequada que satisfaça aquilo que se considera justamente o bem viver. Essa finalidade precisa se constituir, por si mesma, como um valor moral que não se caracterize nem por ser instrumental e nem dependa de estados mentais ou afetivos de um sujeito, mas ao contrário, uma finalidade cujo valor moral possa ser desejável por si mesma e, portanto, que exerça alguma força motivadora. Em que pese não ser objetivo desse trabalho a discussão das diferentes versões de perfeccionismo e suas respectivas teleologias, tomo distância aqui da versão dos perfeccionismos que assumem uma teleologia forte para a perseguição dos seus bens. Guardadas as devidas simplificações que aqui posso cometer, o que há de problemático nos perfeccionismos de teleologia forte é tanto um otimismo na ideia de que seres humanos sempre tendem a desenvolver suas naturezas no mais alto grau em direção à finalidade, quanto também em conferir a essa teleologia uma suposta objetividade factual, p.ex., como nas interpretações naturalistas. O otimismo exagerado e uma objetividade inflacionada para o perfeccionismo, pois, são dois motivos que me distancio do compromisso com uma teleologia forte.

Dentre outros tantos textos de Nietzsche, o aforismo 269 de *Para além de bem e mal* parece nos dar espaço para essa tomada de distância, especialmente porque ali a “corrupção e o declínio”, escreve Nietzsche, parecem ser a “regra”, em detrimento do otimismo em relação à elevação excelente do homem. Assumindo o tipo “psicólogo” para fazer o diagnóstico, Nietzsche escreve: “A corrupção, a ruína dos homens mais elevados e das almas mais estranhamente estruturadas são a regra: é terrível ter tal regra sempre diante dos olhos.” (ABM 269; KSA 5, p. 222. cf. também AC 4) A ênfase a ser dada nesse caso é simplesmente contra um tal otimismo no desenvolvimento humano em direção a uma meta, assim como ampliar o horizonte problemático de uma finalidade forte, mostrando que a corrupção, e inclusive a corrupção de homens elevados, é uma possibilidade na filosofia de Nietzsche.⁸ Problemático também em uma teleologia forte é a reivindicação de aspectos factuais em relação à natureza humana, cujas características, p.ex. naturalistas, deveriam fornecer a conexão legítima para a explicação de valores

⁸ Quando Zarathustra anuncia o “além-do-homem” na praça do mercado, bem como a caracterização do “último homem” como seu ‘tipo’ apequenado, os homens que ali estavam demandam não o ensinamento de Zarathustra da grandeza, mas ao contrário, optam pelo apequenamento do ‘último homem’ (Za Prólogo 5).

morais, que por sua vez ganhariam objetividade e explicariam nossas crenças a partir de um ponto de vista externo à própria moralidade.⁹ Certo é que Nietzsche tem interpretações naturalistas sobre homem e moralidade, e isso não é a questão principal a ser debatida. A meu ver, Nietzsche também pode ocupar uma posição estritamente não-cognitivista na moralidade, sem ter que abandonar em definitivo uma objetividade para juízos perfeccionistas, conforme veremos, cuja finalidade possa ser desejada por si mesma e, portanto, de maneira autorreferencial.

As indicações textuais de Nietzsche sobre um conceito de finalidade que esteja associado com o bem a ser perseguido em sua filosofia são claramente controversas. Isso não significa, contudo, que Nietzsche não tenha feito indicações sobre horizontes a serem perseguidos, por exemplo, quando ele põe em prática seu projeto de construções de tipos psicológicos e filosóficos, como além-do-homem, homem superior, filósofos do futuro ou mesmo um ideal de filósofo, espíritos livres, etc. Minha proposta é que se há alguma noção de finalidade nos juízos perfeccionistas em Nietzsche, certamente não é uma finalidade de versão forte – uma hipótese já textualmente eliminada por Nietzsche em sua *Genealogia*, sobretudo ali onde escreveu: “Dessa maneira, o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, de um uso, um órgão, é tudo menos seu *progressus* em direção a uma meta (...)” (GM II 12; KSA 5, p. 314)¹⁰ – mas sim a perseguição de uma finalidade radicalmente deflacionada, em detrimento da definição substantiva dessa finalidade, mas em proveito da sua característica estritamente formal – que igualmente possui uma objetividade, bem como pode motivar com algum sucesso a orientação do desenvolvimento humano na perseguição de alguma coisa. Dessa maneira, gostaria de dizer que há duas características teóricas principais que distinguem o perfeccionismo de Nietzsche: 1) algum tipo realização da vida boa cujo objetivo exerce *apelo intuitivo e formal*; e, 2) uma teleologia radicalmente deflacionada em detrimento da perseguição obstinada a uma meta substantivamente definida, mas em proveito da dinâmica processual do

⁹ As interpretações de A. MacIntyre e B. Williams sobre isso parecem direcionar o perfeccionismo moral de Nietzsche para esse viés metaético naturalista. Cf. MACINTYRE, A. *After Virtue*, London: Duckworth, 1981, cap. 5 e 7, bem como WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985, cap. 3.

¹⁰ Cf. também SOMMER, A. U. *Nietzsche Kommentar. Zur Genealogie der Moral*. Band 5/2. Berlin/Boston: de Gruyter, 2019. p. 324s.

exercício de *juízos práticos perfeccionistas*.¹¹ Vejamos um pouco mais essas duas características que sugiro em Nietzsche.

1) A realização humana em direção a um bem que seja desejável por si mesmo, significa um bem capaz de *apelar intuitivamente*¹² como força

¹¹ Sobre isso, cf. O debate de HURKA, T. "Nietzsche: Perfectionist". In: B. Leiter; N. Sinhababu (orgs.), *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 15, a propósito do abandono de uma teleologia forte em proveito de juízos perfeccionistas.

¹² Gostaria de registrar, por um lado, que não é escopo desse texto adentrar em classificações de posições morais, como se estivesse associando Nietzsche a alguma versão de intuicionismo moral, tal como o exercício de classificação ética que fez R. M. Hare em seu seminal texto *Sorting out Ethics*. Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 1997 (sobre o intuicionismo, p. 82-102). Antes disso, na expressão apelo intuitivo, interessa-me mais o quanto alguém consegue reconhecer, em termos de "plausibilidade" como veremos, que o apelo à 'autossuperação' pode fazer algum sentido capaz de reorganizar e reorientar a vida moral – renunciando inclusive a se comprometer com a verdade ou falsidade de um enunciado moral –, e menos uma classificação da posição nietzscheana como intuicionista. Mas não quero me furtar, por outro lado, a especificar meu distanciamento em relação a essa nomenclatura. A classificação que Hare faz do intuicionismo moral vai na direção que enfatiza a imprescindibilidade de uma 'faculdade da intuição' – apesar de reconhecer também que alguns intuicionistas podem prescindir de tal 'faculdade' – que seria capaz de reconhecer enunciados "corretos" e "incorretos", de modo a assegurar as "condições de verdade" de um "enunciado moral", "e que as condições de verdade não podem ser especificadas em termos de propriedades não-morais" (p. 83). Para Hare, posições intuicionistas são válidas para enunciados morais simples, mas falham para enunciados complexos. Segundo Hare, o limite do intuicionismo está justamente na sua reivindicação de objetividade, pois ao ser confrontado com enunciados morais mais complexos, tais como "lutar por seu próprio país, o aborto ou comer carne" (p. 85), ele "inevitavelmente colapsa em relativismo" (p. 89) e, por isso, não teria qualquer diferença em relação ao "subjetivismo", na medida em que os intuicionistas não seriam capazes de explicar a "diferença entre ter uma intuição e ter um sentimento ou atitude de aprovação ou desaprovação" (p. 92). Para Hare, o comprometimento com uma 'faculdade da intuição' força os intuicionistas (assim como os subjetivistas) a reconhecer que "a pessoa que faz um enunciado moral está simplesmente remontando ao seu próprio estado psicológico", fornecendo apenas uma "única condição de verdade: se o estado psicológico é aquele que realmente o falante moral tem, então o enunciado é verdadeiro" (p. 92). Enunciados como a "condenação do assassinato" poderia até resguardar alguma validade para a posição do intuicionista, mas tão logo os enunciados se tornem mais complexos, envolvendo uma maior pluralidade cultural – "intuições são relativas às culturas", assim escreve Hare (p. 89) –, suas posições não passariam de uma idiossincrática expressão pessoal de assentimento sobre um enunciado, que não sobreviveriam ao teste do "argumento do desacordo moral" (p. 88), quando os enunciados devem ser testados em condições diversas de aplicabilidade. Assim, tão logo os enunciados morais sejam testados em contextos complexos de pluralidade cultural, em que pessoas e instituições diversas possuem 'intuições' divergentes sobre os mesmos enunciados morais, e que na disputa "ambas não podem estar certas ao mesmo tempo" (p. 88), o "intuicionista", escreve Hare, "não fornece nenhuma maneira de determinar qual das duas partes possui uma faculdade falha" (p. 88) e, portanto, desemboca tanto em um argumento circular quanto também no relativismo, pois a "intuição em si não é nenhum profilático contra o relativismo." (p. 90) Ao ser confrontado com enunciados morais complexos (o 'argumento do desacordo moral'), o intuicionista moral não conseguiria assentir mais do que aquilo que corresponde ao seu próprio estado psicológico, devendo renunciar, nesse caso, à própria reivindicação de objetividade caso queira permanecer "intuicionista", "evitando a autocontradição e a abraçar alguma forma de subjetivismo." (p. 95) De fato, B. Leiter já havia feito associação semelhante em relação às posições de Nietzsche sobre moralidade, especialmente quando pergunta se ao "oferecer

uma reelaboração da moralidade, Nietzsche faz algo a mais do que simplesmente dar sua idiossincrática opinião, a partir das suas idiossincráticas perspectivas valorativas." (LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London/New York: Routledge, 2002, p. 137) Nesse caso, Nietzsche estaria preso nas malhas de um intuícionismo subjetivista, na medida em que ele também falharia em ir além de exprimir apenas seus particulares estados psicológicos, tendo assim que renunciar a quaisquer pretensões de objetividade. Minha divergência em relação a isso segue por algumas direções. Em primeiro lugar, a partir de 1881 Nietzsche esteve de alguma maneira ciente dos problemas que envolvem a relação entre "crenças" e valorações, incluindo aí sua menção ao "utilitarismo" e ao "intuícionismo", consideradas, como escreve Nietzsche, do ponto de vista da "razão" ou "dos instintos" na motivação das nossas estimativas de valor (cf. Nachlass abril/junho 1885, 34[36]) Nesse apontamento póstumo à época de *Para além de bem e mal*, a preocupação com o tema da intuição estava instanciada em termos de filosofia moral. A clareza da relação entre crenças e valorações toma corpo em *Crepúsculo dos ídolos*, especialmente na sua crítica aos ingleses e a respectiva tese intuícionista. Tendo G. Eliot como interlocutor, o aforismo 5 de "Incurções de um extemporâneo" vincula o intuícionismo inglês como configuração da incorporação afetiva das estimativas de valor cristão, de tal modo que o intuícionismo não seria oposição, mas apenas mais um passo no desdobramento da lógica cristã: "Se os ingleses efetivamente acreditam saber por si mesmos, 'intuitivamente', o que é o bem e o mal, se presumem, consequentemente, não ter mais necessidade do cristianismo como garantia da moral, então justamente isso já é mera consequência do domínio do juízo de valor cristão, bem como expressão da força e da profundidade desse domínio." (CI Incurções de um extemporâneo 5; KSA 6, p. 114) Nesse caso, o registro 'intuícionismo' é tomado em sentido crítico por Nietzsche e, na verdade, em franca oposição a quaisquer possibilidades de uma suposta 'faculdade' da intuição, na medida em que essa 'faculdade', segundo Nietzsche, já é mais uma categoria moralizada. Por isso, finaliza Nietzsche no aforismo, "para os ingleses, a moral ainda não é nenhum problema...", pois já estão sob o encanto da moralidade afetivamente incorporada e não tomada como problema. No aforismo 16 de *Para além de bem e mal*, o tema da "intuição" é instanciado em termos epistemológicos e é empregado para se distanciar da noção de "certezas imediatas" e seus aparentados, como "eu penso" ou "eu quero" (ABM 16; KSA 5, p. 29s.). Como se sabe, esse aforismo recebeu forte influência do texto de Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, Breslau, 1882, principalmente para embasar tanto a crítica nietzscheana ao 'conhecimento imediato', bem como a construção da noção de perspectivismo, na medida em que todo conhecimento é essencialmente "mediado" e não "imediato". A expressão 'conhecimento imediato' não ocorre originalmente no texto de Teichmüller, que no caso da influência sobre o aforismo 16, é um trecho em que o autor discute a noção de "intuição" em Kant (p. 35). Trata-se de compreender que a noção de intuição é muito mais mediada em função de uma complexa rede de relações que a compõe, e menos a validade de um suposto 'conhecimento imediato' como 'intuição' (cf. SOMMER, A. *Nietzsche-Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*. Band 5/1. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016. p. 169-175; P. Gori, *Nietzsche's Pragmatism*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2019. Cap. 2). Para além do horizonte estético que o conceito também possui em Nietzsche, chamo atenção para o fato de que, na instância moral tal como vimos no apontamento mencionado, é plausível associar o problema da motivação moral como tema filosófico em Nietzsche vinculado ao termo "intuícionismo" e, na instância epistemológica, a rejeição de uma objetividade forte do conhecimento em função de alguma 'intuição'. Assim, o tema 'intuição' figura de alguma maneira em Nietzsche a partir dos problemas que na filosofia contemporânea ganha forte apelo, tais como motivação moral e objetividade. Isso não implica, contudo, que Nietzsche esteja interessado em elaborar alguma noção mais clara de 'intuição' pensada em uma instância moral e epistemológica. Registro apenas que o tema ocupa um espaço apenas indireto para outros interesses de Nietzsche, como por exemplo, o próprio perspectivismo. Na letra nietzscheana, portanto, 'intuícionismo' é apenas um filosofema secundário como problema filosófico. Para voltar aos textos de Hare e Leiter, em primeiro lugar, chamo atenção ao fato de que a posição de Hare e Leiter (especificamente no caso de Nietzsche) pressupõe uma concepção inflacionada de verdade/objetividade para os enunciados morais. A meu ver, sem dúvida é possível interpretar algumas posições morais de Nietzsche em termos não-cognitivos, especialmente

motivadora na perseguição de algo mais elevado.¹³ Minha hipótese é que o conceito de “autossuperação” (*Selbstüberwindung*)¹⁴, ou, como escreve

se assumimos que incorporamos afetivamente as principais estimativas de valor hegemônicas em uma cultura, podendo concordar ou discordar com certos enunciados em função de um determinado sentimento ou ‘intuição’ sobre tais enunciados. Contudo, não parece ser o caso que posições não-cognitivas não possam reivindicar alguma forma de objetividade, ainda que deflacionada. Em seu livro *Noncognitivism in Ethics* (London/New York: Routledge, 2010), M. Schroeder escreve sobre ‘verdade’ e ‘objetividade’ em teorias não-cognitistas (Todo capítulo 8 do livro aborda o tema nas p. 151-171), em detrimento da reivindicação inflacionada por uma correspondência forte entre juízos morais e crenças, mas em proveito do “controle sobre o conteúdo moral” (p. 163. Grifo meu) de posições afetivamente incorporadas. Nesse caso, saber distinguir entre uso e significado de enunciados morais é fundamental, pois assentir com alguma posição moral de um determinado jogo de linguagem não implica comprometimento com a verdade ou falsidade do que estamos dizendo. Conforme veremos ao longo do texto, Nietzsche justamente reivindica alguma teorização desses horizontes afetivos (GC 335), de modo que tendo-os ‘sob controle’, seja possível “dispor deles” (GM III 12) de alguma maneira. Assim, me parece que é mais do que plausível a interpretação não-cognitiva de Nietzsche, tão logo assumimos uma posição deflacionada de objetividade – contrariamente às interpretações de Hare e Leiter – em que o mais importante é o controle sobre o conteúdo moral e menos o comprometimento com a verdade ou falsidade dos enunciados morais. Em terceiro lugar, e para retomar o debate metodológico do início desse texto, independente de quaisquer classificações como faz Hare, o importante no caso nietzscheano não é encontrar um ‘lugar’ nessa taxonomia, algo completamente irrelevante, mas sim indicar em termos de rigor teórico em que medida filosofemas de uma linguagem extrínseca à letra nietzscheana podem ou não fazer sentido se analisados a partir do interior dos seus textos. Nesse caso, se é irrelevante, por um lado, classificar Nietzsche como intuicionista, por outro lado, não implica que não possamos indicar o lugar e o estatuto teórico de uma objetividade em seu pensamento moral, inclusive com o auxílio de textos contemporâneos. Por isso, lançar mão da ‘autossuperação’ como apelo intuitivo não significa que estou assumindo aqui quaisquer classificações do pensamento moral nietzscheano, mesmo porque se assim o fosse, conforme expliquei, o faria com consideráveis ressalvas e objeções. Portanto, não emprego a expressão ‘apelo intuitivo’ fazendo reivindicação a algum comprometimento com a verdade ou falsidade de um enunciado empregado para a autossuperação. Conforme veremos, o mais importante é em que medida a ‘autossuperação’ apela intuitivamente em termos de “plausibilidade”, um valor epistêmico que desde Putnam já estava carregado de uma objetividade deflacionada.

¹³ Já a versão aristotélica do perfeccionismo sustentava a ideia de *eudaimonia* como igualmente desejável por si mesma, e não em função de outros bens. Nesse ponto, por um lado, Nietzsche tem uma estreita relação com a versão aristotélica de perfeccionismo, não em seu horizonte substantivo que advogaria pela felicidade como bem humano maior, mas em seu horizonte formal de um bem autorreferencial desejável por si mesmo e capaz de motivar a perseguição de uma vida boa. Contudo, por outro lado, Nietzsche se distingue radicalmente de Aristóteles pois para este último a finalidade é universal e orientadora da busca pela excelência, ao passo que para Nietzsche essa finalidade forte está completamente descartada e sequer é universal, cujo deslocamento se direciona menos para a perseguição da finalidade inflacionada, mas muito mais para o exercício humano do percurso em direção a algo.

¹⁴ Algumas das principais ocorrências para o conceito de ‘autossuperação’ se encontram em GC 33, 357; ABM 26, 32, 61, 224 e 257; GM III 27; CI Incurções de um extemporâneo 28, 29, 49 e AC 38 e 53. Embora o conceito *Selbstüberwindung* ocorra com frequência, ele normalmente não aparece relacionado com alguma coisa em particular, mas registrado sempre de modo genérico, p.ex., como autossuperação “da moral”, “da Europa”, “do homem”, “do cristianismo”, etc. Os dois únicos registros que associam o conceito a alguém ou a algo em particular são feitos por Nietzsche em relação a si mesmo e a seu

Nietzsche, a “contínua autossuperação do homem, para usar uma fórmula moral em um sentido extramoral”, pode exercer essa função de bem desejável por si mesmo (autorreferencial), e que simultaneamente pode ter algum sucesso no apelo para “formação de *estados cada vez mais elevados*, mais raros, mais distantes, mais amplos e abrangentes” (ABM 257; KSA 5, p. 205. Grifo meu). Nesse caso, o apelo nietzscheano à ‘autossuperação’ não se converte nem em uma finalidade definitiva a ser atingida – Nietzsche emprega o termo ‘contínua autossuperação’ – e nem precisa ser substantivamente definida – Nietzsche emprega apenas a expressão “*pathos da distância*” para tais estados mais elevados “no interior da alma humana” – de modo a considerar a fórmula nietzscheana mais em seu aspecto formal e menos substantivo.

Entender a ‘autossuperação’ como um bem que apela do ponto de vista intuitivo significa que não se trata nem de um valor instrumental, nem de algo que dependa de algum estado mental ou afetivo humano, mas sim algo que é desejável por si mesmo autorreferencialmente, de tal modo que esse apelo possa parecer ao interlocutor como plausível, inclusive podendo ganhar contornos normativos. Algo que apela de maneira plausível¹⁵ é algo que pode

Zaratustra, duas ocorrências registradas em *Ecce homo* (cf. EH Por que sou tão sábio 8; EH Por que sou um destino 3, respectivamente) que, a meu ver, justifica-se em função da hipótese segundo a qual Nietzsche realiza em si mesmo nos últimos escritos de 1888 aquilo que havia pensado para a cultura como um todo em textos até *Para genealogia da moral* (1887). É preciso registrar aqui que não há uma absoluta clareza das fronteiras teóricas entre as noções de ‘autossuperação’ (*Selbstüberwindung*) e ‘autossupressão’ (*Selbstaufhebung*). Sem dúvida, contudo, que ambas estão estreitamente relacionadas e compõem, segundo C. Zittel, o “Leitmotiv” que caracteriza o “aspecto fundamental do pensamento nietzscheano”. Sobre as relações entre os dois conceitos, limites e ampliações, cf. ZITTEL, C. *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995, p. 10ss. Além disso, sobre algumas ocorrências em sentido genérico do conceito, cf. SOMMER, A.U. *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*. Band 6/1. Berlin/Boston: de Gruyter, 2012. p. 30s.

¹⁵ Sobre o uso da noção de plausibilidade no interior do vocabulário linguístico e filosófico, bem como seu estatuto teórico, cf. BÖHNERT, M; RESZKE, P. “Linguistisch-philosophische Untersuchungen zu Plausibilität: über kommunikative Grundmuster bei der Entstehung von wissenschaftlichen Tatsachen”. In: ENGELSCHAFT, J.; MAILBAUM, A. (Hrsg.). *Auf der Suche nach den Tatsachen*. Berlin: Insist. 2014. p. 40-67. Para além da especificação da noção de ‘plausível’ no vocabulário técnico e cotidiano, em que seus usos exercem um papel implícito ou explícito e são intercambiáveis sem se excluírem, os autores indicam, em termos gerais, que algo plausível é algo que pode ser continuamente perspectivado: “Por meio da *plausibilidade*, um saber é perspectivado como grandeza dinâmica. Mesmo o emprego da palavra sinaliza ao leitor que um saber considerado certo até então, pode em seguida ser questionado e potencialmente atualizado.” (p. 45) A circunscrição da noção de plausibilidade é feita por meio de alguns usos: a) como “campo de tensão entre *absurdo* e *evidência* (...)”; b) uma maioria diante de um espaço de entendimento (...); c) Movimento que vai das explicações *alternativas* para fatos *evidentes* (...)” (p. 45-52). No que se refere ao papel que juízos práticos perfeccionistas exercem, conforme veremos, em que há uma contínua via de mão-dupla entre o espaço de atuação e a performance moral de um indivíduo por meio de uma ‘técnica de autodistanciamento’ em relação a esse espaço, algo é ‘plausível’ quando consegue ser razoável para alguém sem maiores justificações, ao mesmo tempo em que aquilo que

ser compreendido e motivar sem que precisemos de uma exaustiva explicação posterior, ou ainda, algo sobre o qual se pode assentir razoavelmente sem que precisemos justificar exaustivamente em termos teóricos e, portanto, configurado como um valor epistemológico denominado de “plausibilidade”¹⁶. Plausíveis, então, são juízos que não demandam verdade e falsidade nos enunciados, mas razoabilidade entre os concernidos em uma situação. Dizer que uma vida boa com ‘estados mais elevados’ é um estado em que nos autossuperamos é desejar esse bem por ele mesmo, sem demandar uma fundamentação exaustiva desse bem, mas ao contrário, trata-se de algo que é rapidamente compreendido como plausível e, portanto, que é capaz de apelar intuitivamente ao homem para desenvolver algum grau de realização humana ‘mais elevada’. Observe que ênfase aqui o horizonte meramente formal e não substantivo da autossuperação. As vantagens dessa tratativa são, por um lado,

aparece razoável para alguém, possa também ser razoável para outros em um espaço de atuação. Sobre isso, cf. LUHMANN, N. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. p. 49. Nesse caso, plausível é um valor epistêmico que pode ter validade em contextos de via de mão-dupla entre o indivíduo e um plano supraindividual. A fórmula nietzscheana que evoca a ‘continua autossuperação do homem’ só ganha plausibilidade precisamente se é entendida nesse âmbito de tensão entre o indivíduo e algo supraindividual – um espaço moralmente já estruturado –, no qual a noção de autossuperação já é algo que exprime uma diferença e uma distância em relação ao que foi diagnosticado sobre o homem nesse mesmo espaço supraindividual. Tão logo se diagnostica o que se tornou o homem em um determinado espaço cultural, então pode ser plausível evocar, em termos individuais, a possibilidade da sua autossuperação. A tensão entre o indivíduo e um plano supraindividual em espaços determinados foi registrado por Nietzsche no aforismo 62 de *Para além de bem e mal*, sob a rubrica do “homem” como “animal ainda não determinado” (ABM 62; KSA 5, p. 81). Além disso, me parece que justamente essa tensão entre posições individuais e um plano supraindividual de atuação também está expressa na fórmula nietzscheana do homem como “ponte” e não uma “meta” (Za Prólogo 4).

¹⁶ H. Putnam já havia chamado atenção para o fato de que valores epistemológicos também são valores que podem ganhar estatuto normativo, na medida em que “valor e normatividade permeiam toda a experiência.” Em seu esforço de explicar a imbricação entre fato e valor, Putnam considera que “juízos de ‘coerência’, ‘plausibilidade’, ‘razoabilidade’, ‘simplicidade’ (...) são todos juízos normativos no sentido de Charles Peirce, juízos sobre ‘o que deve ser’ no caso de raciocínio.” (PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2002, p. 30s. grifo meu). Grosso modo, a meu ver, a noção de “abdução” de Peirce parece estar como pano de fundo nesse contexto, especialmente para diferenciar abdução de “dedução” e “indução”, quer dizer, “A dedução prova que algo *deve* ser; a indução mostra que algo é *realmente* operativo; a abdução meramente sugere que algo *pode* ser.” (cf. PEIRCE, C.S. *Collected papers*. Band 3: 5/6. “Pragmatism and Pragmaticism, Scientific Metaphysics”. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1974. Aqui, Band 5, p. 171). Dada a estrutura da inferência abdutiva – “O fato surpreendente (C) é observado; mas se A fosse verdadeiro, então C seria uma conclusão evidente; portanto, é possível presumir que A é verdadeiro” (*Idem*, Band 5, p. 189) – nesse caso, trata-se da noção de que diante de um fato surpreendente, é possível que uma nova hipótese ganhe “direito de plausibilidade”. Sobre a relação entre Peirce e Nietzsche no tocante à inferência abdutiva e formação de plausibilidade, cf. FRANK, H. “Pragmatismo semiótico: Peirce e Nietzsche”. In: *Estudos Nietzsche*, v.7; n.1 (2016), p. 113-124.

desvincular-se de leituras elitistas do perfeccionismo moral (como Rawls), na medida em que não se tem que lidar com noções como espírito livre, além-do-homem, etc., que muitas vezes até a letra própria nietzscheana não consegue explicar com precisão seu sentido substantivo; e, por outro lado, desvincular-se uma objetividade forte, como nas interpretações naturalistas, que associa um bem exterior ao homem conectado com uma concepção de natureza humana, comprometendo-se com uma noção forte de teleologia, bem como com a verdade e a falsidade dos enunciados. Autossuperação, portanto, instancia-se em um estatuto de apelo formal e em seu valor epistêmico de plausibilidade.

2) A segunda característica teórica que distingue o perfeccionismo de Nietzsche é justamente o abandono de uma teleologia forte em detrimento de versões perfeccionistas como as naturalistas, mas em proveito de “juízos práticos perfeccionistas”. Tais juízos são aqueles capazes de alterar nossa maneira de agir, sempre que o reconhecemos como razoáveis, cuja transformação é oriunda do confronto que o indivíduo tem em relação ao espaço em que atua, p.ex., por meio de uma expectativa não correspondida ou frustrada. De todo modo, o papel de juízos práticos perfeccionistas está sempre localizado na tensão entre a performance individual e o espaço de atuação supraindividual, logo, juízos centrados na dinâmica processual. Quando Zaratustra “*ensina*” o “*além-do-homem*” dizendo: “O homem é algo que deve ser superado” (Za Prólogo 3; KSA 4, p. 14), ele só o faz em tensão com o diagnóstico feito sobre o “*último homem*” (Za Prólogo 5; KSA 4, p. 19), diagnóstico esse que ganha sentido se for analisado o que o homem se tornou no interior de um espaço supraindividual; de qualquer modo, trata-se sempre de uma via de mão-dupla entre posições individuais e um plano supraindividual, cujo confronto pode gerar alguma frustração de expectativa, de modo a se tornar plausível o apelo que Zaratustra faz à autossuperação.

O abandono de uma teleologia forte do perfeccionismo em proveito de juízos práticos perfeccionistas exprime o deslocamento para a dinâmica processual da perseguição da autossuperação, na medida em que, ao aceitarmos que tais juízos alteram nossa maneira de agir – mesmo em função de uma expectativa frustrada –, então esses mesmos juízos práticos podem regular continuamente a relação entre a maneira como agimos em um espaço determinado e a ressignificação que fazemos das nossas ações na perseguição da autossuperação. Por meio do seu Zaratustra, inclusive, Nietzsche caracterizou o que há de “grande” no homem precisamente como “ponte” para algo e nunca como “meta” (Za Prólogo 4; KSA 4, p. 16s.), de modo que pode ser plausível o deslocamento do eixo de uma teleologia forte para juízos práticos perfeccionistas, estes, por sua vez, com teleologia radicalmente

deflacionada. Trata-se então de enfatizar muito mais a estrutura de contínua ressignificação das ações por meio do exercício de juízos práticos perfeccionistas, portanto, uma ênfase mais na dinâmica processual do percurso mesmo da autossuperação, e menos no comprometimento com uma teleologia forte, mesmo porque, como escreve Nietzsche, “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, de um uso, um órgão, é tudo menos seu *progressus* em direção a uma meta (...)” (GM II 12; KSA 5, p. 314).

Um detalhamento maior sobre a dinâmica dos juízos práticos perfeccionistas e sua relação com a perseguição da autossuperação será tratada mais adiante. Por enquanto, gostaria ainda de inserir dois critérios possíveis para avaliação de juízos perfeccionistas, a saber, 1) a capacidade de construir o máximo de conexões possíveis ao longo da perseguição de um ‘estado mais elevado’ em um determinado espaço – tanto de relações entre pessoas quanto de relações capazes de alterar esse mesmo espaço – e da extensão das decisões ao longo do tempo (cf. ABM 212; GM II 1), e 2) a noção totalidade ou grandeza que se experimenta como expressão da boa constituição psicológica daquele que perseguiu um estado mais elevado e se autossuperou¹⁷. A avaliação perfeccionista, nesse caso, não significa apenas o cálculo consequencialista que se pergunta pela autossuperação ou não de algo. É claro que essa reflexão guarda um viés consequencialista, pois se trata de um juízo prático que constantemente ressignifica as ações em um determinado espaço de atuação, com vistas a ‘estados cada vez mais elevados’; mas não depende desse viés consequencialista como critério de avaliação perfeccionista. Por isso, a capacidade de construção de conexões no espaço e no tempo, bem como um sentimento de totalidade como expressão da boa constituição para cada juízo prático perfeccionista podem orientar, em termos avaliativos, o grau de desenvolvimento do potencial humano no percurso da autossuperação.¹⁸ Vejamos agora com mais detalhe em que consiste a dinâmica processual de juízos práticos perfeccionistas.

¹⁷ Cf. ROBERTSON, S. “Nietzsche e o valor: florescimento e excelência”. In: *Cadernos Nietzsche* 37 (2016), p. 151ss.

¹⁸ Um detalhamento desses critérios é parte integrante dessa pesquisa, e será tratada em texto separado. Por enquanto, gostaria apenas de vislumbrar critérios avaliativos para os juízos perfeccionistas que possam indicar um distanciamento, por um lado, da exigência metaética de justificação das posições morais que de alguma maneira dependam de estados mentais ou afetivos – empresa teórica que a letra nietzscheana teria contato apenas secundariamente – e, por outro lado, da avaliação estritamente instrumental ou consequencialista.

3. A dinâmica de funcionamento de juízos práticos perfeccionistas

Nesse terceiro movimento do texto gostaria de detalhar a dinâmica de funcionamento do exercício de juízos práticos perfeccionistas. Do que discutimos até agora, em resumo, retenhamos o seguinte: trata-se da hipótese de que a noção de *Selbstüberwindung* pode ter relativo sucesso como escolha do bem desejável por si mesmo em Nietzsche. A estrutura conceitual desse sentido de *Selbstüberwindung* possui três características decisivas: a) é um conceito compreendido apenas em um sentido formal e não substantivo, de modo que possa exercer, intuitivamente, força apelativa como bem humano, assim como um bem que possa ser desejável por si mesmo de modo autorreferencial; b) sua objetividade, nesse caso, não depende de algo externo a ela e, por isso, não precisa construir uma correspondência entre os juízos morais e crenças, mas sim uma objetividade deflacionada na medida em que seu apelo intuitivo é epistemologicamente plausível para a estruturação do nosso modo de agir; c) por fim, não se trata de assumir a noção de *Selbstüberwindung* como teleologia forte que motiva sua perseguição, mas ao contrário, de deflacionar qualquer noção de teleologia em proveito do exercício de ‘juízos práticos perfeccionistas’, ou seja, a força de apelo intuitivo da ‘autossuperação’ orienta-se mais à dinâmica do exercício da construção de si – sua práxis processual –, e menos a uma meta substantivamente especificada a ser atingida ao final de um processo.

A dinâmica de funcionamento dos juízos práticos perfeccionistas, por sua vez, pode ser explicada por meio de outras três caracterizações: a) um processo prático que é não-cognitivo, e um processo teórico que é orientado pela virtude epistêmica da probidade intelectual (*Redlichkeit*); b) uma via de mão dupla ou retroalimentação entre a performance da ação em um determinado espaço, e como esse determinado espaço, por sua vez, re-informa a estruturação de novas ações, em um movimento novamente autorreferencial; e, c) a maneira como a conjugação do funcionamento prático e teóricos dos juízos perfeccionistas, juntamente com a retroalimentação entre espaço e ação se justificam pela dinâmica da vontade de poder, tal como registrada em GM II 12.

a) Juízos práticos perfeccionistas são sempre juízos provisórios e não são construídos por meio de uma dualidade que corresponderia ao que Nietzsche chamou de “*crença na oposição de valores*” (ABM 2; KSA 5, p. 16); ao invés disso, são construídos de maneira circular e autorreferencial sempre e necessariamente vinculados à situação em que nos encontramos. Qualquer performance social acontece em uma determinada situação, cujo espaço possui

uma certa estrutura de crenças que mais ou menos as temos incorporadas de maneira afetiva. Crenças são estabilizações e cristalizações de afetos socialmente construídos, ou ainda, são resultado das consolidações, sedimentações e cristalizações afetivamente incorporadas de práticas comportamentais que deram certo ao longo da história, e são funcionalmente motivadoras da performance social. Se já sempre estamos inseridos em uma determinada situação na qual agimos moralmente, então é preciso pressupor que já sempre estamos comprometidos de alguma maneira com as crenças cristalizadas desse determinado espaço, do mesmo modo como Nietzsche diagnosticou em sua crítica às duas principais tradições morais: ambas não foram capazes de questionar o valor dos valores em questão, precisamente por estarem sob o encantamento moral afetivamente cristalizado (ABM 186). O exercício de juízos práticos perfeccionistas pressupõe, pois, que cada um de nós incorpora afetivamente o repertório axiológico do espaço em que nos encontramos e, portanto, trata-se do reconhecimento não-cognitivo do efeito das práticas sociais sobre nós que obtiveram sucesso funcional ao longo do tempo. Trata-se então de reconhecer que possuímos pontos cegos afetivamente incorporados, e que impelem de alguma maneira para agir, cujas cristalizações são as crenças que, posteriormente, podem ser nomeadas de diversos modos. Qualquer juízo moral, então, exprime de alguma maneira o repertório de crenças axiológicas de um determinado espaço afetivamente incorporadas.¹⁹ É preciso registrar enfaticamente que pouco importa o valor de verdade ou falsidade de tais crenças, visto que “a falsidade de um juízo”, assim escreve Nietzsche em *Para além de bem e mal* 4, “nem sequer chega a ser, para nós, uma objeção contra ele” (KSA 5, p. 18). Assim, mesmo as crenças mais falsas e ilusórias como ‘eu’, ‘identidade’, ‘juízos sintéticos a priori’, etc., são, continua Nietzsche, “[a]s mais indispensáveis”, precisamente porque a pergunta é menos pela necessidade de justificar ou legitimar as crenças morais, em detrimento do inflacionismo especulativo que demanda correspondência cognitiva entre juízos morais e crenças – ou seja: um comprometimento com a verdade ou falsidade do juízo –, mas em proveito da organização prática da vida moral orientada pelas demandas e objetivos que temos em nossa vida

¹⁹ Um juízo moral que exprime a cristalização de crenças afetivamente incorporadas foi registrado por Nietzsche por meio da fórmula “as morais também são apenas uma linguagem semiológica dos afetos” (ABM 187; KSA 5, p. 107). A expressão empregada por Nietzsche, “*Zeichensprache*”, também é um termo usado por Teichmüller em seu “*Die wirkliche und die scheinbare Welt*” (p. 95) para registrar que “na vida prática” os homens estão sempre relegados a um “conhecimento semiológico”.

cotidiana.²⁰ Trata-se então das consequências das crenças na vida cotidiana, notadamente a demanda pelo “programa de comportamento para modificar o mundo existente”, visto que seu valor pragmático é situado por Nietzsche, continua ele em *Para além de bem e mal*, em que medida uma crença é capaz de atuar “promovendo e conservando a vida, e talvez até mesmo conservando e cultivando a espécie.” (ABM 4) Essa práxis não-cognitiva da formação das nossas crenças (tornadas pontos cegos) e seu uso na performance social é um pressuposto a ser assumido no processo que conduz o exercício dos juízos práticos perfeccionistas.

Juízos práticos perfeccionistas, além disso, são conduzidos por um outro processo que é essencialmente teórico e justificado por uma virtude epistêmica fundamental, a saber, a proibidade intelectual (*Redlichkeit*), que por sua vez tem de ser capaz de reconhecer justamente as crenças afetivamente incorporadas – por meio do que explicamos anteriormente sobre a perspectividade – e que se tornaram pontos cegos. A *Redlichkeit* não determina a condução do processo, mas é parte integrante (ao lado da pragmática) dos juízos práticos perfeccionistas, de modo que não nos é lícito falar que a virtude intelectual da proibidade determina e confere valor na justificação das nossas ações; antes disso, esse duplo processo prático e intelectual se determina mutuamente em uma via de mão dupla. O que dissemos anteriormente, a propósito dos resultados das pesquisas até o momento sobre autogenealogia, é fundamental para entendermos o *modus operandi* da *Redlichkeit*, pois justamente a consistência de um programa genealógico e autogenealógico é dependente da clarificação teórica do horizonte fisio-psicológico dos nossos pontos cegos. A sistematização teórica ou o controle sobre o conteúdo dos nossos pontos cegos é denominado por Nietzsche justamente como “*Redlichkeit*” (GC 335. Cf. também a nota de rodapé da ‘Primeira Dissertação’ de *Para genealogia da moral*). Por isso, nesse momento, tomo essa hipótese como premissa básica para minha argumentação.

O resultado mais importante oriundo da *Redlichkeit*, contudo, não é a verdade ou falsidade dos pontos cegos, pois como já discutimos, o horizonte indicado por Nietzsche se direciona pela validade pragmática na organização da vida moral, ou seja, o desdobramento prático da virtude epistêmica da

²⁰ Sobre o tema, cf. GORI, p. *Nietzsche's Pragmatism*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2019, p. 124s. Na *Gaia ciência* 354, logo depois de explicar o “perspectivismo” e o “fenomenalismo” como ‘ele’ (Nietzsche) próprio os entendia, registra que o conhecimento de tais perspectivas com seu valor de “verdade” é igualmente o que menos importa, justamente porque aquilo que “sabemos”, assim escreve Nietzsche, “é o que pode ser útil para o interesse do rebanho”, mesmo que essa “utilidade” seja apenas uma crença e mais uma imaginação.

Redlichkeit. O mais importante, porém, é o *controle do conteúdo* justamente desses pontos cegos para dispor deles na reestruturação de performances morais posteriores, cuja objetividade possui valor epistêmico deflacionado. A virtude intelectual da proibidade, ao invés de especificar a verdade ou falsidade das crenças (objetividade inflacionada), possibilita antes, escreve Nietzsche, ter “*sob controle*” o conteúdo das crenças afetivamente incorporadas, ao ponto de “delas poder dispor” em nossa performance moral diante das demandas cotidianas no espaço ou situação em que nos encontramos (objetividade deflacionada) (nesse ponto, cf. GM III 12).²¹ Trata-se justamente do movimento teórico, p.ex., da confrontação de Nietzsche com os alemães que vimos anteriormente. A realidade da ‘perspectividade’ construída no confronto entre Nietzsche e Wagner pressupõe não apenas que Nietzsche o caracterize como decadente, mas enquanto wagneriano, reconheça a si mesmo também como decadente (seu ponto cego). A virtude intelectual da proibidade coage Nietzsche a reconhecer que, tal como Wagner, ele também seria “filho do seu tempo, ou seja, um *decadente*” (CW Prólogo; KSA 6, p. 11). Simultaneamente, além disso, o reconhecimento desse ponto cego também é a conquista da proibidade, que possui um desdobramento prático capaz de reorientar a performance moral, de modo que, ao ter controle sobre seu conteúdo, acaba por motivar com algum sucesso novas performances morais ou posições teóricas posteriores. Assim, como ‘filho do seu tempo’, Nietzsche não apenas reconhece que é *decadente*, mas pode também se “defender disso”, podendo dispor dessa condição na organização de futuras ações e posicionamentos teóricos: “O filósofo em mim”, escreve Nietzsche, “se defendeu disso” (CW Prólogo; KSA 6, p. 11). A esse duplo processo tanto prático quanto teórico Nietzsche denomina, no mesmo ‘Prólogo’ de *O caso Wagner*, como “*Selbstüberwindung*”. Juízos práticos perfeccionistas, portanto, tem sua formação conduzida tanto por um processo prático não-cognitivo de incorporação afetiva de estimativas morais – convertidas em crenças ou pontos cegos de uma determinada situação concreta em que atuamos moralmente –, quanto teórico conduzido intelectualmente pela virtude epistêmica da *Redlichkeit*, que tem de ser capaz justamente de formular em termos teóricos os pontos cegos afetivamente incorporados.

²¹ Sobre a noção do controle sobre o conteúdo das crenças incorporadas para delas poder dispor, cf. ROBERTSON, S. “Nietzsche e o valor: florescimento e excelência”, in: *Cadernos Nietzsche* 37 (2016), p. 145-184; aqui, p. 151; ANDERSON, L. R. “What is a Nietzschean Self?”. In: JANAWAY, C. & ROBERTSON, S. *Nietzsche, Naturalism and Normality*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 202-235.

b) O duplo processo prático e teórico dos juízos práticos perfeccionistas é ininterrupto: não está em nosso alcance determinar em que lugar ele efetivamente termina, a não ser que supuséssemos uma teleologia forte com a caracterização substantiva do seu significado a propósito da ‘autossuperação’; esse procedimento, como já escrevi, está afastado pelo menos da letra nietzscheana. Juízos práticos perfeccionistas são provisórios – e por isso mesmo “contínuo”, tal como é o apelo nietzscheano à “contínua autossuperação do homem” (ABM 257) – porque o horizonte teórico e prático se retroalimenta de maneira ininterrupta, bem como se estabiliza mutuamente, mas sempre em um espaço determinado de atuação. Quando assumimos que a ‘autossuperação’ apela intuitivamente como bem desejável por si mesmo, assumimos também que, em termos morais, a cada nova estimativa de valor reorganizada, reconstruída ou mesmo suprimida, uma simultânea mudança comportamental aconteceu relativamente ao espaço em que estamos inseridos e que agíamos de uma certa maneira, de modo que a performance moral guarda alguma diferença em relação às performances anteriores, e assim sucessivamente.²² Além disso, a cada nova posição moral, podemos pressupor que também novos pontos cegos foram formados, de modo que novamente precisam ser sistematizados, reinserindo novamente as condições de continuação da mesma dinâmica processual. Trata-se então de um processo marcado pela fluidez, justamente porque o espaço de atuação e a nossa performance moral nesse espaço se determinam mutuamente, sem um final específico. Por isso, juízos práticos perfeccionistas são sempre provisórios e abertos.

Para explicar melhor essa dinâmica de mútua determinação entre espaço e performance moral, lanço mão brevemente aqui da fecundidade do conceito de “margem de manobra” (*Spielraum*) empregado por Nietzsche para debater o tema da compreensibilidade (cf. ABM 27), mas também desdobrado em seu registro pragmático por meio da noção de “Orientação”: “*limite regulado de comportamentos não-regulados*”.²³ Para nossa argumentação, importa

²² Sobre a relação entre crenças incorporadas e mudanças comportamentais em um espaço estruturado, cf. o trabalho de H. Krüger, “A contribuição dos valores na terapia cognitiva”, in: *Psicologia e Saber Social*, 4(2) (2015), p. 153-167, aqui, p. 157s.

²³ Faço referência aqui à nota 7 do livro “Notas fundamentais do pensamento de Nietzsche” (STEGMAIER), a propósito do conceito de *Spielraum*. Sobre o recorrente emprego do conceito *Spielraum* (margem de manobra), considero pertinente destacar, em linhas gerais, três aspectos: 1) a origem etimológica da palavra e sua posterior recepção no vocabulário filosófico; 2) o emprego do conceito em relação à filosofia de Nietzsche; e 3) o uso da palavra no interior da Filosofia da Orientação de Werner Stegmaier. 1) Segundo o verbete “*Spielraum*”, in: KNEBEL, S. K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972, p. 1390-1392, o termo *Spielraum* foi

empregado originalmente ao domínio da mecânica, especialmente no que tange ao vocabulário militar, em relação à “diferença entre o calibre do canhão e o diâmetro do projétil”. Para que o projétil pudesse atingir corretamente seu destino, o *Spielraum* entre eles deveria estar corretamente dimensionado. O uso mais geral do termo, porém, ocorre apenas no século XVIII e passa a designar “mais ou menos a margem de manobra delimitado da ação de possibilidades” (*HWPh.*, p. 1390). Desde o Círculo de Viena, especialmente com Wittgenstein, o termo *Spielraum* se torna um “conceito fundamental” no âmbito da filosofia da linguagem e da lógica formal, pois “ele se refere à totalidade das proposições elementares permitidas e é definido através de casos limites, tautologia e contradição” (*HWPh.*, pág. 1391). No Aforismo 194 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein também empregou o termo no sentido geral que *Spielraum* recebe a partir do século XVIII, a propósito da pergunta: “Teria a máquina, de uma forma misteriosa, seus possíveis movimentos já em si? (...) O que são as condições de movimento? Elas não são o movimento, mas também não parecem ser a mera condição física do movimento – o *Spielraum* que há entre o pino e o mancal, de modo que o pino não se adapte tão estreitamente ao mancal”. (WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003. 2) Nietzsche também emprega o termo *Spielraum*, por um lado, no horizonte teórico do seu sentido original, tal como lemos em uma anotação da primavera/verão de 1888, KSA 13, 16[7]: “O domínio sobre as paixões e não seu enfraquecimento ou extirpação! Quanto maior é a força de domínio de nossa vontade tanto mais liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande por meio da margem de manobra (*Spielraum*) de liberdade de seus apetites: mas ele é forte o suficiente para, desses selvagens apetites, domesticá-los.” Em outro apontamento de novembro 1887/março de 1888, KSA 13, 11[400], Nietzsche registra ainda que a “originalidade de alguém” pressupõe também uma “livre margem de manobra”. Por outro lado, há o uso de *Spielraum* no interior de uma filosofia da interpretação ou do uso interindividual de signos de comunicação, como é destacado por Werner Stegmaier. Com relação a esse último ponto de vista, o aforismo 27 de *Para Além de Bem e Mal* é decisivo, especialmente onde Nietzsche escreve enigmaticamente que, na comunicação interindividual entre “bons amigos”, “é bom que se conceda a eles de imediato uma margem de manobra e um espaço de recreação para o mal-entendimento”. À luz desse aforismo, Werner Stegmaier argumenta no artigo “*Signos de Nietzsche*”: “Margem de manobra” é um conceito ou imagem para regulamentação da validade de regras. Uma ‘margem de manobra’ é um espaço, no qual alguém ou alguma coisa pode se comportar de acordo com ‘regras de atuação’ próprias: espaço que, não obstante, é limitado por regras ou dados de fato, sobre os quais nem um nem outro, nesse espaço, pode, ‘recreando’, se impor. Os limites da margem de manobra na comunicação entre indivíduos são determinados pelos indivíduos que dela participam, voluntária ou involuntariamente. Esses limites se situam na respectiva força daqueles indivíduos de acolher mesmo a incompreensão como compreensão e, por seu turno, de esforçar-se por condescender a outros por meio de compreensibilidade, para não ‘ofendê-los”. 3) Por fim, há ainda o uso que o próprio Stegmaier emprega no interior da sua *Filosofia da Orientação*, especialmente para caracterizar quão fluida pode ser a ação moral, desde que a pensemos sob as condições estritas do tempo. Assim, do ponto de vista moral, ações morais também seriam, segundo sua hipótese, fluidas, na medida em que, em um determinado espaço com regras mais ou menos delimitadas, a mesma ação pode se ampliar e tomar outros significados sempre que os participantes da comunicação também assim concederem. A fluidez da ação no interior do *Spielraum* permitiria pensar então um “*limite regulado de comportamentos não-regulados*”: “Uma margem de manobra é um espaço e, porém, nenhum espaço, e nele há um jogo e, todavia, nenhum jogo; em todo caso, há um uso corrente de ‘margem de manobra’ na ‘margem de manobra da ação’; na ligação entre ‘espaço’ e ‘jogo’ se desloca o sentido de ambos. Não se esperando de outra forma, a metáfora da margem de manobra acolhe e oculta um paradoxo. Uma margem de manobra é o ‘espaço’ de um movimento limitado por regras, no qual é possível um rápido ‘movimento’ que não obedeça a essas regras, no interior do qual, nesse sentido, é possível um ‘jogo’ livre dessas regras. Em resumo: um *limite regulado de comportamentos não-regulados*. ‘No interior’ desse limite, o comportamento pode provavelmente obedecer a regras próprias.” (STEGMAIER, W. *Philosophie der Orientierung*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008. p. 221).

especialmente o sentido prático da definição, visto que, a meu ver, ela exprime bem a práxis da mútua determinação entre o espaço e a performance moral que nele exercemos, cuja dinâmica é ininterrupta e essencialmente fluida.

O espaço em que nos encontramos, por um lado, é justamente aquele em que estamos inseridos com suas respectivas crenças afetivamente incorporadas; em termos de juízos práticos perfeccionistas, por outro lado, cada um de nós tem um comportamento moral que se exerce nas relações morais específicas desse mesmo espaço. Assim, nós já sempre estamos inseridos em uma situação, que por sua vez sabemos mais ou menos as regras do jogo desse espaço. Entretanto, nem o espaço determina por completo a performance moral, nem essa última, por sua vez, é completamente independente do espaço onde ela se exerce.

Para remontar então ao conceito de *Spielraum*, digamos que se o espaço de atuação (*Raum*) é regulado por um repertório de crenças que incorporamos afetivamente e são atuantes em termos morais, a performance moral (*Spiel*), por seu turno, não é de modo algum exclusivamente determinada por ele; inversamente, a performance moral de juízos práticos perfeccionistas, conforme nossa argumentação, implica uma atuação moral orientada pela virtude epistêmica da *Redlichkeit* e, nesse caso, não é condicionada pelo espaço de atuação justamente porque é capaz de agir diversamente em função da motivação moral para fins de autossuperação, cuja nova performance moral pode ter algum sucesso de alterar não apenas seu modo de agir distintamente das crenças daquele espaço, mas também de modificar o próprio espaço de atuação. Assim, trata-se de uma *práxis contínua de confronto e distanciamento* – práxis que poderíamos denominar também de “técnica de autodistanciamento” conforme veremos – em relação a esse espaço, que se ajusta e se regula ininterruptamente em uma via de mão-dupla.

Ao agirmos moralmente, confrontamo-nos com relações sociais, culturas, pessoas, etc., em uma determinada situação, cuja perspectividade construída – conforme explicamos no início desse texto – nos permite enxergar alguns dos pontos cegos que normalmente não problematizamos em nossa performance moral (GC 345), elaborando com alguma clareza teórica esses mesmos pontos cegos (GC 335), e podendo, como escreve Nietzsche, dispor deles na reorganização e reestruturação posterior do nosso mundo prático (GM III 12). Isso significa que enxergamos pontos cegos como problemáticos por meio da confrontação com a perspectiva observada, em um movimento autorreferencial. Em seguida, tomamos distância em relação a esse espaço, diferenciando-nos em relação a ele, agindo de modo reorientado na perseguição de um ‘estado mais elevado’. A cada nova situação ou novo

espaço reestruturado, segue-se mais uma vez um novo confronto e um novo distanciamento em relação a ele, com a respectiva diferenciação em relação ao espaço de atuação e seu repertório de crenças, e assim sucessivamente. Cada práxis de confronto e distanciamento, ou ainda, a cada mútua determinação entre o espaço regulado e nossa performance moral não-regulada exprime o *modus operandi* de juízos práticos perfeccionistas que, como se vê, nunca é definitivo e nem alcança uma finalidade determinada que supostamente caracterizaria a autossuperação em termos substantivos. Por isso, juízos práticos perfeccionistas são sempre provisórios e fluidos, seguindo uma dinâmica igualmente de contínuo ajuste, readaptação e reestruturação, na medida em que tão logo se alteram as condições da situação, alteram-se também o sentido da performance moral.

O exercício de juízos práticos perfeccionistas envolve aquela condição que caracteriza, segundo Nietzsche, “o filósofo” e a “grandeza de sua tarefa”, ou seja, o ‘filósofo’ como “*necessariamente* o homem do amanhã e do depois do amanhã, que sempre se achou e *teve* de se achar em contradição com o seu hoje”, e a ‘grandeza da sua tarefa’ que consiste em ser a “má consciência do seu tempo”, a fim de “saber de uma *nova* grandeza do homem, de um novo caminho ainda não percorrido para o seu engrandecimento.” (ABM 212; KSA 5, p. 145).²⁴ A tipologização feita por Nietzsche do ‘filósofo’ é aquela que, ao

²⁴ A estratégia argumentativa de Nietzsche de construção de tipos psicológicos – como essa da construção do tipo ‘filósofo’, ou ainda do par saúde/doença –, exprimem a dinâmica de ajuste, readaptação e reorientação de suas posições filosóficas. Mesmo a tipologização da relação entre saúde e doença, p.ex., exprimem a tese de autossuperação, na medida em que a hipótese da realização da saúde pressupõe justamente não apenas o percurso pela doença, mas sua superação ao ponto de tê-la debaixo de si (GC 382). Isso implica que o controle do conteúdo sobre aquilo que significou a doença (sua “vivência” e a conquista retrospectiva do seu “significado”, tal como interpretado em HH Prefácio 6), pode exercer um caráter apelativo para a autossuperação, ao ponto de reorientar as futuras ações (virtude epistêmica da probidade intelectual). Acrescente-se ainda que esse modelo de regulação autorreferencial também se desdobra nas posições de Nietzsche que vão do programa genealógico de 1887 até o autogenealógico nos textos de 1888. Em termos específicos, ao construir o programa genealógico das estruturas da cultura, momento em que Nietzsche exerce uma ‘crítica’ ao se confrontar com cada esfera cultural (arte, filosofia, ciência, religião), distancia-se em seguida para se diferenciar daquilo que resultou da crítica genealógica. A meu ver, essa dinâmica é igualmente válida para ser denominada de diferenciação da diferenciação, como se dissessemos que se o diagnóstico do tipo “Wagner” (estrutura cultural da arte) exprime-se como *décadence* nos textos até 1887, então em 1888 Nietzsche se diferencia do que diagnosticou, escrevendo “Nietzsche contra Wagner”; a mesma estratégia é encontrada na relação com o cristianismo, diferenciando-se como “O Anticristo” e, por fim, em termos de posições e revisões teóricas pessoais do próprio Nietzsche, tal como encontrado, p. ex., no conceito de “extemporaneidade”. Nesse último caso, o jovem Nietzsche escreve “Considerações extemporâneas” – momento em que avalia, distingue, separa, critica –, porém, no *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche escreve “como extemporâneo”, ou seja, não se trata mais de escrever “considerações extemporâneas”, mas sim ele próprio escreve na qualidade de um extemporâneo. Não por acaso, um

se confrontar com seu tempo, distancia-se dele a fim de se diferenciar em relação ao espaço em que atua, e simultaneamente percorrer, de modo reorientado, o ‘novo caminho’ para o ‘engrandecimento’. A fórmula moral para esse processo de confronto e distanciamento que se retroalimenta, como se sabe, é autossuperação com sua respectiva indefinição substantiva. Para lembrar de uma metáfora aristotélica sobre a deliberação de coisas que nos permanecem sempre indefinidas – como é o caso dos juízos práticos perfeccionistas –, a arte de modelar de Lesbos ocuparia um papel pedagógico e ilustrativo para a fluidez de tais juízos, nos quais espaço e performance moral se determinam em uma via de mão-dupla, ajustando-se e reorientando-se continuamente. O assim denominado “prumo de Lesbos” (ARISTÓTELES, EN 1137b27-32)²⁵ se adapta ao formato da pedra e não é rígido, assim como um decreto especial busca adaptar-se aos fatos. É nesse sentido que juízos práticos perfeccionistas são sempre provisórios e fluidos, ajustando-se e regulando-se ininterruptamente: ajusta-se ao espaço, mas também reorienta performances morais com vistas a um ‘estado mais elevado’, isto é, um processo de confronto com um espaço, visto que já sempre estamos inseridos em uma situação (espaço regulado), e de distanciamento em relação a esse espaço, tão logo reorganizamos as nossas crenças daquele espaço com vistas a autossuperação (comportamentos não-regulados). Trata-se enfim de uma via de mão dupla, em que ao mesmo tempo em que carregamos a incorporação das principais crenças morais de um espaço, atuamos também sobre ele tão logo somos intelectualmente orientados por uma proibidade intelectual com vistas a autossuperar seja o que for.

c) A justificação teórica para a conjugação do funcionamento prático e teórico dos juízos práticos perfeccionistas, juntamente com a retroalimentação entre espaço regulado e performance moral não-regulada, exprime-se precisamente por meio da dinâmica da vontade de poder, tal como seu registro feito no seminal aforismo 12 da Segunda Dissertação de *Para genealogia da moral*. Chamo atenção, em primeiro lugar, ao radical deflacionismo teleológico que o aforismo 12 apresenta, especialmente quando Nietzsche escreve que o “‘desenvolvimento’ de uma coisa, de um uso, um órgão, é tudo menos seu *progressus* em direção a uma meta (...)” (GM II 12; KSA 5, p. 314). Isso significa que se a autossuperação é o bem desejável por si mesmo ao

dos capítulos de *Crepúsculo dos ídolos* se chama justamente “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, Incursões de um extemporâneo. Esse argumento foi elaborado pormenorizadamente em textos anteriores, p.ex., Autor (2014 e 2015).

²⁵ Cf. também WIGGINS, D. “Deliberação e razão prática”. In: ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo, Odysseus, 2010, p. 141.

apelar intuitivamente, certamente não é possível a indicação substantiva do seu ponto extremo, como se fosse adequada a indicação de um final específico do processo de autossuperação. Assim se justifica a opção que fiz do deslocamento que vai de uma teleologia forte no perfeccionismo, até o exercício de juízos práticos perfeccionistas para cada etapa de mútua determinação entre o espaço de atuação e a performance moral nesse espaço. O lugar dos juízos práticos perfeccionistas, enfim, é aquele sempre provisório e não definitivo.

E isso acontece, em segundo lugar, em função de que “tudo o que existe” (nesse caso, inclusive juízos morais), escreve Nietzsche, “é sempre reinterpretado com novas concepções, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade (...)”. Trata-se, nesse ponto, daquela dinâmica de confronto e distanciamento em que tão logo se alterem as condições e o espaço de performance moral, alteram-se também a ressignificação e reorientação do nosso próprio mundo moral. A práxis de confronto e distanciamento ou técnica de autodistanciamento, por sua vez, é igualmente mutável e dinâmica, relativamente às condições e ao sentido que empregamos na reorganização pragmática da performance moral, de modo que para cada performance moral, exprimem-se novos juízos que se reajustam e reestruturam posteriormente nossas ações, e assim sucessivamente. Para Nietzsche, “a história inteira de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode, dessa forma, ser uma cadeia contínua de signos de sempre novas interpretações e ajustes (...)” (KSA 5, p. 314). Lembro que essa ininterrupta cadeia de ajustes e reajustes às situações, bem como a posterior ressignificação da performance moral, pressupõe não apenas o fato de que incorporamos afetivamente as crenças de um determinado espaço, mas também o desafio de elaborar em termos teóricos precisamente esses pontos cegos cristalizados, cuja conjugação prático-teórica, reinsere em seguida as novas condições para que o mesmo ciclo recomece.

Por fim, é preciso registrar o caráter de fluidez de sentido dos juízos práticos perfeccionistas, cuja elaboração teórica pode ser expressa sob a fórmula nietzscheana que reza: “A forma é fluida, mas o ‘sentido’ é ainda mais...” (GM II 12; KSA 5, p. 315). Ao atuarmos em um espaço, o fazemos por meio de nossas crenças empregadas para organizar nosso mundo moral, e responder de forma bem sucedida às demandas do ambiente com vistas à autossuperação de que estado for. É certo que juízos práticos perfeccionistas tendem a se estabilizar novamente sob a forma de hábitos em um cotidiano moral. Tão logo, porém, a situação seja novamente irritada, o sentido dessas ações se modifica em função da alteração do espaço em que elas atuam,

assumindo com vigor a tese da fluidez de sentido para juízos perfeccionistas. Nesse ponto, é forçoso relacionar a tese da fluidez de sentido dos juízos perfeccionistas com o radical deflacionismo teleológico para a perseguição da autossuperação como bem desejável por si mesmo. Se qualquer desenvolvimento não é um *'progressus'* em direção a uma meta, é justamente porque a via de mão-dupla entre espaço de atuação e performance moral é também radicalmente fluida, sendo forçoso alterar o sentido da perseguição da autossuperação, tão logo se alterem as condições da atuação da performance moral. A cadeia ininterrupta de readaptações e reajustes às situações de performance moral, implicam igualmente na reestruturação e reorganização prática na perseguição daquilo que se quer superar.

Essas três instâncias teóricas compõem, portanto, o *modus operandi* de juízos práticos perfeccionistas. Trata-se, em suma, da conjugação de um processo pragmático que implica em reconhecer a incorporação afetiva de crenças morais, mas também teórico capaz de elaborar racionalmente os pontos cegos, cuja conjugação atua, necessariamente, em um espaço regulado de comportamentos não-regulados sempre fluidos e abertos à ajustes, reajustes e reestruturações de novos significados. Juízos práticos perfeccionistas, dessa forma, são construídos por meio das condições apresentadas pela própria dinâmica do processo, e não desde a recepção de algo totalmente extrínseco a ele. Isso significa que tais juízos são produzidos também de modo autopoietico.

4. A construção de juízos práticos perfeccionistas como produções autopoieticas

Lançar mão, nesse quarto movimento do texto, da importante noção de autopoiesis não significa direcionar atenção à clássica distinção exegética entre práxis e poiesis²⁶, mas sim explorar o sentido que a noção recebe a partir da sua inserção no vocabulário da biologia, por meio do seminal texto

²⁶ A distinção já remonta, p.ex., a Platão (p.x. *Cármides*, 161-165) ou Aristóteles (EN I e VI e Met.), e teve o tema também tratado de distintas maneiras, como na *A condição humana* de H. Arendt. A fortuna crítica sobre a distinção entre práxis e poiesis é obviamente considerável na filosofia, mas cito pontualmente – mesmo sabendo o risco de cometer injustiças –, BERNIER, B. “A distinção entre práxis e poiesis em Aristóteles”. In: *Analytica*, v1, n3 (1996), p. 127-163; EBERT, T. “Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 30 (Jan.-Mar., 1976), p. 12-30; TELES, E. “Práxis e poiesis: uma leitura arendtiana do agir político”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 6, 1 (2005), p. 123-140.

“Autopoiesis” de H. Maturana.²⁷ Nesse caso, a noção de autopoiesis me interessa principalmente para enfatizar que a produção de juízos práticos perfeccionistas não estabelece uma relação diretamente causal com alguma coisa extrínseca à lógica interna de um determinado processo, como se um juízo fosse o resultado do mero efeito de um estímulo exterior ao espaço no qual alguém realiza sua performance moral. Juízos práticos perfeccionistas, ao contrário disso, são produzidos por meio da rede interna das suas próprias condições nas quais eles atuam, alterando-se e reproduzindo-se recursiva e autorreferencialmente, por meio dos elementos intrínsecos às próprias condições de um determinado espaço. Minha hipótese é associar à essa noção de autopoiesis precisamente a práxis explicada acima de confronto e distanciamento no interior de um *Spielraum*, com sua respectiva técnica de autodistanciamento²⁸ como sua operação complementar.

Em termos gerais, ao conectar autopoiesis e técnica de autodistanciamento, tenho por objetivo enfatizar a dinâmica por meio da qual ao se formular teoricamente as estruturas de crenças não problematizadas de um determinado espaço, operando dessa forma uma crítica do valor dos seus valores, então se estabelece uma diferença entre o espaço em que alguém se encontra e a própria pessoa que opera a crítica sobre esse espaço. A diferença entre aquele que critica e o espaço criticado já é um primeiro distanciamento. A intensificação dessa práxis crítica, além disso, se desdobra na plausível possibilidade de alguém novamente se diferenciar em relação àquilo que foi inicialmente diferenciado por ela, igualmente tomando distância em relação à primeira diferenciação. Trata-se, nesse caso, de tomar distância de uma situação, estando ainda na própria situação²⁹, ou ainda, diferenciando a si mesmo em relação àquilo que foi diferenciado. Uma dupla diferenciação

²⁷ MATURANA, H. “Autopoiesis”. In: ZELENY, M. (Hg.): *Autopoiesis: A Theory of Living Organisations*. New York: North-Holland, 1981, p. 21-32.

²⁸ Empresto a expressão empregada por Christoph Möllers em seu texto *Die Möglichkeit der Normen: über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2018. A expressão “Techniken der Selbstdistanzierung”, segundo o autor, “define o cerne da prática normativa”, que por sua vez, tem como dinâmica “tomar distância do mundo, no mundo” (p. 14s). Independente da definição de “norma” que Möllers elabora, a saber, a “apresentação de uma *possibilidade* com uma positiva avaliação da sua realização”, que por sua vez, pode ser “denominada de “*marca de realização*” (p. 127s.), interessa-me a dinâmica processual da construção de uma norma, cujo cerne é precisamente essas “técnicas de autodistanciamento”. Em outros lugares já elaborei o conceito de “extemporaneidade” em Nietzsche entendido como um distanciamento da situação, na situação (cf. Autor, 2015).

²⁹ Lembro aqui da referência do Prólogo à Segunda Consideração Extemporânea, quando Nietzsche se refere à tarefa da filologia: “pois não saberia o que a filologia clássica na nossa época tomaria por sentido, a não ser atuar extemporaneamente – ou seja, contra a época e, com isso, na época e, talvez, em favor de uma época por vir.” (Cons. Ext. II, HL, Prólogo; KSA 1, p. 247)

(*Ausdifferenzierung*)³⁰ por meio do exercício crítico de uma técnica de autodistanciamento. Isso significa que a performance moral em um espaço específico ou posições teóricas assumidas em uma determinada situação operam por contínuas diferenciações/distanciamentos, de modo que cada distanciamento carrega, simultaneamente, um confronto com um espaço/situação e sua possível diferenciação/distanciamento em relação a ele. Ato contínuo e de maneira recursiva, aquilo que foi diferenciado por alguém, ou ainda, aquilo de que alguém tomou distância, pode novamente ser diferenciado ou tomado distância, cujo pressuposto é que cada distanciamento ou nova diferenciação ocorre, recursivamente, em relação aos elementos da rede interna daquele espaço ou daquela situação. A produção de cada juízo prático perfeccionista, nesse caso, não é resultado de um efeito extrínseco aos seus elementos, mas resultado de uma técnica de autodistanciamento que emula os elementos presentes no espaço ou na situação em que o autodistanciamento ocorre, de modo a se reproduzir, reestruturar e se reorientar de maneira autopoiética.³¹

³⁰ Sirvo-me aqui do assim denominado "Theorem von der Ausdifferenzierung" de N. Luhmann, que implica na hipótese de que toda práxis de diferenciação se torna, como diferença, novamente uma outra diferenciação sem que haja, nesse caso, qualquer início específico ou fim absoluto desse processo, mas antes, cada práxis de diferenciação lança mão da diferenciação anterior, recursivamente, para produzir novas diferenciações e assim sucessivamente. Esse processo de diferenciação da diferenciação que está no cerne da diferenciação funcional da teoria dos sistemas de Luhmann, percorre toda sua obra. Lembro aqui, porém, de dois textos importantes: *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 30-91; e *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 595-618. Sobre o tema de operações de diferenciação e Nietzsche, cf. também STEGMAIER, W. *Luhmann meets Nietzsche*, p. 79ss. A expressão „Theorem von der Ausdifferenzierung“ empresto de D. Baecker em seu texto "Systemtheorie als Kommunikationstheorie". In: JAHRAUS, O.; NASSEHI, A. (Hrsg.) *Luhmann Handbuch*. Stuttgart: Springer-Metzler Verlag, 2012, p. 54.

³¹ Resguardados os contextos de surgimento e os problemas específicos, arrisco enxergar uma estreita relação entre o par autopoiésis e técnica de distanciamento com uma versão da noção de "crítica" ou práxis crítica. Em uma semântica geral, R. Jaeggi e T. Wesche fazem a seguinte definição de crítica: "Crítica significa sempre e *simultaneamente tanto dissociação quanto associação*. Crítica diferencia, separa e toma distância; mas ela conecta, estabelece relações e produz contextos interconectados. Dito de outra maneira, a crítica é uma dissociação por meio da associação e uma associação na dissociação." (JAEGLI, R.; T. Wesche (Hg.). *Was ist Kritik*. 5. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019. Aqui, p. 8) A meu ver, essa noção de crítica definida pelos autores carrega igualmente a noção de técnica de autodistanciamento compreendida como dupla diferenciação/distanciamento, ou seja, não apenas diferencia e distancia ao operar a crítica, mas igualmente diferencia e distancia a si mesmo em relação ao que foi diferenciado/distanciado. Precisamente esse processo ocorre operativamente no interior de um espaço ou situação, cujas operações são geradas recursivamente em relação aos elementos do próprio espaço ou situação, e o nome que se pode dar a essa dinâmica é autopoiésis – resguardadas aqui os aspectos exegéticos que carrega a tradição teórica na qual os autores mencionados se situam. Nesse caso, continuam os autores, "a capacidade de tomar distância faz parte das condições da práxis crítica." (p. 9) Cf. também o artigo de T. Wesche sobre as formas da crítica intitulado "Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik", p. 193-220.

Se, por um lado, essa estrutura operativa também está presente no argumento genealógico e autogenealógico, por outro lado, ela ganha contornos funcionalmente normativos quando associamos o par teórico autopoiésis e técnica de autodistanciamento na instância moral da produção de juízos práticos perfeccionistas. Para que esse par teórico possa funcionar operativamente, contudo, é preciso pressupor que cada juízo é sempre parasitário em relação ao que pretende suplantar ou tomar distância, tornando-se operativamente dependente do elemento em torno do qual tem de se diferenciar. A expressão “parasita” é aqui fundamental em função da fecundidade que possui em termos sociais e filosóficos, tal como foi explicada por M. Serres³², e me parece ser uma chave de leitura para entender a produção de juízos práticos perfeccionistas como produção autopoiética. Em comum a essa semântica da técnica de autodistanciamento, a meu ver, está justamente o horizonte parasitário da operação crítica, relativamente a cada juízo, espaço ou situação que é objeto de crítica.³³ Acrescento ainda que, além disso, o processo ocorre não apenas de maneira parasitária, mas também recursivamente aos próprios elementos internos do espaço ou da situação, justamente ali onde o autodistanciamento tem de ocorrer, a fim de produzir seja uma transformação no interior do próprio espaço onde se atua, seja para

³² Sobre o conceito “parasita” e as possibilidades de perspectividade nas relações cotidianas, cf. M. Serres, M. *Der Parasit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. Deixo registrado aqui que o argumento genealógico, bem como o autogenealógico é funcionalmente parasitário do interlocutor que pretende suplantar, a fim de ganhar alguma validade teórica em termos epistemológicos. Nesse caso, faço referência ao texto de D. Conway intitulado “Genealogy and Critical Method”, in: SCHACHT, R. *Nietzsche, Genealogy, Morality: essays on Nietzsche's Genealogy of morals*. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1994. p. 324s. O contexto de uso da expressão é de que para se ter “acesso aos sentidos dos fenômenos históricos sob investigação, a genealogia nietzscheana habita, parasitariamente, as interpretações dominantes daquele fenômeno. (...) Pelo fato de que as interpretações genealógicas de Nietzsche são logicamente dependentes das interpretações que pretendem suplantar, elas são inteiramente parasitas e não podem existir independentemente. (...) Qual seja o grau de validade que uma genealogia adquire, ela é inteiramente relativa à interpretação que ela desacredita (...): a confiança de Nietzsche na genealogia reflete sua convicção de que todas as vitórias hermenêuticas são relativas ao contexto específico do combate.” Sem dúvida que Nietzsche não reivindica um estatuto privilegiado à sua genealogia. Trata-se antes de, parasitariamente, desreferencializar aquilo que se tornou autoevidente no interior dos fenômenos morais. O final do texto de D. Conway traz a hipótese de que a “mais consistente (se não a mais libertadora) leitura da *Genealogia* exigiria de nós tratar a descrição de Nietzsche do sacerdote ascético – um ‘médico’ que é ele próprio doente – como tendo um estatuto autorreferencial” (p. 331).

³³ Cf. o texto de WESCHE, T. “Reflexion, Therapie, Darstellung: Formen der Kritik”. In: JAEGLI, R.; T. Wesche (Hg.). *Was ist Kritik*. 5. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019, especialmente as p. 203ss.

produzir um novo juízo prático perfeccionista³⁴, imprimindo assim a caracterização autopoietica para tais juízos.

Essa perspectiva autopoietica de compreender a produção de juízos perfeccionistas não suprime de maneira alguma a característica de retroalimentação que expliquei acima, a propósito da determinação por meio de uma via de mão-dupla entre o espaço de atuação e a performance moral (*Spielraum*). Ao contrário, a noção de *Spielraum* retém em sua constituição a dinâmica de confronto com uma situação, cujas crenças (pontos cegos) elaboramos em termos teóricos e as temos com relativo sucesso sob controle, para então entendermos uma primeira diferença daquilo que somos constituídos em relação ao espaço em que estamos inseridos; nesse caso, não é o espaço que determina minha performance moral. Inversamente, também não é a elaboração teórica e sua respectiva virtude intelectual da proibidade que vai determinar minha performance moral, mas antes uma nova diferenciação que se realiza em relação àquilo que se diferenciou anteriormente, produzindo um novo juízo prático perfeccionista. Assim, o mecanismo de retroalimentação entre espaço de atuação e performance moral não apenas compreende em si a técnica de autodistanciamento, como também se reproduz de maneira autopoietica. Vejamos um pouco como essa hipótese se modula com a análise do aforismo 212 de *Para além de bem e mal*.

Inicialmente, gostaria de dizer que o pressuposto da retroalimentação não retira o protagonismo do indivíduo que atua em um espaço, mas exige dele uma práxis crítica de reflexividade, bem como a capacidade de orientar a si para realização da autossuperação, agregando o máximo possível de valor ao próprio juízo, na medida em que amplia as conexões sociais tanto no espaço em que atua, como também na duração das suas ações e decisões no tempo. Como escrevi antes, um dos critérios gerais para avaliação de um juízo prático perfeccionista é precisamente a construção de conexões que se pode realizar no processo de autossuperação (no espaço), bem como a extensão daquilo que se propõe (no tempo). O aforismo 212 de *Para além de bem e mal* (KSA 5, p. 145ss.) associa a noção de “grandeza” com a tipologização feita por Nietzsche do ideal do filósofo – marcadamente um ‘tipo’ “em contradição com seu hoje”, indicando que filosofia está sempre engajada com seu tempo –, e

³⁴ Ao elaborar o conceito de norma em estreita relação com produção de outras normas, C. Möllers escreve que “normas não são reduzidas a justificações morais e nem efeitos causais”, mas sim são dependentes dessa práxis de distanciamento. Nesse sentido, continua o autor, normas são “práticas sociais nas quais uma comunidade se distancia da própria realidade sob certas circunstâncias, mas não necessariamente, a fim de justamente transformar essa comunidade com algum sucesso, e isso igualmente sob seguidas circunstâncias.” (p. 15)

exprime o valor e o grau dessa ‘grandeza’ na capacidade de conexões de relações no espaço e extensão das decisões no tempo. O aforismo 212, em primeiro lugar, é estrategicamente escrito, em termos literários, por meio da técnica de autodistanciamento para elaborar uma tipologia do ideal de filósofo. Ser a “má consciência do tempo” é, por um lado, pertencer a esse tempo e, simultaneamente, tomar distância dele como ‘má consciência’. Como práxis crítica às ‘ideias modernas’, Nietzsche se distancia uma primeira vez ao diferenciar ali o sentido empobrecido de ‘grandeza’ na cultura moderna. Em segundo lugar, Nietzsche novamente se diferencia em relação ao que diferenciou (*Ausdifferenzierung*), tão logo elabora uma tipologização do ideal do filósofo parasitariamente por meio das ‘ideias modernas’, cujo segundo distanciamento, no caso do aforismo, marca sua posição no interior de uma situação. Dessa forma, a estratégia argumentativa de Nietzsche opera precisamente por meio daquela técnica de autodistanciamento, cuja práxis crítica se desdobra como distanciamento da situação, na própria situação, elaborando, autopoieticamente, a tipologização do ‘filósofo’ que marca sua posição teórica. Por fim, esse tipo ‘filósofo’ – “o homem do amanhã e do depois de amanhã (...), o mais divergente, o homem para além de bem e mal” – é caracterizado pela “grandeza” entendida “precisamente em sua vastidão e multiplicidade, em sua *inteireza na diversidade*” (grifo meu), ou seja, caracterizações que exprimem o grau de conexões estabelecidas da maneira mais ampla possível em um determinado espaço (a cultura das ‘ideias modernas’). Além disso, continua Nietzsche, “o valor e o grau” da sua grandeza também exprimiria “o quanto e a diversidade de coisas que um indivíduo poderia carregar e assumir para si, conforme o *quão longe* poderia estender sua responsabilidade” e, sobretudo, finaliza Nietzsche sobre essa ‘grandeza’, “a força da vontade, a dureza e a *capacidade para decisões longas*” (grifo meu), ou seja, caracterizações que exprimem o grau de extensão dos seus juízos no tempo.³⁵

O aforismo 212 de *Para além de bem e mal* é particularmente sugestivo para entender a produção de um juízo prático perfeccionista, bem como avaliar o grau de excelência desse juízo tanto no espaço – por meio das conexões que se estabelece –, quanto no tempo – por meio da extensão da

³⁵ O aforismo 213 de *Para além de bem e mal*, que igualmente debate o ideal de filósofo por meio da mesma estratégia literária – nesse aforismo, distanciando o filósofo empobrecido da agilidade do dançarino –, novamente menciona a capacidade para decisões de longo prazo em suas responsabilidades. Logo depois de escrever que as virtudes do ideal do filósofo devem ser “adquiridas, cultivadas, transmitidas e incorporadas”, Nietzsche enfatiza “sobretudo a *prontidão para grandes responsabilidades*” (ABM 213; KSA 5, p. 148. Grifo meu).

responsabilidade das decisões. Para finalizar a partir desse último ponto, gostaria de indicar brevemente uma vantagem teórica dessa explicação funcionalista da produção autopoiética dos juízos práticos perfeccionistas, a saber, a ampliação da autonomia e do autodomínio.

Se levarmos em conta os critérios de conexões no espaço e extensão no tempo para avaliação de juízos práticos perfeccionistas, então seria possível indicar como ganho teórico a ampliação da autonomia e do autodomínio. Quando Nietzsche associa essa concepção de ‘grandeza’ com o ideal de filósofo no aforismo 212, por exemplo, emprega a meu ver duas expressões decisivas que exprimem tanto o fato de que o próprio Nietzsche foi o filósofo da diferença por excelência, quanto também indica uma heurística da autonomia em meio às diversidades. A primeira expressão sobre esse ideal de filósofo é registrada como “sua inteireza na diversidade” (*seine Ganzheit im Vielen*) e a segunda, ao final do aforismo, conecta “o poder-ser-distinto” (*das Anders-sein-können*) com “o mais divergente” (*der Abweichendste*). Ambas têm em comum, contudo, uma relação estreita entre uma situação e esse filósofo em uma situação, simultaneamente indicando o exercício de poder ‘divergir’ e permanecer ‘inteiro’ no interior dessa mesma situação. É certo que Nietzsche não emprega o termo ‘autonomia’ no aforismo 212, o que obviamente não representa problema algum em termos teóricos, em função daquilo que aludem ambas as expressões que mencionei. Importante para minha argumentação é que as expressões circunscrevem a técnica de autodistanciamento em um *Spielraum*, pois quanto maior for a quantidade de relações estabelecidas no espectro da confrontação com um espaço e seu respectivo distanciamento, tanto maior é a constituição do indivíduo na dinâmica da perspectividade – aquela dinâmica de alternância de perspectivas por meio da qual eu observo uma perspectiva, mas também observo meus pontos cegos por meio da perspectiva observada – e, conseqüentemente, maior o autodistanciamento que resguarda a própria autonomia em relação àquilo que se confrontou e foi distanciado. Acrescente-se que se trata de uma autonomia que jamais é isolada, mas depende parasitariamente de uma perspectiva estranha, por meio da qual alguém se diferencia.³⁶ Nesse caso, há um deslocamento da autonomia no sentido moderno, para um sentido de autonomia situada na tensão plena entre um plano individual e supraindividual. Portanto, ‘poder-ser-distinto’ e resguardar sua ‘inteireza’ são caracterizações avaliativas do grau de autonomia que a grandeza do filósofo pode carregar consigo, na medida em que,

³⁶ Sobre essa relação de autonomia, cf. STEGMAIER, W. *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2016, p. 7, e p. 79-81.

conforme minha interpretação, amplia-se a quantidade de conexões em um espaço e, em que pese a dependência em relação a esse espaço, a práxis crítica do filósofo se desdobra em uma diferenciação de si em relação ao espaço, resguardando sua autonomia que, contudo, nunca é isolada. Ampliando-se a autonomia e a ‘inteireza’ do indivíduo em meio a um espaço complexo, além disso, intensifica-se igualmente a clarificação sobre as próprias crenças morais tornadas pontos cegos para cada indivíduo, em função da realidade da perspectividade daquele mesmo espaço, que tanto se mostra como objeto de observação e crítica quanto também, inversamente, esse mesmo indivíduo observa a si e opera a autocrítica por meio do objeto observado. Nesse segundo caso, o ganho avaliativo é justamente o maior controle sobre o conteúdo das crenças morais, até o ponto em que alguém não é mais comandado pelas próprias ‘virtudes’, mas antes, torna-se “senhor de suas virtudes” (*Herr seiner Tugenden*), como é a expressão empregada por Nietzsche no aforismo, justificando, por isso, a conquista de um maior autodomínio.³⁷ Em suma, a conexão entre autopoiesis e a técnica de autodistanciamento não apenas explicam a maneira como juízos práticos perfeccionistas podem ser produzidos, como também indicam o ganho avaliativo de tais juízos, na medida em que são ampliadas as noções de autonomia e autodomínio.

* * *

As expressões de Nietzsche sobre ‘o homem é algo que deve ser superado’ ou ainda sobre a ‘contínua autossuperação do homem’, são apelos intuitivos sem uma definição substantiva sobre a forma final dessa autossuperação. Se esse apelo, por um lado, só faz sentido depois do diagnóstico sobre o homem ‘das ideias modernas’ ou os ‘últimos homens’, e inclusive parasitariamente por meio desse homem, por outro lado, é plausível também pressupor que se trata de um apelo que indica um ultrapassamento em direção a uma ‘grandeza’ ainda não percorrida por esse mesmo homem. A ‘autossuperação’, então, ainda que evitemos sua definição substantiva para uma tipologização sobre o que consiste um homem que seu autossuperou, pode aparecer plausível a alguém que compreenda esse processo, exercendo apelo intuitivo em sua constituição apenas formal. Assim, ‘saber de uma *nova* grandeza do homem, de um novo caminho ainda não percorrido para o seu engrandecimento’ (ABM 212), significa prescindir da justificação de um dever

³⁷ Empréstimo aqui a expressão ‘autodomínio’ de S. Robertson, em seu texto “Nietzsche e o valor: florescimento e excelência”, in: *Cadernos Nietzsche* 37 (2016), p. 151.

e de uma obrigação moral para percorrer esse caminho, mas não prescinde de uma estruturação teórica do *modus operandi* que auxilia a realização de ‘estados mais elevados da alma’. Juízos práticos perfeccionistas, conforme expliquei, podem explicar um pouco dessa dinâmica processual, desde que se pressuponha que justamente o apelo intuitivo à ‘autossuperação’ possa parecer plausível a quem assume percorrer um outro caminho para seu ‘engrandecimento’. Como juízos práticos, provisórios e sempre fluidos, juízos perfeccionistas se instanciam em uma posição prática não-cognitivistica, mas também em uma posição teórica que lança mão da virtude epistêmica da probidade intelectual, pressupondo, igualmente, que virtudes epistêmicas podem ter desdobramentos práticos na organização da performance moral. Isso significa que por mais que pressupomos pontos cegos afetivamente incorporados, o próprio Nietzsche indica possibilidades de sistematização desses pontos, em uma dinâmica de contínuo confronto e distanciamento entre a performance moral de alguém e o espaço em que alguém age. Dessa forma, não necessariamente precisamos de uma teleologia forte, cujo bem está substantivamente definido, e nem de uma noção de natureza humana, a fim de percorrer um outro caminho para o ‘engrandecimento’, mas a meu ver precisamos compreender um pouco sobre como acontece, em termos de filosofia prática, a trajetória desse processo em direção a estados mais elevados. Juízos práticos perfeccionistas podem ser auxiliares, em termos formais, não para substantivar, como disse, a autossuperação, mas sim para esclarecer ao menos a forma dessa trajetória. Com a estrutura formal de tais juízos, talvez se compreenda melhor em que consiste o “sentido extramoral” da fórmula moral da “autossuperação” (ABM 257).

Referências

- ALFANO, M. “The most agreeable of all vices: Nietzsche as virtue epistemologist”. In: *British Journal for the History of Philosophy* (2012), p. 1-24.
- ANDERSON, L. R. “What is a Nietzschean Self?”. In: JANAWAY, C. & ROBERTSON, S. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 202-235.
- ANSCOMBE, G.E.M. “Modern Moral Philosophy”. In: *Philosophy* v. 33, 124 (1958), p. 1-19.
- ARALDI, C. *Do niilismo ao naturalismo na moral*. Pelotas: NEPFil, 2013.
- ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

- BAECKER, D. "Systemtheorie als Kommunikationstheorie". In: JAHRAUS, O; NASSEHI, A. u.a. (Hrsg.) *Luhmann Handbuch*. Stuttgart: Springer-Metzler Verlag, 2012.
- BECK, A.; HAIGH, E. "Advances in Cognitive Theory and Therapy: the Generic Cognitive Model". In: *Annu. Rev. Clin. Psychol* 10, (2014), p. 1-24.
- BECK, A.; KNAPP, P. "Cognitive therapy: foundations, conceptual models, applications and research". In: *Rev. Bras. Psiquiatria*, 30 (Suppl II) (2008), p. 54-64.
- BERNIER, B. "A distinção entre práxis e poiêsis em Aristóteles". In: *Analytica*, v1, n3 (1996), p. 127-163.
- BÖHNERT, M; RESZKE, P. "Linguistisch-philosophische Untersuchungen zu Plausibilität: über kommunikative Grundmuster bei der Entstehung von wissenschaftlichen Tatsachen". In: Engelschaft, J.; Mailbaum, A. (Hrsg.). *Auf der Suche nach den Tatsachen*. Berlin: Insist. 2014, p. 40-67.
- BORN, M. *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- BORNEDAL, P. *The Surface and the abyss: Nietzsche as philosopher of mind and knowledge*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2010.
- RITO, A. "Naturalismo moral". In: Torres, J. C. (org.). *Manual de ética*. Petrópolis: Vozes, p. 342-364.
- BROBJER, T. *Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*. Uppsala: Uppsala University, 1995.
- _____. "Nietzsche's Affirmative Morality: an Ethics of Virtue". In: *Journal of Nietzsche Studies*, 26 (2003), p. 64-78.
- COTTINHO, D. *Contratos e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2017.
- CONWAY, D. "Genealogy and Critical Method". In: Schacht, R. *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1994.
- COPP, D. "Varieties of moral naturalism". In: *Filosofia Unisinos*, 13 (suplem.2), (out/2012), p. 280-295.
- DARWALL, S.; GIBBARD; A.; RAILTON, P. *Metaética: algumas tendências*. Trad. Janyne Sattler. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.
- EBERT, T. "Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles". In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 30 (Jan.-Mar., 1976), p. 12-30.
- FINKEN, B. "Nietzsche versus the Genetic Fallacy". In: *Journal of Nietzsche Studies*, v. 43, n. 2 (Autumn 2012), p. 305-315.
- FRANK, H. "Pragmatismo semiótico: Peirce e Nietzsche". In: *Estudos Nietzsche*, v.7; n.1 (2016), p. 113-124.

- GORI, P. *Nietzsche's Pragmatism*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2019.
- HARE, Richard M. *Sorting out Ethics*. Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 1997.
- HATAB, L. *On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- HEINRICHS, B.; HEINRICHS, J.-H. *Metaethik. Klassische Texte*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- HOBUSS, J. *Ética das virtudes*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2011.
- _____. “Aristóteles e a possibilidade da mudança de caráter”. In: *Dois pontos*, vol. 10, n. 2 (2013), p. 291-313.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. (TNH). São Paulo: Unesp, 2000.
- HURKA, T. *Perfectionism*. NY: Oxford University Press, 1993.
- _____. “Nietzsche: Perfectionist”. In: LEITER, B.; SINHABABU, N. (orgs.), *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- JAEGGI, R; WESCHE, T. (Hg.). *Was ist Kritik*. 5. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019.
- JANAWAY, C.; ROBERTSON, S. (orgs.) *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- KATSAFANAS, P. *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- _____. “Kant and Nietzsche on Self-knowledge. In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M-J.; RYAN, B. *Nietzsche and the problem of subjectivity*. (Nietzsche Today). Berlin/Boston: de Gruyter, 2015, p. 116-130.
- KNEBEL, S. K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972.
- KRÜGER, H. “A contribuição dos valores na terapia cognitiva”. In: *Psicologia e Saber Social*, 4(2) (2015), p. 153-167.
- LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Book II, Leipzig: Elibron Classics, 2006.
- LEITER, B. “Nietzsche’s Metaethics: Against the Privilege Reading’s. In: *European Journal of Philosophy* 8 (2000), p. 277-297.
- _____. *Nietzsche on Morality*. London/New York: Routledge, 2002.
- _____. “Nietzsche’s naturalism reconsidered”. In: JAMES, K.; RICHARDSON, J. (orgs.). *Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- LEITER, B.; SINHABABU, N. (orgs.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- LOPES, R. “Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento”. In: *Cadernos Nietzsche* 33 (2013), p. 89-134.
- LUHMANN, N. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- _____. *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- LOSSI, A. “Philosophie als Selbstgestaltung? Umwertung und Selbstverständnis im Ausgang von Nietzsches von den ‚Vorurtheilen der Philosophen‘ in *Jenseits von Gut und Böse*”. In: BORN, M. (Hrsg.). *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013. p. 107-122.
- MACINTYRE, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd. ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- _____. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.
- MACKIE, J. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books, 1990.
- MATURANA, H. “Autopoiesis”. In: ZELENY, Milan (Hg.): *Autopoiesis: A Theory of Living Organisations*. New York: North-Holland, 1981, p. 21-32.
- MENDONÇA, W. “Questões metaéticas”. In: TORRES, J. C. (org.) *Manual de ética*. Petrópolis: Vozes, p. 153-173.
- MÖLLERS, C. *Die Möglichkeit der Normen: über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2018.
- MOORE, G.E. *Principia Ethica*. NY: Cambridge University Press, 1903.
- MILLER, A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity, 2013.
- MÜLLER, E. “Von der Umwerthung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks”. In: GERHARDT, V.; RESCHKE, R. (Hg.): *Nietzsche im Film- Projektionen und Götzen-Dämmerung, Nietzscheforschung*, 16 (2008), p. 141-149.
- MÜLLER, E.; BENNE, Cf. *Ohnmacht des Subjekts – March der Persönlichkeit*. Basel: Schwabe Verlag, 2014.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999.
- PEIRCE, C. S. *Collected papers*. In: Band 3: 5/6. “Pragmatism and Pragmaticism, Scientific Metaphysics”. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1974.

- PICHLER, A. *Philosophie als Text: zur Darstellungsform der Götzen-Dämmerung*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/Boston: de Gruyter, 2014.
- PIPPIN, R. "The expressivist Nietzsche". In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M.-J.; RYAN, B. *Nietzsche and the problem of subjectivity*. (Nietzsche Today). Berlin/Boston: de Gruyter, 2015. p. 654-667.
- PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2002.
- RICHARDSON, J. "Nietzsche and Transcendental Argument". In: *Kriterion* 128, v.1 (2013), p. 287-305.
- ROBERTSON, S. "Nietzsche e o valor: florescimento e excelência". In: *Cadernos Nietzsche* 37 (2016), p. 145-184.
- RUPSCHUS, A. *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- SAAR, M. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.
- SCHACHT, R. (Org.) *Nietzsche, Genealogy, Morality: essays on Nietzsche's Genealogy of morals*. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1994.
- _____. *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. "O naturalismo de Nietzsche." In: *Cadernos Nietzsche* 29 (2011), p. 35-76.
- SCHROEDER, M. *Noncognitivism in Ethics*. London/New York: Routledge, 2010.
- SERRES, M. *Der Parasit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- SHAFFER-LANDAU, R. *Moral realism: a defense*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- SOMMER, A. U. *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*. Band 6/1. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- _____. *Nietzsche-Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*. Band 5/1. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016.
- _____. *Nietzsche-Kommentar. Zur Genealogie der Moral*. Band 5/2. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2019.
- STAHL, T. *Einführung in die Metaethik*. Stuttgart: Reclam, 2013.
- STEGMAIER, W. "Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*". In: GERHARDT, V. (Hg.), *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra* (Klassiker auslegen). Berlin: Akademie, 2000, p. 191-224.
- _____. *Philosophie der Orientierung*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008.

- _____. *Nietzsches "Genealogie der Moral"*. Darmstadt: WBG, 2010.
- _____. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- _____. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- _____. *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2016.
- TELES, E. "Práxis e poiesis: uma leitura arendtiana do agir político". In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 6, 1 (2005), p. 123-140.
- TONGEREN, P. v. *A moral da crítica de Nietzsche à moral. Estudo sobre "Para além de bem e mal"*. Trad. Jorge L. Autor. Curitiba: Champagnat, 2012.
- VECCHIA, R. B. "O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche". Unicamp, (Tese de doutorado), 2014.
- VIESENTEINER, J. L. "Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche". In: *Estudos Nietzsche*, v. 5, (2014), p. 189-214.
- _____. "Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico". In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, (2015), p. 105-119.
- _____. "Autogenealogia e reivindicação de objetividade moral em Nietzsche". In: *Revista Philosophos*, v. 21 (2016), p. 127-159.
- WESCHE, T. "Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik". In: *Was ist Kritik*. 5. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019, p. 193-220.
- WIGGINS, D. "Deliberação e razão prática". In: ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 126-154.
- WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- WILLIGES, F. "Agentes morais e a identidade da filosofia de Hume". In: *Kriterion* 124 (2011), p. 397-415.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.
- ZITTEL, C. *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.

Email: jvies@uol.com.br

Recebido: Fevereiro/2020
Aprovado: Outubro/2020