

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ -
UNIOESTE CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

KELLY DE FÁTIMA CASTILHO

**NIETZSCHE E GUYAU: EGOÍSMO E ALTRUÍSMO, UMA INTERPRETAÇÃO DE
ALFRED FOUILLÉE**

Toledo 2025

KELLY DE FÁTIMA CASTILHO

**NIETZSCHE E GUYAU: EGOÍSMO E ALTRUÍSMO, UMA INTERPRETAÇÃO DE
ALFRED FOUILLÉE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de pesquisa: Metafísica e conhecimento

Orientador: Professor Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior.

Toledo 2025

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Castilho, Kelly de Fátima
NIETZSCHE E GUYAU: EGOÍSMO E ALTRUÍSMO, UMA
INTERPRETAÇÃO
DE ALFRED FOUILLÉE / Kelly de Fátima Castilho;
orientador Wilson Antonio Frezzatti Júnior. -- Toledo,
2025. 193 p.

Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade
Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Filosofia. 2. Moral. 3. Egoísmo. 4. Altruísmo. I.
Frezzatti Júnior, Wilson Antonio, orient. II. Título.

KELLY DE FÁTIMA CASTILHO

Nietzsche e Guyau: egoísmo e altruísmo, uma interpretação de Alfred Fouillée

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **WILSON ANTONIO FREZZATTI JUNIOR**
Data: 26/02/2025 13:40:52-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador(a) - Wilson Antonio Frezzatti Junior

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente
 **JOAO EVANGELISTA TUDE DE MELO NETO**
Data: 26/02/2025 01:39:31-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

João Evangelista Tude de Melo Neto

Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

Documento assinado digitalmente
 **ALEXANDER GONCALVES**
Data: 26/02/2025 10:22:46-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Alexander Gonçalves

Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP)

Documento assinado digitalmente
 **CELIA MACHADO BENVENHO**
Data: 26/02/2025 13:01:50-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Celia Machado Benvenho

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente
 **ROBERTO SARAIVA KAHLMEYER MERTENS**
Data: 26/02/2025 11:28:38-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 20 de fevereiro de 2025

DECLARAÇÃO DE AUTORIA DE PROJETO E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, KELLY DE FÁTIMA CASTILHO, aluno(a) do Curso de Mestrado () / Doutorado (x) do PPGFil da Unioeste / *Campus* de Toledo, declaro que esta dissertação/tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nela contidas. Estou ciente de que o envio de dissertação/tese elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 21/01/2025



Documento assinado digitalmente

KELLY DE FÁTIMA CASTILHO

Assin: 18/01/2025 09:21:09 -0300

Verifique em <https://validar.dl.gov.br>

Assinatura do(a) aluno(a)

À Sophia que me ama, sobretudo, pelo que eu não consigo deixar de ser!
A Nahuel por me dar o amor que eu jamais imaginei merecer.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, que acreditou em mim antes mesmo que eu pudesse fazê-lo. Pela paciência, sugestões, correções e apoio constante durante percurso da elaboração desta tese.

Aos membros da banca: Célia, Roberto, João e Alexander, que gentilmente aceitaram o convite.

Aos professores de todos os tempos que cruzaram meu caminho e despertaram minha curiosidade pelos livros. Em especial, à Rosane, minha primeira professora, que ao me ensinar ler e escrever transformou minha percepção do mundo e da vida.

Aos professores da Pós Graduação da Unioeste que através de suas aulas despertaram meu amor pela filosofia. Em especial: Ester, Libânio, Roberto e Claudinei.

Aos “sobreviventes do tempo”, que por mais de 20 anos me acompanham nessa jornada filosófica e vital: Adri, Elizia, Gi, Fabi, Marcos e Lurdes

A Nahuel, pelo amor curativo e apoio incondicional, presentes desde o exame de admissão até a escrita da última palavra desta tese. Sou grata às 'perguntas cirúrgicas' que provocam reflexão e renovam meu entusiasmo.

Ao meu pai Idair, que sempre sonhou em me ver “Ditora”. Muito embora em sua imaginação isso se daria pela advocacia ou medicina. Hoje, no dia em que finalizo essa tese, ele completa seus 70 anos e terá seu sonho realizado.

Às minhas irmãs Márcia e Ana, pela paciência e por estarem sempre presentes na minha vida, apesar da distância.

À minha mãe, pela vida e pela paciência diante das minhas perguntas infantis, já tendenciosas, que até hoje não encontrei a resposta: “Como é o nada”? “Deus pode ver tudo mesmo?”

Às minhas sobrinhas: Andressa e Lara, pela aceitação da “tia nietzschiana”, que eu só poderia ser.

À Sophia, pelo amor incondicional, presença e inspiração constante.

Aos companheiros de jornada emocional, pelo diálogo e compartilhamento de experiências: Anderson, John e Carlos (PA).

Aos colegas de doutorado e da filosofia em geral: especialmente à Michelle, Michael e Grace Kelly, pelo diálogo e possibilidade de debate.

Aos amigos deste lado do mundo, que tornaram minha vida muito menos fria e cinza por aqui: Cadu, Fernando e Preto. Camila e Maya, Dan, Mel, Marcela e Joicy (em memória).

Ao Instituto Federal Farroupilha, que me concedeu o afastamento e o apoio financeiro para eu poder escrever essa tese.

Ao Professor Dr. Emmanuel Salanski, que gentilmente me recebeu na Universidade de Strasbourg, na França, e proporcionou as condições para a ampliação desta pesquisa. Sua acolhida generosa e apoio contribuíram não apenas para o enriquecimento acadêmico do trabalho, mas também para uma valiosa experiência cultural e intelectual.

**O que diz sua consciência? “Torna-se aquilo
que você é” A quem você chama de ruim? - Aquele que
quer sempre envergonhar .**

**Qual o emblema da moralidade alcançada?- Não mais envergonhar-se de
si mesmo.**

*Nietzsche- Gaia Ciência § 270,
273, 275.*

CASTILHO, Kelly de Fátima. **Nietzsche e Guyau: egoísmo e altruísmo, uma interpretação de Alfred Fouillée**. 2025. 193 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Unioeste – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2025.

RESUMO

Esta tese examina a interpretação de Alfred Fouillée acerca do autoproclamado imoralismo de Friedrich Nietzsche. Em sua obra *Nietzsche e o Imoralismo*, Fouillée alerta para os perigos e as extravagâncias presentes nas doutrinas do filósofo alemão, propondo-se a combater seus avanços, sobretudo em solo francês. A fim de indicar uma alternativa ao pensamento nietzschiano, Fouillée apresenta as ideias de seu jovem enteado — também filósofo e poeta — Jean-Marie Guyau, que teria desenvolvido noções bastante originais e sérias no campo da moral. É nesse contexto que Fouillée estabelece uma oposição entre Nietzsche e Guyau, conclamando os leitores a tomarem partido. De um lado, situam-se as concepções de Guyau, que sustentam a espontaneidade do altruísmo e de sentimentos como a generosidade e a simpatia; de outro, figura Nietzsche, representando o egoísmo e a agressividade. O imoralismo nietzschiano, autoproclamado, configura-se, sob a ótica de Fouillée, como mera inversão dos valores cristãos, consubstanciando uma apologia de valores opostos àqueles pregados pelo cristianismo. Assim, Nietzsche seria, segundo Fouillée, um “dogmático anticristão”, defensor de valores como egoísmo, agressividade, volúpia e antipiedade. A análise da interpretação de Fouillée permite-nos constatar que o intuito do intérprete não era compreender ou dialogar com o pensamento de Nietzsche, mas julgá-lo e combatê-lo. Interpretações dessa natureza, a nosso ver, fundam preconceitos e desconsideram os esforços nietzschianos para superar as dicotomias valorativas e para pensar a moral sob novas perspectivas. Ainda que a obra de Fouillée sobre Nietzsche tenha sido publicada há mais de um século, observa-se, até hoje, a persistência de leituras que reduzem a complexidade e a exuberância do pensamento nietzschiano à imagem de um filósofo demente, ególatra, agressivo e militarista. Nossa pesquisa demonstra que a leitura de Fouillée não constitui um caso isolado na França. Por esse motivo, no primeiro capítulo, exploramos aspectos gerais do contexto de recepção da obra de Nietzsche em solo francês, apresentando, também, as principais críticas de Fouillée às doutrinas nietzschianas e a já mencionada oposição entre Nietzsche e Guyau. No segundo capítulo, abordamos as noções de egoísmo e altruísmo no pensamento de Nietzsche, bem como as críticas por ele dirigidas aos utilitaristas — como Jeremy Bentham, John Stuart Mill e Herbert Spencer —, os quais, segundo o filósofo, não teriam sido capazes de questionar “o valor dos valores” e, por conseguinte, de enfrentar o verdadeiro problema da moral. O terceiro capítulo consiste em uma análise das ideias morais de Jean-Marie Guyau, especialmente daquelas relacionadas ao egoísmo e ao altruísmo. A fim de nos distanciarmos da leitura de Fouillée e do papel que ele atribui ao jovem filósofo como antípoda de Nietzsche, tomamos como base as obras do próprio Guyau, assim como as anotações deixadas por Nietzsche sobre seus escritos. Por fim, no quarto capítulo, tratamos do imoralismo nietzschiano e de sua vinculação com a tarefa de transvaloração de todos os valores. Neste mesmo capítulo, debruçamo-nos sobre a análise da interpretação de Fouillée, com o objetivo de verificar se ela faz jus, ou não, aos propósitos efetivos do pensamento nietzschiano.

Palavras-chave: Nietzsche. Guyau. Imoralismo. Egoísmo. Altruísmo.

CASTILHO, Kelly de Fátima. **Nietzsche and Guyau: egoism and altruism, an interpretation by Alfred Fouillée**. 2025. 193 p. Thesis (Doctorate in Philosophy) – Unioeste – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2025.

ABSTRACT

This thesis examines Alfred Fouillée's interpretation of Friedrich Nietzsche's self-proclaimed immorality. In his work *Nietzsche and Immoralism*, Fouillée warns of the dangers and extravagances present in the doctrines of the German philosopher, proposing to combat his advances, especially on French soil. To indicate an alternative to Nietzschean thought, Fouillée presents the ideas of his young stepson — also a philosopher and poet — Jean-Marie Guyau, who developed quite original and serious notions in the field of morals. It is in this context that Fouillée establishes an opposition between Nietzsche and Guyau, calling on readers to take sides. On the one hand, there are Guyau's conceptions, which sustain the spontaneity of altruism and feelings such as generosity and sympathy; on the other, there is Nietzsche, representing selfishness and aggressiveness. Nietzsche's self-proclaimed immoralism is configured, from Fouillée's point of view, as a mere inversion of Christian values, substantiating an apology of values opposed to those preached by Christianity. Thus, Nietzsche would be, according to Fouillée, an "anti-Christian dogmatist", defender of values such as selfishness, aggressiveness, voluptuousness and anti-piety. The analysis of Fouillée's interpretation allows us to see that the interpreter's intention was not to understand or dialogue with Nietzsche's thought, but to judge and combat it. Interpretations of this nature, in our view, disregard Nietzsche's efforts to overcome evaluative dichotomies and to think about morality from new perspectives. Although Fouillée's work on Nietzsche was published more than a century ago, one can observe, to this day, the persistence of readings that reduce the complexity and exuberance of Nietzsche's thought to the image of a demented, egotistical, aggressive and militaristic philosopher. Our research demonstrates that reading Fouillée is not an isolated case in France. For this reason, in the first chapter, we explore general aspects of the context of reception of Nietzsche's work on French soil, also presenting Fouillée's main criticisms of Nietzsche's doctrines and the opposition between Nietzsche and Guyau. In the second chapter, we address the notions of selfishness and altruism in Nietzsche's thought, as well as the criticisms he directed at utilitarians — such as Jeremy Bentham, John Stuart Mill and Herbert Spencer — who, according to the philosopher, would not have been able to question "the value of values" and, consequently, to face the real problem of morality. The third chapter consists of an analysis of Jean-Marie Guyau's moral ideas, especially those related to selfishness and altruism. To distance ourselves from the reading of Fouillée and the role he attributes to the young philosopher as the antipode of Nietzsche, we take as a basis the works of Guyau himself, as well as the notes left by Nietzsche about his writings. Finally, in the fourth chapter, we deal with Nietzschean immoralism and its connection with the task of transvaluing all values. In this same chapter, we focus on the analysis of Fouillée's interpretation, with the aim of verifying whether it does justice to the effective purposes of Nietzsche's thought.

Keywords: Nietzsche. Guyau. Immoralism. Selfishness. Altruism.

OBRAS DE NIETZSCHE REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Com o propósito de facilitar a leitura das referências adotamos a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas de Friedrich Nietzsche. As siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, conforme convenção estabelecida na revista *Cadernos Nietzsche*.

MAI/HHI – *Menschliches, Allzumenschliches*, (vol.1) (*Humano, demasiado humano* – vol. 1) – 1878

MAII/HHII – *Menschliches, Allzumenschliches* (vol. 2) (*Humano, demasiado humano* – vol. 2) – 1879-1880

M/A – *Morgenröthe* (*Aurora*) – 1880-1881

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*) – 1882

ZA/ZA – *Also sprach Zarathustra* (*Assim falou Zaratustra*) –

1883-85 JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (*Além de bem e*

mal) – 1886 GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia*

da moral) – 1887 AC/AC – *Der Antichrist* (*O Anticristo*) – 1888

GD/CI – *Götzen Dämmerung* (*Crepúsculo dos ídolos*) – 1888

EH/EH – *Ecce homo* (*Ecce homo*) – 1888

NF/FP – *Nachgelassene Fragmente* (*Fragmentos Póstumos*) – 1869-88.

* Salvo indicação contrária, as traduções utilizadas das obras de Nietzsche serão as de Paulo Cesar Souza, Marco A. Casa Nova e Mário Silva, com algumas alterações, quando necessário. As demais citações das obras e artigos, cujo original encontram-se em língua estrangeira, serão traduzidas por nós.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1. A INTERPRETAÇÃO DE FOUILLÉE ACERCA DO SUPOSTO “IMORALISMO” E “INDIVIDUALISMO” DE NIETZSCHE	29
1.1 Alguns aspectos gerais da recepção de Nietzsche na França.....	31
1.1.1 A “moda Nietzsche” na França: “Snobismo” e o “Nietzsche dos salões”.....	34
1.1.2 Aspectos políticos da recepção de Nietzsche na França.....	36
1.2 Friedrich Nietzsche e Jean Marie Guyau: egoísmo <i>versus</i> altruísmo	38
1.3 A crítica de Fouillée à vontade de potência como dominação e agressão	45
1.4 Fouillée: <i>Idée-force</i> [Idea-força] e a conciliação entre naturalismo e idealismo.....	47
1.5 Vontade de potência e vontade de consciência: Nietzsche x Fouillée...	50
1.6 Críticas ao individualismo de Nietzsche.....	53
1.6.1 O individualismo de Guyau contraposto ao de Nietzsche e Stirner	55
1.7 Críticas de Fouillée ao imoralismo de Nietzsche	61
2. O ALTRUÍSMO E O EGOÍSMO DESDE A PERSPECTIVA DE NIETZSCHE... 65	
2.1 As críticas de Nietzsche à moral do altruísmo e do amor ao próximo	66
2.1.1 O altruísmo como ideal divino e contraditório contraditório.....	69
2.2 O altruísmo e o amor ao próximo como algo raro, erro intelectual e um culto de amor aos homens	72
2.3 A compaixão e os perigos para a vida	75
2.4 Eticidade dos costumes e o instinto de rebanho.....	79
2.5 Críticas ao utilitarismo e a exigência de uma genealogia da moral	83
2.5.1 Moral dos senhores e moral dos escravos	83
2.5.2 O utilitarismo e a moral escrava.....	86

2.5.3 Utilitarismo: igualdade e altruísmo.....	90
2.6 Nietzsche e os dois tipos de egoísmo.....	93
2.7 O Altruísmo como ápice do desenvolvimento individual e social, segundo Herbert Spencer	97
2.7.1 Spencer: vida e moral	98
2.8 Nietzsche e as críticas a Spencer.....	102
3. JEAN-MARIE GUYAU POR UMA MORAL DA EXPANSÃO DA VIDA, SEM OBRIGAÇÃO NEM SANÇÃO	107
3.1 A moral científica e espontânea de Guyau	108
3.2 O dever que brota da espontaneidade da vida.....	110
3.3 Substitutos ou “equivalentes” do dever em Guyau.....	117
3.3.1 O prazer do risco e da luta como substituto do dever.....	122
3.3.2 O risco metafísico como substituto do dever	129
3.3.3 O risco metafísico na ação como um equivalente do dever.....	131
3.4 A crítica de Guyau à noção de sanção na moral.....	133
3.4.1 Crítica à noção de sanção interior (remorso).....	136
3.5 Considerações sobre a moral sem leis e sem castigos e recompensas de Guyau	139
3.6 O “encontro” de Guyau e Nietzsche	142
4. O IMORALISMO DE NIETZSCHE E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES	147
4.1 A postura imoralista de Nietzsche e a transvaloração como superação das dicotomias de valores	148
4.2 O imoralismo “dogmático” de Nietzsche, segundo Fouillée	154
4.3 Os “julgamentos de Nietzsche” sobre Fouillée	160
4.4 O imoralismo e a criação de valores em Nietzsche	163
4.5 Vontade de potência como “agressão e “dominação”, segundo Fouillée	167

4.5.1 <i>Idée-force [Ideia-força] x Vontade de potência</i>	171
4.6 Reflexões acerca da interpretação de Fouillée sobre Nietzsche	174
CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS	187

INTRODUÇÃO

Esta tese parte da interpretação feita por Alfred Fouillée acerca do pensamento moral de Nietzsche, especificamente daquilo que o filósofo francês chamou de “imoralismo” e “individualismo” nietzschianos. Com sua obra *Nietzsche et l'Immoralisme* (*Nietzsche e o Imoralismo*, 1902), Fouillée pretendia chamar a atenção dos leitores para os “perigos” de uma “moral individualista” que, segundo ele, traria como “consequência extrema” a supressão de toda moral e culminaria no “imoralismo”. Atacando a originalidade de Nietzsche, o intérprete francês considera que ele apenas teria reencarnado as questões da Sofística grega, do Ceticismo e de alguns preconceitos medievais, colocando-os sob uma nova roupagem. Aos olhos de Fouillée, a filosofia nietzschiana não teria nada a acrescentar às reflexões morais anteriores e seu pretense “imoralismo”, nesse caso, representaria apenas a “inversão” do cristianismo. Com sua concepção moral, segundo ele, Nietzsche teria ordenado à humanidade: “[...] queimar todas as pretensas virtudes que adorou e adorar todos os pretensos vícios, ódio, crueldade, violência, orgulho, etc.” (Fouillée, 1902, p. 64). Contrariando todos os julgamentos morais da humanidade, Nietzsche teria apenas invertido sua fórmula moral e sugerido “[...] que tudo o que ela (a humanidade) chama de bom é precisamente mau e que tudo o que ela chama de mau é precisamente bom” (Fouillée, 1902, p. 63/64).

O “imoralismo” de Nietzsche, portanto, é interpretado como uma espécie de “dogmatismo” escondido por trás do “seu ar ceticista” (Fouillée, 1902, p. 15). Ao questionar a moral, Nietzsche teria pretendido fundar uma outra moral: “anticristã”, “aristocrática” e “individualista”. Essa nova moral teria sido pregada, segundo Fouillée, no “sermão” *Dos Três Males*, no qual o personagem nietzschiano se propõe a “pôr na balança as três coisas ‘mais ruins’ e sopesá-las humanamente bem” (ZA/ZA III, *Dos Três Males*). Trata-se da volúpia, da ânsia de domínio e do egoísmo. Fouillée viu nessa passagem a pregação de virtudes para o novo evangelho, no qual “[...] os pecados capitais do cristão se tornam as virtudes capitais do Anticristo” (Fouillée, 1902, p. 68). A questão que surge aqui é a seguinte: com seu empreendimento crítico à moral, Nietzsche teria apenas invertido o cristianismo, pregando valores inversos e privilegiando o polo oposto das dicotomias de valores sustentadas até então? O que ele pretendia ao se autointitular um “imoralista”? Suas ideias seriam uma apologia ao egoísmo e à violência? Com nossa investigação, pretendemos marcar alguns

aspectos do “imoralismo” que o filósofo alemão reclama para a sua filosofia, buscando explicitar o verdadeiro propósito de uma crítica radical à moral e a todos os valores que até então haviam permanecido intocados.

Fouillée considera Nietzsche um “sinal dos tempos” e reconhece que um pensador como ele não poderia passar despercebido, devendo constituir leitura obrigatória entre os psicólogos e moralistas. Segundo ele, uma doutrina que se diz imoralista e acusa a teologia e a moral de serem causas da decadência não nos pode ser indiferente e é preciso apontar os perigos, especialmente no âmbito social, que uma tal doutrina encerra (Fouillée, 1902, p. 7). É com o objetivo de combater as teorias nietzschianas e apresentar contra elas uma alternativa que Fouillée lança mão das ideias de Jean-Marie Guyau, a quem considera “mais propriamente um filósofo e teórico” do que Nietzsche.

Nietzsche e Guyau teriam partido de uma mesma “concepção fundamental” de vida: “aquela da vida intensa e extensiva” (Fouillée, 1902, p. 7). Ambos compreenderam vida como abundância e expansão, mas divergeriam quanto às formas pelas quais essa expansão se realiza. Para Nietzsche, a intensificação da vida ocorreria por meio do “domínio sobre os outros” e do aumento da própria potência. Já para Guyau, a vida se intensificaria à medida que vive “nos outros” e “para os outros”, à medida que compartilha o seu excesso (Fouillée, 1902). Embora ambos tenham fundamentado suas concepções morais na dinâmica da vida e nas suas funções, Fouillée identifica Guyau como um verdadeiro antípoda de Nietzsche. Mas, estaria ele correto ao concebê-lo dessa forma? Com nossa investigação, procuraremos esclarecer os pontos de convergência e divergência entre as ideias desses filósofos, afastando-nos, sempre que possível, da oposição categórica sugerida por Fouillée¹.

Nietzsche, que tanto desejava ser lido na França e que teria se empenhado pessoalmente em promover a tradução de suas obras para o francês, já estava ocupando a cena intelectual francesa, seja na literatura, no teatro ou nas revistas especializadas da época. Muitos artigos sobre a vida, o pensamento e a personalidade de Nietzsche foram publicados, e o filósofo alemão já era uma espécie de “moda” nos

¹ Uma vez que Guyau morre prematuramente antes dos 34 anos, é Fouillée, seu pai adotivo e mentor, que toma a iniciativa de responder as críticas de Nietzsche. A convivência diária entre Guyau e Fouillée e a colaboração recíproca que estabeleceram em seus escritos são fatores que dificultam a separação entre suas ideias. De todo modo, nossa pesquisa se concentrará num primeiro momento na interpretação de Fouillée, cujas ideias apresentaremos no primeiro capítulo e em um segundo momento, no terceiro capítulo, apresentaremos as ideias do próprio Guyau, partindo de suas obras.

salões de Paris². É nesse contexto que surge a obra de Alfred Fouillée, alertando para os perigos e problemas que essa filosofia dita “extravagante” e “egoísta” poderia trazer para a ordem social. O intérprete francês afirma que Nietzsche pode até seduzir os mais jovens, sedentos por novidades, mas que deve causar um certo “escândalo” entre os filósofos mais sérios e profissionais³ (Fouillée, 1902, p.08).

Pensamos que a interpretação de Fouillée não foi um caso isolado na França do final do século XIX; ao contrário, ela não apenas refletiu o contexto intelectual da época, como também contribuiu para reforçá-lo, alimentando preconceitos e estigmatizações que marcariam a recepção de Nietzsche naquele contexto cultural. Sua obra esteve entre os raros escritos franceses que trataram da filosofia de nietzschiana num período de quase 60 anos⁴ e, sem dúvida, as ideias nela contidas exerceram influencia significativa sobre seus contemporâneos. Ainda hoje, podemos encontrar leituras que apontam o filósofo alemão como um dogmático e defensor do egoísmo. Um exemplo disso são as análises de Losurdo (2009), que, ao criticar a interpretação nietzschiana da moral altruísta, caracteriza Nietzsche como um “dessacralizador cético” que “se transforma em dogmático positivista” (Losurdo, 2009, p. 911). O autor italiano descreve Nietzsche como um filósofo da “reabilitação e celebração do ‘mal’” (Losurdo, 2009, p. 347), assim como Fouillée o descrevia como uma espécie de “imoralista dogmático”, defensor do egoísmo e da violência. Com nossa pesquisa, pretendemos investigar de que modo Nietzsche compreende as noções de egoísmo e altruísmo, a fim de avaliar se a associação de sua filosofia com o egoísmo e a violência, como propõem Fouillée e Losurdo é de fato legítima.

Poucos são os estudos que analisem de forma mais específica a interpretação de Fouillée acerca do imoralismo de Nietzsche, exceto a resenha crítica de Palante (1903), que aponta as reduções feitas por Fouillée no pensamento nietzschiano. A

² Frezzatti aponta que, entre os anos de 1890 e 1914, Nietzsche era moda nos salões de Paris, mas que prevaleciam “as imagens de profeta e de demolidor” e de um “Nietzsche literato” (Frezzatti, 2012, p.60).

³ Fouillée considerava que o sucesso de Nietzsche se deve a causas superficiais e profundas. Dentre as primeiras, estão a forma poética e enigmática com a qual o filósofo se dirige aos leitores, a falta de raciocínio lógico, que seduz aos “semiletrados, literatos, poetas, músicos e amadores de todos os gêneros” (Fouillée, 1902, p. 8). Dentre as causas mais profundas, está o fato de ser uma filosofia que se apresenta como a “reversão definitiva” [renversement définitif] de toda a moral e religião. O próprio Fouillée concorda com a importância e a necessidade de uma crítica a todo dogmatismo moral, mas discorda que Nietzsche o tenha realmente superado.

⁴ *Nietzsche et l'Immoralisme* esteve dentre as 6 obras publicadas no período que foi de 1902 a 1958. Cf. Schrift, 2020, p.117-144.

seguir, veremos algumas análises que, embora tratem dessa relação, não o fazem a partir do mesmo ponto de partida nosso.

Em Testa (2019), podemos encontrar uma análise do impacto que a obra de Guyau teria causado em seus contemporâneos, entre os quais se encontra Nietzsche. O autor investiga as principais obras e ideias de Guyau, apontando as influências de pensadores como Herbert Spencer, Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Tais autores teriam contribuído de forma decisiva para a formulação de uma “ética científica” ou uma ética do ponto de vista naturalista, proposta por Guyau⁵ (cf. Testa, 2019, p. 236). Por fim, o autor comenta a relação entre Nietzsche e Guyau e considera que seu trabalho constitui uma tentativa de mapear as recepções do pensamento do jovem filósofo francês. Reconhece que essa tarefa continua incompleta e sugere que seu esforço de reunir o escasso material sobre as recepções do pensamento de Guyau possa servir para abrir caminhos a futuras investigações.

Dulk (2008) explica o esquecimento da obra de Guyau pela história da recepção de Nietzsche na França e aponta que Guyau, embora tenha fornecido os fundamentos dessa recepção, teve sua filosofia “ofuscada pela de Nietzsche” (Dulk, 2008, p.9). A autora aponta que muitas tendências filosóficas que surgiram na época foram imediatamente atribuídas a Nietzsche, ignorando-se a possibilidade de que poderiam estar inspiradas em outros modelos de pensamento, tal como o de Guyau, por exemplo⁶. No tocante à aproximação entre o filósofo francês e o alemão, Dulk acredita que seus destinos estão ligados pela posteridade.

Riba (2023) questiona quem seriam os “verdadeiros contemporâneos” de Guyau, apresentando, num primeiro momento, a “distância” que marca o pensamento do jovem filósofo com relação aos seus contemporâneos, para em seguida apontar os vínculos que com eles estabelece. Testa & Matthew (2023) fazem uma análise da caracterização do Epicurismo em Nietzsche e Guyau e apontam a seguinte semelhança: ambos os filósofos teriam visto o epicurismo como emancipação racional, resistência ao medo da morte e filosofia como modo de vida. As divergências, no entanto, só teriam surgido quanto à interpretação da noção de temporalidade do

⁵ Cf. *La Morale Anglaise Contemporaine: morale de l'utilité et de l'évolution*. Nesta obra Guyau faz uma análise das principais teorias utilitaristas e reconhece sua força inovadora e capacidade para “provocar discussões, debates, por toda parte, dúvidas provisórias e fazer as ideias colidirem dentro da humanidade” (Guyau, 1879, p. 11).

⁶ Do nosso ponto de vista, essa hipótese dificilmente pode ser comprovada, mas tampouco refutada completamente. Concordamos que Guyau possa sim ter influenciado seus contemporâneos, mas não concordamos que essa influência possa substituir ou suplantar aquela de Nietzsche.

prazer em Epicuro, sendo que cada filósofo, partindo de suas próprias noções de tempo e temporalidade, direcionam a leitura para pontos distintos.

Fornari (2019) analisa a crítica de Fouillée a Nietzsche, destacando os equívocos presentes em sua interpretação. Em seu artigo, a autora busca ainda aproximar o pensamento de Nietzsche e Guyau, apontando alguns aspectos que os filósofos teriam em comum e que foram negligenciados pelo intérprete francês. Fornari reconhece a ampla influência exercida pela obra de Fouillée sobre seus contemporâneos, bem como o papel central que ela desempenhou na recepção francesa de Nietzsche, contribuindo para a estigmatização de seu pensamento e para a ampliação de preconceitos já existentes. A autora também aponta a superficialidade das análises do intérprete francês, além do desconhecimento, por parte deste, da influência que exerceu sobre o próprio Nietzsche. Fouillée, enquanto “leitor lido de Nietzsche”, parece não ter compreendido o quanto seus escritos moldaram, em parte, a forma como Nietzsche se relacionou com a filosofia francesa.

As análises citadas até aqui, embora tratem da relação Nietzsche e Guyau, não se concentram nas noções de egoísmo e altruísmo desenvolvidas por esses pensadores, tampouco examinam de forma mais aprofundada a suposta oposição entre eles, proposta por Fouillée. Também não identificamos, até o momento, uma investigação mais detalhada sobre a interpretação Fouilléeana do imoralismo de Nietzsche. É nesse sentido que nossa pesquisa se justifica, ao buscar uma análise mais aprofundada das noções de egoísmo e altruísmo em Nietzsche e Guyau, bem como ao destacar os elementos que caracterizam a interpretação de Fouillée sobre o imoralismo de Nietzsche.

No nosso primeiro capítulo, apresentaremos a contraposição entre Nietzsche e Guyau desde a perspectiva de Fouillée, apontando as principais críticas que o intérprete francês faz a Nietzsche e de que modo nos apresenta o pensamento de Guyau como uma espécie de alternativa às concepções do filósofo alemão. Nesse mesmo capítulo, abordaremos ainda os traços gerais da recepção de Nietzsche na França, examinando em que medida a leitura de Fouillée teria contribuído para moldar ou reforçar tal recepção.

Dirigindo sua crítica ao pretense “imoralismo” e “individualismo” de Nietzsche, Fouillée lançará mão de uma série de argumentos a fim de prevenir o leitor sobre a expansão de uma filosofia “violenta” e “dissipadora”, que, segundo ele, se baseia no “ataque” e não na “solidariedade” entre os homens. É nesse contexto que Nietzsche

aparece como um propagador do “egoísmo” e da “agressividade” e Guyau como defensor do “altruísmo” e da “concórdia” entre os homens.

Faria mesmo sentido falar de uma dicotomia entre egoísmo e altruísmo na filosofia de Nietzsche? Como Nietzsche interpretou essas noções ao longo de suas obras? Este será o tema do nosso segundo capítulo, no qual apresentaremos as principais ideias de Nietzsche no tocante à dicotomia egoísmo e altruísmo, bem como suas críticas à “moral altruísta”. Veremos como o filósofo empreende a tarefa de questionar a moral, colocando em perspectiva os valores e perguntando sob quais “circunstâncias” e “condições” eles teriam surgido (GM/GM, Prólogo 3). Veremos como Nietzsche interpretou a tradição moral e de que maneira se distinguiu daqueles filósofos que, embora tenham buscado uma gênese dos valores, não teriam conseguido transpor os prejuízos da moral vigente. Nesse aspecto, traremos alguns dos principais alvos da crítica nietzschiana, tais como os utilitaristas Jeremy Bentham e John Stuart Mill, assim como o filósofo Herbert Spencer. Nesse momento serão apresentados alguns aspectos do imoralismo de Nietzsche, que serão aprofundados no nosso último capítulo.

Partindo das obras e das ideias do próprio Guyau, o nosso terceiro capítulo fará uma análise de alguns aspectos da sua filosofia moral deste filósofo, especialmente com relação às noções de egoísmo e altruísmo. Veremos de que modo as ideias morais de Guyau o aproximam ou o afastam das concepções nietzschianas. Guyau, assim como Nietzsche, também foi um crítico contundente da moral de sua época e ficou conhecido como o “Nietzsche francês”⁷. O próprio Nietzsche não esconde seu apreço e admiração pelo jovem pensador, referindo-se a ele como o “bravo Guyau” e reconhecendo-o como um “espírito livre”. Com nossas análises, pretendemos colocar em evidência a força e a originalidade das concepções morais do filósofo francês, não mais a partir das lentes de Fouillée, mas do nosso próprio interesse em suas ideias⁸.

Guyau defendeu aquilo que ele chamou de uma “moral dos fatos”, que significa, neste contexto, uma moral espontânea, que surge das próprias forças e das funções vitais e não de regras e leis abstratas, oriundas do exterior. O jovem filósofo chamou

⁷ Cf. a obra: *La philosophie de M. Guyau*, 1891, de Henri Lichtenberger. Cf. Geoffrey C. Fidler. On Jean-Marie Guyau, Immoraliste. In: <https://www.jstor.org/stable/2709954>.

⁸ Como bem assinalou Fedi (2007) a obra *Nietzsche et l'immoralisme* não é um diálogo, no qual Nietzsche, Guyau e Fouillée interagem entre si, mas é a interpretação que Fouillée faz dos dois filósofos. A separação entre as ideias de Guyau e Fouillée são quase impossíveis, dada a convivência cotidiana deles, mas, também pelo modo como Fouillée conduziu a publicação dos seus escritos póstumos. (Cf. ver nota n... sobre a edição organizada por Fouillée acerca das obras de Guyau).

de “equivalente do dever” aqueles impulsos que brotam naturalmente da vida, enquanto ela busca se expandir. Por querer sempre a expansão e o crescimento, a vida acumula força e cria para si o “dever” de agir; esse seria o “primeiro equivalente do dever”: a potência de agir gera o dever de agir. Existem outros equivalentes do dever, que também serão indicados nesse capítulo, além da crítica à ideia de sanção, que, segundo ele, deve ser totalmente retirada da moral. Apontaremos, ainda, possíveis semelhanças com o projeto nietzschiano, bem como suas incompatibilidades.

No quarto e último capítulo, buscaremos compreender o significado do imoralismo nietzschiano e sua relação com o projeto de uma transvaloração radical de todos os valores. Nosso objetivo será questionar a interpretação de Fouillée, que define o imoralismo nietzschiano enquanto uma espécie de “dogmatismo anticristão”, a fim de compreendermos se ela faz justiça ou não aos propósitos do filósofo. A criação de valores em Nietzsche representaria apenas a inversão dos valores tradicionais? Nietzsche seria um apologista do egoísmo e da violência em detrimento do altruísmo e da compaixão? Nossa investigação iniciará com a leitura e a análise da obra de Alfred Fouillée *Nietzsche e o Imoralismo* (1902), já que é nessa obra que encontramos a oposição entre Nietzsche e Guyau e entre egoísmo e altruísmo. Para melhor compreendermos o pensamento de Fouillée e as ideias que serviram de base às críticas dirigidas a Nietzsche, analisaremos ainda outros escritos desse autor, tais como seus artigos e trabalhos que tratam da noção de ideia-força, noção desenvolvida com a pretensão de ser uma alternativa à vontade de potência nietzschiana. E, por último, traremos algumas impressões que o desenvolvimento dessa pesquisa possibilitou. Para investigarmos o contexto no qual teve origem a interpretação de Fouillée, utilizaremos alguns artigos publicados nas revistas da época acerca do pensamento de Nietzsche, bem como autores que tratam da recepção do filósofo na França. Quanto às obras de Nietzsche, partiremos daquelas em que a crítica à moral e aos valores aparece de modo mais contundente, como é o caso de *Humano, Demasiado Humano* (1879-1880), *Aurora* (1880-1881), *Gaia Ciência* (1882), *Genealogia da Moral* (1887), *Para Além de Bem e Mal* (1886), *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) e *Assim Falou Zaratustra* (1883-85), o que não exclui as demais obras e os fragmentos póstumos, desde que possamos encontrar neles subsídios para nossa pesquisa.

A fim de compreendermos o pensamento de Jean-Marie Guyau, utilizaremos, além da sua *Moral Anglaise Contemporaine: morale de l'utilité et de l'évolution* (1879), as duas obras que foram lidas por Nietzsche, a saber: *A irreligião do futuro* (1886) e *Esboço de uma Moral sem Obrigação nem Sanção*⁹ (1885), bem como as anotações de Nietzsche sobre suas margens. Para compreender melhor as possíveis convergências e divergências entre Nietzsche e Guyau, utilizaremos alguns artigos e obras de comentadores que discutem esses temas.

⁹ Uma vez que nosso objetivo no terceiro é tentar compreender Guyau, por ele mesmo, através de suas obras e afastado da interpretação de Fouillée, é importante trazer aqui as dificuldades que uma tarefa encerra. O motivo é a controvérsia envolvendo a segunda edição de *Esboço de uma Moral sem Obrigação nem Sanção*. Após a morte de Guyau, Alfred Fouillée obtém o direito de publicar seus manuscritos e as possíveis alterações que o próprio Guyau teria feito à sua obra principal, publicada em 1884 (com data de 1885). A segunda edição vai surgir em 1889 com uma série de alterações, adições e supressões de palavras, mudanças na ordem original da primeira versão, etc. Como não teriam provas documentais confirmando a autoria de Guyau nessas alterações, há inclusive a suspeita, de que a segunda edição teria sido falsificada e forjada por Fouillée, que pretendia com isso destacar suas próprias ideias e teorias, colocando palavras e citações na “boca de Guyau”. Cf. Walther-Dulk na obra: *De Guyau à Proust. Essai sur l'actualité d'un philosophe oublié*, 2008 (p77-84). Lazaridès C, 2023, autor do texto: *Le problème des deux versions* (1884 et 1889) de *l'Esquisse*, aponta uma segunda hipótese sobre as alterações e questiona se o próprio Émile Boirac, que foi aluno de Fouillée e que manteve relações com seu mestre por mais de 40 anos, não teria sido o autor ou ao menos o colaborar dessas mudanças. Boirac, que escreve a resenha crítica da obra na *Revue Philosophique*, em 1885, teria já nesse momento sugerido essas alterações na ordem dos livros e capítulos. Segundo essa hipótese, Fouillée teria recebido ajuda do seu ex-aluno, que se mostrava muito interessado em “rever” ou “colocar em ordem” os trabalhos alheios. Logo no início da análise de Boirac lemos: “a primeira e a última parte são duas metades inseparáveis de uma só e mesma teoria” (Boirac, 1885) Cf. in: *Revue Philosophique*, Janeiro, 1885, p.321. A obra que utilizamos e citamos aqui é referente à 16ª (proveniente da segunda edição) que encontra-se disponível no site Gallica. A tradução para o português também é feita em 2019, a partir da 13ª edição, Paris: Félix Alcan 1913, também proveniente dessa segunda edição, com suas alterações.

1. A INTERPRETAÇÃO DE FOUILLÉE ACERCA DO SUPOSTO “IMORALISMO” E “INDIVIDUALISMO” DE NIETZSCHE

Em carta dirigida a J. Bourdeau¹⁰, datada de 17 de dezembro de 1888, Nietzsche declarou: “Quero ser lido na França; aliás, mais do que isso, eu preciso disso” (KSB/FP, 8, p. 532ss), e confessa que buscava na França aquelas pessoas que “realmente tenham ouvidos” para suas ideias. Considerando o país como sua “pátria do gosto”, o filósofo não poupou esforços para que suas obras fossem traduzidas naquele território; de fato, mesmo antes dessas traduções, ele já era uma espécie de “moda” nos salões de Paris. Seu pensamento deixava marcas na literatura, no teatro, na poesia e em toda a cena intelectual francesa do final do século XIX e início do século XX¹¹. Nietzsche, contudo, demonstrava preocupação com os “abusos” que poderiam ser cometidos contra sua filosofia¹² (KSB/FP, 8), antecipando os reducionismos e interpretações superficiais que uma leitura apressada de seus textos poderia gerar. Por isso, na *Genealogia da moral*, ele solicita paciência ao leitor, encorajando-o à prática da ruminação¹³.

Alfred Fouillée — que, segundo Fornari (2019), teria sido uma das vozes mais influentes da França em sua época — dedicou um de seus escritos à análise das ideias morais de Nietzsche. Em sua obra *Nietzsche e o Imoralismo* [*Nietzsche et l'immoralisme*], o intérprete assinala, de forma crítica e combativa, aquilo que denomina “imoralismo” e “individualismo” nietzschianos. O filósofo e sociólogo francês adverte para os perigos de “uma doutrina que acusa não apenas a teologia, mas a moral, de ser a verdadeira causa da corrupção e da ‘decadência humana’, e que reivindica para si o título de ‘imoralista’” (Fouillée, 1902, p. 7). De acordo com Fouillée,

¹⁰ Jean Bourdeau era redator do *Journal dos Debates* e da *Revista dos Dois Mundos* [*Reveu des Deux Mondes*].

¹¹ Frezzatti (2012), em seu artigo *A Recepção de Nietzsche na França: da Revue philosophique de la France et de l'Étranger ao período entreguerras*, apresenta alguns exemplos da presença de Nietzsche na literatura francesa: “Clarisse Hellénault, personagem de *La Ville Lumière* (1904), de Camille Mauclair (pseudônimo de Séverin Faust), considerava-se desprovida de preconceitos e discípula de Nietzsche, mas sua liberdade é artificial e uma desculpa para suas taras. Embora Mauclair condene os Esnobes [*Snobs*] nietzschianos, os capítulos do livro são precedidos de epígrafes extraídas de *Assim falou Zaratustra*. Em *Mouettes* (1906), de Paul Adam, a personagem *Chambalot* teve que renunciar a viver porque não teve coragem de fazer outros sofrerem. Richard Peaussier, personagem de *Grands bourgeois* (1906), de Abel Hermant, segue o mesmo padrão esnobe de Hellénault. Em *L'Homme de désir* (1913), de Robert Valléry-Radot, o protagonista confessa ter se associado, em seus delírios intelectuais, ao misticismo, isto é, Oscar Wilde e Nietzsche”. (Frezzatti, 2012, p. 77).

¹² No *Ecce Homo*, no capítulo “*Por que Sou um Destino*”, Nietzsche confessa que escreve essa obra para “evitar que se cometam abusos comigo” (EH/EH, *Por que Sou um Destino*, §1).

¹³ Cf. GM/GM, *Prólogo*, §8.

o pensamento de Nietzsche carece da originalidade e do ineditismo que o próprio autor lhe atribui. Contudo, seus escritos não podem ser ignorados, pois encontram “eco em todas aquelas paixões que até aqui tomamos por más e que, segundo Nietzsche, são precisamente as boas” (Fouillée, 1902, p. 8).

As paixões elogiadas por Nietzsche seriam, aos olhos de Fouillée, justamente aquelas contrárias ao cristianismo e que figuram como “virtudes cardeais do novo evangelho”, a saber: “volúpia, instinto de dominação e egoísmo” (Fouillée, 1902, p. 8). Em nota a essa passagem, o intérprete afirma que não pretende realizar um estudo completo sobre Nietzsche, concentrando-se, antes, naquilo que chama de “pensamentos mestres do seu sistema”. Para Fouillée, a moral individualista nietzschiana, levada ao extremo, resultaria na supressão de toda moralidade, conduzindo, assim, ao “imoralismo”. O filósofo alemão teria ocultado “sob seu ar de ceticismo o dogmatismo mais escandaloso”, o qual residiria numa moral anticristã, aristocrática e individualista (Fouillée, 1902, p. 15). “Sua doutrina, portanto, não é apenas moral: é um dogmatismo antimoral, pois Nietzsche é ‘anticristão’; então ele é ou acredita ser antimoralista” (Fouillée, 1902, p. 58).

Ainda segundo Fouillée, se as doutrinas de Nietzsche encontrassem “confirmação” na natureza, até mesmo as ações mais atrozes poderiam ser justificadas, o que acarretaria consequências políticas e sociais desastrosas. É nesse sentido que o autor defende que Nietzsche deve ser lido como um “sinal dos tempos” e não pode passar despercebido (Fouillée, 1902, p. 57). Sua filosofia deveria escandalizar os “filósofos mais sérios”, ainda que seduza um público jovem e ávido por novidades. Entre os motivos desse fascínio, estariam: “A própria ausência de raciocínio e de prova regular empresta ao dogmatismo negador um ar de autoridade que se impõe à multidão de semiletrados, literatos, poetas, músicos, amadores de todos os tipos” (Fouillée, 1902, p. 8). O intérprete francês também critica o que chama de “extravagância” e “ilusionismo” da filosofia nietzschiana, cujo tom “profético” — especialmente nos aforismos — sugeriria uma espécie de “iluminação”, atraindo um público menos especializado, que não deseja nem pretende aprofundar-se em suas teses e reflexões.

Com o objetivo de contestar essa filosofia tida como “extravagante” e “perigosa”, sobretudo em relação às noções morais de “egoísmo” e “altruísmo”, Fouillée apresenta aquele que considera o “antípoda” de Nietzsche: Jean-Marie Guyau. O intérprete desafia o leitor a escolher entre dois caminhos opostos: o de

Nietzsche, descrito como “o da expansão natural agressiva e contra os outros”, ou o de Guyau, como “o da expansão natural para os outros” (Fouillée, 1902, p. 136). Ao apontar essas duas formas de responder à mesma questão — como uma vida pode se expandir e intensificar —, Fouillée exige que o leitor se posicione, optando entre o “egoísmo” de Nietzsche e o “altruísmo” de Guyau.

Diante da leitura e interpretação propostas por Fouillée, cabe perguntar se este seria um caso isolado na recepção do pensamento de Nietzsche na França, ou se estaria inserido em um contexto mais amplo. Para tratar dessa questão, apresentaremos, a seguir, alguns aspectos gerais dessa recepção, com o objetivo de situar o intérprete dentro de uma conjuntura mais ampla.

1.1 Alguns aspectos gerais da recepção de Nietzsche na França

Geneviève Bianquis, aluna de Charles Andler, foi a primeira autora a escrever sobre a recepção de Nietzsche na França. Em sua obra, busca demonstrar como havia, entre os franceses, uma predisposição para aceitar e aderir às ideias do filósofo alemão. Com essa pesquisa, a autora venceu o concurso organizado pela *Nietzsche Gesellschaft*, que tratava da influência do espírito alemão sobre Nietzsche e da influência de Nietzsche sobre a França intelectual (Marton, 2009, p. 14).

Uma das principais críticas ao trabalho de Bianquis é a ausência de análise dos artigos publicados no final do século XIX e início do século XX nas principais revistas da época, bem como a omissão de uma investigação sobre a chamada “moda Nietzsche”. Segundo Verbaere, sua obra “não tratou em detalhes do período no qual Nietzsche era moda e onde se citava Zaratustra nos salões de Paris e mesmo no teatro” (Verbaere, 2003, p. 226).

Scarlett Marton, por sua vez, destaca que os dois maiores trabalhos¹⁴ sobre a recepção de Nietzsche na França, incluindo o de Bianquis, tratam do impacto que o pensador alemão exerceu sobre a literatura francesa, pois foi “nesse domínio que, de início, ele deixou suas marcas” (Marton, 2009, p. 14). E, por essa influência inicial na literatura, a recepção das ideias de Nietzsche na França foi moldada e conduzida pelas disputas entre acadêmicos (professores universitários consagrados) e literatos (marginalizados). Nesse contexto, muitos dos escritos de Nietzsche foram

¹⁴ O outro trabalho ao qual a autora se refere é de Pierre Boudot, *Nietzsche para além da liberdade*, de 1970.

considerados “não filosóficos”, e o próprio Fouillée, como veremos, chama a atenção dos leitores para a poesia que reveste a obra do filósofo alemão, afirmando que, embora suas teses sejam absurdas, ainda assim merecem ser lidas, dado seu aspecto poético.

Ao analisar os textos publicados na *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, entre os anos de 1890 e 1939, Frezzatti (2012) destaca que grande parte das resenhas apresentadas sobre os livros de Nietzsche concentra-se nos temas morais. Os debates entre os resenhistas, segundo o autor, ocorrem de forma concomitante à “moda Nietzsche”¹⁵. Era comum, nesses debates, que se apresentassem tanto defensores quanto críticos das ideias do filósofo. O autor sugere, ainda, que é nesse contexto que emerge o debate “propriamente francês” acerca do pensamento nietzschiano.

Entendemos que a obra *Nietzsche e o Imoralismo*, de Fouillée, reforça a ideia de que os temas morais eram, de fato, o foco das análises da época. Além disso, o tom explicitamente crítico adotado pelo intérprete certamente encontrou opositores. Destacamos também o fato de que Fouillée alerta contra o fascínio e a sedução que os paradoxos nietzschianos poderiam exercer sobre os jovens leitores. Isso indica que ele já tinha consciência de uma “moda Nietzsche”, influenciando seus conterrâneos e atuando paralelamente ao debate mais acadêmico.

Entre os autores que defendiam as ideias de Nietzsche, encontra-se Georges Palante¹⁶ responsável por uma resenha crítica da obra *Nietzsche e o Imoralismo*, de Fouillée. Em sua análise, Palante aponta o que considera uma leitura tendenciosa, moralizante e reducionista das principais ideias nietzschianas. Para ele, a preocupação de Fouillée não era um estudo minucioso da obra de Nietzsche, mas sim assinalar, de forma contundente, a oposição entre Nietzsche e Guyau, entre egoísmo e altruísmo. Ao evidenciar essa oposição, Fouillée pretendia alertar sobre as possíveis consequências nefastas da difusão do pensamento nietzschiano.

¹⁵ Em artigo publicado no jornal *Correio da Manhã*, no ano de 1903, o crítico literário e membro fundador da Academia Brasileira de Letras, José Veríssimo (1903), analisa as principais publicações francesas da época acerca da filosofia nietzschiana e afirma que a “moda Nietzsche” também já havia chegado ao Brasil. O autor cita a obra de Fouillée e de outros críticos do pensamento nietzschiano e, concordando com estes, interpreta de forma bastante crítica e negativa as ideias do filósofo alemão. No trecho a seguir, encontra-se uma possível explicação para essa “tendência” Nietzsche: “Quando uma filosofia ou um filósofo e suas doutrinas estão em moda, é que correspondem à índole do momento, ou, pelo menos, às aspirações e sentimentos, ao estado de alma, grupos sociais, numerosos e consideráveis. E é, de fato, o que sucede a respeito de Nietzsche” (Veríssimo, 1903 [2014], p. 126).

¹⁶ Cf. Palante, G. *Compte rendu: Alfred Fouillée. Nietzsche et l'Immoralisme*. Paris: F. Alcan, 1902. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, n. 55, 1903. p. 93-103.

Importa destacar que Fouillée e Palante eram intelectuais franceses contemporâneos, embora discordassem em temas como individualismo, socialismo, anarquismo e aristocratismo. Fouillée denomina Palante como discípulo de Nietzsche e defensor do individualismo e do aristocratismo. Em resposta a essa designação, Palante escreve: “Repudiamos tanto quanto M. Fouillée tudo isso na obra de Nietzsche. Nós não somos, de forma alguma, aristocratas, pois isso implicaria um certo dogmatismo social, um certo conservadorismo de casta ou classe” (Palante, 1904, p. 103).

Por outro lado, autores como Fouillée e Lucien Arréat¹⁷ criticavam duramente o filósofo alemão e contribuíam para propagar a imagem de “profeta”, “filósofo demente” e “imoralista” (Frezzatti, 2012, p. 88). Lucien Arréat, autor da primeira resenha crítica sobre Nietzsche publicada na *Revue Philosophique*, analisou a obra de Robert Schellwien, *Max Stirner e Friedrich Nietzsche: aparecimento do espírito moderno e da essência do homem*¹⁸, de 1892. Considera a obra relevante por abordar dois filósofos pouco conhecidos dos franceses, mas aponta que faltou ao autor apresentar mais detalhes biográficos sobre Stirner e Nietzsche. Enfatiza que tomou conhecimento, por meio de um jornal alemão, de que Nietzsche havia sido acometido por demência e se encontrava em um asilo. Arréat insiste em criticar a ausência de associação entre vida, personalidade e ideias do filósofo: “De modo geral, parece que Arréat preocupa-se constantemente em apontar nos livros resenhados a falta de percepção, por parte de seus autores, da loucura e do desequilíbrio de Nietzsche” (Frezzatti, 2012, p. 67).

Embora Nietzsche tenha sido objeto de diversas leituras e análises na França, no final do século XIX e início do XX, ele ainda estava fortemente associado a imagens caricaturais, tais como: “profeta”, “poeta”, “militarista”, “filósofo demente”, propagador do “egoísmo” e da “agressividade”. Essa leitura inicial, juntamente com tais imagens,

¹⁷ Cf. ARRÉAT, L. *Compte rendu: Robert Schellwien. Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes, und das Wesen des Menschen*. Leipzig: Pfeffer, 1892. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, n. 34, 1892. p. 331-335; ARRÉAT, L. . *Compte rendu: Wilhelm Weigand. Friedrich Nietzsche. Ein psychologischer Versuch*. Munchen: Luksachik, 1893. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, n. 36, 1893. p. 104 106; ARRÉAT, L. *Compte rendu: Ludwig Stein. Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren*. Berlin: 9. Reimer, 1893. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, n. 37, 1894. p. 682-683.

¹⁸ Cf. ARRÉAT, L. *Compte rendu: Robert Schellwien. Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes, und das Wesen des Menschen*. Leipzig: Pfeffer, 1892. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, n. 34, 1892, p. 331-335. O livro de Schellwien, por sua vez, via “Nietzsche e Stirner como profetas audaciosos e construtores de uma filosofia individualista” (Frezzatti, 2012, p. 65).

impediu, em um primeiro momento, que Nietzsche fosse escutado como um pensador capaz de contribuir, de forma decisiva, para a história das ideias. Na tentativa de combatê-lo — como fizeram Fouillée e Arréat — ou de promovê-lo como modismo — como fizeram os Esnobes [*Snobs*] —, os franceses receberam Nietzsche muito mais como um acontecimento literário e poético do que como um acontecimento filosófico¹⁹.

Veremos, a seguir, como o filósofo alemão foi associado aos Esnobes [*Snobs*] e se tornou moda nos salões de Paris.

1.1.1 A “moda Nietzsche” na França: “Esnobismo [*Snobismo*]” e o “Nietzsche dos salões”

Falar da “moda Nietzsche” na França e nos salões de Paris parece-nos inevitável, uma vez que Fouillée se esforça por conter a sedução da filosofia nietzschiana, sobretudo entre os jovens e os leitores mais superficiais, os quais teriam aderido rapidamente ao estilo aforismático e às palavras proféticas proferidas pelo filósofo alemão. O intérprete não chega a mencionar os Esnobes [*snobs*], tampouco os outros modismos aos quais Nietzsche estaria associado, mas aponta para a sedução de uma filosofia extravagante, de pretensão ineditismo, que poderia representar um colapso moral caso fosse transposta ao meio social. O intérprete francês, certamente, não ignora a influência e a fama que Nietzsche já alcançava em diferentes contextos intelectuais, tais como a literatura e o teatro. Ademais, o livro de Fouillée sobre o imoralismo de Nietzsche insere-se justamente no período em que perdura a “moda Nietzsche” na França (de 1890 a 1914)²⁰.

Carassus (1966) assinala algumas características dos Esnobes [*snobs*] e da atuação do *snobismo* nos salões de Paris. Os Esnobes [*snobs*], segundo ele, estão sempre em busca de adequar-se à “última moda”, embora não sejam os responsáveis por lançá-la; buscam o inédito e aderem ao que é novo com facilidade. Outra característica é a ausência de espírito crítico, aliada a uma pretensa superioridade: “há no snobismo uma vontade de tudo compreender” ou, ao menos, aparentar

¹⁹ Cf. MARTON, S. *Nietzsche e a crítica da cultura*. São Paulo: Unesp, 2009, p. 13–52. Analisaremos mais detidamente a interpretação de Fouillée no quarto e último capítulo, observando em que sentido suas análises se distinguem nesse contexto.

²⁰ Cf. Frezzatti (2012): “O filósofo alemão, além de seu próprio modismo, aparece associado também a outros, sendo que a ‘moda Nietzsche’ e suas polêmicas parecem ter perdurado da década de 1890 até o início da guerra em 1914” (Frezzatti, 2012, p. 74).

compreender (Carassus, 1966, p. 9–11).

Frezzatti destaca que Nietzsche atraía os Esnobes [*snobs*] por conta de um pretensão individualismo em sua filosofia: “muitos queriam se transformar em nietzschianos, e há uma proliferação de além-do-homens: no início do século XX, o esnobismo nietzschiano está no auge” (Frezzatti, 2012, p. 79). Normalmente, os Esnobes [*snobs*] não liam de maneira aprofundada os pensadores que os influenciavam e, por isso, o conhecimento sobre Nietzsche era bastante superficial. Seu nome estava muito mais associado a atitudes grosseiras do que à sua filosofia propriamente dita. Utilizavam a ideia de imoralismo e individualismo para justificar a quebra de regras e pregar que “tudo é permitido” aos “além-do-homem”.

Abel Hermant, no jornal *Le Figaro*, de 29 de maio de 1904, em seu artigo *O Nietzsche dos salões*, escreveu que, assim como havia o “Schopenhauer das damas” e o “Wagner das famílias”, havia também um “Nietzsche dos salões”. Em outro artigo, publicado em 24 de outubro de 1914 no jornal *Le Temps* e intitulado *O caso Nietzsche*, o autor critica a influência negativa que o filósofo teria provocado entre os jovens, mas reconhece que ele se tornara moda entre aqueles que desconheciam o “verdadeiro Nietzsche” de Triebschen — isto é, entre aqueles que não o liam de modo atento e profundo.

O nietzschianismo também era uma moda, para dizer o mínimo, um snobismo muito irritante para quem conhecia pouco do mundo verdadeiro de Nietzsche de Triebschen e Sils Maria. E que precisamente por isso não reconhecia de todo o Nietzsche dos salões (Hermant, *Le Temps*, 1914, s/p).

Segundo Hermant, os seguidores de Nietzsche — ou seja, aqueles que aderiram à “moda Nietzsche” — sabiam apenas algumas informações básicas sobre o filósofo: que ele teria inventado o além-do-homem, que um de seus livros chamava-se *Vontade de potência* e que fora um excelente e enérgico professor universitário. Sabiam, ainda, que, no tocante à moral, Nietzsche se posicionava “para além de bem e mal” — e era, sobretudo esse ponto, que os atraía, oferecendo-lhes grande comodidade (Hermant, 1914²¹). Nietzsche era frequentemente comparado a Nabucodonosor²² nos salões, e seus seguidores sabiam também que ele havia

²¹ Artigo publicado no Jornal *Le Temps* sem paginação. Todas as citações desde artigo, portanto, trarão apenas o nome do autor e o ano de publicação.

²² Nabucodonosor II (630–561 a.C.) foi um famoso rei da Babilônia que, após muitos anos exercendo poder sobre povos conquistados, teria caído em demência, morrendo em estado de loucura e alimentando-se de grama.

enlouquecido no final da vida, quase como uma espécie de castigo.

O autor de *O caso Nietzsche* chama a atenção para a simpatia instintiva que o filósofo demonstrava pelo militarismo e pela exaltação do corpo, afirmando preferir desconsiderar aquilo que se dizia sobre ele nos “salões” de Paris. Hermant descreve a doutrina nietzschiana como “complexa” e “misteriosa”, mas conclui, afinal, que ela “nem mesmo é uma doutrina: é lírica, não filosófica; revela mais uma sensibilidade que uma razão, uma personagem muito mais do que um pensamento” (Hermant, 1914).

Observa-se que a imagem de um Nietzsche “militarista”, “imoralista” e “individualista” se propagava não apenas nos salões, mas também fora deles. O artigo de Hermant, ainda que intencione distinguir um “Nietzsche dos salões” de um “Nietzsche de Tribschen”, não destoa das interpretações surgidas na mesma época. Entendemos que sua leitura evidencia justamente aquilo que marcou a recepção de Nietzsche na França: o enfoque na personalidade, na doença e nas imagens associadas ao militarismo.

1.1.2 Aspectos políticos da recepção de Nietzsche na França

Há, ainda, um aspecto político na recepção de Nietzsche na França que se torna mais evidente no período entre guerras, mas que já se insinua na própria obra de Alfred Fouillée, *Nietzsche e o Imoralismo*. O filósofo alemão é apresentado como representante do espírito “agressivo” e “bárbaro” dos alemães, cuja crueldade teria sido sentida pelos franceses durante a guerra Franco-Prussiana (1870). O intérprete francês também atribui a Nietzsche a previsão de guerras generalizadas entre as nações europeias.

Nietzsche oferece tanto mais interessante para nós, franceses, porque é o culminar de todo um século de germanismo, de toda uma corrente de ideias hostis às nossas, e de ideias-forças, ou melhor, de ideias servidas pela força mais brutal, que, em 1870, havíamos sido vítimas. O que a Alemanha tem de mais “avançado” e o que ela tem de mais “retrógrado” encontra-se no cantor de Zaratustra (Fouillée, 1902, p.216).

Hermant (1914) apontou a necessidade de “farejar” os vestígios deixados pelas ideias de Nietzsche. O autor questiona o significado da “coincidência” entre a moral “para além de bem e mal” e a proclamação do axioma político: “o poder prevalece

sobre o direito!”. Para Hermant (1914), é no mínimo suspeito que “o reinado de um Bismarck tenha surgido justamente quando seu precursor anunciou a chegada do além-do-homem!” (Hermant, 1914). As questões levantadas pelo autor evidenciam sua tentativa de aproximar as posições morais de Nietzsche dos acontecimentos políticos da época, sugerindo que o filósofo teria vislumbrado em Bismarck uma espécie de “além-do-homem”. Hermant conclui que Nietzsche “tem-se mostrado, de forma prática, um bom militarista e bom prussiano” (Hermant, 1914).

Para o autor, Nietzsche teria admirado os gregos não tanto por sua filosofia, mas sobretudo por seu militarismo e pelas guerras constantes. “O que ele admirava apaixonadamente era o estado de perigo e risco, de revolução, de terror, de guerra” (Hermant, 1914). Baseando-se nesse apreço, Hermant conclui: “Ele não tinha temperamento pacifista e não podemos culpá-lo por isso. Filólogo, helenista, e não muito à maneira alemã foi vencido pelo milagre grego” (Hermant, 1914). Como veremos a seguir, Fouillée também atribui a Nietzsche uma espécie de “apologia” da guerra e da violência, que, segundo ele, estariam explicitamente presentes na doutrina da vontade de potência.

Segundo Frezzatti, no período entre guerras, as leituras e interpretações sobre Nietzsche sofreram uma redução significativa e passaram a se concentrar, quase exclusivamente, em aspectos políticos. Na biografia de Nietzsche escrita por Safranski (2011), encontra-se a informação de que mais de 40 mil exemplares da obra *Assim falou Zaratustra* foram distribuídos entre soldados alemães durante a Primeira Guerra Mundial.

As ideias de *vontade de potência* e *além-do-homem* foram utilizadas para sustentar o nazismo e o antissemitismo alemão, com a colaboração da própria irmã de Nietzsche, que era amiga de Hitler. Certamente, tais acontecimentos contribuíram para que os franceses perdessem o interesse pela obra de Nietzsche e, por vezes, a evitassem.²³

²³ Cf. MARTON, 2009.

1.2 Friedrich Nietzsche e Jean-Marie Guyau: egoísmo versus altruísmo

Neste tópico, abordaremos a interpretação de Alfred Fouillée sobre a filosofia moral de Nietzsche e os temas que ela suscita. Iniciaremos pela oposição que Fouillée estabelece entre Nietzsche e Guyau²⁴, bem como entre o egoísmo e o altruísmo. É preciso salientar que, neste ponto do trabalho, seguiremos a interpretação de Fouillée sobre Nietzsche e Guyau, e que apenas nos próximos capítulos passaremos a uma análise mais detalhada da filosofia de Guyau, a partir de suas próprias obras, bem como das concepções nietzschianas sobre o egoísmo e o altruísmo. Por ora, focaremos nas principais ideias de Guyau que Fouillée seleciona para contrapor duas doutrinas morais antagônicas: uma moral egoísta (atribuída a Nietzsche) e uma moral altruísta (atribuída a Guyau).

Segundo Fornari (2019), Nietzsche teria tido contato com a obra de Guyau, *Esboço de uma Moral sem Obrigação nem Sanção*, no final do ano de 1884, adquirindo-a numa livraria em Nice, durante o período em que esteve na região. De acordo com a autora, na biblioteca de Nietzsche ainda se conserva um exemplar da obra *L'irréligion de l'avenir* (1887), de Guyau, e de *La Science Sociale Contemporaine* (1880), de Fouillée, ambas “ricas em grifos e glosas nas margens”²⁵ (Fornari, 2019, p. 60–61).

Para Fouillée, Nietzsche teria sido profundamente impressionado pelo pensamento de Guyau, sendo as inúmeras anotações encontradas em seus exemplares a prova disso. Com base nessas anotações — especialmente naquelas deixadas nas margens do *Esboço de uma Moral sem Obrigação nem Sanção* — Fouillée compara os dois pensadores e aponta as principais diferenças entre eles. A

²⁴ Jean-Marie Guyau (1854–1888) foi sociólogo, filósofo e poeta francês. Embora tenha falecido antes de completar 34 anos, deixou obras consideradas inovadoras e impactantes por seus contemporâneos. Guyau foi estudioso de grandes clássicos, como Victor Hugo, Pierre Corneille, Alfred de Musset, Epicteto, Platão e Kant. Aos 17 anos, traduziu o *Manual de Epicteto* e já era graduado em Letras. Admirador do estoicismo, também leu e apreciou *The Data of Ethics*, de Herbert Spencer (1879). Sua principal obra, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (*Esboço de uma moral sem obrigação nem sanção*), impressionou profundamente Nietzsche, como será abordado no capítulo dedicado a Guyau. Henri Bergson, contemporâneo de Guyau, apropriou-se de algumas de suas ideias sobre o conceito de vida. Pietro Kropotkin também o cita como precursor de uma “ética anarquista” e da noção de “anomia”, isto é, ausência de lei.

²⁵ As obras mencionadas podem ser encontradas na biblioteca digital de Nietzsche. Contudo, *Esboço de uma moral sem obrigação nem sanção* foi extraviada. As anotações de Nietzsche utilizadas por Fouillée foram extraídas diretamente do original, e partes delas encontram-se transcritas, especialmente no capítulo intitulado “Os julgamentos de Nietzsche sobre Guyau”, da obra *Nietzsche e o imoralismo*.

própria Elisabeth Förster-Nietzsche teria permitido ao intérprete francês copiar as principais e “*inéditas marginárias*”, as quais podem ser encontradas como apêndice na tradução alemã²⁶ de 1909.²⁷

Embora nunca tenham se encontrado, os três pensadores passaram férias na mesma época em Nice, na França. Foi justamente nesse contexto que Nietzsche, frequentador assíduo das livrarias da região, teria tido contato com as obras de Guyau. No prefácio de sua obra *Nietzsche e o Imoralismo*, Fouillée comenta essa coincidência, mas afirma que Guyau nunca soube da existência de Nietzsche. É importante ressaltar que o filósofo alemão leu não apenas a obra de Guyau, mas também *La Science Sociale Contemporaine*, de Alfred Fouillée. Contudo, há controvérsias quanto ao fato de Fouillée ter tido acesso às anotações de Nietzsche a respeito de sua obra. Enquanto Fornari (2019) sustenta que Fouillée não teve acesso a essas notas, Fedi (2007) argumenta o contrário, afirmando que o intérprete francês estava ciente das observações e chegou a respondê-las em sua obra *Le Moralisme de Kant et l'amoralisme Contemporain*, publicada em 1905.²⁸

Segundo Fouillée, tanto Nietzsche quanto Guyau compreendiam a vida como “fecundidade” e “abundância”, sendo sua tendência natural à acumulação e à expansão. A divergência entre os dois, entretanto, está na resposta à seguinte questão: como a vida se expande e se intensifica? E ainda: o que ela faz com aquilo que lhe sobra? Ao responder essas questões, aponta Fouillée, os filósofos teriam tomado caminhos opostos, fundando, conseqüentemente, concepções morais antagônicas. Segundo ele, enquanto Guyau considera que a maior expansão e intensificação da vida ocorre na “associação” com os outros, Nietzsche acredita que ela se dá pelo “combate” e pela “dominação”. A conclusão extraída por Fouillée é a seguinte: Guyau teria fundamentado um “altruísmo natural”, ao passo que Nietzsche, com sua doutrina da vontade de potência, teria proposto uma forma de “egoísmo natural” (Fouillée, 1902, p. 135). Retornaremos a esse ponto ao analisarmos o autoproclamado “imoralismo” de Nietzsche. Por ora, deixamos o seguinte questionamento: seria a vontade de potência uma tentativa de fundamentação do egoísmo no âmbito da vida e da natureza? Teria Nietzsche a intenção de fazer

²⁶ Cf. *Sittlichkeit ohne “Pflicht”*. Ins Deutsche übersetzt von Elisabeth Schwarz. Mit einer für die deutsche Ausgabe verfaßten biographischkritischen Einleitung von Alfred Fouillée und bisher unveröffentlichten Randbemerkungen Friedrich Nietzsches, Leipzig 1909.

²⁷ Cf. Fornari, 2019, p. 60.

²⁸ Cf. Fedi, 2007, p. 119; Fornari, 2019.

apologia a um dos polos da dicotomia egoísmo–altruísmo?

Partindo do pressuposto de que tanto Nietzsche quanto Guyau tentaram fundamentar uma moral no âmbito da vida, mas chegaram a conclusões opostas, Fouillée exige de seus leitores uma tomada de partido entre essas filosofias, pois considera tal escolha crucial para se pensar o futuro da moral:

Colocado como Hércules entre dois caminhos, o da expansão natural para os outros e o da expansão natural agressiva e contra os outros, cada um terá que escolher: é preciso necessariamente seguir Nietzsche ou Guyau. Seguindo o caminho de Guyau, fundamos o altruísmo natural sobre a própria lei da vida. Este não é o caso de Nietzsche, que quer permanecer no egoísmo primitivo e, por ele, pregar o desenvolvimento da potência *sobre e contra* os outros (Fouillée, 1902, p. 136).

Guyau, segundo Fouillée, teria desempenhado papel fundamental na justificação de uma “moral altruísta”, pois compreendia a “simpatia” e a “sociabilidade” como fundamentais para a vida. Os instintos desinteressados, diz Fouillée, “Guyau os encontra já no indivíduo, no fundo da própria vida” (Fouillée, 1902, p. 135). Com essa ideia, o jovem filósofo teria inclusive triunfado sobre as concepções utilitaristas, que ainda viam esses instintos como resultado de um desenvolvimento artificialmente produzido pela sociedade (Fouillée, 1902, p. 135–136).

As semelhanças entre Nietzsche e Guyau, conforme apontadas por Fouillée, podem ser resumidas da seguinte forma: ambos procuram o fundamento das regras morais — ou mesmo da ausência delas — “no fundo da própria existência”; ambos concebem a vida como uma *atividade* que encontra sua mais alta satisfação em sua mais alta *intensidade*; e ambos concordam em “conceber a mais alta intensidade como proporção necessária com a mais larga extensão” (Fouillée, 1902, p.135).

Analisando as anotações que Nietzsche²⁹ deixou nas margens da obra de Guyau, Fouillée identifica pontos de divergência que o próprio filósofo alemão já teria antecipado. O primeiro deles refere-se ao acúmulo de potência: por que a vida quer acumular? Segundo Fouillée, para Guyau, “o ser tem sempre a necessidade de acumular *um excedente de força mesmo para ter o que é necessário*; a economia é a própria lei da natureza” (Fouillée, 1902, p.136 – *Grifos do autor*). Dado que a vida é abundância, Guyau questiona: “o que a natureza faz com essa superabundância?”

²⁹ As anotações marginais de Nietzsche referem-se aos manuscritos reunidos por Fouillée na edição de 1902. Cf. FOUILLÉE, Alfred. *Nietzsche et l'immoralisme*. Paris: Félix Alcan, 1902.

Diante dessa passagem, Nietzsche teria anotado: “eis aí a falha”. Fouillée interpreta essa anotação como o indicativo de que Nietzsche via a superabundância não como meio para obter o necessário, mas como “o resultado de um instinto de *desenvolvimento de potência*, [*Macht auslassen*], como ele repete sem cessar. Ele imagina que o ser acumula o poder pelo poder mesmo”³⁰ (Fouillée, 1902, p. 136 – *Grifos do autor*).

A conclusão extraída por Fouillée é a de que Nietzsche teria atribuído um “valor” ao excesso, independentemente de seu uso ou da satisfação que ele poderia proporcionar. Para ele, com o excedente, a vida quer apenas “estender sua potência *sobre os outros*” (Fouillée, 1902, p. 136 – *Grifos do autor*). É justamente esse aspecto da doutrina de Nietzsche que, segundo Fouillée, sugere sua defesa de um “egoísmo natural” e uma apologia da “violência” e da “exploração”. Contrário à Nietzsche, estaria Guyau, que “via na superabundância o meio final não de explorar os outros, mas de se unir aos outros” (Fouillée, 1902, p. 136). A teoria de Guyau, que Fouillée classifica como “mais lógica” que a de Nietzsche, provaria, ao contrário, a necessidade que a vida tem de promover a “união” e a “concordia” entre os homens — e não a “exploração” e o “ataque”.

Citando a passagem nietzschiana segundo a qual são os fracos que se associam, enquanto os fortes “amam o isolamento”, Fouillée antecipa uma possível objeção de Guyau: “nem sempre”. Segundo o autor, Nietzsche teria ignorado que a superabundância vital pode se manifestar também como “superabundância cerebral, que conduz à inteligência, à faculdade de representação e à simpatia” (Fouillée, 1902, p. 136). Para o intérprete, se concordarmos com Guyau, poderíamos inferir que a superabundância vital conduziria, necessariamente, à moralidade e ao altruísmo, e que estes estariam de acordo com as próprias leis da vida. Parece-nos, contudo, que Fouillée realiza aqui um salto argumentativo, ao vincular diretamente a superabundância à simpatia³¹, forçando a conclusão de que a superabundância levaria necessariamente a uma vida moral.

³⁰ Traduzimos “poder por poder” porque o próprio Fouillée não utiliza o termo *puissance*, mas sim *pouvoir*, ao se referir àquilo que a vida acumula.

³¹ Etimologicamente, “simpatia” deriva do grego *sympatheia* (*sym* = com; *pathos* = paixão, afecção), podendo também significar “piedade” ou “compaixão”. Consideramos que, neste contexto, o termo aproxima-se da definição proposta por Smith (2002), como “participação nas paixões alheias”, sejam elas alegres ou tristes.

O intérprete une sua voz à de Guyau e mescla os argumentos deste último com os seus próprios, a fim de refutar Nietzsche e seu suposto “egoísmo primitivo”, que, segundo ele, via “luta” e “combate” por toda parte. Com essa interpretação, Fouillée induz o leitor, gradualmente, a rejeitar as doutrinas nietzschianas por supostamente conterem um teor egoísta e agressivo que, se aplicadas à convivência social, trariam consequências desastrosas. Como antípoda de Nietzsche, Fouillée apresenta as ideias de Guyau, que, conforme sua análise, seriam mais aceitáveis do ponto de vista social e favoreceriam a sociabilidade entre os seres humanos.

Para Guyau, quanto mais transbordante for a vida, tanto mais inclinada ela estará a “compartilhar” com os outros aquilo que lhe excede³².

Guyau teria proposto a noção de “obrigação estética” como uma necessidade natural de “compartilhar” com outros aquilo que contemplamos em nossas experiências estéticas. Tal tendência, segundo ele, traduz-se no desejo de romper o “véu do individualismo” e do eu: “nós queremos fazer o outro saber que existimos, que sentimos, que sofremos, que amamos” (Guyau, 1885). Ao deparar-se com essa ideia na obra de Guyau, Nietzsche teria respondido com aquilo que Fouillée ironicamente denominou de “sua fórmula”: “aumentar a potência!” [*Macht auslassen!*]. O intérprete francês considera a noção de “obrigação estética”, de Guyau, uma prova de que a vida é, em essência, oposta ao egoísmo. Essa concepção será aprofundada no terceiro capítulo, ao tratarmos dos “equivalentes do dever” em Guyau. Por ora, detenhamo-nos neste argumento: diante dos prazeres mais elevados, o ser humano tenderia, naturalmente, ao compartilhamento.

Fouillée apresenta o raciocínio de Guyau acerca do trabalho como um meio de negar integralmente a possibilidade de um “egoísmo universal”. Por meio do trabalho, o indivíduo torna-se útil não apenas a si mesmo, mas também aos outros. Aquele que constrói uma casa, ou realiza uma descoberta científica, contribui para toda a humanidade e certamente não está voltado exclusivamente para si. Ao desenvolver o trabalho, afirma Guyau, o ser humano desenvolve suas potencialidades e aptidões, tornando-se útil para seus semelhantes. No trabalho, vislumbra-se, assim, uma

³² Para opor-se à doutrina da vontade de potência de Nietzsche, Fouillée confessa ter desenvolvido a noção de *idée-force* (ideia-força). Segundo ele, a moral consiste no uso da “força interior” da inteligência para unir-se aos outros, e não para isolar-se. Se Nietzsche admitia a inteligência como força criadora, por que não teria sido capaz de admitir que essa mesma força criadora nos conduziria à moral? (Fouillée, 1902, p. 142). Retomaremos essa discussão ao tratar da oposição entre ideia-força e vontade de potência.

expressão de vida que se expande na direção do outro. Segundo Fouillée, Nietzsche teria discordado desse argumento e anotado à margem: “Por quê? Ao contrário!” (Fouillée, 1902, p. 143).

Rejeitando o que classificou como individualismo “exagerado” e “indignado” de Nietzsche, Fouillée busca demonstrar que as concepções do filósofo alemão aniquilam toda e qualquer possibilidade de vida social. Além disso, ao ignorar as evidências “científicas” do evolucionismo darwinista e do positivismo comtiano, Nietzsche, segundo Fouillée, teria deixado de perceber a relevância da moralidade como elemento fundamental à socialização.

Nietzsche anotou as expressões “rebanho” e “ideia fixa” às margens da obra de Guyau sempre que se deparou com a defesa do altruísmo. Ironizando essa postura, Fouillée afirma que é o próprio Nietzsche quem, com seu “ódio” ao rebanho, demonstra estar obcecado e fixado nessa ideia, percebendo-a em toda parte.

Guyau identifica nosso “altruísmo espontâneo” na seguinte observação: quando testemunhamos alguém sendo atacado, tendemos, instintivamente, a tomar o partido do mais fraco. E ele se pergunta: por que isso ocorre? A essa indagação, Nietzsche teria respondido à margem: “para aumentar a potência!”. Fouillée reafirma, então, sua interpretação: “o pensador egoísta e o pensador altruísta estão em plena oposição!” (Fouillée, 1902, p. 144). Enquanto Guyau via nessa atitude uma evidência de nossa generosidade natural, Nietzsche a interpretava como uma necessidade egoísta de aumentar a própria potência por meio da subjugação do sofredor³³.

Guyau analisa as condições vitais da existência individual e coletiva e, a partir disso, formula a “lei da expansão”: a vida deseja expandir-se — e não apenas isso —, deseja fazê-lo em direção ao outro, para unir-se a ele e compartilhar sua abundância. Fouillée considera que essa concepção substitui o próprio imperativo categórico kantiano e a noção tradicional de obrigação. Basta, segundo ele, seguir o próprio movimento da vida, que consiste na necessidade de associação e solidariedade, para que se possa ser moral.

Guyau foi o primeiro a reconhecer e marcar os limites da moral da vida. Ele defendia que nós até podemos adicionar especulações cosmológicas e crenças sobre o fundamento das coisas, mas essas especulações são individuais e hipotéticas e que, portanto, não podem nos obrigar a nada, não se formam como imperativos categóricos (Fouillée, 1902, p. 156).

³³ Fouillée compara Nietzsche a “um novo La Rochefoucauld” e afirma que sua noção de “potência própria” é ainda mais problemática do que a de “amor-próprio” defendida pelo pensador francês.

Fouillée aponta que um dos aspectos da moral de Guyau que interessava a Nietzsche era uma espécie de “ceticismo moral” presente em suas reflexões. Guyau considerava a dúvida legítima e até necessária para a moral, defendendo, inclusive, a possibilidade de um estado amoral e anômico (ausência de lei ou regra) ³⁴. Contudo, aquilo que, para Guyau, seria apenas um estado “temporário”, aparece, em Nietzsche, como algo ideal, pois, segundo Fouillée, “o imoralismo de Nietzsche é constituinte de um estado ideal e possivelmente o futuro próximo da sociedade humana” (Fouillée, 1902, p. 145). O intérprete considera que Nietzsche não teria compreendido o caráter “passageiro” do ceticismo de Guyau, uma vez que este último apenas enfatizava a importância da dúvida e do questionamento para a moral, ao passo que Nietzsche pretendia estabelecer “o fim” da moral.

Após analisar as anotações de Nietzsche sobre a moral de Guyau e apresentar as oposições entre os dois pensadores, Fouillée declara: “a ética imoralista e egoísta de Nietzsche, segundo nós, é em sua maioria falsa; a moral altruísta de Guyau é em grande parte verdadeira” (Fouillée, 1902, p. 156). Ele radicaliza ainda mais essa comparação ao chamar Nietzsche de “desafortunado” e Guyau de um sábio de “espírito firme”:

A doutrina da vida e da morte de Guyau são aquelas de um sábio, cujo espírito firme e o coração sábio saudável não se deixaram perturbar por nada, mesmo os mais cruéis sofrimentos; a doutrina do infortunado Nietzsche, também tão corajosa e tão digna da mais profunda simpatia é daquelas que pode resultar na perda da razão: por querer ser um além-do-homem, arrisca-se tornar um sub-humano (Fouillée, 1902, p. 156).

Da exposição feita acima, verifica-se, da parte de Fouillée, um esforço evidente para assinalar as incoerências, os perigos e, sobretudo, as consequências nefastas das doutrinas nietzschianas. Observa-se, ainda, que as apropriações das ideias de Guyau com o intuito de combater Nietzsche visam oferecer uma alternativa ao leitor e salvaguardar o altruísmo, que estaria, segundo o autor, “comprovado” pelas próprias leis da vida. Fouillée radicaliza sua crítica ao afirmar que as ideias de Nietzsche são capazes de levar à “perda da razão”. Tal expressão pode ser interpretada como uma alusão à demência que acometeu o filósofo em seus últimos anos, mas também como um alerta dirigido aos “seguidores” e “defensores” de Nietzsche, os quais, caso não

³⁴ Este ponto será aprofundado no Capítulo III. Por ora, cabe destacar que Guyau foi um dos precursores do anarquismo e da noção de “anomia”.

se atentassem às consequências de suas doutrinas, poderiam compartilhar de seu destino. Ao que parece, esse último aspecto impõe, mais uma vez, ao leitor, a necessidade de uma escolha: ou o egoísmo de Nietzsche, ou o altruísmo de Guyau.

No capítulo dedicado ao pensamento de Jean-Marie Guyau, analisaremos até que ponto a interpretação de Fouillée foi bem-sucedida na compreensão das noções de egoísmo e altruísmo nos pensamentos desses filósofos, ou se esteve orientada, prioritariamente, à sustentação de suas próprias doutrinas moralizantes. Nosso objetivo é verificar se Guyau pode, de fato, ser considerado um antípoda de Nietzsche, ou se é Fouillée quem o coloca artificialmente nessa posição.

1.3 A crítica de Fouillée à vontade de potência como dominação e agressão

A noção de vontade de potência em Nietzsche é central para a compreensão de diversas questões de sua filosofia, como a moral, o conhecimento, a crítica ao cristianismo, entre outras. Alfred Fouillée interpretou essa doutrina como expressão de violência e egoísmo, argumentando que, caso fosse aplicada à sociedade, esta se dissiparia imediatamente. O intérprete francês qualificou a vontade de potência como uma espécie de “divindade metafísica” sobre a qual repousaria toda a doutrina nietzschiana. Segundo ele, Nietzsche teria desenvolvido seu pensamento partindo da existência dessa força única, que se situaria acima da inteligência e do intelectualismo. No lugar da vontade de viver de Schopenhauer, Nietzsche teria instituído, conforme a leitura de Fouillée, a vontade de potência e de dominação. Acreditar em forças que se propagam sem propósito algum, senão o desejo de aumentar a própria potência, seria, para Fouillée, reforçar a “ideia fundamental pela qual o romantismo se opõe ao intelectualismo clássico” (Fouillée, 1902, p. 39). A vontade de potência representaria, assim, uma oposição “às noções de ordem, de lei, de harmonia, de inteligibilidade” e, portanto, a repetição dos ideais do romantismo.

Questionando a originalidade de Nietzsche, o filósofo francês equipara a doutrina da vontade de potência ao Romantismo, caracterizando-a como uma “uma apologia das paixões violentas, tais como a raiva, o ódio, a vingança, o amor em detrimento das regras e das leis” (Fouillée, 1902, p.39). Fouillée denomina a filosofia de Nietzsche como uma forma de voluntarismo que se sobrepõe à razão, alertando para os perigos dessa doutrina:

Vontade de viver ou vontade de potência, pouco importa, é sempre algo de cegueira e de ilógico que nós opomos à inteligência e à razão. Vontade é um nome novo para Deus; só que no lugar de um bom Deus, ela é um Deus malvado ou o Diabo (Fouillée, 1902, p. 155).

Contrariando Zaratustra, que, na seção *Da superação de si*, defende a inexistência de uma “vontade de viver”, Fouillée afirma: “o que está na vida deseja a continuação da vida; deseja também o crescimento da vida sob todas as suas formas e notadamente o crescimento da consciência de viver” (Fouillée, 1902, p. 40). O filósofo francês discorda de que a vontade de potência seja o objetivo último da vida, defendendo que a potência é apenas uma parte da vida, sem a qual esta não existiria. Como poderia o vivente não desejar persistir na existência, se para se expandir é preciso estar vivo?³⁵

Ao conceber a vida como constante autossuperação, Nietzsche, aos olhos de Fouillée, teria reintroduzido uma meta, uma finalidade ou um Ideal para a existência. A autossuperação seria um fim que a vontade impõe a si mesma. O sociólogo via na vontade de potência uma espécie de desejo de infinito: “Como Malebranche, que com os platonistas, reencontra, portanto, nas paixões e nos vícios, a vontade de ser e ser infinito, assim Nietzsche encontra em toda parte a vontade de potência” (Fouillée, 1902, p. 42).

Constata-se que uma das principais preocupações de Fouillée é apontar o absurdo da doutrina da vontade de potência e os perigos de sua aplicação à vida moral e social. Se Nietzsche estivesse certo, segundo ele, a vida social, a filantropia e o altruísmo seriam completamente descartados. A nosso ver, o autor enfatiza as consequências da vontade de potência justamente para refutar Nietzsche com mais rapidez.

Outro aspecto fortemente criticado por Fouillée é a ausência de finalidade e direção na potência acumulada. Nietzsche definiu a vida como desejo incessante de aumento da potência, e Fouillée questiona: aumentar por quê? O que faz a vida após acumular potência? Querer “poder por poder”³⁶ é, a seus olhos, o grande problema da filosofia nietzschiana — o que tornaria o conceito de potência uma palavra vazia.

³⁵ Ao tratar a vontade de potência como substrato último da vida, Fouillée a interpreta sob uma chave metafísica — quase como um atomismo —, desconsiderando o esforço de Nietzsche por propor uma leitura múltipla e plural, em ruptura com interpretações científicas e metafísicas predominantes. O filósofo francês, ao se empenhar em retratar Nietzsche como um pensador agressivo e à beira da demência, negligencia aspectos importantes do seu pensamento e exalta traços marginais.

³⁶ Mantemos aqui a tradução original: “*pouvoir pour pouvoir*” — “poder por poder”.

Para ele, seria necessário buscar uma vontade refletida, algo que orientasse a potência acumulada³⁷. A moral, nesse caso, consistiria na reflexão sobre a vontade, e não na mera vontade bruta que deseja expandir-se sem propósito.

Nietzsche fundamentou sua moral na intensidade da vida, e Fouillée se pergunta: o que seria, precisamente, uma vida intensa? Seria viver mais? Viver melhor? A partir de quais critérios se poderia julgar a intensidade de uma vida? Ele próprio responde: “sem dúvida, ao fim, ao fim e ao cabo, é bem provável que a vida mais verdadeiramente moral seja também, em suma, a mais verdadeiramente intensa, a mais forte, a mais vivida” (Fouillée, 1902, p. 233).

Para se contrapor a Nietzsche — que concebe a moral como envenenamento da vida e como aquilo que diminui a potência do agir —, o filósofo francês identifica a maior intensidade da vida com a própria moral. Ou seja, quanto mais uma vida estiver de acordo com a moral, tanto mais intensa ela será.

Veremos, a seguir, de que modo Fouillée concebe a moral e quais foram as principais ideias que lhe serviram de base, pois é com elas que combate Nietzsche, especialmente a doutrina da vontade de potência. Assim como Nietzsche e Guyau, Fouillée também busca, na concepção de vida e nos conceitos científicos de sua época, as ideias que lhe permitam pensar e fundamentar a moral.³⁸

1.4 Fouillée: *Idée-force* [Ideia-força] e a conciliação entre o naturalismo e o idealismo

Em seu artigo *A Filosofia das Ideias-Força: como conciliação do naturalismo e idealismo*, Fouillée afirma que as ideias são forças eficazes, capazes de agir e modificar a matéria. O autor sustenta que “o ideal concebido pelo homem é uma potência que tende a se realizar na natureza, a partir dela própria e que com base neste princípio pode ser construída uma filosofia própria para conciliar naturalismo e idealismo” (Fouillée, 1879, p. 01). É também pela noção de *Idée-force* [Ideia-força] que o filósofo francês busca aproximar a filosofia metafísica — mais abstrata e fundada em conjecturas — de uma perspectiva positivista e científica, baseada em

³⁷ Cf Fouillée (1902, p. 62): “Como na fisiologia não se pode ignorar o fato fundamental da função, como na física, não se pode ignorar a matéria e a força, também da moralidade não se pode ignorar a noção fundamental de um fim deliberado e voluntário”.

³⁸ Fouillée sustenta que não cabe ao moralista “criar” novos conceitos, mas sim “descobri-los” na natureza. Nietzsche, ao contrário, propõe a criação de novos valores e interpretações.

observações e fatos. De que modo, no entanto, as ideias-força poderiam reduzir a distância entre as conjecturas metafísicas e uma vertente mais positiva-fatual-natural da filosofia? Uma possibilidade talvez resida na própria noção de ideal (imaneente), desenvolvida por Fouillée e posteriormente aplicada à ética.

Segundo o autor, é necessário que a filosofia adira a uma vertente mais positiva e indubitável, de modo a se assemelhar às ciências, que lidam com fatos — pois, afirma ele, não se discute com um fato, tampouco se entra em contradição com ele. Para Fouillée, o papel do filósofo é descobrir as leis, e não criá-las. Ao perceber que a filosofia ainda apresenta considerável oposição entre seus sistemas e correntes, além de conservar um aspecto nebuloso, o autor propõe um método capaz de conciliar vertentes opostas — como o naturalismo e o idealismo — reduzindo, assim, o abismo entre matéria e espírito. O filósofo moral, por exemplo, tem a função de descobrir as leis que regem a moral, e estas devem estar sempre baseadas em fatos.

Todos admitem, afirma Fouillée, que há duas coisas passíveis de conhecer positivamente: “o movimento, seus modos e leis e a consciência, seus modos e leis” (Fouillée, 1879, p. 02). Isso não implica uma oposição definitiva e absoluta entre movimento e consciência — prova disso é a inseparabilidade entre mecânica cerebral e psicologia, assim como entre mecânica social e psicologia social.

Fouillée defende a existência de uma dimensão mais positiva da filosofia, próxima das ciências e dos fatos, e sustenta que a metafísica pode, gradualmente, aproximar-se “mais e mais do domínio positivo da filosofia e escapar às incertezas das conjecturas” (Fouillée, 1879, p. 4). Essa parte, segundo o autor, consiste em ideias metafísicas consideradas ideias puras, “abstrações feitas da atual realidade dos objetos” (Fouillée, 1879, p. 4). Tais ideias são formas supremas da consciência, formas observáveis: “ideia de eu, ideia de liberdade, ideia de dever e de direito, ideia de beleza, ideia de verdade e de absoluto, como essas ideias são derivadas da ordem moral, estética, social, política, exprimem os últimos termos da contemplação, da ação e do prazer” (Fouillée, 1879, p. 04). O filósofo francês as denomina *ideias diretrizes* da inteligência, da vontade e da sensibilidade, e avança dizendo que as chamará de *Ideal*.

O *Ideal*, neste contexto, é concebido como um dos fatos da consciência e exerce força sobre nossas ações, pensamentos, desejos e vontades. Trata-se de uma força da consciência, e, “se demonstramos que esta ação é benéfica e necessária para o indivíduo, para a humanidade e para o mundo resultará que o Ideal é uma das

leis diretrizes da consciência ou a lei suprema.” (Fouillée, 1879 p. 04). O ideal concebido por Fouillée, por possuir verificação positiva, não é transcendente. Pois, afirma ele, “não sairemos nem do domínio da consciência nem do domínio da natureza” (Fouillée, 1879, p. 4).

O filósofo francês resume sua proposta filosófica nos seguintes pontos: 1º) encontrar um método capaz de conciliar naturalismo científico com idealismo científico, formando, assim, a parte positiva da filosofia; 2º) fazer com que a metafísica integre, tanto quanto possível, a parte positiva da filosofia; e 3º) na parcela da filosofia que permanece irreduzível às ideias e aos fatos, proceder por indução e aproximar as conjecturas metafísicas de um sistema de hipóteses tão científico quanto possível, preparando, dessa forma, a aproximação progressiva entre materialismo e espiritualismo.

A filosofia de Fouillée pretende operar com as leis da natureza e da consciência. O autor almeja desenvolver aquilo que denomina a parte mais “positiva da filosofia”, que se subdivide em duas vertentes: 1 – “teoria geral dos mecanismos na natureza, no homem e na sociedade” (Fouillée, 1879, p. 03), que inclui mecânica, fisiologia e cosmologia; 2 – “teoria geral dos fatos e das leis da consciência, seja no indivíduo, na sociedade ou nos seres vivos” (Fouillée, 1879, p. 03), abrangendo ética, estética, lógica e moral.

Fouillée propõe um idealismo imanentista, fundado na observação da ordem moral presente no próprio mundo material. A partir dessa observação, o ser humano constrói seu próprio *Ideal* imanente, que o orienta a agir no mundo. A isso, Fouillée denomina *Idée-force* [Ideia-força]. Conforme veremos no quarto capítulo, a própria noção de altruísmo configura uma espécie de *Idée-force*: inicialmente encontrada na natureza e, posteriormente, atuando como vetor do espírito em direção à ação. O filósofo e sociólogo francês sustentava que a ciência perfeita seria aquela capaz de integrar materialismo e espiritualismo. Como tal ciência ainda não existe, o que se pode fazer é aproximar ao máximo essas correntes — e foi precisamente isso que Fouillée propôs.

Ao tentar conciliar naturalismo e idealismo, e ao buscar uma aproximação entre materialismo e espiritualismo, Fouillée desenvolve sua noção de *Idée-force*, com a qual pretende superar a concepção nietzschiana de vontade de potência. As ideias-força são forças eficazes que movem a matéria, que incidem sobre nossas escolhas e decisões — são elas que orientam a força, impedindo que esta se encerre em si

mesma. Ao criticar Nietzsche por estar, segundo ele, preso à matéria e defender a força pela força, o poder pelo poder, Fouillée contrapõe a *Idée-force* como aquilo que direciona a potência: uma vontade de consciência em lugar da vontade de potência.

1.5 Vontade de Potência e Vontade de Consciência: Nietzsche x Fouillée

Augustin Guyau (1913), ao analisar a obra de Fouillée, de quem foi neto por consideração, considerou a doutrina das *Idées-forces* [Ideias-forças] uma filosofia da esperança. “É pela ideia em todas as suas formas, pela ciência, pela virtude, pela beleza que podemos esperar o progresso e tirar o melhor não do inteligível, mas do inteligível e da inteligência” (Guyau, 1913, p. 55). Nietzsche, segundo ele, teria feito o contrário: ao buscar elaborar uma filosofia que superasse o pessimismo, acabou preso em uma espécie de “desejo insaciável” por potência. “Não é o seu suposto otimismo o mais triste dos pessimismos?” Pergunta o autor, “uma reminiscência do tormento de Tântalo?”³⁹ Para Guyau, todo o esforço de Nietzsche em superar o pessimismo teria sido em vão. Fouillée, por outro lado, com uma filosofia do otimismo, foi capaz de conceber o movimento da vida sempre na direção do melhor. Isso não deixaria dúvidas, segundo ele, sobre a superioridade das *Idées-forces* [Ideias-forças] em relação à vontade de potência.

O progresso que interessa a Fouillée, conforme A. Guyau, é aquele que é inteligível e material, mas que não exclui o progresso mental. Sua concepção de *Idée-force* [Ideia-força] se esforça justamente por unir esses aspectos. Trata-se do momento “quando o determinismo consegue se conceber e dirigir-se a si mesmo, quando se torna um ‘autodeterminismo’ inteligente, ao mesmo tempo consegue conceber outro tipo de real” (Guyau, 1913, p. 54). O progresso, portanto, não consiste em uma criação niilista, sem sentido ou direção, mas é sempre inovador — aquilo que Fouillée denominou “movimento perpétuo para frente”, entendido como um determinismo inteligente e amoroso que busca sempre o melhor.

O caráter não teleológico da vontade de potência nietzschiana é um dos aspectos mais criticados por Fouillée⁴⁰. Nessas passagens, torna-se evidente o motivo: o filósofo francês se empenha em demonstrar que o acúmulo de forças deve

³⁹ O suplício de Tântalo refere-se à aflição daquele que deseja intensamente algo que, embora pareça estar ao seu alcance, permanece inatingível.

⁴⁰ Retomaremos esse tema no último capítulo, ao confrontarmos as posições de Fouillée e Nietzsche.

necessariamente possuir uma direção. Para ele, toda atividade conduz à “inovação”, e esta sempre ocorre em uma direção determinada, a saber: a realização do “melhor” e do mais intenso.

As *Ideias-forças* funcionam como causas eficientes: realizam o ideal, que é imanente. As forças contidas nas ideias orientam a parte material e mecânica (determinismo), e esse determinismo torna-se inteligível. No progresso, ocorre a união da parte mecânica e material com a causalidade, expressa pela lei da *Idée-force* [Ideia-força].

Segundo o princípio da vontade de potência e da ação, em Fouillée, a vida deseja acumular seus tesouros para poder utilizá-los: ela se acumula para agir, gastar-se, dispensar-se aos outros. Diferentemente, outro princípio estabelecido por Fouillée — o princípio da novidade, do progresso — refere-se ao crescimento, ao aumento. O novo, neste caso, é uma adição qualitativa. Mesmo que, do ponto de vista mecânico, não haja alteração, pode haver transformação do ponto de vista moral e mental. De acordo com esse princípio, toda atividade visa ao progresso: a transição de um estado inferior para um estado superior. O crescimento da vida, portanto, ocorre sempre como novidade e progresso, como uma adição qualitativa, um movimento em direção ao melhor. Veremos, em nosso último capítulo, que Nietzsche não poderia concordar com tal concepção e que é justamente nesse ponto que eles se opõem diametralmente.

O ponto em que Fouillée teria ultrapassado Nietzsche, segundo A. Guyau, seria precisamente o do direcionamento da força. Enquanto para Nietzsche uma força deseja apenas dominar e aumentar sua potência (sem finalidade), para o filósofo francês, a direção da força é a própria moral: a vida quer ser mais intensa, e a moral é o que orienta a força para tal intensificação.

A novidade é uma *adição* qualitativa que não pode ser perseguida por um desejo ávido de poder e ação o mais completo possível. Ora, o novo é o progresso: não é apenas uma tendência à conservação de si, mas é uma tendência à *não conservação*; é o impulso além de si mesmo, acima de si mesmo” (Guyau, 1913, p. 50).

Segundo Guyau, com as ideias de “progresso” e “inovação”, Fouillée teria conseguido se opor a Espinosa, defensor da conservação, e a Heráclito, defensor do fluxo perpétuo de todas as coisas. Com sua concepção, Fouillée teria antecipado a doutrina de Nietzsche e até corrigido suas imperfeições (Guyau, 1913, p. 52). Fouillée

não concorda com a perpétua mudança de Nietzsche, pois, para ele, a vida deseja tanto a conservação quanto o progresso; ela é sempre um movimento em direção ao melhor e não simplesmente um impulso para “acumular mais potência”, como pretendia o filósofo alemão.

Atividade, em uma palavra, não é um avarento imbecil que pensaria apenas em guardar seu tesouro sem querer aproveitá-lo e gastá-lo; nem um pródigo que roubaria de despesa em despesa sem guardar nada, levado em uma existência móvel e em mudança perpétua. Estas linhas e todas as páginas seguintes são uma resposta antecipada ao mobilismo de Nietzsche, mas também à de M. Bergson (Guyau, 1913, p. 52).

Com sua noção de atividade como adição qualitativa, o filósofo francês critica os sistemas que “colocam a essência do ser e da atividade na tendência para a mudança”, pois “mudar por mudar é algo ininteligível” (Guyau, 1913, p. 52). Para Fouillée, a atividade é característica da vida, mas não como mudança perpétua que a cada instante recomeça e inviabiliza a construção a partir do acúmulo do próprio trabalho. Para ele, a vida quer, ao mesmo tempo, conservar-se e não conservar-se — porque é sempre movimento para frente, progresso, expansão.

Mesmo que no plano físico e mecânico não haja criação nem aniquilação, ainda assim pode haver desenvolvimento moral e mental. Quando passamos de um estado de sofrimento e indiferença para a felicidade, isso indica a ocorrência de uma nova experiência de alegria. Isso revelaria, para Fouillée, que, do ponto de vista mecânico, esses dois estados são provavelmente equivalentes, mas, do ponto de vista da consciência, são distintos. É por isso que, segundo ele, o filósofo moral deve ser capaz de enxergar além da pura mecânica.

O mesmo ocorre quando um novo pensamento emerge na consciência. Do ponto de vista físico e mecânico, pode não haver alteração alguma, o que implica na “possibilidade de conciliar com o equivalente mecânico a não equivalência qualitativa e mental, ou o progresso” (Guyau, 1913, p. 53). Nisso reside, segundo Augustin Guyau, a originalidade de Fouillée: ao afirmar que o progresso/novidade não é necessariamente físico ou mecânico, mas que pode ocorrer na consciência. A criação, portanto, pode ser exclusivamente qualitativa, e não quantitativa.

Nietzsche teria permanecido preso à equivalência mecânica ao defender suas concepções de vontade de potência e de eterno retorno: enquanto ímpeto por mais potência (no caso da vontade de potência) e enquanto combinação de átomos que

repetem os mesmos eventos e acontecimentos (no caso do eterno retorno). “Os outros filósofos, exceto Guyau, não procuraram a síntese das duas leis de equivalência e de não equivalência. Eles estão sempre sacrificando uma ou outra” (Guyau, 1913, p. 53–54). Nietzsche não teria aceitado o progresso mental por estar preso à mecânica; outros filósofos, como Bergson e Renouvier, teriam admitido a possibilidade de progresso, mas sacrificando a mecânica e a inteligibilidade.

O próprio Fouillée confessou ter se deparado com a filosofia de Nietzsche enquanto preparava sua obra *Psychologie du peuple français* [A psicologia do povo francês] e que teria identificado no filósofo um representante da “alma alemã” (Fouillée, 1902, p. 7). Contudo, é em sua obra *Nietzsche et l'immoralisme* [Nietzsche e o imoralismo] que se encontram grande parte do seu ataque às doutrinas nietzschianas. A ausência de uma direção para a força acumulada, bem como o caráter supostamente “agressivo” e “dominador” da vontade de potência, são os pontos mais questionados. Nietzsche teria confundido “atividade” com “agressividade”, e suas doutrinas, se aplicadas ao âmbito social, dissipariam toda possibilidade de “associação” e “união” entre os homens. No quarto capítulo, analisaremos novamente essa crítica, a fim de verificar se a vontade de potência nietzschiana possui, de fato, esse teor agressivo que Fouillée lhe atribui.

1.6 Críticas ao individualismo de Nietzsche

G. Simmel (1971) considera que as duas grandes revoluções individualistas foram o Iluminismo e o Romantismo. Na primeira, o homem se destaca como cidadão livre e autônomo, guiado pela razão e pela vontade própria — uma revolução quantitativa de indivíduos (*singleness*). Já na segunda revolução, o homem se torna um indivíduo único e insubstituível, apreendido em sua singularidade (*Uniqueness*)⁴¹. É desse último conceito que emerge o anarquismo individualista, cujos principais representantes são Pierre-Joseph Proudhon e Max Stirner. Esses autores defendem que cada um é seu próprio mestre e interage com os outros por associação voluntária ou, nas palavras de Stirner, uma “associação entre egoístas”⁴². O indivíduo é

⁴¹ Cf. SIMMEL, G. *Freedom and the individual* (Liberdade e o indivíduo). In: LEVINE, Donald N. (org.). *On individuality and social forms: selected writings*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

⁴² Cf. STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Nesta obra, publicada originalmente em 1844, encontram-se expostas as concepções de Stirner sobre o individualismo e o egoísmo.

concebido como um fim em si mesmo, e não como um meio para uma causa ou ideal imposto pela sociedade. Stirner é considerado a vertente mais radical do individualismo anarquista, e Fouillée o coloca ao lado de Nietzsche como individualista extremo.

Max Stirner foi considerado o fundador do anarquismo individualista⁴³ com a publicação de sua obra *O Único e sua Propriedade*, em 1844. Embora não haja comprovação documental ou explícita de que Nietzsche tenha lido essa obra, são frequentes as associações e especulações acerca da influência de Stirner sobre Nietzsche. Sabe-se, por exemplo, que Nietzsche leu *História do Materialismo*, de Albert Lange, obra em que há um resumo das posições individualistas de Stirner. Nesse texto, encontra-se a ideia fortemente defendida por Stirner de que tudo o que se coloca acima do indivíduo constitui uma limitação odiosa⁴⁴. Fouillée acredita encontrar em Nietzsche o mesmo individualismo radical e desintegrador de Stirner e, no primeiro capítulo de sua obra *Nietzsche e o Imoralismo*, declara ser muito improvável que Nietzsche não tenha lido e se deixado influenciar por esse autor.⁴⁵

Fouillée analisa as ideias de Stirner e critica duramente seu caráter destrutivo, alegando que este se apegava a um anarquismo demolidor, do qual nada pode emergir, pois o terreno que busca limpar não oferece base para qualquer edificação. A única proposição possível de se extrair da obra de Stirner é que os Únicos/ Egoístas associar-se-ão por livre iniciativa, pelo tempo que desejarem e sob as condições que estabelecerem (Fouillée, 1902, p. 17). Para Fouillée, não se sabe exatamente o que os Únicos farão a partir dessa associação, e o próprio Stirner teria afirmado que é preciso aguardar, comparando essa condição à libertação dos escravos, que, uma vez libertos, esperam o que virá.

Segundo Fouillée, os primeiros pensadores libertários defendiam que o indivíduo deveria ser livre, solitário e frutífero, sem constrangimentos externos que lhe impedissem o desenvolvimento pleno de suas potencialidades e faculdades (Fouillée,

⁴³ Trata-se de uma corrente filosófica que enfatiza o indivíduo e sua vontade, considerando-o como um fim em si mesmo. Também conhecida como “anarcoindividualismo”, teve início nos Estados Unidos e na Europa no século XIX.

⁴⁴ Cf. STACK, George J. *Lange and Nietzsche*, p. 276–277. O autor examina a relação entre Nietzsche e Albert Lange, destacando que o filósofo alemão conhecia o resumo das ideias de Stirner. No entanto, tal conhecimento não teria engajado Nietzsche à leitura de *O único e sua propriedade*, obra mais célebre de Stirner.

⁴⁵ *O único e sua propriedade* é mencionado na obra *História do materialismo* (1866), de Friedrich Albert Lange, e também em *Filosofia do inconsciente*, de Eduard von Hartmann — ambas conhecidas por Nietzsche —, o que sugere um conhecimento, ainda que indireto, do pensamento de Stirner por parte do filósofo.

1902, p. 221). Stirner, por sua vez, teria acrescentado que somente a vontade individual é criadora e que o indivíduo deveria também libertar-se dos constrangimentos internos⁴⁶ que impedem seu florescimento. Fouillée entende que essa também era a concepção de Nietzsche, razão pela qual combate ambos os pensadores com os mesmos argumentos.

Embora não haja comprovação documental de que Nietzsche tenha lido Stirner⁴⁷, Fouillée não foi o único a aproximar os dois autores. Como vimos ao tratar da recepção de Nietzsche na França, o primeiro artigo sobre o filósofo publicado na *Revue Philosophique* foi referente à obra de Robert Schellwien: *Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes, und das Wesen des Menschen* [Max Stirner e Friedrich Nietzsche, O aparecimento do espírito moderno e a essência do homem, 1892]. Não entraremos no mérito de apontar as possíveis semelhanças e diferenças entre Nietzsche e Stirner; seguiremos apenas a argumentação de Fouillée, que os posiciona lado a lado como opositores de Guyau.

1.6.1 O individualismo de Guyau contraposto ao de Nietzsche e Stirner

Em oposição a Nietzsche e Stirner, Guyau teria indicado, segundo Fouillée, que o verdadeiro individualismo é um aliado do “solidarismo” e que esse conceito teria sido, até então, amplamente mal compreendido. Para o jovem filósofo francês, o individualismo não se confunde com egoísmo, pois a expansão da vida ocorre muito mais por meio do altruísmo do que pelo egoísmo ou pelo isolamento do eu. Daí conclui Fouillée: “o individualismo moral de Guyau é, ao mesmo tempo, uma espécie de socialismo moral” (Fouillée, 1902, p. 222). De modo geral, o individualismo está vinculado ao florescimento do indivíduo e ao desenvolvimento de suas potencialidades e faculdades. Contudo, no individualismo egoísta de Nietzsche e

⁴⁶ Stirner sustenta que não basta ao homem libertar-se das limitações e restrições externas, como as normas morais e sociais: é necessário também libertar-se das imposições internas, tais como as ideologias e os valores internalizados. Essas “limitações internas” podem ser aproximadas dos conceitos nietzschianos de “culpa” e “má consciência”.

⁴⁷ No artigo intitulado *O que Nietzsche leu e o que não leu*, Andreas Sommer afirma não haver provas documentais que confirmem a leitura de Stirner por Nietzsche. Entretanto, fontes secundárias, como relatos de testemunhas, sugerem o contrário. Ida Overbeck, esposa de Franz Overbeck, teria relatado uma conversa com Nietzsche em que este afirma conhecer Stirner e temer ser confundido com ele. Cf. SOMMER, Andreas. *O que Nietzsche leu e o que não leu*. 2019, p. 21. Safranski, da mesma forma, em sua obra *Biografia de uma tragédia*, confirma que Nietzsche teria lido Stirner, embora ressalte que o filósofo evitava associações com este autor, devido à sua má reputação. Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 114.

Stirner, esse desenvolvimento ocorre no isolamento; ao passo que, no “individualismo solidário” de Guyau, ele se dá no meio social. Essa concepção assegura ao indivíduo a possibilidade de criar suas próprias leis e regras, mas também prevê que ele possa se aliar aos outros a fim de se expandir.

A vida, para Guyau, é capaz de reconciliar o ponto de vista individual com o coletivo, pois em sua intensidade singular reside um princípio de expansão, fecundidade, generosidade e sociabilidade. Ela implica essencialmente consciência, inteligência e sensibilidade, uma vez que sempre se refere aos outros e não apenas a si mesma. A concepção de Guyau, afirma Fouillée, é, portanto, “mais que um egoísmo e o culto do eu, como Nietzsche a concebera” (Fouillée, 1902, p. 24). Na concepção de vida de Guyau, o prazer é apenas secundário; o que vem primeiro é a própria vida, sua função e sua necessidade de crescer e se propagar. O prazer não é a meta, pois a vida impulsiona a si mesma e independe de determinações “exteriores” e “inferiores”, como é o caso do prazer (Fouillée, 1902, p. 24).

Fouillée indica que a associação e a expansão em direção aos outros não são contrárias à natureza da vida — como defendem Nietzsche e Stirner —, mas conformes a ela. Guyau tampouco vislumbra oposição entre a felicidade “individual” e a “universal”, pois, para ele, o indivíduo não está fechado em si, mas “aberto de todos os lados” e em “união natural” com os demais, não havendo, assim, conflito entre os egoísmos⁴⁸. “Onde Nietzsche acredita ver a tendência de explorar e de esmagar os outros, Guyau reconhece a tendência de se unir aos outros, de se tornar um com eles para formar um todo mais vivo ‘a vida mais rica’” (Fouillée 1902, p. 139). É nesse sentido que a vida moral, em Guyau, é uma vida superior, plena e abundante — não limitada por regras morais e leis sociais. O filósofo assinala, ainda, que Guyau admitia a importância de a vida impor leis e limites a si mesma; contudo, tais limites não eram compreendidos como sinais de degenerescência ou negação da vida, como propunha Nietzsche.

Fouillée declara que Guyau já teria antecipado a hipótese fundamental de Nietzsche ao questionar se a fecundidade e o aumento da potência não poderiam ocorrer tanto na “luta” quanto na “união” com os outros. Para Guyau, ninguém se deixa

⁴⁸ Para Fouillée, utilitaristas e socialistas teriam buscado, nos arranjos sociais, mecanismos “capazes de produzir uma harmonia bastante artificial entre egoísmos naturalmente discordantes” (Fouillée, 1902, p. 25). Enquanto Guyau, ao apontar os equívocos dessas concepções, demonstrou a existência de uma espécie de “harmonia natural” entre a felicidade dos “egos”.

dominar facilmente, e é natural que se imponham obstáculos a uma tal “vontade dominadora”. Esses obstáculos, por sua vez, enfraquecem essa vontade, sendo muito mais vantajoso, diz Fouillée, “se fazer aceito, estimado e amado que se fazer temido e odiado” (Fouillée, 1902, p. 153). Além disso, o triunfo da vontade sobre resistências não ocorre quando ela está sozinha e isolada: “é necessário se apoiar sobre os seus aliados, reconstruir assim um grupo social e se impor em relação a esse grupo amigo” (Guyau *apud* Fouillée, 1902, p. 153).

Fouillée considera essa a prova cabal contra o individualismo nietzschiano. O próprio Nietzsche, segundo ele, não se manteve no isolamento do indivíduo, mas imaginou um grupo de “Senhores” aliados e amigos, também sujeitos a leis e deveres tão estreitos quanto os dos moralistas⁴⁹. Nietzsche teria fracassado em sua proposta de suprimir a moral, apenas restituindo o velho regime aristocrático (Fouillée, 1902, p. 154).

Para o intérprete francês, Nietzsche considera ilusória toda forma de moral do dever e toda moral com fins universais; ele só reconhece como real o indivíduo que determina para si mesmo uma finalidade. Essa finalidade, tal como em Guyau, seria o próprio desenvolvimento da vida, “mas para Nietzsche esse desenvolvimento permanecerá completamente individualista; em Guyau torna-se social” (Fouillée, 1902, p. 24). Enquanto Guyau concebe a vida como uma tendência natural à sociedade, na qual os indivíduos alcançam seu máximo desenvolvimento e expansão, Nietzsche a compreende como uma tendência à “dominação”. E, nesse sentido, afirma Fouillée: “em vez de dizer: o homem é naturalmente sociável, Nietzsche descobriu que ele é naturalmente insociável” (Fouillée, 1902, p. 84).

Em sua concepção de vida, Nietzsche teria confundido “atividade” com “agressão”, segundo Fouillée. Ao transportar essa concepção para a vida social, termina tornando-se um apologista da guerra e da violência generalizada: “Nietzsche prevê que entraremos em um período de grandes guerras, onde as nações lutarão ferozmente pela hegemonia do mundo” (Fouillée, 1902, p. 85). Para justificar essa hipótese, Fouillée cita a passagem em que Zaratustra incita seus discípulos: “lutem

⁴⁹ Fouillée refere-se às relações que Nietzsche denominou “relações entre iguais”. Tais relações, estabelecidas entre homens que compartilham, em alguma medida, o mesmo grau de potência, são marcadas pelo reconhecimento do outro como um “igual”, digno de respeito e admiração, com o qual se estabelecem acordos sobre o justo e o injusto. Esses homens reconhecem, por exemplo, que um ataque mútuo resultaria em prejuízo para ambos e, por isso, acordam uma abstenção momentânea do confronto (MAI/HHI 92).

sempre e sem cessar” (ZA/ZA, I, *Da Guerra e dos Guerreiros*). Ele remete ainda à *Genealogia da Moral*, onde Nietzsche fala do isolamento dos fortes e da associação dos fracos⁵⁰. Contra isso, Fouillée argumenta que a força construtiva do amor e da geração — ignoradas por Nietzsche, que vê luta por todos os lados — também está presente na sociedade e rege as relações humanas. “Nietzsche faz da fome o único motor e esquece o outro lado da vida física, o da geração e do amor”; esquece, diz Fouillée, “que a vida intelectual, o pensar, não é destruir” (Fouillée, 1902, p. 86–87).

“Os primeiros homens, até onde a ciência pode chegar aos seus vestígios”, afirma Fouillée, “viveram em sociedade e Nietzsche espera fazer-nos acreditar, no seu romantismo da solidão, que o *Homo* é um ser essencialmente solitário!” (Fouillée, 1902, p. 87). Buscando exemplos na natureza, o intérprete refuta a ideia de que a força esteja do lado dos “indivíduos isolados”. “Os elefantes são fortes e amam a sociedade”, afirma; já as grandes feras predadoras — agressivas e ferozes — estão em vias de extinção, pois lhes falta justamente aquilo que Nietzsche desprezou profundamente: “a doçura” (Fouillée, 1902, p. 87).

O animal que mais triunfou sobre a Terra, segundo Fouillée, foi justamente aquele que Nietzsche designou, pejorativamente, como o “animal de rebanho” e que o intérprete considera “o senhor sobre a Terra”: o homem. Este homem não é compreendido como o indivíduo isolado e solitário, mas como aquele que vive em uma espécie de “sociedade orgânica”, desempenhando um papel fundamental no bem-estar geral. Essa relação não pressupõe o sacrifício do indivíduo à sociedade, visto que o indivíduo recebe muito mais do que oferece. Ao desenvolver a sociedade, é a si mesmo que ele desenvolve.⁵¹

Fouillée questiona em que medida a ideia de indivíduo isolado não se torna um conceito idealizado e vazio, já que se torna praticamente impossível separar o que é do indivíduo e o que é da sociedade. O que restaria do próprio Nietzsche sem aquilo que lhe vem de fora? O que ele chama de ego, diz Fouillée, é constituído em grande parte por uma espécie de fantasma social: “Por acreditar que está contemplando seu ego, é todo mundo que ele contempla” (Fouillée, 1902, p. 223).

⁵⁰ Cf. GM/GM, III, §18: “Os fortes buscam necessariamente dissociar-se, tanto quanto os fracos buscam associar-se”.

⁵¹ Na Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche critica o que denomina “indivíduo soberano”: esse animal orgulhoso de sua capacidade de fazer promessas e viver em sociedade. É justamente desse homem integrado à sociedade, que se desenvolve por meio dela, que Fouillée trata aqui. O que Nietzsche mais critica é aquilo que Fouillée toma como símbolo do progresso. Veremos no nosso último capítulo o abismo que separa essas duas interpretações de mundo. Cf. GM/GM, II, §2.

Para o intérprete francês, são os indivíduos e suas relações recíprocas que compõem a sociedade. O agente do progresso, segundo ele, não é o indivíduo isolado, mas todos os indivíduos em conjunto. A máxima potência vital só pode ser alcançada por meio da socialização e da concórdia entre os homens. Quando imoralistas e individualistas falam em “desenvolvimento integral”, segundo Fouillée, estão, na verdade, defendendo a liberação do instinto bestial e da parte brutal do ser humano. Rebelados contra a sociedade, “os *Stiners* e os *Nietzsches*, eles não veem que eles próprios são dominados pelo ‘dogmatismo’ individualista, que fazem do Indivíduo um absoluto não menos intolerante que o da Sociedade ou Estado erguido por Hegel ou o próprio Deus?” (Fouillée, 1902, p. 225 – *Grifos do autor*). Para Fouillée, não basta gritar contra a sociedade e suas regras e substituir tais estruturas pela soberania do indivíduo: isso equivaleria a colocar o indivíduo no lugar de Deus. Nietzsche e Stirner seriam, nesse sentido, tão dogmáticos quanto os defensores da sociedade e os moralistas religiosos.

Do ponto de vista biológico e sociológico, o pensador francês radicaliza sua crítica ao individualismo, alegando que este é insustentável: se fôssemos abandonados ao individualismo ao nascer, certamente não sobreviveríamos. Quanto à linguagem, considerada gregária e fortemente criticada por Nietzsche, Fouillée ironiza: “um bom individualista deve ser mudo, como o bruto de quem fala Aristóteles, o único que pode viver em estado de isolamento, e que não fala grego nem latim, nem alemão, nem francês” (Fouillée, 1902, p. 226).

Fouillée aponta que um dos equívocos dos defensores do individualismo é igualar sociedade e multidão vulgar. A massificação e uniformização dos homens são fenômenos muito distintos da sociabilidade e da solidariedade, estas últimas entendidas como fundamentais ao pleno desenvolvimento da vida e de suas potencialidades. Nietzsche, segundo o autor, não teria conseguido vislumbrar aquilo que biólogos e sociólogos já admitiam como evidente: a solidariedade como condição essencial para a vida — tanto a vida individual e biológica quanto a vida social.

Seu individualismo desenfreado nos parecia estar em manifesta contradição com essa ideia de solidariedade que está se tornando cada vez mais dominante tanto aos olhos dos biólogos quanto aos olhos dos sociólogos. O pensador alemão viu apenas uma das duas grandes leis da natureza, a da divisão e da oposição; ele não via o outro, mais fundamental: o da união e da harmonia (Fouillée, 1902, p. 239).

Observa-se que as críticas dirigidas ao que Fouillée denomina o individualismo de Nietzsche são severas e pretendem sustentar o polo oposto, a saber: a socialização, a simpatia e a gentileza como fundamentos da própria vida. Para o intérprete, as ideias morais e sociais de Nietzsche não resistiriam a um exame mais aprofundado da história natural, sendo sintomático que o filósofo tenha enlouquecido justamente quando se dispunha a empreendê-lo

Em um dos muitos projetos que passaram por seu cérebro em chamas, Nietzsche queria dedicar dez anos de sua vida ao estudo da história natural para corroborar seu sistema moral e social. Por que ele não começou este estudo? Depois de apenas alguns dias, ele teria visto seu sistema cair diante dos fatos. Mas, ele permaneceu no período da ignorância, dessa ignorância da qual são feitas as sibilas, adivinhos, e mesmo os poetas (Fouillée, 1902, p. 87).

A demência que acometeu Nietzsche em seus últimos dez anos de vida o teria mantido afastado do conhecimento dos aspectos fundamentais da existência. Não teria ele tido tempo de estudar a história natural e comprovar que o “egoísmo”, a vontade de dominação e a exploração seriam, de fato, os motores da vida? Tal estudo, segundo Fouillée, demonstraria justamente o oposto: o altruísmo e a solidariedade como fundamentos essenciais. A resposta do autor parece inequívoca: Nietzsche teria mergulhado na ignorância e, por isso, não chegou a fundamentar, com base nas leis da natureza, a validade de seu sistema; se ele tivesse mais tempo de racionalidade veria seu sistema “desmoronar” diante de si (Fouillée, 1902, p. 87).

Resta, contudo, a indagação: teria Nietzsche desejado, de fato, comprovar um “sistema”? O filósofo que se declarava avesso a qualquer sistematização e que se empenhou em denunciar a opressão exercida pelos “valores de rebanho” sobre os indivíduos, desejaria, ele mesmo, propor modelos ou sistemas sociais? O isolamento e a solidão ensinados por Zaratustra a seus discípulos corresponderiam, necessariamente, ao isolamento físico ou social?

Henri Lichtenberger, em um dos primeiros estudos sobre Nietzsche publicados na França, afirma que “a filosofia de Nietzsche é, antes de tudo, estritamente individualista” (Lichtenberger, 1899, p. 2). Essa filosofia se orienta por perguntas como: “como nos tornamos o que somos?” e “o que nos diz a consciência no mais íntimo de nosso ser?”. O individualismo nietzschiano, neste caso, é pensado não como um “isolamento social” ou como uma espécie de agressividade dirigido à vida social, mas sim como um caminho necessário à busca de si. “O homem deve,

portanto, antes de tudo, conhecer a si mesmo, conhecer profundamente seu corpo, seus instintos, suas faculdades” (Lichtenberger, 1899, p. 2).

Constata-se, assim, que tanto Fouillée quanto Lichtenberger reconhecem o caráter individualista da filosofia de Nietzsche; contudo, enquanto o primeiro o percebe como traço antissocial e dissolvente, o segundo o compreende como via necessária para a realização do processo de individuação, para “tornar-se quem se é”.

1.7 Críticas de Fouillée ao imoralismo de Nietzsche

A primeira crítica apresentada por Fouillée ao imoralismo de Nietzsche, bem como a toda a sua filosofia, refere-se à suposta falta de originalidade e novidade. Ele questiona se o próprio Nietzsche, que se declarava “imoralista”, não teria também uma moral — a saber, uma moral aristocrática, baseada no além-do-homem, no anticristianismo e na derrubada da piedade e da justiça. Aos olhos de Fouillée, a proposta nietzschiana não apresentaria qualquer ineditismo, reunindo apenas preconceitos tanto antigos quanto recentes: sua voz seria uma espécie de eco dos sofistas e cétricos gregos, bem como de pensadores como Proudhon, Renan, Taine, Feuerbach, Heine, Schopenhauer, Stirner, Bakunin e Kropotkin (Fouillée, 1902, p. 57).

Para o intérprete, Nietzsche seria um dogmático camuflado de cético. Com sua crítica à moral, ele estaria propondo o cultivo de “outros” valores, opostos aos cristãos, mas que seriam tão dogmáticos quanto aqueles. O filósofo alemão pretenderia fundar uma nova moral individualista, antipiedosa e agressiva, baseada no além-do-homem e na vontade de potência. O imoralismo de Nietzsche, nesse caso, não passaria de um *anticristianismo*.

Zaratustra, com suas virtudes, teria instituído um “novo evangelho”, baseado na antipiedade e na guerra de uns contra os outros: “faça tudo o contrário do que prega o cristianismo”, eis a máxima dessa moral, diz Fouillée. A moral invertida de Nietzsche não o tornaria propriamente um “imoralista”: “por ser anticristão, ele se acredita antimoralista e se autointitula imoralista” (Fouillée, 1902, p. 57–58).

Quanto à exigência nietzschiana de que o filósofo deva ser capaz de se colocar “para além do bem e do mal” e buscar os princípios últimos dos valores, Fouillée aponta que o próprio Guyau já o teria feito ao refletir sobre a necessidade e a contingência dos imperativos de conduta: “Embora Nietzsche tenha meditado no capítulo de Guyau sobre Kant, ele se apresentará mais tarde, em sua *Genealogia da*

Moral, como a única filosofia que havia feito da moral um problema” (Fouillée, 1902, p. 58–59). Portanto, mesmo que Nietzsche reivindique para si o mérito de ter sido um ponto de partida inaugural, ele não teria feito mais do que repetir aquilo que as escolas cétricas, epicuristas, utilitaristas e evolucionistas já haviam realizado. Teria criticado todos os deveres e o próprio princípio do dever. O imoralismo nietzschiano, segundo Fouillée, pretende-se inédito, mas não faz mais do que afirmar que determinadas regras e valores morais precisam ser revistos — o que, para ele, é bem pouco original (Fouillée, 1902, p. 59).

A grande preocupação da moral, segundo Fouillée, é saber se existe um “tu deves” objetivo ou apenas um valor de necessidade e utilidade prática. Os erros cometidos quanto às noções de dever, para ele, não provam sua inexistência, mas, ao contrário, evidenciam que todos os homens admitem a existência de um dever. Portanto, a crítica nietzschiana à moral cristã — a moral mais atacada por Nietzsche — não implicaria a inexistência da moral como tal, nem autorizaria a conclusão de que os homens possam prescindir de regras de convivência social. Isso provaria, aos olhos de Fouillée, que Nietzsche apenas repete aquilo que já se encontra nos cursos elementares de filosofia, não havendo, pois, qualquer originalidade em sua crítica. Segundo o intérprete, ele apenas “questionou e depois negou o valor prático, a necessidade e mesmo a utilidade da moral para os homens” (Fouillée, 1902, p. 61).

A moral, que se pretende absoluta, imperativa e obrigatória, permanece como uma noção vaga e, segundo Fouillée, “Nietzsche não pode mais dizer que ele seja o primeiro a colocar a questão” sobre a validade e importância dessa moral (Fouillée, 1902, p. 60–61). O filósofo alemão tampouco seria um anarquista, embora considere desnecessária a existência de uma moral como conjunto de regras e prescrições para o bem viver, uma vez que defende que a vida consiste em comandar e obedecer (mando e obediência). O que Nietzsche faz, afirma Fouillée, é pôr em questão as regras práticas e avaliações vigentes até então, sobretudo aquelas oriundas do cristianismo: é, pois, um “anticristão”, e não um “imoralista” (Fouillée, 1902, p. 61). Os valores pregados por Zaratustra, segundo o filósofo francês, seriam apenas a inversão — e não a superação — dos valores cristãos: “no lugar de ‘sejais piedosos’, sejais duro; no lugar de ‘amai-vos uns aos outros’, lutais uns contra os outros, etc.” (Fouillée, 1902, p. 61). Para ele, o que Zaratustra faz é quase tão antigo quanto o mundo. Entre Deus e Satanás, ele toma o partido de Satanás, negando os valores tradicionais e

instaurando novas tábuas e novos valores sobre nossas cabeças. O imoralismo de Nietzsche, portanto, é falso, e ele é apenas um “anticristão” (Fouillée, 1902, p. 61–62).

Diante da afirmação nietzschiana de que “não existem fenômenos morais” (JGB/BM, 108), o intérprete afirma não vislumbrar qualquer “ineditismo” ou mérito na proposta do filósofo alemão, pois o ceticismo moral já existia há muito tempo, e Nietzsche apenas repetiria o óbvio (Fouillée, 1902, p. 62). Como bem observou Palante, em sua resenha crítica da obra de Fouillée, publicada na *Revue Philosophique* (1903), o intérprete francês esforça-se por reduzir Nietzsche ao “lugar comum” ou à “insanidade”. Ou ele é acusado de apenas repetir, com palavras poéticas e paradoxais, aquilo que já se encontrava nos estudiosos da moral, ou é tachado de demente, por inverter os valores cristãos e manifestar sua insanidade ao pregar a violência e a desagregação social. Retomaremos essa discussão em nosso último capítulo, ocasião em que realizaremos uma análise mais aprofundada da leitura fouilléeana das ideias de Nietzsche.

Consideramos que, como filósofo, sociólogo e defensor da filantropia e da solidariedade, Fouillée preocupava-se com as consequências sociais e práticas da moral nietzschiana. Para ele, as ideias do filósofo alemão implicariam a inviabilidade das instituições sociais e da própria associação entre os homens. Nesse sentido, escreve: “se a volúpia, o desejo de dominação e o egoísmo” são “os bens por excelência, nenhuma má ação deve ser evitada, porque se poderá justificar qualquer má ação em nome destes três princípios” (Fouillée, 1902, p. 63).

O exposto até aqui suscita alguns questionamentos que pretendemos desenvolver nos capítulos subsequentes. O primeiro refere-se às ideias de Nietzsche acerca do egoísmo e do altruísmo: seria ele um defensor do “egoísmo natural”, como sugere Fouillée? Esse ponto será abordado em nosso próximo capítulo, em que analisaremos as principais críticas de Nietzsche à moral do altruísmo e sua concepção particular de egoísmo. O segundo questionamento diz respeito ao pensamento de Jean-Marie Guyau: seria o jovem filósofo francês um verdadeiro antípoda de Nietzsche? Quais foram suas reflexões acerca da moral — especialmente no que tange ao egoísmo e ao altruísmo? E quais seriam os pontos de convergência e de divergência em relação a Nietzsche? Tais questões serão examinadas no terceiro capítulo. Por fim, a indagação que permeia toda a nossa pesquisa: em que consiste, exatamente, o imoralismo de Nietzsche? Fouillée teria sido justo ao denominá-lo como um “falso imoralista” e um “anticristão dogmático”? E o que essa interpretação revela

sobre o próprio Fouillée e suas concepções filosóficas? Este será o foco do nosso quarto e último capítulo.

2. O ALTRUÍSMO⁵² E O EGOÍSMO DESDE A PERSPECTIVA DE NIETZSCHE

“Vós vos amontoais junto ao próximo e tendes belas palavras para isso. Mas eu vos digo: vosso amor ao próximo é vosso mau amor por vós mesmos. Fugis de vós mesmos em direção ao próximo, e desejaríeis fazer disso uma virtude: mas eu enxergo através de vosso ‘desinteresse’”
(ZA/ZA, I, “Do amor ao próximo”).

No capítulo anterior, analisou-se a interpretação de Alfred Fouillée acerca das denominadas ideias “imoralistas” e “individualistas” de Friedrich Nietzsche. Verificou-se que Fouillée, partindo das concepções de Jean-Marie Guyau, classificou o filósofo alemão como apologista e defensor de uma forma de “egoísmo natural”. Segundo o autor, Nietzsche teria apenas invertido os valores cristãos, promovendo o egoísmo em detrimento do altruísmo e realizando uma apologia do “ataque ao próximo” em lugar do “amor ao próximo” (Fouillée, 1902).

Diante disso, impõem-se algumas questões: seria Nietzsche um defensor irrestrito do egoísmo? Teria ele apenas invertido os valores tradicionais, exaltando o egoísmo como “bom” e condenando o altruísmo como “mau”? E, ainda: os conceitos utilizados por Nietzsche possuem o mesmo significado que a tradição — e o próprio Fouillée — lhes atribuem?

Neste capítulo, busca-se analisar de que modo o filósofo concebeu tais noções e por que criticou com tamanha veemência a tradição moral judaico-cristã, que identificava o altruísmo como sinônimo de moralidade. Examina-se, igualmente, como Nietzsche abordou as dicotomias valorativas e de que maneira, por meio de sua

⁵² O termo Altruísmo foi cunhado por Augusto Comte e utilizado para se contrapor ao egoísmo. Na obra *Catecismo do Positivismo* o altruísmo é entendido como uma espécie de “viver para os outros”. Para o filósofo, o homem possui tanto instintos egoístas como altruístas, cabendo à sociedade educá-lo no sentido de ampliar estes últimos. O termo foi utilizado e popularizado por Spencer em sua obra *The Principles of Psychology e Date of Ethics*, obras nas quais ele defende que a antítese *egoísmo* e *altruísmo* será superada. No utilitarismo a noção de altruísmo está ligada a ideia de que o altruísmo traz mais benefícios que a maldade. O altruísmo representaria, portanto, uma forma laica e ateuista do amor ao próximo defendida pelos cristãos? Nietzsche dirá que sim, como veremos. Max Scheler, por sua vez, defende que o altruísmo de Spencer e de Comte representa o ápice da moral moderna e da filantropia. Para Scheler, o amor ao próximo representa uma forma de ressentimento e ódio contra si. Comte, segundo ele, teria entendido o altruísmo como um movimento de projeção do ego do outro que limita os impulsos naturais egoístas e que em uma *sociedade positiva* eles devem superar. Os impulsos altruístas devem constituir a base moral da nova sociedade. O objetivo de Comte teria sido combater o individualismo do século XVIII, presente na *Declaração dos Direitos Humanos, dos quais ele era um crítico*. Cf. MONIQUE Canto-Sperber. *Diccionario de ética y de filosofía moral*. Fonde de Cultura Económica, Primeira edición. Spanish Edition:2002.

denominada “filosofia histórica” e da “genealogia”, problematizou o próprio valor dos valores, concebendo-os como construções humanas, demasiado humanas.

2.1 As críticas de Nietzsche à moral do altruísmo e do amor ao próximo

Um primeiro aspecto da crítica de Nietzsche aos defensores do altruísmo é a sua ingenuidade ao confundir a própria moral com ações desinteressadas e altruístas. Ao identificarem o bem e o mal com o altruísmo e o egoísmo, respectivamente, esses pensadores produziram uma má genealogia e uma má história da moral. “Todo o respeito”, diz Nietzsche, “aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio espírito histórico” (GM/GM, I, §2). Esses moralistas e historiadores da moral, na tentativa de encontrar uma origem dos valores, foram incapazes de superar as dicotomias metafisicamente impostas e, portanto, igualmente incapazes de questionar o “valor dos valores”.

Questionar o “valor dos valores” é colocar um valor em perspectiva; é perguntar, por exemplo, por que o valor “bom” foi tomado como superior e mais elevado em relação ao “mau”; é problematizar a superioridade da “verdade” em detrimento do “erro” e a divinização das ações altruístas frente ao egoísmo. E é precisamente porque esse questionamento jamais foi levado a cabo pelos estudiosos da moral que suas análises permanecem no interior de um determinado tipo de moral, a saber: a moral judaico-cristã, que tem como base a compaixão, o altruísmo e o amor ao próximo. Buscando, portanto, a origem da moral, os moralistas transformaram suas análises em apologia a uma certa maneira de erigir valores, elevando-a como a única possibilidade de avaliação — como a única moral. Na tentativa de fundamentar a moral, os filósofos apenas defenderam e expressaram sua “fé” na moral dominante: “Na, assim chamada ‘ciência moral’ faltava precisamente”, segundo Nietzsche, o problema da “própria moral” (JGB/BM, §186).

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche questiona as origens de nossos valores de “bem” e “mal”, perguntando: “sob que condições nós criamos o nosso bem e o nosso mal”? (GM/GM, “Prólogo”, §1). Esse questionamento sobre a origem dos valores também pode ser encontrado na obra *Assim falou Zaratustra*. Ao ir ao encontro dos homens, o personagem nietzschiano declara: “encontrei-os sentados sobre uma velha presunção: todos eles presumiam, havia muito tempo, saber o que é bom e mau para o homem” (ZA/ZA, III, “De Velhas e Novas Tábuas”). Contra essa ideia, Zaratustra

lhes ensina: “que ninguém sabe ainda o que é bom e mau — a não ser aquele que cria!” (ZA/ZA, III, “De Velhas e Novas Tábuas”). Eis o primeiro aspecto da abordagem nietzschiana em relação aos valores que devemos destacar: não existem valores “em si”, absolutos e inquestionáveis. O que existem são criações humanas, que surgiram em determinado tempo e lugar, e que representam as necessidades de povos, raças e culturas inteiras.

Zaratustra, ao percorrer muitas cidades e povos, deparou-se igualmente com muitos valores e modos de avaliar. Cada povo, diz ele, avaliou de modo distinto de seus vizinhos, e “muito do que esse povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio” (ZA/ZA, I, “Das mil metas e uma só meta”). Caracterizada pelo devir e pelo fluxo incessante, a criação de valores passou por uma série de transformações, reviravoltas e inversões até chegar ao nosso tempo. Que, na Europa de Nietzsche, prevaleça a equivalência entre altruísmo e moral é sinal de que uma determinada configuração de impulsos se fez vencedora sobre outras: eis o que nos ensina o procedimento genealógico do filósofo.

Com sua “filosofia histórica”, Nietzsche nos alerta para não tomarmos a moral de nosso tempo de forma absoluta, fazendo-nos compreender que, por trás de cada valor moral, há uma história, e que nem sempre se avaliou assim. Se o “amor ao próximo” foi colocado em primeiro plano em detrimento do “amor de si”, e se a simpatia e a compaixão ocupam um lugar privilegiado na escala dos valores, é porque, no fluxo ininterrupto da história de nossos sentimentos morais, certos modos de avaliar prevaleceram sobre outros e certos impulsos se tornaram dominadores. Para Nietzsche, trata-se agora de denunciar os mecanismos que atuaram nessas transformações e apontar que tipo de impulsos elas representam⁵³.

E, se a moral e nossas avaliações nada têm de eternas e divinas, é necessário perguntar, como fez Nietzsche em sua *Genealogia da moral*: a que tipo de vida e de saúde elas se associam? Que tipo de constituição fisiológica e de vontade de potência elas representam? Seriam promotoras do crescimento e do desenvolvimento da vida, ou “são indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida?” (GM/GM, “Prólogo”, §3).

A questão é saber como o altruísmo teria se tornado, ao longo do tempo, um valor superior ao egoísmo, de modo que as ações altruístas foram supervalorizadas e

⁵³ Neste caso, como ficará claro adiante, trata-se de indicar como o “instinto de rebanho” prevaleceu sobre outros impulsos, impondo-nos uma forma específica de avaliação.

as ações egoístas, abominadas. Em que momento a oposição entre altruísmo e egoísmo se transformou na oposição bem e mal, moral e imoral? Por que se considerou “virtude” aquilo que contrariava diretamente nossa vantagem mais pessoal? Quais são as contradições que Nietzsche aponta nesse culto ao altruísmo e no amor ao próximo?

Já no primeiro parágrafo do livro I de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma: “a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações” (MAI/HHI, §1). Ao propor uma filosofia histórica, aliada às ciências da natureza, que analisa as origens dos conceitos e as condições sob as quais eles foram criados, o filósofo defende que os opostos não existem e que seria necessário, inclusive, admitir que o “racional” se originou no “irracional”, a “verdade” no “erro” e o “altruísmo” no próprio “egoísmo” (MAI/HHI, §1). A metafísica supôs, até agora, uma origem elevada e “miraculosa” para as coisas de mais alto valor: elas teriam surgido “diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (MAI/HHI, §1), ironiza Nietzsche. Nesse parágrafo, que serve de abertura ao livro, já se pode encontrar a crítica nietzschiana às dicotomias de valores e ao modo como a metafísica lidou com elas: buscando sempre uma origem “elevada” para as “coisas elevadas”. Como poderiam os moralistas admitir uma mesma origem para o egoísmo e o altruísmo se partem do pressuposto de que as “ações desinteressadas” são divinamente superiores às ações feitas por interesse próprio?

Nietzsche percebe que, no estabelecimento das “dicotomias de valores”, há um prejuízo moral que eleva um dos polos em detrimento do outro, e é nesse sentido que uma crítica radical da moral passa pela superação e dissolução das dicotomias⁵⁴. Se, dentro da tradição metafísica, altruísmo e egoísmo representaram os polos positivo e negativo, respectivamente, como se fossem opostos e completamente distintos, Nietzsche tratará de apontar que se tratam de nuances de uma mesma coisa, e que aquelas ações classificadas como altruístas, após um exame mais atento e rigoroso, são, no fundo, expressões do egoísmo. É assim que, no §57 da mesma obra, Nietzsche aponta o “egoísmo” ou o interesse próprio como motivador das relações entre os homens e das ações ditas “altruístas”:

⁵⁴ Neste aforismo, Nietzsche destaca que seu modo de fazer filosofia — enraizado em uma perspectiva histórica — difere do procedimento metafísico tradicional, o qual considera os valores como eternos, baseando-se na dicotomia entre um polo positivo e outro negativo. Esquecemo-nos, afirma Nietzsche, de que “aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência — gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa” (MAI/HHI, §16).

Um bom autor, que realmente põe o coração no seu tema, desejará que alguém apareça e o anule, que exponha o mesmo tema de modo mais claro e responda inteiramente as questões nele contidas. A jovem apaixonada pretende que a devota fidelidade de seu amor seja testada pela infidelidade do amado. O soldado deseja cair no campo de batalha por sua pátria vitoriosa: pois na vitória de sua pátria também triunfa seu maior desejo. A mãe dá ao filho aquilo de que ela mesma se priva, o sono, a melhor comida, às vezes sua saúde, sua fortuna (MAI/HHI, §57).

Diante desses exemplos, Nietzsche pergunta: “mas serão todos esses estados altruístas?” (MAI/HHI, §57). Como podemos ter certeza de que se trata de amor ao próximo, e não apenas de amor a “algo de si”? Como sugere o próprio título do aforismo — *A moral como autodivisão do homem* —, o homem, na moral, toma-se como *dividuum* (aquele que se divide / o divisível), e Nietzsche questiona se, em todos esses casos, não se trata apenas do sacrifício de uma parte nossa a outra. Ou seja, aquilo que identificamos como altruísmo e amor aos outros (algo fora de nós) não passa de um amor egoísta a algo que nos é próprio (um pensamento, um desejo, um impulso). É a nossa interpretação moral que eleva um impulso em detrimento de outro — mas isso não nos torna altruístas.

2.1.1 O altruísmo como ideal divino e contraditório

O conflito que se trava no interior da alma cristã — que necessita de redenção, reparo e salvação — é apresentado da seguinte forma por Nietzsche: o homem percebe em si a tendência para certas ações que, na hierarquia moral, situam-se no mais baixo nível. Por outro lado, ele aspira à realização de outras ações, pois “gostaria de se sentir pleno da boa consciência que deve acompanhar um modo de pensar desinteressado!” (MAI/HHI, §132). O cristão aspira ao mais difícil e, portanto, àquilo que lhe parece mais nobre e desejável; mas, “infelizmente”, ironiza Nietzsche, “permanece no desejo”, o que lhe gera um crescente descontentamento, uma insatisfação consigo e com a própria vida, que lhe parece dominada por aquelas “ditas” más ações. Esse “profundo mal-estar” leva os homens a buscar um salvador, um médico, alguém que seja capaz de livrá-los desse mal e de suas causas.

Segundo Nietzsche, não haveria “tanta amargura” e descontentamento consigo mesmo se o homem apenas se comparasse com seus semelhantes, pois, nesse caso, carregaria apenas parte do fardo da “insatisfação e imperfeição humana”. O problema,

contudo, reside no fato de que “ele se compara com um ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas, e que vive na contínua consciência de um modo de pensar desinteressado: Deus” (MAI/HHI, §132). Podemos, assim, imaginar a dimensão do conflito que se instaura no interior da alma humana: comparados com Deus, que é concebido como puro altruísmo, os homens se percebem como deformados, imperfeitos, egoístas e mesquinhos. Tal visão de si mesmos é insuportável. Por isso, precisam de redenção; precisam de alguém que os salve de si mesmos, pois aspiram agir como Deus: “desinteressadamente”. Além da insatisfação em não serem como Deus — puro altruísmo — ainda paira sobre os homens o medo da justiça e da punição divina. Eles podem pressentir, afirma Nietzsche, “os golpes de açoite de seu juiz e carrasco” (MAI/HHI, §132).

Por uma “série de erros da razão” e de falsos juízos, afirma o filósofo, o homem caiu nesse labirinto de crueldade e descontentamento consigo mesmo, passando a ver-se de forma turva e odiosa. O que ele não percebe, no entanto, é que “um ser que fosse capaz apenas de ações altruístas é mais fabuloso do que o pássaro Fênix” (MAI/HHI, §133), já que, quando analisadas de forma rigorosa, as ditas “ações altruístas” se desfazem no ar. Nietzsche afirma: “jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal [...] Como poderia o ego agir sem ego?” (MAI/HHI, §133).

Utilizando uma citação de Lichtenberg, Nietzsche sustenta que não podemos sentir pelos outros, mas apenas por nós mesmos e, citando La Rochefoucauld, acrescenta que o amor que acreditamos sentir pelos outros é, na verdade, amor ao “sentimento agradável” que estes nos causam. Não são as pessoas que amamos, mas o sentimento que elas despertam em nós. Com esses argumentos, o filósofo alemão busca denunciar os assim chamados “sentimentos morais” nobres, tais como o “amor” e o “desinteresse”, indicando que esses nada diferem do polo oposto, tão veementemente demonizado (MAI/HHI, §133).

Argumentando no sentido de demonstrar a impossibilidade e a contradição do ideal altruísta, Nietzsche defende que um homem que, desejando ser como Deus, quisesse “fazer e querer tudo para os outros e nada para si” (MAI/HHI, §133), deveria, antes de tudo, fazer muito por si mesmo, a fim de, posteriormente, ser capaz de ajudar os outros⁵⁵. Além disso, tal homem precisaria pressupor a existência dos egoístas —

⁵⁵ Retomaremos essa ideia ao abordarmos os dois tipos de egoísmo. Veremos que Zaratustra concebe a alma dadivosa como aquela que foi capaz de acumular em si tesouros e riquezas, a fim de, mais tarde,

aqueles que aceitam o sacrifício alheio, mas não estão dispostos a fazer o mesmo. Conclui, então, que “a suprema moralidade, para poder subsistir, teria de requerer a existência da imoralidade”⁵⁶ (MAI/HHI, §133), o que torna tal moral contraditória e impraticável.

O mesmo argumento encontra-se em *A Gaia Ciência*, quando Nietzsche denuncia o quão pouco “desinteressados” e altruístas somos ao elogiar as virtudes dos outros: em última análise, interessam-nos apenas aquelas virtudes que nos beneficiam ou que promovem o bem coletivo. Sacrificar-se pelo grupo, tornando-se função deste, é o que esperamos dos outros. O homem que se mata de trabalhar, por exemplo, é elogiado e venerado pela sociedade, e sua atitude servirá de espelho para os demais membros, a fim de que compreendam a importância da negação de si em benefício do grupo. Com esse aforismo, o filósofo nos provoca a reconhecer o quão egoísta é nossa pregação e admiração do altruísmo: não deveríamos aceitar tamanha dedicação do outro se realmente fôssemos “desinteressados” (FW/GC, §21).

A sociedade leva os indivíduos a crer que suas virtudes são também vantajosas para si mesmos, quando, na verdade, tais virtudes beneficiam apenas o grupo e contradizem qualquer vantagem pessoal. Para Nietzsche, “a obediência”, “a castidade”, “a piedade” e “a justiça” são exemplos de virtudes que se tornam, por meio da educação, uma espécie de “utilidade pública e uma desvantagem particular” (FW/GC, §21).

Aquele que vive de forma irrefletida, que não se empenha em elevar-se e desenvolver-se, deveria, segundo Nietzsche, ser visto com maus olhos. Tampouco deveríamos aceitar tamanha abnegação e sacrifício de sua parte, caso fôssemos verdadeiramente altruístas. Nietzsche sustenta que esse “louvor do desinteressado, abnegado, virtuoso” só pode emergir do interesse e do egoísmo daqueles que se beneficiarão de tal sacrifício: “os motivos para essa moral”, portanto, “se opõem ao seu princípio”. Essa moral, que prega o altruísmo, está, em sua base, motivada pelo

poder compartilhá-los com os homens (Za/ZA, I, “Da virtude dadivosa”). Apenas um possuidor desse egoísmo sadio pode ser verdadeiramente generoso, pois dá aos outros aquilo que transborda de si. Já aqui, Nietzsche expressa a ideia de que, para agir em benefício dos outros, é necessário, antes, ter feito muito por si mesmo.

⁵⁶ Herbert Spencer, como será discutido a seguir, procurou resolver o dilema do altruísmo argumentando que, em uma sociedade complexa e desenvolvida, os indivíduos deveriam ser altruístas a ponto de renunciar às ações altruístas, possibilitando que seus semelhantes as praticassem. Tais ações, por sua vez, seriam consideradas prazerosas, e não um sacrifício.

egoísmo e, por isso, é contraditória. Pregamos a máxima do auto sacrifício e da abnegação, mas, simultaneamente, tiramos proveito disso.

Queremos que o outro se sacrifique pelo grupo, e nos beneficiamos desse sacrifício — o que comprova nosso egoísmo e “interesse”. A conclusão nietzschiana é que só faria sentido a defesa dessas virtudes se seus pregadores não delas se beneficiassem.

2.2 O altruísmo e o amor ao próximo como algo raro, erro intelectual e um culto de amor aos homens

No aforismo 147 de *Aurora*, intitulado “Das causas do altruísmo”, Nietzsche constata que a nossa idealização e supervalorização do altruísmo e do amor se devem unicamente à sua escassez. Por se tratarem de afetos raros e frequentemente ausentes, transformamo-los em uma espécie de “manjar dos deuses”, algo extremamente difícil de encontrar sobre a Terra. O filósofo propõe uma hipótese contrária: e se fôssemos insistentemente amados, requeridos, desejados e cortejados por todos o tempo inteiro? O que aconteceria com nossa supervalorização do altruísmo e condenação do egoísmo, se o amor fosse um impulso irreprimível e universal? Nietzsche afirma que, se assim fosse, logo passaríamos a odiar o altruísmo e a considerá-lo insuportável, tal como odiamos o egoísmo hoje. Sonharíamos, então, com “o feliz passado sem amor, o divino egoísmo, a solidão, paz, ausência de amor, malevolência e desprezo que antes foram possíveis na Terra” (M/A, §147). De acordo com essa análise, só elevamos o amor ao próximo e o altruísmo porque são escassos e raros, ao passo que o egoísmo é odiado justamente por ser o que há de mais abundante no mundo.

O mesmo argumento ressurge no aforismo 143 da mesma obra, no qual Nietzsche supõe que, se a simpatia — ou afecção simpática — “fosse duas vezes mais forte do que é, as coisas não seriam suportáveis na Terra” (M/A, §143). Fugiríamos desesperados se fôssemos objeto do mesmo apego e das mesmas loucuras que o “próximo” manifesta ao cuidar de si e de seus próprios interesses. O filósofo questiona: “não cobriríamos a afecção simpática dos mesmos nomes ruins que agora aplicamos ao egoísmo?” (M/A, §143).

O que são ações morais? Como medimos as ações e lhes atribuímos um valor? De onde provém a suposição de que as ações “livres” e “altruístas”, por exemplo, são

moralmente superiores, a ponto de definirem a própria moralidade? Ações altruístas e livres, aos olhos de Nietzsche, derivam de “erros intelectuais” que afetaram nosso modo de avaliar os valores, pois sempre foram colocadas num patamar mais elevado do que as ações egoístas e não livres. A pergunta “o que são ações morais?” poderia ser respondida de forma inteiramente diversa, caso tais erros fossem suprimidos. É necessário, defende o filósofo, “restituir aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas”, atribuindo-lhes algum valor e retirando delas “a má consciência” (M/A, §148).

Na perspectiva nietzschiana, as ações egoístas sempre foram e continuarão sendo abundantes na Terra, o que implica que, ao lhes retirarmos a má consciência, também diminuiremos a “má aparência da vida”, cessando a constante culpa e vergonha que sentimos diante de nossas próprias ações. Se tudo depende das avaliações “humanas, demasiado humanas” e do modo como interpretamos os valores, então deixar de caluniar o egoísmo e de exaltar uma moral centrada exclusivamente no outro talvez constitua o primeiro passo para que o homem deixe de ser mau: “Não mais se considerando mau, o homem deixa de sê-lo!” (M/A, §148).

O filósofo imoralista nos convoca a reaprender a pesar as coisas, identificando em nossas balanças morais o que ele chamou de “erros intelectuais”. Com tais prejuízos, o homem interpretou e avaliou seus valores, idealizando aquilo que lhe parecia difícil de obter — o altruísmo — e rejeitando aquilo de que a vida mais se compõe — o egoísmo. Urge, segundo Nietzsche, repensar e repesar os valores para que não se convertam em um fardo, pois valores que miram o impossível inevitavelmente depreciam a única vida possível. Se a moral se reduz ao altruísmo, é forçoso concluir que não existe moral alguma: “Se apenas forem morais, como se definiu, as ações que fazemos pelo próximo e somente pelo próximo, então não existem ações morais!” (M/A, §148).

O amor, tradicionalmente concebido como uma virtude altruísta, uma espécie de doação ao outro e renúncia de si, é, ao longo da obra de Nietzsche, revelado como manifestação clara de egoísmo. Buscamos no outro aquilo que queremos completar em nós mesmos; essa busca nada tem a ver com o outro, mas unicamente com o desejo egoísta de resolver algo em nós. “Cada qual é impelido a buscar um indivíduo que sirva a seu propósito” (M/A, §145). Em outros trechos da obra nietzschiana, o amor — sobretudo o amor sexual — aparece vinculado ao sentimento de posse e de domínio sobre o outro.

Em que momento, porém, o amor aos outros se tornou um valor? De onde surgiu a ideia de que o amor ao outro e a renúncia de si são superiores ao amor-próprio? De que apenas somos “moralmente bons” se formos piedosos e desinteressados? Esse modo de avaliar os valores é, segundo Nietzsche, “o que diz a moral de hoje” (M/A, §132), mas nem sempre foi assim: em épocas anteriores, a salvação pessoal era a única coisa que realmente importava. Mais tarde, quando essa crença fundamental e egoísta começou a decair, a crença — até então secundária — no “amor ao próximo” foi colocada em primeiro plano. Essa foi uma das transformações mais significativas realizadas pelo cristianismo na Europa: “embora não tenham constituído sua intenção nem sua doutrina” (M/A, §132). Dessa mudança arbitrária herdamos a supervalorização das ações desinteressadas e a necessidade de colocar o amor ao próximo acima do amor-próprio.

O desprendimento dos dogmas cristãos evolui, segundo Nietzsche, “em um culto do amor aos homens”, o qual passou a atingir filósofos e livres-pensadores de todas as partes:

Pensadores franceses, de Voltaire a Auguste Comte; esse último, com sua célebre fórmula moral *vivre pour autrui* [viver para o outro], superou os cristãos em cristianismo. Schopenhauer, em terras alemãs, e John Stuart Mill, em terras inglesas, deram a maior celebridade à doutrina das afecções simpáticas e da compaixão, ou da utilidade para os outros como princípio da ação (M/A, §132).

Surge, então, a tendência de definir a moral a partir desse “culto do amor aos homens”, ideia que impregnou os diversos sistemas e concepções da época. A própria Revolução Francesa foi grande inspiradora de tais ideais. A noção de igualdade entre os homens e a submissão do indivíduo ao todo predominavam em toda a Europa no tempo de Nietzsche, fazendo emergir os diversos sistemas socialistas.

Não se sabia com exatidão a que “todo” o indivíduo deveria servir; para isso organizaram-se diversas reflexões. Mas não havia dúvida, afirma Nietzsche, quanto “a concordância em exigir que o ego negue a si mesmo, até adquirir novamente, na forma da adequação ao todo, seu sólido círculo de direitos e deveres” (M/A, §132). Negar a si mesmo em benefício de uma totalidade — seja o Estado, a Comunidade ou a própria Sociedade — passou a ser louvado como ideal e considerado a verdadeira moral a ser perseguida.

Essa nova exigência — o “amor aos homens” ou “amor à humanidade” — não incluía o amor a si mesmo. Pelo contrário, envolvia a negação de si: não era nosso

ego individual que deveria ser amado, mas sim a “abstração homem”, os homens em geral. Veremos a seguir, nas críticas ao utilitarismo, de que modo a felicidade do homem passou a ser associada ao sacrifício de si e ao amor à humanidade e como isso, e somente isso, passou a ser chamado de moral.

2.3 A compaixão e os perigos para a vida

Para Nietzsche, Schopenhauer enganou-se grosseiramente ao afirmar que a compaixão “é a fonte de todas as ações morais passadas e futuras” (M/A, §133), bem como ao identificar o sofrimento do espectador com o sofrimento do sofredor. Como já vimos em outras passagens aqui citadas, “não podemos sentir pelos outros”, e a noção de “próximo” nos é estranha, sendo apenas artificialmente ensinada. Nesse caso, o sofrimento que desejamos estancar não é o do outro, mas aquele que sentimos em nós mesmos — o sofrimento que o sofrimento alheio nos causa.

Aos olhos de Nietzsche, ao contemplarmos o sofrimento do outro, sofremos porque percebemos a vulnerabilidade da condição humana e, em seguida, nos sentimos poderosos pelo fato de sermos capazes de ajudá-lo. Imaginamos a gratidão que isso pode gerar no outro. O filósofo da “antipiedade”, como o intitulou Fouillée, vê tanto os compassivos quanto os não compassivos como “egoístas diferentes”. Para ele, ambos são egoístas, mas atuam de modos distintos. Por isso, não faz sentido nomear os primeiros como “bons” e os segundos como “maus”. Se ainda o fazemos, é em ra

zão daquilo que Nietzsche chamou de “moda moral” (M/A, §133). Para ele, os compassivos são aqueles que não toleram o sofrimento — nem o próprio, nem o alheio —, compadecendo-se e enfraquecendo-se diante dele. Os não compassivos, por sua vez, não veem no sofrimento uma objeção à vida; sabem que, assim como eles, os outros também sofrem. Isso, contudo, não os impele em direção ao sofredor, pois não desejam diminuir o fardo de ninguém.

A crítica de Nietzsche à compaixão atravessa suas obras, e o elemento comum nas passagens dedicadas a esse tema é o alerta quanto aos perigos desse sentimento para a vida. Segundo o filósofo, “a compaixão, na medida que produz sofrimento[...] é uma fraqueza” (M/A, §134). Se realmente pudssemos sentir pelos outros, como queria Schopenhauer, o mundo se tornaria um lugar de sofrimentos ainda maiores, pois sentiríamos, além do nosso próprio sofrimento, os sofrimentos de todos os

compassivos. Nietzsche destaca que os gregos já consideravam a compaixão um “afeto doentio”, perigoso para a vida. Assim, aquele que desejasse se tornar um “médico da humanidade” deveria estar atento à compaixão e ao seu caráter “paralisante” (M/A, §134).

A máxima exigida pela compaixão — “sofrer com o infortúnio do outro como ele mesmo” (M/A, §137) —, além de impossível, uma vez que não podemos abandonar nossa própria perspectiva, seria uma forma de ampliar o sofrimento no mundo. Alguém que sofre, por exemplo, sofreria tanto a sua dor quanto a dor causada no compassivo: “teríamos de sofrer ao mesmo tempo com o nosso Eu e o do outro” (M/A, §137).

Zaratustra indaga: “Ah, onde foram feitas maiores tolices, no mundo, do que entre os compassivos? E o que produziu mais sofrimento no mundo do que as tolices dos compassivos?” (ZA/ZA, I, “Dos compassivos”). Para ele, o “homem nobre” é aquele que “impõe a si mesmo ter vergonha diante de todos que sofrem” e que, se não puder evitar a compaixão, que ao menos a sinta “de preferência à distância” (ZA/ZA, I, *Dos compassivos*). Para Nietzsche, a compaixão humilha e envergonha ainda mais os sofredores. É nesse sentido que Zaratustra sugere que “aprendamos a nos alegrar melhor”, pois talvez essa seja a melhor maneira de lidarmos com o sofrimento: deixar de “causar dor nos outros e planejar dores” (ZA/ZA, I, “Dos compassivos”).

Schopenhauer, que teria “divinizado” e dourado os valores de “abnegação”, “compaixão” e “não-egoísmo”, a ponto de torná-los “valores em si”, é um dos principais alvos da crítica nietzschiana na *Genealogia da moral*. Já no prólogo, Nietzsche aponta os perigos de uma “moral da compaixão” para a vida:

Precisamente nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação — a quê? Ao nada? —; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica (GM/GM, “Prólogo”, §5).

O filósofo do “dionisíaco sim à vida” via na compaixão uma espécie de doença que conduzia os filósofos e toda a cultura ao que ele chamou de “budismo europeu” ou “niilismo”.

No §33 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche aponta a necessidade de “questionar impiedosamente e conduzir ao tribunal os sentimentos de abnegação, de

sacrifício em favor do próximo, toda a moral da renúncia de si” (JGB/BM, §33). Para ele, a moral baseada na compaixão e no altruísmo, ao pregar a renúncia de si, teria seduzido filósofos, cientistas e sociólogos⁵⁷ de todos os tempos. Nesse contexto, o filósofo adverte sobre a importância de desconfiar desses sentimentos que nos seduzem à negação de si em favor dos outros.

No *Anticristo*, Nietzsche pergunta: “O que é mais nocivo que qualquer vício?” E responde: “A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos — o cristianismo” (AC/AC, §2). Esta seria, segundo ele, a própria definição da religião cristã:

O cristianismo é chamado de religião da compaixão. — A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se. A perda de força que o padecimento mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer (AC/AC, §7).

A compaixão, segundo o filósofo, representa uma diminuição da vida e uma multiplicação do sofrimento no mundo, pois “o padecer torna-se contagioso através do compadecer” (AC/AC, §2). É também por meio da compaixão que as formas de vida mais fracas e degeneradas são conservadas, o que leva ao enfraquecimento da vida como um todo.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche denuncia o mecanismo de poder presente no “desejo de suscitar compaixão”. Nesse sentido, escreve:

O infeliz obtém uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração de compaixão lhe traz à consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores ao mundo. De modo que a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo, e isso a custa do próximo” (MAI/HHI, §50).

Aquele que causa compaixão, portanto, exerce um poder sobre o compassivo e sente-se importante o suficiente para afetá-lo, causando-lhe algum dano. Neste caso, a compaixão pode ser um instrumento de vingança dos fracos contra os fortes, uma forma de atingi-los.

De acordo com Melo Neto (2016), a compaixão, no contexto da obra de Nietzsche, também pode ser entendida como “uma espécie de estratégia psicológico que é usado como autodefesa do fraco” (Melo, 2016, p. 147). Por não

⁵⁷ Para citar alguns filósofos: August Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Schopenhauer; Cientistas: Darwin, Sociólogos: Alfred Fouillée, Jean-Marie Guyau.

poderem exercer sua força, os fracos se vingam dos fortes ao provocar-lhes compaixão e tentar comovê-los, a fim de evitar o ataque.

Segundo Nietzsche, sentir compaixão por alguém não visa o bem-estar daquele que sofre, mas um tipo de “prazer pessoal”. Esse prazer manifesta-se de duas formas: uma delas é o “prazer da emoção”, pois sentir algo já é, por si, fonte de prazer; a outra é o “prazer do exercício do poder”, que emerge quando esse sentimento nos “impele à ação” (MAI/HHI, §103).

Com suas reflexões acerca da compaixão, o filósofo alemão denuncia não apenas o caráter doentio e perigoso desse sentimento, mas também sua motivação egoísta e mesquinha. Compreendemos, assim, que a compaixão está muito mais ligada ao egoísmo e ao interesse próprio do que ao altruísmo e à benevolência — como até então nos fizeram acreditar.

No aforismo “A felicidade na compaixão”, em *Aurora*, Nietzsche aponta um uso da compaixão que poderia ser útil à conservação da vida. Os povos Hindus, segundo ele, viam a compaixão como uma forma de “distração de si”, utilizando-a como prevenção ao suicídio. Tratava-se de uma espécie de “felicidade”, pois permitia a prática e o exercício da superioridade sobre aquele que sofre: uma forma de dominação e de exercício de poder sobre o outro. É interessante notar que, nesse uso que o povo Hindu faz da compaixão, ela não se encontra recoberta por sentimentos cristãos, como o altruísmo e a abnegação. Aqui, ela é considerada uma forma de “exercício de poder” e, por isso mesmo, pode ser mais útil, justamente por ser mais honesta.

Para Nietzsche, a compaixão está sempre ligada a sentimentos pouco cristãos, tais como o desejo de crueldade, a vingança, o desprezo e a superioridade. Do mesmo modo que serve aos fracos como estratégia para exercer sua vingança e crueldade, também serve aos fortes, pois, por meio dela, estes exercem sua superioridade e desprezo. Além do mais, esse sentimento é sempre propagador e ampliador do sofrimento e diminuidor da vida, pois tanto o sofredor quanto o espectador perdem força vital.

2.4 Eticidade dos costumes⁵⁸ e o instinto de rebanho

Nietzsche considera que “todas as comunidades humanas, por muitos milênios antes de nosso calendário”, viveram sob a “terrível pressão da ‘eticidade dos costumes’” (M/A, §14). Nessa “pré-história da moral”, um homem era considerado moral à medida que seguia os costumes de sua comunidade e obedecia à tradição. Nesse contexto, “mau”, diz Nietzsche, significava o mesmo que: “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “inaudito”, “imprevisível” (M/A, §9). Ou seja, tratava-se daquele que desejava depender de si mesmo e não da tradição.

A obediência à tradição não ocorria, segundo o filósofo, por serem úteis suas ordens, mas, simplesmente, porque estas eram ordenadas. O ser “mais moral”, neste caso, era aquele atento às leis, que as trazia na memória e na consciência (M/A, §9).

Contraposta à moralidade do costume está a concepção socrática, que, segundo Nietzsche, exige do indivíduo “a moral do autodomínio e da abstinência como a vantagem mais sua, como a sua chave pessoal para a felicidade” (M/A, §9). Tal noção de moral, dentro da qual fomos educados —e que Nietzsche considera a exceção—, pressupõe a individualidade e a liberdade pessoal para escolher e criar suas próprias leis. Do ponto de vista da eticidade dos costumes, estes seriam os mais “imorais”, pois se afastam da tradição e desobedecem a seus preceitos.

No aforismo 96 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche assinala a estreita relação entre moral e tradição, indicando como chegamos à ideia de que “causar danos” e “prejuízos” aos outros seria ruim e imoral. Segundo ele, em diferentes culturas, tais atitudes foram vistas como nocivas e prejudiciais; por isso, a comunidade as passou a evitar. Assim atuava a moralidade do costume: os homens seguiam a tradição, e isso era o que se considerava moral.

Desconsiderar essa “história dos valores” leva-nos a crer na existência de “valores em si” e a definir a moral a partir deles. A equivalência entre altruísmo/“bom” e moral, e egoísmo/“mau” e imoral, certamente deriva dessa ilusão. A tarefa de uma “filosofia histórica”, tal como propõe Nietzsche, é mostrar que essa forma de avaliação nem sempre existiu. “Ser moral”, em outros tempos, era prestar obediência à tradição ou às leis já estabelecidas: “‘bom’ é chamado aquele que, após longa hereditariedade

⁵⁸ A eticidade dos costumes foi uma expressão utilizada por Nietzsche para se referir a um tempo pré-histórico da moral. Moral, nesse contexto, significava seguir os costumes e a tradição, sem questionamentos ou tentativas de inovação.

e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral” (MAI/HHI, §96). Nesse sentido, se a prática da vingança fizesse parte da tradição — como no caso dos gregos antigos —, ela deveria ser praticada de bom grado e com boa consciência, pois isso era considerado “ser moral”. A moral consistia, portanto, em praticar o que foi transmitido pela tradição e pelos costumes; as ações “boas” eram aquelas úteis⁵⁹, que serviam à comunidade e ao rebanho, pois contribuíam para sua preservação: manter a comunidade sempre viva e evitar a sua dissolução.

Considerando as transformações dos valores e costumes, Nietzsche observa que, em determinado momento, passou-se a considerar a benevolência e a compaixão como “úteis”. Assim, “o benevolente, o prestativo, é chamado de ‘bom’” (MAI/HHI, §96). O “mau”, por outro lado, tornou-se aquele que ofende a tradição, o desobediente, o praticante do “mau costume”. As ações altruístas foram, então, consideradas “boas em si” e transmitidas de geração em geração, pois pareciam úteis e estavam de acordo com a tradição.

Segundo Nietzsche, uma tradição torna-se tanto mais forte e “sagrada” quanto mais esquecidas forem as origens de suas regras e princípios. A questão de “como surge uma tradição?” é, para ele, irrelevante; o que importa é em que medida ela conserva uma comunidade ou um povo. Nesse contexto, ainda não há uma noção desenvolvida de “bem” e “mal” absolutos. Escreve Nietzsche: “cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir; afastar-se dela é perigoso” (MAI/HHI, §96). O perigo, aqui, é maior para a comunidade do que para o indivíduo, pois as divindades punem primeiro aquela, por violar os princípios e leis, e só depois o desobediente. As leis e os costumes surgem, portanto, de modo arbitrário e ao acaso, com o objetivo de conservar a comunidade; por isso, seus membros devem-lhes obediência.

A conclusão a que Nietzsche chega, nesse aforismo dedicado à eticidade dos costumes⁶⁰, é que a moral da piedade é mais antiga do que a “moral altruísta”. O que

⁵⁹ Neste parágrafo, Nietzsche aproxima-se significativamente das concepções utilitaristas, que identificavam o bem com a utilidade e com a conservação da comunidade. Em outras passagens de *Humano, Demasiado Humano*, ele já não recorre à noção de utilidade, mas sim à de relações de forças entre os iguais, como é o caso da origem da justiça (§92). Em obras mais maduras, como *Genealogia da Moral*, desenvolve-se a noção de vontade de potência, e a moral passa a ser compreendida como resultado e expressão de um determinado tipo fisiológico. Os valores, nesse contexto, serão analisados sob a perspectiva da saúde ou da doença, do crescimento ou da degenerescência (GM/GM, “Prólogo”, §3).

⁶⁰ A ideia de que uma moral se define pela obediência ou desobediência aos costumes estabelecidos dentro de uma cultura.

isso significa? Que a “piedade” foi, primeiramente, considerada útil à comunidade e, por isso, foi transmitida até tornar-se costume, lei e princípio. Ser “piedoso” equivalia a seguir um costume antigo — e isso era o mesmo que “ser moral”.

Mas o que significa dizer que a “moral do altruísmo” surgiu depois? Podemos afirmar, em sintonia com Nietzsche, que essa moral resulta do esquecimento das nuances e das transformações que marcaram a origem dos “sentimentos morais” ⁶¹, passando a apresentar-se como a única forma válida de avaliação — confundindo altruísmo com moral.

A ideia que nos interessa, nesse aforismo, é a indicação nietzschiana de que a definição de “moral” ou “imoral” não surgiu da oposição entre “altruísmo” e “egoísmo”, respectivamente, mas sim da obediência ou desobediência à tradição.

Mas segue o questionamento: o que leva o homem a obedecer à tradição e a desejar ser moral nesse sentido? Nietzsche responde: o “instinto de rebanho no indivíduo”, conforme exposto em *A gaia ciência*, §116. É o instinto gregário que faz com que os atos humanos passem a ser avaliados e hierarquizados de modo a conservar a comunidade, o rebanho. Os indivíduos tornam-se função do grupo e medem seu valor com base nisso, pois as “avaliações morais”, segundo Nietzsche, sempre expressaram as “necessidades de uma comunidade, de um rebanho” (FW/GC, §116). Ser moral, nesse contexto, é agir em favor da conservação da coletividade.

Como o instinto de rebanho é um dos mais antigos e mais fortes da nossa espécie, estamos sempre agindo pela preservação da nossa estirpe, afirma Nietzsche. Essa é “a essência da linhagem e rebanho que somos” (FW/GC, §1 – *Grifos do autor*). Além de desejar conservar a vida, o homem precisa também conhecer o sentido de sua existência. Ele precisa que sua “fé na vida” seja renovada constantemente, pois isso também o ajuda a conservar-se.

Cientes dessa carência humana, os “mestres da ética” — que Nietzsche chama também de “mestres da finalidade da existência” — passaram a interpretar os acontecimentos e ações como se estivessem voltados para um fim. São eles que

⁶¹ Em *Aurora*, Nietzsche distingue entre a “história dos sentimentos morais” e a “história dos conceitos morais”. A primeira aponta para o caráter mimético do homem, que, ao imitar as gerações anteriores, seguia o costume e as tradições sem questionar sua origem ou utilidade. A segunda busca estabelecer uma história da moral, mas não reconhece aquilo que Nietzsche denunciará mais tarde em *Genealogia da Moral*: toda interpretação moral é proveniente de uma vontade de potência, já ancorada em uma determinada perspectiva valorativa.

satisfazem a necessidade humana de conhecer o sentido da existência: “sua espécie não pode subsistir sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na razão da vida!” (FW/GC, §1). Esses criadores de morais e religiões, afirma Nietzsche, precisam fazer o homem crer que há uma razão, uma meta, uma finalidade para a existência — que nada é “em vão”.

Colocar a utilidade do rebanho em primeiro plano e afastar a qualquer custo o que o ameaça é justamente o que, para Nietzsche, torna impossível o tão almejado “amor ao próximo”. Segundo ele, “enquanto o utilitarismo das avaliações morais permanecer subordinado unicamente à utilidade do rebanho”, o que moverá as relações humanas será o “medo ao próximo”, e não o amor.

Os mesmos instintos que outrora foram necessários à comunidade — tais como a aventura, o rancor, a astúcia, a capacidade, o desejo de dominar — perderam sua utilidade e passaram a ser caluniados e evitados, pois causavam medo e isolamento. Por outro lado, afirma Nietzsche: “o espírito tolerante, humilde, submisso, respeitoso com a igualdade, com a mediocridade dos desejos” começa a colher as “honras morais” (JGB/BM, §201). O filósofo acredita que esse “constrangimento de rebanho” ainda persiste nas dobras da “consciência do europeu dos nossos dias”, o qual considera “progresso” o dia em que se atinge o estado de “nada a temer” (JGB/BM, §201).

Nietzsche considera que o “espírito de rebanho” jamais nos abandonou, sendo observável nas mais diversas correntes e sistemas, como o utilitarismo — que será discutido a seguir. O homem de rebanho, cujos atributos são a mansidão, “o espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência e compaixão” (JGB/BM, §200), continua sendo considerado o único exemplar da espécie humana, digno de admiração e respeito e continuamos perseguindo e supervalorizando suas qualidades.

2.5 Críticas ao utilitarismo e a exigência de uma genealogia da moral

Ao analisar os diferentes períodos da moral e o modo como os povos avaliaram e instituíram seus valores, Nietzsche constata que, se a “moral do altruísmo” prevalece hoje e se impõe como a única possibilidade, isso se deve ao fato de que um tipo específico de moral e uma determinada forma de avaliação suplantaram todas as demais. Traçando uma genealogia da moral⁶² e examinando a etimologia das palavras, o filósofo da transvaloração dos valores identifica aquilo que denominou “moral dos senhores” e “moral dos escravos”. Com base nessas duas formas de avaliação, Nietzsche classificará, como veremos a seguir, a moral utilitarista como uma expressão da moral escrava. Vejamos em que consistem tais formas de avaliação.

2.5.1 Moral dos Senhores e moral dos Escravos

Ao analisar a história da moral, Nietzsche constata que os valores de “bem” e “mal” possuem uma origem dupla, oriunda de duas maneiras distintas de avaliação. Uma dessas origens, proveniente da aristocracia, atribuiu a si mesma o valor de “bom”, com base em suas qualidades, feitos e características distintivas, ao passo que designou o termo “ruim” àqueles que não as possuíam. A outra, advinda dos escravos, atribuiu o valor “mau” àqueles que se diferenciavam dela e, por conseguinte, definiu o valor “bom” como pertencente a si própria. Nietzsche denominou a primeira forma de avaliação como “moral dos senhores” e a segunda como “moral dos escravos”. Enquanto a primeira olha para si e se define com o conceito de “bom”, a segunda volta-se para fora de si e, somente por oposição aos chamados “maus”, consegue se definir como os “bons”.

A moral escrava, para Nietzsche, foi quem instituiu a oposição entre os valores, atribuindo a um dos polos um valor positivo (bom = não egoísta) e, ao outro, um valor negativo (mau = egoísta). “É somente com um declínio dos juízos de valor

⁶² É importante destacar que Nietzsche realiza uma genealogia dos valores e, ao fazê-lo, deixa claro que estes não possuem essência ou existência em si mesmos. Marton esclarece a diferença entre a gênese dos valores e a genealogia: “Enquanto o procedimento genético se volta para a busca da origem das coisas, pressupondo com isso que elas teriam uma essência, o genealógico vem precisamente fazer a crítica da noção de essência, levantando a pergunta pelo valor que às coisas se atribuiu ao longo do tempo” (Marton, 2020, p. 98).

aristocráticos que essa oposição ‘egoísta’ e ‘não egoísta’ se impõe mais e mais à consciência humana” (GM/GM, I, §2). Para o autor, depois que o “espírito de rebanho” se tornou o grande criador de valores, a moral e as “ações desinteressadas” passaram a ser vistas como idênticas.

É ao analisar a etimologia das palavras que Nietzsche percebe a mudança radical no modo de instituir valores: “em toda parte”, diz ele, “‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’” (GM/GM, I, §3). Por outro lado, “plebeu”, “comum”, “baixo” eram chamados de “ruim”, não em sentido depreciativo, mas no sentido de que eram “simples”, “comuns”, desafortunados ou abandonados pelos deuses. A transformação dessa maneira de conceber os valores de “bom” e “ruim” em “bom” e “mau”, segundo Nietzsche, deveria ser objeto daqueles que se dedicam à genealogia da moral⁶³.

Continuando suas investigações genealógicas, Nietzsche constata que, paralelamente à classe aristocrática, de saúde robusta e que cultivava hábitos como “guerra, aventura, caça, dança, torneios” e “atividades ao ar livre” (GM/GM, I, §7), havia outra classe: a sacerdotal. Esta última demonstrava hostilidade à ação, dando preferência à meditação e à paz de espírito em detrimento da guerra. Enquanto a nobreza aristocrática estabelecia que “bom” correspondia ao homem “nobre”, “bem-nascido” e “veraz”, e que “ruim” remetia ao “plebeu”, “homem comum” e “não veraz”, a nobreza sacerdotal utilizava os termos “puro” e “impuro”⁶⁴ como sinônimos de “bom” e “ruim”. Os sacerdotes se consideravam os “puros” — com higiene apurada, dieta restritiva, hábitos sexuais distintos — e, por isso, distinguiram-se do povo, considerado “impuro” (GM/GM, I, §6).

Os sacerdotes, que não possuíam a força física nem o poder dos nobres guerreiros, cultivaram virtudes opostas às destes. O sacerdote não reagia porque não podia reagir e, assim, transformava em moral a fraqueza e a submissão. A moral sacerdotal promoveu o sofrimento e a debilidade e instituiu o medo da punição divina nos fortes. Seu maior triunfo foi poder transformar suas “fraquezas” em “virtudes” e impor seus valores aos nobres.

⁶³ Nietzsche identificou aquilo que chamou de “preconceito democrático” atuando no espírito daqueles que, antes dele, se propuseram a abordar a questão da origem da moral — e que, por isso mesmo, foram incapazes de colocar os valores em perspectiva (GM/GM, I, §4).

⁶⁴ “Puro” e “impuro”, como equivalência entre “bom” e “ruim”, eram utilizados pelos sacerdotes, em um primeiro momento, de modo bastante rudimentar: “puro” referia-se ao homem de higiene apurada, que não se deitava com mulheres do povo, que possuía uma dieta restritiva e evitava o sangue (GM/GM, I, §6).

O levante dos escravos na moral começa quando o ressentimento mesmo se torna criador e pare valores: o ressentimento de seres tais, aos quais está vedada a reação propriamente dita, o ato, e que somente por uma vingança imaginária ficam quites. Enquanto toda moral nobre brota de um triunfante dizersim a si próprio, a moral de escravos diz não, logo de início, a um 'fora', a um 'outro', a um 'nãomesmo': e esse 'não' é seu ato criador. Essa inversão do olhar que põe valores— essa direção necessária para fora, em vez de voltarse para si próprio pertence, justamente, ao ressentimento: a moral de escravos precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, precisa, dito fisiologicamente, de estímulos externos para em geral agir— sua ação é, desde o fundamento, por reação (GM/GM, I, §10).

Ao analisar o modo de valoração sacerdotal, Nietzsche compreende que a classe sacerdotal operou uma grande “transvaloração dos valores”⁶⁵, ao inverter os valores aristocráticos. Com essa inversão, tudo o que era considerado “bom” e “nobre” na moral aristocrática passou a ser tomado por “mau”, “perigoso” e degenerado. Por outro lado, os sacerdotes passaram a se intitular os “bons”, os mansos e “puros de coração”. Nietzsche chamou essa transformação de “um ato da mais espiritual forma de vingança” (GM/GM, I, §7). Com essa nova “ordem moral”, a classe sacerdotal aumentou seu poder sobre a aristocracia e rebaixou suas qualidades e características.

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança.” (GM/GM, I, §7).

Foi da vingança dos sacerdotes contra os nobres, portanto, que surgiu essa nova maneira de valorar. Desponta aí o grande apreço pelos valores sacerdotais, tais como a paz de espírito, a benevolência, o altruísmo, a compaixão e o amor ao próximo. Surge, então, aquilo que foi chamado de “novo amor”, mas que, aos olhos de Nietzsche, é apenas a expressão do ódio e da vingança. É com esse “novo amor” que os sacerdotes lançam sua fúria contra os nobres: “vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios; serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!” (GM/GM, I, §7).

⁶⁵ No último capítulo, trataremos da exigência nietzschiana de uma “transvaloração dos valores”. Por ora, limitamo-nos a apontar a transvaloração operada pela classe sacerdotal na moral.

A conclusão de Nietzsche, após analisar esses dois tipos de moral, é clara: “o povo venceu — ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou o ‘rebanho’, ou como quiser chamá-lo” (GM/GM, I, §9). Mas o que isso significa exatamente? Por que a distinção entre esses dois modos de avaliação e uma autêntica genealogia dos conceitos de “bom” e “mau” são importantes para a compreensão do fenômeno moral que despontava na Europa de Nietzsche? Partindo do pressuposto de que o “espírito de rebanho” venceu e passou a instituir valores, o filósofo buscará identificar onde e como esse espírito se manifesta e de que modo impediu, mesmo nos modos mais “objetivos” de saber, a emergência de uma verdadeira “genealogia da moral” e de um questionamento radical do “valor dos valores”.

Depois de apresentar a dupla história dos conceitos de “bem” e “mal” descrita por Nietzsche em *Genealogia da moral*, compreende-se por que “bem” e “mal” não são sinônimos, respectivamente, de “ações desinteressadas” e “ações egoístas”. Tais denominações já são o resultado da institucionalização⁶⁶ da moral escrava.

2.5.2 O utilitarismo e a moral escrava

É como crítico, e colocando a própria “moral como problema”, que Nietzsche nos apresenta seu “escrito polêmico”: *A genealogia da moral*. A crítica, nessa obra, dirige-se aos moralistas e estudiosos da moral, a quem “faltou o espírito histórico” (GM/GM, I, §2), isto é, àqueles que não conseguiram problematizar “o valor da moral” e tampouco se distanciaram da moral vigente. Esses moralistas de todos os tempos, segundo ele — dentre os quais se encontram os utilitaristas —, acabaram por propagar um tipo de moral e erigi-la como superior, desejável, ideal.

A pergunta sobre como o altruísmo se tornou um valor moral superior em nossa época foi respondida pelos utilitaristas da seguinte forma:

As ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis; mais tarde foi esquecida essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas, foram também sentidas como boas — como se em si fossem algo bom (GM/GM, I, §2).

⁶⁶ Institucionalizar a moral escrava é partir do pressuposto de que ela sempre existiu e foi a única forma legítima de instituição de valores — ignorando completamente a dupla história dos conceitos de “bem” e “mal” que Nietzsche denuncia.

Para Nietzsche, o erro dessa explicação reside em dois pontos. O primeiro é o pressuposto do esquecimento da utilidade — o que, segundo ele, é impossível. Se a utilidade continua presente a cada vez que se pratica uma ação não egoísta, ela será reforçada, e não esquecida. O segundo ponto é a crença de que o valor “bom” provém dos beneficiados pelas ditas “ações boas”. Para ele, ao contrário, “foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons” (GM/GM, I, §2). Os nobres, portanto, com seu *pathos da distância*⁶⁷, foram os verdadeiros criadores de valores — e o fizeram a partir de sua força e de suas qualidades aristocráticas, não se importando com a utilidade.

A oposição entre altruísmo e egoísmo, como sinônimos da oposição entre bem e mal, só ocorreu após o declínio desse modo aristocrático de avaliação e a ascensão do “instinto de rebanho”, que passou a nomear as coisas e a erigir valores. Foi então, afirma Nietzsche, que “ações não egoístas” e o conceito de “bom” passaram a ser equivalentes, e já não se ousava questionar a superioridade do altruísmo em relação ao egoísmo. A ação “desinteressada” tornou-se sinônimo de moralidade.

A seguir, veremos em quais teorias e ideias encontramos aquilo que Nietzsche chamou de “revolução escrava” na moral e sob quais nomes ela se dissimula. Vejamos algumas.

Jeremy Bentham, jurista e filósofo inglês, é um dos principais representantes do utilitarismo — doutrina segundo a qual uma ação deve ser julgada pela sua capacidade de produzir “felicidade para o maior número”. Com base nesse princípio da utilidade, o valor de uma ação depende das consequências e do impacto que ela é capaz de produzir no grupo. Se uma ação aumenta a “felicidade da maioria”, é considerada boa e útil, devendo ser cultivada, socialmente elogiada e ensinada até se tornar um hábito. Por outro lado, se diminui tal felicidade, a ação será considerada má e prejudicial, devendo ser censurada e evitada⁶⁸. A sociedade, nesse caso, por meio

⁶⁷ Nietzsche emprega a noção de *pathos da distância* para se referir ao sentimento de distinção e separação que, em épocas fortes, os homens nobres e superiores nutriam em relação aos homens comuns. Numa moral dos senhores, o *pathos da distância* é o que permite aos homens criar seus próprios valores e estabelecer hierarquias. O contrário disso seria a pregação da igualdade e o desejo de tornar todos os homens semelhantes. Cf. SALANSKIS, É. Verbete: “*Pathos da distância*”. In: GEN *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: GEN, 2016. p. 332–333.

⁶⁸ Cf. DIAS, R. “As diferenças entre os conceitos de moral no utilitarismo de Bentham e John Stuart Mill: a moralidade como derivada das respectivas noções de natureza humana”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 19, n. 32, 2012. Segundo a autora, Bentham funda a moralidade no princípio da utilidade e define como justo aquilo que “maximiza a felicidade ou o prazer de todos os afetados por um ato”; e como injusto, o que “minimiza a felicidade de todos os afetados por um ato”.

de sanções, poderia reforçar e promover as ações “desinteressadas”, de modo que os interesses individuais e egoístas passassem a identificar-se com os interesses sociais⁶⁹.

Por princípio da utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. [...]”. Ou, em outros termos, o princípio da utilidade é explicado da seguinte forma; “[...] O princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável” (Bentham, 1973, p. 10).

Foi assim que o altruísmo se instituiu como valor superior: as ações desinteressadas promoviam maior bem-estar que as ações egoístas e, por isso, foram selecionadas e incentivadas até se tornarem valorosas em si, enquanto as segundas passaram a ser condenadas por diminuírem a felicidade. O egoísmo, nesse caso, não desapareceu — os utilitaristas o admitem como o primeiro motor das ações altruístas —, mas foi reconduzido socialmente para servir aos interesses da comunidade, ou, como diria Nietzsche, aos “interesses do rebanho”.

Outro importante pensador utilitarista foi John Stuart Mill, que, assim como Bentham, considerava que todas as ações humanas visam à felicidade e estão baseadas na busca do prazer e na fuga da dor. Enquanto Bentham acreditava na possibilidade de medir a dor e o prazer de cada ação a fim de saber quais deveriam ser promovidas ou evitadas, Stuart Mill defendia o cálculo qualitativo dos prazeres. Para ele, apenas os prazeres ditos “superiores” — como a dedicação ao próximo e o cultivo da inteligência — seriam capazes de promover a felicidade. O que ambos concordam, no entanto, é que todas as ações humanas buscam uma mesma finalidade: a felicidade, enquanto prazer e ausência de dor. “A natureza humana colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que, na realidade, faremos” (Bentham, 1973, p. 9).

Já mencionamos acima a crítica nietzschiana à ausência de “sentido histórico” nos pensadores ingleses e sua tentativa de fundamentar a moral vigente, utilizando

⁶⁹ Tanto John Stuart Mill quanto Bentham tratam o egoísmo e o altruísmo como instintos presentes na natureza humana, cabendo à sociedade a tarefa de reforçar e promover aqueles que lhe parecem mais úteis.

inclusive concepções científicas da época — como se tornará mais claro ao tratarmos da crítica dirigida a Herbert Spencer. Também indicamos como Nietzsche via a “moral da utilidade” como uma moral exclusivamente “escrava”, uma vez que o que se considerava útil era somente aquilo que mantinha o rebanho⁷⁰ coeso. Trataremos, agora, da crítica à pressuposta “igualdade” entre os homens, e da ideia de que compartilham os mesmos anseios e encontram a felicidade nas mesmas ações.

Para Nietzsche, o homem não possui uma natureza nem uma finalidade: “nós é que inventamos o conceito de ‘finalidade’”, já que, na realidade, “falta a finalidade” (GD/CI, §48). É como puro vir-a-ser e “pedaço de destino”, ligado à totalidade de tudo o que foi, é e será, que Nietzsche concebe o homem. Não há uma essência humana ou uma vontade orientada a um ideal de moralidade ou felicidade, muito menos uma finalidade comum, como a “felicidade geral”. O homem, segundo ele, não está predisposto à busca da felicidade, pois “todas as morais que se dirigem à pessoa individual, para promover sua ‘felicidade’”, são apenas receitas que servem para proteger a pessoa dela mesma: “receitas contra suas paixões, contra suas boas e más inclinações” (JGB/BM, §198). O filósofo as chama de “remédios caseiros” que se apresentam como absolutos e dirigidos a todos os homens igualmente: “generalizam onde deveriam particularizar”. Essas fórmulas de felicidade falam sempre num tom incondicional e pressupõem a igualdade entre os homens, sem considerar o abismo que os separa.

Para Nietzsche, o homem, enquanto conjunto de impulsos e instintos em luta por crescimento, não almeja a felicidade, mas o aumento de sua potência. Ele não está separado da natureza: das plantas e das pedras. Definir o homem por sua “aspiração à felicidade” é desconsiderar que, assim como todo o existente, ele é vontade de potência — luta e tendência ao crescimento e à dominação —, e não, como sustentam psicólogos e utilitaristas, “luta pela felicidade” (NF/FP, 1887, §11[111]). O filósofo identifica, nessa concepção, uma das “piores distorções e falsificações”.

⁷⁰ Ao analisar as críticas de Nietzsche ao utilitarismo, Marton (1990) identifica semelhanças entre o projeto nietzschiano e o projeto utilitarista, pois ambos buscam uma origem para a moral e para os valores. O filósofo alemão, porém, se afasta dessa concepção ao não identificar o “bem” com a “utilidade” e ao questionar o próprio “valor dos valores”. Por outro lado, os defensores da doutrina utilitarista, embora tenham problematizado a origem dos valores, jamais deixaram de “acreditar” neles, como se estivessem dados de antemão e apenas necessitassem de uma justificação (Marton, 1990, p. 131).

Criticando a ideia de que o homem busca o prazer e foge da dor, Nietzsche escreve em *Para além de bem e mal*:

Seja hedonismo, seja pessimismo, seja utilitarismo, seja eudemonismo, todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o prazer e dor, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada, que todo aquele que for cômico de suas energias criadoras e de uma consciência de artista não deixará de olhar com derisão, e também compaixão (JGB/BM, §225).

É com base em sua noção de vontade de potência que o filósofo critica a ideia de finalidade da existência humana (busca de prazer e fuga da dor) e afirma que o que todo ser vivo busca é o aumento da potência e a superação de obstáculos. Prazer e desprazer, nesse contexto, são apenas estados secundários, pelos quais o processo de autossuperação ocorre⁷¹.

2.5.3 Utilitarismo: igualdade e altruísmo

Como vimos, a doutrina utilitarista parte do pressuposto de que os homens são iguais no que se refere à busca da felicidade. Nessa perspectiva, o indivíduo, enquanto parte do rebanho, identifica aquilo que é “bom” e útil para si com o que é igualmente “bom” e útil para a totalidade. A questão que nos interessa, aqui, é compreender como essa igualdade entre os homens serve de base para uma “moral do altruísmo”. Além disso, analisaremos de que modo o altruísmo se vincula à desconsideração das diferenças e à supressão das hierarquias.

Conforme já mencionado, é a “moral escrava” que parte da pressuposição da igualdade entre os homens. Em contraposição, numa moral aristocrática, os nobres mediam sua potência e sua força e sentiam-se “iguais” apenas àqueles que lhes eram aparentados, e não ao restante da humanidade. Os nobres reconheciam seus “amigos” e “inimigos” e respeitavam ambos como bons e iguais⁷². De acordo com esse modo de avaliação, aqueles que não pertenciam ao mesmo tipo de indivíduos eram

⁷¹ Isso se tornará mais claro quando tratarmos do modo como a vontade de potência atua: forças que se deparam com outras forças, superando e transpondo obstáculos numa luta incessante por mais potência. Nesse processo de intensificação, segundo Nietzsche, nos deparamos com dor e prazer — mas estes não constituem o objetivo último da luta.

⁷² “Iguais”, no sentido de possuírem mais ou menos a mesma força. No §92 de *Humano, demasiado humano*, encontramos: “a justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual” (MAI/HHI, §92). A noção de hierarquia entre os homens e de “desigualdade” aparece em diversos momentos da obra nietzschiana; retomaremos essa ideia ao tratarmos da vontade de potência.

apenas desprezados, e não demonizados ou caluniados por serem quem são. Também não se tratava, ao que parece, de torná-los iguais, concedendo-lhes direitos, benefícios ou oferecendo-lhes ajuda⁷³. O que esses “nobres” e “iguais” tinham em comum era aquilo que Nietzsche chamou de *pathos da distância*: eram capazes de reconhecer sua própria distinção e “o fosso entre um ser humano e outro” (GD/CI, §37).

Após a vitória da moral escrava e a ascensão do ressentimento⁷⁴ como força criadora de valores, a pregação da “igualdade entre os homens” tornou-se um instrumento utilizado pelos mais fracos e desafortunados para vingar-se dos mais fortes, tornando-os cada vez mais semelhantes a si mesmos⁷⁵. Nietzsche compreende a “igualdade” como algo próprio do declínio, pois desconsidera a “multiplicidade de tipos” e tende a reduzir progressivamente as distâncias entre os homens “até atingir a semelhança” (GD/CI, §37).

As críticas de Nietzsche às teorias igualitárias fundamentam-se em sua concepção de hierarquia. Para o filósofo, tanto o organismo quanto a sociedade estão organizados de modo hierárquico⁷⁶: “nosso organismo é disposto hierarquicamente” (GM/GM, II, §2), afirma. Aqueles que não admitem as hierarquias e as diferenças são justamente os mais fracos, os quais, diante da possibilidade de sucumbirem a um eventual ataque, exaltam virtudes como “a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras” (JGB/BM, §260). O que os fracos chamaram de homem “bom” é, segundo Nietzsche, o mesmo que “estúpido”, inofensivo, isto é, aquele que não desperta medo ou

⁷³ Seria um desperdício de tempo e energia se os homens superiores se dedicassem a isso, pois se desviariam de si e do seu caminho. Trataremos desse ponto no tópico dedicado aos tipos de egoísmo.

⁷⁴ Para Nietzsche, o ressentimento caracteriza-se por um “estado patológico”, no qual o ressentido, impedido de agir e criar, direciona seu olhar para fora e atribui ao outro o conceito de “mau” para, a partir daí, sentir-se “bom”. É o tipo fraco e escravo que, segundo o filósofo, atua por meio do ressentimento e desenvolve a memória para que ela invada a consciência. O oposto do ressentido é o tipo “senhor”, que, utilizando-se da força do esquecimento, não permite que a consciência seja ocupada pela memória e, por isso, não atua segundo o ressentimento (Cf. GM/GM, II).

⁷⁵ A moral altruísta, acompanhada da religião cristã, pretende “enfraquecer os fortes, diminuir as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade que reside na beleza, transmutar tudo aquilo que há de independente, de viril, de conquistador” (JGB/BM, §62).

⁷⁶ No capítulo subsequente, ao tratarmos da doutrina da vontade de potência, veremos como as formações hierárquicas são produzidas pela própria atuação dessa vontade. De acordo com a doutrina nietzschiana, os seres — orgânicos e inorgânicos — movem-se em direção ao aumento de potência, e nesse movimento encontram resistências e obstáculos que precisam ser superados. A luta por mais potência gera “vencedores e vencidos”: os que comandam e os que obedecem. “A luta garante a permanência da mudança: nada é senão vir-a-ser, ela faz também com que se estabeleçam hierarquias” (Marton, 1990, p.31). Importa salientar que tais hierarquias nunca são definitivas, pois a luta não cessa e produz um vir-a-ser constante.

desconfiança, mas que tampouco inspira admiração ou respeito: é o homem do grande cansaço. “Eles representam o retrocesso da humanidade!” (GM/GM, I, §11), conclui o filósofo.

Nessa moral utilitarista, portanto, na qual o altruísmo se funde ao conceito de “bom”, os homens são considerados iguais perante Deus e perante a lei⁷⁷, e tornam-se igualmente inofensivos — instrumentos de conservação da comunidade⁷⁸. O problema dessa tentativa de igualar os homens reside no fato de que ela se insurge contra um certo tipo de homem: o homem superior, as exceções, os espíritos mais fortes e livres. A igualdade, nesse contexto, constitui-se como uma forma de vingança dos fracos contra os fortes, assim como a pregação das ações não egoístas visa tornar os fortes menos temíveis, menos hostis, menos perigosos.

O filósofo, que ansiava por homens “fortes”, “independentes”, “conquistadores” e “espíritos livres”, denominou de “plebeísmo das ideias modernas” a suposição de que o indivíduo deva submeter-se às exigências sociais, identificando sua felicidade com a utilidade geral. Os defensores dessa concepção, segundo ele, teriam corrompido a força do espírito francês dos séculos XVI e XVII, favorecendo o surgimento de ideias niveladoras e medíocres, que culminaram na Revolução Francesa⁷⁹.

Há verdades que encantam e seduzem apenas os espíritos medíocres - a essa constatação talvez desagradável somos levados precisamente agora, depois que o espírito de ingleses respeitáveis, porém medíocres - menciono Darwin, John Stuart Mill e Herbert Spencer - começa a preponderar nas regiões médias do gosto europeu (JGB/BM, §253).

Segundo uma moral altruísta, todos devem conceber as ações altruístas e a filantropia como benéficas tanto para si quanto para a comunidade, identificando nessa prática a realização da felicidade individual e geral. Essa “idiossincrasia democrática”, como a denomina Nietzsche — que nivela os homens e enfraquece os

⁷⁷ Segundo Marton (1990), a criação de direitos e deveres em uma sociedade tem por objetivo regular, organizar e equilibrar as forças: “meus direitos seriam essa parte do meu poder que os outros reconhecem e me permitem conservar; meus deveres, os direitos que os outros têm sobre mim” (Marton, 1990, p. 139).

⁷⁸ Aprofundaremos esse ponto ao tratar do suposto “individualismo” nietzschiano, conforme apontado por fouillée, e o compararemos ao “individualismo social” de jean-marie guyau.

⁷⁹ Nietzsche também via a questão operária e os movimentos de emancipação da mulher como pertencentes a essa tendência niveladora, da mesma forma que o “ideal socialista”, que, com sua defesa da igualdade, constituía aquilo que o filósofo alemão chamou de “*degeneração global do homem* (...) essa degeneração e diminuição do homem até tornar-se um perfeito animal de rebanho” (JGB/BM, “Pela história natural da moral”, §203 – *Grifos do autor*).

fortes — teria impedido não apenas uma verdadeira “história dos valores morais”, mas teria também penetrado a própria concepção de vida, na qual se “transformou e se mascarou no que é espiritual”, até “penetrar nas mais rigorosas e aparentemente mais objetivas ciências” (GM/GM, I, §12).

2.6 Nietzsche e os dois tipos de egoísmo

Nietzsche demonstrou que a moral judaico-cristã exaltou, a tal ponto, o altruísmo, que sua própria definição de “bem” e “mal”, de “moral” e “imoral”, ficou atrelada a essa noção. Poderíamos resumir a concepção moderna tradicional de moral nas seguintes fórmulas: (1) altruísmo = bem = moral; (2) egoísmo = mal = imoral. A nosso ver, foi com tais fórmulas em mente que o próprio Fouillée associou Nietzsche ao egoísmo e ao imoralismo, mantendo-o em um dos polos da dicotomia moral. Veremos, neste tópico, de que modo Nietzsche pensou esses termos e, principalmente, como buscou repensar a noção de egoísmo, afastando-se da tradição.

Segundo Nietzsche, assim como a moral tradicional exaltou o altruísmo, ela também demonizou e renegou o egoísmo, associando-o ao “mal” e à má consciência. Em um fragmento póstumo, Nietzsche escreve: “Egoísmo: um termo insultante e sujo para aquilo que é o fato de todo ser vivo” (NF/FP, §18 [32], 1883). Partindo disso, o filósofo empreenderá uma análise do egoísmo tomando a vida como critério e distinguindo dois diferentes tipos de egoísmo.

Do mesmo modo como Nietzsche identificou, na história da moral, duas maneiras distintas de avaliar e criar valores, ele também analisou o egoísmo desde duas perspectivas, concebendo aquilo que chamou de “egoísmo dos fortes” e “egoísmo dos fracos”. Analisou os valores morais a partir de uma perspectiva fisiológica e questionou o tipo de vida e de saúde que estariam por trás de sua emergência (GM/GM, “Prólogo”). Tanto o “egoísmo” quanto o “altruísmo”, neste caso, não devem ser tomados como valores unívocos e existentes por si, mas como criações humanas, sujeitas às mais diversas interpretações.

Faria sentido a acusação de Fouillée, que identificava Nietzsche como “filósofo do egoísmo”? Teria ele sido um apologista e defensor de todos os tipos de egoísmo, indiscriminadamente? Veremos, a seguir, como o filósofo abordou essa noção e se seria realmente justo denominá-lo um “filósofo do egoísmo”.

No §33 de *Crepúsculo dos ídolos* e em um fragmento póstumo de 1888, Nietzsche indaga sobre o “valor natural do egoísmo” e conclui que: “o egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível” (GD/CI, §33). Ou seja, o egoísmo não pode ser associado nem ao “bem” nem ao “mal”, pois depende do seu possuidor e do tipo de vida que representa. Segundo Nietzsche, “se ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário” (GD/CI, §33), e esse egoísmo deve ser maximizado, já que, com ele, a própria totalidade da vida dá “um passo adiante”. Trata-se do egoísmo que o filósofo chama de “saudável”, pois emerge de uma fisiologia e de uma vida em ascensão. É o egoísmo beatificado por Zaratustra, que o denominou “sadio” e “inteiro”, e que “brota de uma alma poderosa: — de uma alma poderosa, à qual pertence o corpo elevado, o corpo bonito, vitorioso, animador” (ZA/ZA, III, “Dos três males”, §2).

Por outro lado, se o egoísmo “representa a linha descendente, a decadência, a doença crônica: ele tem pouco valor” (NF/FP, 1888, §14 [29]), e é necessário que seja limitado, para que não tome “espaço, força e sol” do indivíduo saudável. Esse tipo de egoísmo é doentio e não propicia o crescimento da vida — é como um parasita, que suga e rouba daqueles que transbordam. Trata-se do egoísmo que Zaratustra chamou de “pobre e faminto”: “que sempre deseja furtar, o egoísmo dos doentes, o egoísmo doente” (ZA/ZA, III, “Dos três males”, §2).

O egoísmo saudável, segundo Zaratustra, é generoso e dadivoso; e, se deseja acumular riquezas, é para poder reparti-las mais adiante. O portador do egoísmo saudável faz a vida crescer e ascender como um todo, distinguindo-se daquele “egoísmo doentio” que deseja “tudo para si” e nada para os outros:

Tendes sede de tornar-vos vós mesmos sacrifícios e dádivas: daí a vossa sede de acumular todas as riquezas em vossa alma. Insaciável busca a vossa alma por tesouros e joias, pois vossa virtude é insaciável na vontade de dar. Obrigais todas as coisas a ir para vós e estar em vós, para que venham a refluir da vossa fonte como dádivas do vosso amor. Em verdade, ladrão de todos os valores se tornará esse amor dadivoso; mas eu declaro sadio e sagrado esse egoísmo. (ZA/ZA, II, “Da virtude dadivosa”).

Contraposto a esse egoísmo dadivoso de Zaratustra está o egoísmo dos doentes, o qual equivale ao que a tradição denominou “altruísmo” — e que Nietzsche desmascara em diversas passagens, apontando sua motivação egoísta e contraditória. Ainda assim, é preciso indagar: por que o “culto ao altruísmo” teria sido

dominante na tradição? Segundo Nietzsche, ele expressa um “instinto de descontentamento” e constitui um tipo específico de egoísmo: o egoísmo dos fracos e impotentes, que, sabendo de sua inaptidão para se assegurar sozinhos na vida, pregam o “altruísmo” como uma forma de se manterem vivos e protegidos dos mais fortes. Nietzsche via nesse movimento um indício de decadência, pois, segundo ele, “falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar” (GD/CI, §35). A tentativa de suprimir o egoísmo, portanto, é apenas a manifestação de outro tipo de egoísmo: o “egoísmo doente” — aquele que a tradição, equivocadamente, chamou de altruísmo.

Nietzsche considera um “mau indício” “uma moral em que o egoísmo se atrofia” (GD/CI, §35), mas é importante ressaltar que o egoísmo que Nietzsche quer reabilitar, e que Zaratustra pretende “pesar humanamente bem”, é o “egoísmo saudável”, e não aquele que a tradição metafísica moral, baseada nas dicotomias de valor, assim o denominou⁸⁰.

A “ausência de si”, portanto, deve dar lugar ao “egoísmo saudável”, aquele capaz de promover o florescimento e a afirmação integral da vida. Nietzsche, pela boca de Zaratustra, lamenta que o egoísmo tenha sido tão erroneamente caluniado, pois vê nele a única possibilidade de um verdadeiro desenvolvimento da vida: “Oh, que terríveis peças pregaram desde sempre no egoísmo! E que precisamente isto fosse considerado e chamado virtude, pregar terríveis peças no egoísmo!” (ZA/ZA, III, “Dos três males”, §2). Em *Humano, demasiado humano*, o filósofo também alerta para a pouca atenção que damos a nós mesmos e quanto nos sacrificamos por ideias que colocamos acima de nossa individualidade:

Sem dúvida, todos nós sofremos ainda com a pouquíssima atenção dada ao que é pessoal em nós; ele está mal desenvolvido — confessemos que dele subtraímos violentamente nosso interesse, sacrificando-o ao Estado, à ciência, ao carente de ajuda, como se fosse a parte ruim, que tivesse de ser sacrificada (MAI/HHI, §95).

Nossa individualidade, segundo Nietzsche, foi mal desenvolvida, e passamos a acreditar que nosso valor e nossa maior vantagem estariam em trabalhar para o próximo. Tal atitude é, aos olhos do filósofo, sinal de imaturidade, pois somente alguém pouco desenvolvido conceberia sua vantagem pessoal de forma tão grosseira (MAI/HHI, §95). Além disso, a suposta dedicação ao próximo nada mais é do que o

⁸⁰ Veremos, a seguir, como a crítica de Fouillée a Nietzsche permaneceu inserida nessa tradição ao posicionar Nietzsche ao lado do egoísmo e Guyau, ao lado do altruísmo.

egoísmo daqueles que acreditam, equivocadamente, que sua vantagem reside no sacrifício e na abnegação.

O egoísmo sem culpa — concebido como orgulho de si, como atenção a si mesmo e cuidado com o próprio caminho — é uma das condições para a elevação da humanidade, e não apenas do indivíduo que o possui. Tal egoísmo leva o sujeito a cultivar o que há de mais pessoal em si e constitui o processo que Nietzsche denominou “fazer de si uma pessoa inteira” (MAI/HHI, §95). Só após isso nossa alma estará apta a distribuir as riquezas que acumulou.

A partir das distinções feitas por Nietzsche entre o “egoísmo saudável” e o “egoísmo doente”, bem como de suas críticas ao altruísmo, podemos concluir, de modo provisório, que a denominação de “filósofo ególatra”, atribuída por Fouillée, perde seu sentido. Isso porque a crítica de Nietzsche à moral, partindo de um procedimento histórico e genealógico, ao colocar a vida como critério máximo de análise dos valores, suspende a dicotomia entre egoísmo e altruísmo. Tal dicotomia só faz sentido no interior da moral escrava e, se Nietzsche consegue repensar e recolocar esses valores de outro modo, consegue também se afastar dessa moral. Poder-se-ia indagar se o “imoralismo” de Nietzsche não consistiria justamente nisso: em sua capacidade de tomar distância da moral e dos valores milenarmente constituídos.

A nosso ver, a defesa de um “egoísmo sadio” em Nietzsche não deveria ser interpretada como uma monstruosidade moral ou como se o autor estivesse propondo a violência gratuita, o ataque ou o egoísmo mesquinho, que ele próprio denuncia. O que o filósofo realiza é o desmascaramento de uma moral que prega o impraticável e que, além disso, nos faz sentir culpa e vergonha de nosso egoísmo e de nossa singularidade.

Nietzsche não está defendendo uma espécie de “agressividade gratuita” ou um egoísmo que quer tudo para si e nada para os outros, mas, sim, denunciando aquilo que denominou negação e difamação da realidade. Em nossa leitura, ao “reabilitar” e “repensar” o egoísmo, Nietzsche nos livra da má consciência e nos devolve à inocência do devir — para que, talvez, um dia possamos alcançar aquilo que ele designou como o “máximo emblema” da moralidade: “— *Não mais envergonhar-se de si mesmo*” (FW/GC, §274 – *Grifos do autor*).

2.7 O altruísmo como ápice do desenvolvimento individual e social, segundo Herbert Spencer

Nietzsche identifica os ideais de igualdade e de altruísmo como elementos que impregnam e dominam “toda a fisiologia e teoria da vida”. Pensadores como Herbert Spencer — que analisaremos a seguir — e Jean-Marie Guyau — tema do próximo capítulo — identificaram o altruísmo como fundamento da vida e desenvolveram suas concepções com base nesse princípio, tornando-se propagandistas de uma moral do “desinteresse”.

Herbert Spencer, assim como Nietzsche, também escreve no final do século XIX, e sua obra abrange diversos temas relativos à filosofia e às ciências. Para os fins desta pesquisa, interessa-nos apontar, no pensamento spenceriano, a associação entre o aumento das ações altruístas e o desenvolvimento progressivo da vida individual e da sociedade. Veremos de que modo essa ideia se apoia em algumas noções centrais desenvolvidas pelo pensador inglês, tais como: a noção de vida como conservação; a noção de moral como utilidade; e a noção de progresso como um processo de evolução para melhor. Tais noções foram fortemente criticadas e rechaçadas por Nietzsche. E, embora sua obra dialogue⁸¹ com a do biólogo inglês, veremos como as divergências entre eles apontam muito mais para a incompatibilidade entre suas filosofias do que para uma possível conciliação — especialmente no que se refere ao altruísmo⁸².

Na *Genealogia da moral*, o filósofo alemão destaca o utilitarismo spenceriano, que identifica o conceito de “bom” com o de utilidade: “de modo que nos conceitos ‘bom’ e ‘ruim’ a humanidade teria sumariado e sancionado justamente as suas experiências inesquecidas e inesquecíveis acerca do útil-conveniente e do nocivo-inconveniente” (GM/GM, I, §3). Nietzsche, que considerava essa teoria mais coerente, embora não menos equivocada, critica justamente a permanência do filósofo inglês

⁸¹ Podemos encontrar várias referências diretas e indiretas a Spencer na obra de Nietzsche: em alguns aforismos, ele aparece como medíocre (JGB/BM, §253), niilista (GM/GM, I, §12) e decadente (GD/CI, §37), o que indica o tom crítico com o qual o filósofo alemão se referia ao inglês — mas também a relevância que lhe atribuía. Gregory Moore (2002) acredita que é para se contrapor às ideias contidas na obra *The Data of Ethics* que Nietzsche desenvolve uma filosofia não apenas antidarwinista, mas também antispenceriana. Não entraremos no mérito de julgar essa afirmação, pois não é o foco desta pesquisa. Em vez disso, apontaremos os aspectos da crítica nietzschiana à moral altruísta defendida por Spencer e sua relação com algumas noções científicas discutidas à época.

⁸² Depois de ler a obra *The Data of Ethics*, de Spencer, Nietzsche teria passado a utilizar o termo *Altruism* (altruísmo) no lugar de *Unegoistische* (“não-egoísmo”). Cf. Small (2005, p. 169–171).

no mesmo círculo vicioso da moral e sua incapacidade de questionar o “valor dos valores”.

2.7.1 Spencer: vida e moral

A moral, para Spencer, é constitutiva da natureza humana e resulta da adaptação das condições e relações internas de um organismo às condições externas. Ser moral, portanto, é estar interiormente “ajustado” ao que se passa no mundo exterior. Quanto mais evoluído⁸³ for um organismo, mais coerentes serão seus atos e mais moral ele será. Ao associar moral à evolução⁸⁴, o autor defende:

A verdade de que o homem idealmente moral é aquele em quem o equilíbrio móvel é perfeito, ou se aproxima mais da perfeição, torna-se, quando traduzido em linguagem fisiológica, aquele em quem as funções de todos os tipos são devidamente cumpridas. Cada função tem alguma relação, direta ou indireta, com as necessidades da vida: o fato de sua existência como resultado da evolução, sendo em si uma prova de que foi acarretada, imediata ou remotamente, pelo ajuste das ações internas às ações externas (Spencer, 1888/2008, p.75).

Segundo Spencer, o fim último de toda conduta é o prolongamento e o aumento da vida, bem como a preservação do organismo individual e da espécie a que ele pertence. O conceito de “bom”, nesse caso, está ligado à utilidade que uma ação possui ao promover e conservar a vida, e tais atos estão sempre associados ao prazer. O conceito de “mau”, por outro lado, refere-se àquilo que se mostra nocivo à vida, podendo destruí-la, e está sempre relacionado à dor. Na moral de Spencer, portanto, as ações são classificadas como “boas” ou “más”, a depender do grau em que estejam alinhadas aos fins da preservação: os atos prazerosos coincidem com os que conservam a vida, ao passo que os atos dolorosos se associam à perda⁸⁵.

⁸³ Em sua obra *Do Progresso – Sua Lei e Sua Causa*, Spencer afirma que “o progresso orgânico consiste na passagem do homogêneo para o heterogêneo” e que a mesma lei se aplica a todo tipo de progresso: “quer se trate das transformações da terra, do desenvolvimento da vida à sua superfície ou do desenvolvimento das instituições políticas, da indústria, do comércio, da língua, da literatura, da ciência, da arte”, dá-se sempre a mesma evolução do simples para o complexo, mediante sucessivas diferenciações (Spencer, 2002, p. 15).

⁸⁴ Um dos traços da evolução, para Spencer, era o aumento da coerência. Os homens passariam, gradativamente, a realizar mais atos coerentes — atos que se ligavam ao passado e ao futuro e serviam para organizar a vida. (Spencer, 1888/2008, p.65-66).

⁸⁵ “É demonstrável que existe uma conexão primordial entre atos prazerosos e a continuidade ou aumento da vida e, por implicação, entre atos dolorosos e diminuição ou perda da vida” (Spencer, 1888/2008, p. 82).

Concebendo a moral enquanto o “ajuste” dos atos direcionados a determinados fins, e considerando a busca do prazer e a fuga da dor como o grande motivador das ações humanas, cabe perguntar: de que modo Spencer pretende que as “ações altruístas”, que exigem abnegação e sacrifício, sejam abundantes numa sociedade evoluída? Para ele, o organismo não busca instintiva e naturalmente apenas o prazer; ele também reconhece que os atos de “autossacrifício” são essenciais à preservação de si e da espécie e, com isso, renuncia de “bom grado” à busca egoísta do prazer para pensar, de modo altruísta, na coletividade⁸⁶.

As ações altruístas, segundo Spencer, que num primeiro momento se restringiam ao âmbito parental ou familiar, vão sendo, aos poucos, ampliadas para o âmbito social. Se antes o sacrifício era físico e inconsciente, agora passa a ser cada vez mais consciente e social. Para o autor, essa transição ocorre de forma natural e, “ao longo dos últimos estágios do progresso”, as chamadas “satisfações egoístas” encontrarão realização nas ações que envolvem a satisfação dos outros. O altruísmo, nessa sociedade desenvolvida, tornar-se-á um prazer, a tal ponto que “o bem-estar pessoal depende da devida consideração pelo bem-estar dos outros” (Spencer, 1888/2008, p. 205).

Uma vez que nossas ações são moldadas pela obtenção do prazer e pela fuga da dor, o filósofo inglês previa que, quando a sociedade atingisse estágios mais avançados de desenvolvimento, a oposição entre egoísmo e altruísmo desapareceria, visto que a busca de prazer individual/egoísta também traria prazer a todos os membros do grupo. As ações altruístas, nesse caso, causariam prazer tanto em quem as pratica quanto em quem delas se beneficia, de modo que a prática constante dessas ações ampliaria consideravelmente a felicidade do grupo⁸⁷ e a própria simpatia⁸⁸.

⁸⁶ Cf. Spencer, 1888/2008, §75; §76. Spencer fala de dois tipos de altruísmo: o físico, que ele considera inferior, exemplificado por pais que sacrificam partes do próprio corpo pela prole; e o *altruísmo consciente*, considerado superior, que consiste no prazer em beneficiar os outros. Ambos os sacrifícios são, segundo ele, “da mesma natureza essencial” e, assim como o “altruísmo físico”, o altruísmo consciente tornar-se-á cada vez mais presente. No âmbito da própria família, o altruísmo parental progredirá para um altruísmo social (Spencer, 1888).

⁸⁷ As ações altruístas, enquanto proporcionadoras de prazer e promotoras da vida, serão igualmente reforçadas pela sociedade, a fim de que se tornem hábitos.

⁸⁸ Proveniente do termo grego *sympatheia* (*sym* = com; *pathos* = paixão, afecção), “simpatia” foi, por vezes, definida como compaixão e também como piedade. Aristóteles foi o primeiro filósofo a fazer uso do termo. Ao se referir à amizade, afirma que esta é uma espécie de simpatia ou afinidade que as pessoas sentem entre si. Pessoas semelhantes são amigas: “igual com igual”, diz ele, e “cada ovelha com sua parêlha” (Aristóteles, VIII, I, 1155b). Para os estoicos, a simpatia universal é a razão que domina e une o cosmos. No século XVIII, Adam Smith concebe a empatia como uma inclinação natural

A simpatia pode aumentar na presença dos prazeres que veem da aptidão. (...) O crescimento da simpatia, conforme as condições permitem, ajuda a diminuir a dor e aumentar o prazer, e o maior excedente de prazer que daí resulta torna possível um maior crescimento de simpatia (Spencer, 1888/2008, p. 246).

O filósofo inglês prevê que, com o processo de evolução, as ações egoístas diminuirão e as ações altruístas aumentarão, até que, num estágio ainda mais evoluído, essa oposição deixará de existir. A sociedade moldará a natureza humana para buscar o prazer nos atos altruístas, e isso trará vantagens tanto para a vida individual quanto para a vida social. “As gratificações altruístas”, segundo ele, não serão mais motivadas pelo egoísmo, pois o foco estará no prazer dado ao outro, e não no prazer obtido da ação. “No verdadeiramente simpático [solidário]”, afirma, “a atenção está tão absorvida com a felicidade dos outros” (Spencer, 1888/2008, p. 246), que não há espaço para pensar egoisticamente na própria felicidade.

Para Spencer, o ápice do desenvolvimento de uma sociedade será a prática moderada e generalizada de ações altruístas. Os membros dessa sociedade serão tão solidários com o prazer e a felicidade uns dos outros que permitirão a satisfação coletiva por meio da prática do altruísmo. Ou seja, todos terão a oportunidade de praticar ações altruístas e, se necessário, abdicarão desse prazer para ceder lugar ao próximo — o que indica um altíssimo grau de simpatia dessa sociedade. “Em sua forma última, o altruísmo será a obtenção de satisfação através de *sympathy* [simpatia] com a satisfação de outros” (Spencer, 1888/2008, p. 246).

Com o aumento da simpatia e com a possibilidade de participar da crescente felicidade mútua, os homens verão desaparecer, na sociedade do futuro, “aquela oposição aparentemente permanente entre egoísmo e altruísmo” (Spencer, 1888/2008, p. 255). Além disso, as ações altruístas serão tão abundantes que os homens, mais uma vez, terão a oportunidade de expressar altruísmo ao abrir mão da prática dessas ações, permitindo que outros também as pratiquem e, assim, obtenham satisfação.

e instintiva que nos leva a conformar-nos com os sentimentos daqueles que nos cercam. Segundo ele, sendo o ser humano sociável, a simpatia é uma das primeiras e principais necessidades do homem. Em sua obra, Smith analisa o significado do conceito e afirma: “ainda que o termo simpatia tivesse, originalmente, o mesmo sentido de ‘piedade’ e de ‘compaixão’, pode-se agora empregá-lo para exprimir a faculdade de participação das paixões dos outros, sejam quais forem” (SMITH, *Teoria dos Sentimentos Morais*, Livro I, Cap. II). Scheler definiu a simpatia como uma espécie de participação voluntária na alegria ou na tristeza de outro. Acreditamos que é nesse último sentido que Spencer utiliza o termo.

Do exposto até aqui, pode-se constatar o “otimismo” de Spencer em relação ao futuro e à prática das “ações altruístas”. Em todo o percurso da obra *The Data of Ethics*, é evidente o esforço do filósofo inglês em comprovar a importância e o papel do altruísmo no desenvolvimento do homem e das sociedades. Para ele, o altruísmo representa o ápice do desenvolvimento humano e social, o ponto culminante do progresso: momento em que a felicidade individual se fundiria com a felicidade geral e o ser humano teria seu interior completamente “ajustado” ao exterior.

Aos olhos de Spencer, esse processo de “adaptação da humanidade ao estado social” traria como consequência necessária “o homem último”: “aquele em quem esse processo foi tão longe a ponto de produzir uma correspondência entre todos os impulsos de sua natureza e todos os requisitos de sua vida conforme realizada em sociedade” (Spencer, 1888/2008, p. 275). Desaparece, nesse ponto, o conflito entre indivíduo e sociedade, egoísmo e altruísmo, exigências internas e externas, moral e natureza. Surge, então, aquilo que Spencer chamou de “Ética Absoluta”.

Enquanto uma Ética Absoluta⁸⁹ — que trata da “conduta perfeita” — ainda não for atingida, é necessário, segundo Spencer, que a “Ética Relativa”⁹⁰ — que trata da “conduta imperfeita” — force o homem a aproximar-se desse ideal. Os preceitos da Ética Absoluta, diz ele, devem funcionar “como um sistema de conduta ideal e deve servir como um padrão para nossa orientação na solução, da melhor maneira possível, dos problemas da conduta real” (Spencer, 1888/2008, p. 275). Se o objetivo inicial do autor era superar os preceitos metafísicos e transcendentais que envolviam a moral, com sua noção de uma Ética Absoluta — enquanto ideal de conduta — ele acaba por retornar aos preceitos que criticava, mantendo a ideia de um absoluto incondicionado. Falar de uma Ética Absoluta é pressupor valores e princípios incondicionais a partir dos quais o homem se guiará quando o ponto máximo do progresso for atingido.

Veremos, a seguir, como Nietzsche interpretou esse “ideal altruísta” de Spencer e sua inserção na tradição moral.

⁸⁹ A Ética Absoluta será atingida quando o homem cumprir os preceitos éticos de forma orgânica, sem esforço ou constrangimento. A própria noção de “dever”, necessária em estágios menos avançados, desaparece por completo nesse estágio, pois, para Spencer: “o senso do dever ou da obrigação moral é transitório e diminuirá à medida que a moralização aumentar” (Spencer, 1888/2008, p.127).

⁹⁰ A Ética Relativa trata da conduta imperfeita e deve atuar no sentido de nos conduzir à conduta perfeita, objeto da Ética Absoluta.

2.8 Nietzsche e as críticas a Spencer

Podemos encontrar o tom crítico — por vezes hostil — dirigido a Spencer em diversas passagens da obra nietzschiana. Classificando-o ora como “ingênuo”, ora como “pedante” ou “decadente”, Nietzsche rechaça algumas das principais ideias desenvolvidas pelo pensador inglês. Para os fins desta pesquisa, interessa-nos destacar as críticas nietzschianas à chamada “moral altruísta” e àquelas ideias que lhe servem de base, tais como a noção de vida, a moral como utilidade, o progresso e o ideal de homem e sociedade.

Na Primeira Dissertação da *Genealogia da moral* (§12), Nietzsche afirma que não é a “adaptação”, mas a vontade de potência que define a vida. A vida, portanto, é a tendência ou o movimento em direção ao aumento de potência e não, como queria Spencer, “uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas” (GM/GM, I, §12). Do mesmo modo que a vida não se define como adaptação, falar de um homem “adaptado” à sociedade é, para Nietzsche, falar de um homem “adoecido”⁹¹ e “domesticado, guiado pelo “espírito de rebanho”.

A prática das “ações altruístas” — que, segundo uma moral utilitarista, devem ser reforçadas e valorizadas socialmente e que Spencer considera um ideal da sociedade futura — representa, para Nietzsche, uma moral doentia e o resultado da degeneração dos instintos. O filósofo alemão via na exigência de tais ações não um progresso, mas uma manifestação da fraqueza e de uma vida decadente.

Se o filósofo inglês previa estágios de desenvolvimento social nos quais a moral altruísta representaria o auge e o coroamento do progresso, Nietzsche indica justamente o contrário, como se observa no aforismo 37 de *Crepúsculo dos ídolos*, seção “Incursões de um extemporâneo”. Ao questionar “se realmente nos tornamos mais morais”, o filósofo constata que, se comparados aos homens do Renascimento, seríamos motivo de riso; nossa “moral da ‘humanização’” e nossas “virtudes modernas”, das quais tanto nos orgulhamos, não teriam qualquer valor numa época mais forte e exuberante. Nossa moral, portanto, não representa nenhum “progresso” em relação a outros tempos; ao contrário, ela é a expressão de uma “diminuição geral da vitalidade” e de uma “outra constituição, mais tardia, mais fraca, delicada, suscetível” (GD/CI, §37).

⁹¹ Adoecido inclusive do ponto de vista fisiológico, pois seus impulsos estariam mal hierarquizados.

Spencer, que via “o triunfo do altruísmo como algo desejável” (GD/CI, §37) e o desenvolvimento da simpatia como forma de compreender e sentir com os outros, é um dos principais representantes daquilo que Nietzsche denominou de “movimento de *décadence*⁹² na moral”, o qual, embora se apresente com roupagem científica, nada mais é que a continuidade da moral cristã:

Esse movimento que buscou se apresentar cientificamente com a moral da compaixão, de Schopenhauer — tentativa bastante infeliz! —, é o verdadeiro movimento de *décadence* na moral, e, como tal, tem profunda afinidade com a moral cristã (GD/CI, §37).

Nietzsche não poderia concordar com uma noção de “melhoramento” do homem ou da sociedade nos moldes propostos por Spencer, muito menos com a ideia de que o altruísmo constituiria o ápice desse desenvolvimento. Para ele, ao contrário, a moral do altruísmo representa um “retrocesso para a humanidade”, pois, em “épocas fortes, as culturas nobres veem como desprezíveis a compaixão, o ‘amor ao próximo’, a falta de amor-próprio e de si próprio” (GD/CI, §37).

A moral altruísta, aos olhos de Nietzsche, toma como ideal “a vida declinante”, assim como a sociologia da Inglaterra e da França⁹³ parte, segundo ele, de “formas decaídas de sociedade”. Mas o que significa exatamente essa crítica que o filósofo dirige à moral altruísta? Num primeiro momento, é preciso considerar que, nas obras de maturidade — como *Genealogia da moral* (1887) e *Crepúsculo dos ídolos* (1888) —, Nietzsche passa a analisar a moral desde uma perspectiva fisiopsicológica⁹⁴. A fisiopsicologia, entendida como “morfologia da vontade de potência” (JGB/BM, §23), é o fundamento a partir do qual Nietzsche analisa os valores humanos e as diferentes

⁹² É a partir da leitura da obra *Essais de psychologie contemporaine* (1883), de Paul Bourget, que Nietzsche entra em contato com o termo *décadence*, passando a utilizá-lo a partir de *O caso Wagner*. Podemos encontrá-lo em obras como *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *Ecce Homo* e nos fragmentos póstumos a partir de 1887. Em Nietzsche, *décadence* significa “desagregação dos instintos”. Trata-se de um processo em que os instintos, incapazes de crescimento e de aumento de potência, passam a escolher aquilo que lhes é prejudicial. Ocorre quando falta um impulso dominante capaz de hierarquizar e organizar o conjunto pulsional. Relacionada à vontade de potência, a *décadence* é um processo mórbido que marca o esgotamento e a degeneração de uma organização instintiva. Nietzsche identificou esse processo em diversos domínios: no socratismo, na metafísica, no cristianismo, no platonismo, no niilismo e nos ideais ascéticos. “Todos eles são artifícios ou máscaras para dissimular a náusea em relação ao mundo, a negação da vida enquanto fluxo contínuo de mudança” (Frezzatti, 2016, p. 179–180).

⁹³ Nietzsche refere-se aqui, certamente, a Spencer e aos utilitaristas na Inglaterra, assim como a Fouillée e Guyau na França, autores lidos e criticados por ele, como será detalhado no próximo capítulo.

⁹⁴ Segundo Frezzatti, o filósofo utiliza o termo “fisiologia” para referir-se à vontade de potência como luta entre impulsos por mais potência. “Nietzsche passa a considerar fisiológicos não apenas os corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e o das produções humanas, tais como o Estado, a religião, a arte, a filosofia e a ciência” (Frezzatti, 2016, p. 236–237).

formas de avaliação moral. É nesse contexto que ele questiona se determinada moral provém da saúde ou da doença, da força ou da fraqueza, pois, por trás de cada avaliação moral, há um conjunto de forças e impulsos em luta permanente⁹⁵.

Essa organização dos impulsos, por sua vez, não pressupõe unidades fixas, senão momentâneas: ora um impulso, ora outro, sai vencedor e domina os demais, promovendo arranjos temporários de forças. Saudável é o conjunto de impulsos bem hierarquizado, potente; doente, é o conjunto mal hierarquizado, enfraquecido, desorganizado⁹⁶.

Com base nessas ideias, Nietzsche classifica Spencer e suas concepções como *décadents*. O filósofo inglês teria concebido a vida como “adaptação”, mas com isso, diz Nietzsche, “desconhece a essência da vida, a sua vontade de potência; com isso não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas” (GM/GM, I, §12). Vida, para Nietzsche, não é adaptação⁹⁷, mas tendência ao crescimento e ao aumento da potência: “onde encontrei vida, encontrei vontade de potência”, disse Zaratustra (ZA/ZA, II, “Da superação de si”).

A moral, por conseguinte, não é aquilo que direciona o homem à conservação de si e da espécie, mas é um sintoma de um determinado tipo fisiológico, resultado de um conjunto de impulsos que pode expressar tanto a saúde quanto a doença de quem os estabelece.

Contrariando Spencer, Nietzsche não vê a vida, a moral e a sociedade sob o ponto de vista do “melhoramento” ou do “progresso”. Tampouco pode admitir que a predominância das ações altruístas sobre as egoístas seja um ideal a ser almejado. Todo o esforço de Spencer em tentar “comprovar” uma moral altruísta no âmago da vida — e ao mesmo tempo útil para a conservação da espécie — é visto por Nietzsche como sintoma de declínio e como tentativa de fundamentar uma moral: a moral escrava.

⁹⁵ Ao final da Primeira Dissertação da *Genealogia da Moral*, em nota, Nietzsche enfatiza a importância dos estudos fisiológicos, que articulam filosofia, fisiologia e medicina. Segundo ele, “toda tábua de valor, todo ‘tu deves’ conhecido na história ou na pesquisa etnológica necessita, antes de tudo, de uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica” (GM/GM, I, “Nota final”).

⁹⁶ A fisiologia, no contexto da vontade de potência, não se restringe ao biológico, mas refere-se também a um organismo ou uma organização enquanto conjunto de forças e impulsos, isto é, enquanto configuração fisiológica (cf. Frezzatti, 2016, p. 237).

⁹⁷ Conceber a vida como “adaptação” é, para Nietzsche, evidência de que a “idiosincrasia democrática” penetrou até mesmo nas “mais rigorosas e aparentemente mais objetivas ciências” (GM/GM, I, §12).

Ao se referir aos eruditos de seu tempo, dentre os quais se inclui Spencer, Nietzsche os denomina de “classe média do espírito”, “pesquisadores” destituídos de visão e de coragem para as grandes questões⁹⁸. Representariam apenas a necessidade de “antecipação e desejo de que as coisas sejam assim e assim” (FW/GC, “Nós, os impávidos”, §373). Mesmo nas supostas “ciências mais objetivas”, segundo Nietzsche, o que se pretende é defender um preconceito, prová-lo e apresentar razões para continuarmos crendo nele. É assim que o filósofo imoralista interpreta a teoria “do pedante inglês Herbert Spencer” e seu desejo de “traçar uma linha para a esperança, um horizonte de desejabilidade, a conciliação final de ‘egoísmo e altruísmo’” (FW/GC, §373). Isso representaria não o progresso ou o “melhoramento” do homem, mas o contrário, pois “uma humanidade com tais perspectivas spencerianas”, diz Nietzsche, “nos pareceria digna de desprezo, de aniquilação!” (FW/GC, §373).

A filosofia de Spencer e sua necessidade de “comprovar cientificamente” uma moral altruísta no âmago da vida e da natureza são vistas por Nietzsche como tentativas de acreditar na existência de um mundo “que deve ter equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor” (FW/GC, §373).

Spencer, assim como outros cientistas naturais e materialistas, teria transferido para o mundo seu mais íntimo desejo: o de ver comprovados, na natureza e na própria essência da vida⁹⁹, os valores da moral altruísta. Esses pensadores atribuíram ao “ser” um “dever-ser” e enxergaram no mundo uma ordem moral.

Nietzsche identificou em Spencer e nos utilitaristas a defesa de uma moral e de um modo específico de criar e instituir valores. Esses moralistas, segundo ele, não teriam ultrapassado a “moral escrava” e, com suas doutrinas, teriam reforçado os valores provenientes da fraqueza e do declínio. Os utilitaristas não apenas buscaram a gênese dos valores de “bem” e “mal” no lugar errado, mas também ajudaram a propagar a “moral de rebanho”. Aqueles valores que Spencer via como preservadores da vida, tais como a simpatia e o altruísmo, preservavam apenas um tipo de vida: a vida decadente e a fraqueza.

Por outro lado, a genealogia proposta por Nietzsche não se restringe a contar uma “história dos valores” de forma linear, como se eles sempre tivessem existido e

⁹⁸ As grandes questões às quais Nietzsche se refere aqui são aquelas já mencionadas nos tópicos anteriores, relativas ao “valor dos valores”.

⁹⁹ Veremos, no próximo capítulo, a mesma crítica dirigida a Guyau.

estivessem fixos — tal como fizeram os metafísicos —, tampouco busca explicá-los a partir de sua utilidade — como fizeram os utilitaristas. O que o filósofo alemão pretende é evidenciar os movimentos, as contradições e as "reviravoltas" presentes na origem da moral. Nietzsche busca indicar que cada uma dessas perspectivas — a "moral dos senhores" e a "moral dos escravos" — interpretou, criou e avaliou os valores conforme algo que lhes era próprio, ou seja, conforme uma determinada fisiologia, um tipo específico de vida. Nesse sentido, não se trata de descobrir uma verdade subjacente aos valores, mas de compreender a partir de que tipo, de que constituição fisiológica e vontade de potência tais valores foram produzidos, uma vez que é sempre a vida que valora por meio de nós.

Sendo a vida o agente que atribui valor, cada moral configura-se como portavoza de uma fisiologia. O que importa, para Nietzsche, é investigar a que tipo de vida esta ou aquela moral serviu: se está ligada a um movimento ascendente ou descendente, se representa crescimento e exuberância da vida ou, ao contrário, miséria e degeneração. Como afirma o autor: "moral como consequência, como sintoma, máscara, tufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno — um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado" (GM/GM, "Prólogo", §6).

Esse tipo de conhecimento sobre a moral não interessava àqueles que buscavam apenas fundamentar "uma" moral e propagar um tipo específico de valoração. É precisamente a esses que se dirige a crítica corrosiva do filósofo que se propõe a pensar para "além de bem e mal".

Em *Ecce homo*, ao abordar sua obra *Genealogia da moral*, Nietzsche a toma como uma análise da "psicologia do cristianismo". Através dessa obra, ele teria demonstrado como o espírito de ressentimento — essa "grande revolta contra a dominação dos valores nobres" — tornou-se o principal criador de valores (EH/EH, *Ecce homo*, "Genealogia da moral", §1). Tais observações constituem, para nós, indicações relevantes acerca do que Nietzsche pretendia ao autointitular-se "imoralista" e declarar guerra à moral, exigindo uma transvaloração de todos os valores.

3. JEAN-MARIE GUYAU POR UMA MORAL DA EXPANSÃO DA VIDA, SEM OBRIGAÇÃO NEM SANÇÃO

“Eu tenho duas mãos, uma para apertar a mão daqueles com quem caminho na vida, a outra para levantar aqueles que caem”¹⁰⁰.

Jean-Marie Guyau – *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*

Jean-Marie Guyau, filósofo, poeta e sociólogo francês que escreveu na segunda metade do século XIX, foi um dos pensadores franceses mais relevantes de sua época, deixando um legado significativo para a história da filosofia e inspirando autores como Henri Bergson¹⁰¹ e o próprio Nietzsche, que o leu com interesse e entusiasmo. Apesar de sua morte precoce, aos 33 anos de idade, a originalidade e a vitalidade de suas reflexões conquistaram notáveis admiradores, tais como Spencer, Renan, Taine, Renouvier, Sully Prudhomme, dentre outros¹⁰².

Ao propor uma moral individual, desvinculada de leis universais e desprovida de castigos ou recompensas — sejam internos ou externos —, Guyau confronta uma tradição moral fundamentada na noção racional e universal do *dever*, cujo principal expoente é Immanuel Kant¹⁰³. Além disso, o vitalismo¹⁰⁴ de Guyau também pretendeu

¹⁰⁰ Essa passagem de Guyau também está inscrita em sua lápide, localizada na cidade de Menton, na região dos Alpes Marítimos, na França.

¹⁰¹ Cf. Contini; Riba, 2023. Segundo os autores, Jean-Marie Guyau teria sido uma figura importante na transição entre o positivismo de Comte e o intuicionismo de Bergson, elaborando de maneira precoce problemas característicos tanto do bergsonismo quanto dos chamados “filósofos da vida” do século XX. Guyau teria antecipado o declínio dos valores morais absolutos e suscitado questões centrais ao debate contemporâneo. (Contini; Ribas, 2023, p. 8–9).

¹⁰² Cf. Na introdução à edição alemã de *Sittlichkeit ohne “Pflicht”* [Esboço de uma moral sem obrigação nem sanção], Alfred Fouillée destaca a admiração que pensadores como Spencer, Bain, Renan, Taine, Renouvier e Sully Prudhomme nutriam por Guyau. Spencer, inclusive, teria escrito diretamente a Guyau, reconhecendo a clareza com que o jovem filósofo apresentava suas teorias em *A moral inglesa contemporânea* (1879). As ideias de Guyau também instigaram pensadores como o anarquista Piotr Kropotkin, o educador Émile Buisson, o sociólogo Émile Durkheim e o epistemólogo Gaston Bachelard. No Brasil, o cronista Lima Barreto declarou a influência de Guyau em suas reflexões sobre a função social da arte, enquanto o filósofo Tobias Barreto opôs-se radicalmente às ideias da obra *A irreligião do futuro*, de autoria do pensador francês. Entre críticos e admiradores franceses, Fouillée menciona ainda: Ernest Havet (editor e comentador de Pascal), Édouard Scherr (crítico do jornal *Le Temps*), Émile Faguet (crítico do jornal *Journal des Débats*) e o editor da *Revue des deux mondes*, entre outros. Guyau publicava suas reflexões, em prosa e verso, nas revistas da época, destacando-se o poema “*Vers d'un philosophe*” [Versos de um filósofo], que lhe conferiu notável prestígio e reconhecimento.

¹⁰³ Cf. FEDI, Laurent. Em seu artigo “*Des Idées-Forces a la Volonte de Puissance: Alfred Fouillée critique du vitalisme de Nietzsche*”, o autor indica que as filosofias de Guyau e Fouillée contribuíram para deslocar o “eixo da filosofia francesa na direção de um vitalismo” (Fedi, 2007, p. 118). Isso justificaria, segundo ele, o “confronto filosófico” com Nietzsche, promovendo, à época, intercâmbios relevantes entre o vitalismo francês e o alemão.

¹⁰⁴ Ao longo do capítulo, exploraremos alguns aspectos desse suposto “vitalismo” de Guyau. Por ora, tal designação refere-se apenas à ênfase que o filósofo confere, em sua doutrina ética, a aspectos vitais como a espontaneidade, a criatividade e o dinamismo. Para Guyau, como veremos, a moral

superar a tradição positivista, herdeira do pensamento de Auguste Comte, bem como ultrapassar certos aspectos das concepções utilitaristas, que ele considerava problemáticos. Não por acaso, Nietzsche referiu-se ao filósofo francês como o “bravo Guyau”, certamente em reconhecimento à sua coragem em enfrentar e contestar a tradição moral vigente em sua época¹⁰⁵.

No primeiro capítulo desta pesquisa, apresentamos alguns aspectos da filosofia de Guyau por meio da interpretação de Alfred Fouillée, que se apropriou das ideias do jovem filósofo com o intuito de combater o supostamente “perigoso” avanço da filosofia nietzschiana na França. Neste capítulo, contudo, o objetivo é resgatar o vigor e a originalidade das reflexões morais de Jean-Marie Guyau, a fim de compreender se sua proposta de uma “moral científica” — baseada em fatos — representaria, de fato, uma oposição à suposta “moral egoísta” de Nietzsche¹⁰⁶.

Partindo das reflexões morais do jovem filósofo francês, especialmente daquelas contidas em sua obra mais conhecida, *Esboço de uma Moral sem Obrigação nem Sanção* [*Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*] (1885), buscamos indicar de que modo Guyau foi capaz de diagnosticar o crepúsculo de determinados valores e deveres de sua época, propondo uma “moral futura”, fundada na vida e em suas funções.

Quais noções de Guyau ecoaram na filosofia de Nietzsche e quais marcaram distâncias intransponíveis entre ambos? A famosa oposição proposta por Fouillée — na qual Nietzsche representaria o egoísmo e Guyau o altruísmo — é de fato sustentável? Que aspectos da doutrina de Guyau poderiam ser compartilhados por Nietzsche e, talvez, até tê-lo influenciado?

3.1 A moral científica e espontânea de Guyau

A proposta de Guyau é chegar a uma moral destituída de todos os “preconceitos do bem”. Segundo ele, nenhuma “obrigação” ou “dever” escapa à

emerge da força da vida que busca expandir-se. Não entraremos no mérito da definição conceitual de vitalismo, pois, conforme adverte o historiador da biologia William Coleman: “não há qualquer outra expressão na linguagem da biologia tão ambígua e exposta ao mau uso e abuso” (Coleman, 1977, p.12).

¹⁰⁵ Guyau pode não ter ido tão longe quanto Nietzsche em sua crítica à moral, mas, como veremos ao longo deste capítulo, abriu caminhos inovadores para se pensar a moral fora dos paradigmas kantianos e utilitaristas.

¹⁰⁶ Verificaremos, ainda, se Guyau estaria, de fato, tão distante de Nietzsche quanto supõe Fouillée.

análise do filósofo, e todas possuem suas “razões” de existir — o que não significa que devam se impor de maneira imperativa e universal. Como não há uma lei mística ou universal à qual devamos obediência, o mais razoável, afirma Guyau, é obedecer “aos impulsos mais generosos da natureza humana e, ao mesmo tempo, às justas necessidades da vida social” (Guyau, 1885, “Prólogo”, p. 4).

O filósofo salienta a importância de admitir as limitações de uma suposta “ciência da moral”, ampliando, com isso, seu caráter de certeza e precisão. A assim chamada “moral dos fatos” não deve pretender ir além de seu domínio; pelo contrário, deve buscar uma delimitação clara de seu campo de atuação e ser capaz de admitir que:

Eu não posso vos *prescrever* nada imperativamente em nome do *dever*; então, não há mais obrigação, e nem sanção; consultai vossos instintos mais profundos, vossas simpatias mais vivas, vossas repugnâncias mais normais e mais humanas; elaborai em seguidas algumas hipóteses metafísicas sobre o fundamento das coisas, sobre o destino dos seres e o vosso próprio; vós estais entregues, a partir desse ponto preciso, a vosso “autogoverno”, “self-government” (Guyau, 1885, “Prólogo”, p.4-5).

A moral científica, segundo Guyau, não pode prescrever nada sem rigor científico, e aquilo que vem dos fatos não pode se tornar universal nem se impor de forma imperativa. A especulação hipotética, que se pretende universal, também não pode nos obrigar a nada, pois permanece no campo da conjectura. Não há, portanto, um imperativo absoluto e categórico de nenhum dos lados — e Guyau não lamenta essa impossibilidade, tampouco a multiplicidade moral que pode advir dela. Para ele, essa será a principal “característica da moral futura”, a qual não será apenas uma moral da “autonomia” [*autonomie*], mas também da “anomia”¹⁰⁷ [*anomie*], isto é, marcada pela liberdade individual, pela autossuficiência e, sobretudo, pela ausência de regras e leis exteriores.

Apontando as falhas das concepções utilitaristas, evolucionistas e positivistas, o filósofo sustenta que todas elas, ao se pretenderem universais e racionais, incorrem nos mesmos erros que criticavam, já que nem a moral naturalista e positiva, tampouco a moral idealista, poderiam garantir o estabelecimento de leis universais e categóricas: “A moral naturalista e positiva não fornece princípios invariáveis, seja em matéria de

¹⁰⁷ A noção de *anomia*, que mais tarde seria desenvolvida pelo sociólogo Émile Durkheim, foi cunhada originalmente por Guyau. Não por acaso, o filósofo francês, como já mencionado, compartilha certos pressupostos epistemológicos com a sociologia nascente.

obrigação, seja em matéria de sanção; por outro lado, se a moral idealista pode fornecê-los, é a título puramente hipotético” (Guyau, 1885, “Prólogo”, p. 5).

Se não podemos esperar da moral leis universais e categóricas, o que ainda podemos dela esperar? Quais os fundamentos de uma “moral dos fatos” e como escapar da universalização da moral sem cair numa “negação” ou impossibilidade de toda moral? Veremos, a seguir, como Guyau se esforça por “substituir” uma moral com pretensão universal por outra, baseada na própria manifestação da vida e de suas funções¹⁰⁸.

3.2 O dever que brota da espontaneidade da vida

Enquanto impulso irracional, sentimento ou inclinação, o dever segue o mesmo curso dos demais instintos humanos: ele é “indestrutível”; “constante” e está relacionado aos interesses da espécie”. Ao refletir sobre o impulso do dever, Guyau constata que ele não é uma ideia ou um princípio universal *a priori*¹⁰⁹, mas “um fato”, uma espécie de “força irracional”, que se liga diretamente ao nosso instinto social e estético¹¹⁰.

Embora Guyau defenda uma moral da ausência de leis – anomia e da autonomia – em que cada um dá a si sua própria lei, ele não exime o dever e a obrigação de uma justificativa, de uma fundamentação e razão de ser. Mesmo que sua tarefa de tornar um instinto consciente possa levar à destruição desse mesmo instinto, o filósofo afirma que está disposto a assumir os riscos para tornar o “instinto de dever” consciente de si mesmo.

No quarto capítulo do primeiro livro da obra *l'Esquisse*¹¹¹, Guyau define o “sentimento de obrigação” ou “dever” da seguinte maneira: “é uma força agindo no

¹⁰⁸ Podemos imaginar o impacto que essas ideias deveriam causar numa época regida pela moral universal e racional de Kant? O caráter inovador e revolucionário das ideias de Guyau, porém, nos parece que passaram despercebidas pelos autores da época, menos por Nietzsche, que as leu com entusiasmo e se identificou com muitas passagens do texto anotando a palavra “moi” [eu] nas margens do texto do jovem filósofo francês.

¹⁰⁹ No nosso entendimento está claro que um dos alvos da crítica de Guyau é o próprio Kant, para quem uma lei moral só pode valer moralmente se tiver “em si uma necessidade absoluta” (Kant 1980 p.104). E para que uma lei tenha força e necessidade ela não pode ser proveniente de princípios empíricos, mas de princípios *a priori*, provenientes da razão.

¹¹⁰ Veremos que uma das características da moral de Guyau é sua proximidade com uma atitude estética.

¹¹¹ Utilizaremos essa abreviação para se referir à obra: *Ensaio de Uma Moral sem Obrigação nem Sanção* [*Esquisse d'une Morale Sans Obligation ni Sanction*].

tempo seguindo uma direção determinada, como uma intensidade maior ou menor” (Guyau, 1885, p.117). Para ele, tal sentimento dinâmico de dever nada têm a ver com inibição ou restrição das nossas atividades, tal como suporia a noção tradicional de dever, mas, ao contrário, é uma consequência da própria expansão vital. Dito de outro modo, o sentimento de obrigação brota dentro de nós como resultado de uma vida que cresce e se expande, ele é espontâneo e acontece independente da nossa razão, não temos tempo para “discutir”, “argumentar”, “deliberar” e “raciocinar”: ele simplesmente acontece.

Para demonstrar como o sentimento de obrigação brota espontaneamente no âmago do homem, independente da razão, Guyau cita o exemplo dos trabalhadores de uma mina de carvão que vão, um a um, se lançando nas chamas para salvar seus companheiros de um desastre iminente. Ao ser questionado sobre seu impulso de se lançar ao forno, um dos sobreviventes, que foi impedido de se sacrificar, afirmou: “meus companheiros estavam morrendo; era preciso ir lá”¹¹². Para esse operário, estava muito claro que se tratava da “sua obrigação” e que, diante dessa “força irracional” que o impelia, ele não poderia agir de outro modo.

A obrigação moral e a solidariedade, segundo Guyau, atuaram com tanta força que perderam sua base racional, pois, nesse episódio, cinco homens perderam suas vidas, de maneira irrefletida e inútil. O que o leva a concluir que não podemos contestar que “o sentimento do dever tenha a forma de um impulso espontâneo, de um desdobramento súbito da vida interior em direção aos outros” (Guyau, 1885, p.118/119). Aquilo que nós chamamos altruísmo seria, então, para o jovem filósofo, uma espécie de “dever” ou “uma obrigação” interna? Tudo nos indica que sim. Contudo, não se trata de uma obrigação imposta por qualquer coisa fora de nós, tampouco algo que a sociedade precise reforçar ou estimular¹¹³, pois “se lançar na direção dos outros” é o que nos “ordena” a própria vida, mediante seu movimento de crescimento e expansão. O dever que surge desse movimento vital é, para Guyau,

¹¹² O caso citado teria ocorrido numa mina de carvão localizada numa área de mineração de Midi Pyrenées, na França. Cf. Guyau, 1885, p.118.

¹¹³ Essa era uma das diferenças de Guyau com os utilitaristas tal como Spencer, para quem a sociedade poderia sim reforçar essas tendências altruístas.

muito maior que o respeito à lei moral, proposta por Kant¹¹⁴, ou a busca de “prazer” ou “utilidade”, proposta pela escola inglesa¹¹⁵.

Outro aspecto desse sentimento espontâneo é que ele também serve para “inibir” uma ação, impedindo assim que cometamos alguma maldade¹¹⁶. Guyau cita o exemplo do pregador norte-americano Parker¹¹⁷, que relata um evento relativo a sua infância, no qual, diante da eminência de bater em uma pequena tartaruga, ele sente que algo lhe detém o braço e em seguida ouve uma voz interna que diz: “isso é mal!” O que provaria, segundo Guyau, que esse sentimento é ainda mais forte quando se trata de inibir ou interromper uma ação. Ele tem mais força para proibir do que para ordenar. (Guyau, 1885, p.119).

O sentimento daquilo que “devemos fazer”, segundo o filósofo, na maioria dos casos não é violento, mas é “durável”, ele persiste ao longo do tempo e é uma tensão que age de maneira contínua e sempre na mesma direção, o que permite vencermos resistências pouco a pouco. “Uma tensão pouco forte, mas agindo de uma maneira contínua ou sempre no mesmo sentido, deve necessariamente vencer resistências muito mais vivas” (Guyau, 1885, p.120). Para Guyau, o dever e a obrigação possuem as mesmas características dos outros instintos humanos: indestrutibilidade, constância e harmonia com os instintos conservadores da vida¹¹⁸.

A indestrutibilidade do sentimento de obrigação, por exemplo, faz com que ele seja “duradouro” e tenha a seu favor o “tempo”. A obrigação é, segundo Guyau, “a previsão da duração indefinida de uma inclinação impessoal e generosa, a experiência de sua indestrutibilidade” (Guyau, 1885, p.121). A força da obrigação não é “insuperável”, mas ela também não pode ser destruída e a prova disso é o nosso

¹¹⁴ Lei esta que Kant considerou universal e “absolutamente necessária” e que poderia ser elaborada da seguinte forma: devo agir de tal como “que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (Kant, 1980b, p.115).

¹¹⁵ Cf. S. Mill (2000): “A utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e ausência de dor; por infelicidade, dor e privação de prazer [...] o prazer e a imunidade à dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e que todas as coisas desejáveis [...] são desejáveis quer pelo prazer inerente a elas mesmas, quer como meios para alcançar o prazer e evitar a dor (MILL, 2000, p.187).

¹¹⁶ Fisiologistas como Maudsley e Théodule Ribot, afirma Guyau, teriam chamado esse impulso de “poder de frenagem” ou “inibição”, uma força tão brusca e violenta como o poder da impulsão.

¹¹⁷ Ao que tudo indica, Guyau se refere ao transcendentalista e Ministro reformador da Igreja unitária, Theodore Parker (1810-1860).

¹¹⁸ Observamos aqui a proximidade de Guyau com as concepções de Spencer. Para o filósofo inglês, a moral consistia naquelas ações completamente harmonizadas com a preservação da vida, pois “Cada função tem alguma relação, direta ou indireta, com as necessidades da vida” (Spencer, 1888/2008, p.75) Cf. nosso segundo capítulo, p. 73.

sentimento de remorso. O remorso indicaria, segundo o filósofo, a persistência do instinto, apesar da sua violação. A culpa, nesse sentido, é “um elemento necessário à formação da consciência moral refletida” (Guyau, 1885, p.122), é ela que nos indica que estamos violando um instinto, que não estamos agindo em concordância com ele¹¹⁹.

A obrigação moral, portanto, não é uma força irresistível que nos leva necessariamente a agir de um determinado modo, mas ela é a possibilidade de tal ação. O descontentamento que sentimos conosco ao violarmos uma obrigação é, aos olhos de Guyau, prova de que não podemos destruir ou erradicar esse “instinto de dever”, mesmo que possamos desobedecê-lo. Contrapondo-se a Kant, que assinalava o caráter intemporal do dever, Guyau considera que uma das condições da moral é o tempo, no qual o passado e o futuro estão imbricados. Ou seja, “um ser para se tornar moral, deve viver na duração” e estar no tempo (Guyau, 1885, p.122). Nossos instintos de preservação da espécie, por exemplo, fizeram pressão constante sobre nós, multiplicando-se no tempo e em nossa imaginação, o que fez com que os tenhamos muito fortes e presentes em nós, garantindo assim a preservação da espécie¹²⁰.

Aquilo que Guyau chamou de “inclinação altruísta” é um desses instintos insaciáveis e que promovem a vida¹²¹. Ele também aponta o “instinto estético” como estando muito próximo das nossas inclinações morais, pois o artista se sente impelido e “interiormente obrigado a produzir, a criar, e a criar obras harmoniosas” (Guyau, 1885, p.125). Do mesmo modo que o instinto moral atua em nós nos obrigando a agir de uma determinada maneira, também o instinto estético no artista o obriga a criar a sua obra de arte. O filósofo equipara a “obrigação estética” à “obrigação moral”¹²².

¹¹⁹ Interessante notar que, ao contrário de Kant, que defendia uma moral completamente racional e destituída de qualquer sentimento, Guyau, defende a importância do sentimento de remorso e culpa na composição daquilo que ele chamou de “consciência moral refletida”. Nietzsche, por sua vez, apontará na *Genealogia da Moral* que o remorso é proveniente da internalização dos valores do ressentimento e sintoma da má consciência. E foi “advento do Deus cristão”, segundo Nietzsche, que trouxe ao mundo “o máximo de sentimento de culpa” (GM, II, 20).

¹²⁰ Para Darwin, o altruísmo e a cooperação possuem bases biológicas e ajudam na sobrevivência dos grupos. Em *A origem do Homem e a seleção Natural* lemos: “Uma tribo que conta com alguns membros que, possuindo em medida elevada o espírito de patriotismo, fidelidade, obediência coragem e simpatia, estão sempre dispostos a ajudar-se um ao outro e a sacrificar-se em prol do bem comum, poderia sair vitoriosa sobre algumas pelo bem comum, esse grupo triunfaria sobre a maioria dos outros grupos; e isso seria seleção natural” (Darwin, 1906, p.203). Nesta mesma obra também encontramos a ideia de que a simpatia é o fundamento do nosso instinto social. Cf. (Darwin, 1906).

¹²¹ Há, porém, instintos que ao se tornarem insaciáveis, como é o caso do vício pelo sexo, promovem o esgotamento do organismo.

¹²² Veremos que uma outra semelhança assinalada por Guyau entre a moral e a estética é a necessidade de criatividade que acompanha não só a criação de uma “obra de arte”, mas cada “ato moral”. Em ambos os casos, emerge a singularidade e a liberdade do indivíduo.

Analisando o modo como os deveres morais surgem em uma sociedade, Guyau conclui que os deveres morais, ligados aos instintos altruístas e sociais, são necessários, ou seja, não poderiam deixar de surgir e nem poderiam ser substituídos por outros. Outro motivo que garante, a seu ver, o triunfo do instinto moral é o fato de ser impossível acabar com o remorso. O remorso não pode ser saciado com uma boa ação, tal como a fome pode ser saciada com um pedaço de pão. No remorso, o passado sempre aparece pungente, fazendo-nos lembrar constantemente que violamos ou desobedecemos a um dever interno.¹²³

Para Guyau, os instintos morais sempre têm a seu favor a decisão final. Quando desfrutamos da satisfação do dever cumprido, por exemplo, esquecemos todo o sofrimento que tivemos para cumpri-lo. Por outro lado, quando agimos segundo nossos instintos egoístas, o pensamento de que “faltamos com o dever” é capaz de amargar até os nossos melhores prazeres. Os “instintos egoístas”, diz Guyau, “são sempre contrariados em seu triunfo” (Guyau, 1885, p. 129). Todo o esforço que empenhamos para satisfazer um instinto qualquer se apaga muito rápido e logo podemos saborear a sua satisfação. Já a lembrança de um instinto não satisfeito permanece o mesmo tempo em que tal instinto dura em nós. Esse é o motivo pelo qual, quando não agimos de acordo com nossos instintos altruístas, que são espontâneos em nós, logo experimentamos o remorso, que é tão duradouro quanto dura o próprio instinto. Isso significa que, se o nosso instinto altruísta é indestrutível, o nosso remorso¹²⁴, ao desobedecê-lo, também o é.

Segundo Guyau, além de ser um instinto indestrutível o altruísmo também tem prioridade sobre os demais instintos. Os deveres da caridade, por exemplo, vêm antes mesmo dos deveres de autopreservação e de justiça. Para ilustrar essa ordem, o filósofo cita o exemplo do homem primitivo ou selvagem que, embora ignore as questões do direito e da justiça, ainda assim pode sentir piedade. Mesmo que ele não seja um conhecedor da temperança ou do pudor, será capaz de arriscar a vida pela tribo.

¹²³ O amor, para Guyau, também é um tipo de sentimento que não aceita facilmente compensações, não podemos substituir facilmente um objeto de amor por outro e é possível que lamentemos por longo tempo um amor perdido.

¹²⁴ Veremos a seguir, quando tratarmos da crítica a ideia de sanção, que Guyau considera a culpa e o remorso também como uma espécie de “sanção interna” e como tal ela a considera inútil e inapropriada, desde o ponto de vista da moral. Aqui, porém, ele admite a importância do remorso na composição da consciência moral e como motor para seguirmos nossos instintos mais próprios, dentre eles, o instinto altruísta.

Guyau considera que os deveres que o homem tem para consigo também são derivados dos deveres para com os outros. Atributos como a temperança e a coragem são, nesse caso, provenientes de virtudes sociais: um homem que for convidado para um banquete só não comerá e beberá exageradamente por medo do julgamento social e não por “refinamento moral”. O mesmo se passa com a coragem: ela só existe devido a um desejo de louvor ou honras, ou mesmo como efeito da seleção sexual¹²⁵. Daí podemos concluir que tais virtudes são relativas à sociedade ou à vida social e que não se trata de algo desenvolvido no homem de maneira individual.

Até agora, segundo Guyau, o sentimento moral [*sentiment moral*] só foi tratado enquanto um sentimento [*sentiment conscient*] de si e relacionado a outros sentimentos humanos, faltando uma análise dos seus princípios e de suas causas ocultas, ou das suas causas “não filosóficas”. O filósofo questiona o que acontecerá “quando esse sentimento se tornar refletido, raciocinado, quando o homem desejar explicar as causas de suas ações e legitimá-las?” (Guyau, 1885, p.131). Contrariando Spencer, para quem a obrigação moral um dia desaparecerá e dará lugar a uma espécie de “espontaneidade moral”¹²⁶, Guyau observa que numa tal civilização também surgirá o espírito científico e a inteligência reflexiva. E, uma vez desenvolvido o espírito científico, ele passará a buscar razões que justifiquem os nossos sentimentos de obrigação e dever e, se tais sentimentos não puderem ser justificados pela razão, poderão ser modificados por ela.

Para Guyau, uma vez que a consciência consiste num “cesto tecido pelos instintos”, ela poderá “desfazer aquilo que o instinto tinha feito”, sendo possível demonstrar cientificamente, diz ele, que “todo instinto tende a ser destruído ao se tornar consciente”¹²⁷. Retirada da sua obra *A moral Inglesa Contemporânea*, 1879, essa ideia apontaria a preocupação de Guyau com o resultado da reflexão e da atuação do espírito científico sobre o instinto de dever? Temeria a racionalização do

¹²⁵ A seleção sexual, para Guyau, é uma força natural que está enraizada nos instintos, mas que também atinge profundamente a dinâmica dos valores. Ela leva em conta não apenas características físicas, mas também emocionais, intelectuais e éticos.

¹²⁶ Sobre essa ideia Guyau escreve: “Chegará um dia, disse o próprio M. Spencer, em que o instinto altruísta será tão potente que os homens disputarão as ocasiões para exercê-lo, ocasiões estas de sacrifício e de morte” (Guyau, 1885, p.131). Cf. Nosso segundo Capítulo, tópico sobre Spencer intitulado: O altruísmo como ápice do desenvolvimento individual e social, segundo Herbert Spencer.

¹²⁷ Cf. *A Moral Inglesa Contemporânea*, 1879. Em nota, Guyau cita Théodule-Armand Ribot, considerado o fundador da psicologia francesa, como alguém que estaria de acordo com essa ideia, mas que também teria acrescentado que um instinto só desaparece se encontrar uma atividade mental que faça melhor que ele. A inteligência, neste caso, só acabaria com o senso moral se fosse capaz de encontrar algo melhor.

instinto e, portanto, sua destruição? Se raciocinamos sobre o altruísmo e não encontramos justificativas racionais para a sua existência, condenaremos tal instinto ao desaparecimento ou à transformação radical?¹²⁸

Pensamos que o que importa a Guyau é saber se as diferentes “teorias morais” poderiam ou não influenciar na “prática moral”. E, indo na contramão das teorias inglesas, que sustentam a total separação entre teoria e prática¹²⁹, ele defende que sim: as reflexões especulativas no âmbito da moral são capazes de influenciar nossas ações, sugerindo mudanças. O filósofo distingue as especulações científicas das morais e escreve:

A diferença entre as especulações científicas ordinárias e as especulações sobre a moral é que as primeiras indicam simples alternativas para o pensamento, ao passo que as segundas indicam, ao mesmo tempo, algumas alternativas para a ação (Guyau, 1885, p. 136/137).

Guyau cita vários exemplos de intervenção da vontade sobre os instintos. Entre eles, está a diminuição do instinto de amamentação entre as mulheres e a diminuição do próprio instinto de procriação, algo evidenciado, no caso do povo francês, pelo lento crescimento populacional e pela busca deliberada por infecundidade. O filósofo francês conclui que refletir excessivamente sobre um instinto pode transformá-lo. Além disso, quando o instinto deixa de se basear numa crença religiosa ou moral, ele enfraquece e não pode mais fornecer uma regra de conduta.

Guyau constata, ainda, que a diminuição da religião e da moral absoluta, pode trazer várias mudanças desse tipo e é preciso prevê-las¹³⁰. Guyau não abre mão da sua tarefa de raciocinar sobre os instintos humanos e buscar para eles uma justificação, mesmo que isso implique no enfraquecimento do instinto ou na transformação através da razão. Embora ele defenda a espontaneidade do instinto

¹²⁸ Veremos na parte final deste capítulo como Nietzsche interpretou esse procedimento de Guyau, ao procurar um fundamento “racional” para o altruísmo no âmbito da natureza.

¹²⁹ Sobre isso Guyau escreve: “Não podemos concordar com os filósofos ingleses em que as teorias nunca influem sobre a prática” (Guyau, 1885, p.136).

¹³⁰ O filósofo francês nos aponta algumas possibilidades de dissolução do instinto moral e a reflexão é uma delas, pois “todas as vezes que a reflexão se volta constantemente para um instinto, para uma inclinação espontânea, ela tende a alterá-la” (Guyau, 1885, p.135). É nesse sentido que a previsão de Spencer sobre o desaparecimento da obrigação só poderia se realizar, segundo Guyau, “porque o homem não levaria mais em conta nenhum instinto e raciocinaria absolutamente sua conduta, desenvolveria sua vida como uma série de teoremas” (Guyau, 1885, p.137). Espinosa, que tanto teria se esforçado para combater os preconceitos morais, também teria suprimido a obrigação, afirmando que só obedecia a um instinto se fosse capaz de aceitá-lo de forma deliberada. Ou seja, ele era mais racional que moral, alguém que não se submetia a uma obrigação obscura, mas somente à obrigação clara e refletida, proveniente da razão.

moral no homem, também reconhece a importância de justificar racionalmente tais instintos. “A tarefa do filósofo”, diz ele, “é raciocinar os seus próprios instintos; ele deve se esforçar para justificar a obrigação” (Guyau, 1885, p.138). Cabe ao moralista, portanto, analisar o que há de espontâneo no homem e justificar racionalmente, caso contrário, essa moral não terá a força de nos mover.

Guyau não pretende fundar uma moral absoluta e universal, tampouco basear sua moral nos instintos cegos da natureza irrefletida. O altruísmo, enquanto instinto que brota espontaneamente em nós, seria ele passível de justificação racional? Pensamos que é este justamente esse o objetivo de Guyau em sua obra *l'Esquisse*: justificar o altruísmo não apenas enquanto espontaneidade, mas como algo que, do ponto de vista intelectual, também possui sua razão de existir.

3.3 Substitutos ou “equivalentes” do dever em Guyau

Uma vez que todo esforço de Guyau é devotado a pensar a moral sem uma lei absoluta, o filósofo indaga o que poderia mover a nossa vontade “sem apelar para um dever místico nem para um determinado prazer específico?” (Guyau, 1885, p. 106). É assim que ele desenvolve a noção de dever enquanto potência interior [puissance intérieure], que é superior a todas as outras e nos impele à sua realização. “Sentir interiormente aquilo que se é capaz de fazer de maior é, por isso mesmo, ter a primeira consciência daquilo que se tem o dever de fazer” [grifo nosso] (Guyau, 1885, p. 106). É a nossa capacidade de agir, que se manifesta interiormente, que nos leva à necessidade de agir. “Poder agir é dever agir” [pouvoir agir, c'est devoir agir] (Guyau, 1885, p.107). O filósofo inverte, portanto, a ordem: eu devo e, por isso, posso agir, para essa outra: eu posso, portanto, eu devo agir. A isso chamou de “primeiro equivalente” do dever¹³¹. Para ele, é a superabundância da vida e sua fecundidade, que pedindo para se exercer, gera em nós o sentimento de dever e de obrigação. É assim que o filósofo define o dever, livre de noções metafísicas e do ponto de vista dos “fatos”.

A potência pede para atuar e, com isso, gera a obrigação de atuar. É com a força ou potência acumulada que se produz a pressão para superar os obstáculos que porventura possam aparecer. “Toda força que acumula cria uma pressão sobre os

¹³¹ Guyau enuncia o primeiro equivalente do dever da seguinte forma: “1º Existência de um certo dever impessoal criado pelo próprio poder de agir” (Guyau, 1885, p.106).

obstáculos colocados diante dela; todo poder, considerado isoladamente, produz uma espécie de obrigação que lhe é proporcional”¹³² (Guyau, 1885, p. 107). Guyau sustenta que quanto maior for a potência acumulada maior será o dever. O homem civilizado, por exemplo, manifesta sua “potência interior” nos diversos deveres que possui: ele tem uma atividade rica, que pode ser despendida de muitas formas. No entanto, diz Guyau, “Nos seres inferiores, onde a vida intelectual é entravada e sufocada, há poucos deveres; mas também há poucos poderes¹³³ [pouvoirs]” (Guyau, 1885, p. 107). A obrigação, portanto, estaria expressa na grande lei da natureza: “a vida não pode se manter senão com a condição de espalhar-se; é impossível chegar a uma finalidade quando não se tem o poder de ir além” (Guyau, 1885, p.107). O filósofo cita o exemplo da planta que não impede seu florescimento, ainda que isso implique em sua morte, pois “a natureza não olha para trás para ver aquilo que ela abandona; ela segue seu caminho, sempre em frente, sempre mais alto”¹³⁴ (Guyau, 1885, p. 107).

O “segundo equivalente do dever”, de acordo com Guyau, consiste no “dever impessoal criado pela própria concepção da ação” (Guyau, 1885, p.107). Assim como a potência da atividade cria uma obrigação natural, um impulso imperativo, as nossas ideias e concepções também nos movem em direção à obrigação e ao dever, pois a inteligência tem esse poder para mover a ação. Há algo que nos move sem a intervenção direta da sensibilidade, e esses são os motores da atividade. Guyau está se referindo aqui à noção de ideia-força de Alfred Fouillée¹³⁵ - que propõe a união entre

¹³² Traremos aqui o original para indicar que Guyau utiliza tanto a palavra “potência” [*pouissance*] quanto a palavra “poder” [*pouvoir*]. [Toute force qui s’accumule crée une pression sur les obstacles placés devant elle; tout pouvoir, considéré isolément, produit une sorte d’obligation qui lui est proportionnée]. “Toda força que se acumula cria uma pressão sobre os obstáculos colocados diante dela; todo poder, considerado isoladamente, produz uma forma de obrigação que lhe é proporcional” (Guyau, 1885, p.107).

¹³³ Pensamos que a expressão “seres inferiores” nesse trecho, que pode nos causar certo desconforto, poderia ser interpretado como a ausência de desenvolvimento intelectual e social.

¹³⁴ Pensamos que com essa passagem Guyau se afasta de Darwin, para quem a vida se definia como luta pela “sobrevivência” e se aproxima de Nietzsche, para quem a vida se define pela abundância e pelo acúmulo de potência. Segundo o filósofo alemão: “a característica mais geral da vida não é absolutamente a penúria, a miséria, é antes a riqueza, a opulência e mesmo o absurdo desperdício-aqui onde há luta, é luta por potência (GD/CI 14). Para Guyau, a vida é fecundidade e busca por expansão e não se limita a conservação. Tanto para Nietzsche como para Guyau a sobrevivência não é o objetivo da vida, ela ocorre apenas de forma secundária.

¹³⁵ O que seria uma ideia-força? Em sua obra póstuma *Educação e Hereditariedade*, Guyau nos aponta a ideia do tipo humano normal como sendo uma das mais importantes ideias-forças que temos. Essa ideia consiste em saber o que seria um “tipo social normal” e o que seria aceitável do ponto de vista da moral e da sociabilidade. Quanto mais a nossa espécie evolui, mais adaptados estamos ao meio social e mais clara essa ideia se torna para nós. De modo que um comportamento monstruoso ou criminoso nos fica logo claro. O ladrão que sente imenso prazer em seus atos e afirma que mesmo rico seguiria praticando-os, certamente tem noção do abismo que o separa dos demais homens, ao se comparar com eles, e só poderia ser plenamente feliz, segundo Guyau, caso estivesse numa “sociedade de

a inteligência e a atividade, fazendo desaparecer o abismo que havia entre elas. Compreender é já o começo da realização daquilo que se compreende: quando somos capazes de conceber algo de melhor já estamos no caminho de realizar algo melhor. O pensamento, segundo o filósofo, é quase palavra, por isso as crianças e os velhos falam em voz alta enquanto pensam, não conseguindo separar o pensamento da ação.

Para Guyau, não há separação entre a concepção de um objeto e o esforço para alcançá-lo. A própria concepção já é um primeiro esforço: “pensa-se, sente-se e a ação segue” (Guyau, 1885, p.108). Não é necessário evocar um prazer exterior, nem intermediários a fim de que possamos passar de uma coisa à outra, visto que essas coisas são idênticas. A obrigação moral ou coação nada mais é que a necessidade que temos de passar das nossas ideias à ação. “Aquele que não age como pensa”, diz Guyau, “pensa de maneira incompleta”, este não está inteiro, não é ele mesmo. A inteligência vê a obrigação como “expansão interior, uma necessidade de perfazer nossas ideias fazendo-as passar para a ação” (Guyau, 1885, p.108).

A imoralidade, de acordo com essa concepção de Guyau¹³⁶, é a mutilação interior, pois cada movimento do espírito agita o corpo. E agir de outro modo daquilo que se concebe e pensa seria o mesmo que não poder chorar quando se está triste, nem rir quando se está alegre. Sem poder exprimir o que pensamos, viveríamos num verdadeiro suplício, afirma o filósofo.

Hipocrisia é, para Guyau, sinônimo de imoralidade, é uma espécie de “interrupção” no desenvolvimento do ser. Ela interrompe a expressão natural do pensamento e a substitui por uma expressão contrária: é quando pensamos uma coisa e fazemos outra. A moralidade, ao contrário, é a unidade do ser, quando pensamento e ação se identificam. Já a imoralidade é a “oposição” entre as faculdades de pensar e agir.

O “terceiro equivalente do dever” é definido por Guyau como um “dever impessoal criado pela fusão das sensibilidades e pelo caráter sociável dos prazeres elevados” (Guyau, 1885, p.110). Esse terceiro substituto do dever provém do aumento daqueles prazeres superiores, que compreendem os prazeres estéticos, do raciocínio

ladrões”. A ideia de normalidade, portanto, constitui a ideia de moralidade e é extremamente importante que possamos realizá-la em nós, provando aquela unidade entre pensar e agir, defendida longamente por Fouillée em suas obras e utilizada aqui por Guyau. Cf. Guyau, 1890, p. 54.

¹³⁶ Ideia também defendida por Fouillée.

e da curiosidade, sendo uma obrigação que brota da sensibilidade. Esses prazeres, para o filósofo, não exigem condições exteriores e são mais acessíveis que os prazeres egoístas. Exemplo disso são os pensadores e os artistas que se satisfazem com um livro ou com uma paisagem, compartilhando com muita facilidade seu saber e suas criações.

Os prazeres superiores, segundo a acepção de Guyau, trazem união e harmonia, ao passo que os prazeres egoístas e inferiores trazem disputas e discórdias. O homem que possui sensibilidade aguçada poderá encontrar em suas experiências individuais, uma fonte de prazer e isso não implica, contudo, que ele irá “fechar-se sobre si”, pois esse tipo de fonte de prazer é também a mais sociável. É por esse motivo que pensadores colocados lado a lado se sentirão unidos pelas suas atividades e interesses em comum e as ideias se tornarão uma fonte de prazer. Neste caso, homem se desloca da dimensão relativa ao “eu” e avança em direção ao universal, transcendendo a própria individualidade e compartilhando com outros as impressões das suas experiências. Quanto maior for a predominância do universal sobre o individual, “mais penetráveis”, diz Guyau, se tornam as consciências. Para o filósofo, quanto mais desenvolvida for a nossa inteligência tanto mais “socializada” ela será, pois teremos cada vez menos de individual e participaremos cada vez mais de uma espécie de “consciência universal”: “o eu [*moi*] se distingue cada vez menos dos outros eus” (Guyau, 1885, p.114). No compartilhamento de prazeres elevados, portanto, nós precisamos dos outros para subsistir.

Guyau afirma que não existe um eu fechado e isolado em si mesmo. O prazer egoísta, nesse caso, é uma ilusão, já que não existe um prazer individual sem que isso envolva também o prazer dos outros. O egoísmo puro, para ele, não é apenas uma espécie de mutilação de si, mas também uma impossibilidade, pois nem as minhas dores nem os meus prazeres são totalmente e unicamente meus. Eu os compartilho com o resto da humanidade.

O ponto de partida da nossa espécie teria sido, segundo o filósofo, o egoísmo, mas que “em virtude da própria fecundidade de toda vida” esse egoísmo precisou ser transformado, criando novos centros de atuação. “Caminhamos para uma época”, diz ele, “em que o egoísmo primitivo será cada vez mais recuado em nós e recalado, cada vez mais irreconhecível” (Guyau, 1885, p.114). Mesmo aqueles prazeres tipicamente egoístas, tais como os prazeres físicos relativos à bebida e à comida, só se mostram realmente encantadores quando partilhados com os outros.

Para Guyau, aquilo que nós chamamos de prazeres egoístas não passam de uma ilusão, pois “o meu próprio prazer não existe sem o prazer dos outros” (Guyau, 1885, p.115). Toda a sociedade, seja ela representada pela minha família ou pela grande sociedade na qual estou inserido, têm participação nos meus prazeres e dores, e cada um de nós tem impresso em si, diz Guyau, “todas as alegrias e todas as dores do gênero humano” e isso permanece em nossas vidas não importa o que façamos¹³⁷ (Guyau, 1885, p.115).

Os substitutos do dever apresentados até aqui nada mais são do que formas de explicar e fundamentar o dever sem recorrer a algo externo, sem precisar do misticismo ou de uma lei universal que o justifique. A moral proposta pelo filósofo pretende se despir de toda “coaçoão” externa ou mesmo do “temor” interno. É na própria natureza e nos fatos que devemos encontrar aquilo que nos move em direção à ação moral e ao bem. “Em suma, uma ciência verdadeiramente positiva da moral pode, em certa medida, falar de obrigação e isso, por um lado, sem envolver nenhuma ideia mística, de outro lado, sem invocar com Bain¹³⁸ ‘o constrangimento’ exterior e social ou o ‘medo’ interior” (Guyau, 115/116).

Em Guyau, há um tipo de “pressão interior” que leva o homem a agir moralmente. Ele só não age segundo essa pressão, se promover uma espécie de “golpe de estado interior” e contrariar completamente sua natureza. Ao agir contra essa tendência moral, que lhe é intrínseca, o homem causa danos a si, uma vez que “diminui e extingue voluntariamente alguma coisa de sua vida física ou mental” (Guyau, 1885, p.116). Ora a obrigação moral tem seu princípio no funcionamento da própria vida, e o não cumprimento daquilo que esse movimento vital nos impõe é o mesmo que a perder vida, diminuir, autoaniquilar-se.

A partir de suas análises sobre o fundamento da obrigação moral, Guyau concluiu que esta não tem origem em nossa consciência refletida, mas que é ainda mais primitiva e anterior às manifestações conscientes do nosso ser. A obrigação está, diz ele, “nas profundezas obscuras e inconscientes do ser”. Essa acepção pode ser resumida na seguinte fórmula: “Eu constato em mim, pela consciência refletida, alguns

¹³⁷ Segundo Guyau, a própria psicologia contemporânea reconhece que o eu [*moi*] não passa de uma “infinidade de seres e de pequenas consciências ou de estados de consciência” (Guyau, 1885, p.115).

¹³⁸ Guyau se refere ao autor Alexander Bain, cujas ideias estavam alinhadas ao utilitarismo de Stuart Mill. Bain defendia a importância do “constrangimento exterior” para a educação e para a moral, pois, segundo ele, os fatores externos tinham grandes impactos sobre as emoções e o comportamento humano. Cf. Obras tais como: *The emotion and the Will* (1859) e *Moral Science* (1869).

poderes [*pouvoirs*] e algumas modificações que não provém dela, mas até do fundo inconsciente ou subconsciente de mim mesmo, e que me levam em tal direção determinada” (Guyau, 1885, p.116).

Do exposto até aqui, constatamos que o filósofo francês não concebe o dever como algo proveniente da razão e imposto à nossa sensibilidade e vontade. Em vez disso, Guyau propõe uma reconceituação da noção de dever, pensando-o como resultado do funcionamento da própria vida, que inevitavelmente nos direciona ao agir moral. A inteligência refletida, segundo ele, limita-se a capturar, compreender e examinar essa tendência que surge em nosso interior¹³⁹. Essa é, a nosso ver, a tarefa central da filosofia moral de Guyau: analisar a tendência natural que nos move inconscientemente. Para o filósofo, quando a consciência compreende os seus modelos e sua atuação ela pode exercer um papel diretor e regulador. Como afirma: “compreender é mensurar” e “tudo o que se tornar consciente tende a se tornar normal” (Guyau, 1890 p.57). Por isso, é essencial tomar consciência de si e das inclinações naturais de nosso caráter, pois elas são a base do nosso agir moral. Para Guyau, tomar consciência do dever que atua em nós é, também se conscientizar dos poderes que possuímos e da nossa participação no universal. Ele argumenta que, por trás dos limites impostos pela obrigação particular, está manifestando-se algo infinito. Um infinito não é nem místico nem transcendente. Segundo o filósofo, ao nos afastarmos das necessidades mais grosseiras do corpo, como comer e beber, onde predomina o egoísmo, podemos ver as tendências essenciais à natureza humana, que são predominantemente altruístas.

3.3.1 O prazer do risco e da luta como substituto do dever

Segundo a acepção de Guyau, o único mandamento que uma moral positiva e científica pode dar ao homem é o seguinte: “desenvolve a tua vida em todas as direções, sejas um indivíduo tão rico quanto possível em energia intensiva e extensiva; para isso, sejas o ser mais social e mais sociável” (Guyau, 1885, p.140/141). Essa moral científica até pode prescrever aquilo que ele chamou de “conselhos hipotéticos”, mas nunca de maneira absoluta e categórica. Com tal regra o filósofo defende que é

¹³⁹ Ou seja, o dever é tendência inconsciente que até pode ser compreendida e captada pela razão, mas que não constitui obra sua.

possível substituir o imperativo, que nos obriga de maneira necessária e universal, e prescrever ao indivíduo alguns “sacrifícios parciais”.

Guyau questiona se uma moralidade poderia exigir do indivíduo um sacrifício que não fosse apenas “parcial” e se os nossos instintos altruístas seriam suficientes para sustentar tal devoção. Sua resposta é negativa. Segundo ele, os instintos egoístas prevalecem sobre os altruístas, não apenas por serem mais numerosos, mas também porque “o raciocínio egoísta está sempre pronto a intervir e paralisar os primeiros movimentos espontâneos do instinto social” (Guyau, 1885, p. 141). O hedonista, por exemplo, quando tiver que fazer algum sacrifício, vai ter sua razão para lhe mostrar o absurdo daquilo. A “ação inibidora”, que Guyau prevê como tão poderosa como o impulso que nos leva a agir, atuará aí para impedir que as inclinações altruístas possam se manifestar.

Para o hedonista, o seu eu é quantitativamente superior ao mundo e seu desejo de conservação de si é o que lhe domina a razão e os instintos. Enquanto o indivíduo estiver preso ao hedonismo, diz Guyau: “não pode ser logicamente obrigado a se desinteressar de si. Ora, o hedonismo, em seu princípio fundamental que é a conservação obstinada do eu -, é irrefutável do ponto de vista dos fatos” (Guyau, 1885, p. 142). Diante desse problema, que teoricamente é insolúvel, Guyau propõe, no âmbito da prática, aquilo que ele chamou de uma “solução aproximativa”. Para isso, invoca o dever que podemos encontrar no risco e na luta.

O perigo não seria, pergunta Guyau, um meio útil de desenvolvimento da própria vida? Não seria um meio de ampliar ao máximo suas capacidades e de lhes proporcionar o máximo de prazer? O gosto pelo perigo, constata ele, pode ser visto mesmo nos animais¹⁴⁰ e era o jogo dos homens primitivos. “O prazer do perigo está ligado sobretudo ao prazer da vitória” (Guyau, 1885, p.144). Esse prazer hoje pode ser visto no risco do jogo, na caça, etc. Um caçador que quase foi abatido por um leão, por exemplo, se questiona o porquê de o homem arriscar sua vida sem ganhar nada em troca e ele mesmo responde: “se acha na vitória uma satisfação interior pela qual

¹⁴⁰ Guyau cita um exemplo extraído da narrativa de um viajante pelo Camboja que assiste um bando de macacos “jogar” com um crocodilo. Os macacos avistam um crocodilo com o corpo na água e a boca escancarada, pronta para engolir o que passasse por perto, eles começam a pular de galho em galho até que o crocodilo consegue agarrar um ou outro pelas patas; em seguida, o macaco consegue com sua destreza escapar do adversário. Quando a mandíbula se fecha e o macaco escapa, “eles dão gritos de alegria e cambalhotas” e, mesmo quando um dos seus é arrastado por uma pata, eles soltam gritos e gemidos. Isso não lhes impede de recomeçar o jogo algumas horas depois. Esse exemplo ilustra o quanto o prazer do risco move esses animais, que não se importam de arriscar suas vidas pelo prazer de poder jogar, escapar, etc.

vale a pena correr todos os riscos” (Guyau, 1885, p.144), pois com essa sensação nos sentimos superiores.

Para o filósofo, o prazer da luta, que se transforma, mas não desaparece, pode ser vista hoje no guerreiro, no caçador, no viajante, no colonizador e no engenheiro. Ela aparece na luta com seres animados, na guerra e na caça, e também na luta contra os obstáculos impostos pela natureza, tal como aqueles encontrados no mar e nas montanhas. Tal prazer também surge na luta contra seres invisíveis, tais como doenças e dificuldades internas que o homem enfrenta: um vício, um mau hábito, etc. “A luta”, diz Guyau, “passa do domínio das coisas físicas para o domínio intelectual, sem nada perder do seu ardor e do seu entusiasmo” (Guyau, 1885, p.146).

No âmbito moral, o prazer da luta também pode ser encontrado na batalha interna travada em nosso íntimo, que Guyau descreve como a luta “da vontade [volonté] contra as paixões [passions]” (Guyau, 1885, p.146). Quando nossa vontade se percebe grande e sublime, somos invadidos por uma “alegria infinita”, conforme teria observado o próprio Corneille¹⁴¹. O homem adquire consciência da superioridade da sua vontade quando trava uma disputa contra suas paixões e outros obstáculos intelectuais e materiais e consegue vencê-los.

Por meio de suas reflexões, Guyau pretende não apenas identificar o prazer que há no risco e na luta, mas também direcioná-lo aos fins sociais. A razão, segundo ele, precisa ser invocada para que se tenha clareza acerca da importância e da utilidade do risco. O soldado que vai à guerra sabendo que o risco que ele corre tem uma boa razão de existir sente que vale a pena colocar sua individualidade em risco a fim de assegurar a dignidade de sua pátria.

Para Guyau, a atração humana pelo risco não está em contradição com os instintos mais profundos e com as leis da vida, pois um indivíduo bem constituído moralmente não teria problemas em dispor-se de si pelo bem dos outros. O próprio “devotamento”, diz Guyau, “entra, por esse lado, nas leis gerais da vida (...) O perigo enfrentado por si ou pelos outros – intrepidez ou devotamento – não é uma pura

¹⁴¹ Guyau se refere aqui a Pierre Corneille, dramaturgo e poeta francês do século XVII, que relacionou a noção de “alegria infinita” com aquelas ações heroicas e gloriosas, que o homem atinge por ter cumprido um dever moral. Conferir a peça *O Cid* [Le Cid] (1637) na qual encontramos um exemplo desse tipo de ação na atitude do protagonista Rodrigo Diaz de Vivar, que precisa escolher entre lutar pela honra da família (dever) ou manter seu amor por Chiméne (objetivo pessoal). Ao sacrificar seu amor e escolher manter aquilo que considera o mais elevado: a justiça e a honra, o protagonista experimenta o sentimento de “alegria infinita”. Ele sabe que cumpriu seu dever e agiu em conformidade com o que há mais grandioso.

negação do eu e da vida pessoal: é esta própria vida elevada ao sublime” (Guyau, 1885, p.150). Uma vez constatada, portanto, essa tendência individual para o risco, a moral social deve saber empregá-la para a vantagem do grupo e do bem de todos. Mesmo que as vezes o agente moral se encontre não apenas diante do risco, mas da “certeza do sacrifício definitivo” (Guyau, 1885, p.151).

Para que a humanidade fosse construída, segundo Guyau, foi necessário que muitos homens fossem esmagados. Em diversas profissões foram necessários atos de sacrifícios e com estes nos tornamos parte de algo maior, ou seja, da própria sociedade. O filósofo vê o devotamento como um dos mais importantes motores da história, sem o qual a humanidade não teria perseverado.

A vida, de acordo com Guyau, possui o máximo valor e é a partir dela que as demais coisas são medidas. Ora, uma vez que o parâmetro é a vida, como seria possível manter uma exigência de sacrifício da própria vida em prol de qualquer outra motivação? Como exigir devotamento e sacrifício individual em nome do bem-estar dos outros ou da sociedade? Além do mais, o “desinteresse” só é superior ao egoísmo quando indica uma “maior *capacidade moral* ou um excedente de vida interior” (Guyau, 1885, p.152/153). Caso contrário, ele representa uma espécie de “monstruosidade”, pois doa aquilo que não possui nem para si¹⁴².

Sendo a vida um valor acima de todos os outros, Guyau pergunta como seria possível exigir do indivíduo o sacrifício total ou parcial desse “bem” mais precioso para que outros indivíduos e a própria sociedade se beneficiem? Uma vez mais, o filósofo afirma a inexistência de uma solução “científica” e “racional” definitiva e que, nesses casos, a moral deve confiar na espontaneidade do indivíduo¹⁴³. Para ele, cada ação moral representa uma “equação” que deve ser resolvida, havendo termos conhecidos e outros desconhecidos. Há equações que são insolúveis ou que podemos apenas resolvê-las de uma maneira provisória e não categórica. Eis, segundo Guyau, o erro que permeou a moral até aqui: pretender soluções universais e definitivas para

¹⁴² Esse trecho nos remete à distinção feita por Nietzsche entre um egoísmo saudável e um egoísmo doentio: o primeiro, brota de uma vida abundante e o segundo de uma vida doente e enfraquecida. Ao que nos parece, Guyau também está distinguindo aqui duas formas de altruísmo. Um representando a abundância de vida e outro representando a miséria. O primeiro seria considerado moral, ao passo que o segundo seria uma “monstruosidade”.

¹⁴³ Reforçando a ideia de que a moral não é universal nem necessária, mas que deve ser resolvida no âmbito individual e de maneira espontânea. Pensamos que esta é uma ideia bastante ousada e guarde proximidades com Nietzsche. Veremos esse ponto adiante

problemas que só poderiam ter soluções singulares e variadas e, se isso nos leva à pluralidade moral, tanto melhor, defende o filósofo.

Para compor aquilo que Guyau chamou de “equação moral”, é preciso levar em conta o valor variável dessas duas coisas: “1º) a vida física a ser sacrificada; 2º) a ação moral a ser realizada” (Guyau, 1885, p.154). Para solucionar essa equação, é preciso primeiro levar em conta o valor que se atribui à vida, pois, embora a consideremos como nosso bem mais precioso, Guyau vai destacar a variação que esse valor pode sofrer. Alguém que tenha perdido seus entes queridos, por exemplo, pode estar sentindo pouca ou nenhuma vontade de continuar vivendo. Por outro lado, o homem responsável por prover e cuidar de uma família numerosa se sente motivado a seguir trabalhando e vivendo. Segundo o filósofo, eles não se colocam da mesma maneira diante da possibilidade da morte, o que aponta para diferentes valores atribuídos à vida.

Em alguns casos, o valor da vida diminui perto de zero, de modo que viver pode até se tornar um fardo, algo desprezível. Explorando o problema do desprezo pela vida, Guyau vai identificar o “devotamento” com o “suicídio”, pois em ambos os casos estaríamos diante da morte consentida e desejada. Para o suicida, “a *intensidade* de certos sofrimentos” é tão forte que ele prefere a morte a continuar vivendo e experimentando “gozos medianos”, quase ou sem nenhum valor. Mas o contrário, diz Guyau, também é verdadeiro: “a intensidade de certos gozos parece preferível a toda a duração da vida”¹⁴⁴ (Guyau, 1885, p. 155).

O filósofo nos apresenta uma série de exemplos que ilustram a variação no valor atribuído à vida, argumentando que muitos preferem alguns instantes de intensidade a uma existência longa e monótona. Isso prova que a vida também não tem um valor fixo e incomensurável. É possível querer sacrificar toda uma existência

¹⁴⁴ Essa passagem de Guyau nos remete à Nietzsche, quando este trata da superioridade de uma vida intensa e curta sobre uma existência longa e monótona. Cf. Zaratustra: Do morrer livremente; e Gaia Ciência § 282 quando trata dos homens preparatórios ou heroicos: “o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: viver perigosamente!” Construam suas cidades próximo ao Vesúvio! Mandem seus navios por mares inexplorados! Vivam em guerra com seus pares e consigo mesmos!” “a duração de uma vida heroica importa pouco; não seria certo querer medir um tipo de existência como essa pelo número de seus anos” (FW/GC, 183). É evidente que Nietzsche não está se referindo aqui ao sacrifício pessoal em benefício dos outros, tal como Guyau. Pensamos que o risco que o filósofo alemão está exaltando é aquele que promove a intensidade da própria vida. Guyau está tentando “aproveitar” essa necessidade para fins sociais, promovendo o altruísmo. Ideia que Nietzsche jamais partilharia.

por um dos seus momentos e, no entanto, isso não significa que estamos sendo irracionais; Guyau considera essa atitude completamente compreensível.

O jovem filósofo afirma que, se há suicídios em uma sociedade, pode também haver devotamento e sacrifícios e considera lamentável o fato de a sociedade não conseguir transformar os suicídios em devotamentos. Citando o exemplo de um homem, que se lança na frente de um cachorro raivoso para salvar as crianças e em seguida recusa-se a tratar dos seus ferimentos, Guyau conclui: “não deveria existir outro tipo de suicida” (Guyau, 1885, p. 156). Esse homem, cuja mulher o abandonou, buscava, com seu “ato heroico”, encontrar a própria morte, não vendo sentido em permanecer vivo. Assim como ele, diz Guyau, “existem milhares de pessoas para as quais a vida perdeu a maior parte de seu valor; essas pessoas podem encontrar um verdadeiro consolo no devotamento” (Guyau, 1885, p.156). A própria sociedade deveria ser capaz de oferecer “um certo número de empreendimentos perigosos para aqueles que perderam a coragem de viver”¹⁴⁵ (Guyau, 1885, p.156).

É preciso, portanto, aos olhos de Guyau, saber utilizar todas essas situações em benefício da sociedade, do mesmo modo que também se deve aproveitar as capacidades especiais daqueles que possuem um temperamento propício e uma grande “capacidade para o devotamento”. Nesses indivíduos, haveria uma superabundância moral que precisa encontrar os meios para se estender até a comunidade, proporcionando-lhe bem-estar.

A vida em Guyau não tem sempre o mesmo valor: ela pode valer muito ou ser objeto de horror e desgosto, dependendo das circunstâncias e dos sofrimentos que nos atravessam. Já o valor da ação moral é invariável e isso o leva a concluir que podemos sim sacrificar a vida a fim de realizá-la¹⁴⁶.

Guyau justifica essa ideia, segundo a qual a vida pode valer menos do que a moral, apontando aquilo que ele chamou de “intolerabilidade”. Esse sentimento, tipicamente humano, ocorre quando um sofrimento, especialmente um sofrimento moral, obscurece toda a existência, tornando-a sem sentido. Para ele, a vergonha da “fraqueza moral” é onde a intolerabilidade se encontra em mais alto grau, pois a

¹⁴⁵ Guyau cita o exemplo das viúvas da instituição filantrópica *Damas do Calvário*, as quais se dedicam a cuidar de pacientes terminais, cujas doenças são contagiosas.

¹⁴⁶ Pensamos que Nietzsche está em completa oposição a essa ideia ao afirmar que é a vida o critério para se avaliar a moral e não o contrário. Um valor moral deve ser avaliado desde a perspectiva da vida, observando se ele a promove ou se a diminui: se é signo de ascensão ou declínio. Cf (GM/GM, prólogo 3).

falência moral é uma das coisas mais temíveis para nós e nenhum prazer é capaz de encobrir tal vergonha.

Outra razão para se considerar a ação moral como invariável e superior à vida é, de acordo com o filósofo, o fato de algumas atividades se confundirem com a própria vida, de modo que as suprimir representaria a perda de todo o valor da vida.

Imaginemos, diz Guyau, “Chopin sem seu piano: proibir-lhe a música teria sido matá-lo” (Guyau, 1885, p.158), do mesmo modo que um Rafael se fosse impedido de pintar¹⁴⁷. Com esses exemplos, o filósofo pretende ilustrar o quanto a nossa vida moral e intelectual tem poder sobre nós e representam uma importante faceta de todo nosso ser. De modo que os versos de Juvenal¹⁴⁸ “perder, para viver, os próprios motivos de viver” (Guyau, 1885, p.158), confirmam o quanto a vida não nos interessa quando perdemos aquilo que nos ligava a ela.

Para o jovem filósofo, todos nós estabelecemos um certo ideal ou regras de conduta que dominam nossas vidas e, embora esse ideal não seja capaz de garantir a felicidade prática e positiva, ele é capaz de torná-la impossível fora dele. Quando renunciamos a esse ideal, diz Guyau, “a vida, em certos momentos, pode não lhe parecer digna de ser conservada” (Guyau, 1885, p.158/159), já que perdemos os motivos que nos vinculavam a ela. O sentimento moral, conclui ele, “vale, portanto, mais ainda por sua potência destrutiva que por sua potência criadora” (Guyau, 1885, p.159). Ou seja, o nosso ideal não garante a felicidade, mas, quando dele nos afastamos, ele pode sim nos garantir a infelicidade e, por isso, não podemos subestimar seu valor e o peso que ele exerce sobre nossas ações.

A moral “exclusivamente científica” proposta por Guyau admite que não pode oferecer uma solução definitiva e completa para o problema da obrigação moral. Mas, ela nos liberta para criarmos nossas próprias concepções e hipóteses pessoais sobre as nossas relações com os outros e com o mundo. Hipóteses essas que jamais serão universais nem poderão nos proporcionar qualquer sanção ou recompensa, mas que devemos nutrir por elas o que o filósofo chamou de “amor sem esperança”, pois são livres e pessoais. É com base nesse ideal singular e individual, construído de forma completamente independente, que ele vê a possibilidade de um “sacrifício absoluto”.

¹⁴⁷ Talvez pudéssemos acrescentar aqui o célebre exemplo de Sócrates, que impedido de filosofar opta pela morte.

¹⁴⁸ Guyau cita aqui os versos do poeta satirista romano Juvenal (*Decimus Lunius Luvevenalis*) escrito entre os séculos I e II d. C.

Ou seja, se não podemos basear o “devotamento” e o “sacrifício” em imposições e leis externas, tampouco em ideais transcendentais, ainda assim podemos baseá-los em nosso “ideal pessoal” (Guyau, 1885, p.160).

3.3.2 O risco metafísico como substituto do dever

Além do prazer relacionado ao perigo e à luta, Guyau considera que temos o prazer pelo “risco metafísico”, o prazer que o pensamento sente em raciocinar e lançar hipóteses. Para ele, ao refletir sobre os atos morais, o homem precisa construir suas “razões metafísicas”: princípios filosóficos e religiosos capazes de justificar seus atos. O mundo ideal, nesse caso, que cada um concebe a sua maneira, nos fornece elementos para construirmos nossas obrigações morais e agirmos no mundo concreto. Ou seja, são as ideias individuais e particulares que temos sobre a essência das coisas que fundamentam e sustentam a nossa ação. O filósofo reconhece que a maioria das grandes ações morais que foram realizadas até agora o foram em nome da moral religiosa ou metafísica e que, portanto, as concepções metafísicas possuem um papel fundamental. Tais concepção, no entanto, não devem interferir na moral positiva.

E uma vez que a especulação metafísica faz parte da moral, mesmo sendo sempre hipotética, nós podemos deduzir, por exemplo, que o altruísmo é o que há de mais profundo em nosso ser e que o egoísmo é apenas uma superfície. Só podemos saber disso, segundo Guyau, “hipoteticamente, e segundo um cálculo pessoal de probabilidade” e só num segundo momento extraímos daí, “por dedução”, uma lei para nossa conduta. “Essa lei é simples consequência da minha hipótese e eu não me sinto racionalmente obrigado a ela” (Guyau, 1885, p.164). Tal hipótese só vai me obrigar enquanto me parecer a mais provável e verdadeira “*para mim*”, afirma Guyau. Com essa reflexão metafísica sobre a essência das coisas, nós conseguimos atingir *um imperativo racional* e não *categórico* e este depende inteiramente da *nossa hipótese*.

A hipótese metafísica que serve de base para o estabelecimento de uma conduta moral, conforme a proposta de Guyau, pode muito bem variar de indivíduo para indivíduo: “é a ausência de lei fixa que pode ser designada pela palavra anomia [*anomie*], para opô-la à autonomia [*autonomie*] dos kantianos” (Guyau, 1885, p.165). Guyau renuncia à ideia de uma moral universal e categórica, argumentando que, mesmo com a ausência de um imperativo categórico, *a abnegação e o devotamento*

não desaparecerão. No entanto, o objeto desse devotamento será diferente para cada um de nós, pois “um se devotará a uma causa, outro a uma outra” (Guyau, 1885, p.165).

O filósofo admite que a moral naturalista e positiva proposta por ele vai precisar de uma metafísica livre. “Existe uma moral invariável, a dos fatos. E, para complementá-la onde ela não é mais suficiente, existe uma moral variável e *individual*, a das hipóteses” (Guyau, 1885, p.165). A variedade das doutrinas e opiniões, que surgem daí, seriam, segundo ele, prova da riqueza e da potência do pensamento e por isso não deveríamos temê-las, mas inclusive incentivá-las. O filósofo se questiona se não chegaremos “ao dia em que a crença seja totalmente individual e em que a heterodoxia seja a verdadeira e universal religião?!” (Guyau, 1885, p.168). Nesse momento toda *ortodoxia*, enquanto fé geral, tenderia a desaparecer.

Guyau concebe a *moral absoluta* como a última forma de manifestação da religião. Uma sociedade religiosa que se liga pela superstição não poderia ser adotada como ideal e a própria ideia de teocracia não pode mais servir para satisfazer a razão. Desprezando toda tentativa de imposição ao pensamento do indivíduo, Guyau declara: “querer governar os espíritos é ainda pior que querer governar os corpos; é preciso fugir de toda espécie de ‘direção da consciência’ ou de ‘direção de pensamento’ como um verdadeiro flagelo” (Guyau, 1885, p.168). É preciso que nos livremos, portanto, das metafísicas autoritárias e das religiões:

Que nós sejamos nossos próprios guias e que busquemos em nós mesmos “revelação”. Não existe mais Cristo: que cada um de nós seja o Cristo para si mesmo, se ligue a Deus como quiser e como puder, ou mesmo renegue Deus; que cada um conceba o universo com base no modelo que lhe parecer o mais provável: monarquia, oligarquia, república ou caos; todas essas hipóteses podem se sustentar, e elas devem, portanto, ser sustentadas (Guyau, 1885, p.170).

Guyau propõe uma moral baseada nas convicções individuais e na total liberdade do indivíduo para construí-las, negando, com isso, toda a pretensão de uma moral universal guiada por uma metafísica absoluta. Entretanto, sua teoria não prevê igualmente que a destruição de um dever categórico ou das religiões e metafísicas absolutas seja capaz de lançar “a humanidade no ateísmo e no ceticismo moral” (Guyau, 1885, p.170). Ao que nos parece, Guyau não só descarta a possibilidade de um “ceticismo moral”, mas também está convencido de que de algum modo o homem

chegará no altruísmo, ainda que guiado unicamente por suas convicções e especulações metafísicas individuais.

É certamente a moral kantiana, que Guyau chamou de “despotismo moral”, por querer governar tudo, que ele pretende combater com sua exigência de abandonarmos uma metafísica e uma moral absoluta. Moral esta que ele já vê enfraquecer e perder seu domínio, principalmente na prática. “Os filósofos não estão mais com a moral rigorista de Kant, que regulamentava tudo no foro interior e proibia toda a transgressão, toda a interpretação livre dos mandamentos morais” (Guyau, 1885p.170).

Para Guyau, em tempos em que a humanidade estava menos desenvolvida, era preciso que a religião lhe fizesse enormes promessas, tais como “montanhas de ouro e riachos de leite e de mel”. Foi preciso uma fé grosseira e robusta para mover os homens, “era necessária esta concepção grosseira”, diz Guyau, “para vencer instintos ainda mais grosseiros” (Guyau, 1885, p.171/172). Hoje, aos olhos do filósofo, essa necessidade teria desaparecido e uma simples hipótese, pessoal e singular, já seria capaz de nos levar a agir moralmente, pois já não necessitamos de mártires ou de grandes promessas.

Para acompanhar uma moral positiva, o jovem filósofo sugere uma filosofia cuja “verdade está no movimento, na esperança”. De acordo com uma “filosofia da esperança”, as verdades podem ser apenas ilusões provisórias que servem para nos mover e nos manter buscando. Precisamos agir, gastar a energia acumulada, fazer aquilo que já se encontra em nosso pensamento. Se uma tal filosofia nos mantém em ação, ela já está cumprindo seu papel, substituindo uma obrigação absoluta e nos movendo em direção à moral. Não devemos esperar dela um dever absoluto, tampouco verdades universais.

3.3.3 O risco metafísico na ação como um equivalente do dever

Guyau vê a ação como a única maneira de saber se o nosso ideal pode ou não ser realizado. É só construindo ideais e agindo em conformidade com eles, ou seja, trabalhando para produzi-los, que poderemos saber se merecem ou não a nossa confiança. “Existe um meio termo entre a dúvida e a fé, entre a incerteza e a afirmação categórica, é a ação; somente por ela o incerto pode se realizar e se tornar uma realidade” (Guyau, 1885, p. 174). Guyau faz aqui uma apologia da ação, pois é com

base na ação que os ideais metafísicos serão avaliados: se nossas ações concordam com nossos pensamentos, podemos dizer que o pensamento está de acordo com a expansão da nossa atividade.

Se, até então, as velhas religiões nos exigiam fé e nos prometiam milagres, elas já não podem mais nos persuadir. Segundo Guyau, só existe um meio de persuasão agora: a ação, pois só podemos acreditar à medida que conseguirmos agir. A ação deverá vir de dentro, do mesmo modo que nossa fé também virá de dentro: “ela terá como símbolo não a rotina de um rito, mas a infinita variedade da invenção, da obra individual e espontânea” (Guyau, 1885, p. 174). Cada ação será marcada, portanto, pela espontaneidade e não pela repetição ritualística, que caracteriza as religiões. Para Guyau, é apenas pela ação que confiamos em nós, nos outros e no mundo, pois, se ficarmos presos na pura meditação, nos afastaremos do mundo e congelaremos na solidão das montanhas, o que representaria o início da morte.

A ação possui um papel central na filosofia de Guyau: ela é um “antídoto para o pessimismo”, pois é na ação, segundo ele, que afastamos a lamentação por aquilo que nos falta na vida. O homem que busca consolo no infinito e na eternidade pode escrever um tratado filosófico ou um poema e isso o motiva continuar vivendo, enquanto o pessimismo é o desejo desesperado de infinito, que nos impede de agir aqui e agora.

O jovem filósofo também identifica na ação o “antídoto para o ceticismo”: ela produz uma certeza interior que nos tira do estado constante de dúvida. Embora por toda parte a vida esteja envolvida no desconhecido “eu ajo, eu trabalho, eu realizo”, diz Guyau, “e, em todos os meus atos, em todos os meus pensamentos, eu pressuponho esse futuro com o qual nada me autoriza contar” (Guyau, 1885, p.177). É na atividade que nós transbordamos o instante e, por conseguinte, nos projetamos para o futuro, que, embora incerto, torna possível a liberdade. A liberdade é o que fundamenta a moral especulativa e, quanto mais agimos no mundo, mais esperança temos.

A ação, para Guyau, deve ser direcionada para algo específico a fim de que tenha um resultado palpável e positivo: ao fazer desaparecer um sofrimento, de uma pessoa específica, por exemplo, nos sentimos felizes e vemos que podemos diminuir a soma total da dor do mundo e que nossa ação não fica perdida no infinito. Mesmo diante da dúvida, sustenta Guyau, podemos amar e estender a mão aos que sofrem: “a piedade permanece -inerente ao coração do homem e vibrando em seus mais

profundos instintos” ainda que não tenhamos para ela uma justificativa racional e universal (Guyau, 1885, p.178).

3.4 A crítica de Guyau à noção de sanção na moral

Até aqui apresentamos os argumentos de Guyau que pretendiam nos apontar os diferentes substitutos do dever e da obrigação moral. Trata-se, agora, de analisarmos as críticas que o filósofo faz à ideia de sanção e de como ele pretende suprimi-la, retirando-a da sua moral dos fatos.

A lei moral e a sanção, segundo Guyau, quase sempre foram tomadas como inseparáveis pela humanidade, de modo que os próprios moralistas defendiam a ideia de que os vícios atraem sofrimentos ao passo que virtudes nos levam à felicidade. A ideia de sanção, portanto, teria sido fundamental para toda moral, mesmo que ela não sirva de fundamento para a lei moral, tal como na moral kantiana e no estoicismo, ainda assim ela apareceu como um complemento necessário. Kant, segundo Guyau, teria dado provas disso ao defender que, na mente de todo ser racional, se produz um juízo sintético a priori que associa “infelicidade ao vício e felicidade à virtude” (Guyau, 1886, p.179). Em Kant encontramos essa ideia no seguinte trecho da *Metafísica dos Costumes*:

Mesmo se uma sociedade civil tivesse que ser dissolvida pelo assentimento de todos os seus membros (por exemplo, se um povo habitante de uma ilha decidisse separar-se e se dispersar pelo mundo), o último assassino restante na prisão teria, primeiro, que ser executado, de modo que cada um a ele fizesse o merecido por suas ações, para que a culpa sanguinária não se vinculasse ao povo por ter negligenciado essa 132 punição, uma vez que de outra maneira o povo pode ser considerado como colaborador nessa violação pública da justiça (Kant, 2002, p.168/169).

Para Kant, a aplicação das penas deveria ser proporcional aos crimes cometidos: alguém que cometesse um assassinato, por exemplo, deveria ser punido com a própria morte, do mesmo modo que alguém que rouba deveria ser obrigado a devolver o mesmo valor¹⁴⁹. A justificativa do filósofo era a seguinte: visto que nossas

¹⁴⁹ Segundo Moraes (2018), “um crime na lógica de Kant é a violação das leis sociais, logo, ele é cometido sempre contra toda a sociedade, portanto leva o indivíduo a ser passível de punição. As pessoas enquanto observam as leis são membros da sociedade, mas quando descumprem as regras perdem o direito de serem membros da sociedade e devem ser punidas. Immanuel Kant foi enfaticamente favorável à pena de morte quando o crime cometido era homicídio” (Moraes, 2018, p. 129).

ações são baseadas na razão e que, ao agirmos de um determinado modo, devemos pressupor a universalização dos nossos atos, se matamos alguém, por exemplo, e universalizarmos nossa ação, não veremos problemas na punição que repete nosso próprio ato. Ou seja, se uma pessoa mata é porque considera o ato de matar aceitável e desejável dentro de uma sociedade, não tendo motivos para achar injusta tal ação/punição. Quanto a isso Kant escreve:

Nunca se ouviu dizer que um condenado à morte por homicídio se tenha queixado de que com isso lhe está a acontecer algo excessivo e, portanto, injusto [...] Em consonância com isso, todo assassino- todo aquele que cometer assassinato, ordená-lo ou ser cúmplice deste - deverá ser executado. Isto é o que a justiça, como a ideia do poder judiciário, quer de acordo com leis universais que têm fundamento a priori (Kant, 2003, p.177).

As ideias de Kant sobre punição, baseadas na teoria Retributivista¹⁵⁰, só interessam-nos aqui na medida em que apontam o contraste com relação às concepções de Guyau. A posição kantiana evidencia o quão distante Guyau estava das doutrinas predominantes de sua época, bem como sua coragem para contrariá-las.

A ideia de uma sanção, seja punição ou recompensa, ligada a cada ato humano é, segundo Guyau, um dos fundamentos de toda religião: cristã, budista e mesmo pagã. Todas as religiões consideram que há uma providência, enquanto uma espécie de “justiça distributiva”, que age neste mundo e depois no outro: “essa justiça distributiva é aquilo que os moralistas entendem por sanção” (Guyau, 1885, p.180). A religião, segundo ele, é a crença de que há uma sanção para cada ato moral, seja de castigo ou de recompensa. Seria dizer que para cada estado bom ou mal da vontade existe proporcionalmente um estado bom ou mal da sensibilidade e que, se a vontade age mal, a sensibilidade deverá pagar com o mal.

Guyau se questiona se haveria alguma razão, fora das convenções sociais, para que um criminoso merecesse punição e um homem virtuoso recebesse um prêmio, se faria sentido punir ou recompensar num âmbito que não fosse o social. A

¹⁵⁰ De acordo com a teoria Retributivista ou de Punição, o castigo é a retribuição ou sofrimento “voltada contra o mal causado por um crime. A imposição do castigo nesse ponto se justifica não por uma finalidade futura, mas pelo simples valor de punir pelo que ocorreu no passado” (Moraes, 2018, p.128). O contrário dessa concepção de castigo estaria presente em Jeremy Bentham, mais especificamente na obra *The Constitutional Code* de 1830, na qual o filósofo utilitarista entende a punição como uma maneira de prevenir delitos futuros. Veremos que, para Guyau, nenhuma dessas formas de pensar a punição é considerada justa do ponto de vista moral, pois seu objetivo é suprimir a ideia de sanção.

justiça, constata ele, é apenas relativa e humana e, por isso, não se sustenta nela mesma, não podendo nem punir nem recompensar um ato. O filósofo pretende demonstrar o quanto é moralmente condenável a associação feita até então, por religiosos e moralistas, entre moral e sanção.

A palavra francesa *sanção* [*sanction*], segundo Guyau, tem sua etimologia nas palavras: consagração [*consécration*] (tornar algo ou alguém sagrado) e *santificação* [*sanctification*] (exaltação de algo ou alguém). Sancionar uma lei seria, portanto, considerá-la *sagrada* [*sacré*] e, como tal, absoluta e distante das convenções sociais. O filósofo considera que “toda justiça propriamente penal é injusta” e que toda justiça distributiva só se justifica exclusivamente na sociedade, jamais fora dela. “Só a caridade ou a piedade¹⁵¹”, diz ele, “são ideais verdadeiramente universais, que nada pode limitar nem restringir” (Guyau, 1885, p.182). A sanção, portanto, só faz sentido enquanto convenção social, não podendo se universalizar ou possuir valor fora de uma sociedade. Já a piedade e a caridade, por fazerem parte dos instintos mais profundos do homem e contribuírem para o crescimento e a evolução da espécie, podem, segundo Guyau, serem consideradas universais.

Os moralistas teriam visto na ideia de “sanção natural” o começo de uma expiação, que mais tarde será feito pela consciência humana e por Deus. Segundo essa ideia, aquele que viola as leis naturais é previamente punido pela natureza e em seguida pelas leis morais. Guyau, por sua vez, contesta: “a natureza não pune ninguém” (Guyau, 1885, p.182), pois não há um culpado contra ela, suas leis não podem ser violadas ou não seriam leis naturais. Aquele que desafia a lei da gravidade, por exemplo, cairá no chão não por vingança da natureza contra seus atos, mas simplesmente porque ocorrerá a constatação de uma lei natural e inviolável. O mesmo ocorrerá com aquele que se entregar aos excessos de comida e bebida e que, por ventura, possa sofrer as consequências. “As leis da natureza, como tais, são imorais [immorales], ou, se preferirem, a-morais [a-morales], precisamente porque elas são necessárias” (Guyau, 1885, p.184). Quando o homem enfrenta a natureza, ele pode ser feliz ou infeliz em sua empreitada, mas isso não tem um caráter moral, de punição ou recompensa, é apenas um fato.

¹⁵¹ Interessante notar que Guyau não pretende estabelecer uma moral universal, mas, ao mesmo tempo, aquilo que lhe serve de base para pensar a moral são ideias como a “piedade” e a “caridade”, que ele classifica como as únicas coisas universais presentes no homem.

Para Guyau, não existe nenhuma razão moral para acreditarmos que “um ser moralmente mau receba um sofrimento sensível, e um ser bom, um excesso de gozos”. A única justificativa que temos para defender tamanho absurdo é princípio de Talião (Guyau, 1885, p.187).

Para o jovem filósofo, jamais a afirmação “você é mau e você é bom” pode se transformar nesta outra: “é preciso que você desfrute ou sofra”. O princípio prático da justiça social: “esperai receber dos homens na proporção daquilo que vós lhes dareis”, diz Guyau, não pode ser transformado no princípio metafísico: “se a causa misteriosa que age em vós é boa em si mesma e por si mesma, nós produziremos um efeito agradável e se ela é má, nós faremos vossa sensibilidade sofrer” (Guyau, 1885, p.195).

Segundo Guyau, a busca por punição e compensação de um crime se mostrou irracional e resultado do raciocínio infantil de “olho por olho, dente por dente”. Um criminoso só poderia ser punido quando pudesse também ser corrigido e, se podemos corrigi-lo, afirma Guyau, já não teria sentido puni-lo. Para Guyau, se não atingimos a vontade do criminoso, de nada adianta infringirmos dor em seu corpo. Os juízes humanos punem corpo, mas com isso não chegam até a vontade do criminoso e, por isso, é inútil tal punição. A vontade aqui significa aquilo que nos impulsiona para ação. “Podemos dizer que a vontade não é senão um grau superior da inteligência, e a ação um grau superior da vontade” (Guyau, 1885, p. 109). Punir o corpo é ficar no âmbito da sensibilidade.

3.4.1 Crítica à noção de sanção interior (remorso)

Guyau sustenta que não existem razões morais para associarmos felicidade e virtude e que toda sanção exterior, pena ou recompensa, não passa de crueldade e por vezes privilégio. Se a sanção externa é imoral, pergunta o filósofo, o que pensar de uma sanção interna, manifestada na culpa e no remorso ou numa certa felicidade interior causada pelo cumprimento da lei moral? Poderíamos ter em nossa consciência “um estado patológico de prazer ou de dor sancionando a lei moral, uma espécie de patologia moral?”¹⁵⁷ (Guyau, 1885, p.219).

Para Guyau, nós só podemos falar em culpa e remorso se sentimos que estamos contrariando a nossa natureza sensível e não uma lei racional fixa, pois o que importa não é a nossa relação com a lei racional a priori senão com as leis naturais

e empíricas, que podem mudar. “A satisfação moral ou o remorso não provêm de nossa relação com uma lei moral totalmente a priori, mas de nossa relação com as leis naturais empíricas” (Guyau, 1885, p.220).

A sanção moral, segundo Guyau, só poderia ser proveniente da lei natural segundo a qual “todo desdobramento da atividade é acompanhado de prazer” (Guyau, 1885, p.221), e esse prazer diminui à medida que a atividade encontra resistências. No interior do próprio ser, a atividade pode encontrar resistências tanto no temperamento intelectual quanto no temperamento moral, e cada indivíduo desenvolve suas aptidões do espírito de uma maneira diferente. Um poeta vai sofrer se precisar trabalhar como escriturário de cartório, por exemplo. A nossa inteligência acaba sendo direcionada para algumas coisas e, quando se afasta disso, ela sofre. Esse sofrimento pode ser forte e se aproxima do remorso moral. Imaginemos o sofrimento de um artista que sente seu gênio e que se vê condenado toda vida a um trabalho manual: “Esse sentimento de uma existência perdida, de uma tarefa não cumprida e de um ideal não realizado o perseguirá, atormentará sua sensibilidade quase da mesma maneira que a consciência de uma fraqueza moral” (Guyau, 1885, p. 221). Essas seriam, para o filósofo, as dores e os prazeres que acompanham a atividade moral e que surgem quando agimos ou não de acordo com nossas tendências internas.

Cada homem possui um temperamento moral e, portanto, quando o segue, se sente feliz. O prazer que sente o homem de bem, afirma Guyau, ao sentir que segue seus instintos sociais, equivale ao prazer que sente o criminoso ao seguir os seus instintos antissociais. Para ilustrar essa ideia, o filósofo cita o exemplo do ladrão que afirma que continuaria roubando, independentemente do quão rico se tornasse um dia. Ele explica esse fenômeno afirmando que a ausência do remorso nesses casos é devido ao sufocamento dos instintos bons pelos maus. Os criminalistas confirmam, diz ele, que nove a cada dez criminosos de nascença não apresentam arrependimento nem remorso, pois os instintos bons se encontram de tal modo sufocados que o único remorso possível seria o de não atuar no seu crime. O que indica que o fenômeno patológico da sanção interior, em Guyau, não está relacionado à qualidade moral dos atos: se temos a tendência antissocial de praticar crimes e de prejudicar os outros, podemos nos sentir mal quando nossa empreitada não se realiza, quando nossa má ação é frustrada. O remorso, portanto, enquanto uma sanção interna pode favorecer tanto mal quanto o bem. “A alegria de fazer o bem e o remorso de fazer o mal nunca

são proporcionais, em nós, ao triunfo do bem ou do mal moral, mas à luta que eles tiveram que sustentar contra as inclinações do nosso temperamento físico ou psíquico” (Guyau, 1885, p.223).

O remorso e a alegria interior, para Guyau, são variáveis e dependem daquelas inclinações e paixões do nosso espírito e do temperamento moral que possuímos. Existe, porém, um outro tipo satisfação que, segundo ele, é fixa e que abrange todos os seres: “estamos falando desta satisfação que experimenta sempre um indivíduo ao sentir-se classificado entre os seres superiores, em conformidade com o tipo normal de sua espécie, adaptado - por assim dizer - ao seu próprio ideal” (Guyau, 1885, p.223). Ou seja, o homem se sente satisfeito e feliz toda vez que identifica seu pertencimento aos seres superiores, do mesmo modo que sofre toda vez que se sente inferior a sua estirpe. Esse tipo de reflexão, contudo, só se manifesta nos espíritos mais refinados e filosóficos e, portanto, não a encontramos em todos os indivíduos. O sofrimento que experimentamos ao observar a distância entre o nosso eu ideal e o nosso eu real é maior naqueles que possuem mais clareza dessa distância. Os seres superiores, portanto, por serem mais expostos aos sofrimentos que vêm de fora, sofrem mais que os seres inferiores. A causa do sofrimento, nesses seres, é o ideal não realizado.

Para Guyau, o remorso surge quando nós não seguimos os nossos instintos mais profundos. Para ele, há uma utilidade no sofrimento moral e no prazer moral, embora não haja neles uma penalidade. Ele nos serve quando nos indica uma imperfeição que ainda está ocorrendo no presente e no passado e, com isso, podemos nos lançar no futuro, corrigindo nossas imperfeições e falhas.

A crítica de Guyau à noção de sanção nos indica sua intolerância aos reforçadores externos do cumprimento de uma ação moral: seja a recompensa ou a punição. A concepção moral do filósofo não admite senão os aspectos internos e espontâneos que brotam naturalmente do movimento vital. Segundo ele, não é preciso que uma sociedade avalie nossos atos, aprovando-os, através da recompensa ou reprovando-os através da punição. Esses aspectos externos podem até servir para uma organização social, mas não valem nada do ponto de vista moral.

3.5 Considerações sobre a moral sem leis e sem castigos e recompensas de Guyau

Même dans le doute on peut aimer ; même dans la nuit intellectuelle qui nous empêche de poursuivre aucun but lointain on peut tendre la main à celui qui pleure à vos pieds.
Jean-Marie Guyau, L'Esquisse.

Mesmo na dúvida, podemos amar; mesmo na escuridão intelectual que nos impede de perseguir qualquer objetivo distante, é possível estender a mão àquele que chora aos vossos pés.
Jean-Marie Guyau, L'Esquisse.

Já no prólogo da obra *L'Esquisse*, Guyau esclarece que seu objetivo é analisar a moral, despindo-a dos “preconceitos do bem”. Ele não promete uma moral definitiva, tampouco uma obrigação com validade universal e categórica; aliás, é justamente contra essa pretensão que sua filosofia se insurge. Émile Boirac, em sua análise da obra *L'Esquisse*, publicada na *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, descreve assim a ética de Guyau: “Ela esboça as linhas gerais da vida humana, deixando cada um de nós livres para completar o rascunho de acordo com seus instintos, seus hábitos e suas crenças pessoais” (Boirac, 1885, p. 320). O comentário de Boirac reforça o caráter individualista e singular da moral de Guyau, lembrando-nos de sua proximidade com o fazer artístico. Diante de cada ação moral, somos livres para dar vazão à criatividade, utilizando nossas “hipóteses metafísicas” pessoais e criando cada ato como uma obra de arte.

Ao analisar a proposta de Guyau de uma moral sem obrigação nem sanção, podemos imaginar o quão surpreendente e inovadora ela deve ter se apresentado aos olhos de seus contemporâneos, ainda fortemente influenciados pela ética do dever de Kant ainda predominava¹⁵². Há relatos do grande sucesso da obra *L'Esquisse*, especialmente entre o público mais jovem¹⁵³. Não por acaso, encontramos denominações como “o Nietzsche francês”¹⁵⁴ ou o “Espinosa da França”¹⁵⁵ para se

¹⁵² O próprio Guyau reconhece que a ética universal e categórica de Kant ainda prevalece no plano teórico, embora, na prática, tenha perdido consideravelmente seu poder de normatização.

¹⁵³ Cf. WALTER-DULK, Ilse. Ao se referir à obra mestra de Guyau, a autora afirma que o livro teve grande sucesso e foi lido com entusiasmo, especialmente pela juventude da época (Walter-Dulk, 2015).

¹⁵⁴ Essa designação pode ser encontrada no ensaio de Geoffrey C. Fidler, *On Jean-Marie Guyau, Immoraliste* (1994), no qual o autor se propõe a analisar Guyau enquanto moralista.

¹⁵⁵ Cf. ANSELL-PEARSON, K. *Free Spirits and Free Thinkers: Nietzsche and Guyau on the Future of Morality*, 2009.

referir a Guyau e à radical inovação de seu pensamento. É inegável que o jovem filósofo representou uma ruptura com as ideias de sua época, sendo inclusive mencionado por Nietzsche como representante moderno do “livre pensador”.

Ao longo de toda a obra *L'Esquisse*, Guyau trata da moral em sua relação com a dinâmica da vida. Para ele, é daí que surgem o dever e a própria moral. A pergunta que se impõe é: o que é a vida para Guyau? Como ele a define, em linhas gerais, e de que modo isso impacta sua concepção moral? A concepção de vida em Guyau é bastante ampla e está espalhada por toda sua obra; aqui, limitar-nos-emos a destacar alguns traços e características fundamentais que podem contribuir para a compreensão dos temas que concernem à nossa pesquisa.

Como já mencionado, a moral e o dever, para Guyau, derivam do movimento característico da vida. Por isso, lançar luz sobre essa noção pode nos ajudar a compreender melhor a própria moral. Para Contini, “a inteira filosofia de Guyau parece se articular em torno da noção de vida” (Contini, 1998, p. 99). Uma das definições de vida encontradas em *L'Esquisse* — e já mencionada nesta tese — apresenta sua dupla face: de um lado, a vida é “nutrição e assimilação”¹⁵⁶; de outro, “fecundidade e criação”¹⁵⁷. Isso significa que, ao mesmo tempo em que a vida busca expansão por meio da assimilação de nutrientes e do acúmulo de energia, ela também necessita gastar o que acumulou, num processo de criação e fecundidade.

Em termos morais, isso poderia ser traduzido da seguinte forma: na busca pelo desenvolvimento e expansão de si (egoísmo), o indivíduo se depara com outros na mesma condição e com eles compartilha aquilo que acumulou (altruísmo). Tanto o egoísmo quanto o altruísmo derivam do movimento de expansão da vida e são complementares. Quanto mais a vida adquire e se desenvolve, mais ela é capaz de doar, de modo que o bem-estar individual encontra o bem-estar do outro. Poder-se-ia dizer que, quanto mais nosso egoísmo triunfa — levando-nos a acumular riquezas e experiências —, tanto mais ele nos direciona ao altruísmo, pois nossa tendência será compartilhar e nos dispensar na direção do outro.

¹⁵⁶ “Existência e vida, do ponto de vista fisiológico, implicam nutrição, conseqüentemente apropriação, transformação para si de forças da natureza” (Guyau, 1885, p. 95).

¹⁵⁷ Para Guyau, a vida “é sempre necessidade de acumular um a mais de força, mesmo para ter o necessário; o acúmulo é a lei mesma da natureza”. Citando Ernst Haeckel (*Morphologie*, 1866), Guyau concorda que a reprodução é um excesso de nutrição que se transforma em um todo independente (Guyau, 1885, p.95).

“A vida é uma espécie de gravitação sobre si” (Guyau, 1885, p. 95), afirma o filósofo. Isso significa que ela é autônoma e seu movimento é autocentrado, dispensando qualquer referencial externo. O dever, nesse caso, só pode surgir espontaneamente dos próprios princípios vitais. É como se a própria vida, por si só, fosse capaz de nos apontar a melhor direção e a melhor ação, já que ela sempre busca expandir-se. Quando agimos em desacordo com tais princípios, é a própria vida que enfraquece e diminui; por isso, podemos dizer que, em Guyau, a imoralidade é o contrário da expansão e do crescimento da vida.

É importante salientar que Guyau não reduz a vida a processos físicos e biológicos, pois, para ele, ela se compõe de matéria e espírito: sensibilidade, inteligência e vontade. É na conexão entre essas instâncias que se situa a moral. A sensibilidade é o que nos conecta com os outros e com o mundo; nela emergem a dor, o prazer e a empatia. Na inteligência, encontra-se a capacidade de refletir e analisar os dados provenientes da sensibilidade, bem como o planejamento da ação. A vontade, por sua vez, é o impulso que cria e transforma tanto a sensibilidade quanto a inteligência. A vida moral, portanto, é uma espécie de “síntese” desses três aspectos, e é com base nessa relação que Guyau desenvolve sua *moral dos fatos*¹⁵⁸ (Guyau, 1885, p. 106).

Sendo dadas de um lado a esfera inconsciente dos instintos, dos hábitos e das percepções surdas, e do outro a esfera consciente do raciocínio e da vontade refletida, a moral se encontra no limite entre essas duas esferas: ela é a única ciência que não tem assim, como objeto, nem fatos puramente inconscientes nem fatos puramente conscientes (Guyau, 1885, p. 92).

Dehdouh considera que a “moral anômica” [*morale anonique*] ou sem lei de Guyau é “antes de tudo natural e decorre espontaneamente da vida mesma e, por conseguinte, ela não é o produto da vontade ou da liberdade; é, acima de tudo, uma moral antes da moral”¹⁵⁹ (Dehdouh, 2023, p. 34).

¹⁵⁸ Ao tratar das bases da moralidade e da vida moral, Guyau exemplifica como essa relação se dá na prática: “Tanto moral como fisicamente, o ser superior é aquele que une a sensibilidade mais delicada à vontade mais forte” (Guyau, 1885, p. 42).

¹⁵⁹ Dehdouh explica que é com Paul-Joseph Barthez (1734–1806) que nasce o vitalismo na epistemologia biológica. Barthez defendia a existência de um certo “princípio vital” que rege a vida, orientando-a ao desenvolvimento. Essa teoria se apresentava como uma resposta ao animismo de Georg Ernst Stahl (1659–1734). Segundo o autor, o vitalismo de Guyau possui algo de inovador e original, uma vez que, de um lado, ultrapassa ou se descola da metafísica da vida encarnada pelo animismo e, de outro, evita reduzir a atividade complexa do organismo ao mero funcionamento de uma máquina (Dehdouh, 2023, p. 34).

Ana Maria Contini defende que “a noção de vida em Guyau é indissociavelmente biológica e estética”. A afirmação da autora pode ser comprovada por diversas passagens nas quais o filósofo relaciona a vida com a estética e com o processo criativo. Para Guyau, diante de cada decisão e ação, precisamos criar e inventar nossas próprias “hipóteses metafísicas”, a fim de compor nossa concepção moral, que é sempre individual e singular. Com essa noção de vida biológica e estética, afirma Contini, Guyau consegue “sintetizar a matéria e o espírito, o fato e o valor, o polo objetivo do mundo natural e o mundo subjetivo da consciência” (Contini, 2001, p. 15).

3.6 O “encontro”¹⁶⁰ de Guyau e Nietzsche

“Que a tua virtude seja demasiado alta para ter um nome familiar: e, se tiveres que falar dela, não te envergonhes de balbuciar. “Este é o meu bem, é o que amo, assim me agrada ele inteiramente, apenas assim quero eu o bem. Não o quero como uma lei de Deus, não o quero como estatuto e necessidade humana: que não seja, para mim, um indicador de mundos supraternos e paraísos.”
(Za/ZA, “Das paixões alegres e dolorosas”)

Tal como Guyau, Nietzsche também critica a moral racional, universal e categórica de Kant, propondo uma moral pautada na individualidade e na singularidade. O filósofo alemão, no entanto, dá um passo adiante ao denunciar essa moral não apenas como absurda e impraticável, mas como sinal de degenerescência fisiológica.

Ainda uma palavra contra Kant como moralista. Uma virtude tem de ser nossa invenção, nossa defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo [...] As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente sua virtude, seu imperativo categórico. Um povo perece, quando confunde seu dever com o conceito de dever em geral (AC/AC, §11).

A afirmação nietzschiana “Que cada um invente a sua virtude” (AC/AC, §11) está muito próxima das seguintes passagens de Guyau: “cada um é livre para situar o bem onde bem entender” (Guyau, 1885, p. 119); “a verdadeira ‘autonomia’ deve produzir a originalidade individual e não a uniformidade universal. Se cada um faz a sua própria lei, por que não existiriam diversas leis possíveis, por exemplo, aquela de

¹⁶⁰ O encontro presencial entre Nietzsche e Guyau jamais ocorreu; contudo, Fouillée relata: “sem saber, Nietzsche, Guyau e eu estivemos os três ao mesmo tempo em Nice e Menton” (Fouillée, 1902, p. 5).

Bentham e aquela de Kant?”¹⁶¹ (Guyau, 1885, p. 166). Pensamos que tais ideias representam uma ruptura importante com relação à moral tradicional, em especial aquela de Kant. Tanto Nietzsche quanto Guyau são precursores de uma verdadeira crise dos valores.

Dentre as anotações e comentários de Nietzsche sobre a obra de Guyau, encontramos o seguinte trecho:

Este livro tem um estranho defeito: enquanto se esforça para demonstrar que os instintos morais têm seu lugar na própria vida, Guyau não percebeu ter demonstrado o contrário – ou seja, que todos os instintos vitais primários são imorais, incluindo os chamados instintos morais. A maior intensidade da vida está, de fato, necessariamente relacionada com sua maior expansão: apenas a última é o oposto de todos os dados de fato “altruístas”, – essa expansão se exprime como uma vontade indomável de potência¹⁶² (Fouillée, 1902, p.137).

Para o filósofo alemão, a intenção de Guyau de comprovar uma moral no âmbito da natureza é contrariada por sua própria exposição. Ao tentar encontrar na natureza a moral, o jovem filósofo teria se deparado com o imoral. Nietzsche reconhece, assim como Guyau, que a busca por expansão está ligada à própria dinâmica da vontade de potência e que intensificar a vida é sinônimo de expandi-la. Mas, enquanto para Guyau isso ocorre por meio do altruísmo, para Nietzsche isso é justamente o contrário do altruísmo. Guardadas as diferenças entre os dois filósofos, é bem possível que Nietzsche tenha visto em Guyau não apenas um precursor, mas até um reforçador de sua própria doutrina. Mesmo sem intenção de fazê-lo, Guyau teria comprovado o “não altruísmo” que emerge da natureza, e não o contrário¹⁶³.

Embora as concepções de Guyau possuam um caráter claramente revolucionário, não podemos esquecer que sua intenção é “comprovar” uma espécie de altruísmo natural, o que o coloca naquele grupo de moralistas criticados por

¹⁶¹ Para Guyau, as diferentes hipóteses morais possuem uma certa hierarquia e devem ser classificadas com base em sua coerência lógica e aplicabilidade. Nietzsche, por sua vez, afasta-se radicalmente dessa postura, ao avaliar as concepções morais a partir do ponto de vista da vida — e não sob critérios lógicos ou práticos. Ambos estabelecem hierarquias das concepções morais, mas a partir de critérios distintos.

¹⁶² Essa anotação de Nietzsche encontra-se na folha de rosto do exemplar da obra *L'Esquisse*. Infelizmente, não localizamos essa nota na biblioteca digital *Digitale Sammlungen Bibliothek*, tendo acesso apenas à obra de Fouillée, especificamente ao capítulo dedicado aos juízos de Nietzsche sobre Guyau.

¹⁶³ Essa não foi a interpretação de Fouillée. Para ele, a contradição que Nietzsche aponta no interior da obra de Guyau é inexistente. Guyau não estaria em contradição consigo mesmo, mas com Nietzsche. A única contradição, segundo o intérprete, dá-se entre Nietzsche e Guyau, isto é, entre egoísmo e altruísmo.

Nietzsche em sua *Genealogia da moral*. Guyau continua preso àquilo que Nietzsche chamou de o “preconceito que vê equivalência entre ‘moral’, ‘não egoísta’ e ‘desinteresse’” (GM/GM, I, §2). Além do mais, não encontramos na “moral dos fatos” um questionamento acerca do “valor dos valores” ou qualquer “desconfiança” lançada sobre supremacia do altruísmo. Ao invés disso, o que vemos em toda l’*Esquisse* é uma apologia dos valores de “abnegação” e “sacrifício” e um excesso de confiança naquilo que ele chamou de “instintos humanos mais profundos”. Nossa hipótese é que ele só confiava nesses instintos porque os identificava com o altruísmo, e que, se fosse o contrário — se claramente estivessem aí os instintos egoístas —, certamente o jovem filósofo basearia sua moral em outra parte.

Constatar que o altruísmo se encontra no mais profundo do nosso ser, ali onde a dinâmica da vida ocorre, significaria dizer que a vida é essencialmente altruísta e que devemos aceitar essa verdade “encontrada” na própria natureza? Nietzsche responde de forma negativa e acrescenta: “O valor do altruísmo não é o resultado da ciência, mas é pelo instinto hoje dominante que os homens de ciência se deixam levar a acreditar que a ciência confirma o desejo de seus instintos” (FP/FP, 1880/1881, §8[35]). As investigações de Guyau, portanto, não comprovam, aos olhos de Nietzsche, que somos por natureza altruístas, ou de que tal instinto se encontra no mais íntimo da vida. Elas comprovam, isto sim, a atuação daquilo que Nietzsche chamou de “instinto de rebanho”.

Nietzsche, que leu atentamente a obra l’*Esquisse*, anotou sobre diversas passagens a palavra “rebanho”, indicando que as ideias do jovem filósofo ainda eram tributárias desse instinto. Fouillée, que toma a palavra para responder às críticas de Nietzsche a Guyau, vê aí apenas uma espécie de “ideia fixa” nietzschiana. O filósofo alemão, segundo ele, estaria obcecado por seu ódio ao “rebanho”, identificando-o por todo lado: “mesmo na consciência e na inteligência” (Fouillée, 1902, p. 141). É interessante observar aqui o abismo que separa Nietzsche de Fouillée. Para este último, as observações nietzschianas à obra de Guyau explicitariam unicamente seu “ódio ao rebanho” e não fariam nenhum sentido do ponto de vista filosófico. A nosso ver, Nietzsche e Fouillée nitidamente não falam a mesma língua e, portanto, também não dialogam. Quanto a Guyau, não temos como saber como ele responderia às objeções do filósofo alemão. Também não sabemos como o jovem filósofo reagiria ao saber que Nietzsche anotou a palavra “eu” [*moi*] sobre seus escritos.

Para Nietzsche, é a vida quem cria valores: avalia, pesa e mede o mundo, imprimindo nele sua própria interpretação, seu ponto de vista. A vida é um processo contínuo de autossuperação e de luta das forças por mais potência. Nesse contexto, os valores são vistos pelo filósofo enquanto sintomas de determinados tipos de vida: ou provêm de uma vida em ascensão ou de uma vida decadente; ou afirmam, ou negam a vida. Tais valores não são nem verdadeiros nem falsos, nem morais nem imorais, mas apenas expressões de uma vontade de potência, de um conjunto de impulsos que podem estar bem hierarquizados ou em decomposição, podendo expressar tanto a força quanto a fraqueza. No próximo capítulo trataremos dessa noção de forma mais detalhada.¹⁶⁴

Guyau, que também concebia a vida como criação, expansão e fecundidade, dirá que é no movimento de expansão e crescimento que a vida encontrará o dever e, por conseguinte, a moral. A vida, portanto, não cria nem valores nem o dever: ela os encontra pelo caminho. Essa moral, que brota da espontaneidade da vida, deve guiar nossas ações e, para isso, precisamos estar atentos aos nossos impulsos e tendências mais íntimas. Outro aspecto importante da concepção de Guyau é o fato de a expansão da vida ocorrer somente na socialização e no compartilhamento com os outros. O próprio critério da moral é a expansão: se agirmos em conformidade com o altruísmo e a simpatia, por exemplo, estaremos aumentando a nossa vida. Se agirmos de forma egoísta e criminosa, é a própria vida que diminui, que perde algo de si. Em Guyau, quando não respeitamos a natureza dos nossos instintos mais profundos — que é altruísta e benevolente —, estamos na degenerescência e na autodestruição, estamos praticando o que ele chamou de “golpe de estado” contra si mesmo”, pois a vida quer sempre a expansão e o progresso¹⁶⁵.

Em Nietzsche, é a vida, enquanto tendência ao aumento de potência, que interpreta o mundo e *cria* a moral. Em Guyau, por outro lado, a vida, enquanto fecundidade e busca por expansão, *descobre* a moral. Enquanto, para o filósofo alemão, os valores são sempre *criações* humanas, para o francês, eles são *constatações* sobre como devemos agir. Pensamos que Nietzsche jamais concordaria com uma “moral dos fatos”, pois, para ele, “não existem fenômenos morais, mas

¹⁶⁴ Cf. nosso Capítulo IV, tópico: “O imoralismo e a criação de valores em Nietzsche”.

¹⁶⁵ Essa ideia lembra o conceito de *Conatus* de Espinosa, que consiste no princípio de expansão e aprimoramento: cada coisa, segundo o filósofo holandês, busca sempre perseverar e progredir. Com sua filosofia e concepção de vida, Espinosa poderia ser considerado fonte de influência das concepções que defendem a vida enquanto movimento de expansão.

apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (JGB/BM, §108). Não há, portanto, valores inscritos na natureza que demandem obediência. Com a ironia característica de Nietzsche, poderíamos afirmar que Guyau só encontrou na natureza aquilo que ele próprio ali depositou — e que sua moral poderia ser chamada de “moral dos fatos inventados”. Essa concepção está longe de representar uma verdade sobre o mundo e, menos ainda, uma moral objetiva, destituída dos “preconceitos do bem”.

Se entendermos o termo “imoralista” como designado todos aqueles que se opõem às regras e à moral vigente, então essa denominação poderia ser estendida também a Guyau, uma vez que sua moral da anomia é completamente distinta do que era considerado moral em sua época. A seguir, analisaremos o autoproclamado imoralismo nietzschiano, indicando como o filósofo o utiliza como um dos traços que o distingue e o separa não apenas dos moralistas de sua época — incluindo Guyau —, mas, como ele próprio afirma, “do resto da humanidade”.

4. O IMORALISMO DE NIETZSCHE E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES

*E qual é, Zaratustra, a moral de tua
história? Respondeu-lhes,
então Zaratustra:
Destruidor da moral, chamam-me os bons e
os justos: a minha história é imoral (ZA, Da
mordida da víbora).*

Inicia-se esta tese apresentando a interpretação de Alfred Fouillée, quem, em um contexto maior de recepção do pensamento de Nietzsche na França, defendeu a ideia de que o suposto “imoralismo” de Nietzsche não passaria de um “dogmatismo” exagerado. Segundo o intérprete, o filósofo alemão seria apenas um “anticristão” e não um antimoralista, como ele próprio se intitulou. O imoralismo nietzschiano, nesse caso, poderia ser chamado de “dogmatismo anticristão”, uma vez que propõe uma moral nova: *anticristã, aristocrática e individualista*; baseada nos valores invertidos do cristianismo. Fouillée sugere, ainda, que o filósofo alemão é apenas “um falso imoralista”, pois “ele próprio ainda está *envenenado* por esse alcaloide venenoso, essa morfina mental que ele chama de *moralina*!”¹⁶⁶ (Fouillée, 1902, p. 61).

A proposta nietzschiana de uma “nova moral”, portanto, seria tão doente e degenerada como aquela que ele critica. Sua atuação como “imoralista” se resumiria em duvidar do valor prático das avaliações morais e inverter aquelas “avaliações cristãs que elevam a piedade acima da dureza e o amor e o respeito pelos fracos acima da força” (Fouillée, 1902, p. 61). Para Fouillée, o Decálogo, ou os dez mandamentos, de Zaratustra se restringiria, portanto, a substituir a “piedade” pela “dureza” e o “amor ao próximo” pela “luta” e pelo “ataque”. Com seu imoralismo, Nietzsche estaria apenas invertendo o cristianismo e pregando, de forma “dogmática”, os valores opostos: o mal no lugar do bem e o egoísmo no lugar do altruísmo?

O objetivo deste capítulo é indicar a conexão direta entre o autoproclamado imoralismo de Nietzsche e sua tarefa de transvalorar todos os valores. Indicaremos, ainda, como os “golpes do martelo” nietzschiano, que fizeram dele o primeiro

¹⁶⁶ Fouillée está aqui ironizando e atribuindo ao próprio Nietzsche a palavra cunhada pelo filósofo para criticar a moral tradicional. O termo “*Moralina*” é constituído da palavra: “*moral*” mais o sufixo “*ina*”, fazendo alusão à “morfina”. Nietzsche cunhou esse termo para se referir à moral tradicional que funciona como uma espécie de narcótico, entorpecendo o espírito e envenenando a vida de modo geral. Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão inteligente 1; nota 17. O intérprete francês está sugerindo esse mesmo envenenamento nas teorias morais nietzschianas, pois, segundo ele, o filósofo alemão, que se considera imoralista, está criando uma moral, tão doente e degenerada como aquela que ele acusa.

imoralista a empreender uma reavaliação radical dos valores, buscaram libertar o ser humano para a criação de valores mais saudáveis e afirmativos, ligados ao corpo, aos instintos e à própria Terra. Neste capítulo, também, apresentaremos as críticas de Fouillée à doutrina nietzschiana da vontade de potência e sua preocupação em substituí-la pela noção de *ideia-força*. Veremos porquê o intérprete considerou tais ideias “perigosas” e “desagregadoras”, destacando a necessidade de uma alternativa, que pode ser encontrada tanto na concepção de vida de Guyau quanto em sua teoria das “ideias motrizes”, capazes de orientar o agir moral. Por fim, apresentaremos nossas considerações sobre a interpretação de Fouillée, destacando características e tendências que identificamos ao longo da análise.

4.1 A postura imoralista de Nietzsche e a transvaloração como superação das dicotomias de valores

Num primeiro momento, analisaremos o significado que o termo “imoralista” tem na obra nietzschiana e o motivo pelo qual ele o utilizou em seu empreendimento crítico. Em um fragmento póstumo de outubro de 1888, encontrou-se algumas pistas a respeito dessa utilização. “Preciso desses *contraconceitos* fortes”, disserta o filósofo, “da luminosidade desses *contraconceitos*, para resplandecer nesse abismo de frivolidade e falsidade que até agora se chamou moralidade” (NF/FP, 1888, p. 23[3]). Foi com essa palavra que Nietzsche se lançou na luta contra aquilo que ele considerou “o mais fatal dos erros” e “a forma mais perversa da vontade de mentir”: a moral, em especial a moral judaico-cristã (NF/FP 1888 p. 23[3]).

No *Andarilho e sua Sombra* (1880), Nietzsche afirma que os moralistas devem aceitar ser considerados “imoralistas”, pois seu papel é “dissecar” a moral e não a pregar. O objetivo do imoralista, nesse contexto, não é se converter em um “pregador da moral”, mas ser capaz de “matar” e de “dissecar”, situando-se acima da moral tradicional e de seus valores (MAII/HHII, 19). Nesse trecho, o filósofo deixa claro que o que distingue seu procedimento dos demais é a sua capacidade de distanciamento daquilo que se denominou, até então, moral. Foi essa “distância”, segundo ele, que lhe permitiu descer até as “profundezas” e com isso “solapar nossa confiança na moral” (M/A, *Prólogo* 3). Confiança esta que foi construída e protegida durante milênios, já que a própria moral inibiu e impediu toda espécie de crítica que pudesse

vir a atingi-la. A moral, conforme o filósofo, “conhece todas as artes diabólicas da persuasão” e aquele que se dispõe a criticá-la já é julgado “imoral” (M/A, *Prólogo* 3).

A transvaloração de todos os valores era vista por Nietzsche como uma das empreitadas mais sérias da sua filosofia, aquela que cindiria a humanidade em duas, que causaria terremotos e convulsões e que traria à luz uma nova aurora do ser. Ser o responsável por tamanha reviravolta de perspectivas exigia do filósofo a coragem para não sucumbir à tarefa e não se tornar também um peso.

Uma transvaloração de todos os valores, esse ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que arroja sombras sobre quem o coloca — uma tarefa assim, um tal destino, compele a sair ao sol a todo instante e sacudir de si uma seriedade pesada, que se tornou pesada em demasia (GD/CI, *Prólogo*).

Nietzsche está ciente da necessidade de “inverter”, de “reavaliar”, mas, principalmente, de “superar” as perspectivas que até então engendraram valores. É preciso “pesar” novamente o mundo e os valores e, com isso, promover uma radical e profunda transformação em suas bases. Ao tratarmos da transvaloração dos valores em Nietzsche é preciso pontuar a diferença entre o termo “transvaloração dos valores”, que aparece em 1884, logo após o final desta terceira parte do *Zaratustra*, e o projeto de uma obra chamada *Transvaloração de todos os valores*, que não se concretizou¹⁶⁷.

No prefácio de *Humano, Demasiado Humano*, escrito em 1886, Nietzsche reconhece que suas obras foram consideradas uma provocação e uma espécie de constante “incitamento” “à inversão [Umkehrung] das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (MAI/HHI, *Prólogo* 1). Adiante, o filósofo levanta a questão: “não é possível revirar todos os valores [*Alle Werthe umdrehn*]? E o Bem não seria Mal? E Deus apenas uma invenção e finura do Demônio?” (MAI/HHI, *Prólogo* 3). A noção de inversão e superação de todos os valores, que já aparece aqui em *Humano, Demasiado Humano*, será retomada ao longo da obra; e, com ela, o filósofo pretende ultrapassar a moral tradicional e os valores dela provenientes. Seus livros, segundo

167 Em agosto e setembro de 1888, Nietzsche pensa em escrever uma obra chamada *Transvaloração de todos os valores*, que se dividiria em 4 partes: *Livro I: O Anticristo. Ensaio de crítica ao cristianismo*; *Livro II: O Espírito livre, crítica da filosofia enquanto um movimento niilista*; *Livro III. O imoralista. Crítica da mais funesta espécie de ignorância, a moral*; *Livro IV: Dionísio. A filosofia do eterno retorno*. Esse projeto jamais se concretizou por completo, embora o filósofo em algum momento tenha considerado *O Anticristo* a realização de todo o projeto da obra. Mais tarde, partes desse texto se transformou na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, e *O Anticristo* voltou a ser considerado apenas o primeiro livro dessa pretendida obra.

ele, foram chamados “de uma escola da suspeita” do “desprezo”, mas também da “coragem” e da “temeridade” (MAI/HHI, *Prólogo* 1). Essas obras teriam encorajados os leitores a se tornar “defensores das piores coisas” (MAI/HHI, *Prólogo* 1), ou seja, defensores daqueles valores que foram até então os mais caluniados e renegados¹⁶⁸. Nietzsche, no entanto, não pretende realizar uma mera “inversão dos valores”, tal como aquela realizada pela moral escrava, que não sendo capaz de criar, apenas inverteu os valores aristocráticos de forma reativa. A seguir, será observado que foi precisamente esse aspecto da transvaloração que Fouillée interpretou de forma equivocada ao não compreender a radicalidade do projeto nietzschiano e nem o que o distinguia da simples inversão dos valores. Em *Ecce Homo* (2008), obra que Nietzsche escreve com o objetivo de se apresentar à humanidade, encontra-se a seguinte indicação do significado do seu imoralismo:

No fundo são duas as negações que a minha palavra imoralista [*Immoralist*] encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os bons, os benévolos, os benéficos; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si — a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral cristã (EH/EH, *Por que sou um destino* 4)

O imoralismo de Nietzsche, portanto, marca uma determinada postura diante da moral e, com ela, o filósofo aponta para a necessidade de negar um determinado “tipo de homem” e um determinado “tipo de moral”: homem do “amor ao próximo” e a moral da “compaixão”.

Se Nietzsche usa seu imoralismo para renegar um determinado tipo de homem, os “bons” e os “benévolos” é porque, segundo sua perspectiva, esse tipo foi construído a partir da atuação reativa dos mais fracos diante dos fortes. O cristianismo, com seu modo de avaliar, rejeitou e corrompeu tudo o que vinha das naturezas mais fortes e passou a idolatrar toda espécie de antinatureza. O “ressentimento das massas”, ressalta Nietzsche, foi a arma construída “contra tudo o que há de nobre, alegre, magnânimo na Terra, contra nossa felicidade na Terra...” (AC/AC 43). Interessante notar que a oposição nietzschiana ao cristianismo e à moral judaico-cristã se justifica pela própria atitude dessas doutrinas diante de determinados instintos e valores. Ou seja, se Nietzsche vê a necessidade de pensar os ideais cristãos de uma maneira invertida, num primeiro momento, é porque antes essa doutrina já “inverteu” os

¹⁶⁸ Poderemos certamente mencionar aqui egoísmo, como um desses valores caluniados e renegados.

“valores nobres” e os transformou em “valores escravos” (Cf. nosso Cap II, 2.5.1 *Moral dos senhores e moral dos escravos*).

Se Nietzsche utiliza as palavras “luta”, “guerra” e “combate” contra a moral é pelo motivo que também pretendeu assinalar e denunciar aquela “outra guerra”, que o próprio cristianismo empreendeu contra as naturezas mais fortes e contra os homens de instintos mais saudáveis. O cristianismo, segundo ele, “travou uma *guerra de morte* contra esse tipo *mais elevado* de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau” (AC/AC 5). Como resultado dessa guerra, aquelas naturezas mais elevadas e exuberantes passaram a desconfiar e se envergonhar dos seus instintos. Foram ensinadas a ver a sua razão e a força do seu espírito como “tentações”, suas ações como “pecaminosas” e, ao contrário, se transformou em ideal. Esse teria sido, segundo Nietzsche, o processo operado pelo cristianismo para elevar a fraqueza em detrimento da força, uma vez que “o cristianismo tomou partido do que é fraco, malogrado” (AC/AC 5).

É, portanto, para evidenciar e denunciar a superestimação da fraqueza em detrimento da força que o imoralismo de Nietzsche se insurge, pois, até o momento, a moral judaico-cristã atuou na exaltação de tudo o que contraria os instintos de conservação de uma vida forte. O filósofo quer justamente libertar o homem para que possa ser o criador de valores mais saudáveis e afirmativos; estes que estejam em consonância com este mundo e esta vida. É nesse contexto que, diante da pergunta: “O que um imoralista pode exigir de si mesmo?”, Nietzsche responde:

Talvez até “melhorar” a humanidade, mas de forma diferente, oposta: isto é, libertá-la da moral, especialmente dos moralistas — trazer à consciência deles, colocá-los face a face com o tipo mais perigoso de ignorância... Restauração do egoísmo da humanidade! (NF/FP 1888 p. 23[3]).

O filósofo denuncia a proveniência perversa dos valores até então cultivados e indica o solo contaminado a partir do qual estes foram erigidos, o que justificaria a necessidade de uma transformação radical de todos os valores. Restaurar o egoísmo, nesse caso, não implica simplesmente inverter os valores e afirmar o outro polo da dicotomia, mas sim superá-los, posicionando-se além da moral dualista de opostos qualitativos absolutos. Esta que, incapaz de criar, apenas inverteu as estimativas dos nobres e forjou princípios para enfraquecer as naturezas mais fortes. Essa teoria propõe que ultrapassemos as noções tradicionais, pautadas na

dualidade de opostos qualitativos, tais como “bem” e “mal”, “moral” e “imoral”. É preciso desafiar, segundo ele, a falsa concepção que considera o homem “mau e degenerado” em si, mas também aquela que o considera “bom e virtuoso” em si. “Reconhecemos, que não existem pecados no sentido metafísico; mas que também, no mesmo sentido, não existem virtudes” (MAI/HHI p. 56). Enquanto criações humanas, portanto, os valores morais jamais devem ser tomados no sentido absoluto e palavras como “castigo” e “pecado”, quando aplicadas ao mundo e à vida, não passam de equívocos.

No *Humano, Demasiado Humano* (2005), indaga-se: “por que chamamos de imoral o homem nocivo?”. Ainda, por que “não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade?” (MAI/HHI 102). Consideramos o homem “imoral” e “culpado” porque acreditamos que ele poderia ter agido de outro modo, já que era livre para fazê-lo. Na natureza, por outro lado, só vemos “necessidades” e, assim, a “perdoamos” com muita facilidade. Moral e imoral, neste caso, são conceitos atribuídos aos homens, supostamente detentores de livre-arbítrio. O filósofo ainda defende que sejamos capazes de “conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade” (MAI/HHI p. 133). O ser humano, portanto, que não está separado do restante da natureza, não pode ser condenado por suas ações, tampouco considerado imoral por agir desta ou daquela maneira.

Será analisado que é justamente contra essa suposta “ordem moral” do mundo que Zaratustra se insurge. E, se abolimos tal ordem, qualificações tais como: “culpado”, “pecador” ou mesmo “virtuoso” perdem completamente o sentido. É a crença num suposto plano moral divino que mantém os seres humanos presos aos valores cristãos e à sombra do deus morto.

E os filósofos secundaram a Igreja: a mentira da “ordem moral do mundo” perpassa a evolução inteira da filosofia moderna. Que significa “ordem moral do mundo”? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de deus mostra ser dominante, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau de obediência (AC/AC 26).

A postura imoralista de Nietzsche prevê, portanto, a abolição de todas as instâncias supraterrâneas (morte de Deus); assim como a supressão da crença na

existência de valores superiores, tais como o altruísmo e a compaixão (ordem moral do mundo). É preciso superar não apenas Deus, mas também suas sombras. “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!” (FW/GC 108). Depois de vencer tais sombras, ao mundo, é devolvida sua inocência, seu simples vir-a-ser: “porque todo acontecer não é nem bom, nem inteligente, nem verdadeiro” (NF/FP 1884 25 [309])

Do exposto, é possível constatar o esforço nietzschiano em reformular aquilo que até então se considerou “moral” ou “imoral”, apontando como esses termos foram estabelecidos a partir da pressuposição de uma “ordem moral” do mundo e da existência de um certo “livre arbítrio” no homem. A primeira noção foi inventada para nos fazer crer na existência de valores “eternos” e “imutáveis”; já a segunda, para julgar e condenar os atos humanos, atribuindo-lhe culpa e responsabilidade. Ambas foram cunhadas pela tradição metafísico-cristã, e é contra elas que o imoralismo de Nietzsche se insurge; pois, uma vez que nos libertamos dessas noções, nos encontramos desimpedidos para criar nossos próprios valores e aceitar nossas ações como resultado da inocência do devir. Nesse caso, o homem não precisará mais seguir valores “eternos”, que supostamente nos foram dados por Deus, tampouco será julgado, como se pudesse agir de outro modo.

Em um aforismo de *Humano, Demasiado Humano* (2005), Nietzsche realiza uma espécie de crítica interna à moral, destacando que esta, paradoxalmente, reconhece as chamadas “ações prejudiciais” como aceitáveis, desde que estejam vinculadas à “legítima defesa” ou à autoconservação do indivíduo. Isso nos conduz, segundo o filósofo, a admitir que todas as manifestações do que se denominou “egoísmo imoral” nada mais são do que formas de evitar a autodestruição. Assim, quando “causamos dor, roubamos ou matamos”, estamos, essencialmente, agindo em legítima proteção de nós mesmos (MAI/HHI 104). Percebe-se, portanto, que Nietzsche, em alguns momentos, realiza críticas externas à moral, defendendo a necessidade de abandonar completamente suas valorações; enquanto, em outros, elabora críticas internas, evidenciando suas incoerências e contradições.

4.2 O imoralismo “dogmático” de Nietzsche, segundo Fouillée

Aos olhos de Fouillée, Nietzsche é apenas um “falso imoralista”, uma vez que sua crítica não é capaz de rejeitar todas as manifestações morais, mas apenas a moral cristã. Nesse caso, a designação mais autêntica de Nietzsche seria “anticristão”, pois ele próprio teria pregado uma espécie de “moral invertida” — uma moral que se opõe à moral cristã.

Para Nietzsche, “o homem [*Mensch*] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’” (GM/GM II 8). Isso implica que é impossível dissociar-se completamente da moral, pois “avaliar”, “estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências” são ações próprias da condição humana. A moral, portanto, é sempre criação humana e resultado de um determinado tipo de vida e saúde; e não uma verdade universal e imutável. A partir disso, o papel do filósofo é questionar o valor dos valores, a fim de indicar o tipo de vida e saúde que esteve por trás dessa criação.

Como exposto no tópico 1,1, a transvaloração de todos os valores cristãos foi considerada pelo filósofo uma tarefa urgente e necessária e parte essencial do seu projeto filosófico. Isso levantaria alguns questionamentos: Nietzsche foi “anticristão dogmático”? A nova moral proposta pelo filósofo se reduziria à máxima: “faça tudo o contrário do cristianismo?”. Essas indagações foram a tese de Fouillée. Para este, não há nenhuma originalidade, tampouco radicalidade no projeto nietzschiano de transvalorar valores. Segundo Fouillée, o filósofo alemão teria apenas substituído o “sejais piedosos” pelo “sejais duro”; e no lugar de dizer: “‘amai-vos uns aos outros’, lutais uns contra os outros” (Fouillée, 1902, p. 61).

Nietzsche, portanto, estaria longe de uma verdadeira e completa transvaloração dos valores, pois apenas *rejeitou* tudo aquilo que a humanidade chamou de virtude e afirmou tudo o que até então foi chamado de vício. Os valores “pregados” por Zaratustra, segundo Fouillée (1902), nada mais são do que a inversão, e não a superação, do cristianismo: “a humanidade deve queimar todas as pretensas virtudes que ela havia adorado e adorar todos os pretensos vícios, ‘ódio, crueldade, violência, orgulho, etc” (Fouillée, 1902, p. 64).

Entende-se que a interpretação de Fouillée baseou-se nas diferentes passagens da obra nietzschiana em que se evidencia uma radical oposição aos

valores vigentes e à tradição judaico-cristã. Em *Ecce Homo* (2008), por exemplo, encontramos afirmações como:

Eu contradigo [*Ich widerspreche*] como nunca foi contradito [*widersprechen*]¹⁶⁹ [...] minha sina quer que eu seja o primeiro homem decente, que eu me veja em oposição [*im Gegensatz weiss*]¹⁷⁰ à mendacidade de milênio [...] a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à mentira verdade (EH/EH, *Por que sou um destino* 1).

Ou ainda, “quem descobre a moral descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acredita ou se acreditou; nada mais vê de venerável nos tipos mais venerados e inclusive proclamados santos” (EH/EH, *Por que sou um destino* 8). O que há em comum nesses trechos é a postura nietzschiana de se colocar em radical oposição aos valores até então cultivados – o que não justificaria a acusação de Fouillée.

A obra *O Anticristo* (2003)¹⁷¹, tal como o próprio título sugere, pode ser uma confirmação de que Nietzsche se considerava sim um “anticristão”, alguém “avesso” aos valores estabelecidos pelo cristianismo e incansável combatente destes. Ele não nega seu propósito de declarar guerra àquilo que chamou de a “mendacidade de milênios” e se considera o primeiro a enxergar a “verdade” cristã como mentira (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 9). Isso certamente facilitou o surgimento de interpretações tais como a de Fouillée, que considerou Nietzsche apenas como um opositor do cristianismo, sem nenhuma originalidade e gênio criativo. Para essa pesquisa, o intérprete confundiu as noções de “inversão” e “superação”¹⁷².

¹⁶⁹ A palavra “*widerprechen*” provem da combinação entre “*wider*” (contra) e “*sprechen*” (falar). Segundo o dicionário *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm, é o “ato de contradizer”, “contestar”, “opor-se verbalmente” a algo ou alguém.

¹⁷⁰ A expressão “*im Gegensatz weiss*” significa “ter consciência de estar em oposição” ou “saber-se em contraste”. Nietzsche está reforçando a ideia de uma oposição deliberada e consciente às mentiras que foram acumuladas ao longo dos séculos. O que não significa que ele esteja simplesmente invertendo valores.

¹⁷¹ Nos Posfácio de *Ecce Homo*, Paulo César de Souza, afirma que o título da obra “*O Anticristo*” poderia também ser traduzido por “*O Anticristão*”, uma vez que o termo em alemão *Christ* pode significar as duas coisas: anticristo ou anticristão.

¹⁷² Inversão/oposição [*Umkehr*] é o “ato de retornar, reverter, mudar de direção”, ou, ainda, “ato de virar-se na direção oposta” (*Deutsches Wörterbuch*). Na inversão ocorre apenas troca de posição, mas as estruturas continuam as mesmas. No contexto da filosofia de Nietzsche, poderíamos dizer que a inversão ocorre dentro de um mesmo sistema dicotômico. É uma atitude reativa, que mantém o que já existe e não cria nada. Já a “Superação” [*Überwindung*] vai além da mera inversão, pois “*supera*”, “*ultrapassa*” e “*vence*”. Para Nietzsche, a superação das dicotomias de valores tradicionais é imprescindível para seu projeto de transvalorar valores e criar uma perspectiva de valor, tendo como critério máxima a vida.

Em uma carta ao teólogo e seu amigo Overbeck, de 23 de maio de 1888, Nietzsche afirma: “nessas últimas semanas tenho estado a ‘transvalorar valores’”, comparando, ainda, seu trabalho com a atividade do “alquimista”, cuja ocupação é transformar o desprezível em algo valioso. “Minha tarefa nesse momento é completamente singular: pergunto a mim mesmo o que o gênero humano sempre odiou, temeu, e desprezou em geral – e justamente disso tenho feito o meu ‘ouro’” (Turim, 23 de Maio de 1888: carta para Georg Brandes). Em nosso entendimento, Nietzsche não pretende aqui reabilitar valores antigos ou apenas se opô-los aos já existentes, defendendo o polo contrário, pois isso seria continuar dentro de um sistema dicotômico milenarmente constituído. O que ele quer resgatar é a valorização do corpo, por exemplo, que foi sistematicamente desprezado e amaldiçoado pelas concepções morais metafísicas. Isto é, o autor quer resgatar o sentido da Terra, que foi negado em nome de um Além mundo e um Além vida; quer restaurar os instintos, que foram negados em nome da razão e do ideal. O que Nietzsche está propondo, portanto, é uma transformação profunda, que passa primeiro pela completa destruição do edifício moral e o lançamento de novas bases e alicerces. Esse é o verdadeiro significado daquilo que o filósofo chamou de uma transvaloração de todos os valores.

Numa passagem de *Assim Falou Zaratustra* (2003), que inclusive é citada por Fouillée, o personagem nietzschiano defende que quem ensina a “abençoar” também ensina a “amaldiçoar”, e que, nesse sentido, precisa repensar o peso atribuído aos valores. “Vou agora pôr na balança as três coisas ruins e sopesá-las humanamente bem [...] **volúpia, ânsia de domínio, egoísmo**: essas três foram até agora as mais bem amaldiçoadas e mais terrivelmente caluniadas e aviltadas” (ZA/ZA III, *Dos três Males* 1). Dessa passagem, o intérprete encontra a comprovação da “moral invertida” de Nietzsche e do seu imoralismo “dogmático”. O filósofo Fouillée disserta: “Em oposição ao cristianismo, vemos Nietzsche, em seu sermão sobre *Os Três Males*, proclamar virtudes soberanas: *volúpia, vontade de dominação e egoísmo*” (Fouillée, 1902, p. 68).

A partir da disso, percebe-se que foi diante dessas ideias presentes na obra nietzschiana, para citar algumas, que Fouillée reduziu seu imoralismo à seguinte proposição: “a humanidade deve queimar todas as pretensas virtudes que ela antes havia adorado e adorar todos os pretensos vícios: ‘ódio, crueldade, violência, orgulho, etc’” (Fouillée, 1902, p. 64). Essa interpretação depreende Nietzsche como fundador de uma nova ordem religiosa e moral, cujos valores são a *violência* e o *egoísmo*, o

que faz do filósofo apenas um “anticristão” e do seu imoralismo um lugar-comum, que nada tem de inovador.

A interpretação de Fouillée sobre o imoralismo de Nietzsche poderia ser reduzida na seguinte fórmula: *Imoralismo = inversão = dogmatismo anticristão = lugar-comum*.

É com base nessa fórmula que o intérprete vai propor o combate da filosofia nietzschiana que, aos seus olhos, é “extravagante” e “perigosa” e muito pouco original.

Nesse sentido, Fouillée fez uma leitura apressada e reducionista das ideias nietzschianas, desconsiderando o contexto da sua crítica à moral e a radicalidade do seu projeto. Aquele não logrou pensar a moral para além das dicotomias metafísicas de “bem” e “mal”, “egoísmo” e “altruísmo”, “verdadeiro” e “falso”; e, por isso, coloca Nietzsche como defensor de um desses polos, desconsiderando todo esforço do filósofo alemão em superá-las. Ignorou as revelações que Nietzsche fez com relação à moral cristã quando denunciou “inversão” de valores que já havida sido operada pelo modo de avaliar da moral escrava¹⁷³. Se o imoralismo nietzschiano parte da oposição dos valores, isso não se deu pela pretensão de fundar uma moral anticristã, ou para simplesmente pregar o oposto do cristianismo; mas, acima de tudo, pela constatação de que o “mundo”, a “verdade” e os “valores” já estavam “de cabeça para baixo” e que seria preciso não apenas “pesar novamente”, mas criar medidas de valores, novos critérios de avaliação¹⁷⁴. Logo, seria preciso escrever “novos valores” sob “novas tábuas”.

Se até então a moral esteve baseada em uma metafísica que cindia o mundo em dois: o “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente”, trata-se agora de suprimir essa concepção e afirmar a Terra como o único lugar possível para se querer viver e estar. Se até o momento o Deus cristão constituiu o fundamento a partir do qual se erguiam os valores, trata-se agora de aceitar “a morte de Deus” e libertar o homem para criar seus próprios valores, com base neste mundo e nesta vida. Se o homem se envergonhava dos seus instintos e da sua insuficiência diante Deus, trata-se de afirmar a efemeridade e a imperfeição como partes constitutivas da vida. Nietzsche propõe que a moral pregada até aqui seja, de agora em diante, associada à “má consciência” e que nos sintamos constrangidos e embaraçados diante de uma moral que transformou o mundo num lugar ruim e que nos levou a almejar o paraíso.

¹⁷³ Cf. nosso Cap II, tópico: 2.5.1- *Moral dos senhores e moral dos escravos*.

¹⁷⁴ Trataremos desse assunto mais adiante.

A transvaloração de todos os valores proposta por Nietzsche, busca reconciliar o homem com aquelas “coisas mais próximas”: o corpo, a Terra e os instintos, pois, até então, as valorações metafísicas fizeram o homem voltar-se para o “mais distante” e irreal. Valores baseados na “salvação da alma”, na “abnegação” e no “sacrifício de si” (altruísmo) estiveram por muito tempo conduzindo a vida dos homens e os afastando destes preceitos que Nietzsche considerou as mais fundamentais: “essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (EH/EH *Por que sou tão inteligente* 10).

Fouillée desconsidera completamente esses aspectos do imoralismo nietzschiano ao designá-lo como um “dogmático anticristão” e representante do egoísmo. Objetivo de Nietzsche não é apenas inverter os valores e os mundos, mas superar a própria dualidade dicotômica que coloca em oposição egoísmo e altruísmo, mundo “verdadeiro” e mundo “aparente”. Não por acaso, o filósofo chamou sua transvaloração de “machado”: “para cortar pela raiz a ‘necessidade metafísica’ da humanidade” (EH/EH, *Humano, Demasiado Humano* 6). “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez? Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (GD/CI 6).

Nietzsche não pretendeu ser um mero inversor dos valores cristãos, pregando o egoísmo e a violência em detrimento do altruísmo e da compaixão. O que se é analisado na crítica radical do filósofo à moral judaico-cristã é a denúncia de um modo de pensar e erigir valores que impregnou todas as manifestações culturais e sociais da sua época, tais como a música, a ciência e a política. Para tanto, a visão de Nietzsche de todas as fontes da modernidade “envenenadas” por essa doutrina e, para além, a denúncia das diferentes facetas sob as quais ela se camuflou para atuar em nosso tempo é, para essa pesquisa, um forte indício da originalidade e do ineditismo. Estes que o intérprete francês lhe negou. A dificuldade de Fouillée em compreender a transvaloração como um projeto muito mais amplo do que a simples “inversão” dos valores, comprova, a nosso ver, o quanto estamos ingenuamente imersos numa concepção de mundo dualista e dicotômica, que se colocou como verdade inquestionável e absoluta.

Pode-se concordar com Nietzsche quando afirma que o que o separa dos outros filósofos e de toda humanidade é que tenha “descoberto” a moral cristã. Não é nossa intenção comprovar essa ideia recorrendo a toda história da filosofia, pois seria

uma tarefa exaustiva e talvez impossível, mas podemos observar, por exemplo, como alguns filósofos citados e analisados nessa tese não ousaram questionar o valor “absoluto” e “superior” do altruísmo; o que marca, sem dúvida, sua filiação à moral judaico-cristã. Lembremos o caso de Spencer que via o altruísmo como o ápice do desenvolvimento social, Guyau que o via como “expressão natural” e instinto básico da vida, e o próprio Fouillée que o considerava uma espécie de “ideia- força” capaz de mover os homens a agir em benefício do próximo. Em todos esses casos, o altruísmo aparece como um valor em si e de superioridade inquestionável.

Consideramos que mesmo uma espécie de “defesa” do Nietzsche contra as críticas de Fouillée poderia facilmente cair nas mesmas dicotomias e dualidades que o filósofo tanto se esforçou por superar. Argumentar, por exemplo, que Nietzsche não foi um representante do “egoísmo” e da “violência”, pode esconder uma intenção de livrar o filósofo de uma má reputação. O que nos colocaria do lado de uma interpretação moralista e tradicional, que vê esses valores de modo hostil e negativo, corroborando com a necessidade de extirpá-los da vida. Precisa-se ter em mente que, quando trata desses valores, Nietzsche os toma a partir de outras perspectivas avaliativas, que nada tem a ver com a tradição.

A designação de apologista do egoísmo, que o intérprete atribui à Nietzsche, aponta, uma vez mais, para o quanto estamos imersos numa concepção moral metafísica dualista. Esta que abrange a própria linguagem e todas as nossas noções de “bem” e “mal”, “certo” e “errado”, “verdadeiro” e “falso”. A própria linguagem cria a ilusão da essência, da unidade, das dicotomias e dos contrários absolutos. “Repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, das seduições das palavras!” (JGB/BM 16).

4.3 Os “julgamentos de Nietzsche”¹⁷⁵ sobre Fouillée

*“O que ocorre exatamente, você está erguendo ou demolindo um ideal?”, talvez me perguntem... Mas nunca se perguntaram realmente a si mesmos quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal?
(GM/GM II 24).*

Interessante notar que, se de um lado Fouillée alerta para os perigos e a violência contida nas concepções nietzschianas, de outro, Nietzsche também está alertando a humanidade para processo violento e cruel que foi a fundação de um ideal cristão. “Quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal?” pergunta Nietzsche, “quanta realidade teve de ser denegrida e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto ‘Deus’ sacrificado?” (GM/GM II 24). O ideal cristão nunca economizou crueldade e hostilidade contra a vida, pois “todas essas aspirações ao Além”, diz ele, foram contrárias “aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal” (GM/GM II 24).

Sobre esses ideais, que Nietzsche denunciou como negadores e difamadores desta vida e deste mundo. Não os encontramos nenhuma menção na obra de Fouillée, é como se ele não levasse a sério tais críticas, pois estava mais preocupado com o suposto “perigo” que a oposição aos valores vigentes poderia acarretar. O intérprete se concentra em combater as “extravagâncias” de Nietzsche e em apontar as supostas consequências nefastas da sua doutrina, principalmente para o convívio social. O que nos deixa clara sua postura moralista e sua defesa dos valores cristãos. Podemos afirmar que Fouillée e Guyau fizeram parte daquele grupo de filósofos que Nietzsche considerou fundamentadores da moral cristã, pois utilizam suas pesquisas filosóficas e científicas a fim de “comprovar” os valores cristãos, não questionando, por exemplo, a supremacia do “altruísmo” e da “compaixão”.

Nietzsche acredita que o que distingue do resto da humanidade foi justamente “haver descoberto a moral cristã” (EH/EH, *Por que sou um Destino* 7), foi ter sido capaz de questionar “o valor dos valores” e, com isso, repensar o modo como essas avaliações foram criadas até aqui. A realização que os filósofos e moralistas de todos

¹⁷⁵ O título faz alusão ao livro III da obra *Nietzsche e o Imoralismo*, no qual Fouillée apresenta “os julgamentos de Nietzsche sobre Guyau”. O uso das aspas no termo: “os julgamentos de Nietzsche” indica o caráter hipotético dessa afirmação, uma vez que o próprio Nietzsche, embora tenha sido leitor de Fouillée e o tenha criticado por suas ideias e concepção, não chegou a ter contato com a obra aqui mencionada. O objetivo deste tópico é tentar pensar como Nietzsche *teria* “respondido” as críticas do intérprete francês às suas concepções.

os tempos não tenham sido capazes de enxergar o cristianismo e suas violações contra o homem e contra a vida, isso sim, parece-lhe “o crime *par excellence* – o crime contra a vida” (EH/EH, *Por que sou um Destino* 7). O desprezo pelos instintos da vida, pelo corpo, pela sexualidade e pelo “amor de si”, isso sim – aos olhos de Nietzsche – , representa uma “apologia” da crueldade e da violência. Aquela que, aliás, jamais foi percebida como tal. O filósofo alemão se mostra inconformado com nossa incapacidade de enxergar e compreender os estragos provocados pelo cristianismo durante séculos. Como permanecemos nesse erro, indaga ele: “não como indivíduo, não como povo, mas como humanidade”? (EH/EH, *Por que sou um Destino* 7).

Ao cultivarmos o altruísmo e a compaixão, segundo Nietzsche, negamos a nós mesmos e perdemos o centro de gravidade, nos “despersonalizamos” em nome de um “amor ao próximo”. Para ele, a única explicação plausível para uma tal atitude seria o nosso desejo de “ferir” e “fazer sofrer” que se voltou para dentro (GM/GM II 18). Do mesmo modo, ideal do “santo Deus” faz com que o homem tenha “certeza tangível de sua total indignidade” (GM/GM II 20), fomos continuamente torturados com a eterna discrepância entre aquilo que “gostaríamos de ser”, com base nas virtudes cristãs, e aquilo que realmente somos. Em comparação com um Deus totalmente “altruísta” e “generoso”, nos tornamos ainda mais culpados e envergonhados dos nossos instintos e da nossa inaptidão para o altruísmo (MAI/HHI 132). O ideal cristão nos fez assumir uma dívida eterna e impagável para com um Deus que, por meio da culpa e da má consciência, nos tornou responsáveis pelo próprio sofrimento. Esse ideal fez com que o homem lançasse um “olhar ruim” sobre esta vida e este mundo e plantou nele a esperança de um Além, em nome do qual passou a negar sua única realidade: a Terra. Essas foram, para citar algumas, as “violências” apontadas por Nietzsche, que a moral judaico-cristã praticou contra a humanidade.

Se Nietzsche pudesse, hipoteticamente, responder às críticas de Fouillée à sua filosofia, provavelmente afirmaria que o verdadeiro “apologista” da “violência” e do “egoísmo” seria o próprio Fouillée. Para Nietzsche, a defesa explícita do altruísmo e da compaixão colocaria a filosofia de Fouillée ao serviço de outra forma de “perversão” e “crueldade”: aquela perpetuada pelo cristianismo ao longo de mais de dois mil anos. Além disso, Nietzsche poderia acusar o intérprete francês de ser um “moralista dogmático”, dado que este não ousou questionar o valor supremo atribuído ao altruísmo.

Se, para Guyau, o altruísmo brotava da espontaneidade da própria vida; para Fouillée, ele era visto como uma das nossas ideias motrizes, capaz de alinhar pensamento, vontade e ação e, com isso, transformar a realidade social. A teoria de Fouillée colocou no homem o poder de agir de forma consciente e altruísta. No caso de Guyau, o altruísmo era instintivo e o resultado do funcionamento da vida. Nietzsche contrariou ambas as perspectivas ao questionar o valor dos valores. Não se trata de perguntar de onde vem o altruísmo, se ele é espontâneo ou consciente, mas: “*por que sempre o altruísmo?*”¹⁷⁶ Por que sempre essa necessidade de comprovar o altruísmo, seja concebendo-o no interior da vida como instinto seja como ideia-força?

A pretensa “moral dos fatos” de Guyau, assim como a moral das *ideias-forças* de Fouillée, são certamente representantes daquilo que o filósofo alemão já havia apontado como uma imperiosa urgência de fundamentação dos valores e da moral vigente. Um olhar atento para tais concepções levou Nietzsche a chamar a atenção, em *Para Além de Bem e Mal* (1992), para o modo excessivamente “grosseiro” a partir do qual os moralistas conceberam “os *facta* [os fatos] da moralidade”. Segundo ele, mesmo na “ciência da moral” não foi colocado o “próprio problema” moral. Cada um dos moralistas, a seu modo, tentou fundamentar e racionalizar “aquela moral do seu ambiente, de sua própria classe, da sua igreja, do espírito do tempo em que vivem, do seu clima, de seu país” (JGB/BM 186). E embora o filósofo alemão não cite Guyau e Fouillée textualmente aqui, pensamos que a crítica nietzschiana ao modo como os moralistas atuaram se aplica perfeitamente às concepções dos dois filósofos franceses em questão.

¹⁷⁶ Fazemos aqui alusão ao questionamento que Nietzsche faz de Descartes e sua busca incessante pelo verdadeiro: “Senhor, dirá o filósofo, parece-me incrível que o senhor não se equivoque nunca, mas por que anseia por encontrar a verdade acima de tudo, sem limitação de esforços?” (JGB/BM 16).

4.4 O imoralismo e a criação de valores em Nietzsche

“Deus está morto, esta é a causa do maior perigo: o que? Também poderia ser a causa do maior ânimo?” (Fragmento póstumo 2 [129] de outono de 1885 – outono de 1886).

Os golpes do martelo nietzschiano podem ser encarados como parte do processo que possibilitará o surgimento de novas formas de vida e de avaliações. Se Deus está morto, e com ele também desapareceram os fundamentos do edifício moral, o homem encontra-se livre para criar e deixar surgir novas auroras e novos dias. Não nos parece que Nietzsche tenha como intuito criar valores opostos aos cristãos e que passe a pregá-los como verdadeiros. Com isso, ele estaria preservado um mesmo modelo cristão dicotômico, só que os valores da oposição.

Para longe de deus e dos deuses, atraiu-me essa vontade [de criação]; que haveria para criar – se houvesse deuses! Mas novamente e sempre para os homens, impele-me a minha ardente vontade de criar; do mesmo modo é o martelo impelido para a pedra. Ah, dorme a pedra para mim, ó homens, uma estátua, a imagem das minhas imagens (Za/ZA II *Nas ilhas bem-aventuradas*).

Com sua interpretação, Fouillée também desconsiderou a ligação entre a parte “destrutiva” da filosofia de Nietzsche com a parte “criativa” proposta pelo filósofo. Zaratustra ressalta que “quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores” (ZA/ZA II *Da superação de si*). A destruição, portanto, faz parte do processo de criação: “para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário: esta é a lei” (GM/GM II 24). Como imoralista, Nietzsche também se considera um “destruidor” por excelência, mas sua missão de contradizer, não faz dele um espírito negador: “eu sou um mensageiro alegre, como nunca houve” (EH/EH, *Por que sou um destino* 1).

Se nos tópicos anteriores tentamos esclarecer a razão pela qual Nietzsche não foi apenas um “pregador” dos valores opostos ao cristianismo, nosso objetivo aqui é assinalar o caráter construtivo da filosofia nietzschiana e indicar os equívocos de uma interpretação que considerou o filósofo um mero “destruidor” e “opositor” dos valores cristãos.

Para Nietzsche, os valores morais não existem em si mesmos, mas são o resultado de criações humanas, demasiado humanas, pois na própria definição de homem está contida a sua capacidade de “avaliar”, de “medir” e atribuir valores às coisas e às ações. “Bem e mal que sejam perenes — isso não existe!” (ZA/ZA II *Da*

Superação de Si Mesmo) E, se o homem é um criador de valores por excelência, o que importa ao filósofo imoralista é questionar se esses valores promovem ou diminuem a vida, se são expressão da força ou da fraqueza, se estimularam ou dificultaram o crescimento do homem até agora (GM/GM, *Prólogo* 3). É a partir desse critério que o filósofo analisa a moral e pesa novamente os valores. As avaliações morais que existiram e ainda existem deverão ser vistas enquanto sintomas, enquanto resultado de um determinado conjunto de impulsos e jamais como “verdadeiras” ou “falsas”, “certas” ou “erradas”, “boas” ou “más”.

Encontramos a definição de vida, especialmente na obra tardia de Nietzsche, como vontade de potência, como um impulso ou movimento que quer aumentar, crescer e se expandir. Essa identificação de vida com vontade de potência pode ser vista no discurso *Da Superação de Si Mesmo* de Zaratustra (2003): “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de potência”. Penetrando no coração da própria vida, Zaratustra ouve o segredo que esta lhe confia: “vê”, disse, “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*” (ZA/ZA II, *Da Superação de Si Mesmo*). A ideia que está presente é da vida enquanto esse movimento constante de criação e autossuperação, um movimento que destrói e cria ao mesmo tempo e que, acima de tudo, avalia.

É a vida, portanto, que avalia e cria a moral e não o contrário, não são os valores provenientes de fora, do Além, de um Deus ou de qualquer transcendência que direciona a vida para uma finalidade, mas é a própria vida, enquanto movimento em direção ao aumento de potência, que cria valores.

Com vossos valores e palavras de bem e mal exerceis violência, ó valoradores; e este é o vosso amor oculto e o brilho, tremor e transbordamento de vossa alma.

Mas uma violência mais forte cresce de vossos valores, e uma nova superação (ZA/ZA II, *Da Superação de Si Mesmo*).

A vida, como tendência para o crescimento e expansão, segundo Nietzsche: “deverá ser a vontade de dominação, desejará crescer, aumentar, atrair, adquirir predomínio — não já pela moralidade ou imortalidade, mas unicamente porque ‘vive’ e porque a vida é a vontade de potência” (JGB/BM, p. 259). Essa é a dinâmica constante da vida: enquanto há vida, há movimento em direção à expansão e à superação. Pouco importa, do ponto de vista da vida, se ela fere ou contraria os princípios da moral vigente, se está em oposição ao que “deveria” ser.

E se, para Nietzsche, é a vida que avalia, então, é preciso examinar os valores desde essa nova perspectiva, indagando se eles estão a serviço do crescimento ou da degeneração, se promovem ou diminuem a vida. É sempre a vontade de potência que está em questão quando tratamos da moral e quando falamos de bem e mal. “Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de potência; e também quando falais de bem e mal e das valorações” (ZA/ZA II, *Da Superação de Si Mesmo*).

Em sua obra *O Anticristo* (2003), Nietzsche fala dos valores a partir de uma perspectiva da vontade de potência e questiona: “O que é bom? — Tudo o que eleva o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência no homem. O que é mau? — Tudo o que vem da fraqueza” (AC/AC 2). A própria felicidade é definida nesse aforismo como aquilo que eleva o sentimento de potência depois que “uma resistência é superada” (AC/AC 2). Este é o critério supremo para Nietzsche: a vida. Diante da moral, das interpretações do mundo, dos valores e de toda a tradição filosófica, devemos sempre indagar: favoreceram o crescimento da vida ou foram signos de degenerescência?

Partindo desse critério, o filósofo analisou a tradição judaico-cristã e constatou que os valores que prevaleceram até então foram valores do declínio, que depreciaram e negaram a vida. “Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade falta essa vontade (afirmativa) — que valores de declínio, valores niilistas preponderam sob os nomes mais sagrados” (AC/AC 6). Daí a necessidade não apenas de denunciar e desmascarar os valores provenientes da fraqueza, como também de possibilitar a emergência de outros: mais potentes e afirmativos.

A proposta nietzschiana envolve a reformulação da própria humanidade, uma vez que os valores, até então, cultivados foram os responsáveis pela emergência de um tipo de homem cansado da vida e enfraquecido: “o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem - o cristão...” (AC/AC 3). É preciso, portanto, que o homem atual desapareça e dê lugar àquilo que o filósofo chamou de *Übermensch*, “além-do-homem”. A noção de criação, em Nietzsche, que compõe o projeto de uma transvaloração de todos os valores, prevê o surgimento não apenas de outras formas de vida, mas também de um novo tipo de homem.

Qual espécie de homem, para Nietzsche, merece ser cultivada e desejada? Esses homens existiram até agora ou foram exceções? Aos olhos do filósofo, esses tipos só teriam existido enquanto anomalias e “acasos felizes”, nunca como homens

desejáveis e queridos. Aliás, ao contrário, foram sempre os mais temidos, os mais evitados, aqueles que, por causarem medo, deveriam ser imediatamente censurados e banidos da convivência social. A humanidade, devido ao terror que causavam, sempre se preveniu contra eles, cultivando e promovendo o ideal oposto: o ideal do homem bom, domesticado e doente.

Com sua noção de além-do-homem, Nietzsche pretendeu indicar que não basta criar e reformular os valores, mas é preciso criar e reformular também a humanidade e o tipo de homem a ser fomentado. Não por acaso, em *Assim falou Zaratustra* (2003), obra na qual essa ideia aparece de forma abundante, o personagem nietzschiano, depois de anunciar a “morte de Deus”, dirige-se aos homens ensinando-lhes o além-do-homem, como o verdadeiro “sentido da terra”.

Na interpretação de Fouillée, a noção de além-do-homem foi vista como uma justificação da tirania dos mais fortes sobre os mais fracos, já que tal ideia aplicada a sociedade poderia justificar a “opressão” e a “exclusão social”, além de um egoísmo extremado e “primitivo”. O *Übermensch* foi considerada uma ameaça aos princípios da igualdade e da justiça social. Ideias que o intérprete avaliou como as mais importantes para o desenvolvimento de uma sociedade coesa. Para ele, a aplicação das doutrinas de Nietzsche destruiria qualquer possibilidade de uma convivência harmônica e solidária entre os homens. “Nietzsche vê os homens como feras sempre prontas para atacar seus companheiros” (Fouillée, 1902, p. 79). Contra essa ideia, o filósofo francês afirma: “agir não é necessariamente atacar os outros” (Fouillée, 1902, p. 79), uma vez que a atividade poderia, segundo ele, envolver atos como: ajudar os outros, retribuir o bem, perdoar, curar e amar.

O além-do-homem representou, aos olhos de Fouillée, mais uma das inúmeras contradições¹⁷⁷ de Nietzsche, pois, com essa ideia, o filósofo teria pretendido não só estabelecer um novo ideal, mas também substituir o próprio Deus. “Depois de declarar que todo ideal é quimera antinatural e inimigo da vida, ele acabará nos oferecendo seu Além-do-homem, que é um homem ideal, mais ou menos bem concebido, mas enfim ideal” (Fouillée, 1902, p.84).

¹⁷⁷ Fouillée, em mais de uma passagem, aponta aquilo que ele chamou de as “contradições de Nietzsche”. Segundo ele, Nietzsche destrói todos os ideais para em seguida nos apresentar o seu ideal, o além-do-homem.

4.5 Vontade de potência como “agressão” e “dominação”, segundo Fouillée

Assim como mencionado no primeiro capítulo dessa pesquisa, a doutrina nietzschiana da vontade de potência foi alvo de muitos ataques por parte de Fouillée. Retomaremos aqui alguns aspectos dessas críticas e as razões pelas quais ele as rejeitou. A vontade de potência, entendida como um princípio intrínseco que quer aumentar e se expandir, representa, aos olhos do intérprete, uma tendência ao “ataque” e à “dominação”. A superação dos obstáculos, entendida por Nietzsche enquanto parte do movimento e da dinâmica vital, também foi apontada por Fouillée como uma forma de exploração e sujeição, num nível social, dos mais fracos pelos mais fortes.

Graças a esse fato, bem conhecido aliás, Nietzsche pode ver em todo ato de vontade individual uma luta contra obstáculos e um instinto de desenvolvimento; mas passando à ordem social, ele transformou indutivamente toda relação de homem com seus semelhantes em vontade de dominação, de assujeitamento, de exploração dos outros (Fouillée, 1902, p. 217).

Partindo de uma mesma concepção de vida que Guyau; Nietzsche, aos olhos de Fouillée, teria se afastado do jovem pensador francês e pervertido suas conclusões a respeito da relação entre vida e moral. Se o primeiro via o aumento da potência vital na união com os outros; no segundo, a concebe na superação de obstáculos e, portanto, no “ataque” contra os outros. O intérprete foi enfático ao identificar aquilo que o filósofo chamou de “superação de obstáculos” com “ataque” e “dominação”. Para ele, Nietzsche teria confundido “atividade” com “agressão”. “Em suma do fato de toda atividade encontrar resistência, Nietzsche não só conclui que se trata de trabalho e luta, mas que é luta contra os outros”¹⁷⁸ (Fouillée, 1902, p. 78). Essa suposta conclusão do filósofo alemão é vista pelo intérprete como umas das suas mais manifestas “ilusões lógicas”.

Dessa forma, faz-se necessário questionar também Fouillée se a identificação entre “atividade” e “agressão”, que ele enxerga na doutrina nietzschiana, não seria um exemplo de “engano lógico”. Por que a superação de um obstáculo seria o mesmo

¹⁷⁸ Logo após essa passagem sobre a identificação entre atividade e agressão, Fouillée considera Nietzsche mais um Darwinista, que, no lugar de constituir as bases da atividade, trata de combate “que é apenas uma limitação exterior” (Fouillée, 1902, p. 79). “Não fazia sentido se voltar contra o Darwinismo para ser ao fim mais darwinista que o próprio Darwin” Fouillée, 1902, p. 79).

que uma agressão? É legítimo deduzir da noção de “atividade” em Nietzsche uma espécie de “ataque” ou de “luta” de todos contra todos?

Da “luta” por mais potência, que se trava no interior das células, nos tecidos, nos organismos e nas sociedades em geral – segundo Nietzsche –; Fouillée concluiu que ele estava fomentando o “ataque” de um homem contra outro e antecipando guerras generalizadas. “Então, Nietzsche prevê que entraremos em um período de grandes guerras, onde as nações lutarão ferozmente pela hegemonia do mundo” (Fouillée, 1902, p. 86). Ele também conclui que numa sociedade, cuja vontade de potência é única força motriz das ações, o domínio e a exploração dos mais “fortes” sobre os mais “fracos” seria imperante. Prevaleceria aí uma “guerra de todos os contra todos”¹⁷⁹ e isso seria “como uma espécie de lei superior do progresso” (Fouillée, 1902, p.218). Além disso, teríamos que aceitar “com alegria e amor”, destaca Fouillée, “o desaparecimento dos fracos em benefício dos fortes, das raças inferiores em benefício dos superiores”¹⁸⁰ (Fouillée, 1902, p. 218).

Analisando as críticas de Fouillée à vontade de potência e suas possíveis consequências sociais, constatamos que o intérprete desconsidera todo esforço de Nietzsche em não repetir os mesmos erros das interpretações metafísicas do mundo. Ademais, desconsidera o caráter dinâmico e plural da doutrina nietzschiana e toma as relações sociais de poder num sentido absoluto. Esquece que aquilo que Nietzsche chamou de “forte” e “fraco” “ativo” e “passivo” nunca o são num sentido absoluto. A luta sem tréguas, que caracteriza a vida, não chega a nada fixo e eterno.

No entanto, concordamos com Fouillée quando postula que a vontade de potência para Nietzsche está em todos os lugares, desde as células de um organismo até as relações humanas mais complexas¹⁸¹. A mesma dinâmica de superação de obstáculos e busca por mais potência, que ocorre no interior da célula, acontece também num nível social. O que o intérprete faz, a nosso ver, é moralizar e julgar tal dinâmica, desde o ponto de vista da moral cristã, atribuindo-lhe um caráter essencialmente “egoísta” e “agressivo”. Talvez prevendo esse tipo de crítica e objeção a sua doutrina, ele indaga, na *Gaia Ciência*: “é virtuoso que uma célula se transforme

¹⁷⁹ O intérprete está fazendo aqui uma alusão ao *bellum omnium contra omnes* de Thomas Hobbes. Segundo ele, essa noção é tornada uma espécie de lei benéfica e progressiva, com Darwin e Nietzsche.

¹⁸⁰ Fouillée considera que Nietzsche desenvolve todas as consequências da aplicação da lei de Darwin à sociedade. Nietzsche, segundo ele, assim como os darwinistas que aplicam sua lei ao âmbito social, são aristocratas e inimigos da democracia.

¹⁸¹ Cf. Marton: “Nietzsche já vislumbra um único e mesmo procedimento tanto na vida social e psicológica quanta na fisiológica” (Marton, 1990, p. 30).

na função de outra mais forte?” (FW/GC 118). Para Nietzsche, é preciso que ela o faça, pois é parte da dinâmica vital e da relação que as forças estabelecem entre si. O que disturpa é, em nome de uma suposta “ordem moral”¹⁸² preexistente, forjarmos uma dinâmica no interior da vida com aquilo que “gostaríamos” que fosse ou o que “deveria” ser. Partindo do pressuposto que “forte” e “fraco” são conceitos relativos, Nietzsche pergunta se podemos considerar “maldoso” que uma força “mais forte assimile a mais fraca?” E sua resposta é: “ela também assim precisa fazer” (FW/GC, §118).

A “luta” por mais potência é o que caracteriza, segundo Nietzsche, o movimento da vida tanto individual como social. Marton, em sua obra *Das Forces Cósmicas ao Valores Humanos* (1990), afirma que o combate que ocorre “entre células, tecidos ou órgãos, entre pensamentos, sentimentos ou impulsos, implica sempre múltiplos adversários, uma pluralidade de beligerantes” (Marton, 1990, 47). A luta é o que permite o surgimento das hierarquias, que nunca são eternas ou imutáveis. Em um fragmento póstumo de 1885, é posto: “o homem é uma pluralidade de forças que se situam numa hierarquia” (NF/FP 1885 34 [123]). E, uma vez que as hierarquias são sempre temporárias e provisórias, aquelas forças que comandam em algum momento devem também obedecer, “trocando temporariamente de papel”, conforme o pensamento nietzschiano.

Tanto o mundo orgânico como inorgânico consiste, segundo o filósofo, nesse conjunto de forças que estão constantemente em luta por mais potência. Não há tréguas no combate e, por isso, também não há vencedores e vencidos num sentido absoluto. É por isso que não faz sentido atribuir à Nietzsche uma defesa dos “fortes” contra os “fracos” ou o extermínio de um povo e a supremacia de outro. A luta sem trégua e sem finalidade não prevê senão vencedores e vencidos temporários, do mesmo modo fortes e fracos. O único objetivo da “vontade de potência” é a autossuperação constante e a superação das resistências que a elas se impõem.

A vontade de potência tem, para Nietzsche, um caráter descritivo e não “ideal” ou “normativo”, não lhe interessa prescrever aquilo que a vida ou os seres “deveriam ser”, mas apontar os processos nos quais estão envolvidos. Se é a vida, que no jogo dinâmico da vontade de potência, cria valores; então, não faz sentido julgar em valores eternos e fixos, pois sempre haverá novas formas, novas configurações e hierarquias.

¹⁸² Lembrando que essa suposta “ordem moral” do mundo nada mais é do que aquilo que o cristianismo chamou de “vontade de Deus” agindo.

São as próprias forças e impulsos que produzem as diferentes interpretações de mundo, bem como a moral e as nossas estimativas de valores. Valores como “bem” e “mal”, “egoísmo” e “altruísmo” são sempre o resultado de uma determinada configuração de impulsos em luta por mais potência, ou seja, de uma vontade de potência e, por isso, nunca devem ser tomados no sentido absoluto.

A interpretação que Fouillée faz da vontade de potência, dessa forma, parte de muitos pressupostos metafísicos, tais como: vencedores e vencidos, existem por si só estão dados de antemão; egoísmo e altruísmo; assim como bem e mal são valores fixos. O intérprete avalia como se Nietzsche estivesse se movendo no interior dessas dicotomias. Ao enxergar a dinâmica da vontade de potência como uma forma de “exploração” e de “dominação” dos fortes sobre os fracos, este está pressupondo a existência deles todos num sentido absoluto. Sua preocupação – isto é, de Fouillée – com o caráter “agressivo” e “egoísta” da doutrina nietzschiana só indica que ele próprio, partindo de uma determinada perspectiva, considera esses valores condenáveis e que deveriam ser extirpados da vida.

A afirmação nietzschiana de que a vida é esse movimento de autossuperação constante e que não tem outra finalidade a não ser o aumento da própria potência foi vista, por Fouillée, como um dos aspectos mais problemáticos da vontade de potência. Com essa ideia o filósofo alemão, segundo ele, defendeu uma espécie de “violência gratuita” e uma luta de “poder por poder”¹⁸³ que se mostrou vazia, já que não visava ao progresso.

Conclui-se que a autossuperação, que Nietzsche identifica no movimento dinâmico da vida, passa pelo conflito e pelo confronto, pois é aí que ocorre o fortalecimento e a expansão. Além disso, o filósofo não nega o caráter combativo das suas ideias filosóficas: “Sou por natureza um guerreiro. Agredir é parte dos meus instintos. Poder ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de uma natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência” (EH/EH *Por que sou tão sábio* 7). Quando o filósofo alemão declara seu espírito guerreiro, não significa, a nosso ver, que ele seja um pregador da agressividade entre os homens ou de uma violência gratuita, tal como sugere Fouillée¹⁸⁴. A agressividade nietzschiana manifestou-se no âmbito das ideias e do

¹⁸³ Aqui traduzimos diretamente do francês: “*pouvoir pour pouvoir*” (Fouillée, 1902).

¹⁸⁴ Embora discordemos da interpretação de Fouillée que considerou Nietzsche um filósofo “agressivo”, “ególatra” e “demente”, gostaríamos de indicar aqui alguns aspectos da filosofia nietzschiana que

pensamento. Sua guerra “sem pólvora” desempenhou um papel crucial no enfrentamento de uma tradição de mais de dois mil anos de história¹⁸⁵.

Para “destruir ídolos” e romper com ideais tão sólidos, Nietzsche precisou da bravura para não evitar o conflito e da coragem de buscá-lo. Uma vez que, para ele, “todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo” (EH/EH, *Por que sou tão sábio* 7). Não por acaso uma das virtudes mais exaltadas por Zaratustra é a coragem: “A guerra e a coragem fizeram mais coisas grandes do que o amor ao próximo” (ZA/ZA I *Da Guerra e dos Guerreiros*).

4.5.1 *Idée-force* [Ideia-força] x Vontade de potência

A fim de combater esse aspecto não teleológico da vontade de potência, Fouillée concebeu sua noção de *Ideia-força* enquanto aquilo que justamente direciona as nossas ações para uma determinada finalidade. Ele não concorda que o desejo de aumentar a potência seja a força motriz de todas as ações humanas, pois uma tal concepção não prevê noções como altruísmo, a empatia e a solidariedade entre os homens. Ideias que, segundo o filósofo, constituem as verdadeiras forças motrizes das nossas ações e são responsáveis pelo progresso humano e social. O “altruísmo” seria um exemplo dessa teoria, do mesmo modo que a “justiça” e a “liberdade”. Tais noções são, para Fouillée, a prova de que nossa vontade se une ao pensamento e influencia nosso comportamento e nossas ações no mundo, nos conduzindo ao bem comum e ao progresso moral. O altruísmo, nesse caso, não é apenas uma ideia abstrata e racional, mas é o que nos move para a ação e molda nossa realidade social.

podem ter contribuído para isso. A primeira delas é a própria linguagem empregada pelo filósofo, palavras tais como “luta”, “combate”, “destruição” e “martelo” foram insistentemente utilizadas por ele para se referir a sua atitude filosófica e a sua missão enquanto “demolidor” de valores, crenças e deuses. Outra razão pode ter sido o desconforto que a desconstrução e a crítica radical à determinadas noções, bastante enraizadas na época, podem ter causado. Esse é o caso da noção de “igualdade entre os homens”, por exemplo, que Fouillée enquanto sociólogo, considerava de valor inestimável. Acreditamos que a linguagem crítica e corrosiva de Nietzsche pode ter contribuído para que o intérprete se fixasse naquilo que o próprio Nietzsche chamou de a parte “negativa” da sua filosofia, “a parte que diz Não, que faz o Não” (EH/EH, *Para Além de Bem e Mal* 1).

¹⁸⁵ Cf: “Necessidade da solidão por um tempo, a fim de que o ser [Wesen] seja todo inteiro impregnado – todo efetivamente curado e enrijecido. [...] Nova forma da sociedade: afirmar-se de modo guerreiro. Senão o espírito [Geist] torna-se fraco. Nada de ‘Jardin’, ‘evitar as massas’ não é suficiente. A guerra (mas sem pólvora!) entre os diferentes pensamentos! E seus exércitos! Nova nobreza através de seleção” [Züchtung] (FP 1883 16 [50]).

Augustin Guyau, que foi neto de Fouillée e filho de Jean-Marie Guyau, afirmou que Fouillée sem dúvidas foi um predecessor de Nietzsche, “mas ele não parou, como aquele, numa visão unilateral e num culto exclusivo à potência e acima de tudo da potência dominante que não se exerce senão por exercer-se” (Guyau, 1913, p. 6). O ponto que Fouillée teria ultrapassado Nietzsche seria exatamente aquele do direcionamento da força. Enquanto para Nietzsche uma força quer dominar e aumentar sua potência, sem uma finalidade; para o filósofo francês, a direção da força é a própria moral, a vida quer ser mais intensa e a moral é o que direciona a força para tal intensificação. O autor considera que, tanto para Nietzsche como para Fouillée, a vida quer sempre ser mais, quer aumentar sua potência e vencer os obstáculos. Todavia, enquanto para Fouillée existe uma finalidade e uma direção para a força, em Nietzsche temos apenas o aumento de potência, sem nenhuma direção ou finalidade.

De acordo Fouillée, assim como para Guyau, a vida quer acumular seus tesouros para poder usá-los em seguida, ela quer agir, gastar e compartilhar com os outros. Toda atividade vital, nesse caso, se expande na direção dos outros e visa sempre o progresso: a saída de um estado inferior para um estado superior. O novo, nesse caso, é sempre uma adição qualitativa. Mesmo que do ponto de vista mecânico não haja alteração, ainda assim pode haver alteração do ponto de vista moral e mental. Fouillée, portanto, defende que a noção de atividade presente na concepção de vida é sempre em direção ao progresso¹⁸⁶ e à união *com* os outros, e que “é um erro confundir qualquer expansão de atividade com agressão” (Fouillée 1902, p. 137), tal como teria feito Nietzsche.

Segundo Augustin Guyau, com sua concepção, Fouillée “pressentiu e fez uma exposição antecipada da doutrina de Nietzsche, ele imediatamente foi além dela ao completá-la; ele até mesmo refutou antecipadamente o que essa doutrina tem de incompleta e negativa” (Guyau, 1913, p. 52). Com sua noção de atividade, como adição qualitativa, o filósofo francês critica os sistemas que “colocam a essência do ser e da atividade na tendência para a mudança”, pois “mudar por mudar é algo ininteligível¹⁸⁷” (Guyau, 1913, p. 52). Fouillée não concorda com a perpétua

¹⁸⁶ Destacamos aqui a influência de H. Spencer, para quem toda ação ocorre em direção ao progresso.

¹⁸⁷ Para Fouillée, a atividade é característica da vida, mas não como perpétua mudança que a cada instante recomeça e não permite a construção a partir do acúmulo do seu trabalho. Para ele, a vida quer conservação e não conservação ao mesmo tempo – porque é sempre movimento para frente, progresso, expansão. A mudança absoluta e contínua, para ele, seria igual ao repouso absoluto, pois

mudança de Nietzsche, para ele, a vida quer a conservação e o progresso, ela é sempre movimento para o melhor e não simplesmente para “acumular mais potência”, como queria o filósofo alemão.

Nietzsche rejeita completamente a ideia de progresso, considerando-a uma ilusão e uma falsa crença moderna. Para ele, se queremos falar das condições do verdadeiro progresso, devemos incluir aí elementos como “a inutilização parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma”, pois, segundo afirma, todos esses aspectos, estão “entre as condições para o verdadeiro *progressus*” (GM/GM II 12). Ele também descarta qualquer noção de direção ou finalidade para a potência acumulada, pois isso seria defender uma meta ou um propósito para a humanidade. “-É absurdo querer fazer *rolar* sua existência em direção a uma finalidade qualquer. Nós inventamos o conceito de ‘finalidade’: na realidade, falta a finalidade...” (GD/CI 8). Nietzsche nega com sua doutrina toda a possibilidade de se erigir um “ideal de moralidade”, um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade¹⁸⁸”.

A nossa existência, para Nietzsche, não segue nenhuma “ordem racional”, nem está se dirigindo para um fim qualquer, tal como um “bem supremo” ou uma completa adaptação às condições externas. A realidade é dinâmica e caótica e, somos nós, que, para nos sentirmos seguros e confortáveis, inventamos a finalidade. É por não aceitarmos os sofrimentos dessa vida que projetamos um Além e elevamos a compaixão a valor supremo. E se a vida é esse movimento de criação, destruição e autossuperação constante, não faz sentido a busca de uma finalidade última para a existência, pois esta só pode ser vivida como experimento e como “obra de arte”.

Vontade de potência deve ser entendida sempre como processo e não como substância ou coisa. Com essa doutrina, Nietzsche, não pretendia estabelecer uma fórmula para explicar o real, tampouco queria declará-la uma “lei da natureza”, pois, para ele, tais leis e princípios dos quais nos falamos orgulhosamente os físicos, não são fatos: “não é um fato nem um texto. Mas uma composição ingenuamente humana dos fatos, uma deturpação do sentido” (JGB/BM p. 22). Ou seja, para ele, os supostos

não deixaria nenhum traço permanente. “O ser, levado por uma contínua adversidade, recomeçaria a cada momento e não deixaria resultado de seu trabalho; aparentando agir e fazer algo, ele não faria nada (Guyau, 1913, p. 52).

¹⁸⁸ Nietzsche também critica a ideia de progresso porque nela está implícita uma espécie de redenção para a humanidade. Se antes buscávamos a perfeição na origem agora a buscamos no final, na humanidade ideal que atingiremos (cf. M/A 49).

princípios e leis que acreditamos encontrar na natureza não passam de uma construção nossa, uma interpretação, um sentido humano, que colocamos no mundo. Neste aspecto, Nietzsche e Fouillée estão em pleno antagonismo. Enquanto o filósofo alemão trata da necessidade de criação de valores e de sentidos para a existência, sempre temporários e provisórios, o filósofo francês trata necessidade de buscar princípios e leis, que já estariam dados na natureza. A moral para o primeiro seria uma construção humana, um experimento, que surge como resultado de uma determinada configuração de forças e impulsos, por isso, só pode ser avaliada como sintoma, como signo de um certo tipo de vida. No segundo caso, a moral, seja ela racional (Fouillée: ideias-forças) ou espontânea (Guyau: altruísmo), estaria baseada nos princípios e nas leis descobertas no interior da natureza e da própria vida.

Interessante notar que tanto Fouillée como Guyau não duvidaram de que havia algo “dado” na natureza, que merecia nossa atenção. Nietzsche, por sua vez, considera que só encontramos na natureza aquilo que nós ali colocamos de antemão. Se Guyau buscou uma moral dos “fatos”, Nietzsche, por sua vez, considerou a moral unicamente como “interpretação”: “não existem fenômenos morais, mas interpretação moral dos fenômenos” (JGB/BM p. 108).

E, se não existem “fatos morais” nem “texto”, tanto a interpretação de Fouillée sobre o mundo quanto sua interpretação da filosofia nietzschiana não podem ser consideradas “verdadeiras” ou “falsas”, “certas” ou “erradas”. O que se pode afirmar sobre elas, seguindo o raciocínio de Nietzsche, é que representam uma vontade, são sintoma de um determinado tipo de vida.

4.6 Reflexões acerca da interpretação de Fouillée sobre Nietzsche

Depois de analisarmos a obra *Nietzsche et l'Immoralisme* (1902), uma das primeiras obras publicadas na França sobre a filosofia nietzschiana, proporemos algumas reflexões e apontamentos. Primeiramente, constatamos que a interpretação de Fouillée diz muito mais sobre a sua própria filosofia do que sobre as doutrinas nietzschianas. Portanto, a utilização dessa obra como meio de compreender ou aprofundar-se nas teses do filósofo alemão não nos parece adequada, pois, como já mencionamos, essa nunca foi a intenção do autor. Sua preocupação estava muito mais voltada a minimizar e combater os impactos que o filósofo poderia causar dentre

os jovens e seus conterrâneos do que explicar suas ideias. Fouillée temia que algumas concepções de Nietzsche encontrassem apoio ou reverberassem em algumas tendências que ele identificava em sua época¹⁸⁹, por isso tanto empenho para contê-las.

A segunda reflexão decorrente da nossa pesquisa refere-se à significativa divergência de perspectivas entre Nietzsche e Fouillée. Foi-se percebido que eles falam línguas distintas e não estão tratando dos mesmos assuntos, pois partem não só de concepções de mundo completamente distintas, como também de critérios de julgamento que estão em completa oposição. Ao apontar a “agressividade” e o “egocentrismo” das teorias nietzschianas, por exemplo, Fouillée partiu de uma perspectiva moral que nos parece bastante clara, a saber: a judaico- cristã. Logo, o intérprete francês está assumindo como valores supremos o altruísmo e a compaixão e partir daí julgando¹⁹⁰ e condenando as doutrinas de Nietzsche.

Ao dizer que a “moral individualista” de Nietzsche representa a supressão de “toda a moral”, Fouillée comprova nossa hipótese de que, para ele, só existe uma moral e é a judaico-cristã. Ora, se ele próprio criticou Nietzsche por ser apenas um “anticristão” e agora “teme” o fim de “toda a moral”, é porque sua definição de moral se reduz à moral cristã¹⁹¹. Se o critério de Nietzsche para avaliar a moral e os valores foi a vida, (o que a promove ou o que a diminui), podemos igualmente dizer que o critério de Fouillée foi a moral cristã: “quem” promove e fundamenta os valores cristãos e quem os nega. É a partir desse critério que o intérprete exige dos seus leitores uma tomada de decisão: é preciso escolher entre Nietzsche e Guyau, entre o egoísmo e o altruísmo. Essa escolha, segundo ele, definirá os rumos da moral do futuro. Se escolhermos Nietzsche, estaremos do lado daquilo que ele chamou dos “piores

¹⁸⁹ Fouillée cita M. Palante como um admirador de Nietzsche, que assim como outros nietzschianos consideram os códigos morais “apenas uma sublimação das necessidades sociais vitais, um imperativo do egoísmo coletivo” (Fouillée, 1902, p. 224).

¹⁹⁰ Fouillée deixa clara essa sua intenção já na introdução do seu livro: “nós queremos somente julgar os pensamentos mestres do seu sistema” (Fouillée, 1902, p. 15).

¹⁹¹ Interessante notar que essa é justamente uma das críticas de Fouillée a Nietzsche. Para ele, o filósofo alemão é quem confunde a moral cristã com a totalidade da moral. A nosso ver, Nietzsche não reduz todas as possibilidades da moral à moral cristã, pelo contrário, o que ele faz é justamente apontar para outras formas de avaliações e criações de valores mais saudáveis. O filósofo, no entanto, denuncia a atuação do cristianismo e da moral cristã nas diversas áreas do saber, pois, quando não se questiona o “valor supremo” de certos valores, estamos propagando um determinado tipo de moral e forma de avaliação como sendo “verdade absoluta” e inquestionável. Spencer, Guyau e Fouillée, para citar alguns dos filósofos analisados nesse trabalho, são exemplos para Nietzsche de defensores e propagadores do cristianismo, mesmo que sob outros nomes. Portanto, pensamos que Nietzsche não reduz toda a moral à cristã, mas percebe que esta atua por toda parte: na ciência, na filosofia, na política, na sociologia e na cultura em geral

vícios”: da crueldade, da violência, da ânsia de domínio, da volúpia e do egoísmo. Se escolhermos Guyau, por outro lado, estaremos alinhados à simpatia, ao altruísmo e ao triunfo do amor¹⁹².

Com relação às conclusões de Fouillée sobre a relação de Nietzsche e Guyau e sobre a suposta oposição entre um “egoísmo natural” e um “altruísmo natural”, concordamos com a interpretação de que Guyau efetivamente defendeu a existência de um “altruísmo natural”. No entanto, discordamos da caracterização de Nietzsche como defensor do chamado “egoísmo natural”. Nossa inferência nesse ponto baseia-se na crítica nietzschiana às dicotomias de valores e em sua análise dos dois tipos de egoísmo. Para o filósofo, o egoísmo não é bom nem mau em si, mas depende do tipo de vida que lhe deu origem. Dizer que Nietzsche não foi um defensor do egoísmo enquanto um princípio unívoco não significa que saímos em sua “defesa” contra uma acusação: isso nos colocaria de volta no seio das dicotomias metafísicas que ele tanto criticou. Estaríamos aceitando a designação tradicional do termo egoísmo, como algo condenável, para logo em seguida dissociá-lo da filosofia nietzschiana. Não foi esse o objetivo. Tratamos de demonstrar que Nietzsche não tomou o egoísmo no mesmo sentido da tradição e que, portanto, não caberia a ele a designação de “filósofo do egoísmo”.

Fouillée, ao criticar a doutrina da vontade de potência, considera Nietzsche como mais um metafísico, que cinde o mundo em dois e continua filosofando a partir das dicotomias de valores invertidas. Pensamos que é o intérprete quem atribui ao ser um “dever ser” ou que ainda acredita na “ordem moral” do mundo. Não é difícil constatar que o que está por trás de todo esforço teórico de Fouillée é a sua filiação à moral judaico-cristã, ainda que não admitida.

Quanto à designação de Nietzsche como um “anticristão dogmático”, cunhada por Fouillée, percebemos que ela tem como objetivo lançar o filósofo alemão numa espécie de “irracionalismo”, que deveria ser combatido. Interessante notar que logo no início da obra o próprio Fouillée explica o sucesso das ideias nietzschianas por elas representarem uma resposta ao dogmatismo moral da sua época. Mais adiante, o intérprete denuncia o suposto “dogmatismo anticristão” de Nietzsche e passa a desqualificá-lo como um mero opositor do ideal cristão e “pregador” dos

¹⁹² Guyau considerava o amor uma força vital que surgia espontaneamente da dinâmica da vida que quer se expandir. A vida, para ele, seria dotada de uma espécie de generosidade intrínseca.

valores invertidos. Nossa hipótese é que essa atitude de Fouillée foi o que lhe permitiu desqualificar o filósofo alemão e apontar os “perigos” da sua doutrina.

Tanto Fouillée quanto Guyau foram grandes críticos do dogmatismo e, em uma passagem da obra *l'Esquisse* (1879), lemos: “Uma *teoria*, um *sistema racional* não pode ser perigoso”. Isso significa que, enquanto uma teoria retirar “sua força da razão”, ela não poder ser considerada perigosa (Guyau, *Prólogo*, 1879, p. 9). Por outro lado, continua o filósofo: “Todo *dogma* é fundamentalmente imoral em si mesmo, mas todo sistema que não seja um dogma não pode mais oferecer nada verdadeiramente perigoso para a mente que busca a verdade” (Guyau, 1879, p. 9-10). Pensamos que Fouillée só acusa a filosofia nietzschiana de dogmática para poder “comprovar” sua periculosidade. Ele considera Nietzsche um destruidor da racionalidade e da inteligência e, talvez, por isso, tenha se recusado a dialogar com suas ideias e se esforçado tanto para reprimi-las.

Analisando a interpretação de Fouillée desde uma perspectiva lógica podemos constatar que o intérprete lançou mão de algumas falácias para reforçar seus julgamentos. A primeira delas, encontrada logo no início da obra, foi a falácia do falso dilema – *False Dilemma*. Ao colocar os leitores diante da necessidade de “escolher” entre Nietzsche e Guyau, e entre o egoísmo e o altruísmo, ele exclui todas as demais possibilidades de se pensar a moral. Com essa falácia, ele cria a falsa ilusão de que não existem outras interpretações possíveis e que seus leitores devem rapidamente tomar partido de uma delas. Nesse caso, pensamos que ele recorre à falácia do falso dilema, apresentando de forma tendenciosa as duas opções: ou optamos pelo bem (altruísmo e benevolência de Guyau) ou optamos pelo mal (o egoísmo e a agressividade de Nietzsche).

Outra falácia recorrente é a do apelo às consequências *Argumentum ad Consequantiam*. Segundo o intérprete, se as noções de “vontade potência”, “além do homem” e “individualismo/egoísmo” fossem aplicadas à sociedade, esta se “dissiparia”, tornando inviável qualquer tipo de relação e cooperação entre os homens. Fouillée chega a afirmar que o “imoralismo invertido” de Nietzsche representaria um “sim” aos piores vícios e misérias. Continua, “Direi sim ao tifo, lepra, cólera, peste, sífilis e libertinagem, à obstinação e à embriaguez, epilepsia, à loucura, a todas as doenças e a todos os vícios” (Fouillée, 1902, p. 68). O que o intérprete sugere com esse argumento falacioso é que, se as ideias nietzschianas se concretizassem na sociedade, deveríamos estar preparados para todas essas misérias.

Ao longo da obra *Nietzsche e o Imoralismo* (1902), encontramos diversas passagens que explicitam os ataques dirigidos contra o homem Nietzsche, *Ad Hominem*. Fouillée recorre a esses argumentos na tentativa de desacreditar as ideias nietzschianas. A própria noção de “aristocracia”, por exemplo, é citada como indicativo da loucura e da doença do filósofo. Do mesmo modo que a “demência” de Nietzsche teria ocorrido no momento em que este tentou “comprovar” todo seu sistema. Essas foram algumas das falácias que foram identificadas no texto de Fouillée, o que não significa que são as únicas. Encontramos ainda argumentos de cunho político, nos quais Nietzsche é considerado um representante do “espírito agressivo” dos alemães, cuja violência se manifestou na Guerra Franco- Prussiana. Acreditamos que o uso desse tipo de argumento, que “apela” para elementos externos ao pensamento do filósofo, bem como a utilização das falácias citadas acima, depõem contra a interpretação de Fouillée. A nosso ver, essas estratégias argumentativas diminuem o vigor filosófico e apontam para a necessidade de não apenas “julgar”, como ele próprio admite textualmente, mas de “condenar” as principais ideias do filósofo alemão.

CONSIDERAÇÃO FINAIS

Fouillée criticou o imoralismo de Nietzsche, situando o filósofo alemão no polo oposto dos valores cristãos. Se, até então, o cristianismo pregava o altruísmo e a compaixão, Nietzsche, em completa oposição, teria pregado o “egoísmo” e a “violência”. Se o primeiro baseou suas doutrinas no “amor ao próximo”, o segundo teria pensado sua vontade de potência como “ataque” ao próximo. O imoralismo de Nietzsche, portanto, seria uma espécie de anticristianismo, que promoveu os valores anticristãos e tentou estabelecer os ideais contrários. Com nossa pesquisa, buscamos responder a seguinte questão: seria justa a interpretação de Fouillée sobre as ideias imoralistas de Nietzsche? Teria ele compreendido adequadamente o verdadeiro sentido da proposta nietzschiana de uma transvaloração de todos os valores? Além disso, a oposição entre Nietzsche e Guyau, usada para exemplificar o contraste entre egoísmo e altruísmo, faz justiça às ideias desses dois filósofos?

A fim de indicar o contexto mais amplo da recepção do pensamento nietzschiano na França no final do século XIX e início do XX, apresentamos no nosso primeiro capítulo alguns aspectos relevantes desse período e logo em seguida a interpretação de Fouillée, que daí emergiu. Indicamos algumas das principais críticas que o intérprete francês fez às doutrinas de Nietzsche, bem como seu esforço para contê-las. E foi na tentativa de conter o filósofo alemão que ele nos apresentou as ideias do seu jovem pupilo Jean-Marie Guyau, apontando-as como uma alternativa mais “humanitária” e coerente às ideias “extravagantes” e “perigosas” de Nietzsche. Fouillée alertou seus leitores sobre a necessidade de escolher entre dois caminhos morais: de um lado, o representado por Nietzsche e o egoísmo; de outro, o de Guyau, mais recomendado, fundamentado no altruísmo. Essa leitura, que coloca Nietzsche em um dos polos da dicotomia egoísmo e altruísmo, já indica, a nosso ver, a compreensão marcadamente dualista que Fouillée tem de Nietzsche e do seu imoralismo.

Em nosso segundo capítulo, apresentamos as ideias de Nietzsche no que se refere aos valores morais da tradição, especialmente sua crítica à noção de altruísmo, que, segundo ele, permeia todas as concepções acerca da moral, a ponto de confundir-se com ela. O filósofo alemão questiona sob quais condições e circunstâncias os valores morais foram criados e, com isso, demonstra sua origem

humana. E se os valores surgiram em um determinado tempo e lugar e são representantes de morais distintas (a moral dos senhores e a moral dos escravos), não faz sentido falar em egoísmo e altruísmo como valores absolutos e tampouco tomar partido de um deles em detrimento do outro. Nietzsche criticou não apenas a doutrina cristã, que estabeleceu a supremacia de valores como o altruísmo e a compaixão, mas também aquelas concepções morais, tais como o utilitarismo, que, incapazes de questionar o “valor dos valores”, seguiram propagando e fundamentando, a partir de outros argumentos, os ideais cristãos.

Apesar de criticar duramente a noção de altruísmo, Nietzsche não propõe uma defesa do egoísmo num sentido tradicional, tal como Fouillée sugere. Ao invés disso, o filósofo alemão analisa o egoísmo desde a perspectiva da vida e defende que ele só é valioso se representar a saúde e ascensão vital; do contrário, ele não possui nenhum valor e deve ser evitado. A atitude de Nietzsche contraria, portanto, a designação de “filósofo do egoísmo”, pois não é todo tipo de egoísmo que interessa ao filósofo e que ele pretende reabilitar.

No terceiro capítulo, apresentamos as principais ideias morais de Jean-Marie Guyau¹⁹³, partindo dos seus próprios escritos, especialmente das ideias contidas em *Esboço de uma Moral sem Obrigação nem Sanção* (1919). Nessa obra, bastante inovadora e original, Guyau propõe uma moral destituída das noções de obrigação e sanção e concebe o dever enquanto algo que brota da espontaneidade da própria vida. Vimos como as ideias de Guyau foram bastante inovadoras e originais, a ponto de despertar o interesse e a admiração de Nietzsche, que chegou a identificá-lo como “espírito livre”. Expôs-se que, apesar do caráter revolucionário das ideias morais de Guyau, ele permaneceu preso à tradição moral metafísica ao tentar fundamentar o altruísmo no âmago da vida.

Foi analisando mais detidamente as ideias de Guyau para compreendemos o porquê Fouillée o concebeu em oposição direta a Nietzsche. Não é difícil concordar com a designação de “filósofo do altruísmo” a ele atribuída, uma vez que fica claro todo seu esforço em “comprovar” a existência de um altruísmo vital e espontâneo. Ou

¹⁹³ A morte prematura de Guyau, aos 34 anos, faz com que Fouillée tome a palavra para responder as críticas de Nietzsche, mas, ao utilizar os escritos do jovem filósofo. Ele também introduz suas próprias ideias, o que torna difícil e quase impossível separar um do outro. Como bem assinalou Fedi, a obra *Nietzsche et l'immoralisme* não é um diálogo, no qual Nietzsche, Guyau e Fouillée interagem entre si, mas é a interpretação que Fouillée faz dos dois filósofos. A separação entre as ideias de Guyau e Fouillée são quase impossíveis, dada a convivência cotidiana deles, mas também pelo modo como Fouillée conduziu a publicação dos seus escritos póstumos. (Cf. nota 11 da Introdução dessa tese).

seja, se a interpretação de Fouillée se equivoca no tocante a Nietzsche, o mesmo não ocorre no tocante a Guyau.

Por último, no nosso quarto capítulo, analisamos as principais ideias de Nietzsche no tocante à moral, a fim de compreendermos o sentido do seu autoproclamado imoralismo. Vimos como a transvaloração de todos os valores proposta pelo filósofo vai muito além da inversão ou da mera oposição aos valores cristãos. Indicamos, ainda, como o imoralismo nietzschiano propõe uma profunda e radical transformação dos valores, além da superação das bases que lhes deram origem. Com seu imoralismo, o filósofo não pretendeu inverter os valores cristãos e defender o seu contrário – o egoísmo no lugar do altruísmo e a violência no lugar da compaixão –, mas libertar o homem para que crie valores para além de tais dicotomias metafísicas. Sendo assim, pudemos concluir que Fouillée não compreendeu o verdadeiro sentido do imoralismo nietzschiano, ao atribuir ao filósofo alemão a designação de filósofo de egoísmo e da violência.

Como já mencionado, Fouillée foi uma das figuras mais influentes e ouvidas de sua época, o que nos faz pensar o quanto suas análises e “julgamentos” acerca do filósofo alemão não teriam sido realmente decisivos para o contexto de recepção de Nietzsche na França. Gostaríamos de sublinhar aqui alguns aspectos que consideramos importantes desta interpretação. O primeiro deles foi o modo como Fouillée compreendeu o papel de Nietzsche no contexto cultural e filosófico da época. É percebido que sua dedicação aos escritos de Nietzsche, bem como seu esforço para combatê-lo, indica o reconhecimento não só dos “perigos” que as doutrinas nietzschianas poderiam representar, mas também da força de suas ideias e da sua capacidade de cativar os leitores. Podemos afirmar, do mesmo modo que Nietzsche escolheu seus adversários¹⁹⁴, Fouillée também o escolheu. Além do mais, sua interpretação se deu desde uma perspectiva filosófica e não literária, como era comum naquela época.

Enquanto a “moda Nietzsche” (1890 a 1914) estava muito mais baseada na imagem de um “Nietzsche literato” do que de um “Nietzsche filósofo”, Fouillée admitiu o grande impacto que tais ideias, consideradas “extravagantes” e “escandalosas”, poderiam causar. Foi, portanto, na condição de “filósofo imoralista” e como uma espécie de “sinal dos tempos” que ele foi analisado. Esse teria sido, do nosso ponto

¹⁹⁴ “Ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero que sejam vitoriosas” (EH/EH Por que sou tão sábio 7).

de vista, o paradoxo da crítica de Fouillée a Nietzsche: ao mesmo tempo que ele aponta a filosofia nietzschiana como “escandalosa” aos olhos de filósofos “mais sérios”, ele também aponta a necessidade de não a deixar passar despercebida. E, muito embora, seu objetivo seja “conter” e “combater” Nietzsche, é enquanto filósofo que ele o reconhece.

No artigo intitulado *A Agrégation de Philosophie e a emergência do nietzschianismo filosófico francês*¹⁹⁵, Alan Schrift nos chama a atenção para a recepção de Nietzsche, enquanto filósofo, na França. Segundo ele, os filósofos franceses só passaram a se interessar por Nietzsche como filósofo depois que seu nome foi mencionado na lista de leitura do exame de *Agrégation de Philosophie* nos anos de 1958 e 1959. Nessa época, o pensamento filosófico nietzschiano foi objeto de análise em cursos preparatórios, bem como de disciplinas oferecidas nas principais universidades. O autor mostra, ainda, o vínculo direto que existia entre o que os professores ensinavam e suas publicações posteriores¹⁹⁶. Somente no final dos anos 50 é que o interesse pelo pensamento filosófico nietzschiano apareceu na França. O que reforça nossa ideia de que a interpretação de Fouillée prevaleceu dentre seus contemporâneos e contemporâneos por bastante tempo, até que surgissem outras. Talvez possa, inclusive, nos evidenciar que o principal intuito do intérprete tenha sido realmente atingido: a contenção das doutrinas de Nietzsche em solo francês e seu não reconhecimento dentre os “filósofos profissionais”.

Outro dado histórico interessante que merece ser mencionado é a associação direta que se fazia na época entre o “imoralismo” e o pensamento nietzschiano. Fouillée não foi o único colocar foco nas ideias morais do filósofo, já que o próprio *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, dirigido por André Lalande, compilado de 1902 a 1923¹⁹⁷, definia o termo “Imoralismo” como a “doutrina de Nietzsche”.

Ao analisarmos a interpretação de Fouillée, precisa-se reafirmar o contexto que lhe deu origem para não a julgar com base nos conhecimentos que temos hoje da pesquisa nietzschiana. É preciso lembrar que naquele momento Nietzsche não era

¹⁹⁵ Cf. Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v. 41, n. 2, p. 117-144, maio/agosto, 2020.

¹⁹⁶ Este é o caso de Deleuze, por exemplo, que além de filósofo ilustre e respeitado, foi importante leitor e intérprete das ideias nietzschianas.

¹⁹⁷ Cf. Schrift, A. D. (2020). *A Agrégation de Philosophie e a emergência do nietzschianismo filosófico francês*. Cadernos Nietzsche, v. 2, n. 41, p. 117-144.

levado a sério como filósofo e várias de suas obras sequer tinham sido traduzidas¹⁹⁸ para o francês. O segundo ponto que merece ser mencionado é a inexistência de uma edição crítica das obras do filósofo, que só surgiu depois de 1960. Longe de pretendermos chegar a conclusões definitivas, nosso objetivo foi compreender e analisar uma interpretação sobre a filosofia nietzschiana, profundamente marcada por um tempo, um lugar e por uma determinada configuração impulsional, uma “vontade de potência”, usando a linguagem de Nietzsche.

Fouillée nos deixa claro, desde o início da sua obra *Nietzsche e o Imoralismo*, que seu objetivo não é elucidar ou aprofundar as teorias e concepções apresentadas pelo filósofo alemão. Não faz sentido, neste caso, utilizar a interpretação de Fouillée para aclarar ou compreender as ideias nietzschianas, mas podemos, por outro lado, averiguar de que modo tal interpretação se justifica ou não a partir das obras de Nietzsche. O que levou Fouillée a criticar tão fortemente as doutrinas nietzschianas? No nosso entendimento, foram os pressupostos filosóficos do intérprete, bem como sua pressa de julgar e condenar as ideias nietzschianas antes mesmo de lhes dar ouvidos. Nossa hipótese aqui é a de que Fouillée já sabia de antemão o que queria extrair da filosofia nietzschiana. Ele não assume uma atitude de “curiosidade”, nem nos parece disposto a “ouvir” o que o filósofo alemão tem a dizer. Constatamos que, se de um lado Fouillée criticou os leitores apressados, que não saíam da superfície das palavras “exageradas” e “proféticas” de Nietzsche. Por outro lado, ele próprio assumiu essa postura superficial e apressada, muito mais focada em julgar do que em compreender.

Concordamos com Laurent Fedi quando apontou, em seu artigo *Des Idées-forces à la volonté de puissance: Alfred Fouillée critique du vitalisme de Nietzsche*, a incapacidade de Fouillée em vislumbrar a radicalidade do pensamento nietzschiano e a reviravolta que este representou para a história do pensamento ocidental. Se considerarmos que Nietzsche dedicou sua vida e sua filosofia à tarefa de “transvalorar

¹⁹⁸ As obras disponíveis e traduzidas para o francês até o ano de 1903 eram: *Par-delà le bien et le mal*, tr. fr. L. Weisopf et G. Art, Paris, Mercure de France, 1898 ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1898 ; *Le Crépuscule des idoles*, *Le Cas Wagner*, *L'Antéchrist*, tr. fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1899 ; *Humain, trop humain*, tr. fr. A.-M. Desrousseaux, Paris, Mercure de France, 1899 ; *La Généalogie de la morale*, tr. fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1900 ; *Le Gai savoir*, tr. fr. H. Albert, Mercure de France, 1901 ; *Aurore*, t. fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1901 ; *Le Voyageur et son ombre*, H. Albert, Paris, Mercure de France, 1902. *La Volonté de puissance*, H. Albert en 1903 (Paris, Mercure de France). Lembrando ainda que a primeira grande edição crítica das obras de Nietzsche, organizadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari só foi lançada entre as décadas de 1960 e 1970.

valores” e denunciar o modo de pensar metafísico presente nas nossas reflexões morais, encerrar seu pensamento no âmbito de dicotomias de valores é reconduzi-lo ao mesmo lugar que ele tanto se esforçou para sair.

O projeto de transvaloração de todos os valores empreendido pelo filósofo, bem como sua postura “imoralista” diante da tradição metafísico-cristã, trouxe contribuições substanciais para pensarmos a moral e os valores em nossa época. Entretanto, só conseguiremos apreciar o caráter revolucionário e inovador dessas concepções se formos capazes de nos desvincular das fórmulas e modelos tradicionais que ele denunciou. Não podemos interpretar Nietzsche ignorando a completa mudança de perspectiva que seu pensamento representou ou desconsiderando os novos questionamentos que ele nos impõe. Se antes a filosofia buscava fundamentar conceitos como “verdade” e “altruísmo”, por exemplo, agora a questão é entender “por que” necessitamos desses valores e os tomamos por superiores. Se antes a pergunta era acerca da “origem dos valores”, agora ela se direciona para que tipo de vida está por trás de tais valorações. Se a moral se confundia com altruísmo e imoral com egoísmo, Nietzsche nos mostrou que essas dicotomias não existem e que aquilo que a tradição chamou de altruísmo é apenas uma das manifestações do egoísmo.

Afirmar que Nietzsche foi um filósofo do egoísmo e Guyau um filósofo do altruísmo nos esclarece muito mais sobre as concepções de mundo de Fouillée do que sobre os filósofos por ele analisados. Foi dessa ideia inicial que se desenvolveu esta pesquisa, permitindo-nos colocar em relevo não só a interpretação de Fouillée, mas também as próprias ideias do jovem filósofo francês, que tanto interessaram a Nietzsche, e as do próprio filósofo alemão. Acreditamos que nem Nietzsche nem Guyau merecem ser lidos de uma forma tão simplista que possamos reduzi-los a meros representantes do egoísmo e do altruísmo, respectivamente.

Faria sentido perguntar pela “verdade” ou “falsidade” da interpretação de Fouillée? Pensamos que não. Nosso trabalho pode, no entanto, verificar o quão justa e coerente tal interpretação foi com as ideias e os propósitos do próprio Nietzsche. Utilizamos, nesse caso, as obras do filósofo alemão a fim de tentar “responder” às críticas a ele dirigidas. Apontando as distinções que marcaram o pensamento desses autores, também foi possível compreender como tal interpretação surgiu e de que modo foi direcionada para um determinado fim: a justificação do “altruísmo”, seja como

espontaneidade (Guyau), seja como resultado da atuação de uma ideia-força (Fouillée).

Apesar de apontarmos os equívocos e as reduções da interpretação de Fouillée, não defendemos aqui uma espécie de “teoria da conspiração”, na qual o intérprete pretendia deformar propositalmente as ideias de Nietzsche. Ao menos, gostaríamos de acreditar que não. O que nos parece é que ele faz questão de desconsiderar alguns aspectos que poderiam contradizer suas conclusões. Quando classifica Nietzsche como um filósofo do egoísmo e da violência, por exemplo, ele está ampliando um aspecto da doutrina da vontade de potência que é a “superação de obstáculos” e inferindo que sua aplicação à vida social se resumiria ao “ataque” e à “dominação”. Esse raciocínio não nos parece válido e muito menos a justificativa para considerar a doutrina da vontade de potência como “violenta” e “dissipadora” da ordem social.

REFERÊNCIAS

ANSELL-PEARSON, Keith. *Free spirits and free thinkers : Nietzsche and Guyau on the future of morality*. In: Jeffrey A. Metzger (ed.), *Nietzsche, Nihilism, and the Philosophy of the Future*. Continuum.(2009).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Col. Os Pensadores, vol. IV.

ARRÉAT, L. *Compte rendu: Robert Schellwien. Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes, und das Wesen des Menschen*. Leipzig: Pleffer, 1892. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, n. 34, 1892, p. 331-335.

AZEREDO V. D. Verbete “*Ressentimento*”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*, 2016, p.364/365.

BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BOIRAC, E. M. *Guyau. Esquisse d'une morale sans obligation ni Sanction*. In: *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. Analyses et comptes rendus, Jan, n.01, 1885 (p.319-327).

CARASSUS, E. *Le Snobisme el les lettres françaises de Paul Bourget à Marcel Proust. 1884-1914*. Paris: Armand Colin, 1966.

COLEMAN, William. *Biology in the nineteenth century: problems of form, function and transformation*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.

CONTINI & RIBAS. *Jean-Marie Guyau notre contemporain*. Lyon: ENS Éditions 2023.

CONTINI, A. M. *Vitalidade e Socialidade da arte: a estética de Guyau*. In: *Revista do Mestrado em História da Arte EBA. UFRJ*, 2º semestre 1998, (p.99 à 108).

CONTINI. A.M. *Jean-marie guyau Esthétique et philosophie de la vie*. Paris, l'Harmattan, 2001.

CORNEILLE, P. *Oeuvres Complètes de P. Corneille*. Revue et annotée Par J. Taschereau, Paris: P. Jannet, 1857. Tome 2, p145-222. Corneille, P. *Le Cid, Tragédie* 1682. Ernest et Paul Fièvre. 2017.

DARWIN, Charles. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London, John Murray: 1906.

DEHDOUH, Rachird. *Vie, biologie et vitalisme chez Jean-Marie Guyau*. In: RIBA, J. & CONTINI, (org.) *Jean-Marie Guyau notre contemporain*. Paris, ENS Éditions, 2023.

DIAS, C. *As diferenças entre os conceitos de moral no utilitarismo de Bentham e John Stuart Mill: a moralidade como derivada das respectivas noções de natureza humana*. In: Princípios: revista de filosofia. v. 19 n. 32, 2012.

DULK, I, W. *De Guyau à Prout, Essai sur l'actualité d'un philosophe. oublié*. Paris, VDG, 2008.

FEDI, Laurent. *Des Idées-forces à la Volonté de Puissance: Alfred Fouillée critique du Vitalisme de Nietzsche*. In: Corpus revie de philosophie. p. 117-141. Centre d'Études d'Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine Université Paris X, 2007.

FORNARI, M. C. *Alfred Fouillée, 'leitor lido de Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche, n. 40, n.3, p. 55-79, setembro/dezembro, 2019.

FOUILLÉE, A. *La Science Sociale Contemporaine*. Paris: Hachette, 1880.

FOUILLÉE, A. *Nietzsche et l'Immoralisme*, Félix Alcan, 1902.

FOUILLÉE, Alfred. *La Philosophie des Idées-Forces como conciliation du naturalism et de l'idéalisme*. In: Revue philosophique da la France et de l' Étranger, Paris, n. 36, 1879 p. 1-28.

FREZZATTI, W. *A recepção de Nietzsche na França: da Revue philospphique de la France et de l'étranger ao período entreguerras*. In: Cadernos Nietzsche n. 30, p. 59-99, 2012.

FREZZATTI, W. Verbete “*Décadence*”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 179-180.

FREZZATTI, W. Verbete “*fisiologia*’ In: GEN. *Dicionário Nietzsche*, 2016, p. 236/237.

GEOFFREY C. F. *Jean-Marie Guyau Immoraliste*. In: Journal of the History of Ideas, vol 55, n. 1 Jan 1994, pp. 75-97.

GUYAU, A. *La philosophie èt la sociologie d'Alfred Fouillée*. Paris: F. Alcan , 1913.

GUYAU, JEAN-MARIE. *A moral inglesa contemporânea*. Paris: G. Baillièrre.1879.

GUYAU, JEAN-MARIE. *Éducation et hérédité. Félix Alcan, 10ª ed.1908*.

GUYAU, JEAN-MARIE. *Esboço de uma moral sem Obrigação nem Sanção*. Tradução: Schöpke & Mauro Baladi. Rio de Janiero, Edições Guinefort 2019.

GUYAU, JEAN-MARIE. *L'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris: Felix Alcan, 1885.

GUYAU, JEAN-MARIE. *L'Irréligion de l'Avenir: étude sociologique*. Paris Félix Alcan, Editeur, 1906.

GUYAU, JEAN-MARIE. *Sittlichkeit ohne "Pflicht"*. Ins Deutsche übersetzt von Elisabeth Schwarz Mit einer für die deutsche Ausgabe verfaßten

biographischkritischen Einleitung von Alfred Fouillée und bisher unveröffentlichten Randbemerkungen Friedrich Nietzsches, Leipzig 1909.

HARTMANN, Eduard von. *Nietzsches "neue Moral"*. In: Preussische Jahrbücher, 67. Jg., Heft 5, Mai 1891, S. 501-521; augmented version with more express reproach of plagiarism in: *Ethische Studien*, Leipzig, Haacke 1898, p. 34-69.

HERMANT, 1904, O Nietzsche dos salões. In: *Le Figaro*, 29 de maio de 1904. Paris.

HERMANT, *O caso Nietzsche*. 1914, in: *Le temps*, 24 de Outubro 1914, Paris.

KANT, Immanuel. *La metafísica de los costumbres*. Tradução: Roberto Rodriguez Aramayo Barcelona. Editorial Tecnos, 2002.

LAZARIDÈS, Christian. *Le problème des deux versions (1884 et 1889) de l'Esquisse*. In: RIBA, J. & CONTINI, (org.) *Jean-Marie Guyau notre contemporain*. Paris, ENS Éditions, 2023.

LOSURDO, D. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Tradução de Jaime A. Clasen. - Rio de Janeiro: Revan, 2009.

LOYOLLA, D. N. *Considerações sobre ética e estética na crônica de Lima Barreto*. In: *Revista Estação Literária*. Vol 21, p.196-216, jun. 2018.

MARTON, S. *Das Forces Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo, Editora Brasiliense. 1990.

MARTON, S. *Nietzsche: da Genealogia à Transvaloração dos valores*. In: *AUFKLUNG*, v.7,n.esp.,Nov.,2020,p.97108 2020.

MARTON, S. *Voltas e reviravoltas: acerca da recepção de Nietzsche na França*. In:

MARTON, S. (org.). *Nietzsche, um "francês" entre franceses*. São Paulo: Barcarolla: Discurso, 2009. p. 13-52.

MELO NETO, J. E. Verbete "*Compaixão*". In: GEN. *Dicionário Nietzsche*, 2016, p.147-148.

MILL, Stuar. *Utilitarismo: Introdução*. tradução e notas de Pedro Galvão. Porto. Porto Editora, 2005.

MILL, Stuart. *A Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

MOORE. Gregory. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge University Press. New York, 2002.

MORAES, T.P B. *Pena Capital e Direitos Humanos – A Abolição Da Pena De Morte No Direito Internacional*. In: *Revista Internacional De Direito Público*, 2018.

MONIQUE Canto-Sperber. *Diccionario de ética y de filosofía moral*. Fonde de Cultura Económica, Primeira edición. Spanish Edition:2002

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e prefácio Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

NIETZSCHE, F. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 2004.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Marco A. Casa Nova. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, F. *Digitale Faksimile Gesamtausgabe (DFGA)*. P II 12a, P II 12b, P II 13c Nietzsche Source: www.nietzschesource.org/DFGA.

NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. São Paulo, 2005.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 2009.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiado Humano, um livro para espíritos livres, volume II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das letras, 2008.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiado Humano, um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia*: Volume I, junio 1850 - abril 1869. Trad. Luis Enrique Guervós. Madrid: Editorial Trota, 2005.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 19885-1995.

PALANTE, G. *Compte rendu: Alfred Fouillée. Nietzsche et le immoralisme*. Paris: F. Alcan, 1902. In: *Revue philosophique da la France et de l' Étranger*, Paris, n. 55, 1903.p.93-103.

POTTER, Nelson T. (2002). *Kant and Capital Punishment Today*. *Journal of Value Inquiry* 36 (2-3):267-282.

RIBA, J. & CONTINI, (org.) *Jean-Marie Guyau notre contemporain*. Paris, ENS Éditions, 2023.

SAFRANSKI, R. *Nietzsche biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SALANSKIS, E. Verbete: “*Pathos da distância*” In: GEN Dicionário Nietzsche, 2016,p. 332/333).

SCHRIFT, A. D, *A Agrégation de Philosophie e a emergência do nietzschianismo filosófico francês*. In: Cadernos Nietzsche, 41(2), 117–144. (2020).

SIMMEL, G. *Freedom and the individual. (Liberdade e o Indivíduo)*. In: LEVINE, D. *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

SMALL, R. *Nietzsche and Rée: A star friendship*. Oxford University Press, 2005, p. 169-1711.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOMMER, A. *O que Nietzsche leu e o que não leu*. Trad Saulo Krieger, In: Cad. Nietzsche 40 (1) Jan-Abril 2019.

SPINOZA: *Correspondência*. In Os Pensadores: Spinoza. São Paulo, Abril Cultural, 1980.13.

SPENCER, Herbert. *Do Progresso - Sua Lei e Sua Causa*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1939.

SPENCER, Herbert. *The Data of Ethics*. New York D. Appeton and Company. 1879/1883.

STACK, George J. *Lange and Nietzsche*. Alter de Gruyter · Berlin · New York, 1983.

STIRNER, Max. *O Único e sua propriedade*. Trad. João Barrento. Lisboa, Ed. Refra, 2004. TESTA & MATTHEW (2023) *Pleasure and Self-Cultivation in Guyau and Nietzsche*.

TESTA, F. *Jean-Marie Guyau's Presence and Absence in the History of Philosophy*. In: Philjournal.com PHI, 30 (2019) 234-253. In: RIBA, J. & CONTINI, (org.) *Jean-Marie Guyau notre contemporain*. Paris, ENS Éditions, 2023.

VERBAERE, L. *História da recepção de Nietzsche na França*. In: Revue de littérature comparée p. 226, 2003, 2003/2 n° 306 pages 225 à 233.

VERÍSSIMO, J. *Um Nietzsche diferente*. In: Cad. Nietzsche, São Paulo, v.I n.35, p. 125-132, 2014.