

Nietzsche e o imoralismo da virtude: uma leitura a partir do capítulo sétimo de *Para além de bem e mal*

Flavio Sousa*

I

É inegável que no ponto de vista da tradição filosófica a configuração elaborada por Nietzsche a propósito do modo como se compreende virtude é significativamente inovadora. Isso se deve ao fato de que com ele se torna possível pensar as virtudes em um sentido nunca antes experimentado, que é no sentido extramoral, isto é, para além dos valores morais de bem e mal. Pensar a virtude para além das fronteiras impostas pela moralidade tem como consequências uma resignificação radical daquilo que se entende comumente por virtude: ser virtuoso não é mais um *tornar-se* virtuoso por meio da adequação aos ideais existentes, mas sim, um *fazer-se* virtuoso pelo constante processo de autocriação por meio do qual a virtude ganha poder.¹

Tal modo de problematizar a questão da virtude, ou seja, em todo caso para além da moral, portanto, em um sentido amoral, não compromete a existência da virtude ou não impede que se continue falando dela, mesmo que o engajamento de crítica à moralidade aponte os limites da moral ao conduzi-la à autossupressão.² Assim, suspende-se a ideia segundo a qual o evento da autossupressão da moral implicaria também na autossupressão da virtude. Claro está que, se Nietzsche busca o ultrapassamento da hegemonia moral, isto é, de um tipo de moralidade que se pretende único, busca-se também, por outro lado o ultrapassamento de um ideal de virtude. Ora, tendo aberto essas considerações, buscaremos no decorrer deste trabalho mostrar em que sentido seria ainda possível falar de virtudes: afinal, haveria ainda virtudes?

Para entendermos como Nietzsche apresenta o problema da virtude, faz-se necessária uma breve caracterização da noção de virtude na tradição, visto que obviamente o filósofo não a ignora e, sim, dela faz uso, de modo que se torna pouco

* Mestrando em Filosofia pelo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PPGF/PUCPR, Bolsista CAPES, Curitiba, PR, Brasil. Contato: flavio_fsousa@hotmail.com

¹ Cf. NIETZSCHE, Fragmento póstumo 11[54] de 1887.

² Sobre o tema da autossupressão da moral, no Brasil, vale destacar os trabalhos do professor Oswaldo Giacóia e o trabalho recém traduzido de Paul von Tongeren, citados na nossa bibliografia.

provável que se possa compreender e interpretar o seu pensamento desvinculado de uma tradição filosófica. Contudo, isso não significa que o vínculo se apresente como uma limitação. No caso da virtude, tal como se poderá perceber, Nietzsche procede de modo incomum, porque sua ação caracteriza o resgate da noção de virtude do âmbito da moralidade tradicional, mostrando o modo pelo qual a virtude se tornou virtude, isto é, os meios pelos quais ela se tornou digna da glória de ser almejada. E “aquele que sabe como nasce a glória desconfiará também da glória que goza a virtude”.³

II

Na tradição filosófica, a noção de virtude assumiu diversas formas. Para simplificar, apresentaremos três fórmulas distintas, mas que carregam a definição genérica de virtude como *capacidade* qualquer ou *excelência* que não se restringe apenas ao homem enquanto tal, mas que engloba todas as coisas vivas e não vivas: (1) virtude como capacidade ou potência em geral, não indicando o sentido ou definição do objeto; (2) virtude como capacidade ou potência do homem, indicando exclusivamente este último e suas atividades; (3) capacidade ou potência moral do homem, apontando desse modo exclusivamente o domínio moral.

1. O primeiro sentido de virtude seria a expressão da *ápení* grega e da *virtus* latina que quer indicar propriamente a força, a capacidade ou potência que faz com que uma coisa seja o que ela é; por outras palavras, a virtude é o que faz com que a coisa se realize enquanto tal, sendo, portanto, de um modo particular e determinado. Por essa razão que se diz que a virtude é, em referência a uma coisa, o que plenifica a boa disposição da mesma, o que a aperfeiçoa. A virtude de uma coisa seria, propriamente falando, o seu bem próprio e intransferível.

2. O segundo sentido de virtude é a atualização do primeiro, mas desta vez, transferido para o homem, ou seja, a virtude entendida como capacidade ou potência que define propriamente o homem, a sua humanidade, a sua excelência. Se de um lado Platão considerava que a virtude era inata, como qualidade do indivíduo, que este traz consigo, e que, portanto, não pode ser ensinada⁴, já para Aristóteles a questão da virtude

³ NIETZSCHE, Fragmento póstumo 9[78] de 1887.

⁴ Esse é o tema central do diálogo *Menon* onde Sócrates é interrogado pelo estudante Menon a propósito do tema da virtude, querendo saber se ela é ou não passível de ser ensinada. A resposta do Sócrates de Platão é que não se aprende nada, mas apenas recordamos daquilo que já está dado em nossa alma. Portanto, a virtude é aquilo com que já se nasce, e não aquilo que se adquire.

se apresenta de modo diferente. Ele considerava que a virtude poderia ser adquirida, sendo o resultado do hábito. A virtude – ao menos a que Aristóteles nomeia como virtude dianoética – portanto seria uma disposição adquirida voluntariamente, consistindo, em relação a nós, em uma medida, deliberada pela razão conforme o procedimento de um homem que age refletidamente. Ela consiste na medida justa entre dois extremos: o excesso e a falta. A virtude é o oposto ao vício que representa o desequilíbrio e a falta de justeza.⁵ Portanto, a virtude é concebida como capacidade ou potência do homem, indicando exclusivamente este último e suas atividades.

3. O terceiro sentido é concebido pela modernidade, que passou a conceber a virtude como intenção ou disposição moral. É Kant que torna célebre essa acepção. Para Kant a virtude é intenção em conformidade com a lei, por respeito à lei. Nesse sentido a virtude seria a fortaleza moral da vontade de um homem no cumprimento de seu dever, que é um constrangimento moral por meio de sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si própria como uma potência executora da lei. A virtude, portanto, – enquanto potência executora da lei, isto é, enquanto condição necessária para a ação moral – é a expressão prévia da intenção moral.⁶

III

Para Nietzsche, a junção entre ato moral e virtude moral, tal como ocorre no último caso (3), se deu na tradição pelo processo de moralização dos costumes e maus hábitos de raciocínio, onde se pôde atribuir o valor moral de “bom” ou de “virtuoso” àquilo que é útil.⁷ Aqui o sentido de utilidade não diz respeito àquele que realiza a ação e, sim, designa utilidade da ação ou da virtude para a comunidade. Foi assim que, com o advento do cristianismo e sua obstinada pregação das virtudes, se desdobra na modernidade, também graças à disseminação dos ideais iluministas, o caráter indissociável entre moralidade e virtude.

Nessa corrente se inscreve Voltaire, um dos grandes expoentes do Iluminismo, que ao se perguntar “O que é a virtude?”, elaborará como resposta a ideia segundo a qual virtude é “Beneficência para com o próximo”.⁸ Nesse sentido, a virtude só se define como aquilo que se dá levando em consideração o outro, que seja útil ao outro.

⁵ Esse é o tema do capítulo VI da *Ética a Nicômaco*.

⁶ Cf. KANT, *A Metafísica dos Costumes*, “Introdução à doutrina da virtude”, p. 248-249.

⁷ Cf. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, §30 e *Para além de bem e mal*, §201.

⁸ VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, p. 294.

Seguindo essa lógica, o verdadeiro bem incide com o bem da comunidade, que por sua vez, se torna o juiz de toda ação que se pretenda como válida. Nas palavras de Voltaire, “a virtude entre os homens é um comércio de benefícios; o que não participa deste comércio, não deve ser contado entre os virtuosos”.⁹ O que em si não exclui a possibilidade de que o homem possa ser virtuoso consigo mesmo, mas devido à força que exerce a valoração e o reconhecimento externo, a *virtude do homem* cede lugar para a *virtude moral do homem*, isto é, a virtude só passa a ser reconhecida como aquilo que se dá na relação de utilidade para com o próximo.

É possível dizer que quando Nietzsche se refere às “nossas virtudes”, no caso específico do capítulo sétimo de *Para além de bem e mal*, ele esteja direcionando a sua argumentação de caracterização de virtude para o segundo sentido (2), isto é, virtude como *potência do homem*, excluindo o sentido moral, assomando-se a isso uma nova significação da noção de virtude, como podemos observar no início do aforismo 214, onde ele diz: “Nossas virtudes? – É provável que também nós teremos ainda nossas virtudes, embora naturalmente não serão aquelas ingênuas, inteiriças virtudes pelas quais temos em alta estima, mas também um pouco à distância, os nossos avós”. Vale ressaltar inicialmente dois aspectos referentes a essa passagem: o primeiro diz respeito à forma interrogativa em que o tema é problematizado, já o segundo se refere ao modo hipotético (“É provável que...”)¹⁰ de colocar em movimento a argumentação. A forma interrogativa é usada por Nietzsche como um recurso retórico, que busca tanto uma interação entre a ideia que está sendo comunicada e o leitor; quanto a mobilização seletiva deste, para que tome parte ativa na discussão; em ambos os casos, a interrogação pode ser interpretada como um agente de estranhamento.

A formulação hipotética, por sua vez, caracteriza aquilo que há de mais próprio no pensamento e na escrita de Nietzsche. Entendida como esboço perspectivista, formulação hipotética ou conjectura provisória, a sua filosofia mantém-se longe da sistematização e engessamento que toda forma escrita representa. Isso quanto aos elementos estruturantes do pensamento e da escrita nietzschiana. Em relação ao conteúdo do texto citado, ressalte-se a mudança no paradigma da noção de virtude, pois,

⁹ Ibidem.

¹⁰ Cf. TONGEREN, *A moral da crítica de Nietzsche a moral: estudo sobre Para além de bem e mal*, pp.158-159, sobretudo a análise das recorrências da formulação hipotética da argumentação nietzschiana em *Para além de bem e mal*.

“nós teremos ainda nossas virtudes”¹¹, todavia, elas não serão aquelas mesmas dos nossos antepassados. Embora não se possa negar que, há ainda entre eles certo parentesco quanto à boa consciência, isto é, “aquela venerável, longa trança conceitual que nossos avós prendiam atrás na cabeça, e muitas vezes também no entendimento”, “nós, os últimos europeus com boa consciência: também usamos aquela trança”.¹² O parentesco entre a nova concepção de virtude e aquela dos nossos antepassados é, para Nietzsche, a boa consciência, indicando ser possível mudar o estatuto da virtude, e manter ainda a boa consciência como aquilo que de algum modo atesta a seu favor.

Outro aspecto que merece a atenção é o modo coletivo da expressão “nossas virtudes” e o seu significado. O pronome “nós” adquire nos escritos de Nietzsche conotações interessantes. Quem seriam afinal esses “nós” que dizem: “nossas virtudes”? O “nós” representa, segundo Paul van Tongeren, um “movimento que vai da ‘diversidade pretendida’ até a ‘identidade conhecida’, como um olhar prévio na ‘efetiva diversidade’”¹³, ou que também poderíamos denominar de estrutura inclusiva, pois o “nós” abrange tanto o falante quando o ouvinte, num espaço onde um e outro se relacionam e se interpelam, indicando desse modo, que a base sobre o qual se fala é a multiplicidade, que reflete não apenas uma perspectiva, mas muitas. Quando Nietzsche diz: “Nós, europeus de amanhã, nós, primogênitos do século XX – com toda nossa perigosa curiosidade, nossa multiplicidade e arte da dissimulação, nossa branda e como que adocicada crueldade de espírito e de sentidos”¹⁴, pode-se entender o argumento de caracterização do “nós” como uma “promessa” estendida indefinidamente para o futuro; para o “amanhã” de uma nova e vindoura época, em esse “nós” venha a existir, em todo caso, tal existência permanece apenas anunciada e indeterminada. Mas a tarefa a que Nietzsche pretende cumprir com seu *prelúdio para uma filosofia do porvir* não seria precisamente a de preparar o terreno para o surgimento desses “nós”?

¹¹ NIETZSCHE, *Para além de bem e mal*, §214.

¹² *Ibidem*.

¹³ TONGEREN, *A moral da crítica de Nietzsche a moral: estudo sobre Para além de bem e mal*, p. 165.

¹⁴ NIETZSCHE, *Para além de bem e mal*, §214. Tradução modificada.

IV

Nossas virtudes, diz Nietzsche “se tivermos virtudes”¹⁵, elas serão “apenas aquelas que aprenderem a se harmonizar com os nossos mais íntimos e autênticos pendores, com as nossas mais ardentes necessidades: muito bem, busquemo-las então em nossos labirintos! – onde, como se sabe, tanta coisa se extravia, tanta coisa é perdida para sempre”.¹⁶ Nesse texto, que forma a estrutura inicial do capítulo sétimo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche dá um passo importante para caracterização da virtude e para delimitação das condições para sua existência. Ele não fala aqui de virtude no sentido moral, como havíamos apontado previamente, ou de virtude como adequação entre disposição virtuosa e valor moral. As virtudes das quais fala Nietzsche, não têm por prioridade a adequação com velhos ideais; nem buscam neles aprovação, ao que se pode acrescentar que elas são de natureza indeterminada e que, assim como o homem que pode se revelar ainda como “inesgotado para as grandes possibilidades”¹⁷, também as virtudes encontram diante de si um vasto horizonte.

Mas deve-se entender, ainda, o que significa dizer que elas – as nossas virtudes – serão apenas aquelas que aprenderem “a ser harmonizar com os nossos mais íntimos e autênticos pendores, com nossas mais ardentes necessidades”.¹⁸ Tal exigência reconfigura a noção de virtude colocando em segundo plano aquela noção de virtude como *disposição ou capacidade moral do homem*, e assume o que podemos encontrar registrado no texto de *O Anticristo*, §11, no qual Nietzsche critica Kant como *moralista*, em que se fala de um personalismo (*personnalisme*) da virtude: “Uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo”¹⁹, o que do ponto de vista moral, soaria como imoral, acenando desse modo, para o imoralismo da virtude. Por outro lado, abriria um novo campo de possibilidades para a busca e a criação das nossas próprias virtudes. Ora, “e o que pode haver de mais belo do que *buscar* suas próprias virtudes? Isto já não seria

¹⁵ Tongeren, ao se perguntar pela moral do crítico da moral, vê na probidade e/ou honestidade (*Redlichkeit*) aquilo que caracterizaria as virtudes que impulsionaram Nietzsche em sua tarefa de crítica, cuja finalidade é levar a moral a sua autossupressão. Nesse processo, a probidade e/ou honestidade como resquícios de moralidade também se suprimiria. Nosso objetivo, portanto, não é pergunta pela moral do crítico à moral e, sim, pela estrutura e funcionamento da virtude no processo de crítica à moral.

¹⁶ NIETZSCHE, *Para além de bem e mal*, §214.

¹⁷ *Para além de bem e mal*, §203

¹⁸ *Para além de bem e mal*, §214.

¹⁹ *O Anticristo*, §11.

quase: *crer em sua própria virtude?*”.²⁰ A busca de nossas próprias virtudes pressupõe no mínimo a crença de que elas existam, e ao modo de Nietzsche, esse “crer em sua virtude” já reconduziria àquela “boa consciência”. Mas de onde poderiam surgir essas virtudes se não de nossas necessidades? A indicação dos nossos labirintos enquanto local para busca das nossas virtudes é uma pista emblemática, justamente porque é no espaço labiríntico onde tudo se torna passível de se extraviar que a necessidade se tornaria capacidade e potência de agir ou, caso contrário, definhariam de uma vez. O que Nietzsche está indicando é que nossas virtudes dependem sempre dos desafios e das tarefas a que nos propomos, portanto, trata-se de um processo que se aproxima da produção da virtude, de fazer-se virtuoso, mesmo que isso pressuponha a supressão de um ideal de virtude. Assim, fazer-se virtuoso não implica estar de acordo com uma prescrição moral, mas sim, estar de acordo com nossas necessidades e nossas tarefas, ou como no caso citado, a uma necessidade que pouco diz respeito ao terreno dos juízos de valores, podendo ir inclusive, contra os próprios valores, portanto, num sentido amplo, caracteriza-se como não moral.

E esse abandono do terreno moral se faz em função de um duplo interesse: primeiro como desdobramento e crítica à hegemonia moral, e depois como abertura de horizontes para se pensar uma grande política da virtude.²¹ O que isso significa? Ora, se no processo de crítica à moralidade, Nietzsche procede de modo a demonstrar as fragilidades da moral, bem como as suas consequências, descobre-se como saldo negativo a incapacidade da moral para estabelecer a compreensão do funcionamento da virtude. A moral já estabelecida e cultivada é limitada, pois ela nada informa sobre o modo como a virtude se tornou virtude. Ela apenas indica o grau de aproximação ou de consonância entre o ideal de virtude e o ideal moral, num processo que se aproxima de um “autoencobrimento” de suas próprias raízes numa circularidade retroalimentada: o que é moral passa a ser entendido como virtuoso e o que é virtuoso passa a ser entendido como moral. Esse sentido é desfeito por Nietzsche, que explora uma nova maneira de se pensar a virtude e a moralidade, de modo que, em todo caso, seria possível pensar uma sem o auxílio da outra. Pensar a virtude somente enquanto virtude e não como disposição moral é uma maneira de pensar as políticas da virtude, ou seja,

²⁰ *Para além de bem e mal*, §214.

²¹ Cf. Fragmento póstumo 11[54] de 1887 e também o excelente artigo de Delbó, indicado em nossa bibliografia.

pensar os meios pelos quais se pode fazer a virtude alcançar poder, cogitando, por conseguinte as possibilidades de um novo agenciamento, agora no sentido extramoral.

V

A compreensão do processo de como a virtude se torna virtude só se torna viável se entendermos como o ideal de virtude adquire poder. Em parte ele ocorre como o descrito anteriormente: a partir de um processo interno de adequação ou harmonização entre o ideal de virtude e os “nossos mais íntimos e autênticos pendores” e “com nossas mais ardentes necessidades”.²² Tal harmonização indica o primeiro passo para que a virtude adquira poder ou exerça domínio,²³ pois, como argumenta Nietzsche posteriormente em um fragmento póstumo de dezembro de 1887: “*se pode alcançar o domínio da virtude simplesmente pelos mesmos meios com os quais, em geral, se alcança algum domínio, em todo caso não por meio da virtude*”.²⁴ O que deve ficar claro é que para Nietzsche existe uma diferença fundamental entre a adoção de ideais de valores já preestabelecidos, com a intenção de se tornar virtuoso, de ser reconhecido como virtuoso e o processo de fazer com que a virtude alcance o estatuto de virtude, adquirindo poder e passando desse modo a ser almejada. Um segundo movimento pode ser interpretado a partir da pergunta pelo *por que* (ou para que) da virtude, ou qual a sua necessidade – que conduziria a indagações pelas intenções do filósofo. Em todo caso resta saber que tarefa Nietzsche estaria se propondo a realizar e quais virtudes lhes seriam necessárias para o êxito.

Antes de tudo devemos lembrar que a atividade filosófica empreendida por ele é aquela em que a crítica impera de modo implacável, mas, no entanto, ela sempre deixa margens para a criação e construção de novas perspectivas, para além da crítica. Ela cumpre uma dupla função: atividade crítica e construção ao mesmo tempo.²⁵ Equivocar-

²² *Para além de bem e mal*, §214.

²³ No capítulo sétimo de *Para além de bem e mal*, ao que parece, Nietzsche não problematiza propriamente o processo pelo qual a virtude se torna virtude, isso ocorre em *Genealogia da moral* e em escritos posteriores, como é o caso dos escritos sobre política de 1887 a 1888. Contudo, nosso interesse é mostrar que o processo em que a virtude ganha poder e exerce domínio, pode começar também com a harmonização de “nossos pendores mais íntimos e autênticos, com nossas mais ardentes necessidades” (*Para além de bem e mal*, §214), onde adquire “a boa consciência” sobre si mesma, e passe a ser almejada e agenciada no sentido de uma tarefa ou engajamento crítico.

²⁴ Fragmento póstumo 11[54] de 1887.

²⁵ Esse movimento pode ser percebido claramente no capítulo VII de *Para além de bem e mal*, em que um ideal de virtude é criticado e questionado, mas no desenrolar da análise e da argumentação revela-se uma face construtiva da crítica, apresentando novas saídas hipotéticas e justificativas, acrescentando-se

se-ia quem pensasse que a filosofia nietzschiana é apenas uma atividade crítica e nada para além disso. A atividade crítica é apenas uma das pré-condições para a tarefa dos “autênticos filósofos”²⁶, dos quais fala Nietzsche em contraposição aos trabalhadores filosóficos. Os autênticos filósofos são “comandantes e legisladores: eles dizem ‘*assim deve ser*’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos”.²⁷ E a tarefa que se impõe ao filósofo, não é senão aquela da criação de valores: “ela exige que ele *crie valores*”.²⁸ Os autênticos filósofos ou os filósofos do futuro é a resposta de Nietzsche àqueles típicos trabalhadores filosóficos, entre os quais ele destaca Kant, que mesmo enquanto crítico, não foi um autêntico filósofo, já que não se dispôs de sua capacidade criadora quanto à filosofia, sendo apenas um sistematizador da cultura e do conhecimento de sua época. Para Nietzsche o filósofo tem por necessidade ser “a má consciência de seu tempo”²⁹, isto é, ele tem por inimigo justamente o ideal de sua época: “seu inimigo sempre foi o ideal de hoje”. O filósofo tem como tarefa, colocar “a faca no peito das virtudes do tempo”³⁰, de modo a buscar o próprio ultrapassamento da virtude. Nesse ponto deve-se ressaltar uma das características do argumento nietzschiano que é a *extemporaneidade*, isto é, um pensamento que usa das prerrogativas de seu tempo, mas que se coloca numa atitude de distanciamento em relação ao seu próprio tempo.³¹

Não por acaso que ao tratar da questão da virtude (capítulo VII), ao problematizar as “nossas virtudes” Nietzsche critica justamente os ideais de virtude de seu tempo que, no contexto geral pode ser entendido como a era das “ideias modernas”.³² Contexto esse em que Nietzsche está totalmente inserido, de modo que a crítica aos “ideais modernos” significa também uma autocrítica. No entanto, o elemento crítico utilizado em suas argumentações, tende a funcionar como elemento de diferenciação, pois, ao gerar estranheza em relação aos “objetos” criticados, ele evita os lugares comuns. Com base nessa estranheza ante aos “ideais modernos” é que o filósofo diagnostica a época em que vive. Ao problematizar os valores vigentes que fazem parte

inclusive uma autocrítica às suas próprias sugestões. Poder-se-ia dizer que essa é a estruturação básica dos textos nietzschianos.

²⁶ *Para além de bem e mal*, §211.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Para além de bem e mal*, §212.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cf. STEGMAIER, *A temporalização do pensamento em Nietzsche*, pp. 116-135.

³² NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*, §222.

do reino incondicionado da moralidade, revela-se a situação alarmante da modernidade que é ascensão dos valores do rebanho. Os ideais modernos, segundo Nietzsche, são marcados pela falta de “*bom gosto*” e pela falta de “*espiritualidade*”, características essas que se fazem vitais numa cultura superior, teoricamente inversa à cultura moderna. Os ideais modernos são, por conseguinte, segundo o filósofo, rebentos dos homens comuns, que pregam a moral da compaixão e a virtude o desinteresse como valores em si. É contra esses ideais, os ideais de seu tempo, que Nietzsche se volta de modo a problematizá-los, buscando nesse intento as vias para a sua superação.

No capítulo sétimo de *Para além de bem e mal*, tanto o diagnóstico quanto a crítica são conduzidos por duas linhas de frente: a psicologia/fisiopsicologia (§218) e o sentido histórico (§224); ambos fazem parte dos instrumentos de análise crítica da filosofia nietzschiana.

À psicologia é apresentado um novo objeto de deleite, para além dos problemas dos psicólogos franceses: “*agora sugiro, como mudança – pois já começa a enfastiar –, um outro objeto de deleite: a inconsciente astúcia com que os bons, gordos, honestos espíritos da mediocridade se comportam face a espíritos elevados e sua tarefa...*”.³³ Como arte da vivisseção, a psicologia se lança para além dos temores e preconceitos morais, descendo até as profundezas, onde, diria Nietzsche, ninguém tocou sequer em pensamento, pois, ele a compreende como “*morfologia e teoria da evolução da vontade de poder*”.³⁴

Já sobre o sentido histórico, “*talvez nossa grande virtude do sentido histórico*”,³⁵ diz Nietzsche: “*nós, homens do ‘sentido histórico’: como tais temos nossas virtudes, não se pode negar – somos despreziosos, desinteressados, modestos, bravos, plenos de autossuperação, de dedicação, muito gratos, muito pacientes e acolhedores – e com tudo isso não somos talvez ‘de muito bom gosto’*”.³⁶ O sentido histórico contraria o gosto atual, porque com ele se revela o contrário das virtudes e das verdades do homem moderno, que tem “*necessidade da história apenas como um depositário de fantasias*”.³⁷ Para Nietzsche, o sentido histórico é entendido como “*a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um*

³³ Ibidem, §218.

³⁴ Ibidem, §23.

³⁵ Ibidem, §224.

³⁶ Ibidem, *ibid.*

³⁷ Ibidem, §223.

homem viveu, o ‘instinto divinatório’ para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes”.³⁸ Os homens do sentido histórico seriam aqueles que percebem o modo como as relações de valores se deram no tempo de acordo com as mais diversas culturas e povos; não se sentindo limitados e nem petrificados frente à medusa dos últimos valores, eles se lançam com grande força para o infinito de possibilidades que é o homem: “A medida nos é estranha, confessemos a nós mesmo; o comichão que sentimos é o do infinito, imensurado”.³⁹

Enquanto procedimento, tanto o sentido histórico quando a psicologia revelam o estado de miséria e de *semibarbárie* em que se encontra o homem moderno. A psicologia e a história – agora se relacionando como instrumentos de análise num horizonte totalmente novo, porque constituído pelas supremas referências ocidentais de valores – fazem surgir um problema antes nunca levantado, a saber, que a moral mesma se evidencia como um problema. A moral se torna um problema, primeiro porque ela desconhece a hierarquia que existe entre homem e homem; e, em segundo, porque pressupõe que o que é válido para um é válido para todos. Trata-se do domínio incondicionado da moralidade, que não quer nenhuma comparação, também nenhuma crítica: apenas a fé incondicional em si.

VI

Ao lado da fé incondicionada exigida pela moralidade, Nietzsche coloca a perspectiva de que ao lado dessa e acima dessa moralidade é ainda possível muitas morais, inclusive morais mais elevadas: “*Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*: – logo, tal como entendemos as coisas, apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis”.⁴⁰ Para que isso aconteça, antes se faz necessário que a confiança na unanimidade moral seja quebrada. A ideia de uma multiplicidade de possibilidades no âmbito da moral é explorada por Nietzsche de uma maneira estratégica. Por isso, ele propõe uma inversão ou transvaloração dos valores, dos últimos valores, dos valores do homem de rebanho. Para essa tarefa é preciso

³⁸ Ibidem, §224.

³⁹ Ibidem, *ibid.*

⁴⁰ Ibidem, §202.

“ensinar ao homem [que] o futuro do homem como sua *vontade*, depende de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplina e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou ‘história’”.⁴¹ Na história se fez perceptível o “absurdo do ‘maior número’ [que] é apenas sua última forma”.⁴²

Nietzsche reconhece a existência de uma multiplicidade de morais como que subterrâneas, que exercem influência de forma ambígua sobre os homens modernos: “nós, homens modernos, graças à complicada mecânica de nosso ‘firmamento’ somos determinados por morais diversas”⁴³, o que em certo sentido poderia dificultar a localização de uma influência moral particular, porque nossas “ações brilham alternadamente em cores distintas, e raras vezes são inequívocas”.⁴⁴ No entanto, todas essas manifestações morais revelam-se vinculadas a um tipo de valor moral mais abrangente, que exerce com força plasmadora uma influência decisiva sobre as formas de se valorar; é essa a influência que exerce a moral socrático-cristã. De modo que, por mais que busque uma ética do dever, uma moral da compaixão ou ainda que se fale de um utilitarismo à maneira dos ingleses, são sempre os valores e os interesses dos homens de rebanho que estão em questão. Poder-se-ia dizer que estes vitimados pela unilateralidade moral socrático-cristã constituem o alvo da crítica nietzschiana, que funciona de modo a intensificar o processo de superação da unilateralização moral, advertindo sobre os seus perigos. Por essa razão é que Nietzsche começa a sua tarefa denunciando o encanto que exerce a Circe moral dos valores socrático-cristãos sobre os juízos de valores modernos como o altruísmo, o desinteresse e a compaixão:

Agora que é tão popular o elogio do “desinteressado”, deve-se tomar consciência, não sem algum perigo, *do que* realmente interessa o povo, e das coisas que preocupam de modo essencial e profundo o homem comum: incluindo homens cultos, também os eruditos e, se não me engano de todo, talvez até mesmo os filósofos. Resulta o fato de que a maior parte daquilo que interessa e estimula naturezas superiores, gostos mais sutis e exigentes, parece totalmente “sem interesse” para o homem médio – se porém ele nota em si uma inclinação para isso, chama-a de *désintéressée* e se espanta de que seja possível agir “desinteressadamente”. Houve filósofos que souberam dar a este assombro popular uma expressão sedutora e místico-supraterrena (– talvez por não conhecerem de

⁴¹ Ibidem, §203.

⁴² Ibidem, *ibid.*

⁴³ Ibidem, §215.

⁴⁴ Ibidem, *ibid.*

experiência a natureza superior?) – em vez de constatar nuamente a verdade simples de que a ação “desinteressada” é uma ação *muito* interessada, contanto que...⁴⁵

Os modernos ideais de valores fazem com que o ideal do desinteresse seja cogitado não somente no campo de significação moral: ele foi estendido também para o promissor campo das ciências. Como critério científico, ele funciona de modo a garantir a objetividade do conhecimento e, com isso, a verdade dos fatos, o que se trataria na verdade, segundo a perspectiva de Nietzsche, de uma exigência moral. O seu argumento leva à conclusão de que a noção de desinteresse ou de ações desinteressadas como os sacrifícios e também os sentimentos como o amor, que evoluem as noções de abnegação e doação, não passam de contrassenso e um efeito de pura aparência. No mesmo sentido se encaminha a sua crítica à compaixão:

Onde atualmente for pregada a compaixão – e, escutando-se bem, agora não se prega mais outra religião –, o psicólogo deve abrir bem os ouvidos: em meio a toda a vaidade, a todo o ruído que é característico desses pregadores (como de todos os pregadores), ele poderá ouvir um áspero, queixoso, genuíno tom de *autodesprezo* . Este é parte do ensombrecimento e enfeamento da Europa, que há um século não faz senão crescer [...]: *se não for mesmo a sua causa!* O homem das “ideias modernas”, esse orgulhoso símio, está desmedidamente insatisfeito consigo: isto é um fato. Ele sofre, padece: mas, para sua vaidade, apenas “compadece”...⁴⁶

A compaixão, aos olhos de Nietzsche, é a um só tempo um ideal religioso e moral com ampla aceitação nos variados núcleos da cultura. E isso é sintomático, pois, pela via da pregação obstinada da compaixão, veicula-se também o desprezo do homem pelo homem, que acaba por conduzi-lo ao embrandecimento de suas forças, portanto, como consequência, esse processo leva o homem ao adoecimento.

Quanto às exigências do ideal moral da compaixão e às suas virtuosas derivações, entre elas vale destacar o desinteresse e o altruísmo que se pretendem igualmente como valores absolutos. Nietzsche acredita que é tarefa sua submetê-los à classificação e a subordinação hierárquica, pois:

Toda moral não-egoísta, que se toma por absoluta e se dirige a todo e qualquer um, não peca somente contra o gosto: é uma instigação a pecados de omissão, uma sedução *mais* sob a máscara da filantropia – e precisamente uma sedução e injúria para os mais elevados, mais raros e privilegiados. É preciso forçar as morais a inclinar-se antes de tudo frente à *hierarquia* , é preciso lhes lançar na cara sua presunção, até que

⁴⁵ Ibidem, §220.

⁴⁶ Ibidem, §222.

conjuntamente se deem conta de que é *imoral* dizer: “o que é certo para um é certo para outro”.⁴⁷

A absolutização dos ideais morais ao grau de supremas referências de valor, como é o caso da compaixão, não é vista somente como prejudicial ao bom gosto, é além do mais, uma caracterização *imoral*: “Um moralista não é o contrário de um puritano? Ou seja, um pensador que vê a moral como questionável, interrogável, em suma, como um problema? O moralizar⁴⁸ não seria – imoral?”.⁴⁹ E isso principalmente porque se baseia no critério da igualdade, isto é, na ilusão da igualdade entre os homens. Ora, diz Nietzsche: “num homem feito e destinado ao comando, por exemplo, abnegação e retraimento modesto não seriam virtude, mas um desperdício de virtude: assim me quer parecer”.⁵⁰

VII

O problema da hierarquia, “o *nosso* problema”, diz Nietzsche, é a esfinge que se apresenta aos espíritos livres, aos filósofos do futuro, aos autênticos filósofos,⁵¹ que adquiriram a plena consciência de que “o que é justo para um não *pode* absolutamente

⁴⁷ Ibidem, §221.

⁴⁸ Vale a pena contrastar esses questionamentos com o problema do imoralismo nietzschiano, ou até mesmo com o sentido da expressão, ou da autodefinição de Nietzsche como imoralista que quer dizer muitas vezes o ato de assumir a tarefa de livrar a humanidade da moralidade, para que a partir daí se possa reinventar novos valores, sobretudo valores mais elevados. Cf. *Para além de bem e mal*, §226; *Crepúsculo dos Ídolos*: I §36, V §3 e §6, VI §7, IX §32; *Ecce Homo*: “Considerações Extemporâneas”, §2 e “Humano, demasiado humano”, §6. Ver também “O imoralista”, que é título de um dos volumes da planejada e abandonada *Transvaloração de Todos os Valores*, que pode ser encontrado entre os fragmentos póstumos de outubro de 1888, no qual Nietzsche se perguntava: “Que pode exigir de si mesmo um imoralista? Qual será a minha tarefa neste livro? – Será talvez a de também tornar a humanidade ‘melhor’, mas em outro sentido, no sentido oposto: quero dizer à humanidade que se livre da moral, e sobretudo dos moralistas, – fazer entrar na consciência dela, sua mais perigosa espécie de ignorância... O restabelecimento do egoísmo humano!...” (Fragmento póstumo 23[3] de 1888).

⁴⁹ *Para além de bem e mal*, §228.

⁵⁰ Ibidem, §221.

⁵¹ Vale destacar deste mesmo §7 do prólogo de *Humano, demasiado humano*, escrito em 1886, no mesmo ano que Nietzsche escrevia *Para além de bem e mal*, e que explicita diretamente o problema da hierarquia: “Supondo que nos seja permitido, a nós, espíritos livres, ver o problema da hierarquia o *nosso* problema: somente agora, no meio-dia de nossas vidas, entendemos de que preparativos, provas, desvios, disfarces e tentações o problema necessitava, antes que *pudesse* surgir diante de nós, e como tínhamos primeiro que experimentar os mais diversos e contraditórios estados de indignação e felicidade de alma e corpo, como aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama ‘ser humano’ e ‘um-acima-do-outro’ que também se chama ‘ser humano’ – em toda parte penetrado, quase, sem temor, nada desprezando, nada perdendo, tudo saboreando, tudo limpando e como que peneirando do que seja acaso – até que enfim pudemos dizer, nós, espíritos livres: ‘Eis aqui – um *novo* problema! Eis uma longa escada, em cujos degraus nós mesmos sentamos e subimos – que nós mesmos fomos um dia! Eis um mais elevado, um mais profundo, um abaixo-de-nós, uma longa e imensa ordenação, uma hierarquia que *enxergamos*: eis aqui – o *nosso* problema!’”.

ser justo para outro, que a exigência de *uma* moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados”⁵², e que “existe uma *hierarquia* entre homem e homem, e, em consequência, entre moral e moral”.⁵³ Poder-se-ia dizer que a diferenciação e distinção entre os tipos de moralidade e a sua classificação se organizam de acordo com aquilo que promove a elevação do tipo nobre e o gosto da espiritualidade superior, em contraposição aos ideais modernos que são caracterizados por Nietzsche como rebentos da consciência agitada dos “graves animais de rebanho”⁵⁴ – o que define, na verdade, aquilo que se pode entender como as duas maneiras básicas de se avaliar e criar valores: a nobre e a escrava.

Para Nietzsche, o problema da hierarquia se impõe como uma urgente necessidade para a superação do último homem,⁵⁵ isto é, o homem dos ideais modernos, assim como o ultrapassamento de suas virtudes mostrando que, embora contra todas as possibilidades, existe ainda um horizonte não explorado para além da única espécie de homem permitida. A tarefa de superação, parte da constatação de que “na Europa hoje o homem de rebanho se apresenta como a única espécie de homem permitida, e glorifica os seus atributos, que o tornaram manso, tratável e útil ao rebanho, como sendo as virtudes propriamente humanas: a saber, espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão”.⁵⁶ O culto à utilidade que vigora nos juízos de valor morais, ou seja, a preocupação com a utilidade do rebanho e a preservação da comunidade a todo custo revelam o que só poderia ser o amolecimento e o enlanguescimento doentio das potências vitais do tipo homem. As virtudes do homem moderno, na medida em que foram exaltadas e defendidas, encontrou sua limitação e seu fracasso justamente no momento em que se pretenderam socialmente úteis. É nesse sentido que Nietzsche vai dizer: “Que me perdoem a descoberta de que até agora todas as filosofias morais foram enfadonhas e soporíferas – e de que nada prejudicou mais ‘a virtude’, aos meus olhos, do que o *enfado* de seus advogados; com o que não desejo negar a utilidade geral destes”.⁵⁷

⁵² *Para além de bem e mal*, §228.

⁵³ *Ibidem*, *ibid.*

⁵⁴ *Ibidem*, *ibid.*

⁵⁵ A figura do “último homem” que é muito usada em *Assim falou Zaratustra*, representa o homem moderno no auge de sua potência. Para Nietzsche, a figura do último homem é aquilo que precisa ser superado. O ensinamento do personagem Zaratustra é o ensinamento da superação por meio do além do homem, do *Übermensch*.

⁵⁶ *Para além de bem e mal*, §199.

⁵⁷ *Ibidem*, §228.

O discurso panfletário de exaltação e promoção da virtude como algo de natureza imaculada, de bondade e beleza que se baseia única e exclusivamente no trato para com o próximo, prejudicou em muito a virtude, pois restringe o seu campo de significação apenas ao campo da moral comunitária. Por essa razão que se tem como *imoral* precisamente o que parece perigoso para a subsistência da comunidade. Do mesmo modo se dá com a virtude: o virtuoso é aquele que zela pelo bem comum. No entanto, como já indicamos, Nietzsche rompe com essa caracterização moral da virtude.⁵⁸ Mas como? Se, como impulsos, virtudes morais tais como a bondade, a compaixão, a equidade e etc., aparecem como virtualidades tão especificamente humanas? Como recurso argumentativo, leia-se o que escreve o filósofo no §201 de *Para além de bem e mal*:

Supondo que então já exista um pequeno, constante exercício de consideração, equidade, compaixão, brandura, reciprocidade no auxílio, supondo que também nesse estado da sociedade já atuem todos aqueles impulsos que depois serão honrosamente apelidados de “virtudes”, que afinal quase coincidirão com o conceito de “moralidade”: nesse tempo essas coisas não pertencem ainda, absolutamente, ao reino das valorações morais – elas ainda são *extramorais*.

O reino das valorações morais, ao subsumir aquilo que se chama “virtude” ao conceito de moralidade, isto é, fazendo valer a simplificação formal do *virtuoso igual à moral*, portanto bom, na verdade retira uma inclinação virtuosa do seu estado extramoral para incluí-la no domínio moral. Nietzsche fará justo o inverso de tal procedimento, extraindo a virtude do seu campo de significação moral e conduzindo para o extramoral.

Para ilustrar tal procedimento e como que para concluir essa reflexão, analisaremos a questão da honestidade (*Redlichkeit*), que se localiza no epicentro do capítulo sétimo intitulado como “Nossas Virtudes”. A honestidade ou a probidade intelectual é reconhecida quase que unanimemente pelos estudiosos⁵⁹ de Nietzsche

⁵⁸ A esse respeito pode-se ler no fragmento póstumo 10 [109] do outono de 1887: “Devemos defender a virtude da sanha dos predicadores da virtude, estes são os seus piores inimigos. Pois ensinam a virtude como um ideal *para todos*; arbatam-lhe o encanto do raro, do inimitável, do excepcional e do fora da mediocridade, sua *magia aristocrática*”. E ainda: “A *virtude* tem conta si todos os instintos do homem medíocre: é desvantajosa, desrazoável, insula; é da mesma classe que a paixão e pouco acessível à razão; desgasta o caráter, o cérebro, os sentidos, – sempre segundo as medidas médias do homem; cria animosidade contra a ordem, a *mentira* escondida em toda regra, em toda instituição, em toda realidade – é o *pior vício*, admitindo que a julgemos conforme o efeito nocivo que possa ter para com os *outros*”.

⁵⁹ Cf. os trabalhos de Tongeren e Giacóia Jr. que constam em nossa bibliografia.

como a virtude ou como a motivação moral da crítica de Nietzsche à moral, e que poderia ser entendida também como a invenção nietzschiana da virtude, na medida em que esta funciona como a expressão de uma necessidade que é levar a moral a sua autossupressão. No texto se lê:

A honestidade – supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda a malícia e amor, e não cansar de nos “perfeccionarmos” em *nossa* virtude, a única que nos resta: que o seu brilho possa um dia pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz de entardecer, sobre essa cultura minguante e sua seriedade opaca e sombria! E se no entanto nossa honestidade vier a se cansar e suspirar e esmorecer e nos achar duros demais, desejando vida melhor, mais fácil e gentil, como um vício agradável: permaneçamos *duros*, nós os últimos estoicos!, e enviemos em sua ajuda o que possuímos de em nós de demoníaco – nosso nojo ao que é grosseiro e aproximado, nosso *nitimur in vetitum* [lançamos ao proibido], nosso ânimo de aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de poder e superação do mundo, que adeja e anseia cobiçosa pelos reinos do futuro – ajudemos nosso “Deus” com todos os nossos “Demônios”!⁶⁰

A honestidade representa um problema de grande importância naquilo que se pode chamar de engajamento nietzschiano de crítica à moralidade. Ela exerce um papel fundamental no processo de autossupressão da moralidade, que pode também significar a autossupressão de todas as supremas referências de valor, e com isso, tal como havíamos assinalado anteriormente, aponta também a autossupressão da honestidade enquanto virtude. A superação da moral, “num certo sentido até mesmo a autossupressão, inclusive: este poderia ser o nome para o longo e secreto labor que ficou reservado para as mais finas e *honestas*, e também mais maliciosas consciências de hoje, na condição de ardentes pedras de toque da alma”.⁶¹ Nesse sentido, como afirma Tongeren: “se a moral é criticada a partir do ponto de vista da virtude moral da probidade, isso significa que com essa crítica, também seu ponto de partida é solapado; que o último resto de moral é aniquilado por meio da sua própria atividade”.⁶² E Nietzsche justifica a sua crítica e seu empenho em levar a crítica à moral às últimas consequências com ato de probidade⁶³ intelectual, ou seja, promovido pela virtude da honestidade. Nesse sentido, a honestidade seria aquele conteúdo que faltava aos

⁶⁰ NIETZSCHE, *Para além de bem e mal*, §227.

⁶¹ *Ibidem*, §32.

⁶² TONGEREN, *A moral da crítica de Nietzsche a moral*, p.170.

⁶³ Probidade (retidão de caráter; honestidade) e honestidade aqui tomadas como sinônimas.

aspectos formais que se impunham como condição de existência de *nossas* virtudes, como analisávamos anteriormente.

Deve-se salientar, porém, que antes de aceitar como tácita a afirmação de que seria a honestidade a virtude nietzschiana por excelência, devemos considerar tanto o fato de que ela é a reinvenção de uma virtude moral cultivada pela tradição, quanto o caráter hipotético sob qual Nietzsche coloca a questão da honestidade, fazendo uma ressalva a propósito da virtude da honestidade: “supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres”⁶⁴, ou ainda “é provável que por isso sejamos incompreendidos e confundidos”. Para além do caráter hipotético da virtude da honestidade, acrescenta-se ainda a sua crítica ou autocrítica da honestidade por ela mesma: “nossa virtude, nós, espíritos livres – cuidemos para que não se torne nossa vaidade, nosso adereço e arabesco, nosso limite, nossa estupidez! [...] – cuidemos de que, por honestidade, não nos tornemos santos e enfadonhos! A vida não é curta demais, para nela ainda – se enfadar”.⁶⁵ Assoma-se a isso o que já citamos anteriormente numa constatação: “nada prejudicou mais ‘a virtude’, a meus olhos, do que o *enfado* de seus advogados”.⁶⁶ Justamente para não atuar como um advogado da virtude da honestidade é que Nietzsche procede de modo a diferenciar-se dela, por exemplo, parodiando-a. Isso pode ser percebido, segundo Tongeren, “na medida em que ele fala a partir do ponto de vista da probidade, [e que] distancia-se, simultaneamente, da virtude com esse nome. A probidade com a qual ele mesmo se apresenta, encobre um rompimento que se executa sob ela”.⁶⁷ Ocorre como recorrentes vezes em Nietzsche: o emprego de conceitos como dissimulação, máscara e paródia.

A linguagem da paródia é, ao mesmo tempo, a linguagem do parodista, mas também novamente não o é. Por outro lado, porém, o parodista fala sua própria língua por completo, visto que ele zomba com auxílio dessa imitação.⁶⁸ Portanto, ao falar de honestidade ou mais precisamente, da honestidade como paródia, Nietzsche cria um novo espaço para sua compreensão, que não aquele marcado pela seriedade e pelo domínio moral, mas que também não é um ceticismo com relação a todo tipo de virtude: “Nós também acreditamos na virtude, mas a virtude no estilo da Renascença, *virtù*,

⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*, §227.

⁶⁵ Ibidem, ibid.

⁶⁶ Ibidem, §228.

⁶⁷ TONGEREN, *A moral da crítica de Nietzsche a moral*, p.172.

⁶⁸ Cf. Ibidem, p. 173.

virtude livre de moralina.⁶⁹ Pensar na virtude nessa nova acepção dá a Nietzsche um vasto campo de ação, tanto é que, a partir de 1887 e 1888, ele passa a usar a noção de *virtù* em contraposição às virtudes do rebanho. Ele se refere à virtude como o “máximo de força, de *virtù* no estilo da Renascença, de virtude (*Tugend*) livre de moralina?”⁷⁰, ou ainda quando ele se pergunta sobre *o que é felicidade?* e nos dá com resposta: “O sentimento de que o poder *cresce*, de que uma resistência é superada. *Não* a satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude (*Tugend*), mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude livre de moralina)”⁷¹. Portanto, se de um lado com essas afirmações Nietzsche indica o resgate de um sentido de virtude, por outro pode-se perceber que ele supera as estimativas de valores vigentes ao associar virtude à vontade de poder, e “ninguém teve a coragem de considerar a virtude como *consequência da imoralidade* (de uma vontade de poder) ao serviço da espécie, (ou da raça, ou da *polis*) — (pois a vontade de poder era considerada uma imoralidade)”⁷².

Assim, à guisa de considerações finais, vale destacar que o problema da virtude, suscitado a partir do capítulo sétimo de *Para além de bem e mal*, tem desdobramentos importantes no que diz respeito ao modo como Nietzsche passa a entender a virtude nos seus escritos posteriores, pelo menos enquanto formulação. Como se pôde perceber, a ideia segundo a qual as virtudes são na realidade expressões íntimas de nossas necessidades, e não necessariamente adequação a ideais morais consagrados, está claramente veiculada no capítulo sétimo. O que acontece na sequência é formulação desse ideal, guardando ainda uma ambivalência fundamental, que é o desafio de se pensar a virtude como instância propícia para a acumulação de um máximo de poder.

⁶⁹ NIETZSCHE, Fragmento póstumo 11[110] de 1887.

⁷⁰ *Ecce Homo*, Por que sou tão inteligente, §1.

⁷¹ *O Anticristo*, §1. Nesse sentido, conferir também um fragmento póstumo de outono de 1887 onde se lê: “Reconheço virtude nisto: 1) que ela não exige o seu reconhecimento; 2) que não supõe em tudo virtude, mas precisamente outra coisa; 3) que não sofra da ausência da virtude, mas que considere essa ausência como uma relação de distância graças à qual há algo de venerável na virtude (não se comunica); 4) que não faz propaganda...; 5) que não permite a ninguém estabelecer-se como juiz, porque é sempre uma virtude *por si mesma*; 6) que precisamente faz tudo o que é geralmente proibido (a virtude tal como a compreendo é o verdadeiro *vetitum* [proibido], em toda a legislatura de rebanho); 7) em suma que é a virtude, no sentido da Renascença, *virtù*, virtude isenta de “moralina” (*moralinfreie*) (Fragmento póstumo 10[109] de 1887, tradução nossa).

⁷² Fragmento póstumo 14 [115] de 1888.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.
- DELBÓ, A. Nietzsche e a interpretação do imoralismo da virtude: como se formam os ideais de virtude? In: AZEVEDO, V. D.; JÚNIOR, I. S (Org.). *Nietzsche e a interpretação*. Curitiba, PR: CRV, 2012, pp. 209-215.
- GIACOIA Jr., O. *Os Labirintos da Alma*. Nietzsche e A Auto-Supressão da Moral. 1. ed. CAMPINAS: Edunicamp, 1997.
- _____. *A autossupressão como catástrofe da consciência moral*. Curitiba: Estudos Nietzsche, v. 1 n. 1 Jan./Jun. 2010.
- KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. (Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio). In: < <http://www.nietzschesource.org> >, 2009. Acesso: Junho de 2014.
- _____. *A “Grande Política”: fragmentos*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. Campinas: IFCH/UNICAMP. 2002.
- _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que se é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- _____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- PLATÃO. *Diálogos*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966-1968. 2 v.
- STEGMAIER, W. A temporalização do pensamento em Nietzsche. In: VIESENTEINER, J. L.; GARCIA, A. L. M. (Org.). *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pp. 116-135. (Coletânea de artigos).
- TONGEREN, P. van. *A moral da crítica de Nietzsche a moral: estudo sobre Para além de bem e mal*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba, PR: Champagnat, 2012.

VOLTAIRE, F. M. A. *Dicionário filosófico*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
(Coleção Os pensadores).

Recebido em: 11/06/2014 – Received in: 06/11/2014

Aprovado em: 17/10/2014 – Approved in: 10/17/2014