

O filão spenceriano na mina moral de *Aurora**

Maria Cristina Fornari**

Resumo: Este trabalho mostra como *Aurora* e os apontamentos desse período acolhem precisamente em boa parte os resultados do diálogo de Nietzsche com os utilitaristas, particularmente Spencer. Mais do que as pontuais correspondências entre os aforismos e as suas fontes, será sublinhada a importância de Spencer para uma compreensão mais abertamente biológica da questão da gênese e do desenvolvimento da moral.

Palavras-chave: utilitarismo – moral – Spencer

1. “*Um início dos meus inícios*”

“Com este livro – afirma Nietzsche a respeito de *Aurora* – começa a minha campanha contra a moral”¹: uma caracterização que Mazzino Montinari não considera de todo exata, dado que esta “campanha” já tinha sido preparada e anunciada, e em parte realizada, em *Humano, demasiado humano*². Penso que a afirmação de Nietzsche é, pelo contrário, para levar a sério. *Aurora* – juntamente com *A gaia ciência* que é, em certo sentido, a sua continuação e complemento³ – representa efetivamente algo de novo (“um início

* Tradução: Maria João Mayer Branco. Revisão técnica: Luís Rubira.

** Universidade de Lecce (Itália).

dos meus inícios”⁴); é o assumir de um novo ponto de vista acerca da origem e da natureza da moral, um ponto de vista destinado a conduzir Nietzsche em direção à *Genealogia da moral* e a distanciar-lo claramente – como ele próprio revela – das suas primeiras hipóteses, “ingênuas e provisórias” (GM/GM, Prefácio, § 4).

Aquilo que justifica ao menos em parte este novo início, a razão de tal mudança, reside, segundo me parece, na relação de Nietzsche com a filosofia inglesa, em particular com o evolucionismo spenceriano, e em menor escala com o utilitarismo de John Stuart Mill, do qual Nietzsche se aproxima conscientemente no fim de 1879. O confronto com os ingleses, intenso no triênio 1879-1882, não é, de fato, de modo nenhum ocasional, e revelar-se-á, pelo contrário, essencial para a especulação de Nietzsche sobre a história e a natureza da moral e sobre os seus sucessivos desenvolvimentos.

A relação com a filosofia inglesa do utilitarismo e do evolucionismo, e com as suas figuras mais representativas, foi até agora subestimada pelos intérpretes. Ou melhor, confiando nas declarações do próprio Nietzsche – que nem sempre gosta de revelar os próprios débitos e tende, antes, por vezes a ocultá-los sob a máscara de uma hostilidade aberta –, isolaram e sublinharam claramente as suas intenções e resultados polêmicos, mas não do mesmo modo aqueles que foram construtivos.

Em particular, tal como aconteceu com Paul Rée – de quem a maior parte dos intérpretes acabou por fazer uma figura ocasional e episódica na aventura espiritual de Nietzsche⁵ –, da mesma maneira de Spencer se falou apenas dos ataques que surgem da crítica explícita do filósofo alemão, com base nas obras e nos fragmentos póstumos⁶. Embora se tenha atribuído bastante rapidamente um lugar a Spencer na reflexão nietzschiana⁷, aquele não seria senão um estimável mas medíocre representante das idéias modernas, que de modo perfeitamente inocente toma os próprios instintos de decadência como norma do juízo de valor sociológico⁸. Juntamente

com Stuart Mill, e de certo modo também com Darwin e os socialistas modernos, Spencer pode ser facilmente dispensado como um mero capítulo da história do equívoco altruísta na moral européia⁹.

Só recentemente Gregory Moore voltou a chamar a atenção sobre o filósofo inglês e para o papel que desempenhou nas considerações nietzschianas sobre uma moral estritamente biológica¹⁰. Considerações essas que começaram quando Nietzsche se confronta mais pormenorizadamente com este prolífico protagonista do pensamento contemporâneo, encetando um diálogo cujos resultados são por vezes inesperados, e que só o exame do *Nachlass* e das *entrelinhas* estão em condições de esclarecer.

Nos limites deste trabalho, gostaria de mostrar como *Aurora* (e os apontamentos desse período, dos quais não podemos dar aqui conta em sua totalidade) acolhe precisamente em boa parte os resultados deste diálogo, representando, por assim dizer, um repositório das reflexões ocasionadas por Spencer. Mais do que as pontuais correspondências entre aforismos e as suas fontes – em grande parte conhecidas –, procurarei expor em linhas gerais o fio desta reflexão, ou melhor, individuar um “filão” desta mina moral cujas pepitas (os aforismos) são apenas o vestígio visível. Talvez este seja “o filão principal e a porta de saída”, para manter a metáfora de Nietzsche¹¹. Se assim for, Spencer é efetivamente o catalisador, ou pelo menos um dos catalisadores de um significativo deslizamento na direção de uma compreensão mais abertamente biológica da questão da gênese e do desenvolvimento da moral¹².

Se em *Humano, demasiado humano* Nietzsche havia delineado uma história descritiva, quase uma narração dos sentimentos morais na sua evolução cultural e social, é de fato apenas no início dos anos 80 que começa a abandonar-se a reflexões acerca de uma possível “fisiologia da moralidade”. É com Spencer, e com os autores que pertencem a uma constelação análoga (como Fouillée e Espinas, com quem se confronta aproximadamente no mesmo período), que

se precisará em Nietzsche a idéia de uma derivação fisiológica da moral das imperiosas diretivas dos instintos.

Por fim, se o significado da distinção metodológica entre *Ursprung* e *Herkunft*, tão eficazmente ilustrada por Foucault¹³, reside no distanciamento dos moralistas ingleses, incapazes de abstrair do “dado de fato moral” que eles próprios representam, é só depois de haver percorrido a história da moral altruísta, segundo me parece, que Nietzsche chega à clara distinção entre *juízo* e *prejuízo* moral, que não por acaso é o “pensamento” que o ocupa nesta obra de 1881 e a razão do seu subtítulo.

2. Primeiras indagações sobre a moral

Desde os anos de juventude, como sabemos, Nietzsche não ignora as novas direções da filosofia ultramarina. Sobretudo através de Lange, mas também de Hartmann, ele toma contacto com o positivismo e naturalmente com o evolucionismo darwiniano, com o qual partilha o assunto científico, mas do qual intui as suas dramáticas conseqüências no plano psicológico. Os temas do darwinismo e da “terrível luta dos indivíduos e da espécie” são postos em causa por Nietzsche já em 1868 para refutar o otimismo da teleologia kantiana¹⁴, e também contra o otimismo filisteu de um darwiniano *sui generis* como David Strauss é endereçada a primeira das *Considerações Extemporâneas*.

Mas é apenas na metade dos anos 70 que “os ingleses” assumem para Nietzsche o valor paradigmático de cifra da modernidade. No início da segunda metade do século XIX a filosofia inglesa e a continental, em particular a alemã, representavam de fato as duas correntes opostas em que se debatia o pensamento especulativo: científica, atenta aos fatos, particularmente “moderna” a primeira; idealista, romântica, tradicionalmente metafísica a segunda. Quem

não fala a linguagem do empirismo na ciência e da utilidade na moral, não está a par dos tempos, confessa resignado o schopenhaueriano Du Mont em 1876¹⁵, e somente “o espírito ativo e fino do ceticismo inglês” podia e pode despertar a Alemanha do seu sono dogmático, gerado por um abuso das categorias hegelianas e por uma involução nos sistemas metafísicos transcendententes – pelo menos assim defendia, à época, um fino observador da situação europeia¹⁶.

É fácil intuir como Nietzsche, atento a cada movimento inovador e pronto a colher cada respiração da cultura que lhe era contemporânea, uma vez liberto das seduções metafísicas e desejoso de fazer luz sobre a origem e o significado das nossas construções gnosiológicas e morais, volta-se quase naturalmente para o primeiro destes dois pólos, que adverte como o mais moderno e o mais metodologicamente adequado. Talvez sem conhecer ainda a fundo autores, temáticas e problemas, Nietzsche intui que só aqui residia a possibilidade de uma libertação da metafísica e de uma concreta indagação do mundo moral, até agora alojado numa dimensão transcendente¹⁷.

O empirismo radical e o naturalismo da filosofia ultramarina estão em condições de invalidar toda e qualquer consolação metafísica e de dissipar qualquer ilusão antropocêntrica. O homem de Darwin, esse ser absolutamente natural que responde ao longo do tempo às solicitações de um ambiente hostil, desenvolvendo estratégias de defesa e de conservação, representa, pelo contrário, a chave para compreender a natureza real de tudo o que aparece como absoluto, duradouro, supra-histórico. Em primeiro lugar a moral, que não é outra coisa senão um fruto de uma organização psicofísica e de uma fixação natural, de cuja gênese e motivação originária ainda podemos conhecer os vestígios. O “homem moral”, como sabemos a partir de um significativo aforismo de *Humano, demasiado humano*, “não está mais próximo do mundo metafísico do que o homem físico”: é esta asserção programática que guia o livro para

espíritos livres, e que Nietzsche deriva, com Paul Rée, de uma radical adoção do paradigma darwiniano¹⁸.

No período de *Humano, demasiado humano* Nietzsche examina, portanto, com Paul Rée – o amigo que considera um “inglês” pela aberta adesão ao darwinismo e pelas suas simpatias científicas – a possibilidade de uma origem utilitária da moral. Não lhe parece, de fato, implausível a idéia de uma derivação da tábua dos valores morais de um cálculo utilitário das necessidades – antes de tudo o manter-se em vida –, com uma referência necessária a determinações primordiais como o prazer e a dor. Partilhando em grande parte as avaliações antropológicas de Rée sobre a sinonímia originária de bom e útil, e solicitado também pelas considerações darwinianas sobre o instinto social e parental desenvolvidas em *A origem do homem*, Nietzsche não exclui, nesta fase, que a moral pertença às estratégias conservadoras, cristalizando atos finalizados numa utilidade comum e transformados em automatismo do exercício e do hábito.

Não admira que, no fim do ano de 1879, intensificando os seus estudos neste sentido, Nietzsche sinta a necessidade de confrontar-se com Spencer e com a sua proposta de um fundamento moral a ser encontrado na história evolutiva da espécie¹⁹. Uma proposta destinada, entre outras coisas, a reaparecer na Inglaterra sobre novas bases, um forte debate sobre a origem da consciência, que Nietzsche seguiu com viva atenção. Na sua biblioteca Bain, Lubbock, Tyndall, entre outros, discutem a questão; mas sobretudo Lecky, cujo longo e articulado primeiro capítulo da *Sittengeschichte Europas*, rico de referências e citações, serviu a Nietzsche, no princípio dos anos 80, de verdadeiro manual e compêndio²⁰. Quando, portanto, Nietzsche começa a ler, com grande interesse, em Janeiro de 1880, *Die Tatsachen der Ethik*²¹, é provável que o faça mais à procura de confirmações do que de divergências.

3. O absurdo de uma finalidade boa

Nietzsche aproxima-se, portanto, do utilitarismo de Spencer para validar uma hipótese, mas confronta-se desde logo com uma evidente anomalia.

Se Spencer via por todo o lado, no universo, um caminho do simples ao complexo, do homogêneo ao heterogêneo, com o conseqüente aperfeiçoamento dos organismos ditado pela própria natureza como sua finalidade e regulado pelas leis da evolução – aquilo que constituiria, em moral, o que se deve entender por “bom”²² –, Nietzsche, embora admitindo definir como bom aquilo que serve um fim, é cético desde o início acerca da possibilidade de o determinar univocamente²³. Pelo contrário, precisamente no dia seguinte ao início da leitura de *Die Tatsachen der Ethik*, o caderno NV1 abre-se com uma série de perguntas prementes sobre qual possa ser, na ótica do moralista, a “melhor conduta”:

Como se deve agir? De modo a conservar-se o mais possível o indivíduo? Ou a conservar o mais possível a raça? Ou a conservar o mais possível uma ultra-raça? (Moralidade dos animais) Ou de modo a conservar-se a vida em geral? Ou de modo a conservar as espécies de vida superior? Os interesses destas diferentes esferas divergem.²⁴

Spencer, esse “exaltador do finalismo da seleção”²⁵, crê pelo contrário saber quais são as circunstâncias favoráveis ao desenvolvimento de um ser orgânico, e em que direção vai se movendo a humanidade. Spencer defende que na natureza se assiste a uma progressiva adaptação de órgãos e funções, com a finalidade óbvia de incrementar e conservar a vida, finalidade próxima e remota do processo evolutivo. Esta afirmação contém uma implícita admissão de valor que Nietzsche não está disposto a justificar. À idéia de que bom seja “aquilo que tende para o prolongamento da vida em toda

a sua extensão”²⁶ (Nietzsche contrapõe: “Saber que isto é saudável, isto mantém em vida, isto prejudica os descendentes – não é de modo nenhum regulador da moral! Por que viver? Por que viver inteiramente alegre? Por que descendentes?”²⁷) implica não apenas o preconceito de que existe uma direção na qual o ser humano deve se desenvolver, mas sobretudo uma admissão prévia de sentido acerca deste absolutamente não “óbvio valor dos valores, a vida”²⁸, cuja indagação genealógica está ainda toda por fazer²⁹.

No quarto capítulo de *Die Tatsachen der Ethik*, sobre o qual Nietzsche se debruçou abundantemente, Spencer insiste no fato de que a correspondência dos atos com a sua finalidade constitui o critério da sua valorização moral. Ou seja, as normas morais devem ser deduzidas das “conseqüências naturais de cada ato” ou, o que é o mesmo, da consideração das “reações necessárias de causa e efeito”³⁰ que, tal como no mundo físico, vigoram no mundo social, psíquico e moral. O método evolutivo revela assim a sua valência heurística: a tarefa da ética será a de elaborar normas que respondam às “condições gerais da existência”, àqueles “nexos causais últimos” de cuja bondade não é lícito duvidar³¹.

“Muitas ilusões sobre a moral devem a sua origem a causalidades pressupostas em campos nos quais, na verdade, existe apenas uma sucessão”³², reflete Nietzsche, aqui com Baumann, negando que a consideração das conseqüências possa fazer parte da determinação da norma moral.

Spencer defende que a verdadeira moral consiste no tomar em consideração as verdadeiras conseqüências naturais de uma ação – não louvor, repreensão, castigo. Mas este “tomar em consideração” era imoral! A ação é realizada qualquer que seja a sua conseqüência!

escreve Nietzsche num apontamento do mesmo período³³. Spencer não se apercebe, enquanto mau psicólogo que é, de como a consciên-

cia de “conexões causais” no campo moral comporta a dissolução da força coerciva da própria moral³⁴, e de como é antes o desprezo pelas “verdadeiras causas e conseqüências naturais da ação” e a sua substituição por um mundo de causalidades fantásticas que permite o instaurar-se de um imaginário mundo moral³⁵. “Não é verdade – escreve ainda Nietzsche – que bom e mau sejam uma soma de experiências daquilo que é ou não é conforme a fins. (...) O mais importante é: obediência cega a uma ordem, e a passagem do medo ao respeito. Santificação daquilo que é respeitado!”³⁶: “herança absurda do intelecto humano” sobre a qual ainda voltaremos.

4. O mundo multiforme dos instintos

Spencer pretende, ao invés, propriamente a partir da consideração das conseqüências, fundar uma ética racional: uma “ciência do agir bem” que deduza e codifique as ações que a evolução selecionou como “boas” para os fins do processo evolutivo³⁷: primeiros entre todos são os atos de autoconservação e cuidado da prole, mas sobretudo uma ajuda recíproca no alcançar dos fins, conseqüência necessária de um primado fisiológico do instinto altruísta, a respeito do qual Nietzsche sempre foi fortemente crítico. “O instinto de conservação da espécie é, dentre todas as características hereditárias, o mais seguramente herdado – qual é o ponto de partida?” pergunta-se Nietzsche ainda na abertura do caderno NV1³⁸, que parece recolher as impressões ainda frescas da leitura de *Die Tatsachen der Ethik*.

As reflexões de Spencer sobre o instinto, conduzidas com um olhar privilegiado acerca da conservação e da alimentação (o terreno preferido de Spencer, mas também de Schneider e Espinas³⁹), convencem Nietzsche da impossibilidade de atribuir aos impulsos uma finalidade e uma direção. “O instinto que guia os nossos im-

pulsos alcança em todos os casos a primeira coisa agradável que lhe acontece: *não* a útil”⁴⁰, e se existe um resultado favorável – como no caso do chocar dos ovos⁴¹ – trata-se do resultado casual de um acaso de sorte, e não certamente de uma resposta a uma direção estabelecida a priori pela natureza para o melhor dos desenvolvimentos possíveis. O primado fisiológico do altruísmo é insustentável. À afirmação de Spencer de que “qualquer ação, consciente ou inconsciente, que implica dispêndio da vida individual com a finalidade de aumentar a vida em outros indivíduos, é indiscutivelmente altruísta”⁴², Nietzsche objeta: “A geração de uma descendência não é altruísta. O animal persegue aí individualmente um prazer, pelo qual muitas vezes perece”⁴³. E ainda:

*Não existe instinto de autoconservação – é a procura daquilo que é agradável e a fuga daquilo que é desagradável que explica tudo o que se atribui àquele instinto. Não existe igualmente nenhum instinto de querer continuar a existir como espécie. Tudo isso é mitologia (ainda em Spencer e Littré).*⁴⁴

O mundo dos instintos não conhece, portanto, uma finalidade pré-fixada. Pelo contrário, a finalidade do indivíduo modifica-se e renova-se de acordo com o estímulo das suas pulsões e dos seus estados interiores. Os “fins últimos”, escreve Nietzsche, “não se podem alcançar de uma só vez mediante conceitos: podemos ver sempre apenas novas finalidades conquanto antes tenhamos instintos. Ninguém sabe até onde podem crescer os nossos instintos”⁴⁵ e ninguém sabe com que força eles se farão notar. Que compreende o homem de si próprio? Nada é mais incompleto do que o quadro dos instintos que constituem a sua natureza. Dificilmente poderá dar-lhes um nome: o seu número e a sua força, o seu fluxo e refluxo, as leis da sua nutrição, permanecem para ele completamente ignotos⁴⁶. Este ser tentacular que nós somos tateia cegamente a ex-

periência, dando talvez, com isto, os seus resultados mais belos (exatamente aqueles que Spencer teria descartado como “não adaptados a fins”). Por conseguinte, “o pólipo inteiramente desenvolvido será qualquer coisa de igualmente casual, como o é o seu vir-a-ser”, escreve Nietzsche em *Aurora* §119, transpondo em metáfora espiritual aquilo que para Spencer e Espinas era um exemplo privilegiado de organização funcional⁴⁷.

As nossas ações são portanto experiências, jogos com os instintos e com os seus apetites, expressões brincalhonas de um impulso para a atividade, e que nós interpretamos mal e de modo falso através da teoria dos fins:

*Não realizo uma ação agradável porque a sua finalidade, o seu término, traz consigo uma sensação agradável: ela não é um meio para este fim. Com as finalidades, nós homens fazemo-nos mais racionais do que aquilo que somos! “Por que me agrada este prato? Quem im finem?” Nenhuma resposta! – Onde quer que os nossos instintos tenham a palavra, a “finalidade” é uma fanfarronice!*⁴⁸

5. Ao serviço do instinto

A dinâmica dos instintos, sobre a qual Nietzsche reflete também graças a Spencer, obriga-o a corrigir a hipótese formulada na época de *Humano, demasiado humano* segundo a qual as ações conotadas como boas seriam aquelas selecionadas na origem com base na sua utilidade. Nietzsche admite o seu erro num fragmento de 1880:

*O essencial não são os motivos esquecidos e o hábito de determinados movimentos – como eu supunha no passado. São, antes, os instintos, que não têm uma finalidade, de prazer e desprazer*⁴⁹.

Assim abre caminho a hipótese de que é precisamente o instinto a determinar irresistivelmente um modelo moral, embora numa direção que não é de modo algum unívoca. “A tábua dos valores não corresponde de fato aos *graus de utilidade* (contra Spencer)”⁵⁰. Parece antes que quem a escreve é o instinto mais poderoso, aquele que vai ganhando preponderância e dirige o curso de um dos desenvolvimentos possíveis.

Isto soa a Nietzsche como uma inversão na indagação:

*Eu proponho-vos um modelo: se vos interessar, deveis imitá-lo. Não são os fins, mas a satisfação de um instinto já existente que nos constrange a esta ou àquela moral. Não a razão! Senão ao serviço de um instinto!*⁵¹

Neste como em inúmeros outros fragmentos do Outono de 1880, Nietzsche propõe portanto uma leitura da constituição da moral a partir das diretivas dos instintos: diretivas imperiosas que impõem, a posteriori, a adoção de um sistema ético (uma “tentativa sempre renovada de encontrar a posteriori um acordo entre os instintos e a verdade”⁵²) que os justifique. “O que determina o aparecimento de um valor? Um instinto”, que por sua vez só receberá a sua sanção no interior de um sistema moral (M/A § 38). A moral “vem quando um instinto e a valorização de um certo tipo já existem. Isto vale para todas as éticas”⁵³.

Qual é, portanto, o instinto que legitima a moral moderna, a moral cristã, da qual a ética utilitarista não é senão o disfarce laico, e que não apenas assume o altruísmo, a bondade e a cooperação mútua como valores absolutos, mas que, com uma significativa inversão de sinal, pretende justificá-las historicamente? (M/A §§60, 132 e 146).

Como é sabido, Nietzsche está convencido de que o instinto do rebanho (*Herdeninstinkt*) é a conformação fisiológica a partir da qual

desenvolveu toda a casuística dos nossos imperativos de hoje⁵⁴. E Spencer, com sua idéia da moral como orientada de modo completamente natural para as necessidades da espécie, representaria precisamente a adoção concreta deste modelo ético. A caracterização do homem como “animal gregário”, central a partir de *A gaia ciência*, não se apresentou mais até à Primavera de 1881, excetuando um aparecimento breve num fragmento de 1873⁵⁵. Defendendo que foi ainda uma vez Spencer a encorajar Nietzsche no uso desta metáfora e a esclarecer a sua natureza e o papel deste poderosíssimo *primum mobile* da moral.

6. Do gênio da espécie

*Independentemente do olhar bom ou mau que eu possa dirigir aos homens, encontro-os sempre, a todos e a cada um em particular, empenhados numa tarefa: fazer aquilo que serve para conservação da espécie humana. E, na verdade, não tanto por um sentimento de amor por esta última, quanto, simplesmente, porque nada é neles mais antigo, mais forte, mais implacável, mais inultrapassável do que aquele instinto (Instinct) – pois este instinto é precisamente a essência da nossa espécie e do nosso rebanho.*⁵⁶

No primeiro aforismo de *A gaia ciência*, Nietzsche sublinha assim a prioridade de um dado modelo moral. A este modelo corresponde o predomínio de um instinto, derivado de um impulso irresistível, quase um substrato fisiológico da nossa natureza. É o eco de aversões e paixões que nos foram inculcadas em “períodos enormes”: como é possível que se façam sentir de modo tão distinto?

A este propósito Spencer fora claro: experiências de utilidade, organizadas e consolidadas no curso da evolução, foram transmitidas organicamente às gerações sucessivas como modificações do

sistema nervoso. Desenvolveram-se e tornaram-se “certas faculdades de intuição moral – um certo sentimento das ações corretas e incorretas”, uma espécie de “a priori” que cada indivíduo sofre necessariamente. A consciência não seria, assim, nada mais do que uma articulação e uma organização dos instintos, e encontraria na memória a sua aliada mais preciosa. (“A memória contém causas de moralidade – e nós não a dominamos!”, escreve Nietzsche num apontamento da época⁵⁷).

Nietzsche pondera esta hipótese e considera-a “muito mais racional” e psicologicamente sustentável do que aquela que via a origem da moral no esquecimento das primitivas razões utilitárias do agir⁵⁸. Não o esquecimento, mas a inscrição nos atos da memória orgânica da espécie – o termo foi introduzido por Maudsley em 1867⁵⁹ – daquilo que ela considera útil ou prejudicial, poderia constituir a consciência e, por assim dizer, o tema de fundo da moralidade⁶⁰.

Nos aforismos de *A gaia ciência* dedicados ao “gênio da espécie”, Nietzsche parece partilhar a idéia da aprioridade histórica e substancial de uma “consciência coletiva” como consequência necessária da conformação eminentemente gregária do indivíduo (em particular com o spenceriano Espinas).

O sentimento moral é, portanto, hereditário? “Em primeiro lugar, gostaríamos de nos defender contra a teoria da hereditariedade tanto quanto possível”, escreve Nietzsche na *Vorstufe de Aurora* § 34, onde se coloca precisamente esta questão. O aforismo (tal como o seguinte § 35) conclui que os sentimentos morais são, na verdade, transmitidos, mas sob a forma de fortes inclinações e antipatias. Juízos e apreciações de valor são herdados sob a forma de um sentimento sobre o qual será construído, em seguida, o nosso juízo moral. A proposta spenceriana, segundo a qual “as preferências e aversões são tornadas orgânicas por hereditariedade dos efeitos das experiências agradáveis e dolorosas nos progenitores”⁶¹ é

quase idêntica. Nietzsche sublinha este passo com uma linha à margem no seu exemplar de *Die Tatsachen*, e escreve:

*Os bondosos adquiriram a sua índole através do medo constante que os seus progenitores tiveram de agressões estranhas – eles moderavam, sossegavam, imploravam, inclinavam-se, distraíam, adulavam, humilhavam-se, dissimulavam a dor, o desgosto, recompunham rapidamente os traços do rosto –, e por fim deixaram em herança aos seus filhos e netos todo este mecanismo delicado e harmonizado. Um destino mais favorável não expôs estes últimos a medos constantes: não obstante, tocaram constantemente o seu instrumento.*⁶²

Onde nos depararmos com uma moral, encontraremos portanto uma avaliação e uma hierarquia: resultado de preferências e aversões, paixões e sentimentos primitivos que ainda se fazem sentir. Uma hierarquia da qual não somos nós os autores, mas o instinto gregário, que existe em nós e fala pelo grupo todo ou pela espécie⁶³.

Será verdadeiramente o eco de uma afeição simpatética natural, como pretendiam Darwin, Spencer ou Espinas? Para Nietzsche não se trata certamente de amor: quem fala é antes *o medo*, um sentimento primordial naquele terrível momento pré-histórico em que o homem estava sujeito às oscilações de um ambiente hostil, e no qual a solidão constituía uma assustadora condenação⁶⁴. Só no interior de uma comunidade podemos nos conservar, assim falava então o medo, e “o medo é o poder pelo qual a comunidade é conservada”⁶⁵. A consciência moral, receptáculo de experiências muito antigas, é filha do medo e da necessidade: também a este tema, central em *Aurora*, Spencer não era estranho⁶⁶.

7. *O costume de obedecer*

Segundo Spencer, o comportamento que hoje se define como moral não é de todo natural. Pelo menos numa fase primitiva, em que não se conseguia ainda avaliar as conseqüências “reais” de uma ação e portanto, na ótica spenceriana, de ajuizá-la corretamente, esse comportamento é imposto. É uma espécie de *dressage*, na qual a convivência social é tornada possível de modo artificial por um “sentimento pré-altruista”, na base do qual Spencer indica um sentimento de medo: da vingança, da punição, da ira divina. O sentimento do dever nasce no selvagem, “cuja única restrição, para além do medo do seu semelhante, é o medo do espírito de um antepassado”. A atitude de subordinação que daqui resulta sobrevive com força até aos nossos dias e é característica de cada sistema moral.

Spencer ilustra como as atitudes de subordinação estão na origem da moral e a precedem historicamente num longo artigo publicado na *Revue Philosophique*, no qual analisa o particular aspecto do comportamento que diz respeito às cerimônias⁶⁷. Segundo Spencer, a maior parte das nossas regras éticas e morais derivariam, por diferenciação, da disciplina da regra das cerimônias (que ele define significativamente como “formas modificadas de ação produzidas no homem pela presença dos seus semelhantes”).

*Antes de existirem leis, é necessário que exista um potentado ao qual os homens se tenham submetido, que promulgue as leis e imponha a sua autoridade. Antes de conhecer as obrigações religiosas, foi necessário que os homens reconhecessem uma ou várias potências sobrenaturais. É evidente que a conduta que exprime a obediência a um chefe, visível ou invisível, deve preceder no tempo o freio civil ou religioso que ele impõe.*⁶⁸

Com base em inúmeros exemplos antropológicos, Spencer coloca a hipótese de que a recusa em conformar-se com as observâncias cerimoniais equivalha à rebelião e a um desprezo pela autoridade, com o conseqüente pôr em perigo o inteiro grupo social. No Peru, “o castigo mais comum era a morte, pois, dizia-se, não se pune o culpado pelos erros que cometeu, mas por ter violado a ordem do Inca”⁶⁹. Dos tabus e das mutilações corporais aos nossos sacrifícios e orações, tudo isso serve para ganhar o favor do poderoso, para que a sua ira não recaia sobre a comunidade.⁷⁰

Nietzsche subscreve plenamente estas notas: ou melhor, precisamente a consideração do cerimonial, isto é, a adoção de uma prática que não mostra em si nenhuma racionalidade nem finalidade imediata, fornece-lhe a chave para compreender a razão última dos comportamentos morais:

Primeira norma da civilização. – *Nos povos incultos existe um gênero de costumes, cuja intenção parece ser o costume em geral (...), que, todavia, mantém continuamente na consciência a vizinhança permanente do costume, a ininterrupta obrigação de praticá-lo: para reforçar a grande norma com que começa a civilidade: qualquer costume é melhor do que nenhum costume.*⁷¹

Em *Aurora*, Nietzsche chega a uma importante conclusão: “a eticidade não é outra coisa (e, portanto, *nada mais!*) do que obediência aos costumes, seja de que espécie forem” (M/A § 9). E se Nietzsche parece reforçar essencialmente a posição já expressa em *Humano, demasiado humano*, na qual a moral era reconduzida à obediência à tradição, aqui atribui a esta hipótese um valor definitivo, caracterizando-a fortemente como “conhecimento e princípio fundamental” da origem da moral.

As atitudes de subordinação descritas por Spencer reduzem-se, para Nietzsche, à sujeição à tradição entendida como “uma autoridade superior à qual se presta obediência não porque ordena aquilo que nos é útil, mas apenas porque ordena” (M/A §§ 9 e 19). Na base desta ligação com a ética, Nietzsche vê o medo supersticioso de uma autoridade superior. E agora descreve a expressão do medo como *a base natural da moral primitiva*.

Não é só a herança das nossas relações originárias com a natureza, concebida antropomorficamente como tremenda e hostil, que nos predispõe para o medo (M/A § 23), também a nossa própria conformação fisiológica faz com que aquele elemento comunitário, percebido como tranquilizador, seja em nós mais forte do que qualquer veleidade individual. Nietzsche conclui que só em tempos relativamente maduros o homem isolado está em condições de se libertar do jogo da tradição: na realidade, “aquela assustadora opressão da eticidade do costume, sob a qual viveram as comunidades humanas muitos séculos antes da nossa era” (M/A § 14), persiste ainda e caracteriza todas as relações sociais. A presença do outro como um animal hostil é, portanto, o pressuposto que permite compreender as razões da persistência do instinto gregário, que dita leis ao sentimento moral.

À luz destas reflexões, Nietzsche revê ainda uma vez a sua hipótese genealógica: “Não é a ação altruísta que nasce (através do esquecimento) hereditariamente, mas o *contínuo* pensar nos outros como medida das nossas ações”⁷². Deste modo, cada relação humana, até onde aparece mais pura e desinteressada, torna-se um mero jogo de engano e dissimulação.

8. Camaleões e ovelhas

Chegamos, assim, a um elemento último: a moralidade é “animal” nas suas origens, mas, ao contrário, enganou-se quem via nas sociedades dos animais uma antecipação da zelosa e amorável comunidade humana, pois ela é antes a luta entre seres obrigados a medir-se uns com os outros para não sucumbirem.

Aquela moralidade que cada um exige da maneira mais rígida, honra e chama santa, o fundamento da vida social: o que é isso senão a dissimulação da qual os homens têm necessidade para poderem viver uns com os outros sem medo? A máxima parte desta dissimulação já passou para a carne, o sangue, os músculos, já não a sentimos como dissimulação, tal como não pensamos nela quando dizemos palavras de saudação e assumimos atitudes cortesias: porém, tudo isto é dissimulação.⁷³

Também Spencer não esconde o papel representado pela hipocrisia nas relações sociais:

Os movimentos do corpo e as mudanças faciais são efeitos visíveis de sentimentos que, quando são fortes, não podem ser controlados pela vontade. Quando, porém, o sentimento é menos forte, seja ele uma sensação ou emocional, aqueles podem ser inteira ou parcialmente reprimidos, e temos o hábito mais ou menos profundamente enraizado, que é a consequência da nossa natureza, de os reprimir como se muitas vezes não fosse desejável que os outros vejam o que se sente. As dissimulações produzidas deste modo são contudo tão indispensáveis ao nosso caráter e a nossa condição de existir, que se tornaram uma parte constante do nosso dever moral; e muitas vezes se insiste na dissimulação por si mesma como elemento das boas maneiras. Tudo isto tem, porém, a sua causa no prevalecer de sentimentos que contrastam com o bem social – sentimentos que não podem ser mostrados sem produzir discórdias ou aversões.⁷⁴

A vida social é uma verdadeira escola da suspeita: a necessidade de segurança e previsibilidade instaura uma série de comportamentos que visam compreender e arrancar a intenção do sentimento do próximo. Daí a atenção à mímica e à gestualidade: aprendemos a reproduzir as opiniões e expectativas de outrem, a prevê-las para não sermos surpreendidos, sendo elas imitadas e assimiladas com um longo exercício, num processo crescente e necessário de “convergência e assimilação fisiológica”⁷⁵. Também os sentimentos mais sublimes, como o amor e a compaixão, possuem esta origem: o seu fim último é “adivinhar o outro” para poder neutralizá-lo e dispor dele sem temor (M/A §§ 309, 248 e 532)⁷⁶.

Dissimulação, mas também ocultamento: o homem moral – como o camaleão que se adapta ao ambiente para fugir aos predadores – uniformiza-se com verdadeira astúcia animal às condições de existência dos próprios semelhantes, esconde-se em organismos coletivos, reprime a sua própria singularidade, para adotar um ponto de vista geral que seja garantia de segurança (M/A § 26).

Nietzsche encontrou um exemplo privilegiado deste tipo de homologação precisamente nas doutrinas contemporâneas com que se deparou: o que são, de fato, a adaptação spenceriana, o organismo social de Fouillé, a consciência de Espinas, senão fenômenos de *mimicry* com os quais o indivíduo desfila num sistema coletivo? Amalgamar-se, homologar-se, em sentido moral, equivalem à adoção de um ponto de vista geral e genérico – e, precisamente por isto, inválido e infrutífero – que isenta o indivíduo da responsabilidade de uma medida própria de valores.

Esta é a característica da sociedade moderna, em que “a igualdade passa por qualquer coisa de obrigatório e desejável! Aparece [nela] um falso conceito de harmonia e paz como o estado mais útil”⁷⁷; onde se aspira à anulação do indivíduo como função do todo, de modo a controlar e aniquilar a sua força centrífuga (M/A § 132). É o “pensamento fundamental de uma cultura dedicada ao comér-

cio” onde o mercado responde à necessidade de segurança determinando o valor de cada coisa em relação ao seu poder de troca, estabelecendo improváveis equivalências (M/A § 175).

Mas que tipo humano resulta da adoção desta tábua de valores? É um tipo fraco e incapaz de criar, bondoso, de pequena estatura espiritual: é só areia, inutilizável para a construção de uma sociedade capaz de se opor ao niilismo e operar uma sã transvaloração de valores em direção afirmativa e aristocrática.

Com o propósito enorme de atenuar todas as asperezas e angulosidades da vida, não estaremos na melhor estrada para fazer da humanidade areia? Areia! Pequena, mórbida, redonda, infinita areia! Ó arautos das afeições simpatéticas, é este o vosso ideal? (M/A § 174)⁷⁸

Assim pergunta Nietzsche, assimilando uma sugestão de Alexis de Tocqueville, que em *A democracia na América* escreve: “Os membros de uma comunidade democrática são como grãosinhos de areia de uma praia marinha, cada um muito pequeno e bem distinto do outro”. Ele alertava contra os perigos da democracia, temendo “não a excessiva liberdade, mas uma submissão demasiado pronta, não a anarquia, mas o servilismo, não as mudanças acentuadas, mas um imobilismo chinês”⁷⁹. Portanto:

Pretender que todos se tornem “homens bons”, animais gregários, de olhos azuis, bondosos, “belas almas” – ou, como deseja o senhor Herbert Spencer, altruístas, significa retirar à existência aquela grandeza que é o seu caráter, castrar a humanidade e reduzi-la a mísera chinesice...⁸⁰

Para Spencer, vale exatamente o contrário:

sem tal segurança da vida que deixe os homens em condições de tratar dos seus assuntos sem temor, não pode existir nem felicidade, nem bem-estar, individual ou geral.⁸¹

“*Heerde*”, é o seco comentário de Nietzsche a esta página de *Die Tatsachen*⁸². Ele mostra, assim, o quanto a escolha desta tábua de valores é ditada por um instinto e não por uma racionalidade lógica, e menos ainda por uma suposta “necessidade natural”. Um instinto que incita à segurança e ao pequeno bem-estar e cujos ideais, adaptando-se às condições do mundo moderno, conquistaram doravante a região média do gosto europeu.

A crítica de Nietzsche a este tipo de genealogia, que ele resume no defeito de historicidade, aponta o dedo precisamente contra esta adoção de um ponto de vista moral que se pretende justificado “historicamente”, mas que na realidade absolutiza o modelo ético correspondente aos instintos e às necessidades dos seus depositários.

Aproximando-se, portanto, dos ingleses para tirar deles sugestões acerca da história e da origem da moral, Nietzsche não recebeu ajuda neste sentido. Não são nem filósofos, nem psicólogos, mas “operários da filosofia”⁸³, decididos a reduzir a fórmulas as determinações de valor dominantes. Não puderam (nem queriam) sair deste círculo vicioso que os torna completamente inaceitáveis como historiadores da moral. Mas no modelo emotivo constituído pelas suas preferências de valor, Nietzsche encontrou uma importante chave de interpretação. A sua sintomática representação de um sistema de moral antigo e sutil, “assimilado pela autoconservação”⁸⁴, leva-o a tentar, ao contrário, experiências com os instintos, jogos de *reconfiguração* cujo resultado já não está fixado numa dada configuração, mas sempre aberto a múltiplas perspectivas. É só depois de ter percorrido a história da moral altruísta que Nietzsche chega a uma conclusão que permitirá finalmente levantar a cortina “sobre a enorme falsificação na psicologia das morais até agora existentes”⁸⁵: a psicologia mostra-se agora como uma “morfologia e teoria evolutiva da vontade de potência” (JGB/BM §23), na qual as etapas do utilitarismo, do eudemonismo, da moral gregária se revelam essenciais na sua natureza de estágio particular de desenvolvi-

mento de um modelo moral⁸⁶. “Ponto de vista capital da metodologia histórica”⁸⁷, tornar-se-á antes a vontade de potência, um campo móvel de forças em luta que não conhece angústias nem pequenas finalidades: e a derivação de todos os outros afetos de uma única vontade de potência é a solução mais madura em relação à origem da moral. A *Genealogia da Moral* assinala o ponto de chegada de Nietzsche neste sentido. Não é, portanto, um acaso que ele se despeça precisamente nesta obra definitivamente dos ingleses (primeiro entre todos, Paul Rée), mas com a força e quase o azedume de quem é, relutantemente, forçado a reconhecer o seu débito.

Abstract: The paper shows as *Daybreak* and the notebooks of its period receive the results of Nietzsche’s dialogue with Utilitarianism, particularly with Spencer. Much more than punctual correspondences between the aphorisms and their sources, it will be stressed the importance of Spencer to Nietzsche’s biological comprehension of the question of the origins and development of morals.

Keywords: Utilitarianism – morals – Spencer.

notas

- ¹ EH/EH, Aurora, §1. A tradução dos textos de Nietzsche para português é da responsabilidade da tradutora e foi realizada em estreita colaboração com a autora do artigo (N.T.).
- ² Cf. “Aurora nell’opera di Nietzsche” in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 ss, V/1, p.1.
- ³ Como sabemos, em *A gaia ciência* Nietzsche reuniu apontamentos que tinha inicialmente concebido como continuação de *Aurora* (capítulos 6-9).
- ⁴ Carta a Overbeck de 20/21 de Agosto de 1881, KSB 6, Nr. 139.
- ⁵ Foi sobretudo Hubert Treiber quem discutiu o efetivo significado de Paul Rée nos seus trabalhos “*Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines ‘Klosters für freiere Geister’ und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte*” in *Nietzsche-Studien* 21 (1992), p. 326-362 e “*Zur Genealogie einer ‘Science positive de la morale en Allemagne’*. *Die Geburt der ‘r(é)alistischen Moralwissenschaft’ aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption*” in *Nietzsche-Studien* 22 (1993), p. 165-221, e procedendo à edição dos escritos de Paul Rée no volume Treiber, H. (Hg.), *Paul Rée Gesammelte Werke 1875-1885*, Berlin, New York, 2004.
- ⁶ A crítica de Nietzsche diz respeito, em primeiro lugar, ao finalismo spenceriano, que pretende saber quais são as circunstâncias favoráveis ao desenvolvimento de um ser orgânico: tais condições são, para Nietzsche, insondáveis e em todo o caso não unívocas, e prevêm o jogo dos instintos mais diferentes, incluindo aqueles considerados maldosos e inoportunos. Cf. fragmentos IX, 6(456), 11(43) e 11(73).

Um certo desconforto do humano devido à sua não adaptação ao ambiente poderia, pelo contrário, revelar-se portador de potenciais e inesperados desenvolvimentos. Contrariamente ao que afirma Spencer, segundo o qual o agir do homem se move numa única direção pré-determinada, Nietzsche afirma: “Não existe em cada caso *uma* ação a realizar, mas tantas ações quantos *ideais* do homem perfeito” (IX, 11[370], não existe nenhum alvo absoluto do humano. Precisamente porque a felicidade é alcançada por vias opostas, “não é possível determinar uma ética (contra Spencer)” (IX, 8[12]). Mais ainda: a imagem que Spencer tem do futuro do homem “não é um resultado da ciência”, mas um desejo saído dos instintos do presente (IX, 8[35]), justamente a personificação das suas “próprias tendências psicológicas” (XI, 35[31] e 7[247]). Os ideais modernos temem o indivíduo forte e preferem uma humanidade homogênea, quer dizer, facilmente previsível. “O senhor Herbert Spencer é um *décadent*”: com esta virada sociológica Nietzsche indica a vida declinante e o enfraquecimento de todas as forças organizadoras (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §37). “A filosofia de merceiro do senhor Spencer” (XII, 10[118]) que idealiza um mundo de perfeita igualdade e cooperação espontânea. “Spencer presume sempre a ‘igualdade entre os homens’” (IX, 1[98]) e a sua transformação em instrumentos úteis em função do todo. “Mas agora os indivíduos tornar-se-ão cada vez mais débeis – é a história do ocaso da humanidade, na qual dominam o princípio do desinteresse, do *vivre pour autrui* e da socialidade!” (IX, 10[D60]). É a história de uma humanidade sem vigor, “uma humanidade com as perspectivas de Spencer como perspectivas últimas parece-nos digna de desprezo, de aniquilamento” (FW/GC §373; Cf. também EH/EH, “Porque sou um destino”, §4).

⁷ Cf., por exemplo: Selle, C.F. *Herbert Spencer und Friedrich Nietzsche. Vereinigung der Gegensätze auf Grund einer neuen These*, Diss. Leipzig 1902. Selle foi um dos primeiros a instituir um paralelo científico entre os dois autores, embora colocados como antípodas. Scharrenbroich, por seu lado, cita Spencer no âmbito de uma suposta concepção utilitarista de Nietzsche, que lhe proviria, na época de *Humano, demasiado humano*, de Paul Rée. Aquilo que Nietzsche contestaria a Spencer seria a sua *secura*, o seu racionalismo seco, “que lhe pareciam nascidos da falta de instintos vivos e ricos”; “Spencer quer um trabalho mais intensivo das funções de vida existentes, Nietzsche uma existência fisiológica mais elevada da humanidade futura” (Cf. Scharrenbroich, H., *Nietzsches Stellung zum Eudämonismus*, Bonn, Georg 1913, p. 44-45). “Mas que diferença entre Nietzsche e Spencer!”, advertia já Alexander Tille (Tille, A., *Von Darwin bis Nietzsche*, Leipzig 1895, p. 213-14), enquanto Charles Richter objetava a Selle a presunção de que Nietzsche não conhecia Spencer senão como sociólogo e moralista: “Mas não sabemos que toda a obra de Spencer está impregnada de biologismo? Conheçê-lo como sociólogo é conhecê-lo como biólogo”. Apesar da pouca simpatia que Nietzsche mostra pelo filósofo inglês, a sua influência sobre a sociologia e sobre a moral biológica de Nietzsche é para Richter incontestável (Richter, C., *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, Paris 1911, p. 29).

⁸ Cf. GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §37.

⁹ Cf. Marti, U. “*Der große Pöbel – und Sklavenaufstand*”. *Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1993, p. 162. No seu tratamento pontual das relações de Nietzsche com as expressões típicas do moderno, Marti omite o confronto com Spencer concentrando-se antes em Stuart Mill. De modo

- semelhante procede Karl Brose (Cf. Brose, K. *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn 1990, pp. 132-162), que numa suposta homogeneidade de temas liga os dois pensadores, tratando de Spencer de um modo apenas implícito. Cf. também H. Ottmann. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1987, 2. Aufl. 1999, p. 131-137.
- ¹⁰ Moore, G. *Nietzsche, Biology and Methaphor*, Cambridge University Press, 2002; *Idem*, “Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution” in *The Journal of Nietzsches Studies*, 23 (2002), p. 1-20. Entre os estudos italianos Cf. S. Bucchini. “Ereditarietà e sentimenti morali” in *Rivista di Filosofia*, vol. LXXXI, n. 2 (1990), p. 237-261.
- ¹¹ Cf. carta de Nietzsche a Heinrich Köselitz, 18 de Julho de 1880 (KSB 6, Nr. 40): “Assim cavo com fervor na minha mina moral e ao fazê-lo sinto-me a mim próprio completamente subterrâneo – parece-me agora que, entretanto, consegui encontrar a passagem principal e a saída, no entanto é fácil acreditar nisso e rejeitá-lo cem vezes”.
- ¹² Cf. Moore, G.. *Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution*, cit., p. 3.
- ¹³ Foucault, M. *Nietzsche, La généalogie, l’histoire*. in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, 1971, p. 145-172.
- ¹⁴ Cf. BAW 3, p. 371-394.
- ¹⁵ Cf. Du Mont, Emerich. *Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer’s und Darwin’s*, Leipzig 1876, Vorwort (BN). Todos os títulos assinalados com (BN) são obras de que, tal como desta última, Nietzsche possuía um exemplar. Sobre a biblioteca pessoal de Nietzsche, cf. o catálogo *Nietzsches persönliche Bibliothek, herausgegeben von Giuliano Campioni, Paolo D’Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci, unter Mitarbeit von Renate Müller-Buck*, de Gruyter, Berlin, 2003.

- ¹⁶ Cf. Barzellotti, G. “*Le condizioni presenti della filosofia e il problema della morale*” in *Rivista di filosofia scientifica*, I, fasc. 5 (1882); “*Il pessimismo filosofico in Germania e il problema morale dei nostri tempi*” in *Nuova Antologia*, serie III, XIX (gennaio 1889).
- ¹⁷ De resto, um bem documentado volume de A. Kelly testemunha o quanto, à época, “ciência” se ligava a “darwinismo” e quanto este último – difundindo-se amplamente na Alemanha graças sobretudo às revistas e à literatura cizenta, atingindo o seu pico de interesse precisamente a meio dos anos 70 – acabou muito rapidamente por representar uma arma contra a fortaleza do *establishment* conservador. “O darwinismo fez incursões rápidas e profundas na comunidade científica alemã. Foi desde o início amplamente identificado com visões progressivas. Os primeiros convertidos eram jovens de fora das principais correntes da ciência universitária – ou em pequenas universidades ou sem posição acadêmica [...]. Pelo contrário, os primeiros adversários de Darwin eram mais velhos, tinham uma posição acadêmica superior e eram mais conservadores do ponto de vista religioso”. (Kelly, A., *The Descent of Darwin. The popularization of Darwinism in Germany 1860-1914*, Chapel Hill, 1981, p. 21).
- ¹⁸ MAI/HHI, § 37. Cf. Rée, P. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, Schmeitzner, 1877, p. VIII.
- ¹⁹ De Spencer Nietzsche tinha já adquirido, em agosto de 1875, *Einleitung in das Studium der Soziologie*, Leipzig, Brockhaus, 1875. Baseando-se na única referência direta que Nietzsche faz a este livro nos seus apontamentos, T. Brobjer (*Nietzsche’s Ethics of Character. A Study of Nietzsche’s Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*, Uppsala, 1995, p. 146) data a sua leitura do Outono de 1883. Na verdade, um passo de *Einleitung in das Studium der Soziologie* é a fonte de FW/GC § 43 – Cf.

M^a C. Fornari, *Beiträge zur Quellenforschung*, in *Nietzsche-Studien*, Bd. 27 (1998), 1999, p. 558.

²⁰ Lecky, W. E. H., *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen* [1869], Leipzig & Heidelberg, C. F. Winter, 1879 (BN).

²¹ Spencer, H. *Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter*, Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlags-handlung (E. Koch), 1879 (BN). O interesse de Nietzsche por Spencer é sério e urgente. Em Novembro de 1879 pede repetidamente ao seu editor qualquer coisa deste “famosíssimo filósofo”, “tanto mais *instrutivo* para nós porque dispõe de enormes recolhas de material *inglês*”, até se apoiar uma tradução alemã do seu *The Date of Ethics*, saído em Londres poucos meses antes (Cf. cartas de Nietzsche a Ernst Schmeitzner de 22 de Novembro de 1879, KSB 5, N^o 907 e 28 de Dezembro de 1879, KSB 5, N^o 921). Na verdade o livro de Spencer já tinha saído em tradução alemã (*Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter*, Stuttgart, 1879): Nietzsche adquiri-lo-á no dia 5 de Fevereiro de 1880 através da livraria Domrich de Naumburg e pede à mãe que lho envie para a sua morada veneziana em Janeiro de 1880 (Cf. carta a Franziska Nietzsche de 27 de Março de 1880, KSB 6, N^o 18).

²² “A verdade segundo a qual o homem idealmente moral é aquele no qual o equilíbrio móvel é perfeito ou se aproxima o mais possível da perfeição, quando é traduzida em linguagem fisiológica transforma-se nesta outra verdade, a de que ele é o homem em quem toda a espécie de funções estão perfeitamente realizadas. Cada função tem uma relação qualquer, direta ou indireta, com as necessidades da vida: o fato da sua existência como um resultado da evolução é ele próprio uma prova que foi produzida, imediata

ou remotamente, pela adaptação das ações internas às externas. Por conseguinte, o não cumprimento desta na proporção normal é o não cumprimento de uma condição necessária à vida completa. [...] Assim, o homem moral é aquele cujas funções – muitas e várias na sua espécie, como vimos – são todas realizadas num grau oportunamente adaptado às suas condições de existência” (*Die Thatsachen der Ethik*, cit., p. 82-83, com sinais visíveis e um ponto de exclamação na margem. Estes e os seguintes passos sublinhados correspondem aos feitos por Nietzsche no seu exemplar de *Die Thatsachen der Ethik*).

²³ “Todos os moralistas fazem as mesmas censuras acerca do que é bom e mau de acordo com os instintos simpatéticos e egoísticos. Considero que é bom aquilo que serve um fim: mas a ‘finalidade boa’ é um absurdo. Pois o que existe por todo o lado é ‘bom para quê?’. Bom é sempre apenas uma expressão para um meio. A ‘boa finalidade’ é um bom meio para uma finalidade” (IX, 6[75]).

²⁴ Fragmento IX, 1(4). Cf. também os fragmentos IX, 3(171) e 4(12).

²⁵ IX, 11(43).

²⁶ “Devemos perguntar em cada caso: a ação tende a conservar no presente uma vida completa, e atua para o prolongamento da vida em toda a sua extensão? Responder afirmativamente ou negativamente a uma e outra de tais perguntas é classificar implicitamente a ação como justa ou injusta pelo menos a respeito das suas conseqüências imediatas, quaisquer que possam ser as conseqüências remotas” (*Die Thatsachen der Ethik*, p. 84).

²⁷ IX, 6(123).

²⁸ IX, 6(105).

²⁹ Cf. M/A §§ 106 e 108. O § 106 ligado às sugestões de J. Baumann (Cf. A. Orsucci, *Orient-Okzident. Nietzsches*

Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild, Berlin-NY, de Gruyter, p.199).

³⁰ *Die Tatsachen der Ethik*, p. 60 (trechos sublinhado por Nietzsche).

³¹ “Uma consciência suficiente e firmemente enraizada da causalidade cria a convicção irresistível de que das ações mais graves até às mais insignificantes dos homens na sociedade devem brotar conseqüências que, independentemente dos mecanismos legais, conduzam a um estado de bem estar ou mal estar em maior ou menor grau. [...]. Não é claro que quando a lei insiste sobre certos actos que têm efeitos benéficos efetivos e proíbe outros que têm efeitos naturalmente prejudiciais, os actos não se tornam bons ou maus em virtude da lei, mas que a lei deriva a sua autoridade dos efeitos naturais de estes atos (*natürlichen Folgen der Handlungen*)? Não reconhecer esta verdade não é senão não reconhecer a causalidade natural.” (*Die Thatsachen der Ethik*, p. 59-60).

³² IX, 1(76).

³³ IX, 12(185).

³⁴ “Spencer confunde os sistemas da moral (‘como se deve agir?’) com a gênese da moral. A falta de conhecimento das causas é importante para esta última” (IX, 1[106]).

³⁵ M/A §10 e §33.

³⁶ IX, 6(456). Cf. também fragmento IX, 6(455).

³⁷ “A visão que defendo é a de que, no seu verdadeiro sentido, a ética – a ciência do agir bem – tem como objeto determinar como e por que razão certos modos de agir são prejudiciais e outros benéficos. Estes bons e maus resultados não podem ser acidentais, mas devem ser conseqüências necessárias da constituição das coisas, e eu penso ser a tarefa principal da ciência moral deduzir das leis da vida

e das condições da existência que espécie de ações tendem necessariamente a produzir a felicidade e quais as espécies que produzem a infelicidade. Tendo isto sido feito, as suas deduções devem ser reconhecidas como leis da conduta e ser obedecidas independentemente de uma consideração direta da felicidade ou da miséria” (*Die Thatsachen der Ethik*, p. 62).

³⁸ Cf. *Vorstufe* 3(85) (KSA 14, p. 628).

³⁹ Schneider, G.H. *Der Thierische Wille*, Leipzig [1880] e *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (Des “Darwinismus”)*, Berlin 1882, ambos (BN); A. Espinas, *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, Braunschweig 1879 (BN).

⁴⁰ IX, 11(5).

⁴¹ Cf. fragmentos IX 1(54), 1(56) e 3(85).

⁴² *Die Tatsachen der Ethik*, Cap. VII: Altruismus versus Egoismus, p. 219-237.

⁴³ IX, 1(110).

⁴⁴ IX, 6(145).

⁴⁵ IX, 6(18).

⁴⁶ M/A §119.

⁴⁷ “Alargar o conceito de nutrição; não posicionar mal a própria vida, como fazem aqueles que visam a mera conservação de si. Não devemos deixar fugir da nossa mão a vida por causa de uma ‘finalidade’ – mas colher os frutos de todas as nossas estações” (IX, 11[2]).

⁴⁸ IX, 7(218).

⁴⁹ IX, 6(366).

⁵⁰ IX, 11(20).

⁵¹ IX, 6(108).

⁵² IX, 6(144).

⁵³ IX, 6(123).

⁵⁴ Não é de admirar o fato de Nietzsche, que até agora tínhamos visto empenhado no exame da atividade dos *Triebe*, desemboque numa definição do *Heerdeninstinct* (e Nietzsche usa a expressão *Heerdentrieb* numa única ocasião, no fragmento XII, 8(1) de 1887). Ambos os termos – *Instinct* e *Trieb* – são freqüentemente tratados pelos intérpretes como equivalentes, quando, de fato, não o são. E Nietzsche está consciente da sua diferença semântica, mesmo se nem sempre lhe é fiel: os *Instincte* parecem na verdade resultar de uma seleção, estruturação e incorporação dos *Triebe*, uma espécie de cristalização daquilo que é percebido pelos impulsos. E só assim pode Nietzsche compreender o *Heerdeninstinct* como o resultado da fixação de poderosas determinações primordiais, como o medo, ao nível da memória orgânica. O papel de Spencer a este respeito é, a meu ver, imprescindível.

⁵⁵ VII, 29(149).

⁵⁶ FW/GC §1.

⁵⁷ IX, 6(344).

⁵⁸ GM/GM, I, §3.

⁵⁹ De uma “memória orgânica” como uma memória difundida por cada célula corpórea falou pela primeira vez o fisiólogo Henry Maudsley em *Physiology and Pathology of the Mind*, London 1867, colocando também ele a hipótese de que a fixação das idéias, sentimentos e categorias adquiridas na estrutura e na organização dos centros nervosos da espécie acontecer em virtude de um processo orgânico.

⁶⁰ GM/GM, I, §3.

⁶¹ *Die Tatsachen der Ethik*, p.137.

⁶² M/A §310. Cf. também §§30, 104, 111, 312.

⁶³ FW/GC §116.

⁶⁴ FW/GC §117.

⁶⁵ IX, 3(119).

⁶⁶ Vejam-se, a propósito, também as considerações de A. Orsucci, *Orient-Okzident*, op. cit., em particular o capítulo IV: “*Kannibalische Götter, Teufelsverehrung, Askese: Nietzsches Auseinandersetzung mit Spencer*”.

⁶⁷ Spencer, H., *Études de sociologie, Revue Philosophique*, III (1878), t. V, p. 1-28; 113-126; 281-307; 489-533; 642-654; t. VI, p. 113-129, seguido da IV parte dos *Principles of sociology*.

⁶⁸ Spencer, H., *Études de sociologie*, t. V, p. 4. Entretanto Nietzsche anota nos seus cadernos: “Onde quer que exista um poder que incute medo, que comanda e impera, nasce a moralidade, isto é, o hábito de fazer e não fazer como aquela vontade quer, a que se segue o sentimento de bem-estar, de estar fora de perigo: enquanto no caso inverso a consciência se agita e faz-se sentir o medo daquilo que virá, do remorso por aquilo que se fez e assim por diante. Existem poderes pessoais, como príncipes soberanos, generais, chefes, depois abstratos, como Estado e sociedade, e por fim seres imaginários, como Deus, a virtude, o imperativo categórico e assim por diante” (IX, 1[107]).

⁶⁹ “Os peruanos não tinham ainda chegado à época em que se vê nas agressões do homem contra o homem erros a reparar, e em que se compreende que há lugar para criar uma penalidade para o prejuízo; o crime real era a insubordinação: o que faz pensar que a insistência nos sinais de subordinação constituía a parte essencial do governo” (Spencer, H., *Études de sociologie*, t. V, p. 5).

⁷⁰ O ato de dar uma parte do próprio corpo para querer dizer que se cede a totalidade em sinal de submissão tem para Spencer também o valor mnemotécnico de “recolocar na

memória de forma perpétua o poder do senhor, mantendo desperto o medo que conduz à obediência” (*Études de sociologie*, t. V, p. 283). Um dos inúmeros exemplos a este respeito é o da mutilação dos dedos: “os naturais das ilhas Tonga cortam uma parte do seu dedo mindinho, como sacrifício aos deuses para obter a cura de um parente doente” (p. 284). Nietzsche conhece evidentemente este hábito, como se verifica num apontamento de 1883: “Os insulares de Tonga cortam o dedo mindinho, como sacrifício” (X, 8[1]). Veja-se também M/A §221, “Moralidade do sacrifício”.

⁷¹ M/A §16. A afirmação de que “um costume qualquer é melhor do que nenhum costume” é atribuída por Orsucci ao teólogo e filósofo da religião Roskoff, que Nietzsche cita com Spencer no fragmento IX, 1 (105) do Verão de 1880. Orsucci põe amplamente à luz a importância da obra de G. G. Roskoff, *Das Religionwesen der rohesten Naturvölker* (Leipzig, 1880) para as reflexões etnológicas nietzschianas deste período (Cf. *Orient-Okzident*, op. cit., p. 190 ss).

⁷² IX, 4(50).

⁷³ IX, 3(23).

⁷⁴ *Die Thatsachen der Ethik*, p. 268. Nietzsche parece responder a Spencer no fragmento IX, 3(84): “Aquilo que agora a educação exige, não exprimir os movimentos do ânimo, é a longa conseqüência do medo: os homens não devem ver aquilo que acontece dentro de nós porque se pressupõe que isso seja sempre mau ou que desse modo daremos boas ocasiões aos nossos inimigos. A dissimulação bem educada, o estoicismo que se exprime numa firme mímica de cortesia, deriva de pressupostos maldosos acerca dos outros: eles não devem aprender a conhecer-nos, porque isso resultaria em prejuízo para nós”. Cf. também fragmentos IX, 1(96) e 3(83).

⁷⁵ Fragmentos IX, 3(24) e (33).

⁷⁶ Cf. também fragmento IX, 4(280): “Imaginar o que sente um outro quando fazemos isto ou aquilo – e portanto calcular vantagem ou desvantagem para nós resultante da vantagem ou de desvantagem para aquele a quem a nossa ação se dirige – isto é ensinado no reino animal com o exercício dos meios de ofensa e de defesa. Imaginar o efeito sobre outro e fazer qualquer coisa por via do outro – a maior escola do conhecimento! A compaixão instintiva conduziu a tudo menos a isto, onde se chegou antes pelo medo e pela sua fantasia: e o seu resultado foi aceite pela fome (enquanto resultado do ataque contra outro ser). Adivinhar qual é o estado de ânimo de outrem a partir da sua mímica, se ele quer fugir ou atacar, etc. – sem a máxima tensão do intelecto, determinada pela necessidade, nunca o teríamos aprendido”.

⁷⁷ IX, 11(303).

⁷⁸ Cf. também fragmento IX, 6(163).

⁷⁹ Sublinhado por Nietzsche. A fonte de Nietzsche é a recensão de J. S. Mill a *A democracia na América*, publicada na *Edinburgh Review* em 1840 e traduzida para alemão no vol. XI dos *John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung unter Redaktion von Theodor Gomperz*. Leipzig 1869-75, pp. 1-67 (BN). Na sua biblioteca Nietzsche possuía um exemplar abundantemente sublinhado, em cujas páginas 37 e 46 se encontram as passagens acima citadas, à margem das quais o filósofo escreveu inúmeras notas. Cf. também fragmento IX, 3(98): “Quanto mais o sentimento da unidade com o próximo ganha predomínio, tanto mais os homens são uniformizados, tanto mais rigorosamente sentirão como imoral qualquer adversidade [e Tocqueville tinha escrito: “Quanto melhor cada um souber que está ao mesmo nível de qualquer indivíduo, mais insignificante e indefeso se sentirá o homem singular nos

confrontos com a massa compacta” – Cf. Mill, p. 34]. Assim nasce necessariamente a areia da humanidade: todos muito iguais, muito pequenos, muito redondos, muito toleráveis, muito maçadores. Até hoje o cristianismo e a democracia conduziram, mais do que todo o resto, a humanidade no caminho para se tornar areia. Um sentimento pequeno, fraco, crepuscular de bem-estar, espalhado de modo uniforme por todos, um sistema chinês correto e levado ao extremo – será esta a última imagem que a humanidade pode oferecer?”

⁸⁰ EH/EH “Porque sou um destino”, §4.

⁸¹ *Die Tatsachen der Ethik*, p. 58, sublinhado por Nietzsche com pontos de exclamação à margem.

⁸² Nietzsche fornece uma indicação do que pode ser o instinto gregário escrevendo com o seu punho *Hornvieh* e *Heerde* nas páginas 57 e 58 de *Die Tatsachen der Ethik*, onde Spencer discute Hobbes e a sua doutrina da moral derivada da autoridade da lei. Segundo Spencer, Hobbes não se apercebe de como a lei, pelo contrário, sanciona uma harmonia natural, que estabelece e se desenvolve segundo as regras espontâneas da evolução. A objeção de Nietzsche (que concorda com a teoria hobbesiana, escrevendo à margem *ego*), diz naturalmente respeito à suposta *origem* natural do direito. “Spencer pressupõe sempre a ‘igualdade dos homens’” (IX, 1[98]). Nietzsche é muito crítico da noção de igualdade natural que se substitui àquele equilíbrio de poder que para o filósofo alemão constitui a verdadeira raiz da justiça. Em que sentido é possível uma justiça entre os indivíduos, como “estado e grau de poder” reconhecido e garantido, reforça-o Nietzsche em M/A §112.

⁸³ JGB/BM §211.

⁸⁴ XI, 25(437): “E que se queira uma moral, pressupõe já um cânone moral! Deve-se portanto ter respeito por esta

moral assimilada da autoconservação! Ela é de longe o sistema moral mais fino!”

⁸⁵ XII, 10(57).

⁸⁶ Sobre a psicologia como “morfologia da vontade de poder” veja-se Wotling, P., “‘*Der Weg zu den Grundproblemen*’. *Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*” in *Nietzsche-Studien*, 26 (1997), agora como *La pensée du sous-sol*, Paris, Éditions Allia, 1999.

⁸⁷ GM/GM II, §12.

referências bibliográficas

1. BARZELLOTTI, G. “*Il pessimismo filosofico in Germania e il problema morale dei nostri tempi*” in: *Nuova Antologia*, serie III, XIX (gennaio 1889).
2. _____. “*Le condizioni presenti della filosofia e il problema della morale*” in: *Rivista di filosofia scientifica*, I, fasc. 5 (1882).
3. BROBJER, T. *Nietzsche’s Ethics of Character. A Study of Nietzsche’s Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*. Uppsala, 1995.
4. BROSE, K. *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*. Bonn, 1990.
5. BUCCHI S. “*Ereditarietà e sentimenti morali*” in: *Rivista di Filosofia*, vol. LXXXI, n. 2 (1990), pp. 237-261.
6. Du MONT, Emerich. *Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer’s und Darwin’s*. Leipzig, 1876.

7. ESPINAS, A. *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, Braunschweig, 1879.
8. FORNARI, M. C. *Beiträge zur Quellenforschung*, in: *Nietzsche-Studien* (27), 1999.
9. FOUCAULT, M. *Nietzsche, La généalogie, l'histoire*. In: *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, 1971.
10. KELLY, A. *The Descent of Darwin. The popularization of Darwinism in Germany 1860-1914*, Chapel Hill, 1981.
11. LECKY, W. E. H. *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen* [1869]. Leipzig & Heidelberg: C. F. Winter, 1879.
12. MARTI, U. “*Der große Pöbel- und Sklavenaufstand*”. *Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1993.
13. MAUDSLEY, Henry. *Physiology and Pathology of the Mind*. London, 1867.
14. MONTINARI, Mazzino. “*Aurora nell’opera di Nietzsche*” In: *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi, 1964.
15. MOORE, G. “*Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution*” in: *The Journal of Nietzsches Studies*, 23 (2002).
16. _____. *Nietzsche, Biology and Methaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
17. NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1988.

18. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1992.
19. *Nietzsches persönliche Bibliothek, herausgegeben von Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci, unter Mitarbeit von Renate Müller-Buck*. Berlin: de Gruyter, 2003.
20. ORSUCCI, A. *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin: de Gruyter, 1996.
21. OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: de Gruyter, 1987, 2. Aufl. 1999.
22. RÉE, P. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz: Schmeitzner, 1877.
23. RICHTER, C. *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. Paris, 1911.
24. SCHARRENBROICH, H. *Nietzsches Stellung zum Eudämonismus*. Bonn: Georg 1913.
25. SCHNEIDER, G.H. *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (Des "Darwinismus")*. Berlin, 1882.
26. _____. *Der Thierische Wille*. Leipzig, 1880.
27. SELLE, C.F. *Herbert Spencer und Friedrich Nietzsche. Vereinigung der Gegensätze auf Grund einer neuen These*, Diss. Leipzig 1902.
28. SPENCER, H. *Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter*. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung (E. Koch), 1879.

29. SPENCER, H. *Einleitung in das Studium der Soziologie*. Leipzig: Brockhaus, 1875.
30. _____. *Études de sociologie, Revue Philosophique*, III (1878).
31. STUART MILL, John. *John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung unter Redaktion von Theodor Gomperz*. Leipzig 1869-75.
32. TREIBER, H. (Hg.), *Paul Rée Gesammelte Werke 1875-1885*, Berlin, New York, 2004.
33. _____. “Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines ‘Klosters für freiere Geister’ und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte” in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992).
34. _____. “Zur Genealogie einer ‘Science positive de la morale en Allemagne’. Die Geburt der ‘r(é)alistischen Moralwissenschaft’ aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption” in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993).
35. WOTLING, P. “‘Der Weg zu den Grundproblemen’. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche” in: *Nietzsche-Studien* (26), 1997.