

## TRADUÇÃO

# Genealogia e crítica: duas formas de questionamento ético da moral<sup>1</sup>

Christoph Menke<sup>2</sup>

I

1. Qualquer autocompreensão adequada da moral inclui seu questionamento crítico. Tal questionamento crítico, por sua vez, olha para a moral de *fora*, uma vez que concebe-a como uma perspectiva necessariamente limitante de nossas vidas como um todo. Podemos, assim, designar esse questionamento da moral como uma reflexão “externa” sobre a moral. Ao mesmo tempo, porém, entende-se mal o questionamento crítico da moral se o entendemos *apenas* de um ponto de vista externo; ele apareceria, assim, como uma rejeição [*Zurückweisung*] ou mesmo dissolução [*Auflösung*] da moral. A razão desta má compreensão consiste em negligenciar em que e como esse “externo” atua simultaneamente no *autoquestionamento* da moral: o questionamento da moral de fora está fundamentado na própria moral. Pois concebida corretamente, a moral é constituída de tal maneira que contém em si, simultaneamente, aquilo que se opõe ao exterior. Assuntos constituídos dessa maneira podem ser chamados de “dialéticos”. Uma autocompreensão adequada da moral, portanto, requer um conhecimento [*Einsicht*] da dialética, ou mais precisamente: da dialética *negativa* da moral.

A tese da constituição dialética negativa da moral está no centro da filosofia moral formulada pela chamada Teoria Crítica mais antiga, primeiramente por Horkheimer, depois por Adorno. Ao mesmo tempo, esta tese indica mais claramente onde a mais antiga teoria crítica permanece em desacordo com a “mais jovem”, sobretudo a de Habermas: na nova fundamentação ética-discursiva da moral que Habermas desenvolve, a moral deve receber uma forma [*Gestalt*] que a destitua

---

1 Tradução de Menke, C. (2000). „Genealogie und Kritik. Zwei Formen ethischer Moralbefragung“. In: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Bd. 5/6, 209-226. Traduzido por Filipe Andrade (Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG/PPGFI). A tradução foi realizada no semestre passado (2019.2) enquanto Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Filipe Campello - a quem gostaríamos de agradecer, tanto pela excelente orientação quanto pela revisão da presente tradução. Agradecemos também ao Prof. Christoph Menke por ter cedido os direitos de tradução e publicação e, por último, aos pareceristas da revista pelas correções e excelentes sugestões para esta tradução.

2 Christoph Menke é professor da Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

do autoquestionamento e autolimitação da dialética negativa. Esta oposição na compreensão moral das duas gerações da teoria crítica equivale ao seu relacionamento com o autor que se dedicou como nenhum outro ao trabalho de toupeira “a solapar nossa *confiança na moral*” (Nietzsche, 2016, p. 10): o empreendimento de Nietzsche de uma problematização genealógica da moral. Na visão de Habermas, Nietzsche não tem nada a dizer, sobretudo no que se refere à filosofia moral. Para Horkheimer e Adorno, por outro lado, a “crítica intransigente da razão prática” (1988, p. 115) de Nietzsche pertence a uma tradição de reflexão moral moderna, à qual eles dão continuidade, embora de maneira fundamentalmente diferente. O resultado dessa continuação da linha de reflexão moral compartilhada com Nietzsche é a tese da constituição dialética negativa da moral (que sobretudo Adorno desenvolveu). Investigação genealógica e Teoria Crítica são duas formas de questionamento da moral que começam com o mesmo problema, mas terminam em soluções conflitantes.

2. O ponto em comum que une a genealogia de Nietzsche e a crítica moral de Adorno e distingue-os da ética do discurso de Habermas pode, antes de tudo, ser esclarecido se lançarmos um olhar sobre a história da filosofia moral moderna. Nela, dois movimentos são cruciais. Em uma *primeira* acepção, a definição extremamente econômica ou estreita do conceito de moral. Ela utiliza o termo “moral” para se referir a um comportamento ou atitude cuja característica fundamental é a orientação para a ideia de igualdade; moral significa igualitário para a filosofia moral moderna. Na atitude moral, portanto, outros são considerados iguais; a atitude moral é a de tratamento igual. Este é um uso *restrito*, porque efetua uma restrição dupla: chama comportamentos “morais” apenas posturas em relação aos outros (não do indivíduo consigo mesmo) e chama de “moral” apenas comportamentos baseados em uma norma determinada, a saber, a orientada ao tratamento igual (não às normas em geral).

Em uma *segunda* acepção, a filosofia moral moderna é “uma teoria reflexiva da moral” (cf. Luhmann, 1990). Isso pretende expressar que a teoria moral não é meramente uma forma de execução ou expressão da percepção e julgamento moral, mas faz da percepção e julgamento moral o objeto de uma investigação distanciada e reflexiva. Com isso, o sentido primário - tanto histórico quanto sistemático - está fundamentado em tal reflexão. A reflexão na filosofia moral moderna significa, antes de tudo, a fundamentação da moral [*Begründung der Moral*], isto é, uma fundamentação da atitude moral a partir de diferentes capacidades, interesses ou práticas amorais [*nicht-moralischen*]. Na filosofia moral moderna, “fundamentação” é entendida, em sentido forte, como derivação [*Ableitung*]. A reflexão como fundamentação da moral significa, então, que algo amoral pode ser encontrado em todos os seres humanos (como pertencente à sua “natureza”) e que a atitude moral pode ser derivada desta existência.

Essa ideia de fundamentação da moral está relacionada na filosofia moral moderna com uma forma de reflexão que Schiller, em suas *Cartas sobre Educação Estética*, chamou de “estimativa [*Schätzung*] antropológica” (no sentido de: avaliação [*Einschätzung*] ou conceituação [*Abschätzung*]) da moral. Por conta disso, Schiller entende um julgamento [*Beurteilung*] da moral do ponto de vista de suas consequências para a vida humana como um todo, “onde, a forma [racional e, portanto, também a moral], conta também com o conteúdo [‘carnal’] e a sensação de vida tem uma voz” (1873, p. 11). Nesta perspectiva aberta por Schiller, a atitude moral aparece abaixo e ao lado de diferentes orientações práticas que determinam nossas vidas. A história da revolução, segundo Schiller, demonstra necessariamente, sobretudo, que a atitude moral da igualdade pode ter consequências desastrosas para as orientações amorais; elas devem, portanto, ser questionadas reflexivamente por estas. Em ambas as formas de reflexão, a moral está, portanto, relacionada a outra coisa de fora, algo que não é em si moral, mas que é relevante para a moral. Na primeira forma, essa relação se aplica aos fundamentos da moral [*Gründen für Moral*] e, na segunda, às consequências da moral [*Folgen von Moral*]. Portanto, a reflexão da moral em sua primeira forma é sobre a fundamentação da moral, enquanto a segunda é sobre seu questionamento e limitação.

Esse confronto de duas linhas tradicionais de reflexão moral moderna agora nos permite especificar com mais precisão a semelhança da genealogia de Nietzsche com a antiga teoria crítica: a ética do discurso de Habermas pertence à primeira tradição de uma reflexão sobre a moral; Habermas compartilha com Kant, e isso o distingue de Nietzsche e de Adorno, a ideia de uma fundamentação reflexiva da moral - uma fundamentação que pretende, simultaneamente, provar a validade única, absoluta ou “categórica” das proposições morais. Adorno e Nietzsche, por outro lado, pertencem à segunda linha da tradição, que - como Schiller - realiza um questionamento da moral em relação às suas consequências: Nietzsche e Adorno querem mostrar o que as normas e práticas morais significam para os indivíduos e, mais do que isso, como elas danificam suas vidas. Esta é a semelhança no ponto de partida de Adorno e Nietzsche. Ao mesmo tempo, eles diferenciam-se, até contraditoriamente, em seus resultados. Na verdade, a oposição entre Adorno e Nietzsche não significa - como é o caso entre Habermas e Nietzsche - uma fundamentação e um questionamento da moral, mas uma oposição entre duas formas de questionamento da moral. A oposição entre Adorno e Nietzsche não é, contudo, menos profunda por conta disto: ela diz respeito às *conclusões* desse questionamento. Para esta conclusão, Nietzsche e Adorno usam, antes de tudo, a mesma figura: a de uma “*autossupressão da moral*” (Nietzsche, 2016, p. 13). No entanto, cada um entende esta figura de uma maneira completamente diferente. Para Nietzsche, a “*autossupressão da moral*” significa a libertação dos potenciais teóricos e práticos da moral - esses são os bens do verdadeiro autoexame

e do autocontrole soberano<sup>3</sup> - de seus propósitos morais, em prol da autorrealização individual. Adorno, por outro lado, considera a “autossupressão da moral” necessária para os propósitos morais orientados para os outros: a “autossupressão da moral” é, para Adorno, a libertação das virtudes sociais - Adorno chama tais virtudes de compaixão, doação e solidariedade - dos falsos modelos da razão e liberdade, que cresceram juntos com a moral. O questionamento moral de Nietzsche defende que “nossa velha moral (...) *pertence à comédia*” (1892, p. XIII), enquanto Adorno, por outro lado, almeja transformá-la em uma prática “libertada” [„*befreite*” *Praxis*]. A semelhança entre Adorno e Nietzsche reside na questão do que a moral significa para os indivíduos. A oposição entre eles demonstra o que essa questão significa para a moral.

## II

3. Geralmente Nietzsche descreve a supressão da moral com a qual ele se preocupa através de metáforas estéticas: como sua transferência para a comédia, como a conquista de uma “liberdade estética sobre as coisas” que nos permita “ficar acima da moral” (Nietzsche, 1887, p. 134). No entanto, a supressão da moral - essa é a razão pela qual Nietzsche fala de sua autossupressão -, só será alcançada pelo conhecimento “honesto” e “verdadeiro”. A dissolução, na verdade a destruição, da moral ocorre quando nos aventuramos no “vasto e novo reino de conhecimentos perigosos” que Nietzsche vê aberto por uma psicologia que “é novamente reconhecida como a rainha da ciência”:

se o navio foi desviado até esses confins, muito bem: cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! - navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá (Nietzsche, 1992, p. 29).

A superação da moral é, para Nietzsche, o prêmio prometido aos “conhecedores”, esses “ousados viajantes e aventureiros”, como compensação dos perigos em que incorrem; estando acima da moral, eles podem ir além da moral, porque um “mundo tão *profundo* de conhecimento” (idem, *ibidem*) se revela para eles.

Repetidamente, esse projeto de dissolução moral através da obtenção de conhecimento, em Nietzsche foi entendido no sentido de um reducionismo objetivo e até científico: como um projeto que busca provar que conceitos e distinções

---

<sup>3</sup> Nietzsche fala da autossupressão da moral, porque seu próprio prejuízo [*Untergrabung selbst*] é novamente baseado no valor da fidelidade ou honestidade [*Wert der Redlichkeit oder Ehrlichkeit*]: “Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela contra si mesma” (*Genealogia da moral*, Terceira dissertação, § 27, p. 148). Uma segunda razão pela qual a supressão da moral só pode ser sua autossupressão é que a liberdade individual surge apenas através da moral que ela oprime.

morais são aparentes quando confrontados com a realidade “verdadeira” dos fatos “imorais”. No mundo dos fatos objetivamente determináveis - eis a objeção - não há nada que compõe nosso mundo moral, como a diferença entre o bem e o mal ou a liberdade do sujeito de agir com responsabilidade. Não foi isso, no entanto, que preocupou Nietzsche em seu questionamento da moral. Para Nietzsche, o fato de a moral ser ilusória não pode ser considerada uma objeção a ela - no máximo, que ela própria é uma ilusão inconsciente. O “problema moral”, que Nietzsche procura expor, não é o da verdade, mas o do “valor desses valores [morais]” (1892, p. X). A dissolução da moral em Nietzsche decorre de sua “avaliação do valor” da moral: a “avaliação” de que o valor da moral é baixo ou fraco, mais precisamente: que o valor da moral (apenas) é tal para o “baixo” ou “fraco”. Nietzsche não critica a moral porque seu mundo não é efetivamente real, mas porque não é realmente *dotado de valor* [wertvoll].<sup>4</sup>

Toda questão de valor é, para Nietzsche, uma questão referente ao para quê: “A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela ‘moral’? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois ‘vale para quê?’ jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil” (Nietzsche, 1998, p. 46). Para que uma coisa serve ou se é boa, no entanto, geralmente não pode ser determinado. O fato de ela possuir um determinado valor porque serve para algo significa que ela tem valor porque serve a *alguém*. A questão acerca do valor tem uma estrutura de três dimensões: trata-se do valor que uma coisa tem para alguém; toda questão de valor é, para Nietzsche, simultaneamente, a questão do “para que?” e “para quem?”. Assim, de acordo com Nietzsche, “o que diz uma tal afirmação [a do valor de uma coisa] sobre aquele que a faz?” (1992, p. 87). Perguntar sobre o valor da moral é perguntar o que significa para alguém ser orientado pelas normas dessa moral, ou seja, considerá-las da perspectiva do sujeito.

Nesse questionamento do valor da moral sob a perspectiva do sujeito, Nietzsche faz uma diferenciação entre um primeiro passo, que trata da “*História [Historie] da moral*” (1892, p. XII), “uma *história da gênese [Entstehungsgeschichte]* desses sentimentos [morais] e valorações” e, num segundo passo, a da verdadeira “*crítica dos mesmos*” (2001, p. 237). E, de fato, a crítica resulta da história da moral, se realizada de forma coerente [konsequent] e isso ocorre na *Genealogia da moral*. A História [Historie] da moral<sup>5</sup> reconduz as diferentes formas de moral às “condições e

4 Isso não é para negar o que Bernard Williams enfatizou: que a psicologia moral de Nietzsche reivindica ser “mais realista” do que seus concorrentes (Williams, 1995). Mas essa não pode ser a razão da dissolução da moral por Nietzsche. E não é por isso que ser “realista” ou “irrealista” é, para o próprio Nietzsche, uma questão de vontade e, portanto, de valor. Ver também: Nancy, 1986, p.169.

5 Nota do tradutor: Aqui considero importante distinguir os dois usos que Nietzsche - e o autor - estão fazendo do termo “*Historie*” e do termo “*Geschichte*”. O primeiro refere-se ao historicismo do século XIX - que tinha a intenção de fazer da história uma ciência - enquanto “*Geschichte*” se refere à disciplina ensinada nas escolas, e em Benjamin também mais próxima da ideia de narração. No

circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (Nietzsche, 1998, p. 12). Para quem - cabe aqui a questão - é um tipo determinado de preceito moral, de que maneira e com que finalidade de valor ou utilidade? Aqui, porém, a questão genealógica não se esgota. Ela pergunta não apenas sobre o valor de uma moral, mas “*para que moral*” (Nietzsche, 2001, p. 236). Para responder a essa pergunta, o genealogista precisa renunciar à visão objetiva do historiador: a pergunta “para que moral” não pode ser respondida de uma maneira “impessoal”, mas deve ser concebida pessoalmente: enquanto se posiciona “ante a moral, que conhecesse a moral como problema e este problema como sua aflição, desgraça, volúpia, paixão pessoal” (idem, p. 237). O questionamento da moral que Nietzsche procura promover até sua dissolução é uma questão pessoal em um duplo sentido: é uma questão sobre o sujeito, ao qual uma moral determinada tem um determinado valor, e é uma questão de um sujeito - uma pergunta na qual o genealogista faz da moral um daqueles problemas para os quais ele “se coloque pessoalmente ante seus problemas, de modo a neles achar seu destino, sua miséria e também sua felicidade maior” (idem, *ibidem*).

Quando o genealogista questiona de maneira pessoal o sujeito ao qual a moral tem significado e valor, passa de observador a juiz; ou, como diz Nietzsche, a participante de uma “luta” entre as moralidades (cf. 1998, p. 43). A genealogia mostra a luta que existe entre as moralidades, e é ela própria uma medida de luta que se mostra na origem das moralidades.<sup>6</sup> Isso significa que a genealogia é e toma posição, distingue e decide, torna-se crítica. A genealogia não apenas determina para quem, para que tipo de sujeito, a moral tem algum valor; ela também julga o “valor” de uma moral, conforme o tipo de sujeito que o próprio genealogista é ou deseja ser. O questionamento de Nietzsche da moral não é meramente não-objetivo (mas pessoal), como também não é relativista, mas normativo. A genealogia pergunta qual valor tem uma moral quando quer “fazer de si uma *pessoa inteira*, e em tudo quanto se faz ter em vista o seu *bem supremo*” (Nietzsche, 2005, p. 67). Determinar o que isso significa e como é possível - a saber, “tornar uma pessoa completa para si mesma” - é a tarefa central da “ética individual” [„*Individual-Ethik*”] da qual Nietzsche já fala em registros do início dos anos setenta (cf. 1988, p. 266). Essa ética individual é de fato de um novo tipo, mas não menos normativa que a de Epiteto, Sêneca, Plutarco, Montaigne e Stendhal, a qual ela se refere.<sup>7</sup> Ela descreve

---

texto da *Genealogia da moral*, se trata da História da moral, bem como da gênese dos sentimentos morais, como lemos no texto.

6 Ver: Foucault, 1978, p.83. No entanto, Foucault aqui entende a não objetividade do conhecimento genealógico apenas como perspectivismo (epistêmico), não como normatividade (ética).

7 Ver: FINK-EITEL, Hinrich. *Nietzsches Moralistik*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 41 (1993). A seguir, ver a leitura perfeccionista de Nietzsche de Daniel W. Conway. *Nietzsche & the Political*. London/New York 1997. Isso remonta a Stanley Cavell, *Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche*. In: *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago 1990.



e promove uma vida pessoal própria, nas palavras de Nietzsche, uma vida “nobre”, de liberdade “soberana”. É essa concepção de ética individual que obriga a filosofia de Nietzsche a uma atitude de crítica: “sua dura, indesejada, inescapável tarefa” é a de “ser a má consciência do seu tempo” (Nietzsche, 1992, p. 118, 119), porque ela confronta as condições culturais atuais com a questão [que indaga] o que elas significam para a vida “pessoal” do indivíduo. Esse, e não o conhecimento objetivo da verdadeira constituição da realidade, é o “conhecimento mais profundo” que, de acordo com a frase citada anteriormente por Nietzsche, nos leva “diretamente além da moral”: o conhecimento ético-individual da constituição de uma vida “nobre” e verdadeiramente bem-sucedida. Pois a moral, isto é, a moral da igualdade que domina atualmente, é fundada em uma atitude de hostilidade em relação à vida bem-sucedida.

4. A Teoria Crítica de Adorno compartilha com a genealogia de Nietzsche o projeto de uma crítica ética individual da moral e da cultura. O “domínio”, diz no início de *Minima Moralia*, “que em tempos imemoriais era tido como próprio da Filosofia, mas que desde a transformação desta em método ficou à mercê da desatenção intelectual, da arbitrariedade sentenciosa, e, por fim, caiu em esquecimento” é “a doutrina da vida reta” (Adorno, 1992, p. 7). Sua ideia central é a da “autonomia” e “felicidade” da “existência individual”. Como a genealogia de Nietzsche, a crítica cultural de Adorno desde o início refere-se a um padrão normativo, que não se esgota no princípio moral da igualdade, mas que, ao contrário, pode julgar o princípio da igualdade. O que Adorno chama de “humanidade” consiste na conquista de formas de comportamentos e relações com os outros e consigo mesmo, que não podem ser julgados pela medida da igualdade: solidariedade e tato em relação aos outros, liberdade e prazer em relação a si mesmo, à sua própria natureza.

No entanto, a conquista dessas relações não é meramente “privada”; isto é, não é apenas uma questão de circunstâncias individualmente apropriadas, ou mesmo atribuíveis (que não é um assunto da Teoria Crítica). Pelo contrário, a “vida correta” do indivíduo é decidida pelo estado de uma cultura e sociedade, ou, mais precisamente, pelo estado cultural de uma sociedade. Isso não deve ser entendido, segundo Adorno, que o estado de uma cultura decide, ou mesmo *determina*, se pode haver uma vida correta para um indivíduo. (Adorno também aponta repetidamente para a contingência da qual depende o sucesso e a felicidade individual). Pelo contrário, o estado de uma cultura depende de se e como podemos chegar a uma compreensão adequada da vida correta. Cada indivíduo deve decidir por si mesmo onde deseja buscar o sucesso de sua vida. Mas ninguém pode começar essa busca sem se referir aos padrões de sucesso nos quais sua cultura o treina. Tais padrões descrevem em que consiste o sucesso de uma vida - na verdade, não o seu conteúdo [*Inhalt*], e sim a forma [*Form*] que essa vida bem-sucedida deve ter. Esses padrões

exprimem [*ausprägen*] - e imprimem [*einprägen*] no indivíduo - a compreensão que uma cultura tem da boa vida; sem essa referência, ninguém pode alcançar uma compreensão da vida bem-sucedida. Portanto, não é culturalmente determinado se nossa vida é bem-sucedida, mas é culturalmente pré-formado [*präformieren*] como compreendemos o sucesso de nossa vida.

Nessa conexão - poderíamos dizer “hermenêutica” - entre vida bem-sucedida e padrões culturais, o empreendimento de uma crítica cultural fundamentada na ética individual encontra sua fundamentação [*Begründung*]. Pois, através desta conexão, o estado de uma cultura é relevante para o sucesso - não diretamente da existência individual, mas indiretamente para o sucesso da concepção ou da projeção do seu sucesso. “Não há vida correta na falsa” - essa famosa sentença de *Minima Moralia* (cf. idem, p. 33) deveria ser entendida no sentido de que a vida errada conhece apenas imagens falsas da correta. Mais precisamente: a cultura “falsa” apenas forma [*ausbildet*] imagens ou padrões de vida, cuja absorção e ressignificação impossibilita aos indivíduos a condução de uma vida boa ou correta.

Horroriza-nos o embrutecimento da vida, mas a ausência de todo e qualquer costume objetivamente obrigatório força-nos por toda a parte a modos de comportamento, falas e avaliações que são bárbaros de acordo com o critério do que é humano, e desprovidos de todo tacto, até mesmo segundo o duvidoso critério da boa sociedade (idem, p. 20, 21).<sup>8</sup>

Uma coisa é criticar uma sociedade por não dar a alguns, ou mesmo a muitos de seus membros, a mesma chance ou oportunidade de uma boa vida; isso é uma crítica à injustiça dessa sociedade. Outra coisa é criticar uma cultura por não fornecer os modelos nem desenvolver [*ausbilden*] as capacidades que permitam aos indivíduos obter uma ideia adequada do sucesso de sua existência individual; essa é a desumanidade da cultura existente para a qual a crítica de Adorno se dirige.

Isso indica uma semelhança fundamental entre Nietzsche e Adorno: eles fazem um exame crítico da cultura, que considera não apenas o êxito, mas o interesse no indivíduo, no sucesso e fracasso de sua existência individual (na medida em que esse sucesso e fracasso é determinado culturalmente). Na verdade, a “triste ciência” (idem, p. 7) de Adorno difere da juventude de Nietzsche no que se refere a como essa crítica ética individual da cultura existente procede; enquanto Nietzsche a confronta com um ideal de vida bem-sucedida, Adorno rastreia os danos e o sofrimento que ela causa.<sup>9</sup> Mas ambos têm em comum que suas críticas à cultura existente são

---

<sup>8</sup> *Minima Moralia* de Adorno vê aqui a assinatura do presente: que os padrões do correto da cultura burguesa se dissolveram, mas que nenhum novo e melhor foi formado nessa dissolução [*Auflösung*], porque essa dissolução culminou em uma racionalidade puramente funcional [*rein funktionale Rationalität*].

<sup>9</sup> Sobre a relação entre o método “negativo” (saída [*Ausgang*] do sofrimento) e conteúdo normativo positivo (concepção de sucesso) na Teoria Crítica ver: Honneth, 1997, pp.25-44.



tomadas - como Nietzsche havia dito - “pessoalmente”. Em um duplo sentido: Adorno e Nietzsche preocupam-se em mostrar o que a cultura existente significa para os indivíduos, na tentativa destes de conduzir uma vida correta. Mas isso é revelado ao crítico apenas em relação à sua *própria* tentativa de conduzir uma vida correta. Para Nietzsche e Adorno, portanto, o conhecimento crítico da cultura existente é, ao mesmo tempo, um experimento do conhecedor com sua vida; ele obtém esse conhecimento apenas “quando se põe a tatear, no sentido de fazer de sua própria existência uma frágil imagem de uma existência correta, deveria ter presente esta fragilidade e saber quão pouco a imagem substitui a vida correta” (idem, p. 20).

5. Para Adorno, uma das práticas culturais às quais a crítica ética individual se aplica é a moral, uma vez que ela danifica a vida correta dos indivíduos. Esse é o significado da “crítica à moral” (2009, p. 238), que a *Dialética negativa* desenvolve no primeiro de seus modelos no sentido de um confronto com Kant. Nela, Adorno quer mostrar que, e em que medida, a “moralidade abstrata”, como ele diz seguindo Hegel (cf. idem, p. 199), tem um “aspecto repressivo” (idem, p. 218) - até que ponto ela carrega “traços coercitivos” (idem, p. 226). Adorno, assim, atualiza o diagnóstico de Nietzsche da “autoviolação” [„*Selbst-Vergewaltigung*”] que a ordem moral significa para os indivíduos; seu centro é, para Nietzsche, o “deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, contradição, um desprezo” - o “prazer em fazer [si mesmo] sofrer” (1998, p. 76). Assim, Nietzsche desloca, e Adorno o segue, o sujeito moral para o centro da crítica da moral - a questão, portanto, [é] como se comporta e *deve* se comportar consigo mesmo quem se submete às normas morais da igualdade. Nietzsche e Adorno compartilham da recondução de Kant da moralidade à autonomia: as leis morais não são “repressivas” porque foram impostas aos indivíduos de fora. Mas elas não são menos repressivas porque os indivíduos impuseram essas leis a eles mesmos. Pelo contrário, é a autoimposição livre da lei moral que Nietzsche chama de “autoviolação” e Adorno de “aspecto repressivo” da moral; a liberdade moral, enquanto autonomia, é, para Nietzsche e Adorno, coerção.

Nietzsche e Adorno não entendem com essa afirmação, que *toda* liberdade é *igualmente* coerção. De fato, a genealogia de Nietzsche mostra, e as críticas de Adorno o seguem aqui, que não há liberdade sem ruptura da coerção natural e que essa ruptura é, por sua vez, uma coerção.<sup>10</sup> A coerção da coerção natural é, para Nietzsche e Adorno, uma coerção que inaugura a liberdade. Além disso, é, ou mais precisamente, foi a coerção *moral* da natureza que se revela na história da humanidade enquanto uma coerção da inauguração da liberdade:

---

10 Para Nietzsche, ver: Butler, J, 1997, p.63 ss. Para Adorno, ver: Günther, 1985, pp.229-260.

coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (idem, p. 49).

Este é o indivíduo que é capaz de conduzir uma vida “forte” ou “nobre” e bem-sucedida. Porque ela (a coerção) guia a essa “consciência de poder e liberdade” do “soberano” que domina a si mesmo, cuja a necessidade da coerção moral foi necessária e até legitimada; “o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo” (idem, *ibidem*). Porém, uma vez que essa autonomia supramoral ou individual é alcançada por meio da coerção exercida pela autonomia moral, essa coerção perde sua legitimidade; logo a coerção moral torna-se supérflua e, portanto, ilegítima. Na crítica de Nietzsche e Adorno à moral, coerção e liberdade não são simplesmente opostas ou idênticas. Nenhuma liberdade surgiria e subsistiria sem coerção, mas nem toda liberdade é igualmente coercitiva. Nietzsche e Adorno fazem uma distinção entre diferentes formas de liberdade, *ambas* baseadas na coerção que, no entanto, em comparação uma com a outra, podem ser distinguidas como liberdade e coerção. A liberdade moral é coerção - essa tese central das críticas morais de Nietzsche e Adorno, portanto, sugere que a liberdade moral é coerção em oposição à liberdade individual na determinação e realização de uma vida bem-sucedida. Para Nietzsche e Adorno, a moral é um padrão cultural que impede a vida bem-sucedida ou correta, porque transmite uma compreensão da liberdade como autonomia moral que torna impossível aos indivíduos - sem a vida bem-sucedida ou correta - exercerem a liberdade individual.

Certamente, as análises de Nietzsche e Adorno diferem quando se trata de descrever com mais detalhes essas consequências ocultas da moral e, acima de tudo, *o que* elas ocultam. Para Nietzsche, as consequências da moral são o “apequenamento e nivelamento do homem europeu” (idem, p. 35), que põe fim “à responsabilidade superior, ao império da força criadora” do “homem superior” (1992, p. 120), enquanto Adorno vê nela o “ideal mesmo de um homem sem inibições, pujante, criativo” (1992, p. 137) e descreve o “domínio absoluto sobre a natureza interna” (2009, p. 214), e vice-versa, como consequência da moral. O que é inibido pela moral, Nietzsche evoca em imagens de grandeza heroica e Adorno, por outro lado, pela reconciliação mimética [*mimetischer Versöhnung*].<sup>11</sup> E, mais uma vez, é um tema comum que Nietzsche e Adorno articulam. Pois, em um aspecto importante, eles

---

11 Para representar o contraste de perspectivas em Adorno, ver: *Minima Moralia*, aforismo 60 (“Uma palavra a favor da moral”) e aforismo 100 (“Sur l’eau”). Além disso: Schweppenhäusen: 1993, p.166 ss.

definem da mesma maneira o curso da liberdade individual, que é enfraquecido pela moral. Isto é, o momento expressivo da liberdade individual.

A liberdade *moral*, isto é, a representação [*Vorstellung*] de uma autorrelação livre, que repousa tanto na ideia quanto na prática da moralidade, é a de um sujeito por trás, ou acima, de suas ações - um sujeito que é responsável por suas ações, pois pode agir de uma maneira ou de outra. A ideia de uma livre autossubmissão à lei moral pressupõe a crença “no ‘sujeito’ indiferente e livre” (Nietzsche, 1998, p. 37). Pois sem essa crença, de acordo com o argumento de Nietzsche, a exigência da lei moral não pode ser fundamentada na “força”, “que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos e triunfos”. A “moral do povo” fala de responsabilidade moral e liberdade, “como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força” (idem, p. 36). Isso, no entanto, de acordo com Adorno - retomando a objeção de Nietzsche -, é a ficção de uma “autonomia absoluta da vontade” (2009, p. 214), que impede o que constitui a ação livre.

A verdadeira prática, a quinta-essência das ações que satisfariam a ideia de liberdade, necessita, em verdade, da plena consciência teórica. (...) A prática também necessita, porém, de algo diverso, que não se esgote na consciência, algo corpóreo, mediado com respeito à razão e diverso dela qualitativamente (idem, pp. 193-194).

Esse outro, “ao mesmo tempo intramental e somático” (idem, p. 193), Nietzsche chama de “força” [„*Kraft*”] e Adorno de “impulso” [„*Impuls*”]. Ação livre não é o que a ideia de liberdade permite aparecer, ação autônoma proveniente de uma decisão distanciada acerca da realização das próprias “forças” ou “impulsos”; a ação livre é, antes, expressiva de maneira inevitável e incontrolável, a “expressão” de forças (Nietzsche)<sup>12</sup> - a autoliberação de forças [*das Sichäußernlassen von Kräften*]. A verdadeira liberdade, sem a qual não pode haver vida bem-sucedida, exige a anulação da duplicação em ato e autor e, conseqüentemente, a autorrenúncia do sujeito como uma instância de disposição autônoma. Isso mostra porque o padrão cultural da liberdade moral distorce, e até mesmo ameaça, a prática da liberdade individual: a autoridade da moral é desenvolvida, ou melhor: a autoridade da moral imprime uma autorrelação que enfraquece decisivamente a capacidade da liberdade expressar suas próprias forças ou impulsos, que danifica o sucesso da existência individual.

---

12 Isso indica o que distingue a compreensão de Nietzsche e Adorno da natureza expressiva da ação livre daquela formulada por Charles Taylor no recurso (problemático) a Herder: para Taylor é a expressão do significado, para Nietzsche e Adorno das forças.

### III

6. Esse contraste entre liberdade moral e individual justifica a exigência de Nietzsche por uma superação da ideia moral de igualdade. “Hoje”, escreve Nietzsche em uma peça sobre a ideia de grandeza que o filósofo opõe ao seu tempo, na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando a “igualdade de direitos” pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever superior, à responsabilidade superior, à plenitude de poder criador e dom de dominar - hoje o ser-nobre, o querer-ser-para-si, o poder-ser-distinto, o estar-só e o ter-que-viver-por-si são parte da noção de “grandeza” (1992, pp. 119-120).

Acima de tudo, porém, a ruptura com a ideia de igualdade, pela qual o “rebanho *autônomo*” protesta contra “toda pretensão especial, a todo particular direito e privilégio” do indivíduo; a vida individual só pode ter sucesso como amoral (idem, p. 102).

O que há de errado com esta conclusão? De acordo com uma leitura comum - vamos chamá-la de “liberal” - já é sua premissa. Nietzsche, como vimos, alcança sua consequência amoral no resultado de um questionamento ético-individual da moral: medindo o valor da moral, de acordo com o que ela significa para a aspiração de indivíduos singulares por nobreza e grandeza. De acordo com a visão liberal, é o começo de tal análise da moral de fora, tendo em vista onde um indivíduo (como Nietzsche disse na citação acima d’ *A Gaia Ciência*) tem “seu destino, seu esforço e também sua maior felicidade”, que deve acabar na rejeição da moral. Pois o ponto de vista da moral é o da igualdade, a consideração igual de todos. Conceber a moral do ponto de vista do indivíduo, portanto, significa nada além de considerá-la imoral: significa recusar-se a dar um passo na investigação moral, a retomar a investigação moral, pois esse passo é precisamente o do indivíduo para todos.

Como o próprio Nietzsche, seus críticos liberais assumem que questionar a moral na ética individual *significa* dissolver a moral. Por outro lado, gostaria de mostrar a seguir que essa inferência do questionamento ético-individual da moral, embora não seja a premissa do próprio questionamento moral ético-individual, é falsa. Isso aparece em Adorno. Pois é totalmente evidente que Adorno não tirou as mesmas consequências que Nietzsche na sua crítica ética individual da moral, que concorda com Nietzsche em perspectiva e conteúdo. Se essa crítica em Nietzsche justifica uma atitude de rejeição da moral de fora, de um “ponto além do bem e do mal” (2001, p. 283), então em Adorno há um projeto de superação interna ou de *autossuperação* da moral. Seu esboço pode ser inferido a partir do que Adorno formulou em um ponto da *Dialética negativa* com referência à ideia de troca justa ou igual (cf. 2009, p. 128); isso também se aplica à ideia moral de igualdade. Adorno se refere, mais uma vez, a sua crítica à igualdade, cuja ideia compartilha do domínio

do “princípio de identificação”. No entanto, se o princípio fosse “abstratamente negado; se ele fosse proclamado como o ideal de não precisar mais proceder, por reverência ao irredutivelmente qualitativo, segundo equivalentes, então isso constituiria uma desculpa para retornar à antiga injustiça” (idem, *ibidem*). Esta é a diferença entre uma negação “abstrata” e a negação “crítica” da igualdade: “A crítica ao princípio de troca [ou à lei moral] enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa<sup>13</sup> que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca [ou: a moralidade]” (idem, *ibidem*). Essa é a consequência da crítica de Adorno à moral: a transcendência da lei moral como sua verdadeira realização. O “ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso” (idem, *ibidem*) - o ceticismo que Adorno compartilha com Nietzsche - não leva Adorno, como Nietzsche, a uma rejeição abstrata da ideia moral de igualdade em favor de um sistema [*Ordnung*] de hierarquia e privilégio, mas exige sua realização através de sua transcendência.

7. Com este confronto, chegou-se ao ponto que é importante para mim na comparação entre Nietzsche e Adorno. Iniciei esta comparação com a pergunta se - como Nietzsche e seus críticos liberais acreditam - o questionamento ético-individual da moral deve terminar com sua dissolução. A crítica moral de Adorno mostra que esse não é o caso; ela empreende um questionamento ético-individual da moral, que se entende como a realização da moral através de sua transcendência. Mas o que isso significa: “Realização da moral através de sua transcendência”? Isso soa - como Adorno reconheceu em um contexto semelhante - “bastante paradoxal”.<sup>14</sup> Para poder realmente fundamentar a tese que deve ser demonstrada com o confronto de Adorno e Nietzsche - a tese, mais uma vez, de que o questionamento ético-individual da moral não pode ser equiparado à sua dissolução [*Auflösung*] -, o projeto de Adorno de uma “realização da moral através da sua transcendência” exige uma explicação capaz de resolver convincentemente seu aparente paradoxo.

Isso será possível se ampliarmos a comparação de Nietzsche e Adorno, da genealogia e crítica da moral, a um aspecto essencial. Vimos que Nietzsche e Adorno concordam em - método e conteúdo - um questionamento crítico das *consequências* da moral para a vida dos indivíduos. Também vimos que Nietzsche e Adorno se contradizem na consequência derivada de suas *atitudes* em relação à moral. Mas para ambos, o *conceito* de moral é decisivo; nele se cruzam as linhas de seu acordo e sua oposição. E, de fato, os conceitos de moral de Nietzsche e de Adorno concordam na

13 Ver também: a “ideia de igualdade”, que sobrevive [*fortlebt*] enquanto “certo conteúdo” na lei moral, de modo geral (Adorno, 2009, p. 199).

14 Trata-se do programa de uma crítica imanente, que também deve ser uma crítica de fora: “Por isso, de maneira bastante paradoxal, criticá-la imanentemente [a identidade] significa criticá-la de fora” (idem. p. 127).

determinação da *forma* da moral; por isso, eles também descrevem as consequências da moral para os indivíduos. Ao mesmo tempo, porém, os conceitos de moral em Nietzsche e Adorno diferenciam-se na determinação do *fundamento* da moral; por isso (e não com base em preferências arbitrárias ou decisões políticas preliminares), elas chegam a atitudes opostas em relação à moral.

A forma de moral que Adorno e Nietzsche definem paralelamente é a de uma lei geral, válida e interna por si, isto é, lei autoimposta que exige a mesma consideração de todos. Essa definição da forma de moral não pode, contudo, tornar sua existência compreensível. Isso requer uma investigação de sua origem, sua fonte. Tanto Nietzsche quanto Adorno veem a lei moral da consideração igual como um fenômeno sistematicamente secundário que se origina de um impulso *diferente* [*anderen Antrieb*] de sua “intenção” moral evidente: “acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação” (Nietzsche, 1992, p. 39) - uma interpretação [*Auslegung*] que deve revelar o que o ideal moral “*significa*, o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos” (Nietzsche, 1998, p. 135). Em oposição explícita aos programas de fundamentação racionalista, que tentam “derivar de uma lei da razão o dever do respeito mútuo” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 74) e, assim, privam-na de toda razão,<sup>15</sup> tanto Nietzsche quanto Adorno reconduzem a lei da igualdade da moral a outra coisa que encontra nela sua única expressão disfarçada; a lei moral oculta de onde provém.

Mas Nietzsche e Adorno definem de maneiras estritamente opostas aquilo que dá origem à lei da igual consideração; aqui reside a oposição decisiva na atitude deles em relação à moral. Na visão de Nietzsche, a moral da igualdade é baseada no ressentimento: “A rebelião escrava na moral [que levou esse tipo de moral ao poder] começa quando o próprio *ressentimento* se torna criador e gera valores” (1998, p. 28). Esta é a tese central da explicação moral de Nietzsche. Nela, dois passos podem ser distinguidos. O *primeiro* passo retoma a proclamada intenção moral de amar os outros, ou pelo menos de respeito pelo outro, em direção às pulsões de vingança e ódio do outro. Neste, “seria mais justificado se na entrada do paraíso cristão e sua

---

15 Esta é a tese do capítulo sobre a moral de Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*. A tentativa esclarecida de fundamentar a moral pela razão destrói a moral, pois - assim como os “escritores sombrios dos primórdios da burguesia” mostram - a “razão formalista” não está em “uma ligação mais íntima com a moral do que com a imoralidade” (idem. p. 78, 81 e 97). Além disso, o Iluminismo racionalista, ao buscar fundamentar a moral apenas na razão, reproduz a hostilidade [*die Feindschaft*] em relação a todos os afetos e sentimentos, incluindo a moral, e, assim, destrói o único fundamento [*Grundlage*] que a moral pode ter (ver: idem. p. 66 - 68). A mesma tese não é apenas certificada por Nietzsche, mas já havia sido formulada por ele: ao apontar que a tentativa de Kant de encontrar um fundamento “não nos atraiu, a nós, filósofos modernos, para um terreno mais sólido e menos traiçoeiro!”. Na tentativa de Kant de fundamentação [*Begründung*] do “império moral” da razão, Nietzsche vê o reconhecimento [*Anerkennung*] pessimista da “radical imoralidade da natureza e da história” (2016, p. 11, 12).



‘beatitude eterna’ estivesse a inscrição ‘também a mim criou o eterno ódio’ - supondo que uma verdade pudesse ficar sobre a porta que leva a uma mentira!” (idem, p. 40). Nietzsche fundamenta essa tese - aparentemente implausível, caso alguém considere apenas às intenções manifestas - através de uma análise estrutural do “modo de valoração” (idem, p. 25) subjacente à moral da igualdade. A “rebelião escrava” que criou essa moral significa, segundo Nietzsche, uma “inversão do olhar que estabelece valores”, que doravante consiste em um “necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si”: “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ - e este Não é seu ato criador” (idem, p. 28, 29). De acordo com a tese de Nietzsche, a exigência de que todos sejam considerados igualmente fundamenta-se em um ódio não dito [*haßerfüllten Nein-Sagen*] daqueles que, na realização de suas vidas, e em toda a “inocência” (certamente: a “inocente consciência dos animais de rapina” (idem, p. 32)) ameaçam, restringem e impedem a dos outros. Estes são, segundo Nietzsche, os “fortes” - “homens plenos, repletos de força e portanto necessariamente ativos” (idem, p. 30). Eles são antes de tudo temidos, depois odiados e finalmente declarados “maus”: O “homem do ressentimento (...) concebeu ‘o inimigo mau’, ‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ - ele mesmo!...” (idem, p. 31). Que a moral da igualdade é uma moral do ressentimento é demonstrado pelo fato de que, em seu fundamento e centro, é uma volta contra o outro ameaçador como o mal.

Mas este é apenas o primeiro passo da explicação de Nietzsche de que a moral da igualdade deriva do ressentimento; ela será completada por um segundo. Pois a moral da igualdade não se relaciona apenas negativamente com a liberdade individual do outro porque é temida, odiada e declarada “comumente perigosa” e má. Ela é, ao contrário e acima de tudo, o que rompe a *própria* liberdade individual, enquanto ódio contra a liberdade individual do outro que se baseia em uma autorrelação (ou significa uma autorrelação). No fundamento da moral do ressentimento, o medo e o ódio em relação pertencem, simultaneamente, ao outro e a si mesmo; o não-dito ao outro como o mal, corresponde ao “Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser” (idem, p. 81). O homem de ressentimento acredita ser forçado a “transformar sensações regulares e necessárias em fonte de miséria interior, e assim pretender tornar a miséria interior, *em cada pessoa*, algo regular e necessário” (Nietzsche, 2016, p. 56). O homem moral não quer - ou mais precisamente: o homem moral não *pode* querer - sua própria vida bem-sucedida e, portanto, luta contra a dos outros.

Isso deixa claro por que o questionamento ético-individual da moral de Nietzsche deve terminar com sua dissolução. Nesse questionamento, Nietzsche examina as consequências restritivas que a moral da igualdade tem para a vida bem-sucedida

dos indivíduos, porque constitui uma falsa compreensão da liberdade - a saber, uma concepção de liberdade que torna impossível a vida bem-sucedida. Em sua definição de moral, que acabamos de mostrar, Nietzsche quer mostrar, além disso, que essas consequências da moral são seu verdadeiro fundamento: a moral da igualdade não apenas leva ao enfraquecimento da liberdade individual, da realização da vida bem-sucedida; a moral da igualdade está *fundamentada* na vontade, uma vontade “doente”, que enfraquece a liberdade individual, demoniza e envenena a vida bem-sucedida como culpada. Para Nietzsche, a moral da igualdade nada mais é do que uma manifestação do autoesquecimento e dissimulação própria, do enfraquecimento e impedimento da vida bem-sucedida.

8. É esta imagem homogeneizadora da moral, com a qual as consequências e o fundamento concordam perfeitamente, que o conceito de moral de Adorno contradiz mais decididamente. Ao mesmo tempo, no entanto, ele pode se conectar a uma reflexão que Nietzsche fez várias vezes, mas nunca, até onde posso ver, levou às últimas consequências. E com boas razões; porque essas consequências são devastadoras [*verheerend*] para o seu conceito de moral. Trata-se da definição de Nietzsche de amor ao próximo ou ao inimigo. Como vimos, Nietzsche entende que a moral da igualdade deve ser entendida enquanto ódio direcionado à aparência [*Anschein*]. Ele acrescenta isso através da afirmação que, por outro lado, ao contrário da aparência, a virtude do amor ao próximo ou ao inimigo não pode ser concebida com base nessa moral. Somente para os nobres e, portanto, apenas com a abolição da norma da igualdade, é “possível, se for possível em absoluto, o autêntico ‘amor aos inimigos’”. Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! - e tal reverência é já uma ponte para o amor...” (Nietzsche, 1998, p. 31). O argumento de Nietzsche de que o amor ao inimigo não é possível na moral da igualdade é que essa moral odeia o inimigo como mal, e isso ocorre porque o homem dessa moral odeia a si mesmo (e o inimigo mal personifica externamente o que o homem dessa moral odeia em si mesmo). Por outro lado, o homem nobre está em estado de amar o inimigo: ele não deve odiar seu inimigo, pois não se odeia. A autorrelação bem-sucedida, como é encontrada apenas em uma vida forte ou nobre, é - como Nietzsche afirma nessa consideração do amor ao inimigo e ao próximo - o pré-requisito para poder chegar em um relacionamento positivo com a vida forte ou nobre do outro, e não ter que odiá-lo enquanto um mal inimigo. Essa conexão entre autorrelacionamento (bem-sucedido) e relacionamento externo (positivo) é melhor demonstrada por um aforismo de *Aurora* intitulado “Não fazer entrar seu demônio no próximo”:

Estejamos de acordo, neste nosso tempo, em que a benevolência e beneficência constituem o homem bom; vamos somente acrescentar: “pressupondo que ele antes seja benevolente e beneficente *consigo mesmo!*”. Pois *sem isso* - se ele foge de si, odeia a si, prejudica a si mesmo - ele certamente não é um bom homem. Então ele apenas salva-se de si mesmo *nos outros*: que esses outros cuidem para que não

fiquem mal, por mais bem que ele aparentemente lhes queira! - Mas precisamente isto: fugir do *ego* e odiá-lo, e viver no outro, para o outro - foi até agora considerado, de forma irrefletida e muito confiante, “*altruísta*” e, portanto, “*bom*”! (Nietzsche, 2016, p. 227).

Em suas considerações sobre a boa vontade e o amor, Nietzsche invoca modos de comportamentos que não estão previstos na comparação entre os modos de valoração na moral de escravos e senhores que, de fato, à luz dessa comparação, representam um paradoxo genealógico:<sup>16</sup> são modos de comportamentos que existem no “dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si” (Nietzsche, 1998, p. 29), no qual essa “direção ao externo” não é uma reação do ódio, mas uma afirmação do outro, que é possibilitada pelo “dizer Sim a si mesma” (idem, *ibidem*).

Com esse entendimento do amor ao próximo e da autorrelação bem-sucedida, é indicada a direção na qual Adorno tenta descrever atitudes morais que não devem desmoronar no veredicto da lei moral da igualdade, cuja consequência enfraquece e danifica tal autorrelação bem-sucedida. Para Adorno, no modelo de Kant da *Dialética negativa*, o foco está no que ele chama de “sentimento de solidariedade com os corpos torturáveis” (2009, p. 238). Nesse sentido, Adorno vê o sentimento de solidariedade em oposição à “racionalização” da moral na formulação, justificação e aplicação de uma lei moral da igualdade. Porque a solidariedade não é um “princípio abstrato”, mas “impulso somático” ou “emoção espontânea” (idem, *ibidem*). Mas isso significa, simultaneamente, que o afeto da solidariedade e o cumprimento da lei moral implicam dois modos diferentes, até opostos, de autorrelação e liberdade. Esta também é a conclusão do capítulo de Adorno sobre Kant, onde “não parece restar mais nada da moral para o indivíduo além daquilo pelo que a teoria moral kantiana, que concede aos animais inclinação, mas não respeito, não tem senão desprezo: procurar viver de tal modo que se possa acreditar ter sido um bom animal” (idem, p. 249). Agir a partir do sentimento de solidariedade é a ação de um “bom animal”: um sujeito que não se separa de suas “forças” ou “impulsos” e supõe ser livre delas para cumprimento da lei, mas sim cuja liberdade e força consiste precisamente em permitir que suas forças ou impulsos se expressem. Somente assim, em harmonia, ou mesmo em “reconciliação” consigo mesmo, com suas forças e impulsos, o homem pode ser bom para os outros.<sup>17</sup> “Os homens só são humanos quando não agem como pessoas, nem, com maior razão, se posicionam como tais” (idem, p. 231).

16 Sigo a formulação de Yirmiyahu Yovel do “escândalo genealógico” que Spinoza representa para Nietzsche, por conectar traços que, para Nietzsche, representam uma oposição. Ver: Yovel, 1989, Bd. 2, p.132 ss.

17 A constituição expressiva da liberdade explicada acima não realiza, mas é o “fantasma” da “reconciliação entre espírito e natureza” (idem, p. 193). Com essa reconciliação, Adorno combina a ação moral - falada pela tradição - e a boa vida. Pois se a ação moral é a expressão de um impulso somático (o impulso da solidariedade) e a vida bem-sucedida consiste no desdobramento [*Entfaltung*] de impulsos somáticos, então - é o que Adorno parece concluir (ver: idem, p. 245) - a ação moral é uma forma de execução [*Vollzugsform*] da vida individual bem-sucedida.

Com essas reflexões sobre o impulso da solidariedade, Adorno adota a posição de Nietzsche sobre o amor, mas também a muda decisivamente. E não apenas porque o amor e a boa vontade em Nietzsche estão vinculados à reverência e admiração pelo sucesso, enquanto o sentimento de solidariedade de Adorno é intrinsecamente determinado pela reação ao sofrimento do outro: “O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’” (idem, p. 173).<sup>18</sup> Acima de tudo, porém, o conceito de solidariedade de Adorno e o conceito de amor de Nietzsche mantêm uma relação completamente diferente, até oposta, com a moral; esse é o aspecto crucial para a nossa inter-relação. Como Nietzsche vê a lei moral da igualdade baseada em nada além de ressentimento, ele deve confrontar externamente amor e boa vontade (esta pertence à moral do escravo, aquele à moral do senhor); não deve haver qualquer ligação entre ambos. Contudo, isso não é nem historicamente nem psicologicamente evidente e deve-se totalmente ao resultado do implausível fundamento [*Gründung*] de Nietzsche da moral no ressentimento. A teoria da solidariedade de Adorno pode evitar essa consequência. Pois, na análise de Adorno, sentimento de solidariedade e lei moral não se opõem externamente, mas é justamente o sentimento de solidariedade que - por um lado - fundamenta a lei moral, mas, por outro lado, é distorcido por ela.

Isso significa que Adorno, em contraste com a posição homogênea de Nietzsche, formula um (no sentido literal) conceito “crítico” de moral: um conceito de moral que distingue duas dimensões fundamentalmente diferentes da moral. A “crítica da moral” para Adorno, diferentemente da genealogia de Nietzsche, significa a descoberta de uma oposição, e até mesmo uma contradição, na moral - o desdobramento de sua dialética: entre, por um lado, o “impulso somático” - o impulso da solidariedade com o outro indivíduo - e, por outro lado, o “princípio abstrato” da moral - o princípio da igual consideração de todos. Ao mesmo tempo, Adorno entende essa oposição como a diferença entre o fundamento e a forma da moral. Isso significa que o impulso da solidariedade dá origem [*zugrundeliegt*] a toda moral, mas, ao mesmo tempo, que o impulso da solidariedade só pode ser articulado pela lei moral da igualdade, de tal modo que retire o seu sentido. Por isso, Adorno entende criticamente a oposição, apontada na moral, entre impulso e princípio, entre o fundamento e a forma da moral, bem como a oposição entre verdadeiro e falso:<sup>19</sup> “Essas sentenças são verdadeiras”

---

18 Pode-se entender isso como a tensão grega do conceito de amor de Nietzsche. Ver: Joas, 1997, p.45 ss. Ver também a interpretação da “Vontade-maior do amor” [*Mehr-Wollens‘ der Lieben*] de Düttmann, 1996. Joas refere-se a Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. In: ders., *Vom Umsturz der Werte*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern 1955, v. a. 70 ff. O fundamental para Scheler é o confronto entre “grego” e “cristão” (que é evidentemente hostil a judeus e mulheres; ver: idem, p. 43 e 53). O sentimento de solidariedade de Adorno está em desacordo com essa distinção. Pois a solidariedade relaciona-se ao sofrimento dos outros, mas, diferentemente do amor cristão, não se ‘rebaixa’ (Scheler).

19 Nesta versão, Adorno esquece o argumento contra a compaixão formulado por Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, que, *mutatis mutandis*, também se aplica ao sentimento de

- que Adorno havia declarado anteriormente: “não se deve torturar; não deve haver campos de concentração”:

enquanto impulsos, logo que se anuncia que em algum lugar se faz uso da tortura. Elas não devem ser racionalizadas; enquanto princípios abstratos, elas caíam imediatamente na má infinitude de sua dedução e de sua validade. A crítica à moral volta-se contra a transposição da lógica consecutiva para o comportamento dos homens; a lógica consecutiva rigorosa é nesse caso órgão da não-liberdade (idem, p. 238).

Além disso, a lei moral da igualdade se origina do impulso de solidariedade e não da tríade de medo, ódio e autotortura, onde Nietzsche a vê fundamentada. Ao mesmo tempo, porém, a lei moral “racionaliza” o impulso de solidariedade a um “princípio abstrato” - e, assim, o destrói.

É essa concepção crítica da moral, como internamente conflituosa ou dialética, que permite a Adorno assumir uma atitude oposta à de Nietzsche em relação à moral: a atitude que ele descreveu como a realização da moral através de sua transcendência. Essa atitude em relação à moral decorre da crítica ética individual das consequências restritivas que a moral tem para a vida bem-sucedida dos indivíduos. Isso explica por que a moral deve ser transcendida. Em oposição ao conceito moral homogêneo da genealogia de Nietzsche, porém, a moral não existe apenas de uma forma que, como a lei moral da igualdade, danifique a vida e a liberdade dos indivíduos. Pelo contrário, essa forma de moral não pode ser entendida se não for vista como a expressão distorcida de um impulso no fundamento da moral que se dirige, enquanto impulso da solidariedade, precisamente aos indivíduos e suas vidas bem-sucedidas. Portanto, a transcendência da moral é ao mesmo tempo a realização da moral: a transcendência da lei moral da igualdade é a realização do impulso de solidariedade com os indivíduos que sofrem. Mais precisamente, a transcendência da lei moral da igualdade é legitimada *apenas nesse sentido*, ao mesmo tempo que enquanto a realização da moral e realização do impulso de solidariedade com o sofrimento, e não - como na objeção de Adorno a Nietzsche - enquanto “pretexto para o retorno à antiga injustiça”. Esta é a tese dupla que entendemos na identificação aparentemente paradoxal de Adorno da realização e transcendência da moral: realizar a moral significa transcendê-la; pois realizar a moral é seguir o impulso de solidariedade com os indivíduos que sofrem, em oposição à lei moral da igualdade. Por outro lado, transcender a moral é realizá-la; pois transcender a moral é opor-se à lei moral da igualdade apenas em prol da solidariedade com os indivíduos que sofrem.

---

solidariedade: o argumento de que a compaixão limita, que é “sempre insuficiente” (1985, p. 86). Pois, como a compaixão, o sentimento de solidariedade refere-se apenas aos indivíduos. Isso é sua deficiência em comparação com a “justiça” que a lei moral da igualdade articula; isso constitui, apesar de sua deficiência, a necessidade da lei moral.

Com essa explicação mútua da realização e transcendência da moral, Adorno deu ao questionamento ético-individual da moral um status normativo completamente diferente do que Nietzsche - maior do que seu questionamento da moral nos procedimentos e descobertas gostaria de concordar. De fato, enquanto a crítica ética individual da moral de Nietzsche varia de maneira incerta entre a ação privada e a teoria objetiva do valor,<sup>20</sup> Adorno deu a essa crítica, antes de tudo, um status *normativo* claro. Adorno explica a crítica ética individual da moral, na qual a exigência por sua transcendência é justificada como uma crítica da moral, mas a partir da moral. Por colocar em questão a lei moral em nome dos indivíduos e suas vidas bem-sucedidas, a própria crítica ética individual é um ato de solidariedade com os indivíduos que sofrem, com a danificação de suas vidas. Assim, Adorno mostra que a afirmação que Nietzsche e seus críticos liberais compartilham - a afirmação de que o questionamento ético-individual da moral significa sua dissolução - é falsa. E Adorno também mostra em que premissa falsa essa afirmação se baseia: a premissa, a saber, que a dimensão da moral que é válida ao questionamento e à crítica ética individual - a lei moral da igualdade - é toda a moral. Caso compreenda-se mal - como Nietzsche e seus críticos liberais - a moral como homogênea, então toda crítica à lei moral da igualdade é uma dissolução da moral. Se, por outro lado, reconhece-se - como Adorno - o oposto *na* moral, então a crítica ética individual da moral obtém o seu direito: enquanto uma autocrítica da moral.

## Referências

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1988). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1988.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.
- Adorno, T. (1992). *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Editora Ática.
- Adorno, T. (2009). *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.

---

<sup>20</sup> Com isso, quero dizer que a objeção de Nietzsche à moral produz um tipo de ser humano que - na formulação emprestada de Emerson - não é o “representante da humanidade”, porque perde ou prejudica seu padrão de perfeição. Com essa abordagem, Nietzsche tenta substituir as críticas às consequências da moral pela maneira como os indivíduos experimentam ou sofrem essas consequências; porque a referência a ela se tornaria - como Adorno deixa claro - moral novamente. Como esse padrão obrigatório de perfeição deve ser alcançado, no entanto, permanece incerto em Nietzsche.



- Cavell, S. (1990). "Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche". In: *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago: Chicago University Press.
- Conway, D. W. (1997). *Nietzsche & the Political*. London/New York: Routledge.
- Düttmann, A. G. (1996). *Was Liebe heißt in allen Sprachen und Stummheiten dieser Welt: Nietzsche, Genealogie, Kontingenz*. Grafrath: Boer.
- Fink-Eitel, H. (1993). Nietzsches Moralistik. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 41, 865-880.
- Foucault, Michel. (1978). „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“. In: *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein.
- Günther, K. (1985). „Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno“. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 39, pp.229-260.
- Honneth, A. (1997). „Anerkennung und moralische Verpflichtung“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 51, 25-44.
- Joas, H. (1997). *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1990). *Paradigm Lost: Über die etische Reflexion der Moral*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Nancy, J.-L. (1986). „Unsere Redlichkeit!“ (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche)“, In: Hamacher, W. (org.). *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein.
- Nietzsche, F. (2001). *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1887). *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: Verlag.
- Nietzsche, F. (1892). *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift*. Leipzig: Verlag.
- Nietzsche, F. (1988). *Nachlaß, Winter 1870-1 - Autumn 1872, 8 [115]*. In: *Sämtliche Werke*, vol. 7. Berlin and Munich: de Gruyter/dtv.
- Nietzsche, F. (1992). *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005). *Humano Demasiado Humano*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2016). *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Schiller, F. (1873). Über die ästhetische Erziehung, in Reihe von Briefen. In: *Schillers sämtliche Werke in 12 Bänden*, vol. 12. Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung.

- Schweppenhausen, G. (1993). *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Williams, B. (1995). "Nietzsche's Minimalist Moral Psychology". In: *Making Sense of Humanity*. New York: Cambridge University Press.
- Yovel, Y. (1989). *Spinoza and Other Heretics: The adventures of Immanence*. Bd. 2. Princeton: Princeton University Press.

Recebido em: 21.02.2020

Aceito em: 24.03.2020