



ARTIGO - ARTICLE

**Almachio Diniz e a recepção científicista
de Nietzsche no Brasil (1900-1937)**

Piero Detoni

FFLCH/USP

pierodetoni@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5106-7868>

Resumo: O presente artigo analisa a recepção e a apropriação da filosofia de Friedrich Nietzsche na obra do intelectual baiano Almachio Diniz (1880-1937). Argumentamos que Diniz promoveu uma “conversão epistêmica” do pensamento nietzschiano, traduzindo conceitos fundamentais, como o *Übermensch*, para a gramática do racionalismo biológico e do monismo de Ernst Haeckel. Através da análise de obras e de artigos publicados entre 1902 e 1937, demonstra-se como Diniz integrou Nietzsche a um sistema “mecanicista dos mundos”, aproximando-o do evolucionismo de Herbert Spencer e da nomologia darwinista. O estudo destaca a rede de sociabilidade intelectual de Diniz, marcada pelo diálogo direto com o germanista francês Henri Lichtenberger, o que permite questionar a centralidade solar da “Escola de Recife” na introdução do nietzschianismo no Brasil e propor uma cartografia descentralizada dessa recepção. Aborda-se, ainda, a dimensão profética da “loucura divina” e a reivindicação de prioridade de Diniz em 1937, interpretada como uma reação aos apagamentos institucionais e intelectuais sofridos pelo autor em vida. Conclui-se que a sua leitura, embora marcada por vieses eugênicos e deterministas próprios da sua época, encontrou o seu lugar ao sistematizar Nietzsche como um referencial científico e jurídico, informando as tradições científicistas brasileiras das primeiras décadas do século XX.

Palavras-chave: Recepção de Nietzsche; Cientificismo; Almachio Diniz.

*Almachio Diniz and the scientific reception
of Nietzsche in Brazil (1900-1937)*

Abstract: This article analyzes the reception and appropriation of Friedrich Nietzsche's philosophy in the work of Bahian intellectual Almachio Diniz (1880-1937). We argue that Diniz promoted an “epistemic conversion” of Nietzschean thought, translating fundamental concepts, such as the *Übermensch*, into the grammar of Ernst Haeckel's biological rationalism and monism. Through the analysis of works and articles published between 1902 and 1937, we demonstrate how Diniz integrated Nietzsche into a “mechanistic system of worlds,” bringing him closer to Herbert

Spencer's evolutionism and Darwinian nomology. The study highlights Diniz's network of intellectual sociability, marked by direct dialogue with French Germanist Henri Lichtenberger, which allows us to question the centrality of the "Recife School" in the introduction of Nietzscheanism in Brazil and propose a decentralized cartography of this reception. It also addresses the prophetic dimension of "divine madness" and Diniz's claim of priority in 1937, interpreted as a reaction to the institutional and intellectual erasures suffered by the author during his lifetime. It concludes that his reading, although marked by eugenic and deterministic biases typical of his time, found its place in systematizing Nietzsche as a scientific and legal reference, informing Brazilian scientific traditions in the early decades of the 20th century.

Keywords: Reception of Nietzsche; Scientism; Almachio Diniz.

Recepções de Nietzsche a partir da Bahia

A trajetória intelectual de Almachio Diniz Gonçalves (1880-1937), polígrafo baiano atuante na Primeira República como bacharel, professor de Direito, jornalista e crítico literário, oferece uma janela singular para a compreensão da chegada e da disseminação da filosofia de Friedrich Nietzsche no Brasil. Longe de recepções lineares e homogêneas, a história do encontro de Diniz com a filosofia nietzschiana revela a intrincada teia de influências e os diversos polos de irradiação de ideias que caracterizaram o cenário intelectual da virada do século XX. A sua qualificação como "o mais notável polígrafo brasileiro" por Sílvio Romero sublinha, de alguma maneira, a sua amplitude de interesses, abrangendo o direito, a filosofia, a história, a literatura, a política, a linguística, a crítica literária e a antropologia. Essa versatilidade, típica de uma época de bacharéis avessos à monotematismo, o impulsiona a buscar originalidade em suas diversas incursões intelectuais no contexto. As suas tentativas de apresentar-se como vanguardista se manifestam na reivindicação do título de autor simbolista, na introdução do manifesto futurista no Brasil e na formulação de uma crítica literária inspirada na teoria da relatividade de Albert Einstein. No campo jurídico, dialoga com o nascente direito eleitoral, incorporando reflexões de Hans Kelsen e do materialismo histórico E, como este texto explora, foi um dos primeiros a ler e a divulgar Nietzsche no Brasil, buscando a popularização do pensamento do filósofo alemão (CHIARABA; ZANINO; RODRIGUES, 2024).

Embora a relevância dos acadêmicos recifenses na atualização das formas de compreensão da cultura, da sociedade e da política no país para a “geração de 1870” seja inegável, é igualmente evidente a construção de uma “memória disciplinar” persistente por parte desses mesmos atores. Essa memória, além de desqualificar as formas e os protocolos de saber das gerações anteriores (CANHADA, 2017; TURIN, 2005), também tende a invisibilizar outros circuitos letrados concorrentes. Estes estão igualmente engajados na reconfiguração de paradigmas estéticos e de conhecimento impulsionados pelas pressões e pelas demandas “evolucionistas” e “cientificistas” em voga, que inevitavelmente traziam consigo preocupações políticas (ALONSO, 2002). É a partir desses entendimentos que podemos verificar as especificidades da cultura intelectual baiana, que se enreda à recepção do filósofo por parte de Diniz. Desde a menção por Tobias Barreto em 1876, o nome de Nietzsche é mobilizado em diversos contextos, situações e momentos. Já na década final do século XIX, observam-se francas disputas em torno da interpretação das suas ideias, noções e conceitos, bem como a publicação de alguns artigos dedicados ao seu pensamento na imprensa (RUBIRA, 2024). De toda maneira, a sua presença aparece mais frequente enquanto recurso de persuasão retórica característico de um sistema intelectual marcado pela auditividade (LIMA, 1981, CARVALHO, 2000). Nesse cenário, Nietzsche é instrumentalizado em debates por opiniões intelectuais, resultando em um movimento de recepção bastante polarizado, com o surgimento de caracterizações tanto positivas quanto negativas, que se intensificam ao se referirem diretamente à sua biografia. Apesar dessas controvérsias, Nietzsche torna-se cada vez mais conhecido e, no início do século XX, já é considerado um autor da moda (BROCA, 2005). Neste momento encontramos Diniz realizando as primeiras interações com as ideias do filósofo.

É crucial reconhecer a multiplicidade de rotas de apropriação da filosofia nietzschiana no Brasil, evitando a simplificação de um itinerário único de Pernambuco para o Rio de Janeiro e, subsequentemente, para o resto do país. A circulação de leitores, a presença de referências ao filósofo em diferentes instituições, a dinâmica dos mercados editoriais locais, a difusão pela imprensa e as trocas em rodas intelectuais e políticas configuram um cenário de disseminação imprevisível. A redescoberta do primeiro encontro de Diniz com Nietzsche ilustra esse quadro. A propagação das ideias nietzschianas ocorre de modo sinuoso, envolvendo circuitos

diversos e desafiando uma cartografia unidimensional das suas recepções. Questiona-se, assim, a exclusividade do “germanismo” da “Escola de Recife” como o único motor de introdução dessa filosofia no Brasil. A diversidade de leituras de Nietzsche pelas “gerações de 1870” revela circunstâncias e mediações intelectuais alternativas e concorrentes, desfazendo a ilusão de uma unidade de pensamento ou de uma homogeneidade de época (VENTURA, 1991, p. 10).

A vasta obra de Almachio Diniz, construída ao longo de quatro décadas e abordando uma miríade de temas, revela uma conexão com as condições objetivas da sua biografia. Distinguem-se dois períodos em sua produção: um inicial (até 1915) com foco em literatura, filosofia e teoria jurídica, e um segundo (até 1937) com maior ênfase na dogmática jurídica, política e marxismo, sem abandonar o naturalismo. As suas reflexões especificamente nietzschianas situam-se no primeiro período, embora referências ao filósofo de Röcken permeiem seus trabalhos posteriores. A disposição temática da sua obra reflete, em algum modo, essa trajetória acadêmica: o período em Salvador (1900-1915) como professor de *Filosofia e Teoria do Direito* na Faculdade Livre de Direito da Bahia, e o posterior no Rio de Janeiro, como professor de *Direito Civil* na Faculdade Nacional de Direito. Deve ser destacado que o afastamento da Bahia parece ter diminuído a sua produção literária. Para compreendermos a sua aproximação inicial com Nietzsche é preciso abordar os contatos intelectuais a seu redor.

Apesar do reconhecido impacto dos acadêmicos de Recife sobre a cultura jurídica baiana, a apresentação de Nietzsche a Diniz não parece ter ocorrido diretamente através de um dos seus primeiros mestres, isto é, Leovigildo Filgueiras, egresso daquela Faculdade de Direito. Embora Filgueiras, em seus *Estudos de filosofia do direito* (1904), demonstrasse familiaridade com diversas correntes da filosofia alemã (Immanuel Kant [1724-1804], Georg W. F. Hegel [1770-1831], Arthur Schopenhauer [1788-1860], Ludwig Büchner [1824-1899]), alinhando-se com as fontes formativas dos juristas recifenses, ele não menciona Nietzsche. A sua obra revela também tendências do evolucionismo de Herbert Spencer (1820-1903) e do positivismo de Auguste Comte (1798-1857), além de autores franceses como Gabriel Tarde (1843-1904), René Worms (1869-1926) e Émile Durkheim (1858-1917), indicando alta complexidade no cenário intelectual da época. A ausência de Nietzsche na obra de Filgueiras não implica necessariamente desconhecimento, mas talvez a avaliação da sua pouca importância na dogmática jurídica.

A hipótese de um impacto direto do “germanismo” da “Escola de Recife” sobre Diniz se mostra frágil. Embora figuras como *Péthion de Villar* na Faculdade de Medicina da Bahia demonstrassem apreço pela cultura alemã, com menções a Nietzsche, essa predileção não parece ter sido dominante na Faculdade Livre de Direito da Bahia. Mesmo em Pernambuco, a ascendência alemã, embora presente, não é hegemônica. A formação literária e jurídica do polígrafo revela a forte presença de autores franceses como Émile Zola (1840-1902), Anatole France (1844-1924), Edmond Picard (1836-1924), Julien Bonnecase (1878-1950), Félix Le Dantec (1869-1917) e Henri Lichtenberger (1864-1941), tanto em seus estudos jusfilosóficos quanto em sua crítica literária. A apropriação de autores como Ernst Haeckel (1834-1919) e Rudolf von Ihering (1818-1892) parece ligada à tradição que se estabelece na própria Faculdade de Direito da Bahia. As evidências sugerem que, antes do seu encontro com Nietzsche, Diniz não frequenta círculos dedicados à cultura alemã, e embora essa influência não seja ausente em suas ideias, posicioná-lo como um germanista *stricto sensu* não se alinha com a sua formação.

Se a ligação com as letras germânicas ou uma autoridade direta da Faculdade de Direito de Recife não explicam a chegada de Nietzsche ao pensamento de Almachio Diniz, a chave parece residir em suas conexões com a Faculdade de Medicina da Bahia e sua proficiência em francês. O próprio Diniz relata em *A minha prioridade nietzscheana no Brasil* (1937) que seu primeiro contato ocorre através da notícia da morte de Nietzsche, um nome que lhe era desconhecido (DINIZ, 1937, p. 111). Pouco depois, exemplares da tradução francesa de *Assim Falou Zaratustra* apareceram nas livrarias de Salvador, mas inicialmente não despertaram o seu interesse (DINIZ, 1937, p. 111). O ponto de inflexão ocorre em 1901, quando Tillemont Fontes, professor de “moléstias mentais” da Faculdade de Medicina da Bahia, presenteia Almachio Diniz com um exemplar de *Assim Falou Zaratustra*, confessando a sua aversão à obra.

Mas, em janeiro de 1901, o professor Tillemont Fontes, da Faculdade de Medicina da Bahia, onde exercia a cátedra de moléstias mentais, presenteava-me com um exemplar do *Ainsi parlait Zarathoustra*, confessando o seu abominio:

Intragável...

[...]

O nome do autor repontou-me à memória. Vira a notícia lacônica de sua morte. Recordava-me do surto de seu livro, traduzido nas livrarias. Aceitei o oferecimento do livro. E, quando tendo-o lido, confessei a grande admiração, pelo autor, de que

me possui, e procurei devolvê-lo, o professor Tillemont agradeceu-me liberalmente:

Não o quero... guarde-o para si.” (DINIZ, 1937, p. 111).

Esse episódio singular marca, portanto, um itinerário de recepção concorrente e alternativo junto ao âmbito da circulação e da popularização das ideias nietzschianas no Brasil. O domínio do francês por Almachio Diniz permite-lhe o acesso direto ao texto. Paralelamente, as suas relações com a Faculdade de Medicina da Bahia proporcionam o encontro fortuito com um exemplar do *Zarathustra*, através de um professor que, ironicamente, rejeitava a obra.

Nietzsche, Almachio e as repercussões do darwinismo

Após essa imersão inicial junto ao texto nietzschiano, Almachio Diniz inicia um novo capítulo em sua trajetória intelectual, marcado pela criação do periódico *Mercúrio*. O título, que se apresenta como uma homenagem à *Mercur de France*, reflete a sua faceta jornalística, cultivada desde os tempos de estudante, ressaltando o papel crucial do jornalismo literário e cultural na disseminação de ideias na época. No entanto, o ponto central não era a originalidade da publicação, mas a interpretação de Diniz de uma passagem de *Assim falou Zarathustra*, que serve como inspiração para o projeto editorial: *Aquele que escreve em máximas, com sangue, não quer ser lido, mas apreendido pelo coração*. Inspirado por essa máxima, o polígrafo publica o primeiro número da *Revista Mercúrio* com tinta vermelha, simbolizando o sangue mencionado por Nietzsche. Apesar do cuidado daquele jovem editor, a repercussão inicial do periódico foi limitada, fato atribuído por ele ao desconhecimento de Nietzsche em Salvador. Ele chega a citar uma passagem do jornal *A Bahia*, que se refere ao filósofo como um “novo autor”. Essa constatação evidencia o impacto das traduções de Henri Albert na circulação das ideias nietzschianas no Brasil, um fenômeno intimamente ligado ao clima da *Belle Époque*.

Os estudos sobre o conceito de *Übermensch* se fizeram presentes, por exemplo, apenas dois anos após o conhecimento de Diniz sobre a comercialização da tradução de Henri Albert de *Assim falou Zarathustra* na capital baiana, desdobrando-se em artigos escritos para o jornal *A Bahia*, posteriormente fundidos em um capítulo que compõe o seu livro *Questões atuais de filosofia do Direito*, publicado em 1909.

Nessa compilação encontramos um intenso processo de conversão epistêmica, em que o conceito nietzschiano, traduzido como *super-homem*, é montado a partir de perspectivas próprias da racionalidade biológica oitocentista, especificamente através de uma matriz darwinista de viés haeckelista. No presente artigo de 1937, em que reivindica o seu lugar entre os primeiros receptores da filosofia nietzschiana no país, o jurista reforça as intenções que norteiam esses artigos publicados durante o ano de 1902, argumentando não ter mudado de opinião sobre as dimensões *organicistas* e *evolucionistas* emprestadas ao conceito: “A concepção de *superhomem* (uebermensch) ou do *homem-águia* (adlermensch) de FREDERICH NIETZSCHE, nunca foi, para mim, simplesmente imaginosa, como para outros o foi. Sempre adotei-a como seu verdadeiro fundamento biológico, mais de caracterização científica, do que de visão filosófica” (DINIZ, 1937, p. 114).

Diniz demonstra uma leitura de Nietzsche marcada por um viés naturalista, evolucionista e cientificista, refletindo de algum modo o contexto intelectual da época, atravessado pela presença de autores como Ernest Haeckel e Hebert Spencer. A sua interpretação de *Übermensch* como *super-homem*, embora não seja exclusiva, revela a forte influência de noções como “raça” e “natureza humana” em sua tradução. A análise da interpretação do filósofo por Almachio Diniz mostra-se relevante para compreendermos a recepção de Nietzsche junto à cena intelectual brasileira, mas também como as suas ideias foram apropriadas e utilizadas em diferentes contextos. Além disso, este caso nos permite refletir sobre a importância das traduções no processo de disseminação do conhecimento da filosofia nietzschiana nos trópicos, também ela aberta a controvérsias e polêmicas. As apropriações de Nietzsche pelo polígrafo, como evidenciada em sua interpretação de *Übermensch* como *super-homem* e a sua associação com ideias de “raça”, revela os impactos do racismo científico e do eurocentrismo no pensamento intelectual do início do século XX. A sua leitura de Nietzsche, compassada com um viés naturalista e evolucionista, legitima hierarquias raciais e vieses eugenistas, refletindo a manutenção de uma série de estereótipos colonialistas. Uma análise crítica da recepção brasileira de Nietzsche nos convida a desconstruir essas hierarquias, questionando, correlatamente, a ideia de uma “natureza humana” universal.

Além da tradução francesa de Henri Albert, Almachio Diniz tinha à disposição uma versão alemã, na qual identifica certas inconsistências na primeira. Essa observação parece-nos crucial, pois ele sugere que é a partir da versão germânica

que ele encontra os sentidos biologizantes que mobiliza em suas interpretações (DINIZ, 1937). O jurista também se engaja em debates com nietzschianos europeus, cujas textos circulam entre os leitores brasileiros no início do século, especialmente com o francês Henri Lichtenberger. Diniz observa que a recepção das ideias nietzschianas impulsiona a criação de “sistemas de saber”, moldando e influenciando abordagens sobre a realidade social, informando o que ele chama de “literatura filosófica”. É nesse contexto que caracteriza e sistematiza o *Übermensch* como conceito científico. Em razão dessa operação pôde questionar, conseqüentemente, a possibilidade do seu advento considerando a sua mecânica biológica: “Difícil, no entanto, não serão as considerações precisas para a sustentação do ideal evolucionista de Nietzsche” (DINIZ, 1909, p. 37).

Scarlett Marton analisa, em um trabalho bastante relevante, as traduções dos conceitos nietzschianos ao longo da história das suas recepções. O conceito de *Übermensch*, que desperta o interesse de Almachio Diniz no início do século XX, é um dos que mais se destacam. Diante de um ambiente percebido como niilista, resultante da “morte de Deus”, o sentido das coisas, para Nietzsche, deixa de apontar para uma mediação transcendental ou metafísica. Nesse horizonte, emerge o seu *além-do-homem*, concebido, pois, como “criatura e criador de si mesmo”, capaz de organizar o “caos de suas paixões” e integrar “cada traço do seu caráter”, percebendo, dessa maneira, que “seu próprio ser está envolvido no cosmos, sorte que afirmá-lo é afirmar tudo o que é, foi e será” (MARTON, 2020, p. 54). Marton esclarece que o prefixo *über* não indica uma direção verticalizante ou ascensional, mas uma “travessia”, consonante com a sua reflexão mais ampla sobre o niilismo. Ao não seguir esse raciocínio nietzschiano, que está intrinsecamente ligado à etimologia do conceito em alemão, Almachio Diniz se junta aos receptores que traduziram “*Übermensch* como a designação de um tipo biológico superior ou de uma nova espécie engendrada pela seleção natural” (MARTON, 2020, p. 54).

A tradução do conceito de *Übermensch* para super-homem em Almachio Diniz está ligada à recepção do racionalismo biológico no Brasil, ou “filosofia biológica”, seguindo o seu vocabulário. O jurista interage com importantes fontes desse campo, como Jean-Baptiste de Lamarck, Charles Darwin e Ernst Haeckel. A sua crença em leis explicativas e investigações que as comprovassem leva a divisão de indivíduos, grupos e instituições sociais com base em critérios evolutivos. Esses horizontes influenciam muitos intelectuais brasileiros na passagem para o século

XX, que buscam unir fatores orgânicos, biológicos e históricos em seus estudos com o objetivo de criar sínteses abrangentes a partir de comparações e analogias com o mundo natural (DETONI; 2021; NETO, 2015; NICOLAZZI, 2008) O interesse de Almachio Diniz por conceitos como “descendência”, “selecionismo”, “monismo”, “pró-gênese” e “mecanicismo” permite que a realidade natural passe a servir de modelo para análises sociais, um processo conhecido como *organicismo* (BLANCKAERT, 2004). Essa abordagem impacta diretamente a sua tradução do conceito de *Übermensch*. No trecho a seguir, observamos como o jurista utiliza a biologia evolucionista para investigar dimensões de um universo tido enquanto natural:

Foi assim que na série das grandes pesquisas da ciência, percebi, largamente, as maiores grandezas. O *lamarckismo* criou a descendência, pela qual os organismos mais simples dão origem a organismos mais complexos. O *darwinismo* criou o selecionismo, pelo qual uma grande parte da produção de espécies orgânicas, é o resultado de uma seleção. O *haeckelismo*, por sua vez, criou o monismo filosófico, pelo qual há uma pró-gênese que significa um encadeamento de todas as fenomenizações, por meio de causas mecânicas, e, desta forma, o anorgânico filiou-se ao orgânico, o orgânico ao físico, e este, enfim, ao super-orgânico, ou social. O *mecanicismo*, finalmente, clareando e dando expansão às criações do *haeckelismo*, não só fez do movimento uma causa dos fenômenos conhecidos, como também lhes deu as funções legítimas e naturais de instigador e estimulador dos fenômenos que hão de vir como consequência dos atuais (DINIZ, 1909, p. 173 – itálicos de Almachio Diniz).

A ciência de Almachio Diniz recorre, em última instância, à nomologia apropriada de Ernest Haeckel (1834-1919) para perscrutar todo e qualquer tipo de fenômeno, entendendo que o biólogo alemão teria sistematizado as propostas de Lamarck e de Darwin, acrescentando a ela o fator *hereditariedade* progressiva. Haeckel defende a teoria darwinista, sendo lembrado como o primeiro naturalista a delinear uma árvore evolutiva das espécies. O fato de ser cristão não o impede de desposar uma concepção “mecanicista” sobre o processo da vida, alicerçada em suas pesquisas sobre anatomia e embriologia. A influência de Haeckel junto à obra de Diniz é notável, especialmente na forma como o jurista interpreta o conceito de *Übermensch*. A visão de Haeckel sobre a evolução como um processo linear e progressivo, impulsionado pela *hereditariedade*, ecoa na interpretação do polígrafo sobre o super-homem enquanto um “tipo biológico superior”, fruto da seleção natural, respondendo a toda uma explicação organicista.

A proposta de Ernest Haeckel, considerada verdadeira no “mundo biológico, possibilita, por analogia, a sua aplicação à diversas situações e circunstâncias, unificando o contraditório”. Para intelectuais como Almachio Diniz, que se apropriam das matrizes evolucionistas, “as teorias de Haeckel eram muito sedutoras e davam um tratamento bastante inovador em relação àqueles fatores que Darwin identificava como impulsionadores da evolução” (DÓRIA, 2007, p. 100). Essa constatação delinea um regime de apropriação específico, no qual o acolhimento do evolucionismo darwinista passa por um filtro teórico marcado pela noção de “progresso natural”. Esse fator mostra-se significativo para intelectuais que, na época, buscam intensificar o “verismo” das suas convicções, tanto acadêmicas quanto científicas, e das suas concepções sobre a própria realidade histórica do país. Nesse sentido, as considerações de Roberto Ventura são relevantes para entendermos os processos de conversão epistêmica realizados pelos receptores brasileiros das teorias evolucionistas, como Almachio Diniz: “os sistemas de pensamento europeus foram integrados de forma crítica e seletiva, segundo os interesses políticos e culturais das camadas letradas, preocupadas em articular os ideários estrangeiros à realidade local” (VENTURA, 1991, p. 60). Almachio Diniz ao realizar essa transposição paradigmática denomina, então, a sua abordagem como *filosofia mecanicista dos mundos*.

Nietzsche também foi um intérprete do evolucionismo, embora não haja certeza, como afirma Wilson Antonio Frezzatti Jr. (2007, p. 457), que o filósofo tenha, de fato, lido as obras capitais de Charles Darwin como *A origem das espécies* (1859) e *A descendência do homem* (1871). Em todo caso, seus livros indicam, mesmo que de maneira esparsa, críticas a conceitos basilares que informam aquela teoria, tais como “luta pela existência”, “seleção natural”, “seleção sexual”, bem como sobre a moralidade desenvolvida a partir dos instintos da “compaixão” e do “altruísmo”. Em sua biblioteca há, contudo, a obra *A variação das plantas e dos animais domesticados* (1868) do biólogo inglês, somada a uma série de livros dos seus comentaristas, por onde Nietzsche pôde formular as suas críticas, entre eles Friedrich Albert Langel (1828-1875), Eduard Oscar Schmidt (1823-1886) e Carl Naegeli (1866-1873). Embora Nietzsche acompanhasse com certa atenção a disposição anti-metafísica e em alguma medida subversiva da moral tradicional movida pelo darwinismo, também via nele uma naturalização científicizada do homem, cujo resultado

traria consigo um potencial indesejado (FORNARI, 2008, p. 92). O diálogo de Nietzsche com esse campo tende mais à rejeição dos conceitos darwinianos, especialmente o de vida. A vida assume, em sua filosofia, um horizonte de constante superação de si mesma, contrariando os postulados do cientista inglês que buscam “a utilidade de uma estrutura para a persistência na existência”. Frezzatti enfatiza as contrariedades nietzschianas diante do darwinismo: “Nietzsche considera que a teoria darwiniana entende a vida como um processo essencialmente de conservação, e não de superação. Esse é o motivo principal das críticas que o filósofo tece contra o biólogo (FREZZATTI, 2007, p. 462). As estruturas da existência, para o filósofo de Röcken, direcionam-se para um sempre “mais”, levando, conseqüentemente, a intensificação dos chamados “impulsos vitais”, daí o sentido que emprega para luta, em desacordo, pois, como a matriz darwinista que se orienta não por outro fator que o da conservação na existência. Marton demonstra como a noção de luta, presente em apropriações evolucionistas de Nietzsche como a de Diniz, está em contato mais próximo com as suas leituras de Heráclito do que com uma apropriação darwinista: “Em Heráclito, o construir e o desconstruir e destruir, esse movimento cósmico que se repete com periodicidade, surge da guerra dos opostos. Universal, a guerra está em toda parte; sem trégua ou termo, ela é permanente. Como dois contendores, os opostos combatem, de sorte que a tensão que se instala entre eles faz com que ora um, ora outro tenha a supremacia” (MARTON, 2006, p. 50).

A compreensão de Almachio Diniz sobre o conceito de vida permite diferenciar o autor de Nietzsche e, ao mesmo tempo, entender a sua apropriação do darwinismo e a sua leitura evolucionista do filósofo alemão. Para o jurista baiano, a vida é definida como “função vital”, caracterizada como “a capacidade evolutiva dos seres, adaptando-se ao meio ambiente, por cessões e imposições reais” (DINIZ, 1912, p. 89). Essa abordagem diverge da perspectiva de Nietzsche, que via as transformações dos seres como resultado de “impulsos internos criadores” (FREZZATTI, 2007, p. 463) e não da seleção natural. Segundo Almachio Diniz, a vida decorre dos impactos e dos enlaces com o meio ambiente, desencadeando “reações químicas vivas” que moldam a subjetividade. Suas palavras reforçam essa ideia: “Por ela, a matéria é um sistema de reações indispensáveis à própria reação vital, e isso se esclarece tanto quanto se procura dar a explicação da origem da vida” (DINIZ, 1912, p. 90). Enquanto Nietzsche percebe a vida como resultado de impulsos em busca de superação constante, Diniz a entendia como uma conservação

progressiva derivada de reações externas. Como argumenta Frezzatti Jr. (2007, p. 463), “Nietzsche está sustentando a proeminência do interior (ou seja, dos impulsos que compõem o organismo e que estão em luta entre si por mais potência) sobre o meio ambiente”.

Essa discussão é relevante porque destaca a recepção controversa do darwinismo no Brasil, tanto no meio científico quanto intelectual de modo geral. Desde a segunda metade do século XIX, os debates sobre a teoria de Darwin são intensos, resultando em “polêmicas que, além de dividirem a opinião dos que com ela se envolviam, deixaram claro que no caldeirão conhecido como ‘darwinismo’ se confundiram as várias interpretações da ideia de evolução” (DOMINGUES; SÁ, 2003, p. 119). Através das leituras de Nietzsche e Diniz sobre o darwinismo, e da forma como o jurista remonta as ideias do filósofo sob a ótica da evolução, fica evidente a complexidade desse processo de recepção, com apropriações, recusas e resistências. A *filosofia mecanicista do mundo* de Diniz, derivada desse debate, generaliza as leis de Haeckel para todas as dimensões conhecidas, do microscópico ao universo sideral, o que o leva a se considerar um monista. O seu desejo por uma exatidão matemática em seus quadros nomológicos (mecanicistas) pode, em suas palavras, ser exemplificado pela “eficácia” e “inalterabilidade” das leis da gravidade. Essa rígida disposição nomológica fundamenta o seu monismo integrador de todos os mundos existentes, como se observa nesta passagem: “O monismo, porém, assenta as suas bases no reconhecimento das leis estáveis da natureza. E se os fenômenos têm explicações por essas mesmas leis, não caem no domínio do sobrenatural. Em astronomia e física, em geologia e mecânica, em química, e em todo o mundo inorgânico, enfim, está aplicado, vantajosamente, o poder das leis naturais” (DINIZ, 1909, p. 32).

O pensamento de Almachio Diniz apresenta-se, como se percebe, profundamente impactado pelas propostas de ciência e pelo monismo de Ernest Haeckel (1866), para quem toda ciência se configura como uma filosofia da natureza (*Naturphilosophie*). Inspirado por Haeckel, o polígrafo postula uma homologia entre os seres vivos e a natureza inorgânica, ambos regidos pelas mesmas leis evolutivas. A evolução orgânica, segundo a concepção de vida adotada por Diniz, opera através de forças físico-químicas. Como afirma Wilson Frezzatti Jr. (2003, p. 444): “A evolução orgânica é somente uma parte da evolução de nosso planeta e esta, uma parte imensamente pequena da evolução do universo”. Essa *filosofia mecanista do mundo*,

termo utilizado por Diniz, representa a sua interpretação do monismo haeckeliano, buscando estabelecer os vínculos causais entre todos os fenômenos e a validação universal da lei da substância (matéria e energia). Central para essa visão é o entendimento monista do mundo, fundamentado em uma orientação físico-química que permeia tanto corpos orgânicos quanto inorgânicos, superando o dualismo metafísico. Nas palavras de Frezzatti Jr. (2003, p. 54): “Esta homogeneidade das propriedades fundamentais de toda matéria terão um peso importante na sua visão da continuidade entre o orgânico e o inorgânico. Não há abismos intransponíveis entre esses dois campos, não há para Haeckel domínios estanques na natureza”. As homologias e analogias entre os mundos orgânico e inorgânico, ambos sujeitos às mesmas leis do desenvolvimento, permitem que o programa haeckeliano, adaptado por Almachio Diniz, sirva como base para a compreensão da evolução da espécie humana em direção ao *Übermensch*: “não como uma simples fantasia de um cérebro de poeta, o que NIETZSCHE não foi, mas sim como doutrina verificável, de futuro, resultante natural das fórmulas biológicas do evolucionismo, segundo o maior dos filósofos que Ernest Haeckel, principalmente como famoso autor da *Natürliche schöpfungsgeschichte*” (DINIZ, 1909, p. 38).

A evolução para o *super-homem*

O conceito de *Übermensch* movido para compreender tipos humanos mais fortes e elevados se prestou a muitas controvérsias nas recepções de Nietzsche. Traduzido como “super-homem” ou “além-do-homem” na maior parte das vezes, o conceito abre-se à polissemia. Algumas questões, em todo caso, se abrem: 1) o termo “além” ou “sobre” não tem parte com algo fora deste mundo ou acima, mas significa “além do homem comum”; 2) São muitas as formas de se colocar acima ou além do homem comum, segundo o filósofo, “nem todas elas traduziriam a ideia que Nietzsche quer expressar com a palavra *Übermensch*”; 3) não há na filosofia nietzschiana uma concepção unitária de indivíduo elevado, “o que pode ser ilustrado, por exemplo, pelo uso que ele faz de diferentes termos para designar tipos mais elevados de homem tais como: *Vornehm*, *Adel* e *höherer Mensch*, termos que dificilmente poderiam ser tomados simplesmente como sinônimos” (PASCHOAL, 2007, p. 106-107). O conceito nem sempre informa a mesma ideia, sendo que diferentes tipos humanos são agrupados pelo termo.

Esse preâmbulo parece importante para verificarmos os sentidos da tradução do conceito de *Übermensch* para super-homem pelo polígrafo Almachio Diniz, que está ligada ao seu monismo de matriz haeckeliana. Articulado à sua abordagem mecanicista, o conceito se torna significativo para a sua revisão das disposições metafísicas e dualistas disponíveis, apontando para uma direção imanente própria da racionalidade biológica da época. O autor de *A carne de Jesus* estabelece, a seu modo, uma espécie de gênese do conceito e, conseqüentemente, indica os caminhos percorridos por sua interpretação. O *Übermensch*, objeto de debate entre os intelectuais brasileiros e uma das expressões mais marcantes da recepção nietzschiana, é configurado pela leitura do jurista baiano a partir de um horizonte marcado por um conjunto de noções paralelas e contemporâneas. Entre elas destacam-se o *superhuman* de John Ruskin (1819-1900), o *representative-men* de Jean Izoulet (1854-1929), o *surhumain* de Gabriele D'Annunzio (1863-1938), o *superuomo* de Thomas Carlyle (1795-1881) e a figura do herói criada por Henryk Ibsen (1828-1906). Parece importante notarmos que esses autores são frequentemente associados ao filósofo na cena brasileira, indicando certas tendências de interpretação conflitivas em relação às formas de apropriação do conceito nietzschiano, ainda mais se enfocarmos o vetor comparativo. O próprio Almachio Diniz reconhece as distinções entre seu super-homem e essas outras elaborações conceituais, enfatizando a sua dimensão fracamente naturalista e tornando-o um conceito operatório inserido em seu sistema evolucionista fundamentado no racionalismo biológico. A sua ênfase na dimensão empírico-natural daquele conceito leva o polígrafo baiano a situá-lo junto à matriz organicista-naturalista informada pelo darwinismo particular de Ernest Haeckel, umas das figuras mais proeminentes no âmbito do(s) cientificismo(s) brasileiro(s) na passagem para do século XIX para o XX.

Almachio Diniz fala como um homem de ciência do seu tempo, por onde a obra de Haeckel lhe parece o caminho para desfazer esquemas explicativos de origem metafísica, que segundo o autor tiram a base natural (físico-orgânica) da espécie humana, a qual deve ser entendida a partir da grade darwinista, implicando, com isso, a negação da dualidade dos mundos (natural e sobrenatural), fundamento dos espiritualismos românticos que a sua geração torna anatemático, uma vez que toda vida existente responderia a um problema zoológico. Lê-se: “o homem de ciência não tem desculpas para, cedendo aos preconceitos que a metafísica antropocêntrica implantou na alma ingênua de seus antepassados, se colocar num reino, ou

num mundo, à parte daquele em que estão agrupados os demais seres da escala zoológica” (DINIZ, 1914, p. 21). Esse arranjo de conhecimento implica em situar os seres humanos na cadeira animal, levando os homens de ciência a elaborar, à moda darwinista, uma longa cadeia evolutiva que se desdobra de espécies muito pequenas, que não se pode nem mesmo distinguir o seu reino, chamadas então de protistas, para o grande enigma da filosofia que questiona qual o destino biológico humano – o “*para onde vamos?*”, cuja “evolução filogenética dos vertebrados apresenta resposta, aparelhando o homem afim de que se possa responder – *para o super-homem*” (DINIZ, 1914, p. 21). O autor admite que a elaboração da escala geral evolucionista se encontrava em aberto, caminhando pelo terreno das hipóteses. Tendo em vista o seu monismo, acredita que o princípio da vida inclui o reino mineral e vegetal, mas não derivado da “geração espontânea”, que Haeckel chama de “archigonia”, mas por um complexo fenômeno derivado do desenvolvimento da *monera*, não podendo ser espontâneo por implicar falta de cientificidade, ou seja, sem amparo em princípios estritos de causalidade. Na outra ponta, em que se depara com o futuro humano, o diálogo é com Nietzsche, que não contradiz o princípio geral da evolução ao afirmar que o *telos* biológico humano dirige-se ao super-homem e suas figurações presente em *Assim falou Zaratustra*. “E, por obra de um filósofo arrojado, das páginas do – *Also sprach Zarathustra* – de Frederic Nietzsche, a questão determinou-se no delineamento do *ebuer Mensch*, ou mais precisamente, do homem-águia” (DINIZ, 1914, p. 22).

Almachio Diniz argumenta que *Assim falou Zaratustra* possui forte relação com a biografia de Nietzsche. Segundo o jurista, embora as suas enfermidades o tenham, inicialmente, levado a propor uma filosofia reativa, o conceito de super-homem representa uma direção oposta, isto é, um elogio à vida. A dimensão empírico-naturalista do conceito é justificada pelas análises que o próprio filósofo fez da sua vida, conferindo alcance científico às suas proposições, que, para Diniz, não são abstratas, mas orientadas pela observação. O polígrafo reconfigura o conceito nietzschiano a partir de um fundo biológico, inserindo-o em uma interpretação social-darwinista abertamente inspirada em Haeckel, aparecendo mesmo como um complemento às suas hipóteses. Através desse enquadramento de leitura, interpreta o rompimento de Nietzsche com o pessimismo de Schopenhauer como resultado da crença de que a transmutação moral implica a evolução da espécie, inclusive em

termos orgânicos, transformando esse processo, à primeira vista tão somente intelectual, em um movimento consciente em busca de uma seleção propriamente biológica. Para corroborar essa hipótese, o autor lança mão de uma expressão atribuída ao francês Jules de Gaultier, que teria concebido a filosofia nietzschiana a partir do epíteto de “campeã da vida”. Diniz (1909, p. 42) argumenta que o super-homem abre um inédito capítulo na evolução da espécie humana, superando o *Homo sapiens*: “Da reação que ele estudou do poder da espécie humana contra o seu próprio destino mostrando-se adversário intolerante da resignação evangélica e do pessimismo cristão, veio o fundamento de seu contingente à filosofia evolucionista, o qual foi o super-homem”. Essa leitura, que situa Nietzsche perfilado ao evolucionismo a partir de implicações intelectuais e de uma postura biográfica, é fortalecida por seu monismo, emendando uma particular interpretação darwinista para o conceito de *Übermensch*, reconhecendo, assim, “a unidade das forças que podem reger a vida humana, para a formação transformista ou evolucionista do super-homem, que é o próprio homem dominado por si mesmo” (DINIZ, 1909, p. 43).

O super-homem de Almachio Diniz é compreendido, portanto, a partir do “núcleo duro” do darwinismo, ou seja, a evolução da espécie por critério de seleção natural. A transposição do conceito para o esquema haeckeliano exige a compreensão do seu desenvolvimento a partir da noção de hereditariedade, resultante da adaptação e da fixação de caracteres adquiridos e legados, compondo, assim, uma síntese geral do progresso natural. O super-homem, considerado o estágio mais avançado da evolução humana, ou do transformismo da espécie, seria o resultado de uma nova adaptação natural. Essa adaptação deriva da orientação racional humana em direção ao completo autodomínio, cujos efeitos acarretam modificações não apenas no agir moral, mas na própria estrutura orgânica dos indivíduos selecionados, tornando essas características hereditárias. Na mecânica proposta pelo polígrafo, o super-homem apresenta evolução em termos de “inteligência” ou “mentalidade”, tornando-se critérios de seleção, alinhando-se com o que supunha ser as intenções nietzschianas. Desse progresso natural resulta uma nova configuração físi-orgânica, implicando em novas disposições anatômicas, como o desenvolvimento do cérebro. Presente nesse quadro teórico, o conceito ganha uma conotação científica, dado que de acordo com o domínio da generalização dos fenômenos evolutivos:

O homem, portanto, evolui pela mentalidade. A progressão humana na linha ascensional de todos os animais, é reduzida, inteiramente às ampliações e restrições do intelecto. Pelo que, quando chegar isto a um grau ótimo, o homem se verá evoluir para uma nova espécie de animal. E qual será esse grau ótimo? Diante do encadeamento da preocupação nietzscheana, e da de seus continuadores confessos e não confessos, esse grau ótimo será atingido no instante em que, atrofiados todos os órgãos do organismo humano, por escassez de funcionamento, só o cérebro, por força de sua atividade continuada, estiver longa e absorventemente desenvolvido (DINIZ, 1909, p. 125-126).

Almachio Diniz, ao interpretar a base da vida biológica através do darwinismo em sua versão haeckeliana, concebe o *Übermensch* derivado de uma seleção natural específica. Segundo Diniz (1909, p. 49), essa seleção natural se opera por meio do esforço individual: “reformular-se por seu próprio esforço – aí está a artificialidade, ou o idealismo absoluto, da sua criação – capa de constituir o sobre-humano”. O monismo do polígrafo direciona-se para uma imanência biológica radical, fundamentada em sua filosofia da realidade natural. A evolução para o super-homem ocorre quando os indivíduos dominam o conjunto de forças que os constituem, direcionando-as de forma inteligente, organizada e racional. Assim, o super-homem sucede o *Homo sapiens* por meio da autossuperação intelectual. O conceito nietzschiano é integrado à sua particular apropriação do sistema haeckeliano, resultando em uma teoria evolucionista cumulativa, dependente de um adaptacionismo que informa uma suposta forma humana “superior”, configurando, por conseguinte, um princípio de natureza eugênica.

A transformação orgânica da espécie humana, segundo Diniz, decorre da superação das tradições e da moral, com impactos diretos nos corpos dos indivíduos. Essa visão aponta para uma franca perspectiva de melhoramento eugênico, onde o controle das variações humanas apresenta-se exercido pela inteligência, preparando o caminho para a emergência do seu super-homem. Essa orientação, presente na sua tradução do *Übermensch*, admite um horizonte futuro ideal, não em sentido metafísico ou espiritualista, mas como uma realização da racionalidade natural evolucionista. Em outras palavras, o super-homem seria o resultado de um transformismo biológico. Essa nova espécie humana apresentaria uma nova configuração biológica e orgânica, marcada pela capacidade de total autocontrole e impassível aos valores vigentes, levando à criação de novas condutas. Essa “mentalidade” criadora, uma distinção biológica, distingue o super-homem na escala evolutiva. Essa inédita disposição biológica, resultado de uma seleção natural particular,

apresenta-se capaz, nesse sentido, de mudanças subjetivas e morais que passam a ser herdadas, contrapondo-se à leitura de Eugène de Roberty, que via na filosofia nietzschiana um processo de “aristocratização das multidões” em um sentido mais histórico, operando por meio da transmissão social, algo negado por Almachio Diniz, que admite que as ações do super-homem respondiam a uma configuração biologicista.

A evolução do *Homo sapiens* para o super-homem dependeria de uma adaptação crucial: a desvinculação diante das determinações históricas e sociais, permitindo o estabelecimento de direcionamentos racionais inatos para o “querer” e o “destino” individual. Ao passar por essa seleção natural, o indivíduo adquire uma organicidade fisiológica inédita, perpetuando hereditariamente esses caracteres. O *Übermensch* também prescinde daquilo que Almachio Diniz chama de “idealismo sobrenatural” ou “obsoleta metafísica”, em diálogo com Edouard Schuré. Para o filósofo e poeta francês, na interpretação do polígrafo baiano, as bases filosóficas do conceito de super-homem se assentam em um viés tripartite: poético, artístico ou ideal. Metaforicamente fala-se, portanto, do “homem águia”, que paira sobre as multidões, sobre os códigos morais e sobre as paixões humanas. Tanto Edouard Schuré quanto Almachio Diniz defendem a necessidade de uma outra caracterização para o *Übermensch*, desabilitando abordagens metafísicas do conceito em favor das leituras próprias do racionalismo biológico.

Diniz interpreta os códigos morais através da alternância entre registros transcendentais e imanentes ao longo do tempo, o que ele considera uma operação científica, posto que alinhada com os princípios da “luta pela vida” darwinista. A relevância do conceito de super-homem reside, em seu entender, na superação do polo transcendente, condição para a evolução da espécie humana. Em suas palavras (1909, p. 53): “A filosofia de Nietzsche se oferece como um antídoto à doença do século, ao pessimismo aniquilante, ao desgosto da vida, enfim”. A autossuperação moral, a passagem dos registros transcendentais para radicalmente imanentes, torna-se a base do seu transformismo, resultando em uma espécie humana organicamente diferenciada e, portanto, capaz de apresentar uma “mentalidade” criadora de valores. Diniz destaca a potencialidade da filosofia nietzschiana em informar uma variedade possível de paradigmas de saber. O *Übermensch* contribui, em sua perspectiva, com os sistemas conectados à ciência da época, exigindo explicações baseadas em lógicas evolucionistas e preceitos da racionalidade naturalista, interditando, assim,

visões metafísicas, espiritualistas ou providenciais. Desse modo, essa tradução do conceito estimula arranjos epistemológicos cientificamente orientados, levando à emergência de inéditos estilos de pensamento filosófico, que em Diniz possuem pregnância com a vida dos indivíduos. Esse enquadramento e esses usos da filosofia nietzschiana teriam sido mediados pelas leituras do germanista francês Henri Lichtenberger, que além de emprestar uma dimensão biológica ao conceito, também o interpretara através da raciologia científica evolucionista: “Pode-se definir o super homem: o estado a que atingirá o homem quando tiver renunciado à hierarquia atual dos valores, ao ideal cristão democrático, ou ascético, que tem curso, hoje, em toda a Europa moderna, para voltar ao quadro admitido entre as raças nobres, entre os mestres que criam, eles próprios, os valores por eles reconhecidos, em lugar de recebê-los de fora” (DINIZ, 1909, p. 54).

A mobilização do conceito por Almachio Diniz implica o melhoramento eugênico da espécie, com um horizonte raciológico presente através da interpretação que fez de Henri Lichtenberger. A nova espécie humana constituiria uma “raça” diferenciada, biologicamente superior por não depender da assimilação dos códigos morais socialmente partilhados, levando ao surgimento de uma escala civilizacional considerada mais desenvolvida. A tradução do conceito indica a mecânica do transformismo naturalista, que o polígrafo apreende através de uma disposição raciológica. As “raças” mais evoluídas seriam aquelas que se modificaram em razão do autocontrole da vontade e dos instintos, bem como da criação de códigos valorativos desvinculados da metafísica, resultando em um processo de adaptação e na possibilidade da transmissão psicológica hereditária, princípios derivados da fórmula darwinista de Haeckel. A capacidade de conceber registros morais originais deriva de uma nova caracterização fisio-orgânica desencadeada pelo especismo transformista. O super-homem seria o signo de uma “raça superior” que instituiria uma nova escala civilizacional, medida pelo abandono dos valores transcendentais e pela constante superação de modelos de sociedade em direção ao que se concebia como progresso material e moral, possível em razão de uma “mentalidade” que não se submetia a padrões normativos exteriores, disposição transmitida por hereditariedade.

Na visão de Diniz, a hereditariedade opera como uma força natural absoluta e invariável, servindo de base para uma leitura francamente determinista da vida e da evolução. Essa concepção o leva a imaginar uma grande cadeia contínua entre

os reinos vegetal, mineral e animal, numa genealogia abrangente em que tudo se liga e se desenvolve por transformação gradual. É nesse contexto que ele cita o princípio formulado por Lineu — *natura non facit saltus* — para enfatizar a continuidade ininterrupta da natureza: nenhum salto, nenhuma ruptura, mas a lenta e constante conservação de caracteres através da hereditariedade (DINIZ, 1909, p. 179). A evolução se ancora, assim compreendida, na ideia de recapitulação de Haeckel, pela qual a história da espécie se inscreve no desenvolvimento do indivíduo. Traços psíquicos, disposições de caráter e até certos horizontes mentais e físicas seriam produtos dessa longa cadeia hereditária, marcada por repetições e permanências. Diniz enumera, então, uma série de manifestações – tanto morais quanto patológicas – como exemplos de conteúdos adquiridos por meio da seleção natural: desde traços como a melancolia, a ambição e o orgulho até patologias como a sífilis e a tuberculose (DINIZ, 1909, p. 180). Nesse quadro, o surgimento do super-homem nietzschiano não romperia com a lógica biológica, mas a aprofundaria. Para Diniz, o super-homem é resultado de uma nova disposição herdada: a capacidade de governar racionalmente os próprios instintos. Trata-se de um avanço da espécie não por imposição externa, como as normas morais tradicionais, mas por uma internalização orgânica de novos códigos morais, considerados mais elevados justamente por emergirem da biologia e não da metafísica. A ética do super-homem, nesse sentido, não transcende a natureza: é produto dela.

Os registros morais criados, em escala ascensional, não atendem a determinações culturais, históricas ou religiosas, mas a uma caracterização biológica considerada inata e que se transmite – uma organicidade racial adaptada do autocontrole inteligente e do assenhoreamento progressivo da vontade. Esse transformismo traz à cena, preservando um vocabulário que indica apropriações de Nietzsche, o “indivíduo de talento”, o “artesão de si” que sobrevoa sobre as multidões como “águia”. Em outras palavras, esse eugenismo associado à transmutação moral ocasiona uma reconfiguração biológica fruto de uma adaptação cumulativa e passível de transmissão hereditária. A “raça dos super-homens” seria nobre por não ser selecionada pelos padrões normativos compartilhados pelas multidões. Esses sentidos informantes do conceito de super-homem compõem com o sistema haeckeliano montado pelo jurista baiano, dado que adquiridos/transmitidos biologicamente, e não por exposição social, por aprendizados ou por crenças. Almachio Diniz demonstra,

na passagem a seguir, como se deu a operacionalização da expressão conceitual *Übermensch* através de seu próprio sistema:

O super homem pode também ser encarado como um produto futuro e espontâneo da evolução do homem atual, produto tão justificável quanto se leve em consideração o encadeamento dos elos na escala zoológica, desde as moneras, de Haeckel, até aos seres humanos, que não tem, por certo, diferença dos demais graus da cadeia dos seres vivos, ao ponto de paralisar-se a evolução e dele não vir um ser mais aperfeiçoado ‘capaz de subjugar’ (DINIZ, 1909, p. 56).

A tradução do conceito de super-homem por Diniz, tendo em vista o sistema evolucionista de Haeckel, dialogaria novamente com a abordagem de Edouard Schuré. O transformismo proposto por ambos indicaria o abandono da noção de alma humana, considerada regressão. Esta passagem especifica a dimensão biológica presente nesse processo: “Essa evolução, por meio da qual, do homem sairá o super-homem, ou do *affenmensch*, homem macaco, sairá o *adlermensch*, homem águia, está baseada, não sei, no entanto, com propósito preconcebido, no transformismo animal, do que se encontram aplicações mais poéticas e mais fantasias, no capítulo das *Três transformações do Also sprach Zarathustra*” (DINIZ, 1909, p. 57).

Para o escritor baiano, *Assim falou Zarathustra* é a obra em que Nietzsche, apesar do estilo literário, sistematiza uma teoria transformista, configurando-se como um trabalho científico. Diniz confronta os intérpretes que associam as ideias de Nietzsche à sua condição psíquica nos últimos anos de vida, argumentando contra as “superficiais contestações de empavesados censores e discutidores apaixonados, que como adversários se tem agarrado à loucura final de Nietzsche” (DINIZ, 1909, p. 57). Ele se apoia na leitura de João Ribeiro, que descreve Nietzsche como erudito, filólogo, literato, artista da palavra e poeta, acrescentando a essas qualidades a dimensão científica dos seus escritos. Chega a afirmar que Nietzsche se apresenta como filósofo no sentido mais antigo do termo, onde a racionalidade instrumental não é separada do espaço intelectual. A sua percepção sobre o exercício filosófico de Nietzsche, especificamente o seu método genealógico, parece-lhe importante. Ele descreve esse método como o “papel difícil de examinar, de separar com cuidado, os principais valores morais e sociais, afim de fixar a ordem que lhe pertencer na hierarquia universal das coisas” (DINIZ, 1909, p. 58). Através dessa abordagem investigativa, o conceito ganha prerrogativas científicas, permitindo a sua integração aos sistemas evolucionistas em circulação, como a *filosofia mecanista dos mundos* de Diniz, inspirada na universalização da nomologia de Haeckel.

“O *Übermensch*, perante a ideia de evolução universal, é um fato a consumar-se” (DINIZ, 1909, p. 59). Para Almachio Diniz, essa nova espécie humana, ou “raça de nobres”, ainda não havia emergido ou se estabelecido majoritariamente. No entanto, essa consideração não diminui a cientificidade da suposta intenção nietzschiana, interpretada sob a mediação de seu social-darwinismo de inspiração haeckeliana. Tendo em vista a racionalidade absoluta desse esquema evolucionista, acolhido por sua *filosofia mecanista dos mundos*, em que as transformações obedecem à nomologias deterministas e precisas, a emergência do super-homem lhe parecia, em todo caso, certa e garantida no futuro, apresentando-se como um dado comprovado cientificamente. O conceito de super-homem deixa, nesse horizonte, de apresentar-se como uma metáfora filosófica ou como ideal ético, assumindo contornos de uma hipótese científica sobre o futuro da espécie humana. Diniz incorpora Nietzsche à tradição evolucionista e monista do início do século XX, aproximando-o de um projeto racionalista e eugênico que retira das instâncias transcendentais a prerrogativa da formação moral e a transfere para os domínios da fisiologia e da hereditariedade. O *Übermensch* aparece como o culminar de um processo de desenvolvimento natural contínuo, guiado pela inteligência, pelo autocontrole e pela criação de valores imanentes — características que definiriam uma nova “raça” humana, capaz de sustentar um novo patamar civilizacional. Essa apropriação nietzschiana, filtrada pela ótica científicista e raciológica de Diniz, revela não apenas os limites de sua leitura, mas também as formas pelas quais o pensamento filosófico foi instrumentalizado para legitimar visões de mundo que buscavam na ciência o fundamento de uma nova ordem moral e social.

A luta pela vida: sobre a moral de Nietzsche e Spencer em Almachio Diniz

Almachio Diniz aborda as ideias nietzschianas em seu *Curso Elementar de Filosofia* (1912) na parte dedicada à moral, que ele denomina de *estudos gnosiológicos*. Segundo a sua definição, essa área se dedica ao “estudo dos valores humanos em relação ao conhecimento do mundo e à vida em sociedade” (DINIZ, 1912, p. 301). A pesquisa sobre a moral parecia-lhe um complemento relevante à filosofia geral, embora possuísse a sua autonomia delimitada. A apropriação da moral nietzschiana por Diniz está de acordo com a sua concepção de evolucionismo, conferindo-lhe cientificidade, especialmente por conta de situar-se na transição da metafísica para

o monismo. Elaborar-se uma definição abrangente para *gnosologia*, ou ciência dos valores morais: “A moral é a gnosologia, como ciência que se ocupa dos valores humanos produzidos pela respectiva conduta no conhecimento do mundo e da vida em sociedade” (DINIZ, 1912, p. 318). Os estudos sobre a moralidade se desenvolvem, assim sendo, a partir de quatro linhas complementares: 1) a *conduta humana*; 2) os *valores humanos*; 3) os *sistemas de moral*; 4) a *lei da conduta humana*. A dimensão científica da *gnosologia* se ancora em sua pretensão nomológica, respondendo à universalidade da noção de progresso: “Se o fim desse progresso, sob um aspecto filosófico, é o aperfeiçoamento das forças mecânicas, o fim do progresso humano, sob o aspecto moral, é o bem-estar na convivência social. Logo, a moral não pode afastar-se da filosofia” (DINIZ, 1912, p. 319). Essa abordagem lhe parece significativa, pois habilita os indivíduos a compreenderem os fins universais das suas ações. As atitudes virtuosas seriam aquelas que, em maior ou menor escala, se coadunam à mecânica universal, especificamente no âmbito da vida social. Diniz acredita que Nietzsche, assim como Herbert Spencer, concebe a moral como parte da *natureza humana*, derivada de adaptações das condições internas de um dado organismo junto às condições de exterioridade. Por isso agir moralmente não seria outra coisa do que estar em “sintonia” com tudo aquilo que se encontra no mundo exterior. A evolução de um indivíduo seria informada, dessa maneira, pela coerência moral dos seus atos e das suas práticas, do modo, pois, como conduz a sua vida visível.

A sua leitura da crítica moral nietzschiana foi mediada pelo comentador francês Émile Faguet. Através da apropriação das suas interpretações, Almachio Diniz passou a relacionar as reflexões morais do filósofo com a noção de “força”, examinando os sentidos da “transmutação dos valores”. A noção de força empregada recebe um sentido social-darwinista, representando a “vitória” daquilo que melhor se adapta. Esse esquema é apresentado como universal, aplicável a todo fenômeno existente, concebido como matéria. Para o autor, não seria problemático aplicar esse raciocínio ao entendimento da moral, sendo a nietzschiana um exemplo passível de nomologia evolucionista. A transmutação ganha, então, um caráter de transformismo, visando um telos mais evoluído. O polígrafo defende, assim, a necessidade de romper com a moralidade tradicional, que ele considera a “Circe da humanidade”, fundamentada na “vontade de mentira”, algo fora do compasso da evolução geral. A “força” implicada na transmutação denotaria continuidade, direção e ritmo de movimento, criando condições para o progresso moral.

As palavras de Almachio Diniz atestam a seguinte apropriação de Nietzsche: “É uma modalidade da moral da força, com o pensamento de transmutação do quadro de valores sociais, por meio da qual se condena e humilha tudo o que eleva e se entroniza tudo o que deprime” (DINIZ, 1912, p. 314). A sua leitura indica que a transmutação nietzschiana se aproxima de uma inversão valorativa, um processo corretivo necessário para aferir a evolução dos códigos morais, como a “aristocratização das multidões”. Essa inversão implodiria os registros morais existentes, mas isso não significa que o seu Nietzsche fosse um “imoralista”. Esse processo seria necessário para a efetivação de uma *gnosilogia* amparada na força como eixo evolucionista. Institui-se a cientificidade desejada junto à perspectiva moral de Nietzsche e, paralelamente, indica o progresso moral subjacente, operando a abordagem por uma nomologia.

Em sua leitura, mediada por Faguet, o processo gnosiológico de Nietzsche aborda os códigos morais a partir de uma escala evolutiva, utilizando a “nobreza” como critério de hierarquia, onde se localiza a “força” de efetivação moral. Há um rearranjo dos códigos morais por meio de um escalonamento operacionalizado pela tipologia da “moral dos senhores” e da “moral dos escravos”, revelando, em tese, as predileções de Nietzsche em termos de perspectiva moral, sendo ele considerado um “moralista”. Segundo Diniz (1912, p. 315): “Por conseguinte, reconhece que todos os homens querem ser mais ou menos virtuosos, e que há diferentes morais, cuja crítica é feita soberana e anarquicamente”. Por um lado, temos a moral tradicional desde Sócrates, a “moral dos escravos”, a “moral de rebanho”, a “moral das tarântulas”, indicando o que Nietzsche chama de entorpecimento das paixões. Faguet informa a Diniz que o seu signo é a “moderação dos desejos, da paciência, da doçura, da resignação, da aceitação, da tranquilidade, do labor regular e mole” (DINIZ, 1912, p. 315). Por outro lado, encontramos a “moral dos senhores e dos fortes”: “daqueles que, por causa da sua força, tem mais direito, porém muito mais deveres” (DINIZ, 1912, p. 315). Dessa moral, por onde se encontram os sentidos de nobreza das ações, invoca a força, imprimindo, dessa maneira, aumento da “vontade de poder”, resultando no conhecido epíteto nietzschiano junto às ações humanas. Tratar-se-ia, em última medida, de uma moral “para todos e para ninguém” (DINIZ, 1912, p. 314-315).

A abordagem nietzschiana foi compreendida como uma gnosiologia, ou seja, ela se organizaria cientificamente, dispondo de uma lei que retrataria fielmente

a relação entre transformação (herança darwinista) e evolução universal (herança spenceriana) da moral. Daí o emprego do critério da “força” e da “vontade de poder” como modo de evolução moral, que seria um movimento que deixaria para trás valores ascéticos e derivados de uma partilha compartilhada. A “moral dos senhores” mostrava-se mais evoluída, portanto, em razão de abrir inéditas perspectivas de conduta, tendo em vista a sua disposição para a criação valorativa, por onde se via a sua nobreza distintiva. O filósofo alemão é, por seu turno, crítico do mecanicismo, que Almachio Diniz desposa de Haeckel e do *darwinismus*, na medida em que se pretende como “o único ponto de vista válido para o pensamento de sua época, como verdade científica que substitui o lugar de Deus e como atomismo metafísico” (FREZZATTI, 2014, p. 157). Nietzsche chama isso de “psicologia grosseira”, quer dizer, operação que deseja tornar o que é visível e acessível revelado por meio de uma única verdade possível ou, dito de outra forma, fazer da explicação aquilo que não seria outra coisa do que mera descrição. Isso possui implicações em termos de concepção de indivíduo e mesmo de moralidade, dado que Nietzsche leva em consideração a “multiplicidade de forças ou de impulsos entre si” (FREZZATTI, 2014, p. 157).

As reflexões morais de Nietzsche também foram examinadas por Almachio Diniz em seu artigo “A moral de Nietzsche e a de Spencer”, publicado originalmente em 1910 na *Revista de Sociologia Brasileira*, dirigida por Soriano de Albuquerque, e posteriormente incluído em seu livro *Sociologia e crítica*, também de 1910. O texto revela a visão geral do autor sobre a obra nietzschiana: “desuniforme” e seu autor um “filósofo revolucionário”. O autor considera que Nietzsche enfrenta uma perseguição injusta por parte de muitos dos seus leitores devido à orientação científica da sua filosofia, mesmo que corroborada por outros intérpretes. Apesar das ressalvas dos spencerianos quanto ao pessimismo de Nietzsche, Almachio Diniz encontra entre eles “pontos de contato e semelhanças bem firmados” (DINIZ, 1910, p. 380). Além de filósofo, o Nietzsche de Almachio Diniz também seria um sociólogo, cujas “incongruências” percebidas pelos críticos se relacionariam com as mudanças naturais de perspectiva de uma obra construída ao longo de duas décadas, onde ele teria imposto gradativamente maior rigor científico às suas análises. “O progresso intelectual e não outra coisa, é, pois, a razão das suas contradições” (DINIZ, 1910, p. 382). Mesmo assim, seu pensamento guardava um núcleo duro: poderia ser classificado junto aos horizontes do evolucionismo. Outro traço dominante, apesar da

heterogeneidade da sua obra, seria a questão moral, onde se poderia estabelecer uma paridade com os escritos de Herbert Spencer, sendo ambos entendidos como “moralistas”. Os estudiosos teriam apelado para o “prestígio da força” em suas abordagens evolutivas sobre a moral, como lemos na seguinte citação: “Com o profuso sociólogo, o viajante de Sils-Maries pensou, positivamente, na preponderância do forte, contra o fraco, deixando conhecer-se em suas doutrinas a hegemonia da força” (DINIZ, 1910, p. 383).

Maria Cristina Fornari (2008, p. 111-112) verifica distanciamentos entre Nietzsche e Herbert Spencer no sentido da construção de uma ética racional ou uma “ciência do agir bem”, a qual teria como orientação a dedução e a codificação das ações selecionadas como “boas” pela seleção natural tendo em vista o processo evolutivo, entre as quais se localizaria a autoconservação e a proteção da prole e, com maior ênfase, a ajuda recíproca para o estabelecimento dos fins das ações, o que gera o “primado fisiológico do instinto altruísta, a respeito do qual Nietzsche sempre foi fortemente crítico”. Não se poderia atribuir aos impulsos, dito de outra forma, uma finalidade e uma direção, não havendo, portanto, no universo das forças uma “finalidade pré-fixada”. Em última medida, as finalidades dos indivíduos modificam-se e renovam-se constantemente segundo pulsões e estados interiores, apresentando, então, uma perspectiva multiforme. Não haveria nada mais incompleto do que a percepção dos indivíduos sobre si mesmos, uma vez que reflete a variabilidade dos instintos que os constituem. Essas considerações são capazes de problematizar tanto as apropriações nietzschianas por parte de Diniz quanto a aproximação que realiza entre o filósofo e Herbert Spencer, dado que para Nietzsche não existiria um direcionamento teleológico e unitário da força, condição para o esquema científico do polígrafo baiano. Para Scarlett Marton (2016, p. 238): “A força só existe no plural; não é em si, mas em relação a; não é algo, mas um agir sobre. Não se pode dizer, pois, que ela produz efeitos nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona; isso implicaria distingui-la de suas manifestações e enquadrá-la nos parâmetros da causalidade”.

Cabe destacar que são muitas as objeções de Nietzsche à Spencer, considerado por ele um decadente. Em primeiro lugar, o filósofo alemão não concebe a vida, a moral e as relações sociais a partir de noções que informam “progresso” ou “melhoramento”. Além disso, não está de acordo com a tese spenceriana de que as

“ações altruístas” são mais desejáveis do que as egoístas. “Todo o esforço de Spencer em tentar ‘comprovar’ uma moral altruísta no âmbito da vida e ao mesmo tempo útil para a conservação da espécie é visto por Nietzsche como sintoma de declínio e como tentativa de fundamentar uma moral: a moral escrava” (CASTILHO, 2024, p. 192-193). O desejo pela verificação científica da tese sobre a predominância da moral altruísta sobre a vida e a natureza apresenta-se, aos olhos de Nietzsche, como um modo de fazer do mundo natural um decalque de projeções intelectivas humanas, fazendo da existência uma prefiguração de projeções moralizantes, mais especificamente repetindo em seu núcleo duro a moralidade judaico-cristã em termos científicos. Nietzsche, diferentemente do que pensam Spencer e Diniz, acredita que não existem fenômenos morais em si mesmos, mas interpretações morais sobre esses fenômenos. A moral seria uma ilusão de um comportamento direcionado a um fim (MOORE, 2002). Por isso ele discorda de Spencer, dado que o estudioso inglês pauta a sua visão moral, que implica no “melhoramento” da sociedade e dos indivíduos, através de um horizonte decadente, sendo justamente o “altruísmo” o sinônimo dessa constatação ao longo dos tempos. Nietzsche se opõe, nesse sentido, à certa “simplificação sistemática do conhecimento”, em que a “experiência científica do mundo, como generalização de nossas experiências, acaba sendo uma e a mesma para todos” (ABRIL, 2023, p. 107). A fisiologia da moralidade nietzschiana, em contrapartida, apresenta-se como uma tentativa de explicar o comportamento humano sem a necessidade de recorrer “a linguagem dos fins”, em particular a vinculação autopreservação > preservação da espécie > bem-estar/felicidade (MOORE, 2002).

O que Spencer percebia entre outros seres vivos, a vitória do mais forte, do que melhor se adapta às condições ambientais, traço definidor da evolução, poderia ser visto na transmutação de valores de Nietzsche, segundo as apropriações de Almachio Diniz. Estaria em causa não outra coisa do que a noção de “luta pela vida”. Thomas Henry Huxley e Haeckel também apontaram para essa direção. Todos compartilhariam, em seu entender, a lei da “luta pela vida” (*struggle for life*), onde a adaptação era critério evolutivo, aplicação da teoria darwinista. Essa aplicação serviria para entender as leis cósmicas de Huxley, a moral de Spencer e o monismo de Haeckel, “modalidades do princípio de Darwin para a seleção natural, de que resulta o importantíssimo fato biológico da adaptação ao meio” (DINIZ, 1910, p. 386).

Diniz deseja interpretar a filosofia moral nietzschiana à luz do racionalismo biológico, embora o filósofo não tivesse trilhado essa direção, sendo uma apropriação original do polígrafo, conforme revelado pelo próprio autor. Felix Le Dantec generaliza o princípio darwinista: *existir é lutar, viver é vencer*, desde níveis celulares até o universo. Spencer procederia de forma semelhante, por onde Diniz localiza algumas paridades com as perspectivas de Nietzsche:

E passando da justiça sub-humana para a humana, cuja moral é ‘um desenvolvimento ulterior da outra’, o grande pensador inglês desenvolve o prestígio do mais apto ao redor da igualdade dos homens, na máxima liberdade igual, vencendo sempre o melhor dotado de capacidade físicas e morais para a luta pela existência social. Não me iludiria, portanto, si, retirado o epíteto de – moral de força – assim eu chamasse a de Herbert Spencer (DINIZ, 1910, p. 391).

Em suma, se Spencer era um social-darwinista, argumentando que a evolução implicava a vitória do mais forte, daquele que melhor se adaptava ao meio, Nietzsche acreditaria na hegemonia da força, compreendida como “o poder da espécie humana sobre seu próprio destino social e individual”. A apropriação desse temário fez com que Diniz concebesse Nietzsche como um individualista e assimilasse os significados presentes em seus vetos e discordâncias face à moralidade cristã, que, através da providência divina, não abriria espaço para ações propriamente humanas. Isso parece importante de ser discutido, posto que Nietzsche era, na verdade, contrário ao “naturalismo rudimentar de Spencer”, além da sua noção de força não ter relação com o esquema do sociólogo inglês, que tentava explicar “com as mesmas leis processos tão diferentes como a formação do sistema solar e das sociedades modernas, passando, claro, pela aquisição e estruturação do conhecimento e da ciência” (ABRIL, 2023, p. 111). Almachio Diniz busca enquadrar o sistema spenceriano e a teoria nietzschiana das forças relacionados à moral em um processo unidirecional permeado por um rígido monismo. Isso também é importante para percebermos como Nietzsche, de fato, trabalha com a noção de força, uma vez que essa noção, em Diniz, possui um ângulo singular, continuísta e ascensional, passível de esquematização teleológica. A teoria das forças em Nietzsche marca a sua opção pela energética, posicionando-se contra o mecanicismo. Marton nos orienta quanto a isso: “Em momento algum, Nietzsche acredita haver uma única força, a força criadora de tudo. O caráter pluralista de sua filosofia está presente também ao nível das preocupações cosmológicas. Quando trata do mundo, ele sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda

parte. Agindo e reagindo umas em relação às outras” (MARTON, 2016, p. 239). A força possui uma dimensão essencialmente dinâmica, possibilitando que ela se exerça em seu *querer-vir-a-ser-mais-forte* que faz do combate constante, impedindo enquadramentos nomológicos como deseja Diniz, pois faz do mundo mudança e puro vir-a-ser: “Se nada é senão vir a ser, então o mundo não teve início nem terá fim (MARTON, 2016, p. 239).

Da abordagem moral de Nietzsche, Diniz ressalta a figura dos “homens de gênio”, capazes de criar novos códigos morais, exercendo o papel de “senhores” e fundando civilizações. Estes se diferenciam daqueles que compartilham a moralidade “escrava”, vistos como compassivos e resignados diante dos padrões morais existentes e considerados imutáveis. Ele indica, ao caracterizar a moral dos senhores, a razão de ela se mostrar um fator evolutivo: “a potência de querer de cada um, logo a força, a que ele levou até a explicação do bem” (DINIZ, 1910, p. 402). O intérprete destaca a possível convergência entre os propósitos de Spencer e de Nietzsche, não implicando uma justaposição completa, mas a partilha do evolucionismo como pano de fundo. O que os uniria, na mecânica evolucionista em tela, seria o diagnóstico da preponderância da força, elemento que favoreceria a sua seleção transformista. Diniz, ao universalizar o princípio da “luta pela vida”, insere os códigos morais nietzschianos no contexto do conceito darwinista. Ele percebe que a moral dos senhores suplantaria a cristã e a utilitária no processo evolutivo, visualizando uma sociedade sob tais preceitos, onde haveria: “o aparecimento de uma nova vida humana, em uma era grandiosa de conforto, em que as multidões se aristocratizem, era que há de suceder, pelo seu modo de encarar as coisas, as desorganizações atuais, em que a ideia se sobrepuja a do bem, e em que domina a moral dos ‘escravos’, com prejuízo da dos ‘senhores’” (DINIZ, 1910, p. 402).

Dois modelos de moralidade social derivariam das propostas de Nietzsche e de Spencer, ambos defendendo um estado ampliado de liberdade individual. Nietzsche proporia a “aristocratização das multidões”, onde “talento” e “gênio” seriam características dos fortes. Já Spencer defenderia a igualdade da justiça, impedindo que a liberdade de um suplantasse a de outro. Entre essas perspectivas, havia um ponto de contato: o conceito de vida, que para o jurista estava ligado à “seleção”, à vitória do mais forte. Para reforçar a sua leitura, o escritor de *Pavões* compila alguns excertos da filosofia nietzschiana, sublinhando que *a vida não é um argumento*, indicando que a sua manutenção e perpetuação são inegociáveis, em atenção à sua

semântica biologista. Seguindo essa direção, Almachio Diniz cita uma passagem que diz estar presente em *A gaia ciência* sobre o viver, para acusar o suposto selecionismo vital nietzschiano, relevante para sua hipótese sobre a paridade de suas formulações com o social-darwinismo, especialmente de Herbert Spencer: “Viver – admite Nietzsche – significa: repelir continuamente alguma coisa que quer morrer. Viver significa: ser cruel e implacável contra o que em nós se torna fraco e velho, e não somente em nós. Viver significaria, pois: ser desapiedado para com os agonizantes, os miseráveis e os velho?... ser continuamente assassino. E, no entanto, o velho **Moisés** disse: *tu não matarás*” (DINIZ, 1910, p. 404 - negrito e itálico do autor)!

Com essa passagem, sustenta a pretensão “selecionista” de Nietzsche, enfatizando que Almachio Diniz dialoga com a noção de *struggle for life* em sua versão spenceriana. Nietzsche teria transposto para o âmbito filosófico uma discussão presente entre aqueles que dialogavam com o racionalismo biológico darwinista, supondo que o pensador alemão, em algum momento da sua produção, se “assenhora” das perspectivas do intelectual inglês, a quem considera o Aristóteles dos tempos modernos. Este é o raciocínio que o leva, então, a associar o pensamento nietzschiano ao evolucionismo: o viver acarreta sofrimentos, uma “progressão de sofrimentos”, havendo uma “escala relativa dos merecimentos e forças individuais”, que toma o lugar da adaptação darwinista. Em relação à moralidade nietzschiana, isso significa a separação entre “fracos” e “fortes”, cujo critério de superação é capaz de levar à evolução é a “força”.

Se tem em vista que luta em Nietzsche, diferentemente da abordagem de Almachio Diniz, não implica domínio total ou aniquilamento, parecendo mais um jogo, em que procedência não significa supremacia nem combate implica extermínio, estando mais próximo da noção de competição (MARTON, 2006, p. 51). A luta pela vida no sentido darwinista empregado por Diniz resulta de uma “seleção ambiental”, que é a externalidade das formas de conduta, dos organismos mais aptos a sobreviverem, que é diferente da perspectiva nietzschiana, que sugere uma agonística estimuladora à ação humana, mas sem hostilidade, que é a boa *Éris*, passando, posteriormente, pelo movimento dos impulsos apolíneos e dionisíacos no desenvolvimento da arte, em que se inscreve a criação de algo novo, onde há luta incessante entre esses opostos que se reconciliam. Com a introdução do conceito de vontade de potência, torna-se traço geral da vida: “Todo existente é visto como um campo de batalha, definido, assim, desde a luta, de modo que esse conceito se

estende a todo vir-a-ser enquanto relações de forças, enquanto luta constante” (AZEREDO, 2016, p. 293). Mesmo aqui não há o sentido darwinista, uma vez que o *agon* grego é retomado, expressando que não existe um adversário a sucumbir, mas a continuidade da luta, que não é balizada por fatores externos, mas por impulsos, por forças e por vontades de potência movimentando-se em forma de jogo. Algo que abre um flanco fisiológico, dado que cada existente é composto por uma multiplicidade de impulsos em competição permanente, sendo que em cada órgão ou em cada organismo existe alternâncias de dominação e de subjugação no âmbito do vir-a-ser (AZEREDO, 2016, p. 293). Tudo isso faz diferir da noção de luta pela vida darwinista projetada por Almachio Diniz junto ao âmbito da moral, a externalidade por onde assinala a adaptação daquele que possui mais força, que segundo o polígrafo baiano possui um sentido literal de supremacia e de hegemonia, por onde não se apreende o direcionamento de estímulo orgânico e fisiológico próprio do conceito, intimamente relacionado com a vontade de potência. Ademais, a sua noção de luta pela vida implica algo que cessa a partir da adaptação, algo não previsto na abordagem nietzschiana. Tem um objetivo a se atingir, com finalidades a se realizar, próprio de um esquema evolucionista de caráter francamente teleológico, que em nada corrobora com as reflexões do filósofo alemão.

A loucura divina de Nietzsche

Em 1912, Almachio Diniz volta a refletir sobre a filosofia nietzschiana na *Revista Ciências e Letras*, agora com o intuito de abordar os vínculos entre a biografia do filósofo e a sua obra, especificamente a direção tomada por seus argumentos diante da anunciada “morte de Deus”, que desencadeia o niilismo visto naquele momento. Diniz admite que, em outros tempos, diferentes daquela atualidade “escandalizada com os preconceitos religiosos”, Nietzsche teria sido reconhecido como um novo Rama, um novo Moisés, um novo Pitágoras ou um novo Cristo, dado que, em sua leitura de *Assim falou Zaratustra*, mediada por Lichtenberger, Nietzsche se declara um “auto-deus”. No mínimo um reformador religioso como Lutero, embora o considerasse menos obscuro. Contudo, esse “novo profeta” foi considerado um enfermo, um cínico ou um niilista, além das suas ideias serem vistas como extravagantes, transcendentais, violentas e até “demoníacas”. O seu intuito era desfazer as desqualificações das suas ideias, vistas por leituras que a tomavam

pelo signo da desrazão ou pelo forte estigma da loucura, que, em sua opinião, decorreriam do desejo de divinação por parte de Nietzsche, assinalando como ele desafia o diagnóstico de niilismo derivado da morte do Deus cristão.

Não se pode perder de vista que essa leitura de Diniz se deu a partir das apropriações que fez de comentadores franceses, tais como os citados Émile Faguet e Henri Lichtenberger, transpostos junto ao seu quadro social-evolucionista. As relações com Lichtenberger se deram através de correspondências, sendo ele um dos primeiros receptores franceses do filósofo e que mantém contato com o *Nietzsche-Archiv* e com Elisabeth Förster-Nietzsche, que chega a participar da tradução, em 1899, do seu *La philosophie de Nietzsche* para o alemão. As apropriações nietzschianas nesse artigo de Almachio Diniz dirigem-se para esse circuito, tornando ainda mais complexo os itinerários brasileiros daquela recepção, uma vez que encontramos jogos de escala Bahia-Paris-Alemanha que deixam de passar pelo eixo hegemônico Pernambuco-Rio. O jurista bahiano comenta alguns dos livros de Lichtenberger e até mesmo anuncia a sua própria tradução de *Assim falou Zaratustra* em 1911, inspirado que estava pela leitura do seu correspondente francês. Na página pré-textual de *Da estética da literatura comparada*, na seção livros “para publicar”, lê-se: *A Bíblia de Zaratustra* (trad. livre do *Also sprach Zarathustra*, com uma introdução: *A loucura divina de F. Nietzsche*). Essa introdução, que se torna este artigo de 1912, só que incompleto, foi dedicada ao comentador francês, que lhe escreve uma carta de agradecimento pela menção a seu nome e pelo uso das suas ideias, como se vê publicada no artigo *A minha prioridade nietzscheana no Brasil*:

Muito obrigado, caro colega e amigo, pelo excelente artigo sobre Nietzsche que você deu a honra de dedicar a mim. Perdoe-me se não lhe escrevo com mais detalhes no momento, mas estou absorvido além de qualquer expressão por algumas comissões de exame que estou presidindo. Voltarei ao meu trabalho sobre Nietzsche assim que tiver um pouco de tempo livre e espero poder enviar-lhe um estudo completo no próximo ano. Espero poder lhe enviar, no próximo ano, um estudo totalmente novo sobre o grande filósofo, mais detalhado que o primeiro. Enquanto isso, agradeço mais uma vez por ter me enviado a sua carta e receba meus sinceros cumprimentos. H. Lichtenberger (DINIZ, 1937, p. 115 - tradução nossa).

Como se pode perceber, a missiva aponta para a existência de proximidades entre as leituras de Diniz e de Lichtenberger, tendo sido o estudo dedicado ao comentador francês em razão das apropriações que o polígrafo brasileiro realiza da sua obra. A carta parece informar que existe, além do mais, um diálogo prévio entre

os dois autores, por onde se depreende haver contatos sobre temas de estudos, que no caso em tela indica a filosofia de Nietzsche, o que nos faz compreender que a interpretação nietzschiana de Diniz passa pela mediação de Lichtenberger.

Henri Lichtenberger, para além do vocabulário raciológico empregado e apropriado por Almachio Diniz, também lhe oferece a interpretação de que Nietzsche pretende estabelecer um novo horizonte moral capaz de atravessar aquela atmosfera niilista, resultante da impotência das formas de crer no Deus único cristão já presente nas décadas finais do século XIX. Isso fica explícito em sua leitura da tipologia da moral dos senhores e dos escravos em face da emergência do super-homem: “Os membros dessa casta devem desempenhar entre os homens o papel desempenhado pelo Deus do universo, conforme concebido pelos cristãos. É para os Mestres, e somente para eles, que a moralidade do super-homem foi criada” (LICHENBERGER, 1912, p. 172). Não foi por acaso que o germanista inglês John MacFarland traduz o livro do intelectual francês como *The gospel of Superman* em 1912. Cria-se uma sociedade desigual, onde além de raça também se fala em castas, estando a dos “mestres”, ou os chamados “criadores de valores”, no topo de uma hierarquia francamente aristocrática. O jurista baiano diz ter se apropriado de Lichtenberger dando à leitura do comentador francês novos sentidos, como aquele o que associa a saúde mental de Nietzsche com a sua ambição de se (auto)divinizar, que não seria outra coisa do que fazer-se imagem e semelhança dos ensinamentos de Zaratustra, sendo ele, portanto, a medida mesmo para os ditos criadores de valores, para uma humanidade que, conseqüentemente, haveria de surgir. Seria essa disposição, que em certo sentido Almachio Diniz diz ser um modo de rivalizar com o Deus cristão e tudo que ele representa moralmente, que leva o filósofo alemão ao sofrimento psíquico que padece em seus últimos anos de vida. O polígrafo realiza, então, um jogo de palavras: “loucura divina”.

Após avançar sobre essas questões, vemos o autor de *A carne de Jesus* reforçando algumas das suas leituras nietzschianas, como a do super-homem, apreendido menos pela “aristocratização das multidões” como em Eugène de Roberty e mais pela racionalidade biológica darwinista, ou “pela espontânea evolução do ser hominial na escala zoológica” (DINIZ, 1912, p. 52). Essa disposição evolucionista serve de base para a sua abordagem moral, fundamentada na “força”, referindo-se aos estudos anteriores e assumindo a “feição apropriada da luta pela existência de Dar-

win, já aproveitada, igualmente, por Herbert Spencer, com o mesmo intento” (DINIZ, 1912, p. 52-53). O jurista estabelece, assim sendo, um novo foco para apreender as intenções nietzschianas, assinalando que *Assim falou Zaratustra* foi elaborado como uma espécie de nova Bíblia, uma percepção presente na recepção mundial do filósofo. A leitura de *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, afasta Nietzsche da sociedade, segundo a apropriação de Diniz, originando daí o seu desejo de anunciar uma humanidade superior a partir do super-homem, personificado no próprio filósofo. O que estaria em jogo nas atitudes de Nietzsche seria a ambição pela “autosseleção”, configurando o viés biologista da leitura do jurista, decorrente da transmutação valorativa, mas também abrangendo um sentido profético e mesmo religioso, já que essa nova “raça” tomaria o lugar do Deus morto, por onde se apreenderia a sua leitura de *La philosophie de Nietzsche*, de Henri Lichtenberger. Lê-se, assim, o seguinte: “A ação de reconstrução religiosa, de esforço pela verdade vista através do prisma de autodivinização, é mais recomendável, mais palpitante, mais saliente, por certo. E vê-la assim, procurei fazê-lo no presente estudo. Mas, para se dar o preciso valor ao nietzschianismo, é prático que se conheçam as suas preocupações religiosas do *superhomem* e da *volta eterna das coisas*” (DINIZ, 1912, p. 53 – itálico do autor). O raciocínio de Almachio Diniz não é outro senão este: se Deus está morto, uma nova deidade deve, por conseguinte, ocupar o seu lugar, dado que a humanidade sempre teve uma relação com o sagrado. Ele busca, então, se fazer claro em seus argumentos: “O superhomem seria o Deus e Zaratustra era o espécime, a propósito, do Deus necessário” (DINIZ, 1912, p. 53). A “autodivinização” ocorreria pelo fato de Nietzsche se considerar, em seu entender, a encarnação de Zaratustra, o novo Deus que o mundo necessitaria. Ilustrando a dimensão profética do seu discurso, o articulista se valeu de uma carta trocada com Georges Brandes e de excertos de *Assim falou Zaratustra*: “De mais em mais acentuava a morte dos deuses. O apogeu da vontade seria a existência do *superhomem*. Este, por sua vez, seria o substituto único de todos os deuses mortos, necessariamente porque se não pudesse ser, *Zaratustra* não insistira na necessidade de vir o *superhomem*, em virtude de *todos os deuses estarem mortos*” (DINIZ, 1912, p. 53 – itálicos do autor).

Zaratustra anunciaria uma nova divindade, não mais com qualidades metafísicas, mas ancorada na imanência biológica radical, pregando a religião da “força”, da “vontade de poder”, diferente dos apelos, por exemplo, à bondade de um Tolstói

ou à beleza de um John Ruskin, além de diferir dos preceitos católicos e protestantes. No entanto, essa nova religião também “escravizaria”, argumenta Almachio Diniz, os indivíduos a partir de um novo código moral, havendo nele outros intentos religiosos subjacentes. O signo da nova religião da super-humanidade, encarnado em Nietzsche ao dar voz ao seu Zaratustra, apontaria para a “força do querer”. Por se considerar onipotente, Nietzsche se (auto)divinizava. A diferença entre Nietzsche e Jesus, segundo a apropriação que fez de Lichtenberger, seria que Jesus se apresentava como filho de Deus, enquanto Nietzsche, “de mais arrojo, de mais alta divinização, acreditava-se o próprio Deus novo, porque, estando mortos todos os outros deuses, Zaratustra viria para ‘dar e distribuir a sua sabedoria, até que os sábios, entre os homens, voltassem contentes com a sua loucura, e os pobres felizes com a sua riqueza’” (DINIZ, 1912, p. 54).

A citação do prefácio do *Zaratustra* sinalizaria um paradoxo percebido pelo autor brasileiro: desafiar os sistemas religiosos existentes, especialmente o cristianismo, para fundar inéditos registros morais, que, embora abolissem a metafísica, invocariam valores a serem compartilhados, assumindo o que combatia, a divinação. Suas palavras lastreiam a afirmação, sugerindo como o discurso do seu livro mais dileto profetizaria um novo horizonte divino:

Mas, sempre houve um Deus, falso aqui e verdadeiro ali, pouco importa. Deus sempre foi Deus, na imaginação dos homens. E ele era julgado morto como se a vida tivesse tido. Há em tudo isso um pessimismo terrível contra a ideia de supremacia religiosa. Esse pessimismo dá os degraus para a escada por onde sobe às alturas divinas aquele que combate contra os divino pré-existent. Disso, claro e franco, em seus livros, concluo que Friedrich Nietzsche esteava a sua auto divinação com seu rigoroso pessimismo, apreendido em Schopenhauer e Max Stirner (DINIZ, 1912, p. 55).

Assim sendo, a leitura de Almachio Diniz revela um olhar sobre o que considera ser o paradoxo fundamental da obra nietzschiana: ao mesmo tempo em que combatia os fundamentos da religião tradicional e declarava a morte de Deus, Nietzsche edificou um novo horizonte simbólico que, sob o signo da imanência e da vontade de poder, terminou por reconstituir uma forma de religiosidade. A crítica à transcendência e à moralidade cristã não levaria ao vazio, mas à criação de novos valores - e, com eles, de uma nova figura divina encarnada no próprio filósofo. O pensamento nietzschiano seria, portanto, menos uma recusa ao sagrado e mais a

busca por uma espécie de reconfiguração radical. Para o polígrafo brasileiro, é exatamente essa tensão, entre destruição e fundação, entre crítica e reinvenção, que torna Nietzsche não apenas um pensador, mas algo como um profeta moderno, cuja mensagem, ainda que iconoclasta, ecoaria com a força dos grandes sistemas religiosos que pretendeu suplantar.

Uma prioridade nietzschiana?

Em seu texto *A minha prioridade nietzscheana no Brasil*, publicado no primeiro volume do *Anuário Brasileiro de Literatura* em 1937, Almachio Diniz reivindica um lugar entre os pioneiros nos estudos de Nietzsche no Brasil. Através das suas reminiscências, podemos revisitar criticamente as suas leituras do filósofo alemão, revelando os caminhos e os mapas dessa recepção no país. Essa análise nos permite complexificar a compreensão da difusão das ideias nietzschianas nos trópicos, destacando modos e estilos de apropriação específicos, além de outros personagens envolvidos nesse processo. Diante da memória do polígrafo baiano e do conhecimento sobre a circulação inicial de Nietzsche, surgem duas questões: 1) Almachio Diniz teria omitido leituras para se apresentar como “precursor” dessas recepções? 2) Ou ele desconhecia outros usos e menções, considerando que as primeiras recepções do filósofo ocorrem, principalmente, através de breves alusões e comentários na imprensa no século XIX?

O articulista, que conhece e mantém contato com Sílvio Romero e Clóvis Beviláqua, tendo inclusive prefaciado e sido prefaciado por ambos, e que também é familiarizado com a obra de Tobias Barreto, não os menciona como precursores nas leituras de Nietzsche no Brasil. Apesar da sua personalidade polemista, que torna improvável um ocultamento intencional, uma análise atenta do seu texto revela que, com exceção de Clóvis e de Amélia Bevilacqua e Soriano de Albuquerque, seus interlocutores citados são alvos de seus ressentimentos. Os argumentos contra Afrânio Peixoto e José Veríssimo parecem transcender uma mera discussão filosófica. A rivalidade com Peixoto, que vence a eleição para a Academia Brasileira de Letras, e com Veríssimo, que o apoia, torna-se notória após a primeira tentativa frustrada de Diniz de ingressar na Academia (CASTRO, 1999). Diniz ataca Veríssimo, acusando-o de “cabotinismo” por escrever sobre um Nietzsche diferente, como se já tivesse escrito sobre outro. Essa crítica, embora jocosa (assumindo que

Diniz leu o artigo de Veríssimo), ignora o fato de o crítico paraense ter escrito um texto anterior sobre o filósofo em 1899, intitulado “A filosofia de um poeta”, bem como as suas interações com outro leitor de Nietzsche, João Ribeiro, como se pode verificar nos discursos de recepção do sergipano na ABL. Elysio de Carvalho também é alvo da verve combativa de Diniz, que ironiza a sua suposta falta de originalidade. Ao mesmo tempo em que demonstra consciência sobre a sua posição no campo intelectual, a sua postura revela uma estratégia de autopromoção e de demarcação de espaço. Essa questão nos leva a refletir sobre as relações de poder no campo intelectual, onde a busca por reconhecimento e autoridade intensifica as competições e as polêmicas presentes nas histórias das recepções nietzschianas.

A reivindicação de Almachio Diniz sobre a prioridade nos estudos nietzschianos no Brasil não deve ser de todo descartada. Sua trajetória é marcada por apagamentos, por vetos e por exclusões, tornando-o um “herege” literal e figurativo. A carta de excomunhão do Arcebispo da Bahia, em 1910, por seu livro *A carne de Jesus*, simboliza as diversas formas de exclusão que sofre. Rejeitado quatro vezes para membro da ABL e com um memorial acadêmico de 1906 censurado e destruído, seus livros são até usados como provas em perseguições políticas durante o governo Vargas. Nesse contexto, seu desejo por reconhecimento como um dos primeiros leitores de Nietzsche no Brasil pode ser interpretado como uma resposta a esses apagamentos.

Ao revisitar as suas leituras de Nietzsche, Diniz o faz em um contexto controverso, marcado pelos usos nazifascistas daquela filosofia. Ele compara a sua própria interpretação à de Benito Mussolini, usando a noção de “força” como supremacia contra o pensamento clerical. O polígrafo busca reafirmar a coerência da sua visão ao longo do tempo: “Não seria possível que, na época da cúpula do edifício de minha cultura, me voltasse para contestar, negar ou subverter os seus alicerces” (DINIZ, 1937, p. 115). O seu texto revela as apropriações políticas de Nietzsche pelos regimes totalitários: “Depois das filosofias e das ações de Hitler e Mussolini, na Itália e na Alemanha, fez-se moda a evocação de FRIEDERICH NIETZSCHE” (DINIZ, 1937, p. 115). Ele reconhece as deturpações da obra de Nietzsche, incluindo elementos eugênicos e supremacistas, que também estão presentes em suas próprias interpretações: “Quando o vejo citado, agora não tenho inveja da erudição dos que o fazem. Tenho é saudade dos tempos, já remotos, em que isoladamente - posso o dizer - eu o citava e, por isto mesmo, era recebido com reservas em minhas

citações” (DINIZ, 1937, p. 115). O seu artigo aborda as recepções de Nietzsche no Brasil, desde os usos organicistas na passagem do século até os usos extremados nos anos 30, destacando a disputa sobre a relação entre as ideias de Nietzsche e o nazifascismo, com alguns reforçando essa ligação e outros reabilitando a imagem do filósofo.

Embora não seja o primeiro a ter contato com Nietzsche, Almachio Diniz tem papel importante na disseminação do seu pensamento no Brasil. A sua trajetória intelectual, abrangendo literatura e filosofia do direito, ilustra as apropriações e os usos das ideias nietzschianas em diversos contextos. Diniz integra as ideias de Nietzsche em seus trabalhos, indo além da mera erudição, como demonstra a sua inclusão do filósofo alemão no programa de estudos da Faculdade Livre de Direito da Bahia. Mesmo que não tenha sido o pioneiro na leitura e no uso de Nietzsche no Brasil, o seu lugar como estudioso da recepção do filósofo alemão é significativo. Ao combater nos campos simbólicos, ele cria um capítulo sobre como Nietzsche passa a ser usado além de artifício argumentativo, mas em sistemas de saber cientificistas. Seus interlocutores podem ter sido selecionados, mas os roteiros das ideias nietzschianas em sua obra são mais relevantes, desde citações como argumento de autoridade até usos em romances, na crítica literária e na fundamentação jurídica. A análise crítica da memória de Diniz questiona a sua ambição por prioridade e problematiza a busca pelas origens das tradições de leitura nietzschiana no Brasil. As suas apropriações de Nietzsche dialogam com o naturalismo e com evolucionismo darwiniano. Diniz interpreta Nietzsche à luz de suas preocupações intelectuais e do contexto social. Em vez de reivindicar um pioneirismo infundado, ele participa da difusão do pensamento nietzschiano no Brasil, indicando outras escalas temporais e espaciais, bem como uma cartografia atravessada por linhas de fuga.

A análise da trajetória das leituras nietzschianas de Almachio Diniz revela uma recepção multifacetada de Nietzsche no Brasil, com outros atores e protocolos de autoridade em circulação e em disputa. As suas reflexões desafiam, primeiramente, a centralidade da “Escola de Recife” como principal vetor dessa introdução, propondo uma perspectiva mais diversificada. O jurista baiano integra Nietzsche à sua filosofia do direito, incluindo o pensador em seus programas de estudo na Faculdade Direito da Bahia, através de obras como *Questões atuais de filosofia do direito* (1909) e *Enciclopédia jurídica* (1913). A presença das ideias nietzschianas entre outros

intelectuais daquele período lança luz sobre essa investigação, questionando a reivindicação de prioridade por sua parte: “evoquei-o eu, antes de todos, não porque fosse evocado o filósofo por expressões estrangeiras, mas porque o entendi e muito me compenetrei de suas audácias e revelações” (DINIZ, 1937). Em todo caso, a sua leitura sobre as recepções de Nietzsche destaca a complexidade e os desvios presentes nesses percursos e nesses itinerários. A sua apropriação deste pensamento, com viés francamente evolucionista e racializado, também alerta para a instrumentalização desses temários para fins selecionistas, dado que amparada por noções como de natureza humana biologicamente fundada, chegando a ecoar nos anos 30 com a associação do filósofo ao eugenismo nacional-socialista. Ao mesmo tempo, a sua trajetória pessoal e intelectual convida a refletir sobre as dinâmicas de poder no campo intelectual nacional e a importância de se conhecer intelectuais marginalizados. Por fim, a análise das suas ideias torna-se crucial para que dotemos de historicidade os discursos das tradições científicas brasileiras, que em muitos sentidos atribuíam à ação humana um raio de alcance muito restrito, ao ponto de consolidar e de normalizar visões de mundo hierarquizantes.

Agradecimento: Agradeço o diálogo mantido com o professor Homero Chiaraba Gouveia, especialista na obra de Almachio Diniz e estudioso das culturas jurídicas nacionais.

Fontes

DINIZ, Almachio. A minha prioridade nietzscheana no Brasil. *Anuário brasileiro de Literatura*, 1937.

DINIZ, Almachio. A ciência do direito. In: DINIZ, Almachio. *Questões atuais de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro-editor, 1909.

DINIZ, Almachio. A loucura divina de Frederic Nietzsche. *Sciencias e Letras*, 1912.

DINIZ, Almachio; INGENIEROS, José. *As formações naturais na Filosofia biológica/ Classificação nova dos delinquentes*. Lisboa: Edição da Tipografia de Francisco Luiz Gonçalves, 1914.

DINIZ, Almachio. A moral de Nietzsche e a de Spencer. In: DINIZ, Almachio. *Sociologia e crítica*. Bahia: Livraria Catilina, 1910.

DINIZ, Almachio. *Curso de Filosofia Elementar*. Bahia: Livraria Catilina, 1912.

DINIZ, Almachio. Gênese hereditária do direito. In: DINIZ, Almachio. *Questões atuais de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro-editor, 1909.

DINIZ, Almachio. O Superhomem. In: DINIZ, Almachio. *Questões atuais de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro-editor, 1909.

Referências

ABRIL, Víctor Conejo. O esquecimento como vontade de potência. O princípio da economia na epistemologia de F. Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, vol. 44, n. 1, pp. 107-137, 2023. Disponível em: <https://11nq.com/wTNLU> Acesso: 06 jan. 2026.

ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Luta (kampf)*. In: MARTON, Scarlett (Org.) *Dicionário Nietzsche* (GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

BLANCKAERT, Claude. *La nature de la société*. Organicism et sciences sociales au XIXe siècle. Paris: L'Harmattan, 2004.

BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil – 1900*. Rio de Janeiro: Editora José Olímpio, 2005.

CANHADA, Julio Miranda. *Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de pós graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://11nq.com/Q8fdq> Acesso: 06 jan. 2026.

CARVALHO, José Murilo de. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi*, Rio de Janeiro, nº 1, pp. 123-152, 2000. Disponível em: <https://11nq.com/IDyVR> Acesso: 06 jan. 2026.

CASTILHO, Kelly de Fátima. Nietzsche e as críticas à moral altruísta de Herbert Spencer. *Annales (FAJE)*, III Seminário Internacional “Nietzsche nos Pampas”, Belo Horizonte – MG, vol. 9, n. 1, 2024. Disponível em: <https://11nq.com/aFOD5> Acesso: 06 jan. 2026.

CHIARABA, Homero; ZANINO, Luiz Guilherme Bandeira; RODRIGUES, Icaro de Jesus. Almachio Diniz Gonçalves: vida, obra e contribuições para a cultura jurídica nacional. *Diké – Revista Jurídica*, vol. 23, n. 25, 2024. Disponível em: <https://sl1nk.com/ZKwCR> Acesso: 06 jan. 2026.

- DETONI, Piero. História, ciência, e sociedade em Fausto Cardoso. *História da historiografia*, vol. 14, n. 36, 2021. Disponível em: <https://11nq.com/SIHEN> Acesso: 06 jan. 2026.
- FORNARI, Maria Cristina. O filão spenceriano na mina moral de *Aurora*. *Cadernos Nietzsche*, vol. 24, pp. 103-143, 2008. Disponível em: <https://11nq.com/NhTaZ> Acesso: 06 jan. 2026.
- JR. FREZZATTI, Wilson Antonio. A relação entre filosofia e biologia na Alemanha do século XIX: a interpretação nietzschiana da seleção natural de Darwin a partir das teorias neolamarckistas alemãs. *Filosofia e História da biologia*, vol. 2, 2007. Disponível em: <https://11nq.com/1RD8s> Acesso: 06 jan. 2026.
- JR. FREZZATTI, Wilson Antonio. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. *Scietiae studia*, vol. 1, n. 4, 2003. Disponível em: <https://11nq.com/rwyhc> Acesso: 06 jan. 2026.
- JR. FREZZATTI, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo. Edições Loyola, 2014.
- LICHTENBERGER, Henri. *The gospel Superman*. Trad. J. M Kennedy. New York: The Macmillan Company, 1912.
- LIMA, Luiz Costa. *Dispersa demanda: ensaios sobre literatura e teoria*. Rio de Janeiro: F. Alvez, 1981.
- MARTON, Scarlett. Força (Kraft). In: MARTON, Scarlett (Org.) *Dicionário Nietzsche* (GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 2006.
- MOORE, Gregory. Nietzsche, Spencer and the ethics of evolution. *The journal of Nietzsche studies*, pp. 1-20, Spring 2002. Disponível em: <https://11nq.com/c3JQa> Acesso: 06 jan. 2026.
- NETO, Mauro Franco. *Ciência, evolução e experiência do tempo no fim de siècle: estudos e revisões sobre letrados brasileiros e argentinos*. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://s11nk.com/et26G> Acesso: 06 jan. 2026.

NICOLAZZI, Fernando. *Um estilo de história: a viagem, a memória, o ensaio. Sobre Casa Grande & Senzala e a representação do passado*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008. Disponível em: <https://s11nk.com/wvyB1> Acesso: 06 jan. 2026.

RUBIRA, Luis. Nietzsche na imprensa brasileira do século XIX. Sobre as interpretações e os autores de “O neo-cinismo” (1893) e “A filosofia na moda” (1896). *Estudos Nietzsche*, vol. 15, n. 1, 2024. Disponível em: <https://l1nq.com/m8Tyq> Acesso: 06 jan. 2026.

TURIN, Rodrigo. *Narrar o passado, projetar o futuro: Sílvia Romero e a experiência historiográfica oitocentista*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005. Disponível em: <https://l1nq.com/coJGq> Acesso: 06 jan. 2026.

VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.