

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL FILIPE CARVALHO

NIETZSCHE COMO FILÓSOFO NATURALISTA

Belo Horizonte
FAFICH/UFMG

2018

DANIEL FILIPE CARVALHO

NIETZSCHE COMO FILÓSOFO NATURALISTA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Moderna

Orientador: Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes
Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

Belo Horizonte

FAFICH/UFMG

2018

100 Carvalho, Daniel Filipe
C331n Nietzsche como filósofo naturalista [manuscrito] / Daniel
2018 Filipe Carvalho. - 2018.
223 f.
Orientador: Rogério Antônio Lopes.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3.Ciência - Teses. 4.Naturalismo - Teses. I. Lopes, Rogério Antônio. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Nietzsche como filósofo naturalista

DANIEL FILIPE CARVALHO

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 30 de outubro de 2018, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Roberto Antonio Lopes - Orientador
UFMG

Prof. Olímpio José Pimenta Neto
UFOP

Prof. José Nicolau Juliao
UFRRJ

Prof. André Luis Mota Itaparica
UFRB

Prof. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa
UECE

Belo Horizonte, 30 de outubro de 2018.

Este trabalho foi escrito em um momento no qual os valores da liberdade, da igualdade, da justiça social e da democracia estão seriamente ameaçados em nosso país e por isso é dedicado a todos aqueles que defenderam e defendem, lutaram e lutam de forma intransigente por esses valores.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar ao meu querido orientador, Prof. Rogério Antônio Lopes, exemplo de vida intelectual, não apenas por ter me acolhido generosamente como orientando e me proporcionado ao longo desses anos de convívio a possibilidade de desfrutar de um estimulante ambiente de pesquisa, interlocução e debate de ideias, mas também pela orientação cuidadosa, pela postura amigável, pela confiança, pela compreensão nos momentos mais difíceis e pelos incentivos constantes. Agradeço também ao professor Günter Abel, que aceitou me receber no período de estágio de doutorado sanduíche na Technische Universität Berlin e ao professor Helmut Heit, pela possibilidade de participar das reuniões do Berliner Nietzsche Colloquium na mesma instituição. Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, especialmente ao Prof. José Raimundo Maia Neto, por me receber inicialmente como orientando. Aos professores que aceitaram participar da minha banca de defesa: André Luís Mota Itaparica e José Nicolao Julião, pelos comentários preciosos já na qualificação e pelas indicações de leitura, e a este último, também, pela sugestão do título para este trabalho; ao professor Olímpio José Pimenta Neto, meu exemplo de espírito livre, e ao amigo de longa data Gustavo Bezerra do Nascimento Costa. Agradeço a todo o Grupo Nietzsche da UFMG, que me proporcionou um ambiente de pesquisa e debate de ideias rigoroso, alegre e acolhedor e uma convivência amigável: Alice Medrado, Oscar Santos, Alexandra Lopes, William Mattioli, Ana Marta, Vitor Cei, Silvia Lage, Renan Cortez, Alice Melo, Vagner Acácio, Wander de Paula, Bruno Vignoli. Aos queridos amigos dos anos de experimentos em BH, que tornaram a estadia nessa cidade tão agradável: André Tessaro Pelinser, João B. Botton, Leandro Lelis, Leticia Malloy, Rizzia Rocha, Roberta Bandeira e Vitor Cei. Também gostaria de agradecer aos colegas do conselho editorial da *Outramargem: revista de filosofia* – Giorgia Cecchinato, Hugo Prado, Meline Costa Souza e os já mencionados Vitor, Leandro e João; aos companheiros do Apoena – Grupo de Estudos

Schopenhauer-Nietzsche, de Fortaleza: Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Marília Bezerra, Rogério Moreira, Thiago Mota, Luana Diogo, William Mendes, Átila Monteiro, David Barroso, Fabien Lins, Gustavo Ferreira, Henrique Azevedo, Leonel Olímpio e Paulo Marcelo.

Um agradecimento especial aos meus familiares, meu porto seguro: aos meus pais, Francisca Filipe e José Carvalho, pelo apoio incondicional, o incentivo aos estudos e a confiança, e aos meus irmãos maravilhosos, Zéis, Rebeca e Beatriz. À Mariana, minha filha, por compreender que a distância e a saudade tinham tempo, como tudo, por estar ao meu lado e ser meu ombro amigo na reta final de escrita, juntamente com os outros membros da banda, Pirro, Clarice e Emma. À minha família mineira-cearense, pela generosidade da acolhida nessas terras e o amor cultivado ao longo desses anos: Dona Margarida, Seu Joaquim, Cida, Cirdes, Débora, Wellington, Alcione, Yara, Wilian, Davi e Vinícius. Amo todos vocês. À minha ex companheira Herlany Siqueira, por todo apoio que deu aos meus projetos ao longo desses anos, pela amizade e aprendizagem na vida vivida juntos.

A todos aqueles que de alguma forma contribuíram para que este trabalho fosse realizado, professores, colegas de curso, amigos, seja através de conversas, indicações de leitura ou mesmo apenas pela companhia e o ouvido amigo.

Por fim, gostaria de agradecer às instituições sem as quais esta pesquisa não seria possível: ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa que me permitiu estabelecer em Belo Horizonte e realizar minha pesquisa, e também pelo apoio financeiro ao meu estágio de doutorado na Technische Universität Berlin, através da concessão de bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE); à Technische Universität Berlin, pela acolhida. Agradeço também ao Departamento de Ciências Sociais e Filosofia do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais por ter propiciado na reta final desta pesquisa as condições necessárias para que ela fosse concluída.

Para lá – eu *quero* ir; e doravante
Confio em mim e no meu pulso.
Aberto se estende o mar, e para o azul
Lança-se o meu navio genovês.

Tudo brilha novo e de novo para mim,
Sobre o espaço e o tempo dorme o meio-dia –:
Somente o *teu* olho – enorme
Me observa, ó infinidade!
(Nietzsche)

RESUMO

O ponto de partida do presente trabalho é a tentativa de encontrar uma resposta adequada à seguinte pergunta: o que significa “retraduzir o homem de volta à natureza” (JGB/BM § 230)? Em nosso trabalho, defendemos que esta passagem de *Além do bem e do mal* remete ao interesse de Nietzsche em explicar todos os aspectos da atividade humana através da iluminação da história de sua gênese por meio de narrativas genealógico-naturalistas, o que ocorre a partir da “virada” filosófica que toma corpo em *Humano, demasiado humano*. Defendemos que nos parágrafos iniciais desta obra Nietzsche estabelece um programa naturalista, apoiado em uma concepção radicalmente processual da realidade, cujo ponto de realização será a obra *Genealogia da moral*, um programa para o qual a atividade filosófica, embora não deva ser subordinada ao discurso científico, deve empreender um esforço contínuo e genuíno de diálogo com este último. Ao longo do trabalho, procuramos mostrar que este programa não é livre de tensões, sendo as principais delas as que dizem respeito à necessidade de compatibilizar tal programa com a atividade especificamente filosófica, qual seja, sua tarefa normativa, e a ocasionada pela introdução do conceito *vontade de poder*.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Ausgangspunkt der Dissertation besteht darin, eine adäquate Antwort auf die folgende Frage zu finden: Was bedeutet „Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur“? (JGB, § 230). In der Arbeit wird argumentiert, dass sich diese Passage aus dem Buch *Jenseits von Gut und Böse* auf das Interesse von Nietzsche bezieht, alle Aspekte der menschlichen Aktivität aus der Beleuchtung der Geschichte seiner Entstehung durch naturalistische Erzählungen zu erklären. Das Interesse wird mit dem Beginn des philosophischen Wendepunktes geweckt, welches in dem Buch *Menschliches Allzumenschliches* Gestalt annimmt. Wir vertreten, dass in den einleitenden Abschnitten dieses Werk Nietzsches ein naturalistisches Programm festgesetzt wird, welches von einer Philosophie des Werdens unterstützt wird, dessen Realisationspunkt das Werk *Genealogie der Moral* darstellt. Ein Programm in welchem die philosophische Taetigkeit alle Anstrengungen unternimmt, einen kontinuierlichen und aufrichtigen Dialog mit dem wissenschaftlichen Diskurs zu fuehren und nicht diesem untergeordnet sein sollte. Im Verlauf der Dissertation wird gezeigt, dass das Programm nicht frei von Spannungen ist. Zu den Wichtigsten gehören: die Notwendigkeit eines solchen Programmes mit einer spezifisch philosophischen Aktivität zu vereinen, nämlich, seiner normativen Aufgabe; und die Spannung die durch die Einführung des Begriffes *Wille zur Macht* verursacht wird.

Abreviaturas

I. Textos editados por Nietzsche:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)*

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)*

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)*

WB/Co. Ext. IV - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)*

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))*

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))*

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)*

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)*

M/A - *Morgenröte (Aurora)*

IM/IM - *Idyllen aus Messina (Idílios de Messina)*

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)*

ZA/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)*

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)*

WA/CW - *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*

GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)*

NW/NW - *Nietzsche contra Wagner*

II. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - *Der Antichrist (O anticristo)*

EH/EH - *Ecce homo*

DD/DD - *Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)*

III. Escritos inéditos inacabados:

GMD/DM - *Das griechische Musikdrama (O drama musical grego)*

ST/ST - *Socrates und die Tragödie (Sócrates e a Tragédia)*

DW/VD - *Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisíaca do mundo)*

GG/NP - *Die Geburt des tragischen Gedankens (O nascimento do pensamento trágico)*

BA/EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)*

CV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (A filosofia na época trágica dos gregos)

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)

IV Sigla dos fragmentos póstumos:

NF/FP

V. Edições:

KGB = Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe

KGW = Werke: Kritische Gesamtausgabe

KSA = Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe

KSB = Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe

VI. Formas de citação

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará a seção; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de ZA/ZA, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; no caso de GD/CI e de EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso, indicará a parte do texto. Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos, que se seguem ao ano, indicarão o fragmento póstumo.

Para os textos editados por Nietzsche, os preparados para publicação e os escritos inéditos inacabados, utilizamos as traduções para o português que se encontram nas referências bibliográficas ao final da Tese, informando sempre que alguma modificação na tradução tiver sido realizada. As traduções das cartas de Nietzsche e dos fragmentos póstumos do filósofo são de nossa autoria, a não ser que haja indicação em contrário.

SUMÁRIO

Abreviaturas	10
Introdução	13
Capítulo I: Conhecimento, natureza, devir	27
1.1. Narrativas naturalistas e aspectos transcendentais: algumas tensões em torno de <i>Sobre verdade e mentira no sentido extramoral</i>	28
1.2. Em busca do tempo perdido: considerações sobre tempo e devir em <i>A filosofia na idade trágica dos gregos</i>	43
1.3. Teleologia e dinamismo.....	57
1.3.1 Os fragmentos sobre <i>A teleologia a partir de Kant</i>	58
1.3.2 O fragmento sobre <i>A teoria dos átomos de tempo</i>	64
Capítulo II: A instauração de um programa naturalista	70
2.1. Um programa naturalista em <i>Humano, demasiado humano</i>	71
2.1.1 Por um filosofar histórico	75
2.1.2 Fisiopsicologia: sobre inclinações, aversões, impulsos, avaliações e sentimentos morais.....	92
2.1.3 Necessidades metafísicas e condições da cultura.....	103
2.2. Ciência, valores morais e a questão da antropomorfização.....	108
2.2.1 Paixão do conhecimento, ciência e pressupostos morais em <i>Aurora</i>	109
2.2.2 O problema da antropomorfização em <i>A gaia ciência</i>	128
Capítulo III: A vontade de poder e a tarefa normativa da filosofia	152
3.1. Ciência e Filosofia em <i>Além do bem e do mal</i>	153
3.2. A vontade de poder como experimento e como experimentação.....	167
3.2.1 As forças e a(s) <i>vontade(s) de poder</i>	172
3.2.2 O experimento <i>vontade de poder: teoria, hipótese, ficção?</i>	186
3.3. “Retraduzir o homem de volta à natureza”.....	194
Conclusão	209
Referências Bibliográficas	214

Introdução

O ponto de partida do presente trabalho é um trecho do aforismo § 230 da obra *Além do bem e do mal* no qual Nietzsche se refere a uma “estranha e incrível tarefa”:

Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto homo natura; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à *outra* natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: “Você é mais! É superior! Tem outra proveniência!” (JGB/BM § 230, KSA 5.169)¹

O que significa “retraduzir o homem de volta à natureza”? Que interpretações de “conotações vaidosas e exaltadas” foram “rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto homo natura”? O que é o “eterno texto homo natura”? O que significa “fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à *outra* natureza”? O presente trabalho parte da tentativa de encontrar uma resposta adequada a este conjunto de perguntas, cuja solução indica a presença de um tipo peculiar de *naturalismo* na filosofia de Nietzsche.

Nos últimos anos firmou-se no cenário da *Nietzscheforschung*, com efeito, principalmente entre os pesquisadores de língua inglesa, uma interpretação da filosofia nietzschiana que não apenas enfatiza o interesse de Nietzsche pelas ciências, mas que vai além: afirma que a filosofia nietzschiana pode ser adequadamente compreendida como um tipo de *naturalismo*. Gostaria de iniciar este trabalho, portanto, comentando a posição de alguns dos principais autores engajados neste paradigma de leitura e como eles compreendem o *naturalismo* de Nietzsche.

Cumprе notar, desde já, que tomaremos o termo *naturalismo* em um sentido mais inclusivo, como teremos oportunidade de discutir mais à frente, atrelando-o a uma concepção

¹ Tradução levemente modificada.

mais ampla de natureza, no interior da qual se encontra a própria dimensão cultural². Isso porque, assim entendemos, uma concepção reducionista seria incapaz de dar conta dos múltiplos aspectos apresentados pela filosofia nietzschiana, e não é nosso interesse, aqui, deformá-la com o objetivo de inseri-la em uma concepção pré-estabelecida de *naturalismo*. Ao contrário, entendemos que a atitude geral de Nietzsche em relação às ciências, o modo como ele delas se aproxima e as emprega para a compreensão de diversos fenômenos humanos, fornece um modelo bastante interessante e alternativo ao que se entende por *naturalismo* em seu sentido mais forte e restritivo, beneficiando-se de uma compreensão que questiona e procura diluir a dualidade historicamente estabelecida entre as dimensões biológica e cultural na compreensão dos fenômenos humanos.

Um dos problemas enfrentados por uma concepção mais aberta de naturalismo é o fato de que ela pode se tornar tão excessivamente inclusiva que acaba se tornando um termo de pouco valor descritivo, abarcando filósofos de posições muito diferentes entre si. Richard Schacht³, por exemplo, que foi um dos primeiros autores a chamar atenção para a possibilidade de uma aproximação entre a filosofia de Nietzsche e esse tipo de abordagem dos problemas filosóficos, argumenta que *naturalismo* é um termo que designa, na prática, filósofos de orientações bastante distintas entre si, mas que partem do empirismo e do racionalismo tradicionais e têm em comum a pretensão de interpretar todos os fenômenos humanos como um complexo de interações de criaturas de um tipo fundamentalmente natural em suas relações com o meio ambiente e com outras criaturas. O impulso para o conhecimento, por exemplo, seria fruto da combinação de determinações de ordem biológica e social. Nietzsche, nesse sentido, poderia ser descrito como um filósofo naturalista, ainda que isso possa não significar muito mais do que situá-lo em um mapa filosófico vago e imperfeito. Em artigo mais recente,

² Cf. DE CARO; MACARTHUR, 2004, p. 01.

³ Cf. SCHACHT, 1983, p. 54.

Schacht especifica de maneira mais clara o modo como entende o sentido do naturalismo em Nietzsche, a partir de sua aproximação com as ciências sem, no entanto, subordinar sua própria filosofia ao discurso científico, posição semelhante àquela que adotamos em nosso trabalho:

O naturalismo de Nietzsche é um tipo de naturalismo que respeita as *Wissenschaften* e se vale delas — incluindo sem sombra de dúvida as ciências da natureza —, mas que não se identifica com elas, não deposita nelas todas as suas esperanças, e nem tampouco extrai delas todas as suas inspirações⁴.

Christopher Janaway⁵, por sua vez, argumenta que atualmente boa parte dos estudiosos está de acordo com a tese segundo a qual Nietzsche seria um naturalista em “sentido amplo”. Diante da dificuldade de determinar com mais precisão em que consistiria o *naturalismo* de Nietzsche ele elabora uma lista de características de sua filosofia que permitiriam fazer tal aproximação:

Ele se opõe à metafísica transcendente, seja a de Platão, a do Cristianismo ou a de Schopenhauer. Ele rejeita as noções de alma, de uma vontade que comanda de modo absolutamente livre ou de um intelecto puro e autotransparente, e em vez disso enfatiza o corpo, a natureza animal dos seres humanos e busca explicar diversos fenômenos recorrendo aos impulsos, instintos e afetos, localizados por ele na nossa existência física e corpórea. Os seres humanos devem ser “traduzidos de volta à natureza”, pois de outra maneira falsificamos a sua história, a sua psicologia e a natureza de seus valores – de modo a abarcar tudo aquilo sobre o que precisamos conhecer verdades, enquanto um meio para realização da tarefa mais importante, a transvaloração dos valores. Este é o naturalismo de Nietzsche em sentido amplo e que não será questionado aqui.⁶

Essa caracterização do naturalismo nietzschiano em sentido amplo, como se pode perceber, esforça-se não apenas por levantar um conjunto de características que permitem fazer a aproximação da filosofia nietzschiana com uma abordagem de tipo naturalista, ela procura também articular a relação entre o naturalismo e a dimensão normativa de sua filosofia, entendida enquanto tarefa de transvaloração dos valores.

⁴ SCHACHT, 2011, p. 39. Outro aspecto importante da interpretação de Richard SCHACHT, com o qual estamos inteiramente de acordo e que ocupa um papel central no presente trabalho, é a ênfase que o intérprete confere no aspecto *processual* do naturalismo de Nietzsche. (Cf. SCHACHT, 2011, p. 45). Como veremos, um dos aspectos centrais do tipo de naturalismo nietzschiano é a assunção do *caráter radicalmente processual da realidade*, que assume em Nietzsche a forma de uma filosofia do devir.

⁵ Cf. JANAWAY, 2007.

⁶ JANAWAY, 2007, p. 34.

Apesar do esforço de Janaway no sentido de fornecer maiores subsídios para a compreensão do *naturalismo* de Nietzsche, há autores que sugerem que a lista de Janaway continua sendo pouco informativa. Um desses autores é Brian Leiter⁷, responsável por uma interpretação mais sistemática de Nietzsche como filósofo naturalista, interpretação esta que acabaria se tornando a mais discutida ao longo dos anos.

Leiter não discorda da lista proposta por Janaway, mas argumenta que a insuficiência de sua proposta consiste na sua incapacidade de fornecer um elemento que unifique as diversas proposições por ele apresentadas, em outras palavras, seu ponto fraco consiste em não fornecer uma razão adequada pela qual justamente essas proposições deveriam ser defendidas por um filósofo naturalista. Brian Leiter encaminha a questão no sentido de sugerir que subjacente à lista de Janaway há um tipo peculiar de *naturalismo metodológico*⁸, sustentado no que podemos chamar de *tese da continuidade*, ou seja, um tipo de naturalismo segundo o qual a atividade filosófica deve estar em continuidade com o modelo de pesquisa das ciências empíricas, tanto no que diz respeito aos métodos quanto aos resultados. De acordo com Leiter, portanto, o que aproximaria Nietzsche do naturalismo seria o seu empenho em construir teorias em continuidade com os métodos e resultados das ciências de seu tempo.

Nietzsche, contudo, deveria ser entendido como um naturalista metodológico especulativo, uma vez que, tal como no caso da teoria da natureza humana de David Hume, o que o definiria como naturalista não seria a confirmação ou o suporte de uma ciência específica, mas a pretensão de modelar suas teorias nas ciências, tomando-lhes de empréstimo “a ideia de

⁷ Cf. LEITER, 2011.

⁸ Há ainda, de acordo com o autor, uma forma de “substantive naturalism”, ou “S-Naturalism”, que denota o comprometimento ontológico do filósofo. De acordo com LEITER: “S-Naturalism in philosophy is either the (ontological) view that the only things that exist are natural (or perhaps simply physical) things; or the (semantic) view that a suitable philosophical analysis of any concept must show it to be amenable to empirical inquiry. In the ontological sense, S-Naturalism historically involved opposition to ‘supernaturalism’ [...] Historical S Naturalists (including both Hume and Nietzsche) reject, in particular, any explanatory role for God in an account of the world. Contemporary S-Naturalists, however, go well beyond opposition to supernaturalism and advance the more radical view known as physicalism, the doctrine that only those properties picked out by the laws of the physical sciences are real” LEITER, 2002, pp. 05-06.

que os fenômenos naturais possuem causas determinísticas”⁹. Desse modo, argumenta Leiter, Nietzsche teria procurado fornecer explicações de ordem causal e determinística para os fenômenos humanos a partir de fatos de ordem psicológica e fisiológica relativos às pessoas, objetivando reduzir a multiplicidade de aparições fenomênicas a alguns poucos princípios básicos gerais, algo que esbarra visivelmente, a nosso ver, nas contínuas e sempre reiteradas críticas de Nietzsche à noção de causalidade tal como entendida por Leiter.

No que diz respeito à continuidade de resultados, Leiter sustenta nessa obra que apenas um tipo de continuidade de resultados teria, fundamentalmente, exercido alguma influência sobre Nietzsche: a dos materialistas alemães do século XIX, dentre os quais Ludwig Büchner, os quais haveriam estabelecido que “o homem não é de uma origem superior [ou] diferente em relação ao restante da natureza”¹⁰. Estamos de acordo com Leiter em relação à compreensão de que Nietzsche procurou desenvolver sua perspectiva filosófica sempre em contato com o melhor das ciências empíricas disponíveis em sua época, mas discordamos de Leiter ao colocar Büchner como referência para o naturalismo de Nietzsche, uma vez que, para o filósofo, Büchner seria representante de uma versão vulgarizada de materialismo, cujas visões epistêmicas e ontológicas já estariam inclusive de certo modo superadas pelos resultados obtidos no interior da própria ciência, especialmente na fisiologia dos órgãos sensoriais. Discordamos, além disso, do que parece ser um pressuposto que perpassa toda a interpretação de Leiter, qual seja, a ideia de que a ciência, em virtude de sua capacidade de explicação possui, ou deveria possuir, a última palavra acerca do mundo. Esta é uma compreensão de ciência, assim entendemos, explicitamente recusada por Nietzsche.

Em artigo dedicado ao tema no qual dialoga com a posição defendida por Leiter, Lopes investiga se o modo como Nietzsche se refere à relação entre ciência e filosofia pode ser

⁹ LEITER, 2002, p. 05.

¹⁰ *Ibidem*, p. 7.

adequadamente descrito com o aparato conceitual fornecido pelo naturalismo metodológico contemporâneo. Segundo Lopes, Leiter teria respondido a essa pergunta de forma inequivocamente positiva, mas sem discutir de forma detalhada as tensões que tal resposta traz em seu bojo. A seu ver existiriam pelo menos duas razões pelas quais a posição de Nietzsche não se deixaria tão facilmente entrar em acordo com a versão mais forte do naturalismo metodológico: em primeiro lugar, em função da noção de vontade de poder, a qual implicaria a tese de que o vocabulário intencionalista seria mais primitivo ou fundamental que o vocabulário fisicalista; em segundo lugar, em função da compreensão nietzschiana da filosofia como tarefa normativa. Na visão do autor, Nietzsche poderia ser considerado um naturalista metodológico na medida em que ele julga que é importante para o filósofo se submeter durante certo tempo às regras que comandam uma determinada comunidade científica, com o objetivo de adquirir e cultivar as virtudes epistêmicas, de natureza essencialmente cética, imprescindíveis à tarefa normativa¹¹.

Outro autor que realiza uma interpretação abrangente da filosofia nietzschiana em termos naturalistas é Christoph Cox¹². Para ele, Nietzsche assume o projeto das ciências modernas de crítica à metafísica e à religião, com a diferença de que ele teria tentado superar o

¹¹ Cf. LOPES, 2012. Acompanhamos LOPES no entendimento de que a introdução do conceito *vontade de poder* e a tarefa normativa que Nietzsche atribui à filosofia, especialmente no período final de sua produção filosófica, constituem os dois principais obstáculos à compreensão de Nietzsche como um filósofo naturalista. Como tentaremos argumentar ao longo da tese, entendemos que o projeto naturalista encampado a partir de *Humano, demasiado humano* não é incompatível com estes dois elementos centrais de sua filosofia tardia. Em outro artigo dedicado ao tema, LOPES argumenta que Nietzsche estaria comprometido com “uma versão do naturalismo que não tem paralelos nas diversas tentativas filosóficas contemporâneas de se chegar a uma formulação adequada do que seria o tão almejado compromisso liberal e não cientificista com o naturalismo” LOPES, 2011a, pp.312-313. Após realizar uma contextualização do debate em torno do naturalismo na Alemanha no século XIX e situar Nietzsche em seu interior, LOPES defende que há na verdade pelo menos três razões em função das quais deveríamos insitir na filiação de Nietzsche com o naturalismo metodológico: a) em primeiro lugar, porque “Nietzsche considera que a atividade científica, ou a prática de um método científico, isto é, a submissão a uma coerção e disciplina metódica por um determinado período, sob o policiamento da comunidade científica e dos pares, oferece as condições ótimas para a aquisição e o cultivo das virtudes epistêmicas que serão necessárias para a reflexão filosófica, cuja principal tarefa é normativa”; b) em segundo lugar, o “compromisso de Nietzsche ao naturalismo metodológico inclui a defesa da estratégia reducionista”, e por fim, c) em terceiro lugar, porque “Nietzsche é um adversário de toda forma de apriorismo e de formalismo, o que o impede de conceber a reflexão filosófica como uma atividade distanciada da experiência” Cf. LOPES, 2011a, pp. 344-347.

¹² Cf. COX, 1999.

reducionismo científico através da incorporação de uma característica central da compreensão estética, qual seja, a primazia e irredutibilidade da interpretação, e que somente a assunção desta característica conduziria o pensamento a um perfeito naturalismo. É através da incorporação da ideia de interpretação que se realizaria o que Nietzsche chama de *gaia ciência* (*fröhliche Wissenschaft*), um saber alegre e afirmativo, livre do imperativo moral da “verdade a todo custo” e que assumiria o caráter mutável e pluriperspectivístico do mundo.

Na interpretação de Christoph Cox, Nietzsche chega à compreensão deste caráter irredutivelmente interpretativo do conhecimento humano por meio de uma radicalização do programa implícito na própria ciência moderna: por um lado, esta radicalização permite a Nietzsche reconhecer que a ciência é promovida por valores cunhados no interior da tradição metafísico-moral que ela procura combater, como a “vontade de verdade”; por outro, permite reconhecer que jamais seríamos capazes de acessar um tipo de conhecimento não interpretativo da realidade, na medida em que as ciências empíricas da época, como a fisiologia dos órgãos sensoriais, apontam para o caráter irredutivelmente interpretativo do conhecimento humano e para o caráter ativo do nosso aparato cognitivo: aquilo que chamamos de conhecimento é uma perspectiva engendrada pelo ser humano como estratégia de sobrevivência enquanto animal. Na base de toda pretensão a um conhecimento exaustivo, definitivo e não interpretativo da realidade estaria presente uma ilusão moral acerca da verdade, a crença de que ela representa algo divino, eterno, imutável, dissociada de nossas paixões e interesses humanos.

O programa científico moderno, neste sentido, seria marcado por uma tensão ocasionada pelos valores que o promovem e o conduziriam à sua própria auto superação. Na leitura de Cox, Nietzsche entende que o desenvolvimento científico e do sentido histórico desembocaria na autocompreensão do caráter infundado da ciência, o que seria expresso metaforicamente através da ideia de “morte de Deus”. O acontecimento “morte de Deus”, deste modo, seria uma

consequência inevitável do cultivo do valor moral conferido à verdade ao longo da tradição metafísico-moral e incorporado pela ciência.

De acordo com Christoph Cox, a autossuperação da ciência deveria implicar, na visada de Nietzsche, o reconhecimento de que todos os nossos discursos e teorias têm um caráter perspectivo e estão relacionados aos nossos interesses vitais, de modo que seria impossível transcender a um ponto de vista extraperspectivo. É isto, segundo ele, que Nietzsche diagnostica e procura efetivar, conduzindo-nos a uma reavaliação da verdade entendida metafisicamente e denunciando os domínios da ciência que ainda manteriam elementos metafísico-morais. Nietzsche reconheceria, ainda, a necessidade de oferecer uma interpretação de mundo alternativa àquela oferecida pela metafísica e pelo naturalismo ingênuo, a qual se configura na ideia de uma vontade de poder operando em todo acontecer, hipótese que, no entender de Cox, conseguiria superar a interpretação metafísica e mesmo a interpretação física dos fenômenos naturais. Para Cox, com o conceito *vontade de poder*, o perspectivismo e, finalmente, com o procedimento genealógico, Nietzsche teria realizado aquilo a que se propôs em sua primeira obra como espírito-livre: interpretar o ser humano e todas as suas manifestações de um ponto de vista imanente e naturalista¹³.

Bernard Williams¹⁴ defende, por sua vez, que a abordagem do que ele chama de psicologia moral minimalista de Nietzsche é bastante salutar, uma vez que permite o estabelecimento de um discurso naturalista e mais claro acerca da moral. Williams afirma que é bastante consensual, na filosofia contemporânea, a ideia de que nós precisamos de uma

¹³ Cox sustenta que o perspectivismo, com seu aparente relativismo, e o naturalismo nietzschiano, que oferece a doutrina do devir e da vontade de poder no lugar das interpretações onto-teológicas, são complementares, de modo que o aparente dogmatismo do naturalismo nietzschiano, expresso pela hipótese da vontade de poder, é mitigado pelo perspectivismo, que admite que estas doutrinas são elas mesmas interpretações, ainda que melhores por seus estandartes naturalistas. Por outro lado, o aparente relativismo do perspectivismo nietzschiano é complementado pelo seu naturalismo, que oferece a doutrina da vontade de poder como explicação dos fenômenos em seus mais diversos níveis. Cf. COX, 1999. p. 03. Em nossa leitura, e em concordância com a interpretação de Cox, a investigação que Nietzsche realiza dos pressupostos valorativos da atividade científica constitui um aspecto fundamental no desenvolvimento de sua própria visada naturalista.

¹⁴ Cf. WILLIAMS, 1993.

abordagem naturalista da psicologia moral. O problema com este consenso, segundo ele, aparece tão logo se examine os termos que ele envolve. Isto significa, na prática, que ele repousa sobre uma espécie de não entendimento mútuo acerca dos seus termos mais básicos. Dito de outro modo: o problema aparece tão logo se procure definir de fato o que seria este “naturalismo” em torno do qual orbita o próprio consenso. De um lado, afirma Bernard Williams, haveria formulações que excluem demais, que são reducionistas, uma vez que ignoram o papel da cultura e das convenções. Por outro lado, haveria formulações que excluem muito pouco e se deixam invadir por concepções que são parte da própria autocompreensão da moralidade.

O problema é sistemático, na visão de Bernard Williams. Caso queiramos empregar um tipo de vocabulário que possa ser igualmente aplicado a toda e qualquer região da natureza, então nossa abordagem naturalista da psicologia moral ficaria condenada a um tipo de fisicalismo reducionista. Caso ela empregue termos que possam ser aplicados a algumas instâncias do real, mas não a outras, esbarraríamos no problema de determinar quais seriam esses termos, o que implicaria também definir até que ponto a moral poderia ser considerada um fenômeno especial. Caso fosse permitido, finalmente, descrever a atividade moral por meio de qualquer termo que ela nos convide a empregar, então já não haveria mais muito sentido de falar em *naturalismo*, uma vez que ele não exclui nada e assim voltamos à estaca zero. O acordo sustenta-se, portanto, sobre um profundo desacordo acerca do que conta ou não como elemento explicativo em uma abordagem naturalista da psicologia moral, uma vez que não temos acesso de antemão aos termos que supostamente deveriam servir para descrever os fenômenos ditos naturais.

É justamente em relação a esse impasse que a atitude nietzschiana, segundo Williams, mostra-se salutar. Dois aspectos da atitude de Nietzsche seriam relevantes: o primeiro aspecto dessa atitude consiste em tentar deflacionar o máximo possível o uso do vocabulário moral na

compreensão dos fenômenos humanos, perguntando-se sempre se este mesmo fenômeno não poderia ser mais bem explicado por meio de concepções que possam ser igualmente empregadas em outros contextos, o que não significa, contudo, um uso indiscriminado da navalha de Ockham; e é justamente aqui onde entraria o segundo aspecto de interesse da abordagem nietzschiana, que consistiria em ter algum senso de orientação na hora de escolher os materiais através dos quais o fenômeno moral seria explicado, uma vez que sem ele correríamos o risco de cair no mesmo tipo de problema identificado nas formulações do impasse citado no parágrafo anterior.

A atitude geral de Nietzsche consistiria, assim, na tentativa de identificar e retirar o excesso de moralidade que impregna a psicologia moral, examinando-a a partir de uma perspectiva mais *realista*, ou seja, mais honesta, sutil, livre de idealizações e desprovida de otimismo a respeito do ser humano. Sua atitude em relação à psicologia moral, portanto, envolveria um tipo de hermenêutica da suspeita, não a operacionalização e a aplicação de um programa científico pré-definido, “mas de uma interpretação bem informada acerca de algumas experiências e atividades humanas em relação umas com as outras”¹⁵. A atitude de Nietzsche nos levaria, assim, muito mais em direção a uma abordagem *realista* que propriamente *naturalista* da psicologia moral.

No diapasão desta proposta de Williams, argumentamos em nossa tese que a aproximação de Nietzsche com as ciências, que toma a forma de um *programa naturalista* a partir de *Humano, demasiado humano*, envolve um duplo movimento: por um lado, a associação com as ciências no intuito de promover o que Nietzsche chama de *desdivinização* [*Entgöttlichung*] e desantropomorfização [*Entmenschung*] ou ainda de *desumanização* [*Entmenschlichung*] da natureza, o que implica a dissolução, com a ajuda dos recursos fornecidos pelas ciências da época, tanto da autoimagem do homem construída ao longo de dois

¹⁵ WILLIAMS, 1993, p. 07.

mil anos sob influência de uma filosofia metafísica, moral e cristã, como da própria compreensão de natureza associada a esta filosofia. Trata-se aqui, para usar a expressão de Bernard Williams, de “deflacionar o máximo possível o uso do vocabulário moral na compreensão dos fenômenos humanos” e da natureza. Por outro lado, um movimento de *retradução do homem de volta à natureza*, de naturalização [*Vernatürlichung*], que implica a tentativa de promover uma nova imagem do homem e do mundo, também com o auxílio dos recursos fornecidos pelas ciências, sem deixar de apontar, contudo, as limitações características da própria ciência e o modo pelo qual ela é, também, partícipe daquele movimento anterior, na medida em que movida por valores e pressupostos cunhados no interior da própria tradição metafísica e moral.

Uma compreensão adequada deste duplo movimento e, com isso, do *naturalismo* de Nietzsche, passa necessariamente, assim entendemos, pela contextualização de sua filosofia no interior dos debates científicos e filosóficos do seu tempo e pela identificação das linhas de força que atuam com maior intensidade sobre o filósofo. Como observa Christian Emdem¹⁶, o *naturalismo* de Nietzsche é fortemente marcado pelos debates da primeira geração de neokantianos, como Hermann von Helmholtz, F.A. Lange, Otto Caspari, Otto Liebmann, entre outros, que promoveram uma tentativa de naturalização da filosofia crítica de Kant à luz de um diálogo com as ciências naturais da época, especialmente as ciências da vida. Estas últimas, por sua vez, constituem o segundo grande flanco de debates nos quais Nietzsche se engaja e a partir dos quais sua própria visada naturalista se constitui, sendo fortemente marcadas pelo “evento Darwin”, em torno do qual vai se sedimentando o paradigma de compreensão da evolução dos seres vivos por meio do mecanismo da seleção natural, e por cientistas como Wilhelm Roux,

¹⁶ Cf. a *Introdução* de EMDDEM, 2014. Para uma contextualização das tensões e posições que marcam a formulação do naturalismo nietzschiano no ambiente intelectual da discussão em torno das limitações do materialismo e da primeira fase do neokantismo em meados do século XIX, especialmente em torno da figura de F.A. Lange, cf. também: LOPES, 2011a.

Carl von Nägeli, Rudolph Virchow, dentre outros. Isto significa dizer que mais do que tentar encaixar o *naturalismo* de Nietzsche em esquemas contemporâneos deste tipo de visada filosófica, cumpre ao intérprete localizar e fixar o lugar do filósofo em seu contexto filosófico e científico mais próximo, identificar as linhas de força que atuam sobre ele e os problemas com os quais ele se ocupa para, a partir daí, procurar estabelecer seus traços essenciais.

No caso específico de Nietzsche, entendemos ainda que, além dessa contextualização, há um segundo elemento determinante na caracterização do seu tipo de naturalismo: trata-se da *compreensão radicalmente processual da realidade*. Embora a assunção de um compromisso ontológico desta natureza possa à primeira vista parecer estranho a um projeto filosófico naturalista, na medida em que poderia indicar o comprometimento *a priori* com um tipo de ontologia específica acessada por algum meio privilegiado, extraordinário ou simplesmente não científico, o fato é que na filosofia de Nietzsche a assunção do *caráter radicalmente processual da realidade* é um fator determinante e, assim entendemos, encontra-se na base do seu *naturalismo*. Como veremos no Capítulo I, esta concepção que toma a realidade enquanto *vir a ser* não apenas está em sintonia com os debates filosóficos e científicos da época como, Nietzsche acredita, parece ser confirmada por alguns indícios científicos. No mais, como veremos no primeiro capítulo, Nietzsche entende que há razões filosoficamente consistentes para aceitar a realidade da mudança. Entendemos que é a partir do momento em que Nietzsche supera o idealismo acerca do tempo ainda presente em sua filosofia de juventude que as narrativas *genealógico-naturalistas* desenvolvidas no escopo de uma filosofia histórica que pretende explicar geneticamente os processos de formação de estruturas ganharão sentido, peso e relevância.

Ao final do trabalho, esperamos conseguir mostrar que o *naturalismo* de Nietzsche: a) entende o mundo da vida, da natureza e da história, em perpétua transformação, como a única realidade existente; b) pretende explicar tudo aquilo que *vem a ser* no mundo por meio da

compreensão de sua *dinâmica interna*, imanente, sem apelar para qualquer tipo de instância sobrenatural ou a-histórica; c) pretende explicar o surgimento das instâncias normativas a partir de sua *história natural*, ou, na linguagem de Nietzsche, por meio de uma genealogia; d) através de um esforço honesto de engajar-se em um diálogo genuíno com o melhor da produção científica de sua época.

No que diz respeito à divisão do trabalho, ele está dividido em três capítulos:

No primeiro capítulo, procuramos apontar o caminho que leva Nietzsche à instauração do programa naturalista a partir de *Humano, demasiado humano*, por meio de uma análise de dois escritos anteriores a esta obra nos quais alguns de seus principais aspectos estão prefigurados: *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* e *A filosofia na idade trágica dos gregos*, além de alguns fragmentos póstumos do mesmo período.

No segundo capítulo, dividido em duas seções, apresentamos os traços essenciais do programa de Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, identificando os componentes que nos permitem interpretá-lo como um programa naturalista; em seguida, apontamos a crítica de Nietzsche à projeção de antropomorfizações morais na natureza e acompanhamos o movimento crítico do filósofo aos pressupostos morais do conhecimento: o *naturalismo* de Nietzsche, enquanto tentativa de reinterpretar toda dimensão normativa das atividades humanas a partir da iluminação de sua gênese, implicará uma investigação sobre a origem dos pressupostos valorativos que orientam a própria atividade científica.

No terceiro capítulo, acompanhamos o esforço do filósofo em *retraduzir o homem de volta à natureza*, e com ele, de formular uma nova linguagem para a compreensão dos fenômenos, sejam eles naturais ou culturais, mas com o cuidado de não recair no canto de sereia da moral e da metafísica. Neste contexto, analisamos o significado da aparição do conceito de *vontade de poder* na obra de Nietzsche, as tensões que ele provoca, como ele se relaciona com o âmbito normativo de sua filosofia e as implicações que acarreta para o seu naturalismo.

Analisamos, ainda, o aforismo § 230 da obra *Além do bem e do mal* e procuramos fornecer uma resposta à pergunta com a qual iniciamos o presente trabalho: o que significa “retraduzir o homem de volta à natureza”?

Capítulo I: Conhecimento, natureza, devir

No presente capítulo faremos uma análise de dois escritos de Nietzsche anteriores à publicação de *Humano, demasiado humano*, são eles: *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* e *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Em ambos os textos, de 1873, Nietzsche promove discussões sobre o conhecimento, a natureza, a linguagem e o devir marcadas sobretudo por um tom cético em relação à possibilidade do conhecimento e pela tensão entre aspectos naturalistas e transcendentais.

Além desses escritos, nos debruçamos sobre dois conjuntos de fragmentos póstumos de Nietzsche que são importantes não apenas para compreensão da relação de vizinhança do filósofo com as ciências naturais como também para a compreensão do modo como esta relação repercute nos direcionamentos do seu próprio projeto filosófico: trata-se do conjunto de fragmentos *Sobre a teleologia a partir de Kant* e do fragmento sobre *A teoria dos átomos de tempo*. Muitos aspectos das discussões levadas a cabo nestes textos, subterrâneos no período inicial da filosofia nietzschiana por diversas razões, prefiguram características da filosofia de Nietzsche que só viriam a primeiro plano na obra publicada em 1878, na qual o filósofo lança pela primeira vez um programa filosófico de cunho naturalista.

Nosso objetivo com o presente capítulo, pois, é duplo: em primeiro lugar, trata-se de recuperar a linha de continuidade entre as reflexões de Nietzsche realizadas no interior daquele período que ficaria conhecido como o de uma “metafísica de artista” e o de sua “virada naturalista”; e, em segundo lugar, sistematizar os aspectos daquelas reflexões que viriam a se organizar, neste segundo momento, em torno de um *projeto* naturalista, como a perspectiva de que a natureza é caracterizada pelo seu aspecto radicalmente processual e a concepção segundo a qual a filosofia deveria se associar às ciências como forma de iluminar a gênese dos processos através de narrativas genealógico naturalistas.

1.1. Narrativas naturalistas e aspectos transcendentais: algumas tensões em torno de *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*

Uma abordagem do tema do naturalismo na obra de Nietzsche, assim entendemos, deve necessariamente passar por uma análise do ensaio inacabado intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*¹⁷. Embora neste opúsculo o tom mais geral seja o de uma censura à hipertrofia do impulso teórico, às pretensões do homem de ciência e sua contraposição ao homem artístico, o que o coloca na vizinhança da obra *O nascimento da tragédia*, ele apresenta, ao mesmo tempo, uma série de elementos que o aproximam do tipo de investida teórica que caracterizará as obras de Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*, tais como a recorrência a uma abordagem histórica e psicofisiológica na tentativa de determinar a origem do fenômeno do impulso à verdade, a reflexão em torno da abrangência do nosso conceito de verdade, a questão da necessidade da ilusão para a vida, o tratamento agnóstico em relação ao conceito de coisa em si e o próprio caráter hipotético-experimental por meio do qual avança suas reflexões.

Neste sentido, *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* pode ser considerado um escrito de *transição*, não pelo fato de que por meio dele seríamos capazes de estabelecer uma *ponte direta* entre dois momentos distintos da filosofia de Nietzsche, mas, mais fundamentalmente por abrigar, em seu interior, diversos componentes importantes desses dois momentos, componentes pelos quais transita, não obstante, de maneira tensa e por vezes até paradoxal.

¹⁷ O ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* foi planejado por Nietzsche para compor a terceira parte de *O Livro do Filósofo* e deveria conter cinco seções, das quais apenas as duas primeiras vieram a ser escritas. Ele se encontra no primeiro volume da edição crítica de Colli e Montinari (*Kritische Studienausgabe: KSA*), sob a rubrica dos escritos póstumos de 1870-1873. *O Livro do filósofo*, por sua vez, foi planejado em quatro partes: 1) O Último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento; 2) O filósofo como médico da civilização; 3) Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extramoral; e 4) A ciência e a sabedoria em conflito. Ele se encontra no volume sétimo da mesma edição crítica, dedicado aos fragmentos póstumos do período de 1869-1874. Utilizo aqui a edição: NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Trad: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

Nietzsche entrecruza no ensaio basicamente duas ordens de consideração: uma no campo próprio da teoria do conhecimento, acerca do caráter específico das nossas representações, da linguagem e de sua relação com a realidade; e uma que diz respeito à tentativa de determinar as condições de surgimento do impulso à verdade, que é o tema principal do ensaio e ao qual a primeira ordem de considerações está subordinada. A primeira ordem de considerações é desenvolvida por meio de uma discussão em torno do tema da relação entre representação, linguagem e realidade que tem como pano de fundo o tema das inferências inconscientes no contexto de um debate com posições de filósofos e cientistas da época engajados nas pesquisas no ramo da fisiologia dos órgãos sensoriais; já a segunda ordem de considerações se caracteriza pelo avanço de hipóteses protogenealógicas que afirmam o caráter convencional das regras que determinam as designações linguísticas e que apontam a importância do papel da internalização dessas regras, o que deveria nos fornecer, segundo nosso filósofo, os primeiros elementos para a compreensão da origem do “honesto e puro impulso à verdade” que é o tema privilegiado pelo ensaio.

Além disso, o opúsculo é marcado pela presença simultânea de elementos naturalistas e transcendentais no que se refere às questões de ordem epistemológica, mais especificamente, é marcado pela visível tensão, ou mesmo contradição, entre estes dois elementos. Esta tensão, que aparece na forma de uma aparente contradição entre a assunção de uma narrativa naturalista acerca da evolução humana, a partir da qual teria emergido o intelecto humano, e o compromisso com uma versão naturalizada da tese da idealidade transcendental de tempo e espaço da filosofia de Kant, inspirada em Schopenhauer e sobretudo em Lange, visibiliza os principais impasses e linhas de força atuantes no jovem Nietzsche.

Por essa série de razões, *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* constitui um lugar privilegiado para a compreensão dos direcionamentos que a filosofia nietzschiana tomaria a partir de *Humano, demasiado humano*. Ao contrário desta obra, contudo, os impasses, tensões

e hesitações do texto de juventude deixam claro que embora a presença de elementos naturalistas seja bastante marcante no ensaio, p.ex., por meio da tentativa de explicar a força normativa de um impulso, o impulso à verdade, através de hipóteses que o reconduzem a uma história natural de sua proveniência, não há no ensaio o desenvolvimento de uma perspectiva *naturalista* em termos mais programáticos, como ocorre em *Humano, demasiado humano*, nem o acolhimento, pelo filósofo, da *tese do vir a ser*, característica da obra de 1878.

Nietzsche inicia o opúsculo com uma fábula que tem o objetivo de apontar o quão efêmero e precário é o lugar do homem e do seu intelecto no interior da natureza. Esta fábula sugere que o filósofo assume uma versão naturalista da narrativa acerca do surgimento do universo e da aparição e desenvolvimento de seres inteligentes no seu interior. O papel que ele atribui ao intelecto dramatiza ainda mais a narrativa e a pergunta que constitui o objeto de investigação do ensaio, uma vez que o intelecto será entendido como um mero “meio para a conservação do indivíduo”, uma ferramenta de falsificação e simplificação dos processos naturais em função da qual, no entanto, o homem tende a sobrevalorizar sua própria existência, por achar que essa mesma ferramenta seria capaz de capturar a essência das coisas. Nietzsche escreve:

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da ‘história universal’: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. – Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lamentável, sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. Pois, para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior, que conduzisse para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. (WL/VM, p. 25, KSA 1.875)

Uma primeira observação que se faz pertinente em relação a esta passagem da fábula de abertura do ensaio, pois, diz respeito ao fato de que Nietzsche se apoia em uma descrição

naturalista acerca do surgimento do homem e do intelecto no interior da qual o tempo e o espaço parecem ser desde sempre tomados como uma característica da própria realidade. Nietzsche sugere nessa passagem que a natureza é *indiferente* ao homem e seu intelecto, que ela teria se desdobrado temporal e espacialmente antes dele e que se desdobraria depois dele, independente do seu aparecimento. Com efeito, a narrativa naturalista na qual Nietzsche se apoia para a construção de sua fábula dá conta de uma ancestralidade do tempo e do espaço da qual o homem não participa e sugere que nada impediria que este tempo continuasse a fluir e que a natureza estruturasse suas formas de maneira independente dele *ou de qualquer outro ser cognoscente*. A natureza não depende do homem, ainda que ele carregue em si este *páthos* que o faz se sentir o centro do mundo: mas “se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua no ar com esse *páthos* e sente em si o centro esvoaçante do mundo” (WL/VM, p. 26, KSA 1.875).

A narrativa naturalista veiculada por Nietzsche, que toma o tempo e o espaço como uma característica objetiva da própria realidade e independente do intelecto humano parece, contudo, estar em conflito com uma tese defendida claramente pelo filósofo neste mesmo ensaio: a tese do caráter *a priori* e subjetivo do tempo e do espaço, inspirada na versão naturalizada do transcendental que ele encontra em Lange¹⁸. Para Lange, os progressos no campo da fisiologia dos órgãos sensoriais confirmam a tese central do fenomenismo e refutam as do realismo materialista enquanto posição epistemológica, o que significa afirmar a existência de elementos *a priori* relacionados ao sujeito do conhecimento e que estes elementos *a priori* são fatores incontornáveis da nossa experiência. Estes elementos, no entanto, estariam

¹⁸ A influência e a importância da filosofia de Friedrich Albert Lange para Nietzsche são abundantemente documentadas e discutidas pela bibliografia secundária. Lange foi uma das principais fontes de Nietzsche para o conhecimento do estado das ciências de sua época e um importante interlocutor intelectual. Nietzsche é também profundamente marcado pelos dois aspectos centrais da filosofia de Lange: a) a compreensão do mundo da aparência como uma representação determinada pela nossa organização psicofísica; b) o apelo a ideais figurativos ou poéticos que nos conduzem para além da realidade empírica. Sobre a relação Lange-Nietzsche, Cf. LOPES, 2008; os artigos: SALAQUARDA, 1978; SALAQUARDA, 1979; e o livro: STACK, 1983.

situados, para Lange, em nossa *organização psicofísica*, a qual nos condiciona a ter experiências tal como temos. Na esteira deste último, Nietzsche compreenderá as formas *a priori* do espaço e do tempo como condições de possibilidade psicofisiológicas, como formas antropomórficas subjetivas que projetamos na natureza.

Com efeito, Nietzsche afirma que nós só apreendemos da natureza aquilo que nós mesmos lhe acrescentamos, que toda a regularidade que encontramos coincidiria com aquilo que nós introduzimos nas coisas:

Mas, tudo que há de maravilhoso, que precisamente nos assombra nas leis da natureza [*Naturgesetzen*], que exige nosso esclarecimento e que poderia conduzir-nos à desconfiança frente ao idealismo, assenta-se única e exclusivamente no rigor matemático, bem como na inviolabilidade das representações de tempo e espaço. Estas, no entanto, são produzidas em nós e a partir de nós, com aquela necessidade com a qual a aranha tece sua teia. (WL/VM, p. 44, KSA 1.885)

Todo o esforço da ciência, neste sentido, seria construído sobre as formas que introduzimos na natureza, um esforço no sentido de “ordenar, em seu interior, o mundo empírico inteiro, isto é, o mundo antropomórfico” [*die ganze empirische Welt d.h. die anthropomorphische Welt hineinzuordnen*] (WL/VM, p. 45, KSA 1.886). O problema emerge, pois, da defesa de uma narrativa naturalista e evolutiva da natureza, de inspiração darwiniana, na qual tempo e espaço são tomados como características objetivas da efetividade, independente do intelecto humano, simultaneamente à defesa de uma visão transcendental naturalizada, na qual tempo e espaço são tomados como categorias subjetivas *a priori*, o que acaba por repetir, nos seus próprios termos, uma dificuldade que Nietzsche já havia identificado na filosofia de Schopenhauer desde seus apontamentos de 1867-1868¹⁹.

Com efeito, Schopenhauer reconduz as funções epistêmicas do sujeito cognoscente a funções orgânicas do cérebro, entendido em termos naturalistas²⁰. A antinomia surge como

¹⁹ Cf. o fragmento póstumo do outono de 1867/início de 1868 intitulado *Zu Schopenhauer* em KGW II 4, pp. 418-427.

²⁰ Cf. MATTIOLI, 2011, pp. 222 e ss.

consequência do fato de que Schopenhauer considera o cérebro ele mesmo como representação e condição da representação. Ele afirma que causalidade, tempo e espaço, responsáveis pelo *principium individuationis*, estão presentes no intelecto, e que este último é uma função do cérebro. O cérebro, por sua vez, teria seu aparecimento condicionado à própria história natural do planeta, entendida por Schopenhauer como etapas de objetivação da Vontade. Ele teria antes de si, portanto, todo o passado geológico do planeta, do mundo inorgânico ao aparecimento das formas orgânicas, das plantas, dos animais, até, por fim, atingir o nível de complexidade do cérebro humano, dos seres cognoscentes e dotados de consciência. Cumpre notar que a Vontade, entendida por Schopenhauer na esteira da coisa em si kantiana, é absolutamente livre de todas as formas que caracterizam a Representação e que são pertencentes, em última instância, apenas ao sujeito que conhece, o que significa dizer que a causalidade, o tempo, o espaço, e com isso o *principium individuationis*, não lhe dizem respeito. A Vontade é *toto genere* distinta da Representação. Ainda de acordo com Schopenhauer, o mundo como Representação e tudo o que a ele está ligado, tempo, espaço e causalidade é *dependente* do sujeito que conhece. Isso significa dizer, pois, que ao assumir a tese da idealidade transcendental de tempo, espaço e causalidade, ou seja, ao defender a tese de que eles são meras formas pertencentes ao nosso intelecto entendido enquanto função do cérebro, o *principium individuationis* não poderia ser atuante naquelas etapas de objetivação da Vontade que ocorrem *antes* do aparecimento do primeiro ser cognoscente, como Schopenhauer pressupõe em sua narrativa. Em *O mundo como vontade e como representação*, contudo, ele escreve:

Sóis e planetas sem um olho que os veja e um entendimento que os conheça, até se pode dizê-los em palavras, mas estas são para a representação um *sideroxylon* [...] E no entanto a existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto²¹; [...] Assim, necessariamente, vemos de um lado a

²¹ Não é à toa que Nietzsche se refira justamente ao mosquito no início de *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, afirmando que ele também carrega em si o presunçoso *páthos* de achar que os gonzos da existência giram em torno dele. Trata-se de uma clara referência à Schopenhauer, para quem o mundo como Representação depende necessariamente de um ser cognoscente para existir, por mais que este seja um inseto. A presunção de todo ser que conhece, pois, é achar que o mundo gire em torno de si.

existência do mundo todo dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente inteiramente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede, na qual aparece como um membro diminuto. Essas duas visões contraditórias, pelas quais somos, de fato, conduzidos com igual necessidade, poderiam decerto ser denominadas uma *antinomia* da nossa faculdade de conhecimento.²²

Trata-se, como o próprio autor reconhece, de uma antinomia. Schopenhauer procura solucioná-la afirmando que o mundo tem dois lados, e que “o tempo, o espaço e a causalidade não pertencem à coisa-em-si”, ou seja, à essência mais íntima do mundo, a Vontade, mas apenas ao lado exterior do mundo, a Representação. Esta solução, contudo, não resolve a antinomia²³. Se o mundo como Representação, ou seja, o mundo fenomênico e todas as suas formas, que segundo Schopenhauer corresponde a apenas um dos lados do mundo, surge somente com a abertura do olho do primeiro ser cognoscente, o que haveria antes deste primeiro ser que conhece? Haveria o outro lado do mundo, a Vontade, diria Schopenhauer. Mas se a Vontade é *toto genere* diferente da Representação e, portanto, desprovida das formas sem as quais o desdobramento e estruturação da natureza tal como a conhecemos é inteiramente impensável, como teria se dado a passagem do mundo como Vontade para o mundo como Representação? Em outras palavras: como este mundo como Representação poderia ter vindo a ser, se ele depende de um aparato cognoscente que pertence, ele próprio, ao polo da representação?

No fragmento póstumo intitulado *Zu Schopenhauer*, Nietzsche resume de maneira bastante clara este paradoxo da filosofia schopenhaueriana. Ele pergunta: “A Vontade aparece:

²² SCHOPENHAUER, 2005, pp. 75-76.

²³ Após apresentar sua solução, Schopenhauer reafirma que “o mundo como representação [...] surge apenas com a abertura do primeiro olho, sem cujo médium do conhecimento não pode ser: portanto não existiria anteriormente” *Ibidem*, p. 76. Este mesmo problema é abordado novamente por Schopenhauer no capítulo intitulado *Sobre filosofia e ciência da natureza*, § 85, capítulo sexto do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena*. Schopenhauer escreve: “Se tivermos que admitir, por um lado, que todos aqueles processos físicos, cosmogônicos, químicos e geológicos necessariamente devem ter precedido por muito tempo, a título de condições, a aparição de uma consciência, então existiam *antes* dessa aparição, portanto fora de uma consciência. Por outro lado, não podemos negar que mesmo os mencionados processos não podem existir fora de uma consciência e nem mesmo se deixam pensar sem ela já que só podem se apresentar através de suas formas. Em todo caso, pode-se dizer: a consciência condiciona os processos físicos mencionados por meio de suas formas, mas é por eles mesmos condicionada por meio de sua matéria” SCHOPENHAUER, 2010, pp. 191-192.

mas como aparece? Ou dito de outra forma: de onde advém o aparato de representação no qual a Vontade aparece?” E então escreve:

Schopenhauer pensa assim uma sucessão hierárquica de manifestações da Vontade com necessidades sempre crescentes para sua existência: para satisfazê-las, a natureza se serve de uma sucessão correspondente de meios, entre os quais figura o intelecto, que abarca desde a sensação mais confusa até sua máxima clareza. A partir de tal ponto de vista, coloca-se um mundo fenomênico antes do mundo fenomênico: caso queiramos permanecer fiéis à *termini* schopenhaueriana da coisa em si. Mesmo antes da aparição do intelecto nós vemos o *principium individuationis*, a lei de causalidade, em plena ação. (NF/FP, 1867-1868, 57 (55), KGW I/4.425)

Com efeito, a crítica de Nietzsche incide diretamente sobre o ponto nevrálgico da antinomia schopenhaueriana, na medida em que a identifica com a atuação do princípio de individuação ou da lei de causalidade *antes* do aparecimento do cérebro/intelecto. A antinomia do conhecimento presente na filosofia schopenhaueriana, contudo, é análoga, como dissemos, à tensão presente no texto de Nietzsche, *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*. Trata-se da tensão entre uma *narrativa naturalista* acerca da estruturação e desenvolvimento da natureza, a qual pressupõe tempo e espaço como características objetivas desta última, e os compromissos assumidos com uma *versão naturalista* da *tese da idealidade transcendental de tempo e espaço*. No caso de Schopenhauer, a opção pende sempre, em última instância, em favor do lado idealista, da tese da idealidade transcendental de tempo, espaço e causalidade, apesar de todos os custos que isso implica no interior do seu sistema. Mas, no caso de Nietzsche, permanece a pergunta: é possível conciliar as duas posições no interior do horizonte de *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*?

Entendemos que a resposta a esta pergunta é negativa. Nietzsche ainda não havia assumido inteiramente neste texto aquilo que, tal como entendemos, constitui a base sobre a qual repousará o seu naturalismo: a *tese do vir a ser*, a compreensão do *caráter radicalmente processual* da realidade, que concebe o *tempo* ou a *mudança* como uma *determinação objetiva da realidade*. Ainda que existam motivos para acreditar que Nietzsche, no ano de 1873, já tivesse razões suficientes para argumentar a favor dessa tese a partir do seu diálogo

principalmente com Afrikan Spir, que discutiremos na seção seguinte, o fato é que sua posição, neste opúsculo, ainda é marcada pela tensão, senão pela contradição. Nietzsche não só não assume o tempo como uma determinação do real como o situa claramente no polo do sujeito, ainda que se utilize, como dissemos, de uma narrativa naturalista acerca do surgimento do intelecto, entendido muito schopenhauerianamente, aliás, como um instrumento para a realização de finalidades vitais, um mero “meio para a conservação do indivíduo”.

Kevin Hill sugere que o único modo de solucionar este problema seria admitindo que existem, segundo Nietzsche, duas naturezas: “a natureza que é o objeto da ciência natural e a natureza que contém o cérebro, a natureza como ela parece ser e a natureza como ela é”²⁴. Ou seja, de acordo com Hill, Nietzsche estaria supondo a existência de uma natureza em si, *estruturada espaço-temporalmente*, na qual se desenrolaria todo o processo orgânico até o aparecimento do intelecto, e uma natureza para nós, estruturada segundo as *nossas formas subjetivas do espaço e do tempo*, a natureza tal como ela aparece ao intelecto humano e com a qual as ciências se ocupam. O tempo e o espaço referidos nas teorias científicas, como na teoria newtoniana, neste cenário de duas naturezas, não diria respeito, conforme Kevin Hill, ao tempo e espaço da natureza real, mas apenas ao tempo e ao espaço enquanto formas subjetivas do sujeito cognoscente.

Ocorre, no entanto, como observa Mattioli²⁵, que nenhum momento do texto sugere que Nietzsche aponte na direção de tal distinção, de modo que Kevin Hill procura apoio em outros textos de Nietzsche, de fragmentos póstumos do período de *O nascimento da tragédia*, com o objetivo de sustentar a sua leitura. Ele considera que a ideia de duas naturezas seria *compatível* com a tese, desenvolvida ao longo destes fragmentos e que aparece na obra sobre o nascimento da tragédia, segundo a qual as formas do tempo e do espaço seriam projetadas por um tipo de

²⁴ HILL, 2008, p. 76.

²⁵ MATTIOLI, 2011, p. 225.

intelecto originário [*Urintellekt*], de uno primordial [*Ur-Eine*]. Haveria, pois, uma estruturação espaço-temporal para além do modo por meio do qual *nós* estruturamos a natureza espaço-temporalmente, que seria a estrutura espaço-temporal dependente do intelecto originário.

Em alguns fragmentos póstumos do período que antecede a composição da obra *O nascimento da tragédia*, com efeito, Nietzsche procura uma solução para o problema da antinomia do conhecimento que ele havia encontrado na filosofia schopenhaueriana recorrendo ao expediente de supor um tipo de intelecto originário [*Urintellekt*] ligado à própria coisa em si ou ao uno primordial [*Ur-Eine*], como aponta Hill.

Ainda no fragmento *Zu Schopenhauer*, Nietzsche ventila a possibilidade de que o intelecto pertença à própria coisa em si. Retomando a questão de como poderia ter surgido o intelecto no cenário montado pela filosofia schopenhaueriana, Nietzsche postula que neste cenário o intelecto deveria surgir a partir da etapa imediatamente anterior ao seu aparecimento. Ora, a etapa imediatamente anterior ao surgimento do intelecto é, como ele assinala, tão hipotética quanto as demais etapas anteriores, ela sequer haveria existido, uma vez que ainda não havia consciência. Isso significa dizer que “a partir de um mundo não existente deve ter surgido, repentina e imediatamente, a flor do conhecimento”, ou seja, o intelecto teria de ter se originado em uma esfera desprovida de espaço, tempo e causalidade, contudo, “o que provém de um mundo assim desmundificado [*entweltlichten*]”, assevera Nietzsche, “deve ser ele mesmo, conforme as palavras de Schopenhauer – coisa em si”. Daí que Nietzsche encaminhe a conclusão, no fragmento de 1867-1868, de que: “ou o intelecto é um novo predicado desde sempre fundido à coisa em si, ou não pode haver intelecto, pelo fato de que ele nunca poderia vir a ser” (NF/FP, 1867-1868, 57 [55], KGW I/4.426). Uma vez, no entanto, que há intelecto, ele não poderia ser um mero instrumento fenomênico de satisfação da Vontade, ao contrário, ele deveria estar ligado a esta última, à coisa em si: “A coisa em si schopenhaueriana seria,

portanto, simultaneamente, *principium individuationis* e fundamento da necessidade [Necessitation]” (*Idem*).

É, pois, a partir dessa discussão em torno da problemática da origem do intelecto no contexto da filosofia schopenhaueriana, que Nietzsche avança no sentido de formular a solução, apresentada no período de *O nascimento da tragédia*, que consiste em conceber a existência de um uno primordial [*Ur-Eine*] ou um intelecto originário [*Urintellekt*] que lança as formas do tempo e do espaço e, portanto, seria o responsável pelo *principium individuationis*²⁶. Apesar de tal perspectiva ser relativamente compatível com a ideia de duas naturezas sugerida por Kevin Hill, no entanto, ela não apenas não está formulada em *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, - aliás, a própria ideia de que haveria duas naturezas também não está explicitamente formulada, - como, além disso, caminha na contramão do espírito deste último texto.

Mattioli, por sua vez, sugere que Nietzsche parece estar muito mais próximo, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, de um ceticismo fenomenista e de um transcendentalismo naturalizado que de uma posição apoiada em comprometimentos ontológicos fortes²⁷. Mesmo que nós reconheçamos no texto de 1873, contudo, uma posição mais mitigada em termos de compromissos ontológicos, uma vez que não há, por exemplo, a ideia de uma objetivação metafísica da Vontade, como em Schopenhauer, e procuremos afastar o opúsculo da ideia metafísica de um intelecto originário, na esteira do período de *O nascimento da tragédia*, isso seria insuficiente para solucionar o problema da antinomia do conhecimento em sua versão nietzschiana. De acordo com Mattioli, a narrativa naturalista empregada por Nietzsche, na qual tempo, espaço e causalidade são tomados como propriedades objetivas da

²⁶ Cf. NF/FP 1870, 5 [79], KSA 7.111 e 5 [81], KSA 7.114-5. Como observa CRAWFORD, 1988, p. 158, o desenvolvimento dessa posição na direção de um tipo de idealismo objetivo ou de uma “fenomenalidade objetiva”, como ela postula, ocorre a partir de um diálogo com outro autor que foi de grande importância para Nietzsche nesse contexto: Eduard von Hartmann. Sobre a relação de Nietzsche e Hartmann, Cf. também, RAHDEN, 1984.

²⁷ Cf. MATTIOLI, 2011.

realidade, poderia estar associada à compreensão falibilista, fenomenista e ficcionalista das ciências que o filósofo herdara de Lange, de modo que a narrativa acerca do surgimento do intelecto, ao contrário do que ocorre na filosofia schopenhaueriana, não estaria fundada em uma teoria metafísica da coisa em si, mas na *possibilidade* de que “o mundo independentemente das faculdades cognitivas de seres percipientes, *possa* ser estruturado espaço-temporalmente”²⁸ e de que sobre este “‘*poder ser estruturado de tal forma*’ se basearia então aquela compreensão científica falibilista acerca da origem do intelecto”²⁹.

Nietzsche estaria assumido, com efeito, o famoso argumento da “alternativa negligenciada” de Trendelenburg, segundo o qual nada impede que tempo e espaço sejam não apenas formas subjetivas, mas simultaneamente também formas objetivas, de tal modo que a estrutura por meio da qual compreendemos a realidade poderia corresponder ao modo como a realidade é objetivamente estruturada³⁰. Um pouco adiante no texto de *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, em um trecho no qual discute a questão da formação dos conceitos, Nietzsche também fala em “formas”, ao afirmar que os conceitos seriam moldados a partir da desconsideração do que é “individual e efetivo” [*Individuellen und Wirklichen*], procedimento este que nos daria também a “forma” [*Form*] das coisas. Ele afirma ainda que “a natureza [*die Natur*] desconhece quaisquer formas e conceitos, e, portanto, também quaisquer gêneros, mas tão somente um X, que nos é inacessível e indefinível” (WL/VM, p. 36, KSA 1.880). As formas de que Nietzsche fala aqui não devem ser confundidas com aquelas às quais nos referimos acima, uma vez que Nietzsche as emprega neste último contexto aparentemente em um sentido quase platônico, de “forma” como Ideia, essência, sentido que até o aparecimento da teoria da

²⁸ MATTIOLI, 2011, p. 229.

²⁹ *Ibidem*, p. 230.

³⁰ Nietzsche escreve, por exemplo: “Contra Kant pode-se sempre objetar que, admitidas todas as suas proposições, resta ainda sempre a inteira *possibilidade* de que o mundo seja tal como ele nos aparece” (NF/FP 1872-3, 19 [125], KSA 7.459). Ele repete este argumento nos anos seguintes: “uma coisa, cuja origem subjetiva é reconhecida, não é, com isso, *provada* como ‘*não sendo*’, como por exemplo ‘espaço’, ‘tempo’, etc.” (NF/FP 1884, 25 [308], KSA 11.91); “pelo fato de que eu mostro a origem subjetiva do espaço, etc., a coisa mesma não é nem refutada nem provada. Contra Kant --” (NF/FP 1884, 27 [68], KSA 11.292). Cf. também: TRENDELENBURG, 1862, p. 163.

evolução de Darwin continuava servindo para sustentar a concepção de espécies naturais. Em todo caso Nietzsche, ao complementar essa passagem, emprega um argumento semelhante àquele da “alternativa negligenciada”, ao afirmar que mesmo a contraposição entre espécie e indivíduo “é antropomórfica e não advém da essência das coisas [*Wesen der Dinge*], ainda que não arrisquemos dizer que ela não lhe corresponde: isso seria, efetivamente, uma asserção dogmática e, como tal, tão indemonstrável quanto o seu contrário” (*Idem*).

Essa passagem, com efeito, sinaliza a disposição de Nietzsche em admitir a *possibilidade* de que a natureza possa ser estruturada segundo as formas do espaço e do tempo. A passagem mostra que Nietzsche está inclinado a não aceitar a distinção entre espécie e indivíduo, na medida em que essa contraposição seria já o resultado da imposição de nossas categorias antropomórficas, porém, ele não descarta inteiramente a possibilidade de que essa distinção opere como um discriminante ontológico. *Pode ser* que essa distinção exista de fato na natureza, mas afirmá-la, ou afirmar o seu contrário, seria recair no dogmatismo. Embora Nietzsche não esteja se referindo explicitamente às formas subjetivas do tempo e do espaço, a cláusula que se refere à distinção entre indivíduo e espécie também pode ser aplicada com relação às categorias subjetivas, uma vez que Nietzsche também não afirma em nenhum momento que o mundo empírico tal como *nós* conhecemos seja *toto genere* diferente daquele X ao qual, não obstante, não temos acesso.

Isso significa dizer que resta ainda a possibilidade de que o mundo seja estruturado espaço-temporalmente, *independentemente* do intelecto, ou seja, antes do aparecimento deste último o mundo já era, possivelmente, estruturado de modo espaço-temporal, ainda que uma afirmação categórica neste sentido devesse ser censurada em função do seu caráter dogmático. Uma vez, contudo, que a narrativa naturalista é montada com base nos métodos que vigoram no interior das ciências, e Nietzsche os entende como reconhecidamente mais confiáveis do que as suposições metafísicas, é provável que sua narrativa corresponda, de fato, ao modo como a

natureza evolui até o aparecimento do primeiro ser cognoscente. *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* exhibe, como dissemos no início do texto, uma tensão na compreensão do estatuto ontológico dos processos naturais em função da não tomada de uma posição clara acerca do caráter ideal ou real do tempo. Isso indica que Nietzsche, no ano de 1873, parece ainda hesitar em assumir de maneira definitiva uma tomada de posição acerca da tese do *vir a ser*, tese que também será amplamente discutida no escrito *A filosofia na idade trágica dos gregos*, e, com ela, a ideia do *caráter radicalmente processual da realidade* que estará na base do programa de 1878.

Estas tensões em torno de questões de natureza epistemológica e ontológica, todavia, não impedem Nietzsche de avançar hipóteses protogenealógicas a respeito do surgimento do impulso à verdade. Nietzsche, como dissemos acima, abre o texto com uma narrativa de teor fortemente naturalista. Nela ele aponta o local do homem no mundo, enfatizando “quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo fica o intelecto humano” (WL/VM, p. 25, KSA 1.875) em seu interior. No parágrafo seguinte, Nietzsche define este mesmo intelecto como um “meio para a conservação do indivíduo” e afirma que ele “desdobra suas forças mestras no disfarce” (WL/VM, p. 27, KSA 1.876). É por meio deste dispositivo que os indivíduos mais fracos, aos quais foi “denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas” conseguiriam se conservar. Qual poderia ser, então, a origem do impulso à verdade, em um contexto no qual o intelecto humano tem entre suas principais atividades a dissimulação, o mascaramento, o disfarce, a tal ponto que o surgimento deste impulso torna-se quase inconcebível?

A primeira hipótese avançada por Nietzsche supõe um estado originário de *bellum omnium contra omnes* no interior do qual os indivíduos fariam um uso privado do intelecto contra os outros indivíduos. Nietzsche dirá então que o homem “ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho” e, por esta razão, precisa de um

acordo de paz” para que a guerra de todos contra todos não o extermine. Somente a partir deste acordo ter-se-ia dado o primeiro passo em direção à constituição daquele impulso, uma vez que somente com ele passou a ser fixado o que deveria ser considerado como “verdade”: com a descoberta da legislação da linguagem e da designação uniformemente válida das coisas surgiriam então as leis da verdade e, pela primeira vez, o contraste entre “verdade e mentira” [*Wahrheit und Lüge*]. A partir de então, o mentiroso seria todo aquele que faz uso das designações válidas para fazer aparecer o que não é efetivo como se o fosse. O mentiroso faz um mau uso das convenções linguísticas, o que pode levá-lo, inclusive, a sofrer sanções sociais caso esta subversão implique em algum prejuízo para o restante da sociedade. Os homens não evitam o engano, dirá Nietzsche, mas suas consequências nocivas. Seria também neste sentido que ele busca a verdade: ele deseja suas consequências agradáveis e que conservam a vida, sendo indiferente às verdades puras e sem consequências. Na origem do impulso à verdade, portanto, importaria menos o evitar ser enganado que o evitar ser prejudicado.

Esta primeira hipótese, contudo, não seria suficiente para explicar como surgiu tal impulso³¹. Nela fixa-se apenas a obrigação de mentir segundo a convenção social para o funcionamento da sociedade, sem que nada seja dito sobre o mecanismo por meio do qual se criou um *pathos* nos indivíduos em relação à verdade. Nietzsche dirá que:

O homem decerto se esquece que é assim que as coisas se lhe apresentam: ele mente, pois, da maneira indicada, inconscientemente e conforme hábitos seculares – e precisamente *por meio dessa inconsciência*, justamente mediante esse esquecimento, atinge o sentimento da verdade. (WL/VM, p. 37, KSA 1.881)

É apenas em função do sentimento de estar obrigado a designar as coisas tais como elas devem ser convencionalmente designadas, segundo Nietzsche, que surgiria então um tipo de “emoção que se refere moralmente à verdade” a “partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia” e que todos excluem, de modo que por meio desse contraste o homem

³¹ Cf. LOPES, 2006, pp. 65-95.

mostraria a si mesmo o que é valoroso, honrado e útil na verdade. Somente a partir de então a referência à verdade deixaria de ser sentida pelos indivíduos como convenção sociolinguística e adquiriria um valor intrínseco. Somente em razão de um dispositivo psicológico, pois, característico da espécie, um esquecimento inconsciente, o *pathos* em relação à verdade pôde se desenvolver.

Já em *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, pois, Nietzsche prefigura expedientes característicos do tipo de abordagem dos valores que marca o período que se inicia com *Humano, demasiado humano*. Ele compreende que na origem da formação do impulso à verdade estão envolvidos diversos tipos de dispositivos e mecanismos (psicológicos, fisiológicos, antropológico-culturais, convenções sociolinguísticas), responsáveis por conferir àquele impulso seu valor distintivo.

1.2. Em busca do tempo perdido: considerações sobre tempo e devir em *A filosofia na idade trágica dos gregos*

Embora haja certa hesitação, por parte de alguns comentadores, em localizar o escrito inédito e inacabado intitulado *A filosofia na idade trágica dos gregos* entre aqueles que são determinantes para o desenvolvimento das posições filosóficas que marcam o período maduro do pensamento de Nietzsche, entendemos que este texto ocupa um lugar central no desenvolvimento do seu percurso filosófico.

Como dissemos anteriormente, um aspecto fundamental do *naturalismo* de Nietzsche é a aceitação da realidade do *vir a ser*, a assunção do tempo como uma categoria objetiva da realidade, e embora o escrito *A filosofia na idade trágica dos gregos* seja visto, muitas vezes, apenas como uma versão mais acessível das preleções sobre *Os filósofos pré-platônicos*, o que tem sua razão de ser, uma vez que ele foi redigido deste modo com a finalidade de ser levado

a Bayreuth e de tornar sua leitura mais acessível a Richard Wagner³², o fato é que Nietzsche expõe neste escrito, de maneira clara e inequívoca, não apenas a sua inclinação a aceitar a tese do caráter real da mudança, mas também o desenvolvimento de uma argumentação no sentido de mostrar que é impossível negar a sua realidade, ou seja, negar a realidade do tempo e do devir. Além disso, o tema da inocência do devir, central não apenas em *Humano, demasiado humano*, obra na qual ganha visibilidade, mas em toda a filosofia posterior de Nietzsche, é prefigurado neste escrito de 1873, quando ele mostra que o filósofo Anaximandro teria sido o primeiro a fornecer uma *interpretação moral* da efetividade, a julgar o devir a partir de categorias morais.

Com efeito, Nietzsche reconhece Anaximandro como o primeiro escritor filosófico dos antigos, e já no início de sua exposição chama atenção para o caráter enigmático da mais conhecida sentença deste que foi, segundo ele, “um verdadeiro pessimista”: “De onde as coisas tiram a sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e de ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo” (PHG/FT, 4, p. 33, KSA 1.818). Assim como os outros filósofos da época trágica, Anaximandro estava em busca da *arché*, do princípio de todas as coisas, o qual ele denomina como *ápeiron*, o indeterminado. Para Anaximandro, o *ápeiron* é o ser eterno originário, o indeterminado do qual provém todas as coisas determinadas e particularizadas. Estas últimas, na medida em que estão sempre sujeitas ao nascer e perecer, não poderiam ser o princípio de todas as coisas. O verdadeiro ser, portanto, não possui qualidades determinadas, as quais “conduzem à morte”. Ele é, ao contrário, o seio materno de onde vem e para o qual retornam todas as coisas determinadas, todas as coisas que estão em devir. Elas vêm a ser a partir do *ápeiron* e a ele retornam³³.

³² Cf. a carta endereçada a Carl vom Gersdorff de 5 de abril de 1873, KSB 4.139. Sobre este assunto, cf. D’IORIO, 1994; Cf. também o ensaio de VILLELA SOUTO, 2002.

³³ Ele é algo, em suma, a que não se pode outorgar “nenhum predicado do mundo do devir e pode, portanto, considerar-se como equivalente à ‘coisa em si’ de Kant” (PHG/FT, 4, p. 35, KSA 1.819).

Como a sentença citada por Nietzsche deixa entrever, no entanto, Anaximandro não abordou o problema da origem das coisas “como um problema puramente físico”, ao contrário, ele teria sido o primeiro pensador entre os gregos a capturar o “núcleo do mais profundo problema ético” (PHG/FT, 4, p. 35, KSA 1.820)³⁴. Anaximandro não se volta apenas para a pergunta acerca da origem do vir a ser, determinando a cisão entre o mundo metafísico do ser e o mundo físico do devir, ele também questiona: “Qual é o valor da vossa existência? E se nada vale, porque existis?” (*Idem*). Anaximandro, na leitura de Nietzsche, enxergaria toda a existência, todo o vir a ser, nascer e perecer, como um tipo de injustiça a ser expiada, uma vez que tem sua origem no rompimento da ordem originária do ser, ou seja, na medida em que nasce de uma “agressão” a este último. Considera-se, com Anaximandro, “todo o devir como uma emancipação criminosa do ser eterno [*vom ewigen Sein*], como uma iniquidade que tem de ser expiada com a ruína” (PHG/FT, 4, p. 34, KSA 1.819). É com Anaximandro, portanto, que tomaria impulso, pela primeira vez, a interpretação moral do mundo, e é justamente por ter aditado esta segunda ordem de consideração, de natureza axiológica, que ele estaria dois passos à frente de Tales.

É no interior dessa paisagem na qual o devir é não apenas separado do ser eterno originário, mas também julgado e condenado em razão deste último, que surge a figura de Heráclito. Ao contrário de Anaximandro, Heráclito não distingue o mundo físico dos entes determinados do mundo metafísico do indeterminado: ele nega o próprio ser em geral e concebe o mundo em devir como o único existente. A realidade [*Wirklichkeit*] é concebida pelo filósofo como um devir eterno no qual tudo é inconsistente, tudo “flui incessantemente, sem alguma vez ser” (PHG/FT, 5, p. 42, KSA 1.824). Ainda de acordo com Heráclito, o devir seria um resultado “do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste

³⁴ Tradução modificada.

pela eternidade afora [...] e é esta luta que manifesta a justiça eterna” (PHG/FT, 5, p. 42, KSA 1.825). Para Nietzsche, a ideia de competição de polos contrários elevada por Heráclito a princípio de uma cosmodiceia é uma transfiguração, “em princípio cósmico”, da boa Éris de Hesíodo, “é a ideia de competição dos gregos singulares e da cidade grega, transferida [übertragen] dos ginásios e das palestras dos agons artísticos, da luta dos partidos políticos e das cidades entre si, para o mais universal” (*Idem*), ou seja, trata-se da adoção de um modelo político agonístico que é projetado sobre a natureza no intuito de descrever o seu modo próprio de funcionamento³⁵. Para Heráclito, ao contrário de Anaximandro, não pairaria sobre o mundo uma condenação moral do conflito dos determinados, a serem expiados e por fim retornarem ao mundo metafísico do indeterminado, uma vez que a luta dos entes múltiplos e determinados seria a própria justiça: “Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual” (PHG/FT, 7, p. 49, KSA 1.830).

No curso sobre *Os filósofos pré-platônicos*, na parte dedicada a Heráclito, ao contrário do que ocorre em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche procura apresentar o modo como a questão do vir a ser é tratada nas ciências naturais, chegando a afirmar que nelas o *panta rei* de Heráclito seria uma “sentença principal [*Hauptsatz*]”. Para as ciências naturais suas contemporâneas, já não existiria qualquer permanência fixa e tudo seria finalmente conduzido ao conceito de “força [*Kraft*]” (VPP/FPP, KGW II, 4.267).

Nietzsche recorre, em primeiro lugar, às ideias do embriologista Karl Ernst von Baer, com o qual ele toma contato por meio de um artigo de Otto Liebmann³⁶. De acordo com von

³⁵ Como veremos no capítulo 3, na obra *Além do bem e do mal* Nietzsche irá condenar o modelo científico mecanicista baseado na ideia de conformidade às leis por representar uma espécie de subordinação ao espírito democrático da modernidade, e adotará, ele próprio, uma compreensão da dinâmica da natureza, mais precisamente, do corpo, a partir de uma projeção antropomórfica de um modelo político agonístico.

³⁶ De acordo com D’IORIO, Nietzsche provavelmente teria tomado contato com as ideias do texto de Karl Ernst VON BAER, intitulado *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?* Berlin: August Hirschwald, 1862, por meio da leitura de um artigo de Otto LIEBMANN, intitulado: Ueber subjective, objective und absolute Zeit. In: *Philosophische Monatshefte*, VII Band,

Baer: “Não existe permanência na natureza, pelo menos seguramente não nos corpos vivos [*in den lebenden Körpern*]. É apenas devido à pequena escala [*Massstab*] que adotamos que nós acreditamos perceber coisas permanentes na natureza viva [*in der lebenden Natur*]”³⁷. Para von Baer, a percepção que os diferentes animais possuem do tempo e da mudança varia em função do seu ritmo de pulsação cardíaca e é em razão de nossa “pequena escala” que experimentamos a realidade ordinária como se nela existisse permanência.

Em uma passagem do artigo de Otto Liebmann que Nietzsche reproduz em suas notas³⁸, o autor resume a posição do embriologista da seguinte maneira: “a velocidade da sensação e dos movimentos voluntários, da vida mental, parece ser, em diferentes animais, aproximadamente proporcional à velocidade de sua pulsação”³⁹. O coelho, por exemplo, que tem uma pulsação quatro vezes mais rápida que a vaca, perceberia e vivenciaria, no mesmo intervalo de tempo, quatro vezes mais que esta última. Isso significa dizer que o mesmo espaço de tempo astronômico decorreria, na vida mental das diferentes espécies animais, com uma velocidade específica diferente e que “é de acordo com ela que se orienta a medida subjetiva do tempo”⁴⁰. É somente pelo fato de que em nós essa medida de tempo é proporcionalmente pequena que experimentamos coisas como organismos, plantas, etc., como algo dotado de tamanho e forma relativamente durável. Podemos observar um mesmo indivíduo ou planta várias vezes em um único minuto sem notar neles qualquer mudança, muito embora eles não tenham, na realidade, permanecido os mesmos.

A partir de tais considerações, Liebmann reproduz então um experimento de pensamento de von Baer que também será apresentado por Nietzsche no texto sobre *Os filósofos pré-platônicos*. Ele pede para que imaginemos alterações radicais em nossa pulsação cardíaca

Erste Hälfte, 1871, p. 463-480, que nas páginas 472 e 473 do seu artigo apresenta um resumo das ideias contidas no texto do embriologista. Cf. D’IORIO, 1993b, pp. 398-400.

³⁷ VON BAER, 1862, p. 20.

³⁸ Cf. KGW II, 4.267-268.

³⁹ LIEBMANN, 1871, p. 472.

⁴⁰ *Idem*.

e, a partir disso, pensemos nas modificações em nossa percepção do tempo decorrentes dessas alterações. Se toda a vida de um ser humano, por exemplo, fosse reduzida a um único mês e o seu ritmo de pulsação cardíaca fosse aumentado mil vezes, seríamos capazes de acompanhar com os olhos uma bala de espingarda em seu voo rasante. Se essa vida fosse reduzida, ao invés disso, a apenas quarenta minutos, tomaríamos a grama e as flores por tão “fixas” e “imutáveis” quanto as montanhas. Possivelmente seríamos incapazes de perceber sequer os movimentos dos animais, uma vez que eles seriam tão lentos que, no máximo, poderíamos deduzi-los tal como fazemos com o movimento dos corpos celestes. Inversamente, se o ritmo de pulsação cardíaca de um ser humano fosse reduzido drasticamente, como se sua vida fosse estendida por milhares de anos, 80 mil anos, por exemplo, tudo que percebemos em nossa experiência ordinária atual pareceria efêmero e tanto mais efêmero quanto maior fosse a duração do tempo de existência e a diminuição do ritmo de pulsação cardíaca, de tal modo que seríamos capazes de ver o transcorrer das estações dos anos em poucos minutos, a diferença entre dia e noite desapareceria e, no limite, todas as formas que nos parecem permanentes seriam “tragadas pela tempestade selvagem do devir”⁴¹.

Como Von Baer chama atenção no seu texto, todas essas alterações citadas acima ocorreriam apenas em função da modificação da nossa medida subjetiva do tempo, sem que o cientista tivesse suposto qualquer novo órgão sensorial especial⁴². A percepção do tempo e da mudança, portanto, seria condicionada à unidade de medida de cada espécie animal, e esta, por sua vez, seria determinada pelo ritmo da pulsação cardíaca. À pergunta acerca de qual medida de tempo seria “mais próxima da verdade”, von Baer responde que seria, “sem dúvida, aquela que provém da maior escala [*aus dem grössern Massstab hervorgeht*]”⁴³, ou seja, aquela para a qual a realidade aparece como um *vir a ser*. Isto significa dizer que cada organismo percebe

⁴¹ *Ibidem*, p. 473.

⁴² VON BAER, *Op. cit.*, p. 36.

⁴³ *Ibidem*, p. 37.

as mudanças no tempo com base em um aspecto fisiológico, a pulsação, e é a unidade de medida perceptiva de cada organismo que determina se ele verá “isto” ou “aquilo” na realidade como dotado de maior ou menor estabilidade e repouso, ou seja, como mais ou menos próximo do devir que a constitui. Para nós, toda permanência, forma ou repouso não passaria de uma ilusão característica deste “mundo médio” em que vivemos.

Ainda na parte relativa à Heráclito, Nietzsche fornece outro exemplo de como este tema do devir é tratado nas ciências da época, desta vez a partir de uma referência à teoria do calor desenvolvida por Herman von Helmholtz, de quem ele cita uma pequena passagem retirada do ensaio sobre a interação das forças da natureza, *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte*. Com base nas ideias de Helmholtz, Nietzsche escreve que devemos assumir que no curso de uma enorme duração de tempo o calor do sol deveria desaparecer, na medida em que ele não poderia continuar produzindo movimento sem consumir outras forças. O calor não pode ser eterno, de modo que um dia o próprio sol estaria condenado ao resfriamento⁴⁴. Nietzsche então afirma que “esta é, pois, a percepção intuitiva de Heráclito: não há uma coisa sobre a qual possamos dizer ‘isto é’” (VPP/FPP, KGW II, 4.270), ou seja, tudo está em devir.

Retomando então o texto *A filosofia na idade trágica dos gregos*, a leitura nietzschiana da filosofia de Heráclito mostra-se claramente simpática à ideia do vir a ser, um mundo que “só assim o contempla o homem estético” (PHG/FT, 7, p. 50, KSA 1.831), mas é apenas na interpretação da filosofia de Parmênides que a questão acerca da realidade da mudança será confrontada com maior vigor teórico. Com efeito, é a partir da discussão com a filosofia dos eleatas que Nietzsche procura restaurar os direitos do vir a ser, em confronto com a leitura kantiana e schopenhaueriana da idealidade do tempo⁴⁵.

⁴⁴ Como ocorre na narrativa de abertura de *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*.

⁴⁵ NASSER, 2013, p. 43, distingue quatro objeções de Nietzsche à filosofia de Parmênides por meio das quais o filósofo alemão pretende “restaurar os direitos do vir a ser”, quais sejam, a “existencial, epistemológica, lógica e ontológica –, sendo esta última a mais decisiva”. Para nossos propósitos, nos concentraremos no quarto tipo de objeção.

Para Nietzsche, Parmênides teria sido o responsável, com a elaboração da teoria do ser uno e imutável - a forma mais pura de abstração -, pela divisão do próprio “pensamento pré-socrático em duas metades: a primeira é dominada por Anaximandro, a segunda por Parmênides” (PHG/FT, 9, p. 57, KSA 1.836). Em sua primeira fase, Parmênides é apresentado por Nietzsche como um pensador que teria em Anaximandro seu ponto de partida, de modo que sua própria filosofia seria uma forma de reelaboração de questões levantadas por este último, especialmente no que diz respeito ao problema do vir a ser. Por meio de um método que comparava e contrastava qualidades (como claro e escuro, p.ex.) e as classificava em duas rubricas, tendo de um lado qualidades positivas e, do outro, qualidades negativas, Parmênides teria empregado “os termos rígidos de ‘ser’ [*seiend*] e ‘não-ser’ [*nicht seiend*], e assim chegou à fórmula, contraposta à de Anaximandro, de que este nosso mundo contém ser, mas também não-ser” (PHG/FT, 9, p. 60, KSA 1.838). Já não seria preciso, a partir daí, buscar o ser fora do mundo, uma vez que ele estaria no próprio mundo. Embora a partir do momento em que emprega a distinção entre “ser” e “não ser” Parmênides tenha atingido um alto grau de abstração, no momento em que precisou responder de maneira mais precisa à pergunta “o que é o devir?”, acabou respondendo não por meio da razão, mas da recorrência à uma *qualitates occultae*: “É o poder de Afrodite que unifica os opostos, o ser e o não-ser” (PHG/FT, 9, p. 61, KSA 1.839).

Essa posição mais “reformista” de Parmênides teria sido bruscamente interrompida no momento em que ele “teve uma ideia singular que parecia tirar o valor a todas as suas combinações anteriores, de maneira que ele teve o prazer de as deitar fora como um saco cheio de moedas velhas e usadas” (PHG/FT, 10, p. 63, KSA 1.839). Esta ideia estaria associada à desconfiança de Parmênides em relação ao conceito de qualidade negativa, de não-ser: “Será que uma coisa que não é pode ser uma propriedade? Ou, perguntando de um modo mais principal: será que uma coisa que não é, pode ser?” (PHG/FT, 10, p. 65, KSA 1.841). O único

modo de atingir um conhecimento que se desvencilhe deste tipo de desconfiança e que inspire uma confiança absoluta é a tautologia ($A=A$), de modo que daí ele extrai a sentença: “o que não é, não é! O que é, é!” (*Idem.*). O grande pecado contra a lógica é a crença no ser do não ser. O devir, o jogo dos contrários, do ser e do não ser, aparece a partir de então como algo ilógico, que contraria o puro pensamento. Agora Parmênides “irritava-se com os próprios olhos porque viam o devir, contra os próprios ouvidos, porque o ouviam” (PHG/FT, 10, p. 67, KSA 1.843). Todas as percepções dos sentidos nos fornecem apenas ilusões, na medida em que nos fazem crer que o devir, que o não-ser, também tem um ser, e por isso devem ser inteiramente rejeitadas. A multiplicidade do mundo empiricamente conhecido é apenas uma ilusão. As consequências dessa oposição radical, avalia Nietzsche, foram nefastas para a filosofia, uma vez que ela dissociou “os sentidos da capacidade de pensar abstrações, portanto, da razão, [...] destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão inteiramente errônea entre ‘espírito’ e ‘corpo’ que, sobretudo desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia” (PHG/FT, 10, p. 67, KSA 1.843).

Como resgatar, então, os direitos do vir a ser em um contexto no qual a própria realidade empírica é, de antemão, rejeitada como ilusória? Com efeito, “Parmênides e Zenão sustentam a verdade e o valor universal dos conceitos e rejeitam o mundo sensível enquanto o oposto dos conceitos verdadeiros e universalmente válidos, como se fosse uma objetivação do que é ilógico e contraditório” (PHG/FT, 12, p. 75, KSA 1.849). Tanto Parmênides como Zenão partem, segundo Nietzsche, do pressuposto (discutível) segundo o qual nós teríamos na nossa capacidade conceitual um critério adequado e decisivo para determinar o que é ou não *ser*, o que é a realidade objetiva e o seu contrário, de tal modo que nada que provém da realidade empírica poderia corrigir os conceitos, mas, ao contrário, estes últimos é que “devem medir e julgar a realidade [*Wirklichkeit*] e condená-la quando ela está em contradição com a lógica”

(*Idem.*). Em resumo, teríamos por um lado uma absoluta cisão entre o mundo dos sentidos e o mundo dos conceitos e, por outro, uma identificação entre pensamento e ser.

É somente no capítulo XV de *A filosofia na idade trágica dos gregos* que Nietzsche confronta a posição de Parmênides por meio de um argumento supostamente capaz de provar a realidade da mudança ou do vir a ser. No capítulo X, Nietzsche já havia reconhecido em Parmênides a “primeira crítica ao aparelho do conhecimento – crítica extremamente importante, embora insuficiente” (PHG/FT, 10, p. 67, KSA 1.843), e no capítulo XV é justamente em diálogo com outros dois grandes críticos do aparelho do conhecimento, Kant e Spir⁴⁶, que a discussão será conduzida. Nietzsche inicia este capítulo chamando atenção para as vantagens da hipótese parmenidiana do ser uno sobre a de seus adversários Empédocles, Demócrito e Anaxágoras, que abrigavam em suas filosofias as ideias de multiplicidade, infinito e movimento. É Anaxágoras, aliás, segundo Nietzsche, quem levanta duas importantes objeções contra Parmênides: a primeira baseada na mobilidade do pensamento, sobre a qual nos deteremos aqui com mais vagar, e a segunda baseada na questão da origem da aparência.

⁴⁶ De acordo com D’IORIO, a filosofia de Afrikan Spir se manifesta com maior clareza em quatro momentos nos textos nietzschianos: 1) em 1869 Spir publica *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, que teria deixado seus vestígios nos fragmentos do período de Nietzsche e provavelmente teria influenciado a elaboração de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Em 1873 Spir reelabora a obra anterior e publica *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, pela qual Nietzsche fica imediatamente interessado e toma de empréstimo na biblioteca de Basileia; ele cita uma passagem da obra em *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, como veremos na discussão a seguir; 2) em 1877 sai a segunda edição de *Pensamento e Realidade*, que Nietzsche implora para que o seu editor lhe envie. Ele passa a usar a definição de metafísica de Spir de incondicional e os comentários sobre a relação entre mundo numenal e fenomênico; a obra também participa na gestação de *Humano, demasiado humano*, onde exerce influência em pontos cruciais, sendo que Nietzsche tenta naturalizar a crítica transcendental de Spir, substituindo-a por uma história da gênese do pensamento; 3) Em 1881, apesar da visão do eterno retorno, Nietzsche volta a refletir sobre a origem e justificação do conhecimento, retornando a *Pensamento e Realidade* e tomando o conceito spiriano de incondicionado, Nietzsche aprofunda a reflexão sobre a estrutura da aparência, no sentido de superar essa antinomia fundamental que, segundo Spir, leva ao inevitável fracasso de toda tentativa de explicar o mundo; 4) Durante os anos 80 a linguagem de Spir se torna parte integrante das reflexões epistemológicas de Nietzsche. Em 1885 o confronto com o texto de Spir é ainda mais estreito (Nietzsche o lê ao mesmo tempo que Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt*). É quando Nietzsche está tentando desenvolver o projeto de um sistema filosófico que tem a vontade de poder como tentativa de interpretação do devir. Paralelamente ele trabalha na reelaboração de *Humano, demasiado humano*, utilizando e meditando sobre o conteúdo do caderno M I, onde foram transcritas as reflexões epistemológicas do verão de 1881. Cf. D’IORIO, 1993a, pp. 257-294.

Em relação a esta última, Nietzsche formula a objeção de Anaxágoras nos seguintes termos: “se os sentidos só nos dão enganos e aparências e se, na verdade, só existe a identidade real do ser e do pensar, o que são os sentidos?” (PHG/FT, 13, p. 77, KSA 1.850). Nos termos de Parmênides, os sentidos só poderiam ser aparência, uma vez que nem eles, nem o seu produto, o mundo sensível, coincidem com o pensamento. Mas disso emergem dois problemas: “se os próprios sentidos são aparência, para quem é que são aparência? Como é que eles, enquanto irreais, podem iludir? O que não é, nem sequer pode enganar-nos” (PHG/FT, 13, p. 77, KSA 1.850-851). Em virtude destas dificuldades, a origem da ilusão e da aparência repousaria em uma contradição no interior da filosofia parmenidiana.

A outra objeção, que será então retomada no capítulo XV, Nietzsche a chama de “objeção da mobilidade da razão”. Ela repousa sobre o caráter móvel das nossas representações.

Nietzsche a resume nos seguintes termos:

[...] se o pensamento conceitual da razão é real, é preciso então que a pluralidade e o movimento também sejam reais, pois o pensamento racional é movimento, movimenta-se de conceito para conceito, portanto, no interior de uma multiplicidade de realidades. Não é possível escapar a esta afirmação, é completamente impossível dizer que o pensamento é uma rigidez fixa, um eterno pensar-se-a-si-mesmo imóvel da unidade. (PHG/FT, 13, p. 77, KSA 1.850)

O cerne do argumento consiste na afirmação de que o próprio pensamento racional é marcado pelo *movimento* de uma representação à outra, pois “é completamente impossível dizer que o pensamento é uma rigidez fixa”, de tal modo que haveria uma anterioridade do movimento em relação ao pensamento. O movimento do pensamento é incompatível com a ideia de um ser imóvel. O lugar ocupado pelo ser na teoria parmenidiana deveria ser ocupado pelo vir a ser, uma vez que é no interior deste que o pensamento se moveria de conceito para conceito: “Mas se o movimento é um tal ser, pode-se dizer dele o que, em todo caso, se diz geralmente do ser: não proveio do devir, é eterno, indestrutível, sem aumento nem diminuição” (PHG/FT, 13, p. 78, KSA 1.851). Se o mundo muda, e se nele há multiplicidade, não se trata de uma ilusão, de

uma aparência (a pergunta pela origem desta já havia mostrado seu caráter contraditório), ao contrário, isto é “consequência do movimento eterno” (*Idem*).

Como dissemos antes, Nietzsche abre o capítulo XV advogando as vantagens da hipótese parmenidiana do ser sobre as de seus adversários. A vantagem da posição de Parmênides estaria na sua capacidade de dissolver os problemas que surgem da aceitação das noções de tempo e espaço infinitos “povoados” por um número infinito de substâncias. Os adversários de Parmênides não estariam conscientes da força terrível do pensamento dos Eleatas: “Não pode haver nenhum tempo, nenhum movimento, nenhum espaço, pois só podemos pensá-los como infinitos, quer dizer, infinitamente grandes, por um lado, divisíveis até ao infinito, por outro; tudo que é infinito, porém, não possui Ser, não existe” (PHG/FT, 15, p. 88, KSA 1.856)⁴⁷. Mesmo que estes adversários quisessem levantar a “objeção da mobilidade da razão”, alegando contra Parmênides que no seu “próprio pensamento, existe a sucessão, por conseguinte, o vosso pensamento poderia não ser real e, deste modo, também nada poderia demonstrar” (PHG/FT, 15, p. 88, KSA 1.856), à objeção destes adversários, Nietzsche adita, Parmênides poderia ter recorrido à resposta de Kant a uma objeção semelhante. É neste ponto da discussão que Nietzsche, reproduzindo então um tipo de jogo de réplica e tréplica, introduz o argumento de Kant capaz de “salvar” a posição de Parmênides acerca da irrealidade da mudança para, em seguida, introduzir o argumento do filósofo ucraniano Afrikan Spir contra Kant, um argumento capaz de assegurar a realidade da mudança:

Posso realmente dizer que as minhas representações se sucedem, mas isso significa apenas que tomamos consciência delas numa sucessão temporal, quer dizer, de acordo com a forma que lhes dá o nosso sentido interno. Por isso, o tempo não é uma coisa em si, nem uma determinação objetivamente ligada às coisas. (PHG/FT, 15, p. 88, KSA 1.857)⁴⁸

⁴⁷ Tradução modificada.

⁴⁸ De acordo com GREEN: “For Kant, the temporal flow of sensations can be *thought* – that is, perceived as a succession rather than simply being a succession of perceptions – only if it is brought into the unity of apperception. The function of bringing the temporal flow within the unity of consciousness is, according to Kant, the job of the transcendental synthesis of imagination, and the requirements of this synthesis justify the synthetic a priori truths that every event has a cause and that there are enduring substances in the world. The creation of causal connections

Com efeito, partindo de uma aproximação com a posição kantiana, seria possível salvaguardar a perspectiva parmenidiana da irrealidade da mudança. Tomamos consciência da sucessão das representações na forma como ela se dá para o nosso sentido interno. Nietzsche traça um paralelo entre o pensamento dos antigos eleatas e o do idealismo transcendental de Kant. De acordo com Nietzsche, seria preciso “distinguir entre o pensamento puro, que seria atemporal como o ser uno de Parmênides, e a consciência deste pensamento. Esta consciência já traduziria o pensamento na forma da aparência, portanto, da sucessão, da multiplicidade e do movimento” (PHG/FT, 15, p. 88, KSA 1.857)⁴⁹. Nietzsche sugere, então, ser “provável que Parmênides tivesse recorrido a esta solução” (*Idem*).

A discussão prossegue com a apresentação, em seguida, do que seria uma possível tréplica, agora, a partir da posição de Afrikan Spir. Nietzsche cita uma longa passagem da obra *Denken und Wirklichkeit (Pensamento e Realidade)*, fornecendo inclusive a indicação bibliográfica da passagem, algo bastante raro em seus escritos. É em diálogo com este argumento de Spir que Nietzsche sustentará o caráter inegável da realidade da mudança.

Em primeiro lugar, é claro que eu nada posso saber de uma sucessão em si, se não tenho simultaneamente os seus elementos na minha consciência. A própria representação de uma sucessão [*Vorstellung einer Succession*] nada tem de sucessiva, é, portanto, completamente diferente da sucessão das nossas representações [*Succession unserer Vorstellungen*]. [...] Fato é que não se pode negar de modo algum a realidade da mudança [*Realität der Veränderung*]. Se se deitar pela janela fora, volta a entrar pelo buraco da fechadura. Diga-se: “Parece-me apenas que os estados e as representações mudam” – esta aparência é algo que existe objetivamente, e a sucessão tem nela uma realidade objetiva incontestável, seguindo daí algo como uma sucessão efetiva. Além disso, é preciso advertir que toda a crítica da razão só se encontra

and enduring substances is the means by which the temporal manifold becomes a conscious unity.” GREEN, 2002, p. 48.

⁴⁹ Como observa MATTIOLI, Nietzsche propõe aqui um tipo de paralelismo entre Kant e o eleatismo baseado no argumento kantiano do fenomenismo da experiência interna: “Segundo este argumento, a experiência interna, isto é, a consciência que temos de nós mesmos no fluxo de nossas representações, nos oferece apenas um fenômeno do mesmo gênero daqueles do mundo externo, o que significa que ela não corresponde à realidade do sujeito. Uma vez que essa consciência emerge sob a forma do sentido interno (o tempo), ela não pode nos dar senão um fenômeno do sujeito, já que o sujeito ele mesmo, o sujeito transcendental, deve ser atemporal e independente de todas as formas da sensibilidade. Nesse sentido, Parmênides poderia recorrer à tese kantiana a afirmar que a sucessão de nossas representações na consciência é apenas um fenômeno que não corresponde à verdadeira natureza do pensamento, do pensamento puro, idêntico a si mesmo e localizado numa dimensão atemporal assim como o próprio Ser” MATTIOLI, 2011, p. 239.

fundamentada e legitimada sob o pressuposto de que as nossas próprias *representações* nos aparecem como elas são. Pois, se as representações nos aparecessem igualmente de maneira diferente do que realmente são, também nada de válido se poderia afirmar acerca delas. [...] Ora, é indubitável que as nossas próprias representações nos aparecem em sucessão. (PHG/FT, 15, p. 88-89, KSA 1.857-8)⁵⁰

O argumento de Spir, com efeito, coloca-se em oposição à tese da idealidade transcendental do tempo de Kant e Schopenhauer⁵¹ e vai ao encontro de uma percepção cultivada de maneira zelosa por Nietzsche ao longo de toda sua filosofia: a percepção de que praticamente toda a história da filosofia é marcada pelo desprezo para com a realidade em vir a ser da experiência, muito embora, com o avanço das ciências na modernidade, esta situação tenha se atenuado. O argumento de Kant, contudo, reeditaria esta tentativa, absurda aos olhos de Nietzsche, de atribuir irrealidade, ou apenas uma realidade parcial, ao tempo e à mudança. O próprio Spir reconhece os absurdos de tal posição: “Segundo tal suposição, César e Sócrates não estão verdadeiramente mortos, estão vivos como há dois mil anos e parecem apenas estar mortos, como consequência da organização do meu ‘sentido interno’” (PHG/FT, 15, p. 88-89, KSA 1.857-8).

O cerne do argumento de Spir, na passagem citada por Nietzsche, consiste na distinção entre sucessão das representações e representação da sucessão. Para Spir, poder conceber a representação da sucessão não resolve o problema colocado pela sucessão das representações: uma vez que sou obrigado a reconhecer a realidade objetiva das representações em sucessão como estados de minha consciência, sob pena de, negando-a, retirar a validade de qualquer coisa que se diga sobre elas, e com isso deslegitimar o próprio projeto de crítica da razão, que estaria assentado sobre esta última, sou também obrigado a reconhecer a temporalidade do

⁵⁰ Tradução modificada.

⁵¹ Eduardo NASSER fornece uma ampla contextualização do argumento de Afrikan Spir contra a tese da idealidade transcendental do tempo, mostrando que o argumento da idealidade transcendental do tempo e do espaço nunca teria gozado de plena aceitação na recepção da obra kantiana. Cf. NASSER, 2013, p. 56 e ss.

aparecer sucessivo das próprias representações no processo de representar. A mudança, pois, “volta a entrar pelo buraco da fechadura”.

Com a discussão levada a cabo em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, portanto, Nietzsche teria importantes subsídios para sustentar a tese heraclitiana do vir a ser. Como fica claro a partir dessa discussão, um dos elementos fundamentais desta tese, para Nietzsche, consiste em sua recusa em atribuir realidade ao ser, de modo que o vir a ser consistiria na única realidade existente. No ano de 1873, contudo, esta posição não está associada a qualquer projeto filosófico específico. O próprio texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, escrito no mesmo ano, embora tenha importantes pontos de contato com essa discussão, revela que talvez o elemento mais característico do pensamento nietzschiano nos idos de 1873 seja mesmo a tensão em torno de uma tomada de posição em questões de natureza ontológica e epistemológica. Isso não o impediu, contudo, de tentar formular, ainda naquele ano, um modelo de interpretação da natureza puramente dinâmico e relacional, por meio do qual a realidade do devir seria mais adequadamente figurada, como veremos no tópico seguinte.

1.3. Teleologia e dinamismo

Como vimos nos tópicos anteriores, os escritos póstumos *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* e *A filosofia na idade trágica dos gregos* prefiguram importantes aspectos do projeto filosófico levado a cabo por Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*. Neste tópico discutiremos dois conjuntos de fragmentos póstumos que, embora não tenham chegado a uma forma tão bem elaborada quanto a daqueles escritos, são de fundamental importância não apenas para a compreensão da relação de vizinhança de Nietzsche com as ciências naturais como para a compreensão dos direcionamentos do seu próprio projeto filosófico.

Estes dois conjuntos de fragmentos prefiguram e pavimentam aspectos relevantes do período maduro da produção de Nietzsche e estão na base da tentativa do filósofo de formular

uma compreensão da natureza e do homem livre de antropomorfismos morais e de categorias da metafísica substancialista. Nestes fragmentos, Nietzsche discute o uso do conceito de teleologia como forma de compreensão dos organismos e procura formular, pela primeira vez, um modelo interpretativo da natureza relacional e dinâmico, que abre mão da necessidade de partículas materiais como sustentáculo para as forças. Este modelo relacional e dinâmico e a crítica do conceito de teleologia para a compreensão dos seres orgânicos confluem, no período produtivo final de Nietzsche, para a formulação da ontologia dos centros de força ou quanta dinâmicos de vontades de poder. Trata-se do conjunto de fragmentos intitulado *O conceito de teleologia a partir de Kant* [*Die Teleologie seit Kant*], datado de outubro de 1867- abril de 1868, e do fragmento intitulado *Teoria dos átomos de tempo* [*Zeitatomenlehre*], de 1873.

1.3.1 Os fragmentos sobre *O conceito de teleologia a partir de Kant*

Em uma carta do final de abril-início de maio de 1868 endereçada a Paul Deussen, Nietzsche manifesta seu interesse em escrever uma dissertação de doutorado, sob inspiração das leituras de Lange e em função dos paradoxos encontrados na filosofia de Schopenhauer, dedicada ao “conceito do orgânico a partir de Kant”, um escrito que seria “meio filosófico, meio científico naturalista”⁵². Embora na missiva a Paul Deussen Nietzsche afirme que o projeto já está bastante adiantado, o fato é que ele não foi levado a cabo e dele restaram apenas alguns fragmentos⁵³.

⁵² “Wenn Du übrigens Ende dieses Jahres meine Doktordissertation bekommst, so wird Dir mehreres aufstoßen, was diesen Punkt der Erkenntnißgrenzen erläutert. Mein Thema ist ‚der Begriff des Organischen seit Kant‘ halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich” (KSB, vol. II, p. 269). Nessa mesma carta, Nietzsche afirma: “Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der „absoluten“ Wahrheit ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens — wie z. B. alle namhaften Naturforscher. Metaphysik gehört also bei einigen Menschen ins Gebiet der Gemüthsbedürfnisse, ist wesentlich Erbauung: andernseits ist sie Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung; festzuhalten aber ist, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten „An sich Wahren oder Seienden“ zu thun hat“. Nietzsche também menciona esse projeto de dissertação em uma carta endereçada a Erwin Rohde, de maio de 1868. Cf. KSB, vol. II, pág. 274.

⁵³ Trata-se dos fragmentos 62 [3] a 62 [57]. Cf. KGW, I/4, pp. 549-578. De acordo com HILL, o conjunto de fragmentos está estruturado em quatro partes, divididas do seguinte modo: “1. Introductory remarks titled ‘On Teleology’ containing quotes from Schopenhauer’s ‘Criticism of the Kantian Philosophy’, his discussion of the third Critique (WWRI.529–34). 2. Historical remarks titled ‘Teleology since Kant’ under which we find the following headings and discussions: A. ‘Nature-philosophical’ containing three quotations from Schopenhauer,

O epicentro da discussão de Nietzsche nos apontamentos é o conceito de teleologia, a ideia de que seríamos compelidos “a pensar os corpos naturais como premeditados, ou seja, por meio de conceitos de finalidade”⁵⁴, e a relação deste conceito com as ideias de organismo e individuação. Em relação a esta última, como vimos na seção 1.1, Nietzsche já vinha desenvolvendo um conjunto de reflexões, tendo como ponto de partida, especialmente, as filosofias de Schopenhauer e F.A. Lange. Os fragmentos *Sobre o conceito de teleologia a partir de Kant* encontram-se no mesmo diapasão das reflexões levadas a cabo no conjunto de fragmentos *Zu Schopenhauer*, no qual aquelas reflexões estão concentradas.

Kant concebe, na *Crítica da faculdade de julgar*, a ideia de conformidade a fins como um tipo de complemento à ideia de mecanismo causal no que tange à compreensão dos fenômenos da natureza. A ideia de mecanismo causal, propalada pela moderna concepção de ciência, seria eficaz em explicar parte significativa dos fenômenos da natureza, mas se mostra particularmente insuficiente para explicar, por exemplo, a formação dos organismos. O

section 28 of the first volume of *World as Will and Representation*, where he discusses teleology (WWRi. 53–61). B. ‘Designed’ (Zweckmäßig) containing one quotation from Lange, a reference to Strauss’s remarks about Broekes, two quotes from the third Critique (CJ, Ak. v. 375–6), one quotation and one citation from Goethe (Princeton Goethe, xii. 31, 64), extensive quotation from Fischer’s discussion of the ‘Dialectic of Teleological Judgement’, in volume two of his Kant book and two quotes from Schopenhauer’s ‘On Teleology’ (WWRii. 327–41). C. Brief notes titled ‘Goethe’s attempt’ including one quotation from the third Critique (CJ, Ak. v. 384). D. A discussion of the conflict between mechanistic and teleological explanation titled ‘A False Alternative’ including four more quotes from Fischer’s discussion of the third Critique. E. Nietzsche’s own account of teleology, including two quotes from Fischer’s discussion of teleology, and one quotation from Fischer’s discussion of Kant’s *Universal Natural History* in volume one, one quotation from Kant taken from Fischer, six quotes from the third Critique (CJ, Ak. v. 378–9, 381, 384), and one paraphrase (of CJ, Ak. v. 425, 2nd para.). 3. An outline or outlines of the proposed dissertation. I am inserting the title and possible reference to parts, deleting explanatory marginalia, and paraphrasing some chapter titles. Since the outlines for what I am calling ‘Part I’ and ‘Part II’ are separated by several chapters, perhaps ‘Part II’ was a fresh attempt at ‘Part I’ [...]. 4. The reading lists: early in the manuscript Nietzsche appears to begin listing further reading that might be of interest: *Kant’s Universal Natural History*, which we know he read at least in part shortly after that (it is quoted in *Philosophy and the Tragic Age of the Greeks*), *Kant’s The One Possible Proof*, and works by Holbach, Hettner, and Moleschott (KGW i.4. 552 (1868)). Later in the manuscript (KGW i.4. 572, 576 (1868)) beyond further reference to the third Critique and Trendelenburg’s *Logical Investigations* and Moleschott, we find a list of works by Schopenhauer, Treviranus, Czolbe, Virchow, an article by Trendelenburg, Ueberweg, Helmholtz, Wundt, Lotze, Herbert, Schelling (both the *System of Transcendental Idealism*, the *Ideas for a Philosophy of Nature* and Rosenkranz’s lectures on Schelling), Herder, Bichat, Müller, Fries, Schleiden, Maimon, Oken, Carus. Most of these works concern either philosophy, Idealist philosophy of nature, or contemporary biology and medicine”. HILL, 2003, p. 84.

⁵⁴ A passagem citada encontra-se no início das anotações, no fragmento 62 [3]: “Kant sucht zu erweisen, „daß eine *Nöthigung* existiere, uns die Naturkörper als prämeditirt dh. nach Zweckbegriffen zu denken“. Ich kann nur zugeben, daß dies eine Art ist, sich die Teleologie zu erklären“

fenômeno orgânico, com efeito, coloca em evidência tal insuficiência, descobrindo parte considerável dos fenômenos da natureza de uma explicação adequada. Ao se confrontar com a ineficácia da mera ideia de causalidade mecânica, pois, seríamos compelidos a lançar mão de um outro princípio, qual seja, do conceito de finalidade: “uma representação de um todo de partes, dependendo estas, quanto à forma e à possibilidade de existência, desse mesmo todo”⁵⁵. Além do *nexus effectivus* que caracteriza o mecanismo causal, portanto, a compreensão dos fenômenos da natureza nos constrangeria ao uso de um *nexus finalis*, um tipo de teleologia, ancorada em nossa faculdade de juízo reflexionante, “enfraquecida ou metodológica”⁵⁶. Kant, pois, ao mesmo tempo em que critica um uso dogmático do conceito de teleologia, por meio do qual esta seria entendida como inscrita, de fato, na natureza, mantém o seu uso, ainda que em uma versão “enfraquecida”, na medida em que esta será empregada como mera ideia reguladora para fins de compreensão.

A reflexão crítica de Nietzsche acerca do conceito de teleologia, segundo Alberto Toscano⁵⁷, teria submetido o programa crítico kantiano a quatro reduções, as quais teriam levado a crise decorrente da exposição ao problema do orgânico a um novo patamar. As quatro reduções, segundo Toscano, seriam: (1) a expulsão de todo elemento teleológico da reflexão sobre a própria ideia de teleologia; (2) a negação da conformidade a fins externa; (3) a relativização da individualidade e; (4) a dissolução da antítese entre mecanismo e teleologia.

No que diz respeito aos dois primeiros pontos, Nietzsche encontra apoio para sua reflexão crítica nas visões de Empédocles e de Darwin acerca do surgimento do orgânico⁵⁸. No fragmento 62 [27], com efeito, Nietzsche sugere, sob o influxo das ideias darwinianas, a possibilidade de se conceber o surgimento da vida a partir da combinação da causalidade

⁵⁵ MARQUES, 2003, p. 52-60.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Cf. TOSCANO, 2001.

⁵⁸ A importância das ideias darwinianas no contexto de elaboração do programa contido em *Humano, demasiado humano* será retomada no próximo capítulo.

mecânica com a ideia de acaso, o que ele chama de “possibilidade coordenada”, a qual possibilitaria explicar o surgimento da vida sem a necessidade de um finalismo externo⁵⁹. Com isso, a própria conformidade a fins nasceria como um caso específico do possível. Não estaríamos de fato constrangidos a pensar o surgimento dos organismos vivos por meio de uma conformidade a fins, uma vez que a combinação de mecanicismo e acaso favorável forneceria uma hipótese plausível acerca do seu surgimento, de modo que a vida poderia ser entendida como uma possibilidade entre inúmeras outras.

Após fornecer uma hipótese plausível para o surgimento da vida sem a necessidade de recorrer a finalidades externas, Nietzsche enfrenta, em seguida, o problema da teleologia interna, empregada como meio de compreensão da individualidade dos seres orgânicos, mobilizando, para tal, um conjunto de argumentos advindos em parte da tradição da *Naturphilosophie*, especialmente de Goethe⁶⁰, e em parte de F.A. Lange⁶¹. No fragmento 62 [28], Nietzsche liga a ideia de organismo à ideia de todo, sugerindo que esta última seria a responsável pela nossa representação de um fim. Ele escreve que: “O conceito de todo, no entanto, é obra nossa. Aqui está a fonte da representação de um fim. O conceito de todo não reside nas coisas, mas em nós mesmos”. Seria possível, contudo, subtrair a ideia de todo de nossa compreensão dos organismos, interpretando a teleologia interna como mera capacidade de existir. Em outras palavras, Nietzsche sugere que chamemos de teleológica a uma entidade que é organizada de tal modo que ela consiga manter a si mesma na existência, o que eliminaria a necessidade de ligar a organização do indivíduo à representação de uma totalidade.

O todo seria apenas uma projeção do nosso intelecto, mas o indivíduo orgânico, ao contrário, deveria ser entendido como multiplicidade. A partir das ideias de Goethe e Virchow,

⁵⁹ No fragmento 62 [27] Nietzsche escreve: „Das Zweckmäßige entstanden als ein Spezialfall des Möglichen: eine Unzahl Formen entstehn dh. mechanische Zusamm[en]setzungen: unter diesen zahllosen können auch lebensfähige sein“.

⁶⁰ Cf. BÖNNING, 1987, pp. 14-17.

⁶¹ Cf. LOPES, 2008, p. 146.

Nietzsche sugere que o indivíduo pode ser entendido como uma coleção de muitos seres, um tipo de comunidade biológica, de modo que a própria ideia de teleologia, caudatária da concepção de totalidade, deveria ser entendida como meramente relativa. A título de hipótese, Nietzsche se refere à ideia de Goethe segundo a qual todo ser vivo não seria um indivíduo, mas uma multiplicidade, uma reunião de seres vivos, sendo que na realidade sequer haveria indivíduos ou organismos: ambos não passariam de abstrações⁶². Os organismos seriam apenas formas, e, se abstraíssemos estas últimas, o que restaria seria uma multiplicidade infinita. A forma dos seres vivos deveria ser entendida como um complexo que também se modifica, ou seja, ela não seria algo fixo, mas algo que flutua no devir daquilo que Nietzsche chama de vida, entendida como um tipo de produtividade incessante. Nietzsche resume este ponto no fragmento 62 [46]:

[...] em todo ser vivo não captamos mais do que formas. O que devém eternamente é a vida. A natureza do nosso entendimento nos permite capturar formas, ele não é suficientemente refinado para perceber a metamorfose contínua. Aquilo que ele consegue conhecer chama de forma. Mas na verdade não pode haver nenhuma forma, pois em cada ponto há uma infinidade. Toda unidade pensada (ponto) descreve uma linha.

Um conceito semelhante ao de forma é o de indivíduo. Organismos são chamados de unidades, centros de finalidade. Mas para nosso intelecto, apenas, há unidades. Cada indivíduo tem em si uma infinidade de indivíduos viventes. Essa não é mais que uma concepção muito rudimentar, tomada talvez inicialmente do corpo humano. (KGW, I/4, p. 570)

Neste fragmento, Nietzsche dissocia a ideia de vida da ideia de forma ou indivíduo orgânico, entendendo a vida como um devir que atravessa as formas, marcado pela multiplicidade, mas que não se resume a elas, sugerindo que nosso intelecto não seria suficientemente refinado para alcançar esse devir, ou seja, nosso intelecto fica preso às formas, sem ser capaz de apreender a vida de fato: onde parece haver unidade, indivíduo, haveria na verdade uma multiplicidade, em última instância, inapreensível. Com isso podemos deduzir,

⁶² Cf. KGW, I/4, p. 560. Como veremos no Capítulo III, a ideia de compreender os organismos como multiplicidade de seres vivos será retomada por Nietzsche na formulação da hipótese da *vontade de poder*, em diálogo com as ideias dos cientistas Wilhelm Roux e Rolph sobre a luta entre as partes do organismo e de expansão da vida.

como observa Kevin Hill, que Nietzsche no conjunto de fragmentos sobre a teleologia parece enxergar três estágios em nossa experiência dos organismos: o primeiro estágio consistiria na compreensão de que tudo aquilo que é necessário para que possamos experimentar os organismos como uma coleção de objetos materiais deve estar dado, ou seja, todos os processos que produzem a experiência de objetos empíricos em geral; em segundo lugar, estaria a ideia de que devemos impor uma unidade formal à multiplicidade física, interpretando-a como um sistema composto de partes interligadas; por fim, argumenta Hill, estaria a compreensão de que devemos interpretar as atividades das partes como se estas fossem meios para a finalidade de persistência do todo. O sistema orgânico, neste sentido, seria uma mera criação da mente humana, um "produto da nossa organização"⁶³.

Como último passo, observa Toscano, Nietzsche procura dissolver a própria oposição entre mecanismo causal e teleologia, a ideia, presente no fragmento 62 [40] e que reaparecerá nos escritos de maturidade de Nietzsche, segundo a qual não apenas o conceito de teleologia seria nossa invenção, uma ficção reguladora com o objetivo de apreender o fenômeno orgânico, mas também os principais conceitos que estão na base das teorias científicas. Nietzsche escreve:

“Só podemos compreender inteiramente aquilo que nós mesmos construímos e trazemos à existência segundo conceitos”⁶⁴.

Portanto, apenas o matemático pode ser inteiramente compreendido (quer dizer, compreensão formal). Estamos de resto face ao desconhecido. Para administrá-lo, o homem inventa conceitos, que apenas unificam uma somatória de propriedades manifestas, mas não atingem a coisa.

A eles pertencem força, matéria, indivíduo, lei, organismo, átomo, causa final. Eles não são constitutivos, mas apenas juízos reflexivos. (KGW, I/4, p. 565)

Isto significa dizer, com efeito, que a totalidade dos conceitos por meio dos quais compreendemos a realidade: força, matéria, indivíduo, lei, organismo, átomos, causa final, deveriam ser compreendidos não como juízos constitutivos, na linguagem kantiana, mas como

⁶³ Cf. HILL, 2003, p. 89-90.

⁶⁴ Trata-se, aqui, de uma citação de Kant.

juízos reflexivos, como ficções regulativas⁶⁵. Este, com efeito, é o passo mais radical dado por Nietzsche nos fragmentos sobre a teleologia de 1867-1868 e, como veremos no capítulo II, terá consequências importantes para o projeto levado a cabo a partir de 1878.

1.3.2 O fragmento sobre *A teoria dos átomos de tempo*

Como vimos no tópico 1.2, Nietzsche desenvolve no escrito *A filosofia na idade trágica dos gregos* uma argumentação, a partir do seu diálogo com Afrikan Spir, que desembocaria na recusa da tese da idealidade transcendental do tempo e na admissão do devir como uma característica objetiva da realidade. A assunção da tese do devir e do caráter radicalmente processual da realidade seria acompanhada, ainda naquele ano, pela tentativa de formulação de um modelo interpretativo puramente dinâmico e relacional da natureza, baseado na categoria do tempo.

Nos fragmentos de 1873, com efeito, que acabaram ficando conhecidos como “a física de Nietzsche” ou “Teoria dos átomos de tempo” [*Zeitatomenlehre*]⁶⁶, Nietzsche procura desenvolver um modelo interpretativo de natureza inteiramente dinâmico e relacional que tem como um dos seus principais objetivos poder prescindir da noção de substância ou de átomos materiais. Trata-se de um modelo alternativo e hipotético por meio do qual Nietzsche tenta formular uma imagem mais adequada daquilo que seria, por definição, inapreensível: o vir a ser.

Este modelo é desenvolvido a partir da primeira leitura realizada por Nietzsche da obra do físico jesuíta Roger Boscovich, *Theoria Philosophiae Naturalis redacta ad unicum legem*

⁶⁵ De acordo com MARQUES, 2003, pp. 52-60, a redução do constitutivo ao regulativo, operada por parte de Nietzsche em sua crítica tal como aparece nos fragmentos sobre o conceito de teleologia seria a matriz da futura teoria do perspectivismo.

⁶⁶ Cf. KSA, vol. VII, pp. 575-579. De acordo com CRAWFORD, o conhecimento do conjunto de fragmentos *Zeitatomenlehre* veio à luz pela primeira vez na obra de Alwin Mittasch, *Nietzsche als Naturphilosoph* (Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 1952), em função do seu trabalho como editor do volume 10 da edição *Grossoktavausgabe* das obras de Nietzsche. Os fragmentos apareceriam em seguida na obra de Karl Schlechta and Anni Anders, *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens* (Stuttgart-ad Bal, Cannstatt: Friedrich Fromman Verlag, 1962), e só então ficado disponíveis no volume 7 da edição crítica de Colli-Montinari, *Kritische Studienausgabe, Band 7* (Berlin and New York, 1988) (KSA 7, 26 [11] e 26[12], pp. 574-579). Cf. CRAWFORD, 2005.

virium in natura existentium, que ele toma emprestada na biblioteca da universidade de Basel em março de 1873⁶⁷. Nesta obra, Boscovich procura elaborar um modelo físico baseado na ideia de *pontos não extensos de força*, que prescindem de átomos materiais, e cuja interação ocorreria à distância por meio de relações de proximidade e distanciamento⁶⁸. Nos fragmentos de 1873, inspirado na leitura da obra de Boscovich e já fortemente inclinado a aceitar a realidade objetiva do tempo a partir de seu diálogo com Spir, Nietzsche reelabora o modelo boscovichiano a partir da ideia de átomos de tempo.

Nietzsche inicia o fragmento partindo da suposição de que o movimento ocorre no tempo. Para Nietzsche, se um ponto “A” age sobre um ponto “B”, essa ação requer um intervalo de tempo, por menor que seja a distância entre eles. Se quisermos conceber essa ação como ocorrendo, de fato, *no tempo*, devemos assumir que “A” não é o mesmo após o transcorrer do menor intervalo de tempo, pois do contrário “A” não seria uma força que teria exercido efeito. Para Nietzsche, isso significa que “*o tempo prova a absoluta não persistência da força*” (NF/FP 1873, 26 [12], KSA 7.576). O problema, aponta Nietzsche, é que todas as leis do espaço [*Raumgesetze*] são pensadas como desprovidas de *tempo*, de tal modo que a ação desses pontos ocorreria no plano da simultaneidade. O mundo seria todo pensado de um só golpe [*Schlage*], mas isso significaria a não existência real de movimento, o que significa dizer que, pensado nestes termos, o movimento torna-se um conceito contraditório.

Para Nietzsche isto significará que, ou subsumimos o movimento à categoria do espaço, caso em que seus efeitos são anulados e o tempo como tal inexistente, ou o subsumimos à categoria do tempo, caso em que as leis do espaço é que seriam desafiadas. Se assumirmos o espaço como infinitamente pequeno, argumenta Nietzsche, isso nos conduz à visão contraditória segundo a qual as distâncias entre os átomos se tornam infinitamente pequenas, e todos os átomos pontuais

⁶⁷ Cf. ANSELL PEARSON, 2000.

⁶⁸ Voltaremos à obra de Boscovich e a uma apresentação mais pormenorizada da mesma, no Capítulo III do presente trabalho, no contexto da discussão acerca da formulação da hipótese da *vontade de poder*.

coincidiriam em um ponto. A suposição que toma o tempo como única realidade, por outro lado, não conduziria ao mesmo tipo de problema. É neste ponto do fragmento que Nietzsche introduz então sua concepção de *átomos de tempo*:

Uma vez que o tempo seja infinitamente divisível, então o mundo inteiro é possível como um fenômeno puramente temporal [*Zeitphänomen*], porque eu posso ocupar cada ponto de tempo com o único ponto de espaço, podendo assim colocá-lo um número infinito de vezes. Portanto, dever-se-ia ver como essência de um corpo *distintos pontos de tempo* [*Zeitpunkte*], isto é, o ponto colocado em certas distâncias. Entre cada intervalo de tempo ainda há lugar para infinitos pontos de tempo; portanto, poder-se-ia pensar um mundo todo corpóreo, todo mobiliado a partir de um ponto, mas de tal forma que dissolvamos os corpos em linhas de tempo interrompidas. (*Idem*)

A partir desta formulação, Nietzsche sugere, seria possível reconstruir a noção de espaço, desde que suponhamos um ser [*Wesen*] capaz de reter os diversos momentos de tempo transcorridos, dispondo-os como se fossem simultâneos⁶⁹: “As leis do espaço poderiam ser inteiramente construídas e não se garantiria a existência do espaço” (NF/FP 1873, 26 [12], KSA 7.577). Como observa Ansell Pearson⁷⁰, essa passagem do fragmento apresenta duas problemáticas: a primeira diz respeito ao fato de que a suposição da infinita divisibilidade do tempo nos conduz a pensá-lo em termos de espaço e quantidade. A segunda, por sua vez, diz respeito ao fato de que entre intervalos de tempo distintos pode-se postular uma infinidade de pontos de tempo no intervalo que os separa. Ainda que Nietzsche buscasse, pois, uma formulação acerca do movimento pensado não mais a partir das leis espaciais, mas a partir da categoria do tempo, a própria formulação do modelo acaba sendo traduzida em linguagem espacial. Trata-se de uma condição intransponível, uma vez que somos compelidos a pensar o tempo, em função do nosso aparato cognitivo, em termos espaciais: “A realidade do mundo seria então constituída por um ponto persistente. A multiplicidade surgiria pela existência de

⁶⁹ Nietzsche escreve: “Jetzt ist nur... ein reproduzierendes Wesen nöthig, welches frühere Zeitmomente neben den gegenwärtigen hält. Darin sind unsere Körper imaginirt. Es giebt dann kein Nebeneinander, als in der Vorstellung. Alles Nebeneinander wäre erschlossen und vorgestellt. Die Gesetze des Raumes wären sämmtlich construiert und verbürgten nicht das Dasein des Raumes”. *Ibidem*, p. 577.

⁷⁰ Cf. ANSELL PEARSON, 2000, p. 10.

seres representativos, que pensariam repetidamente este ponto nos menores intervalos de tempo” (*Idem*). Nietzsche sugere, então, que todas as leis do movimento seriam traduzidas em “proporções de tempo” [*Zeitproportionen*] e que a essência da sensação consistiria na percepção cada vez mais refinada destas figuras de tempo, por meio das quais tudo se traduziria então em linguagem espacial. A ordem do mundo como representação se deveria à regularidade das figuras temporais, apreendidas por meio dos “pontos de sensação”, aos quais corresponderia cada ponto temporal:

Teríamos então uma força pontual que teria uma relação com cada momento de tempo posterior de sua existência, isto é, as forças consistiriam nessas figuras e relações. Em cada menor momento a força teria que ser diferente: mas a sucessão seria em uma proporção qualquer, e o mundo existente consistiria na *entrada em visibilidade dessas proporções de força* [*Sichtbarwerdung dieser Kraft-Proportionen*], isto é, tradução para o espacial. (NF/FP 1873, 26 [12], KSA 7.577)

Nietzsche retoma, finalmente, a discussão com a qual inicia o fragmento, afirmando que o hábito da física atômica de supor átomos de força imutáveis *no tempo*, átomos “no sentido parmenidiano de οντα” (*Ibidem*, p. 578), tem como consequência a impossibilidade do seu agir. Com efeito, Nietzsche conclui, “somente forças absolutamente mutáveis podem agir [*wirken*]”, de tal modo que “todas as forças são apenas *função do tempo*” (*Idem*). Retomando então uma fórmula de Boscovich segundo a qual a força de repulsão entre os pontos não extensos de força aumenta com o decréscimo da distância, tendendo ao infinito, enquanto a grandes distâncias ela muda de sinal e se comporta como força atrativa, como no exemplo da força gravitacional, Nietzsche dirá que as forças, enquanto funções do tempo, “expressam-se nas relações de pontos temporais próximos ou distantes, isto é, rápidos ou lentos”, de tal modo que a força residiria no grau de aceleração: “Quanto maior a lentidão, maiores os intervalos de tempo, maior a distância” (*Idem*).

O que está em jogo no fragmento é o esforço de Nietzsche em formular, pela primeira vez, um modelo de interpretação não substancialista da natureza, baseado na categoria do tempo

e associado, por fim, a uma teoria da sensação na qual cada ponto temporal coincidiria com um “ponto de sensação”, traduzido por fim em linguagem espacial. Isto significa dizer que medimos o tempo através de algo que “permanece espacial” [*Räumlichbleibendes*] e por isso pressupomos que entre o ponto “A” e o ponto “B” haveria um “*tempo constante*” [*ein stetiges Zeit*]: “mas o tempo não é um continuum, há apenas *pontos de tempo totalmente diferentes, sem linha. Actio in distans*” (*Ibidem*, p.579). A primeira tentativa nietzschiana de formular um modelo de interpretação mais adequado à compreensão do devir terminaria paradoxalmente, contudo, afirmando a inexistência do tempo: “Só se pode falar de pontos de tempo, não mais de tempo. O ponto de tempo atua sobre outro ponto de tempo, portanto deve-se pressupor características *dinâmicas*”⁷¹ (*Idem*).

Nietzsche conclui o fragmento com um resumo dos resultados obtidos em seu esforço especulativo. Ele escreve:

É possível, 1) reduzir o mundo existente a uma atomística de espaços pontuais, 2) estes novamente a uma atomística do tempo, 3) A atomística do tempo acaba por coincidir com uma teoria da sensação. O *ponto de tempo dinâmico* é idêntico ao *ponto de sensação*. Pois não há simultaneidade de sensação. (*Idem*)

⁷¹ Como dissemos acima, Nietzsche argumenta que este problema é insolúvel. Em função do nosso aparato cognitivo acabamos traduzindo o tempo em linguagem espacial. Ao longo de sua obra posterior, pelo menos a partir do período intermediário, o filósofo irá interpretar a segmentação do fluxo do devir como um tipo de necessidade vital por meio da qual cada ser orgânico consegue administrar e estabilizar este fluxo. Peter BORNEDAL emprega uma imagem bastante valiosa, assim entendemos, para a compreensão do tipo de interação que ocorre entre os seres orgânicos e o devir, e acerca do que diferencia nossa perspectiva em relação à de outros seres vivos na filosofia de Nietzsche. Segundo este autor, percebemos o devir sempre nos nossos termos. A realidade em devir é o que ele chama de “Ur-ground”, uma espécie de “solo” compartilhado por todos os seres percipientes ou horizonte aberto a toda percepção possível: “an infinite expanse of possibilities, but when we open this expanse according to our human possibilities, we create a human horizon, which becomes the world for us” (BORNEDAL, 2005, p. 15). BORNEDAL então sugere que este “horizonte” aberto no “Ur-ground” pelo nosso aparato perceptivo pode ser chamado de “Human ground”, o que significa dizer, em última instância, que nosso aparato cognitivo sempre e necessariamente falsifica o devir (Ur-ground). O “Ur-ground”, portanto, seria “the ground that is open for *all possible perception*, while the human ground is open only for *possible human perception*. Since it is clear that *all possible perception* includes humans only as a single point [...] within this ocean of possibilities, humans must inevitably ‘falsify’ the Ur-ground. Against the Ur-ground, falsification is a condition and an ontological given. The Human ground is now a single horizon, a single ‘point,’ on the Ur-ground; it designates the world as we see and know it [...]” (*Idem*). Cada ser orgânico acessaria o mundo do devir (Ur-ground), neste sentido, a partir de sua própria perspectiva, aberta pelo seu aparato perceptivo e organizada pelo seu aparato cognitivo, que o estabilizaria por meio de ficções de valor vital. O que BORNEDAL chama de “Ur-ground” corresponde, assim entendemos, ao mundo de “caos” acerca do qual Nietzsche fala no aforismo § 109 de *A Gaia ciência*, um mundo indiferente aos nossos antropomorfismos morais e estéticos, sobre o qual falaremos no segundo capítulo do presente trabalho.

Um aspecto importante do fragmento sobre os átomos de tempo consiste no fato de que, por meio dele, Nietzsche procura identificar e questionar os hábitos cognitivos, ou de acesso ao mundo, por meio dos quais somos compelidos a enxergar a realidade como um conjunto de objetos sólidos e de forças persistentes. Com efeito, como a teoria da sensação que acompanha o fragmento evidencia, são as nossas sensações e o modo pelo qual representamos que nos condicionam a esta imagem de mundo. Nestes fragmentos de 1873, como vimos, as forças devem ser entendidas como funções do tempo. Elas devem ser vistas, além disso, como não permanentes. Este aspecto de sua primeira reflexão será conservado até as formulações derradeiras de sua concepção hipotética de mundo, além, evidentemente, do esforço em formulá-la subtraindo qualquer tipo de componente substancial/corpuscular material. O problema surge, contudo, no momento em que o tempo é concebido de forma segmentada, sem uma linha contínua, mas através de pontos de tempo.

No fragmento intitulado “Teoria dos átomos de tempo”, pois, Nietzsche procura formular uma interpretação de mundo dinâmico relacional que aponta, juntamente com a discussão desenvolvida em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, para a admissão da tese do devir e a conseqüente compreensão do caráter radicalmente processual da realidade.

A partir do período intermediário, a concepção de vir a ser e a tensão em torno dos elementos naturalistas e transcendentais, tais como vimos na primeira seção, confluem em um projeto de cunho naturalista para o qual todas as esferas do âmbito normativo devem ser reconduzidas ao âmbito natural através de uma história do processo de sua gênese. O aspecto processual da vida, da natureza e da história que estará assentado em última instância, como vimos, em um tipo de compromisso ontológico, será de fundamental importância para uma compreensão adequada do aspecto naturalista da filosofia de Nietzsche. Sobre este projeto naturalista que ganha corpo em *Humano, demasiado humano*, discorreremos no próximo capítulo.

Capítulo II: A instauração de um programa naturalista

Criou-se com esforço e necessidade uma religião sem Deus, para caso perdêssemos Deus, salvássemos o divino, - e agora você retira o fundamento que, por mais etéreo e nebuloso que fosse, era poderoso o suficiente para sustentar o mundo inteiro; o mundo o qual em tudo é querido e sagrado para nós! - A metafísica é apenas uma ilusão; mas o que é a vida sem essa ilusão? [...] triunfa apenas com a queda do mundo metafísico essa vida de despotismo e com ela o poder tirano! [...] e agora você dissolve tudo! Tudo fluido,- sem imagem sólida, apenas movimento eterno!⁷²

O objetivo deste segundo capítulo, como dito na introdução da tese, é compreender os traços essenciais do programa filosófico instaurado por Nietzsche a partir da obra *Humano, demasiado humano* e como ele se desdobra na trilogia do *espírito livre*, nas obras *Aurora* e *A gaia ciência*, na forma de um programa de *desdivinização da natureza e naturalização do homem*. Este programa, como veremos, pode ser adequadamente descrito, em função dos traços essenciais que o constituem, como um programa de cunho naturalista. A apresentação desse programa será realizada a partir de uma análise dos parágrafos iniciais da obra, ressaltando, por meio de um contraste com alguns aspectos da filosofia nietzschiana do período de juventude, ou seja, por meio de um jogo de aproximações e distanciamentos, as inovações filosóficas que ele traz em seu bojo e procurando compreender, a partir disso, o significado que ele adquire no contexto geral de sua filosofia. Além de apresentar os traços essenciais desse programa naturalista e historicista o capítulo tem um segundo objetivo, qual seja, o de compreender como Nietzsche articula, no interior dessa nova agenda que se inicia com a publicação de *Humano, demasiado humano*, a relação entre os aspectos descritivos e normativos de sua filosofia, em outras palavras, compreender como ele articula a proposta de uma descrição naturalista da cultura – dos valores e dos fenômenos moral, religioso e estético - com a demanda normativa, presente em todos os períodos de sua produção filosófica, seja pela determinação das metas da cultura, seja por uma mudança na hierarquia dos valores que nela predominam.

⁷² Trecho de uma carta de Mathilde Maier a Friedrich Nietzsche, de julho de 1878, à época da publicação de *Humano, demasiado humano*. Cf. KGB II 6/2, p. 911- 913 e ss.

Como veremos ao longo deste capítulo, Nietzsche mantém a dimensão normativa da tarefa filosófica sempre em vista, e isso aparece em *Humano, demasiado humano* na forma de uma reflexão acerca dos rumos da cultura no interior de um cenário histórico dominado cada vez mais pela racionalidade científica e pelos efeitos do sentido histórico. Essa dimensão aparece em vários aforismos de *Humano, demasiado humano*. A despeito do tom moderado que atravessa todo o livro dedicado aos *espíritos livres*⁷³, e apesar de estar longe de entender o filósofo como responsável por elaborar uma justificação para ou por determinar os rumos da cultura, é possível perceber, de todo modo, um normativismo mínimo, na medida em que Nietzsche esboça cenários de uma cultura pós-metafísica, enxerga no cultivo das virtudes epistêmicas, no fomento ao aparecimento dos espíritos livres e na deflação do tom moralizante que atravessa a cultura ocidental, não apenas perspectivas louváveis ou desejáveis, mas objetivos a serem perseguidos. O programa naturalista se manterá, em suas linhas gerais, até o período final de sua produção filosófica, o que se evidencia a partir da leitura do prólogo à obra *Genealogia da moral* e de algumas passagens de sua autobiografia filosófica, *Ecce Homo*.

2.1. Um programa naturalista em *Humano, demasiado humano*

A obra *Humano, demasiado humano* representa não apenas o afastamento de Nietzsche em relação à filosofia de Schopenhauer⁷⁴ e seu rompimento com o programa cultural de Richard Wagner. Ela representa também um dos poucos momentos, em toda sua obra publicada, no qual temos acesso ao que poderíamos designar como um programa filosófico mais explícito ou uma agenda filosófica bem definida. Essa agenda não apenas define os alvos de sua crítica, ela sinaliza as novas alianças a serem realizadas, traça os procedimentos a serem adotados e esboça

⁷³ Na verdade, a ideia de escrever um livro acerca do espírito livre é antiga, como mostra D'IORIO (2014), do início da década de 1970. Um dos primeiros títulos dados por Nietzsche ao que viria a ser a obra *O nascimento da tragédia* foi *A tragédia e os espíritos livres*. Cf. D'IORIO, 2014, p. 26; Cf. ainda NF 1870, 5 [1], [22], [41], [42].

⁷⁴ Sobre a crítica de Nietzsche a Schopenhauer nos fragmentos do final dos anos sessenta e início dos anos setenta, Cf. BARBERA, 1995, pp. 124-136. Cf. também LOPES, 2008.

determinadas metas a serem atingidas. Os elementos que compõem esse programa filosófico podem ser apreendidos já no primeiro aforismo da obra, que reproduzo integralmente abaixo:

Química dos conceitos e sentimentos. – Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. – Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimento morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas? Haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas? A humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária? (MA/HH, § 1, KSA 2.23-4).

Estes seriam, resumidamente, os principais pontos do programa que Nietzsche pretende levar a cabo a partir de *Humano, demasiado humano*: em primeiro lugar, faz-se necessário empreender uma crítica ao procedimento metafísico de resolução dos problemas filosóficos, este procedimento, que se sustenta em uma estratégia dualista e serve de base para a determinação não apenas da origem, mas também da posição hierárquica dos valores, teria sido empregado ao longo de toda a história da filosofia ocidental; em segundo lugar, Nietzsche propõe uma alternativa ao procedimento que teria vigorado ao longo da tradição filosófica ocidental, uma *filosofia histórica*, cientificamente informada, a qual reivindica que as coisas de “mais alto valor”, as criações no âmbito da cultura, da moral, dos fenômenos religioso e estético e os valores em geral sejam investigadas através dos mesmos procedimentos científicos

adotados na investigação das coisas comuns, as “coisas próximas”; em terceiro lugar, Nietzsche sinaliza a necessidade de uma reavaliação das “coisas próximas” e de tudo que foi até agora desprezado pela filosofia metafísica, sugerindo ainda que um aprofundamento nas pesquisas acerca da “origem”, parte fundamental de uma filosofia histórica, não teria sido levado a cabo, até hoje, por falta de retidão intelectual, algo que seria sanado através da perspectiva filosófica por ele proposta, uma vez que ela preconiza a valorização das virtudes epistêmicas cultivadas no interior da tradição científica.

Esse programa filosófico instaurado em *Humano, demasiado humano*, que Nietzsche denomina *filosofia histórica*, pode ser descrito, em suas linhas gerais, como um programa naturalista, na medida em que coloca no centro de suas preocupações a necessidade de uma compreensão histórica e naturalizada de todos os fenômenos humanos, no âmbito orgânico, da cultura e dos valores, sejam eles morais, religiosos ou estéticos. Com efeito, como observa Marco Brusotti: “Filosofia, ciências históricas e naturais devem se articular para interpretar igualmente processos naturais, históricos ou culturais de surgimento e desenvolvimento”⁷⁵. Se o primeiro capítulo da obra, intitulado “Das coisas primeiras e últimas”, apresenta um programa filosófico e as principais problemáticas por ele enfrentadas, os capítulos subsequentes, intitulados “Contribuição à história dos sentimentos morais”, “A vida religiosa” e “Da alma de artistas e escritores”, por exemplo, podem ser lidos como tentativas de aplicação da abordagem histórico-naturalista respectivamente à moral, ao fenômeno religioso e ao fenômeno artístico. Nesses capítulos destaca-se o esforço, empreendido pelo filósofo, de formular hipóteses genealógicas com o objetivo de compreender a origem desses fenômenos, o que pode ser constatado já pelo número bastante considerável de aforismos que trazem a palavra “origem” em seu título. A opção pela adoção de uma escrita aforismática, neste sentido, adequa-se

⁷⁵ BRUSOTTI, 2011, p. 91. Cf. também HELLER, 1972, pp. 04 e ss..

perfeitamente ao caráter experimental e hipotético que Nietzsche imprime à abordagem desses fenômenos.

O programa de uma filosofia histórica e naturalista exige, na perspectiva de Nietzsche, tanto a assunção do sentido histórico da modernidade, e com isso a compreensão da historicidade, da relatividade e da convencionalidade de toda e qualquer empresa humana, quanto a mobilização das diversas ciências, sejam as ciências naturais ou as ciências humanas, na tarefa de investigar a origem e o desenvolvimento dos fenômenos, exige, além disso, o cultivo das virtudes epistêmicas valorizadas no interior dessa tradição⁷⁶. Este programa histórico-naturalista de investigação, por sua vez, se constituirá como uma condição de possibilidade para o enfrentamento das questões candentes no plano da cultura, de tal modo que o *conhecimento acerca das condições da cultura* deverá ser entendido como um pré-requisito indispensável, por exemplo, para o estabelecimento de objetivos ecumênicos para a humanidade (Cf. MA/HH, § 25, KSA 2.46).

Em função tanto dessa exigência como da ideia de que o filósofo não estaria mais autorizado a criar ou se apegar a ficções totalizantes formuladas com o objetivo de satisfazer necessidades de ordem prática, ideia sustentada por Nietzsche no período de juventude e decisivamente afastada em *Humano, demasiado humano*, esse programa se volta contra o núcleo da concepção esposada por Nietzsche no seu período de juventude, uma vez que, agora: a) qualquer intervenção, por parte do filósofo, no plano da cultura, deve ser precedida por uma compreensão, em termos histórico-naturalistas, das condições de surgimento, sedimentação,

⁷⁶ De acordo com MEDRADO (2014), a ciência cumpriria três funções no interior do programa nietzschiano em *Humano*: “Tomamos como ponto de partida a ideia de que a ciência cumpre três funções cardeais no interior do programa filosófico de Humano: 1) enquanto meio de aquisição de virtudes epistêmicas consideradas fundamentais a um filosofar-histórico, isto é, a atividade científica como forma de cultivo de honestidade intelectual, modéstia, cautela, economia de princípios – virtudes que, para Nietzsche, não teriam sido alcançadas pelo modo tradicional de se fazer filosofia; 2) enquanto instrumento, auxílio na elaboração positiva dos ‘fins ecumênicos’ a serem perseguidos pela cultura, tendo em mente a urgência que Nietzsche confere em HH à necessidade de confecção de uma cultura pós-metafísica; 3) enquanto referência normativa e fonte de conhecimentos que têm função terapêutica no plano do indivíduo” Cf. MEDRADO, 2014, p. 23.

crescimento e decadência da cultura e dos valores que nela predominam, algo que não era reivindicado programaticamente pelo filósofo no seu período inicial de reflexão; b) não é mais facultado ao filósofo o direito de se apegar a ilusões metafísicas que escamoteiam o caráter histórico e a falta de diferença cardinal entre o homem e os outros animais e que teriam sido empregadas em função da concepção segundo a qual a metafísica seria indispensável do ponto de vista cultural e antropológico⁷⁷.

2.1.1 Por um filosofar histórico

Nietzsche designa o modo de filosofar que deve se contrapor à metafísica de *filosofia histórica* [*historische Philosophie*]. A adoção de um modo de filosofar histórico pretende superar aquilo que é percebido por ele como o defeito comum e hereditário de todos os filósofos de linhagem metafísica, o defeito que os teria levado a mal compreender a origem dos fenômenos e a estabelecer rígidas oposições metafísicas e atribuições de valor: a falta de sentido histórico. É em função da falta de sentido histórico, denuncia Nietzsche, que os filósofos têm tomado a configuração recente do homem, moldada aproximadamente nos últimos quatro mil anos, como uma espécie de medida segura, um tipo de *aeterna veritas*, de ponto fixo a partir do qual se deveria partir. Esses filósofos não querem ver que o homem veio a ser, que tudo veio a ser, eles não querem ver que “*não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas*”, e que, portanto, “*o filosofar histórico é doravante necessário e com ele a virtude da modéstia*” (MA I/HH I, § 2, KSA 2.25).

A decisão por um modo de filosofar histórico está, pois, associada ao acolhimento daquilo que, nos textos do período de juventude, ainda não havia sido plenamente assumido por Nietzsche: a tese do *vir a ser*. A assunção desta tese, por sua vez, revela mais um ponto do afastamento de Nietzsche em relação ao seu antigo mestre Schopenhauer e às suas posições de

⁷⁷ Como afirma LOPES (2008): “Nietzsche se volta experimentalmente contra o núcleo de sua concepção de juventude. Do ponto de vista formal este núcleo programático fora extraído do idealismo prático defendido por Lange; do ponto de vista do conteúdo da metafísica da Vontade de Schopenhauer”. Cf. LOPES, 2008, pág. 269.

juventude. No parágrafo 53 de *O mundo como vontade e como representação*, que abre o livro quarto do primeiro volume de sua obra magna, Schopenhauer discute as especificidades da reflexão acerca das ações humanas, reafirma o caráter imanente de sua filosofia e escreve, além disso, algumas linhas acerca do que ele denomina “*forma histórica de filosofar*”. Trata-se, neste quarto livro, de continuar a exposição do seu pensamento único a partir do modo de consideração proposto nas outras partes da obra, interpretando as ações humanas da mesma forma como ele havia feito ao interpretar os demais fenômenos do mundo, ou seja, trazendo sua essência mais íntima a conceitos distintos e abstratos⁷⁸. Assumindo a distinção entre mundo como *vontade* e como *representação*, correspondente schopenhaueriano da distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno, e assumindo que a filosofia “nada mais pode fazer senão interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo”, Schopenhauer assegura que estaria “infinitamente distante do conhecimento filosófico do mundo quem imagina poder conceber a essência dele *historicamente*”⁷⁹. Este é o caso sempre que, na compreensão do em si do mundo,

[...] encontre-se algum tipo de *vir-a-ser*, ou tendo-*vir-a-ser*, ou *vir-~~vir~~-a-ser*, algo parecido a um antes e um depois que detém a última significação [...]. Semelhante *forma histórica de filosofar* [*historisches Philosophieren*]⁸⁰ fornece na maioria das vezes uma cosmogonia, a qual admite muitas variedades, ou então um sistema da emanação, doutrina da queda; ou ainda, por conta da dúvida desesperadora advinda dessas tentativas estéreis, é-se levado a um último caminho, oferecendo-se uma doutrina do *via-a-ser*, brotar, nascer, *vir a lume* a partir da escuridão, do fundamento obscuro, do fundamento originário, do fundamento infundado e outros semelhantes disparates⁸¹.

O grande problema de todas as filosofias históricas estaria no fato, argumenta Schopenhauer, de que elas tomam o tempo por uma determinação da coisa em si. E ao fazê-lo, essas filosofias acabariam presas àquilo que Kant denominou fenômeno, ou em termos

⁷⁸ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 354.

⁷⁹ *Ibidem*, p.356.

⁸⁰ Jair Barboza opta por traduzir *historisches Philosophieren* por *forma histórica de filosofar* (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 356). Nietzsche utiliza a mesma expressão no segundo aforismo do volume I de *Humano, demasiado humano*. Também no caso de Schopenhauer, traduzir *historisches Philosophieren* por *filosofar histórico* seria igualmente adequado.

⁸¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 356.

schopenhauerianos, ficariam presas ao mundo como representação, uma vez que o tempo não pertence verdadeiramente ao núcleo da realidade, mas à forma da representação⁸². Malgrado a manutenção da oposição entre fenômeno e coisa em si presente na linguagem schopenhaueriana, Nietzsche pretende levar a cabo um programa filosófico que acolhe em seu interior justamente aquilo que é rejeitado pelo seu antigo mestre: ele quer levar a cabo um programa filosófico que compreende o mundo como um *vir a ser*, ou seja, como uma realidade na qual o tempo deve ser compreendido enquanto determinação essencial⁸³, de tal modo que o próprio dualismo metafísico que sustenta a oposição entre fenômeno e coisa em si apareça finalmente, à luz da compreensão histórica e científica, como um mero erro presente na evolução dos seres orgânicos (Cf. MA I/HH I, § 16 e 18).

A história será entendida por Nietzsche nesse novo contexto, então, não apenas como disciplina específica ou objeto de reflexão, mas como algo a constituir o próprio pensamento filosófico, ela deve ser vista como um componente fundamental do método por meio do qual o filósofo investiga os problemas com os quais se ocupa⁸⁴. Ela está ligada, além disso, à própria dimensão ontológica da realidade, na medida em que está associada à tese do *vir a ser* de todas

⁸² O tempo pertence, na teoria do conhecimento schopenhaueriana, ao polo da representação. Schopenhauer conserva a distinção fundamental kantiana entre coisa em si e fenômeno na forma da oposição entre vontade e representação. Vontade e representação são *toto genere* diferentes entre si, mas devem ser entendidas, em sua filosofia, como os dois lados de um mesmo mundo. Em relação àquela última, a representação, há a forma geral da representação (o ser objeto para um sujeito e o ser sujeito que conhece objetos), ou seja, a relação sujeito-objeto, e as formas secundárias da representação, o espaço, o tempo e a causalidade, presentes no cérebro do sujeito cognoscente (Cf. RODRIGUES JR., 2011, p. 102 e ss). Além da identificação da coisa em si com a vontade e do fenômeno com a representação, na teoria do conhecimento de Schopenhauer, presente no primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação*, é realizada uma modificação do kantismo, na medida em que Schopenhauer realiza o deslocamento de tempo e espaço, que na *Crítica da razão pura* são formas *a priori* da sensibilidade, para o entendimento (ou, como dissemos pouco antes, para o cérebro do sujeito que conhece). Schopenhauer reduz, além disso, as doze categorias kantianas do entendimento a apenas uma, a causalidade. Na sua teoria do conhecimento, portanto, causalidade, espaço e tempo compõem o entendimento, estando inteiramente do lado da representação e não se configurando, portanto, tal qual em Kant, como determinantes da vontade (coisa em si), que é atemporal.

⁸³ Cf. Sobre a ideia nietzschiana do tempo como determinação essencial da realidade, especialmente em sua relação crítica com as posições de Afrikan Spir (1838-1890): Cf. LOPES, 2008, pp. 276 e ss.; MATTIOLI (2011) e GREEN, 2002, pp. 48 e ss.

⁸⁴ Cf. DENAT (2008); ITAPARICA (2005); ORSUCCI (2008); SALAQUARDA (1983).

as coisas⁸⁵. Do ponto de vista da investigação dos fenômenos culturais, dos conceitos e da análise dos valores, por outro lado, ela tanto servirá à compreensão de sua origem e desenvolvimento como funcionará enquanto ferramenta de comparação, relativização e crítica. Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche parece sugerir, ainda, que o sentido histórico funciona como um tipo de indicador do grau de elevação de uma cultura⁸⁶. Pode-se dizer então, resumidamente, que a história aparece, nessa obra, como estando ligada a um determinante ontológico da realidade, como instrumento epistemológico de compreensão dos fenômenos, como ferramenta de comparação e, enquanto sentido histórico, como marca definidora da própria consciência de uma época, algo de que Nietzsche não está disposto a abrir mão. A história forneceria ainda, em uma avaliação positiva, elementos para a elaboração dos objetivos ecumênicos a serem perseguidos pela cultura, na medida em que possibilita um conhecimento acerca de suas condições.

Como se vê, trata-se de um movimento no interior da filosofia nietzschiana que entra em rota de colisão com o que filósofo havia defendido em suas obras anteriores, especialmente com as ideias da já mencionada *Segunda consideração extemporânea*. Mas o que muda de fato entre esses dois períodos no tocante à perspectiva de Nietzsche acerca do sentido histórico e dos estudos históricos?

A resposta a essa pergunta é importante pelo fato de que podemos, por meio dela, enxergar de maneira mais clara não apenas o papel que a história passa a desempenhar em sua filosofia a partir de então, mas também por possibilitar a compreensão da modificação que

⁸⁵ Não é nosso objetivo aprofundar, neste tópico, a discussão acerca da ideia de devir, apenas destacar a ligação entre a opção por uma filosofia histórica e a aposta na tese do *vir a ser*. Em um de seus cadernos, no ano de 1888, Nietzsche insinua uma espécie de reelaboração dos aforismos 1 a 3 de *Humano, demasiado humano I*, na qual se percebe a íntima relação entre as ideias de história e devir, filosofia histórica e filosofia do devir. No que seria uma reelaboração do primeiro aforismo, por exemplo, intitulada *Chemie der Begriffe und Werthgefühle* ao invés de *Chemie der Begriffe und Empfindungen*, Nietzsche substitui a expressão *filosofia histórica* [*historische Philosophie*] por filosofia do devir [*Philosophie des Werdens*] (Cf. KSA 14, p. 119). Já em uma anotação póstuma do ano de 1885, Nietzsche chega mesmo a afirmar que considera a filosofia como a “forma mais geral de história, como tentativa de descrever de algum modo o devir de Heráclito e abreviá-lo através de signos” (NF 1885, 36 [27], KSA 11.562).

⁸⁶ Conforme observa FRANCO, 2011, p. 46. Cf. MA I/HH I § 272 e 274.

ocorre na própria visão nietzschiana de cultura, que deixa de ser interpretada como uma espécie de manifestação da natureza de um povo e passa a ser vista de uma perspectiva histórico-naturalista, ou seja, como algo que surge a partir de convenções humanas e se modifica ao longo do tempo⁸⁷. Essa mudança de perspectiva também indica que uma adequada compreensão da dinâmica dos valores que predominam em uma cultura, ou seja, como eles são criados, se sedimentam e se modificam, é um pré-requisito indispensável para possíveis intervenções em sua hierarquia.

Em primeiro lugar faz-se necessário chamar atenção para o fato de que não há, em nenhum momento do percurso filosófico nietzschiano, algo como um simples repúdio à história enquanto tal ou uma pura rejeição do sentido histórico⁸⁸. Sua compreensão do sentido histórico é marcada pela tensão e pela ambivalência, não apenas se levarmos em consideração uma comparação entre diferentes períodos, como a que fazemos aqui entre o período de juventude e o que se inicia com *Humano, demasiado humano*, mas até mesmo dentro de um único período de produção, o que se percebe através da comparação de alguns aforismos do período de maturidade⁸⁹. Apesar dessa tensão, cumpre notar que a ideia de uma filosofia histórica permanece até os últimos escritos de Nietzsche. Isso se evidencia em várias passagens da obra

⁸⁷ Cf. BARROS, 2007, p. 128.

⁸⁸ Como bem observou BROBJER (2004), o fato de que muitos autores tomam a *Segunda consideração extemporânea* como o escrito no qual Nietzsche teria expressado sua compreensão e avaliação da história, sem levar em consideração os desdobramentos posteriores da filosofia nietzschiana, teria ajudado a construir a imagem de um Nietzsche radicalmente crítico dos estudos históricos. Brobjer não apenas mostra que esta leitura é equivocada como chega mesmo a sugerir que a relação de Nietzsche com os estudos históricos na primavera e no verão de 1875 representaria talvez o fator mais fundamental na mudança de orientação que ocorre em seu pensamento a partir de *Humano, demasiado humano*, antes mesmo de seu encontro com Paul Rée. Para BROBJER: “Thus it is possible that the most influential cause of these fundamental changes in his thinking was his work with historical studies and methods” BROBJER, 2004, p. 305.

⁸⁹ Cf. ITAPARICA (2005). No que se refere ao período de maturidade, Itaparica mostra que há uma tensão entre uma avaliação positiva e uma negativa do sentido histórico. Exemplo disso seriam as diferenças entre os aforismos 224 de *Além do bem e do mal*, o comentário que Nietzsche faz em *Ecce Homo* sobre a *Segunda consideração extemporânea* e o primeiro parágrafo da seção “A ‘razão’ na filosofia”, da obra *Crepúsculo dos Ídolos*. Nos dois primeiros há uma abordagem crítica do sentido histórico, enquanto no terceiro os filósofos metafísicos são novamente criticados por conta do seu defeito hereditário. Itaparica recorre à noção de genealogia e a uma análise do niilismo e da decadência com o objetivo de apontar os motivos da “convivência antagônica” de perspectivas acerca do sentido histórico nesse período da produção filosófica nietzschiana. Cf. ITAPARICA, 2005, p. 89 e ss.

publicada e das anotações póstumas, que atestam a continuidade do comprometimento dele com este modo de filosofar⁹⁰.

No que diz respeito ao seu período de juventude, especialmente à *Segunda consideração extemporânea*⁹¹, o que está em jogo é uma reflexão, como o próprio título da obra indica, acerca das vantagens e desvantagens da história e não uma mera crítica negativa. As vantagens e desvantagens da história, por sua vez, são remetidas à vida do indivíduo, de um povo ou de uma cultura. Nietzsche reconhece, ainda no prólogo da obra, que precisamos da história “para a vida e para a ação” e esclarece que sua abordagem é realizada a partir desta ótica. Este o motivo pelo qual suas considerações dizem respeito “ao valor” e à “falta de valor da história [*über den Werth und den Unwerth der Historie*]” (HL/Co. Ext. II, prólogo, KSA 1.245)⁹².

Nietzsche discute no texto a compreensão moderna de história, a formação de uma ciência objetiva dos fatos históricos, o historicismo, e o conseqüente aguçamento do sentido histórico. Este é um fenômeno de que a modernidade se orgulha e por isso, ao ser posto em questão, confere ao escrito nietzschiano seu caráter extemporâneo. Trata-se, pois, de uma discussão acerca do valor desse fenômeno moderno tanto em relação ao indivíduo como em relação à cultura.

A consideração nietzschiana se inicia por meio de um contraste entre o homem e os outros animais: enquanto estes últimos são caracterizados pelo esquecimento, por viverem a-historicamente, o homem é marcado pela lembrança, sendo, desde a infância, obrigado a se

⁹⁰ Isso se evidencia tanto na contínua acusação de falta de sentido histórico: na *Genealogia da Moral*, por exemplo, Nietzsche dirá que falta “*espírito histórico*” aos historiadores da moral (Cf. GM/GMI § 2), em *O anticristo*, acusará os sacerdotes pela falta de “*retidão in historicis*” (Cf. AC/AC, § 26), em *Crepúsculo dos Ídolos*, aponta a “falta de sentido histórico”, o “ódio à noção mesma de vir a ser”, o “egipcismo”, como “*idiosincrasia dos filósofos*” (Cf. GD/CI, A “razão” na filosofia, § 1); como na reivindicação do caráter histórico de sua própria filosofia: ver nota 6, acima e o prólogo da *Genealogia da moral*. Em um fragmento póstumo de junho-julho de 1885, Nietzsche dirá que: “O que nos separa mais fundamentalmente de todo modo de pensar platônico e leibniziano é o fato de que não acreditamos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; e, na medida em que é ciência e não legislação, a filosofia é para nós apenas a extensão mais ampla do conceito de ‘história’” (NF/FP 1885, 38 [14], KSA 11.613).

⁹¹ Sobre o contexto de surgimento da *Segunda consideração extemporânea*, Cf. SALAQUARDA (1983).

⁹² As citações da *Segunda consideração extemporânea* serão realizadas a partir da tradução de Marco Antônio Casanova. Cf. NIETZSCHE, 2003. Eventuais modificações na tradução serão informadas.

confrontar com o que já passou. A importância do sentir a-historicamente estaria em que, de acordo com Nietzsche, não somente a felicidade, mas a própria capacidade de ação dependem dele. Um homem que fosse incapaz de esquecer, que visse tudo como um vir a ser constante, como um perpétuo nascer e desmanchar, não acreditaria mais em si mesmo. Ele perderia sua capacidade de ação, tal como o discípulo de Heráclito, que diante do fluxo contínuo e radical da realidade limitava-se a apontar com o dedo. A todo agir estaria ligado, portanto, como sua condição de possibilidade, a capacidade de esquecer. A própria vida seria impossível sem o poder do esquecimento, admite Nietzsche, e é justamente com base nessa compreensão que ele avalia o significado do sentido histórico moderno, o qual ele julga hipertrofiado: *“há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura”* (HL/Co. Ext. II, § 1. KSA 1.250).

O perigo que Nietzsche associa à hipertrofia da consciência histórica, portanto, é representado pelo fato de que seu aguçamento pode levar à paralisia da ação, o que não apenas prejudica o presente, mas também põe em risco o futuro, na medida em que o passado é fixado. Este perigo, como ele escreve, ameaça o indivíduo, o povo e a cultura, de tal modo que somente pela *força plástica* de que eles dispõem, entendida como a capacidade de incorporar e transformar aquilo que é estrangeiro, de se apropriar do passado, de dominá-lo de alguma forma e restabelecer-se, seria possível determinar o grau de sentido histórico suportável a cada um, ou seja, o quanto pode ser incorporado, o quanto deve ser esquecido.

O a-histórico, neste contexto, seria como que o ventre no qual é gestado todo e qualquer feito, é nele que o artista, o general ou um povo mergulham para encontrar a energia necessária de suas ações, mas apenas por meio do histórico, apenas no momento em que limita o a-histórico “pensando, refletindo, comparando, separando e concluindo”, somente no momento em que utiliza o que passou em prol da vida o “homem se torna homem” (HL/Co. Ext. II, § 1. KSA 1.253). O a-histórico e o histórico seriam, portanto, igualmente necessários. Na medida,

contudo, em que a história é concebida na modernidade como uma ciência pura e pretende se apoderar de um conhecimento objetivo e exaustivo acerca do passado ela põe em risco, avalia Nietzsche, o equilíbrio do jogo entre essas duas forças.

A história importaria ao homem sob três aspectos, sempre de acordo com alguma meta ou necessidade: “conforme ele age e aspira, preserva e venera, sofre e carece de libertação” (HL/Co. Ext. II, § 2, KSA 1.258). A cada um desses pares de aspectos corresponderia um tipo legítimo de história, o qual daria satisfação à meta/necessidade a ele vinculada: respectivamente a história monumental, a antiquária e a crítica. A primeira favoreceria os mitos, a ação e a crença nos grandes homens. A segunda também poderia ser útil à vida, na medida em que através dela as próprias origens, a identidade e as tradições são reafirmadas, enquanto a terceira, por sua vez, ajudaria o homem que se sente oprimido a se libertar da tradição⁹³. O serviço que a história pode prestar por meio de cada um desses tipos não se confunde, pois, com a atitude adotada na modernidade, em que a ampliação do conhecimento histórico se torna a própria meta. Em outros termos: aquilo que deveria ser apenas um meio de realização de determinados objetivos e satisfação de necessidades torna-se, com o advento da modernidade, um fim em si mesmo. É nesse momento que a história, ao invés de ser utilizada para o fortalecimento da cultura, passa a ameaçá-la.

Às duas forças supramencionadas, a a-histórica, que designa a capacidade de esquecimento, e a histórica, pela qual o homem não apenas se recorda do passado, mas torna-se simultaneamente consciente da própria multiplicidade de perspectivas culturais historicamente existentes e capaz de relativizar o enraizamento afetivo dos seus próprios valores culturais, a estas duas forças Nietzsche acrescenta o supra histórico, definido por ele como o

⁹³ Cf. BROBJER, 2004, p. 302. SALAQUARDA (1983) mostra, por meio de uma análise das anotações de Nietzsche, que a ideia de história crítica só apareceu em um momento posterior de suas reflexões, de tal modo que inicialmente, e por um longo tempo, o filósofo trabalhou sobre um esquema de análise dual, que continha apenas as histórias antiquária e monumental.

poder que desvia “o olhar do vir a ser” e o dirige “ao que dá à existência o caráter do eterno e do estável em sua significação” (HL/Co. Ext II, § 10, KSA 1.330), a saber, a arte e a religião. O a-histórico e o supra histórico são apresentados por Nietzsche, nesse contexto, como antídotos contra a hipertrofia do histórico. Por um lado teríamos, pois, o mergulho no a-histórico, através do qual seriam buscadas energias para a ação no presente com vistas ao futuro e, por outro lado, o supra histórico, que também é pensado por ele como um tipo de antídoto contra a doença histórica, abarcando as potências da arte e da religião.

No parágrafo de número 7 da *Segunda consideração extemporânea* Nietzsche esclarece a relação existente entre os efeitos da consciência histórica e os valores que organizam uma cultura. Ele afirma que o sentido histórico, “quando vige *sem travas*” e é levado até as últimas consequências, “desenraiza o futuro, porque destrói as ilusões e retira a atmosfera das coisas existentes, a única na qual podiam viver” (HL/Co.Ext II, § 7, KSA 1.295). Em outra passagem, ele afirma que a história provoca um verdadeiro “tremor de terra conceitual”, retirando do homem “o fundamento de toda a sua segurança e tranquilidade, a crença no que perdura e se eterniza” (HL/Co.Ext II, § 10, KSA 1.330). Ora, justamente a religião e a arte forneceriam, enquanto fenômenos nos quais se traduzem as forças do supra histórico, as ilusões ou os mitos de que uma cultura necessita para não se dissolver na torrente do vir a ser.

Em *O nascimento da tragédia*, por exemplo, obra que se encontra no mesmo diapasão da *Segunda extemporânea*, a atividade artística era entendida como dotada de uma função metafísica, conferindo ao artista um lugar privilegiado no interior da cultura, não apenas pelo fato de que a sua atividade estaria supostamente em continuidade com as finalidades da natureza, mas também na medida em que seria o artista, ele próprio, o responsável por produzir os mitos favoráveis à coesão social. No capítulo 23 dessa obra Nietzsche reconheceria a necessidade desses mitos unificantes: “Sem o mito”, afirma, “toda cultura perde sua força

natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural” (GT/NT, § 23, KSA 1.145)⁹⁴.

Esse é um ponto de fundamental importância para nossa discussão subsequente, uma vez que, tal como entendemos, o movimento em direção a uma perspectiva filosófica de cunho histórico-naturalista significa, ao mesmo tempo, uma reavaliação do que seriam as estratégias legítimas de intervenção do filósofo no plano da cultura. Os principais componentes dessa reavaliação, que determinam o próprio modo de articulação entre os elementos descritivos e normativos da filosofia nietzschiana, irão permanecer até seus últimos escritos. Sem pretender aprofundar neste tópico uma discussão que levaremos a cabo de forma mais detalhada adiante, cumpre destacar, no presente contexto, que em *Humano, demasiado humano* ocorre não apenas o pleno acolhimento do sentido histórico da modernidade, mas também o repúdio à tese segundo a qual este elemento supra histórico, representado na *Segunda extemporânea* pelos poderes eternizantes da arte e da religião, seria de fato necessário à confecção de uma cultura⁹⁵.

Em outras palavras: se no período de juventude, envolvido no programa cultural wagneriano, Nietzsche adota a tese da necessidade antropológica da metafísica, por entender que a satisfação unilateral dos nossos impulsos cognitivos através das ciências levaria à fragmentação e inviabilizaria a composição de uma cultura forte, e na *Segunda consideração extemporânea* a defesa dessa tese aparece justamente na forma de uma defesa do supra histórico, leia-se, arte e religião como antídotos contra o histórico, no período que se inicia com o “livro para espíritos livres” Nietzsche não apenas acolhe o sentido histórico da modernidade, retirando dele “todas as suas consequências” (HL/Co.Ext II, § 7, KSA 1.195), como também

⁹⁴ É importante destacar que essa defesa nietzschiana da necessidade do mito no capítulo 23 de *O nascimento da tragédia* é realizada justamente no interior de uma discussão acerca da capacidade ou não do indivíduo acreditar no mito no contexto de uma cultura caracterizada pelo sentido histórico, o que revela um elemento de continuidade entre as reflexões das duas obras. Cf. GT/NT, § 23.

⁹⁵ Isso aparece, em *Humano, demasiado humano*, na forma de uma rejeição veemente da alegada tese da necessidade antropológica da metafísica. Cf. LOPES, 2008, p. 298 e seg. Este ponto será discutido em detalhe mais adiante.

rejeita a tese de que nós teríamos necessidade desse elemento supra histórico para a criação da cultura. A partir de *Humano, demasiado humano*, contrariando o que havia sido proposto no período de engajamento no programa wagneriano, a ideia de criação da cultura está ligada à tentativa de estruturá-la a partir das “pequenas verdades” conquistadas por meio das ciências, de modo que a história passa a ter um papel central nesse novo cenário.

Retomando a *Segunda consideração extemporânea* Nietzsche entende, em suma, que o cultivo exagerado dos impulsos cognitivos no campo da história, que tende a transformá-la em ciência objetiva dos fatos do passado, acaba por hipertrofiá-la e transformá-la em uma *doença*, afetando a força plástica necessária à construção da cultura. Com o aguçamento do sentido histórico, além disso, os fundamentos que alicerçam a cultura são gradualmente dissipados e o que antes era tido por seguro vai gradual e irresistivelmente revelando seu caráter ilusório. A história entendida enquanto ciência não apenas mata o passado transmitido de que o homem pode se servir, ela aniquila a autoconfiança do homem na construção do futuro, dissolvendo-o no fluxo do vir a ser e da relatividade de valores. É nesse contexto de dissolução e fragmentação que o supra histórico adquiriria seu papel, na medida em que poderia fornecer algo constante em meio ao inconstante. Os fundamentos supra históricos seriam, no entanto, ilusórios, não obstante necessários⁹⁶. Mas essa tendência a tomar a história como ciência objetiva dos fatos do passado não apenas põe em xeque a credibilidade dos poderes eternizantes da arte, da religião e do mito (HL/Co.Ext II, § 10), ela corrói a própria possibilidade de emprego desses poderes, inviabilizando sua utilização, na medida em que “só toma por verdadeira e correta, ou seja, por científica, a consideração das coisas que vê por toda parte algo que veio a

⁹⁶ Como afirma MÜLLER-LAUTER: “Evidentemente, Nietzsche põe a nu a crença no que é permanente: ela é uma ilusão. E se essa ilusão fosse indispensável? Se só ela permitisse ao homem encontrar um apoio na torrente do vir-a-ser e perecer?” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 87). A partir de *Humano, demasiado humano*, contudo, esses antídotos deixam de ser considerados legítimos, em virtude da crítica do filósofo à metafísica: o filósofo não deve se agarrar a esse tipo de ilusão, ele deve aceitar o vir a ser, o caráter histórico de todos os fenômenos, incorporá-lo ao seu modo de filosofar e esboçar, a partir disso, cenários de uma cultura pós-metafísica.

ser, algo histórico [...] lançando o homem em um mar de ondas luminosas infinitamente ilimitado, no mar do conhecido vir a ser” (HL/Co.Ext II, § 10, KSA1.330).

Estes seriam, pois, os principais pontos da reflexão nietzschiana nessa obra dedicada à história. Cumpre notar, nesse ínterim, que em relação à tese do devir universal, tão cara a Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*, não haveria uma diferença tão expressiva, uma vez que ele parece tomá-la como “verdadeira” nas duas ocasiões. Ele afirma, por exemplo, em uma passagem da *Segunda consideração extemporânea*: “as doutrinas do vir a ser soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e gêneros, da falta de toda diferença cardinal entre homem e animal – doutrinas que tomo por verdadeiras, mas letais” (HL/Co.Ext II, § 9, KSA 1.319). Nessa passagem, como se percebe, são delimitados vários pontos que estão de acordo com - e se tornarão programáticos em - *Humano, demasiado humano*: a aposta no *devir* universal, a compreensão histórica dos conceitos, a dissolução das oposições rígidas em um contínuo sobre o qual é possível operar a partir de distinções gradativas, a compreensão da história humana como em continuidade com a história natural. Esse pequeno trecho também aponta, claramente, aquilo que o diferencia do período no qual Nietzsche se compromete com um tipo de naturalismo: tais doutrinas são consideradas letais, elas colocam em risco a existência do indivíduo e da cultura e exigem o recurso ao supra histórico. É exatamente isso que Nietzsche viria a rejeitar no desenvolvimento posterior de sua filosofia, uma vez que ele não apenas acolhe a tese do *vir a ser*, propondo uma *filosofia histórica*, como rejeita a tese segundo a qual nós precisaríamos de alguma ilusão metafísica para a construção da cultura⁹⁷.

⁹⁷ Nietzsche reconhece muito claramente essa diferença em suas anotações póstumas sobre o período de composição da *Segunda consideração extemporânea*: “Hinter meiner *ersten Periode* grinst das Gesicht des *Jesuitismus*: ich meine: das bewußte Festhalten an der Illusion und zwangsweise Einverleibung derselben als *Basis der Cultur*” (NF 1883, 16 [23], KSA 10.507). A Segunda Extemporânea lhe pareceria uma tentativa de “fechar os olhos diante do conhecimento da história [die Augen zu schliessen gegen die *Erkenntniss der Historie*]” (NF 1878, 27 [34], KSA 8.494). O olhar retrospectivo de Nietzsche acerca dessa obra sugere que ele a teria rejeitado completamente. Cf. BROBJER (2004); NF 1885, 37 [5], KSA 11.579; NF 1878, 30 [166], KSA 8.552.

Quais seriam, então, os objetivos e os efeitos da incorporação do sentido histórico no programa de naturalização instaurado em *Humano, demasiado humano*? Como já antecipamos no início desta seção, a proposta de uma filosofia histórica ofereceria uma série de vantagens em relação à filosofia metafísica. Ela procura dissolver os dualismos mantidos ao longo da tradição filosófica ocidental, tanto em função da aposta que faz na tese do devir como do diálogo que se propõe a manter com as ciências empíricas. Longe de criticar o sentido histórico da modernidade ou de desvalorizar a história em virtude do caráter contingente do conhecimento que ela produz, focado na diversidade e no singular ao invés do universal, é exatamente em função disso que Nietzsche passará a elogiá-la. Incorporá-la significa dar atenção ao que foi até agora desprezado: o mutável, o contingente, o singular, as coisas próximas⁹⁸. Significa preocupar-se com o estrangeiro, com a alteridade, com a materialização histórica das diversas formas de vida, com as culturas, os valores e as morais efetivamente existentes.

O primeiro e mais óbvio efeito da adoção de uma perspectiva histórica é a ideia de que todos os fenômenos ocorrem no tempo, sendo passíveis de mudanças e transformações. As culturas, os valores, as religiões, as sociedades e as morais devem ser entendidas como fenômenos que possuem uma origem no tempo, tendo sido criadas em função de necessidades prático-vitais, de convenções ou arranjos de poder, por exemplo. No que diz respeito aos valores, a história permitiria refazer o caminho que vai até à sua criação, mostrando como eles estão, em última instância, atrelados a questões de ordem fisiológica, a necessidades prático-vitais, sentimentos, impulsos, inclinações e aversões, o que impede que tomemos os valores como algo eterno e imutável⁹⁹. Ao contrário, a adoção de uma perspectiva histórica acentua

⁹⁸ No aforismo 44 de *Aurora*, por exemplo, Nietzsche estabelecerá novamente essa relação entre as pesquisas acerca da origem e a reavaliação das coisas próximas, como ocorre em *Humano, demasiado humano I e II*. Ele escreve que antigamente “os pesquisadores, estando na busca da origem das coisas, imaginavam que encontrariam algo de significação inestimável”, mas de que, ao contrário, com “a penetração na origem aumenta a insignificância da origem: enquanto o mais próximo, o que está em torno de nós, começa gradativamente a mostrar cores, belezas, enigmas e riquezas significativas, com que a humanidade antiga não sonhava” (M/A § 44, KSA 3.52).

⁹⁹ Cf. SANTOS, 2011, p.77.

justamente sua maleabilidade, revela as discontinuidades e contingências ligadas à sua criação, mostra as necessidades às quais ela se liga e, com isso, aponta também para a possibilidade de modificá-los. O próprio ser humano, longe de ter na sua configuração atual a expressão de uma forma eterna, também seria resultado de uma evolução biológica e de modificações ocasionadas pelas contínuas demandas do ambiente externo¹⁰⁰. A história e as demais ciências empíricas, em tal contexto, é que permitiriam compreender a gênese e desenvolvimento desses fenômenos, sejam eles de ordem “natural” ou “cultural”. Aceita a tese do *vir a ser* de todos os conceitos, de todas as representações e de todos os valores, admitida a fluidez de todos os tipos e gêneros e a falta de uma “diferença cardinal entre homem e animal”, caberia ao filósofo, agora, recuar alguns degraus e se pôr a investigar como os conceitos, as representações e os valores adquiriram sua justificativa “histórica e psicológica” (MA I/HH I, § 20, KSA 2.41) e, com isso, livrar-se do hábito que consiste em “se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas” (MA I/HH, § 16, KSA 2.36).

Com relação a este primeiro efeito, portanto, Nietzsche utiliza a história em dois níveis diferentes: um nível geral e um particular¹⁰¹. No nível geral ele afirma que os valores não são eternos, porém históricos, sujeitos à ação do tempo. Ele afirma, por exemplo, que “[t]udo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo” (MA I/HH I, § 107, KSA 2.105). Do ponto de vista particular, por sua vez, ele utiliza a história para investigar a origem desses valores e, com isso, revelar sua *pudenda origo*, o fato de que eles estão ligados, em

¹⁰⁰ É importante destacar que o entendimento nietzschiano de que a história humana seria uma continuação da história natural *não* significa que ele a entenda como se dirigindo linearmente em direção a um *telos*. Neste ponto, estamos de acordo com Oswaldo Giacóia Jr, para quem a genealogia nietzschiana “rompe de modo radical e decisivo com um modo de compreensão histórica para a qual os fenômenos históricos devem ser inscritos na continuidade linear de um processo dirigido para a realização de um fim que, dimensão a um tempo subjacente e escatológica, determina a necessidade das formações sucessivas e torna possível sua inteligibilidade, conjurando do processo histórico toda desconcertante ameaça da irrupção selvagem do acaso.” Cf. GIACÓIA JR., 1990, pp. 42-43.

¹⁰¹ Cf. ABBEY, 2000, p. 04. Cf. também SANTOS, 2011, pp. 77 e ss.

última instância, a necessidades práctico-vitais, impulsos, interesses, etc., ou seja, a história ajudaria a mostrar que esses valores não possuem a origem nobre que lhes é tradicionalmente atribuída (Cf. MA I/ HH I, § 37). Esse uso da história está ligado a dois interesses básicos, um de ordem teórica e um de ordem prática: o interesse teórico seria, pura e simplesmente, o da verdade, ou seja, o de fornecer uma boa descrição de como, por qual razão e com vistas a que finalidades os valores foram criados e como eles se desenvolveram. Já o ponto de vista prático está ligado ao interesse de Nietzsche em modificar os valores. Ele acredita que a exposição genealógica da origem pouco nobre dos valores e dos elementos que constituem as morais existentes pode ajudar a minar a confiança que os indivíduos depositam nesses valores e nessas morais, ou seja, ele acredita que essa exposição teria um efeito libertador¹⁰² e que, com isso, abrir-se-ia caminho para novos valores e formas de vida, novas formas de organização da cultura e configurações civilizacionais em um cenário no qual as justificativas metafísicas perdiam paulatinamente sua credibilidade (Cf. MA I/HH I, §22-27).

O segundo efeito da incorporação do sentido histórico é a relativização. Por relativização deve-se compreender a possibilidade de se tornar consciente das diversas conformações culturais historicamente existentes, dos seus sistemas de pensamento, dos seus valores morais, religiosos e estéticos, da hierarquia que eles estabelecem entre si, e das forças que as constituem. Significa, além disso, compreender as transformações históricas ocorridas no interior da própria cultura na qual o filósofo está inserido, conhecer suas fases, os valores e

¹⁰² Alguns aforismos de *Humano, demasiado humano I e II*, bem como de *Aurora*, dão testemunho da confiança de Nietzsche nesse efeito liberador, que se deveria não apenas à história da origem, mas também à relativização, como veremos a seguir. Em *O andarilho e sua sombra*, por exemplo, ele escreve: “Glorificar a gênese – esse é o broto metafísico que torna a rebentar quando se considera a história, e faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial” (MA-WS II/HH-AS, § 3, KSA 2.540). Já no aforismo 44 de *Aurora*, citado anteriormente, ele escreve que antigamente “os pesquisadores, estando na busca da origem das coisas, imaginavam que encontrariam algo de significação inestimável”, mas de que, ao contrário, com “a penetração na origem aumenta a insignificância da origem” (M/A § 44, KSA 3.52). Também no aforismo 95 de *Aurora*, intitulado *A refutação histórica como refutação definitiva*, Nietzsche manifesta a sua expectativa de que a abordagem histórica dos problemas possa ajudar na eliminação de determinados conjuntos de valores e crenças. Em relação à crença em Deus, por exemplo, ele escreve: “Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde surgir a crença de que existe Deus e de como essa crença adquiriu peso e importância: com isto torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus” (M/A, § 95. KSA 3.86).

linhas de força que nela predominam. Este conhecimento permite uma comparação não apenas entre as diversas culturas, mas também entre os diversos estágios no interior de uma mesma cultura, produzindo, com isso, um efeito muito caro à agenda nietzschiana instaurada em *Humano, demasiado humano*, já que permite relativizar nossos investimentos culturais, dentre os quais estão alguns que são muitas vezes tidos como necessários. Essa relativização nos obrigaria a revisar o tipo de investimento afetivo que dispensamos aos nossos próprios valores e a rever nossas práticas de julgamento, ocasionando um tipo de relativismo moral e cultural¹⁰³.

Esse efeito é descrito por Nietzsche no aforismo 42 de *Humano, demasiado humano*, intitulado *A ordem dos bens e a moral*. O argumento de Nietzsche nesse aforismo, seguindo de perto o mote geral da aceitação da tese do *vir a ser*, é o de que “a hierarquia dos bens não é fixa nem igual em todos os tempos”, ou seja, as coordenadas com base nas quais nossas ações são julgadas, o sistema de valores utilizado para avaliá-las, foi estabelecido historicamente. O valor de uma ação, ou mesmo de um indivíduo, sempre será definido com base em uma determinada hierarquia de bens, porém: “A própria hierarquia de bens não é estabelecida ou alterada segundo pontos de vista morais; mas com base na sua determinação vigente é decidido se uma ação é moral ou imoral” (MA I/HH I, § 42, KSA 2.65). A vingança, por exemplo, seria julgada imoral pela cultura atual, em função da hierarquia de valores que nela predomina, mas poderia ser considerada moral com base nas coordenadas de uma cultura passada ou de outra cultura qualquer¹⁰⁴.

¹⁰³ Cf. MEDRADO, 2014, pp. 31-32.

¹⁰⁴ “Imoral”, diz Nietzsche, designa um indivíduo que “ainda não sente, ou não sente ainda com força o bastante”, aqueles motivos que são considerados mais elevados no interior da hierarquia de valores de uma determinada cultura (Cf. MA I/HH I, § 42, KSA 2.65). Acerca da nossa prática de julgamento Nietzsche diz, por exemplo, que devemos “ter o cuidado de não incorrer na censura injusta, ao refletir sobre épocas passadas. A injustiça da escravidão, a crueldade na sujeição de pessoas e povos não deve ser medida pelos nossos critérios. Pois naquele tempo o instinto de justiça não estava ainda desenvolvido. Quem pode censurar o genebrês Calvino por fazer queimar o doutor Serveto? Foi um ato coerente, que decorreu de suas convicções, e do mesmo modo a Inquisição tinha suas razões; sucede que as ideias dominantes eram erradas e tiveram uma consequência que nos parece dura, porque se tornaram estranhas para nós” (MA I/HH I, § 101, KSA 2.97-8).

No aforismo § 274 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche fornece uma definição do sentido histórico que mostra como ele está ligado aos dois efeitos que mencionamos acima. Essa definição está presente no capítulo quinto, intitulado *Sinais de cultura superior e inferior*. Como o próprio título do capítulo sugere, Nietzsche procura identificar nele os indícios que funcionariam como uma espécie de marca distintiva de uma cultura superior, de modo que o próprio sentido histórico aparece como uma dessas marcas. Ele afirma que é “um indício de cultura superior reter conscientemente certas fases do desenvolvimento [...] e fazer delas um desenho fiel”. Isso seria “o gênero mais elevado de arte pictórica” e envolveria a necessidade de isolar determinadas fases do desenvolvimento de forma artificial. Segundo Nietzsche, são justamente os “estudos históricos” aqueles que “cultivam a qualificação para essa pintura”, uma vez que eles:

desafiam, ante um trecho da história, a vida de um povo – ou de um homem –, a imaginar um horizonte bem definido de pensamentos, uma força definida de sentimentos, o predomínio de uns, a retirada de outros. O sentido histórico [*der historische Sinn*]¹⁰⁵ consiste em poder reconstruir rapidamente, nas ocasiões que se oferecem, tais sistemas de pensamento e sentimento, assim como obtemos a visão de um templo a partir de colunas e restos de paredes que ficaram de pé. Seu primeiro resultado é compreender nossos semelhantes como tais sistemas e representantes bem definidos de culturas diversas, isto é, como necessários, mas alteráveis. E, inversamente, que podemos destacar trechos de nosso próprio desenvolvimento e estabelecê-los como autônomos (MA I/HH I, § 274, KSA 2.226).

A simples observação direta dos fenômenos, segundo Nietzsche, sem a compreensão do seu devir histórico, não seria suficiente para conhecer sequer a nós mesmos: “necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir” (MA/HH II – VM/OS §223, KSA 2.477)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Tradução levemente modificada. Paulo César de Sousa opta, nesse aforismo, por verter a expressão *der historische Sinn* por “senso histórico”. Ao contrário do que ocorrerá no parágrafo 224 de *Além do bem e do mal*, no qual o sentido histórico é definido como “a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o ‘instinto divinatório’ para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuante” (JGB/BM, § 224) e, logo em seguida, identificado com uma ascendência não nobre, o aforismo 274 de *Humano, demasiado humano* o apresenta como um indício de cultura superior.

¹⁰⁶ Cf. também NF/FP 1877, 23 [48], KSA 8.421.

Esses dois efeitos visados pela introdução do histórico no interior do pensamento filosófico e das investigações no campo dos valores e da cultura seriam acompanhados ainda por um terceiro efeito, ou melhor, por um benefício de ordem prática: a história, bem como a ciência de um modo geral, possibilita ao filósofo obter um *conhecimento das condições da cultura* e dos valores nela vigentes e, com isso, pode ajudar na elaboração de objetivos ecumênicos para a humanidade (Cf. MA/HH I, § 25, KSA 2.46).

O conhecimento das condições da cultura, contudo, não depende apenas do conhecimento histórico, ele aponta para o outro núcleo do programa de naturalização proposto por Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*, qual seja: aquele que entende todas as criações humanas como enraizadas, em última instância, na natureza biológica do ser humano, na sua dimensão fisiopsicológica, de tal modo que os conceitos, os valores morais, religiosos e estéticos, as coisas de “mais alto valor”, devem ser remetidos às motivações psicológicas, aos impulsos, sentimentos, às inclinações, aversões e necessidades prático-vitais do homem enquanto um animal que faz parte do mundo natural.

2.1.2 Fisiopsicologia: sobre inclinações, aversões, impulsos, avaliações e sentimentos morais

O segundo núcleo do projeto de naturalização proposto por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* consiste em remeter o humano e todas as suas produções espirituais ao âmbito biológico, de tal modo que essas produções não estariam ancoradas e condicionadas apenas à dimensão *histórico social*, mas também ao domínio *fisiopsicológico*. A produção de conceitos e valores, com efeito, os tornaria relativos não apenas por serem históricos, mas também por serem biologicamente determinados e enraizados, em última instância, nos impulsos, instintos, inclinações e aversões características de determinados tipos de vida, a partir das quais as avaliações, valorações, sentimentos, conceitos e juízos morais seriam estabelecidos.

O segundo capítulo de *Humano, demasiado humano*, intitulado “*Contribuição à história dos sentimentos morais*”, inicia-se com uma série de aforismos nos quais Nietzsche avalia, como se deixa entrever pelo próprio título do aforismo que inicia esta série, as “vantagens da observação psicológica”. Os títulos do capítulo e do primeiro aforismo fazem evidente referência às obras *A origem dos sentimentos morais* e *Observações psicológicas* respectivamente, de autoria de seu amigo Paul Rée. Isto, por si só, já é bastante significativo, uma vez que Paul Rée é um dos autores que exerce maior influência sobre Nietzsche no contexto de elaboração de *Humano, demasiado humano*¹⁰⁷, e foi um dos primeiros pensadores responsáveis pela tentativa de compreender o fenômeno moral a partir da perspectiva da evolução natural proposta por Charles Darwin. Rée procura explicar a moral e os fenômenos a ela associados por meio de uma compreensão do homem como ente puramente natural.

O caráter revolucionário da teoria darwiniana, como observa Marques¹⁰⁸, foi percebido quase que imediatamente após a publicação de *A origem das espécies*, gerando um grande debate entre os intelectuais no século XIX acerca do seu alcance e de suas consequências. Como observa Marques:

O que há de subversivo no título da obra central de Darwin é a articulação entre o conceito de espécie, marcado pela tradição com conotações fixistas e teleológicas, ligado, pois às formas imateriais e atemporais, com o de origem, implicando numa perspectiva genética para as próprias formas. Ou seja, para Darwin, a forma, longe de fazer parte de um mundo de ideais, de essências fixas e imutáveis, está mergulhada no fluxo da natureza. As formas não caem do céu, mas possuem uma história, são produzidas historicamente. Ao questionar a permanência das formas biológicas, e relocalizá-las numa lógica temporal de geração e transformação, Darwin acaba pondo em questão todo um aparato conceitual construído para priorizar a estabilidade, a imutabilidade. O modo de pensamento genético, fortalecido pela descoberta darwiniana, considera que as coisas são assim não porque assim é sua essência, mas porque vieram a ser assim¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Sobre a relação entre Paul Rée e Friedrich Nietzsche, e sobre sua influência de Rée no contexto de elaboração da obra de Nietzsche dedicada aos espíritos livres, Cf. MACHADO (2016).

¹⁰⁸ MARQUES, 2014.

¹⁰⁹ MARQUES, 2014, p. 133.

A originalidade e a genialidade de Darwin estariam em ter conseguido explicar a diversidade e a ordem do mundo vivo através de um mecanismo automático, sem a supervisão de qualquer tipo de intelecto inteligente ou de causas finalísticas. Darwin explica como o complexo pôde surgir do simples, invertendo com isso os modos tradicionais de explicação, de tal modo que agora a própria inteligência apareceria como um resultado, não como um pressuposto das explicações. Darwin desfere, ainda, “um ‘golpe mortal’ à teleologia”, ao abrir “espaço para a interpretação da origem do mundo orgânico por meio de uma história contingente”¹¹⁰. Os ingredientes por meio dos quais Darwin explica a evolução dos seres vivos, pois, são o acaso, a história e as interações materiais, sem espaço para qualquer tipo de mente ou propósito transcendente¹¹¹. Como observa Marques, não “há nenhuma finalidade última ou ordem abrangente. A natureza é indiferente quanto às suas próprias criações”, ela não “quer nada”, e “onde existe vontade, ou desejo, ou inteligência, existem apenas como sub-produto de um processo em si mesmo não-intencional, não-inteligente, não-desejante”. Darwin, pois, provoca uma inversão no pensamento tradicional, na medida em que “o espiritual agora é o fenômeno a ser explicado, e não o princípio a partir do que se explica, o que é tem uma história (que pode ser empiricamente reconstruída), mas não necessariamente uma razão”¹¹².

É no interior deste verdadeiro terremoto provocado pelas ideias darwinianas que a obra de Paul Rée, e também a de Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*, deve ser compreendida. Com efeito, já no prefácio de sua obra *A origem dos sentimentos morais*, Paul Rée esclarece as premissas sobre as quais sua análise dos fenômenos morais está ancorada. Do ponto de vista metodológico, ele esclarece que sua perspectiva é inspirada nos procedimentos da geologia: do mesmo modo que o geólogo “primeiro faz um levantamento e descreve as diferentes formações e somente então procura pelas causas através das quais elas surgiram”, o

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 134.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 135.

¹¹² *Idem*.

autor de *A origem dos sentimentos morais* “primeiro registra os fenômenos morais da experiência e então investiga, até onde suas forças o permitem, a história do seu surgimento [*Geschichte ihrer Entstehung*]”¹¹³. Trata-se, pois, da pergunta pela origem, pela proveniência, a mesma que mobilizará Nietzsche nos parágrafos iniciais de sua empreitada filosófica em *Humano, demasiado humano*.

Do ponto de vista teórico, Paul Rée chama atenção para o fato de que os fenômenos morais foram tratados, em geral, como tendo sua origem no mundo suprassensível, “como voz de Deus”, e que mesmo Kant, embora tenha recusado decididamente este tipo de comunicação entre o mundo sensível e suprassensível, ou mesmo mostrado ser impossível ter qualquer conhecimento sobre este último, mesmo Kant, segundo Paul Rée, “viu na consciência moral, apesar de tudo, algo transcendente, de certo modo uma revelação do mundo transcendente”.

Ele escreve, então, que

Sem dúvida, antes do aparecimento da teoria da evolução muitos desses fenômenos não podiam ser explicados através de causas imanentes, e decerto uma explicação transcendente é mais satisfatória que nenhuma. Hoje, contudo, desde que Lamarck e Darwin escreveram, os fenômenos morais podem ser reconduzidos a causas naturais tão bem quanto os físicos: o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível que o homem físico¹¹⁴.

A teoria evolucionista da escola darwiniana, resumida por Paul Rée nos termos da proposição segundo a qual “os animais superiores desenvolveram-se a partir dos inferiores através da seleção natural, os homens a partir dos macacos”¹¹⁵, portanto, representaria um verdadeiro ponto de viragem no estudo dos fenômenos relativos ao homem, notadamente no que se refere à compreensão do fenômeno moral, e é tomada por Rée como “provada pelos escritos de Darwin e em parte já pelos de Lamarck”. Paul Rée chega mesmo a afirmar que quem

¹¹³ RÉE, 1877, Prefácio.

¹¹⁴ RÉE, 1877, Introdução.

¹¹⁵ *Idem*.

“for de outra opinião pode abandonar o presente trabalho sem o ler: como nega seu pressuposto, não pode concordar com suas conclusões”¹¹⁶.

A partir de agora, as realizações “espirituais” do ser humano devem ser explicadas por meio de sua remissão a causas naturais: as ideias, os conceitos, as representações, os valores, a moral, estariam enraizados, em última instância, na natureza biológica do ser humano e são as ciências empíricas as responsáveis por tentar traçar o caminho que leva dos efeitos às causas. É esta a tarefa à qual se entrega Paul Rée, não apenas na sua obra *A origem dos sentimentos morais*, mas também já na obra *Observações psicológicas*, lançada dois anos antes¹¹⁷.

Em Nietzsche, particularmente, a compreensão de que o ser humano é um animal, um ser biológico sujeito ao devir, e de que as mais altas produções espirituais humanas estão, em última instância, enraizadas em seu aspecto natural, aparece já no parágrafo de abertura de *Humano, demasiado humano*, que, como dissemos anteriormente, contém juntamente com o segundo parágrafo aquilo que entendemos ser o núcleo do programa filosófico que seria desenvolvido a partir de então. Neles é possível enxergar, também, a influência de algumas das principais ideias darwinianas.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ De acordo com JANAWAY, a consideração de Rée sobre a moralidade pode ser resumida nos seguintes termos: “‘Bom’ e ‘ruim’ (os alemães *gut* e *schlecht*) são termos de aprovação e condenação que devem ser usados estritamente em relação à utilidade de um objeto para seres humanos; nada é bom ou ruim em si mesmo. Nós habitualmente associamos ‘ruim’ com o comportamento que é *egoísta* e ‘bom’ com o comportamento não-egoísta. Tais associações são aprendidas através de repetidos condicionamentos, e mascaram a verdadeira origem do valor, que reside simplesmente em sua utilidade na manutenção da paz dentro de comunidades humanas em um passado distante. A seleção natural favoreceu aqueles grupos de humanos que viveram juntos harmoniosamente porque eles tinham o costume de reprovar o egoísmo. Sentimentos de culpa ou consciência são igualmente um caso de associação habitual e socialmente útil de uma atitude de reprovação com respeito ao comportamento egoísta. O castigo deve sua existência ao seu valor instrumental como forma de intimidar futuras ações egoístas e por manter em ordem a *menagerie* de indivíduos violentamente egoístas que toda comunidade de outro modo seria. Mas porque os seres humanos ‘esquecem’ a origem de seus sentimentos habituais, eles acabam considerando o castigo como uma retribuição merecida ou como pagamento por uma ação passada, e posteriormente acreditam que a retribuição é a essência ou a finalidade do castigo. Isto é um completo erro ou ilusão, fundado de um lado sobre o condicionamento, que provoca o esquecimento das origens dos sentimentos morais na utilidade, e de outro sobre a crença de que nós podemos prender agentes responsáveis porque eles poderiam ter agido de outro modo – o que também é falso, uma vez que os seres humanos não têm mais livre-arbítrio que os cães”. Cf. JANAWAY, 2006. p. 341.

De acordo com João Constâncio¹¹⁸, é possível apontar pelo menos quatro pontos de aproximação entre Nietzsche e Darwin a partir do modo como o filósofo alemão pensa as principais consequências filosóficas da descoberta darwiniana da evolução por seleção natural. Os quatro pontos são: (1) que as espécies não são eternas, mas evoluções ou desenvolvimentos; (2) que o homem, em todas as suas dimensões, existe na continuidade com todo o resto da Natureza; (3) que não há causas finais, apenas causas eficientes¹¹⁹; (4) que a prova teleológica da existência de Deus não tem fundamento. Nietzsche aceita estas quatro consequências, de tal modo que suas críticas a Darwin e ao darwinismo em vários momentos posteriores de sua produção intelectual representariam, na verdade, uma radicalização filosófica dos pontos em que ele está de acordo com Darwin e com o darwinismo¹²⁰.

Sob este aspecto, pode-se dizer que Nietzsche é um dos primeiros filósofos a acolher no interior do seu próprio programa filosófico, tal como aparece nos parágrafos iniciais de *Humano, demasiado humano*, algumas das consequências filosóficas mais radicais das descobertas darwinianas, e com uma diferença fundamental em relação a outros filósofos que se apropriaram das ideias darwinianas no mesmo período: Nietzsche as incorpora no interior do

¹¹⁸ Cf. CONSTÂNCIO, 2010.

¹¹⁹ Entendemos que estes três primeiros pontos estão presentes nos dois primeiros parágrafos de *Humano, demasiado humano*, compondo assim o núcleo do seu projeto a partir desta obra. A descoberta darwiniana do devir das formas, neste sentido, soma-se aos argumentos apresentados nas seções 1.2 e 1.3.2 e também serve para fortalecer a posição nietzschiana acerca da tese do *vir a ser* de todas coisas.

¹²⁰ O texto de CONSTÂNCIO chama atenção ainda, muito particularmente, para o fato de que o procedimento genealógico nietzschiano só é compreensível num quadro em que se aceitam aquelas consequências fundamentais da doutrina de Darwin, observação com a qual estamos inteiramente de acordo. Sobre as críticas de Nietzsche a Darwin, ITAPARICA, 2011, p. 60, aponta que a principal delas “baseia-se na compreensão de que o conceito central da teoria da evolução pela seleção natural seja o de luta pela sobrevivência”. É importante destacar, como aponta RICHARDSON, 2004, p. 18 e ss, que esta é uma leitura equivocada por parte de Nietzsche acerca do mecanismo de seleção natural. De acordo com Richardson, Nietzsche se equivoca ao identificar a sobrevivência, e não a reprodução, como critério em função do qual opera a seleção natural. Richardson cita uma passagem de *A origem das espécies* para corroborar seu ponto: “I should premise that I use the term Struggle for Existence in a large and metaphorical sense, including dependence of one being on another, and including (which is more important) not only the life of the individual, but success in leaving progeny” (DARWIN apud RICHARDSON, 2004, p. 21-22). A partir do seu entendimento do mecanismo da seleção natural, segundo ITAPARICA, é que Nietzsche formularia os argumentos que o levam à seguinte conclusão: a) a luta pela sobrevivência é uma exceção; b) a vida caracteriza-se pela vontade de potência; c) não há teleologia no mundo orgânico; d) a tese darwiniana é produto da moral cristã. Cf. ITAPARICA, 2011, p. 60). Sobre a recepção nietzschiana de Darwin e o anti-darwinismo de Nietzsche: Cf.; STEGMEIER (1987); SKOWRON (2008).

seu programa filosófico, como força para a crítica ao pensamento herdado da tradição filosófica metafísica, e as estende à compreensão das realizações espirituais humanas de um modo que elas sirvam à iluminação e crítica dos valores morais vigentes¹²¹.

Retomando o parágrafo inicial de *Humano, demasiado humano*, com efeito, Nietzsche aponta em *Química dos conceitos e sentimentos* que o problema de toda a tradição filosófica tem sido aquilo que, em *Além do bem e do mal*, ele chamará de “crença nas oposições de valores”: “como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?” (JGB/BM, § 2, KSA 5.16). Até o presente momento, a solução adotada por todos os metafísicos tem consistido em negar que as coisas de mais alto valor tenham sua gênese no mesmo solo a partir do qual brotam as coisas consideradas de mais baixo valor, os aspectos vis ou pouco nobres da existência humana. Enquanto estes últimos nascem dos instintos, desejos, necessidades, etc., aqueles primeiros só poderiam ter sua origem em algum reino suprassensível, a-histórico, transcendente.

Ora, do ponto de vista do programa do *filosofar histórico*, aquilo que é visto pela filosofia metafísica como oposição será reinterpretado em novos termos. Na realidade, afirma Nietzsche, não há opostos na natureza, “salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica”: o que está na base dessa contraposição é um erro da razão, pois “a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda”. Ao invés de olhar “para cima”, para um reino transcendente ou suprassensível, ou de buscar faculdades humanas eternas e imutáveis como forma de explicar a origem das produções

¹²¹ É importante destacar este ponto porque, como sabemos, a recepção da obra de Darwin ao longo do século XIX é bastante heterogênea, e uma das apropriações de sua obra que viria a se tornar mais influente e emblemática, a dos assim denominados darwinistas sociais, a utilizou não como forma de questionar e criticar os valores vigentes, mas de justificá-los, como o faz por exemplo Herbert Spencer no sentido de legitimar a dominação dos países europeus sobre os povos africanos e neozelandeses no momento de expansão imperialista do sistema capitalista.

humanas consideradas de mais alto valor, o que necessitamos é de uma “química das representações e sentimento morais, religiosos e estéticos”, o que significa que precisamos descer até o porão de nossa própria consciência, nos voltar para o nosso próprio corpo e compreender sua composição orgânica e sua dinâmica instintual e afetiva. Ou seja, precisamos nos voltar para nossa dimensão fisiopsicológica e, a partir daí, entender como os produtos da cultura são gerados. Isso nos revelará que eles não são nada além de “sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado”.

Nietzsche está consciente de que esta investigação, que só é passível de ser realizada em função do nível de avanço em que já se encontram as ciências empíricas, pode conduzir a consequências indesejáveis, na medida em que ela pode levar “à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas”, ou seja, esta investigação pode abalar a visão edulcorada que o ser humano desenha de si próprio. Dentro do espírito inaugurado com *Humano, demasiado humano*, contudo, ao contrário do que ocorria, como vimos, na *Segunda consideração extemporânea*, o risco de tais consequências não deve constituir um obstáculo para a continuidade da investigação da verdade histórica e biológica por trás das nossas produções espirituais.

Nietzsche dedica o segundo capítulo de *Humano, demasiado humano* a uma reflexão que tem por objetivo oferecer uma “contribuição à história dos sentimentos morais”, e volta-se, para isso, a uma análise acerca das vantagens e desvantagens da observação psicológica. Já no aforismo de abertura do capítulo, Nietzsche censura o fato de que hoje, em contraposição aos séculos passados, nos quais a observação psicológica e as sentenças psicológicas de moralistas tais como La Rochefoucauld eram valorizadas, a arte da sentença psicológica estaria em decadência. Faltaria, segundo Nietzsche, a “arte da dissecação e composição psicológica” (MA I/HH I, § 35, KSA 2.57), a qual leva à suspeita acerca das ações dos indivíduos e ao lado escuro da natureza humana. Com efeito, essa arte pode trazer, na avaliação de Nietzsche,

consequências indesejáveis, uma vez que ela põe a alma a nu, diminui o homem e planta uma suspeita no interior da crença na bondade da natureza humana e da honestidade de suas ações. Entre os mestres dessa arte da suspeita, além de “La Rochefoucauld e outros mestres franceses”, Nietzsche elenca justamente seu companheiro Paul Rée, “o autor das *Observações psicológicas*” (MA I/HH I, § 36, KSA 2.59)¹²². No parágrafo § 37 de *Humano, demasiado humano*, intitulado “*Não obstante*”, Nietzsche faz então uma defesa da ciência psicológica. Ele escreve:

Seja qual for o resultado dos prós e dos contras: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos: - a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem [*Ursprung*] e a história [*Geschichte*] dos sentimentos morais (MA I/HH I, § 37, KSA 2.59).

Por meio da fisiopsicologia, pois, seria possível “descer” até o componente natural do humano, ao seu corpo, adentrar o porão da consciência e identificar a matéria prima a partir da qual as produções espirituais humanas são confeccionadas. A fisiopsicologia nietzschiana, neste sentido, em consonância com as descobertas realizadas pela compreensão evolucionista dos seres vivos¹²³: 1) parte do pressuposto de que o ser humano, em primeiro lugar, é um animal,

¹²² Nas duas ocasiões em que Nietzsche rende homenagem ao amigo Paul Rée em *Humano, demasiado humano*, no aforismo § 36 ele cita a obra *Observações psicológicas* e no § 37 cita *A origem dos sentimentos morais*, ele não cita o nome do autor, nem indica que ambas pertenceriam a um mesmo autor. No caso da primeira obra, como observa MACHADO, 2016, p.146, Paul Rée a publica anonimamente, sem assiná-la, sob o título *Psychologische Beobachtungen: Aus dem Nachlass von ****. Não obstante, Nietzsche reconhece quem está por trás dos aforismos e envia uma carta a Paul Rée em 22 de outubro de 1875, felicitando-o pela publicação. Nietzsche escreve: “Prezado Doutor, Eu tenho aproveitado bastante o seu *Observações psicológicas* para tomar muito seriamente sua ‘morte’ como algo imaginável (‘do espólio de’). Folheando uma pilha de novos livros, eu recentemente encontrei seu trabalho e prontamente reconheci alguns dos pensamentos como pertencentes a você” (NIETZSCHE apud MACHADO, 2016, p. 146). Na referência que faz à obra *Origem dos sentimentos morais*, Paul Rée é apontado apenas como “um dos mais frios e ousados pensadores”, autor de “cortantes e penetrantes análises da conduta humana” (MA/HH I, § 37, KSA 2.61).

¹²³ Na linguagem empregada por Brian Leiter, entendemos que seja precisamente aqui o lugar onde podemos identificar uma continuidade de resultados de Nietzsche com as descobertas produzidas pelas ciências naturais no século XIX. Não no materialismo vulgar de Ludwig Büchner, mas na sofisticada e revolucionária descoberta darwiniana da evolução dos organismos, que não apenas subverte a filosofia herdada, na medida em que pensa as espécies naturais como algo em devir, como solapa qualquer pretensão de conferir ao homem um lugar especial no reino da natureza.

um ser biológico sujeito a determinações naturais como qualquer outro e que este animal e todo seu aparato cognitivo estão em devir¹²⁴; e 2) entende que uma adequada compreensão dos produtos espirituais humanos passa pelo reconhecimento do papel decisivo desempenhado pela sua dinâmica instintiva-pulsional-afetiva¹²⁵, pelas inclinações e aversões formadas a partir de avaliações prático-vitais. Para Nietzsche, viver é avaliar. No § 32 de *Humano, demasiado humano*, ele escreve:

A consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar, mas se ao menos pudéssemos *viver* sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! – pois toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objeto, não existe no homem. De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e *capazes de reconhecer isto*: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência. (MA/HH I, § 32, KSA 2.52)

É importante destacar neste contexto, seguindo as observações de Oswaldo Giacóia Jr, que a psicologia tal como entendida por Nietzsche não deve ser compreendida, contudo, como uma forma de reducionismo, como se tratasse simplesmente de reduzir, por exemplo, a

¹²⁴ Sobre este aparato cognitivo e a imagem de mundo que ele produz, Nietzsche afirma: “Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (MA/HH, § 10, KSA 2.30). Este, aliás, é um dos pontos sobre os quais o “evento” Darwin desempenhou forte influência. Ao invés de pensar as categorias/conceitos como um tipo de estrutura imutável de apreensão da realidade, Nietzsche as pensará como submetidas a uma história natural. Como observa SPIEKERMANN: “Nietzsches Anthropomorphismus-Einwand ist nicht nur in Zusammenhang mit Kant, sondern ebenso mit der ‘Kränkung’ jedes Erkenntnisoptimismus durch den Darwinismus zu sehen; die Evolutionslehre wirkte (auch auf Nietzsche) als ‘Schock’; alle unsere Begriffe sind *geworden* und, wie er daraus, wenngleich in einer naturalistischen Fehldeutung, schliesst, ‘zufällig’; der menschliche Erkenntnisapparat ist nur in der Evolution entstanden und daher untauglich, ‘absolute Wahrheiten’ su erkennen [...] Nietzsche folgert aus dem ‘Evolutions-Schock’ nun die zweifache Begrenztheit menschlichen Erkenntnisvermögens: zur anthropomorphisierenden Verfälschung durch die (Kantschen) apriorischen Bedingungen kommt deren Relativierung durch ihr naturgeschichtlich-zufälliges Gewordensein, das bestenfalls ihre Zweckmäßigkeit erklärt; diese doppelt anthropomorphe Einschränkung macht jede Wissenschaft – dem Objektivitätsideal der zeitgenössischen Wissenschaft diametral zuwider – von vornherein wahrheitsunfähig” SPIEKERMANN, 1992, p. 53). A adesão de Nietzsche a essa consequência do darwinismo ocorre bastante cedo, embora isso só venha à superfície com clareza a partir da obra *Humano, demasiado humano*. Cf. por exemplo o fragmento NF/FP-1872, 19[132], do verão de 1872 - início de 1873, no qual Nietzsche escreve sobre este caráter processual advindo da doutrina de Darwin como “Die entsetzliche Konsequenz des Darwinismus, den ich übrigens für wahr halte”.

¹²⁵ BROBJER aponta ainda uma terceira dimensão da fisiopsicologia nietzschiana, a qual pode ser mais claramente identificada, contudo, apenas em obras posteriores à *Humano, demasiado humano*: a ideia de que existiria um tipo de tendência fundamental aos impulsos humanos com vistas ao sentimento de poder. Cf. BROBJER, 1995, p. 58 e ss.

metafísica a certas disposições psicológicas ou fisiológicas dos indivíduos. Seguindo o esquema proposto por Thomas Brobjer, segundo o qual seria possível dividir a psicologia nietzschiana em quatro níveis de abstração psicológica: a fisiologia, a psicologia, a psicologia social (ou sociologia, ou cultura geral), e finalmente o nível da metafísica ou do idealismo, Giacóia Jr. defende que longe de ser uma forma de reducionismo do metafísico ao psicológico e, por fim, ao fisiológico, Nietzsche “opera de modo variado e complexo, fazendo atuar em conjunto essas diferentes perspectivas, com vistas a alcançar uma perspectiva tão vasta e completa quanto possível do máximo de aspectos e dimensões que todo fenômeno cultural relevante necessariamente comporta”¹²⁶.

Além de possibilitar a remissão das produções culturais aos diversos níveis que a psicologia nietzschiana comporta, a fisiopsicologia possibilita ao filósofo perceber a multiplicidade lá onde a tradição filosófico-metafísica via apenas unidade (“eu”, “alma”, “ego”, “vontade”, etc.), ela revela que por trás da unidade garantida pelas palavras e pelos conceitos viceja uma multiplicidade, uma complexidade de estados que a unidade da palavra contribui para ocultar¹²⁷. O efeito do emprego da psicologia, sob este aspecto, é semelhante ao desempenhado pela introdução da história em seu programa filosófico, que traz consigo a realidade múltipla e complexa dos valores e das morais realmente existentes. No aforismo § 14

¹²⁶ Cf. GIACÓIA JR, 2001, p. 12. De acordo ainda com GIACÓIA JR.: “A investigação sobre a natureza e a origem do *ego* constitui uma das tarefas do *psicólogo* Nietzsche; mais precisamente, a tarefa que o distingue como psicólogo e de cuja execução depende, em grande parte, a realização do projeto de *transvaloração de todos os valores*. É por meio dela que o psicólogo poderá trazer a luz o *erro fundamental* que está na base de todos os majestosos edifícios teóricos da metafísica e, desse modo, quebrar o encantamento que mantém em estado permanente de sonho e sono o filósofo, cuja missão o destina, porém, a ser aquele que tem de *estar desperto*” GIACÓIA JR, 2001, p. 8.

¹²⁷ Em uma passagem do aforismo § 05 de *Opiniões e sentenças diversas*, intitulado *Um pecado original dos filósofos*, por exemplo, Nietzsche aponta o erro que consiste em tomar a “vontade” como um fenômeno unitário, crítica que reaparecerá, quase nos mesmos termos, no parágrafo 19 de *Além do bem e do mal*. Ele escreve: “Já o termo ‘vontade’, que Schopenhauer converteu em designação comum de muitos estados humanos e inseriu numa lacuna da língua, com grande vantagem para si mesmo – pois ficou livre para falar da ‘vontade’ tal como Pascal havia dela falado –, já a ‘vontade’ de Schopenhauer resultou numa desgraça para a ciência em suas mãos, graças ao furor filosófico da generalização” (VM/OS, § 05, KSA 2.382).

de *Humano, demasiado humano*, por exemplo, Nietzsche aborda este processo por meio do qual um estado interior complexo é finalmente subsumido em uma unidade:

Todos os estados de espírito *mais fortes* trazem consigo uma ressonância de sensações e de estados de espírito afins: eles revolvem a memória, por assim dizer. Algo em nós se recorda e torna-se consciente de estados semelhantes e da sua origem [*Herkunft*]. Assim se formam rápidas conexões familiares de sentimentos e pensamentos que, afinal, seguindo-se velozmente, já não são percebidas como complexos, mas como *unidades*. Neste sentido, fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes. Também aí, como sucede frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa. (MA/HH I, § 14, KSA 2.35)

Ao longo dos capítulos que constituem *Humano, demasiado humano*, Nietzsche põe seu programa para funcionar: ele procura avançar hipóteses genealógico-naturalistas ou fisiopsicológicas que atendam à demanda por uma “*química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos”. Após apontar os traços constitutivos essenciais do seu programa nos parágrafos iniciais do primeiro capítulo, Nietzsche dedica os capítulos subsequentes a cada um dos campos da produção espiritual humana aos quais este novo método deve ser aplicado: no segundo capítulo, uma tentativa de contribuição à história dos sentimentos morais, no terceiro, uma reflexão sobre a vida religiosa e, no quarto, uma reflexão sobre o fenômeno estético a partir de uma análise “da alma dos artistas e escritores”.

O que está em jogo nos parágrafos de abertura de *Humano, demasiado humano*, portanto, e que constitui um *leitmotiv* desta obra e da produção posterior de Nietzsche, é tanto a compreensão do mundo da vida, da natureza e da história, em perpétua transformação, como a única realidade existente, como a pretensão de poder explicar tudo aquilo que *vem a ser* neste mundo, desde o surgimento dos organismos até a criação das instâncias normativas, a partir de sua *dinâmica interna* e de sua *história natural*, por meio de um esforço honesto de engajar-se em um diálogo genuíno com o melhor da produção científica de sua época.

2.1.3 Necessidades metafísicas e condições da cultura

Como temos visto até aqui, o projeto encampado por Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano* preconiza a destituição da interpretação metafísica dos fenômenos, que seria alicerçada em uma estratégia dualista, e a sua substituição por uma investigação capaz de engendrar uma narrativa de tipo genealógico-naturalista acerca de como os fenômenos vêm-a-ser, uma narrativa apoiada nos resultados obtidos por meio dos procedimentos usualmente empregados no interior das ciências empíricas.

Em *Humano, demasiado humano*, contudo, Nietzsche está interessado não apenas em deslegitimar as pretensões teóricas do saber metafísico, mas em atacar também a concepção de que haveria um tipo de necessidade prática da metafísica por parte da humanidade, ou seja, Nietzsche se volta, nesta obra, contra a tese da suposta inevitabilidade antropológica da metafísica, tese que pavimentou a sua elaboração de uma metafísica de artista no período de juventude, e para a qual ele buscou apoio em F.A Lange¹²⁸.

Embora na sua *História do materialismo* Lange entenda que o materialismo, enquanto método ou estratégia cognitiva, deva ser cultivado, na medida em que ele constituiu uma espécie de escola do rigor que foi incorporada aos métodos científicos, ele entende, por outro lado, que uma das consequências do avanço da visão de mundo promovida pelo materialismo científico é o declínio das crenças religiosas e dos ideais que promovem a coesão social e fornecem sentido à existência individual e coletiva. Lange ressalta, então, que a necessidade prática de orientar-se no mundo e motivar-se para a vida se sobrepõe aos imperativos de consciência intelectual que regem a ciência, de forma que todo tipo de “ficção” com fins éticos/edificantes seria bem-vindo, mesmo que não tivesse cidadania no campo da ciência. Para Lange, pois, o homem tem necessidade de completar a realidade com um mundo ideal que ele próprio cria a partir das mais altas e mais nobres funções do espírito, e estas criações são legítimas, desde que não reivindicuem o estatuto de um saber positivo acerca do real.

¹²⁸ Cf. LOPES, 2008, p. 298 e ss.

Se no período de juventude, como dissemos na seção anterior, envolvido no programa cultural wagneriano, Nietzsche adota a tese da necessidade antropológica da metafísica, por entender que a satisfação unilateral dos nossos impulsos cognitivos através das ciências ocasionaria efeitos deletérios sobre a perspectiva de criação de uma cultura forte, e na *Segunda consideração extemporânea* a defesa dessa tese apareceria na forma do argumento segundo o qual o supra histórico (arte e religião) seria necessário como antídoto contra o histórico, no período que se inicia com *Humano, demasiado humano* Nietzsche abandona esta tese: a formulação de uma metafísica, mesmo que apenas edificante, elaborada exclusivamente com o objetivo de satisfazer uma suposta necessidade de natureza prática, não pertencerá mais ao rol de estratégias legítimas de intervenção do filósofo no plano da cultura. O filósofo não deve se agarrar a este tipo de ilusão, muito menos fomentá-la. Ao contrário, ele deve combatê-la. Essa nova perspectiva está presente em vários aforismos de *Humano, demasiado humano*¹²⁹.

No aforismo § 37, por exemplo, Nietzsche se refere à tese contida no livro *A origem dos sentimentos morais*, segundo a qual “o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico”, como uma proposição que “temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem” (MA/HH, § 37, KSA 2.61). No aforismo § 09, por sua vez, intitulado *Mundo metafísico*, Nietzsche afirma que “tudo o que até hoje tornou para eles [os homens] *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas” (MA/HH, § 9, KSA 2.29). Neste ponto, Nietzsche sugere então que com a exposição da precariedade destes métodos, de

¹²⁹ Cf., por exemplo, MA/HH - § 26, 27, 37, 110, 131, 153, 222. Se Nietzsche permanece ou não comprometido com o abandono dessa tese no período final de sua filosofia, tendo em vista o aparecimento dos temas que viriam a ser os grandes motes do seu pensamento no período final, como eterno retorno, além do homem e vontade de poder, é um tema com o qual nos ocuparemos no terceiro capítulo do presente trabalho.

que são eles o fundamento das religiões e metafísicas existentes, elas terão sido refutadas. A expectativa, aqui, é a de que o estudo histórico ou fisiopsicológico do processo que levou ao surgimento e fixação das crenças seria capaz de expor os mecanismos e as necessidades que estariam envolvidas no seu aparecimento e, com isso, elas seriam refutadas e por fim abandonadas. No prosseguimento do mesmo aforismo, Nietzsche incorpora ainda uma segunda estratégia no combate à suposta necessidade metafísica. Ele procura despertar no leitor o sentimento de indiferença em relação à existência do mundo metafísico, a partir da admissão da inocuidade prática em que consistiria seu conhecimento: “o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água” (MA/HH § 9, KSA 2.29)¹³⁰. Nietzsche se esforça, pois, em mostrar que tais “necessidades metafísicas” já não seriam mais de fato necessárias, mas um mero dado do passado da humanidade que, dentre outros efeitos, promove uma falsa ideia de que o homem seria distinto dos outros animais.

Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche aposta na capacidade humana de determinar seus próprios rumos, através da elaboração de objetivos ecumênicos, prescindindo dos meios de apoio fornecidos até então pela metafísica. Isso se tornaria possível pelo fato de que agora seríamos finalmente capazes de determinar e formular um conhecimento das condições da cultura. Em um aforismo de *Opiniões e sentenças diversas*, intitulado *Felicidade da época*, Nietzsche alude ao fato de que nos dias de hoje, em virtude do nosso sentido histórico, somos capazes de fruir e nos nutrir das produções culturais das mais diferentes épocas, enquanto culturas de épocas passadas eram capazes de fruir apenas a si mesmas, em função do fechamento de sentido no qual estavam inscritas. Mas a abertura de nossa época ao sentido histórico traz consequências não apenas do ponto de vista do modo como passamos a nos relacionar com o passado, mas também com o futuro. Ele escreve que agora “pela primeira vez

¹³⁰ Tradução levemente modificada.

na história se abre para nós o formidável panorama de objetivos humano-ecumênicos, que abarcam toda a Terra habitada” e que agora, ao mesmo tempo, nos sentimos “conscientes das forças para tomar essa tarefa em nossas próprias mãos, sem presunção e sem requerer auxílio sobrenatural” (MA/HH II – VM/OS §179, KSA 2.457)¹³¹.

Mas seriam as ciências capazes de preencher este espaço deixado pelo descrédito em que cairiam as significações imaginárias sociais produzidas pela metafísica, a arte e a religião? No aforismo § 22 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche sugere algo nesta direção. Ele reconhece que o efeito mais imediato do emprego dos métodos científicos dos estudos históricos e psicológicos seja a fragmentação e a descrença, ambas geradas pela dúvida e a desconfiança que lhes são próprias. Ao mesmo tempo, sugere que, “apesar disso, com o tempo a soma das verdades intocáveis, isto é, sobreviventes a todas as tormentas de ceticismo, a toda decomposição, pode se tornar tão grande (...), que com base nisso haja a decisão de empreender obras ‘eternas’” (MA/HH I, § 22, KSA 2.43).

Os dois aforismos acima mostram que em *Humano, demasiado humano* Nietzsche aposta na autonomia humana, na capacidade da humanidade se auto-instituir conscientemente enquanto coletividade. Em termos inteiramente impensáveis em outros momentos da produção nietzschiana, ele escreve, por exemplo, que agora “os homens podem *conscientemente* decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente” (MA/HH I, § 24, KSA 2.45). Essa auto-instituição, nos termos nietzschianos, sob pena da possibilidade de uma autodestruição da humanidade com um tal governo consciente, seria realizada por meio da produção de objetivos ecumênicos para a humanidade. Estes, por sua vez, dependeriam do estabelecimento de “*um conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido” (MA/HH I, § 25, KSA 2.46), mas para o qual contribuem

¹³¹ Sobre este tema, Cf.: MA/HH II – VM/OS §17, §223 e MA/HH II – WS/AS §188.

tanto os estudos históricos como os da fisiopsicologia, na medida em que se lançam à pesquisa acerca da origem das formações sociais e produções culturais humanas.

2.2. Ciência, valores morais e a questão da antropomorfização

A partir de *Humano, demasiado humano*, a filosofia de Nietzsche desenvolve um duplo movimento: por um lado, a associação com as ciências no intuito de promover o que Nietzsche chamará de *desdivinização e desumanização da natureza*, o que implica a dissolução, com a ajuda dos recursos fornecidos pelas ciências de sua época, tanto da autoimagem do homem construída ao longo da tradição metafísica, moral e cristã, de modo que o ser humano passe a ser entendido como ente puramente natural; como da própria compreensão de natureza associada a esta filosofia, ainda impregnada de projeções antropomórfico-morais. Trata-se aqui, para retomar a expressão de Bernard Williams, de “deflacionar o máximo possível o uso do vocabulário moral na compreensão dos fenômenos humanos” e da natureza. Por outro lado, um movimento de *retraduzir o homem de volta à natureza*, que se realizará apenas no período final de sua produção filosófica, e que implica a tentativa de promover uma nova imagem do homem e do mundo, também com o auxílio dos recursos fornecidos pelas ciências, sem deixar de apontar, contudo, as limitações características da própria ciência e o modo pelo qual ela ainda seria, também, caudatária daqueles elementos metafísicos e morais que se propõe a denunciar, na medida em que é movida por pressupostos valorativos cunhados no interior da própria tradição metafísico-moral.

Nesta seção, procuramos explicitar as principais diferenças entre as obras *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, destacamos a orientação do método estabelecido na primeira obra do período intermediário como forma de investigar os pressupostos morais e sua relação com o conhecimento e, em seguida, discutimos o sentido da crítica de Nietzsche à projeção de antropomorfizações morais na natureza, que acompanha o movimento reflexivo do filósofo sobre os pressupostos morais do conhecimento. O *naturalismo* de Nietzsche, como veremos,

enquanto tentativa de reinterpretar toda dimensão normativa das atividades humanas a partir da elucidação de sua gênese, implicará uma investigação sobre a origem dos pressupostos valorativos que orientam a própria atividade científica.

2.2.1 Paixão do conhecimento, ciência e pressupostos morais em *Aurora*

Na seção de *Ecce homo* dedicada à obra *Aurora*, Nietzsche destaca a importância que atribui à pesquisa sobre a origem dos valores morais, “uma questão *de primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade”¹³², e afirma que é neste livro de reflexões sobre os preconceitos morais que ele “inicia sua campanha contra a *moral*”¹³³. Essas passagens não deixam dúvidas acerca da importância que Nietzsche confere a esta obra no desenvolvimento de sua posição filosófica. Se as pesquisas acerca da origem se iniciam com o programa estabelecido em *Humano, demasiado humano*, é em *Aurora* que Nietzsche se dedica de maneira mais aprofundada à pesquisa sobre a origem da moral e põe pela primeira vez de forma mais clara a questão acerca do *valor* dos valores morais.

Esse aprofundamento da reflexão acerca dos valores morais acompanha o modo como Nietzsche compreende o conhecimento de um modo geral e a ciência em particular, uma vez que ele empreende um tipo de desmitologização das avaliações morais partindo da perspectiva segundo a qual o caráter pretensamente indiscutível de tais avaliações estaria em contradição com os valores fundamentais da cultura científica ocidental. O cerne dessa problemática, como aponta Roberto Barros, está no antagonismo entre as exigências estabelecidas pela cultura ocidental em torno do conhecimento e sua limitação em função de pressupostos morais que acabariam por restringir o escopo do conhecimento a certas interpretações que não seriam dignas da multiplicidade exibida pela realidade¹³⁴. Isso seria um resultado, para Nietzsche, do fato de que a separação entre a perspectiva moral-religiosa e a racional nunca foi, na realidade,

¹³² EH, Porque escrevo livros tão bons, *Aurora*, § 2.

¹³³ *Ibidem*, § 1.

¹³⁴ Cf. BARROS, 2007, p. 138.

inteiramente realizada. A suposição de uma origem divina da razão levou a filosofia na direção da religião e manteve uma influência permanente sobre o conceito ocidental de conhecimento. Isso, na visão de Nietzsche, contribuiu para obstruir uma investigação honesta acerca dos fatos morais, por exemplo, situação que só começaria a ser realmente superada com o aparecimento das investigações naturalistas no século XIX, que estabeleceram uma compreensão da condição do ser humano na qual ele é entendido como um ser indistinto do restante da natureza, e com isso confrontaram uma concepção que havia se sedimentado e dominado toda a modernidade¹³⁵. Essa ligação entre juízos morais-religiosos e suas proximidades e diferenças com o conhecimento científico será abordada por Nietzsche no período de *Aurora*. Em um fragmento póstumo da primavera de 1880, Nietzsche escreve:

Comum aos juízos morais e religiosos é, em primeiro lugar, a crença de que eles possuem o conhecimento da natureza e do interior humano; segundo, ambos negam ter apenas um valor local e relativo; onde quer que apareçam eles se comportam como juízos válidos atemporalmente [*allzeitlich*]; terceiro, ambos acreditam em tipos de acesso ao conhecimento diferentes daqueles conhecidos pela ciência; quarto, ambos imaginam seres que não existem, os juízos religiosos, deuses, os juízos morais, homens bons e maus e coisas semelhantes; quinto, ambos odeiam a investigação e falam de falta de vergonha ou coisa pior, se você quer vê-los nus; em sexto lugar, eles são ligados um ao outro, uniram-se para apoiar um ao outro e não se separam, pelo menos não completamente: um vive do outro. (NF/FP 1880, 3 [133], KSA 9.91)

Todos os pontos destacados neste fragmento póstumo são mais ou menos discutidos na obra *Aurora*. Em primeiro lugar, a crença compartilhada pelos juízos morais e religiosos acerca da natureza e do interior humano sofrerá da parte de Nietzsche um de seus mais poderosos ataques, na medida em que nesta obra ele se dedica a mostrar os equívocos envolvidos nas noções de

¹³⁵ Cf. BARROS, 2007, p. 152. Como aponta BARROS, a identificação da influência de pressupostos morais-religiosos na perspectiva de conhecimento ocidental e as contradições que ela ocasiona são alguns dos principais pontos da reflexão de Nietzsche a partir de *Aurora*. Os pressupostos morais que subjazem à compreensão de conhecimento na cultura ocidental a teriam conduzido a uma situação contraditória, na qual a exigência de verdade é ao mesmo tempo obstruída, e seriam responsáveis pelo afastamento da filosofia de uma compreensão da realidade em sua multiplicidade. Somente com o darwinismo e a emergência das compreensões dinâmicas da natureza essa situação começaria de fato a ser superada. Daí que Nietzsche, em *Aurora*, oriente suas investigações em direção a uma análise radical da moral, no intuito de uma relativização dos valores morais que teria como efeito mitigar o nosso impulso a tomar dogmaticamente nossas avaliações e desobstruir o caminho para uma visão mais adequada da realidade. Cf. BARROS, 2007, p. 166. Este ponto será retomado no próximo tópico, no contexto da discussão sobre a antropomorfização em *A gaia ciência*.

“ego”, “sujeito”, “eu”, e na noção de agente que está pressuposta nesses juízos, ao explicitar o caráter múltiplo e ao mesmo tempo inconsciente da maior parte de nossa vida subjetiva. Em segundo lugar *Aurora*, seguindo a senda aberta em *Humano, demasiado humano*, parte da compreensão da relatividade e multiplicidade das morais realmente existentes, de modo que às pretensões de universalidade e atemporalidade serão objetadas as condições e necessidades de surgimento, assim como o enraizamento fisiopsicológico sobre os quais repousam em última instância o conjunto das avaliações e juízos morais. Em terceiro lugar, Nietzsche rejeita os modos de conhecimento que não se baseiam nos métodos científicos, caracterizados pelo rigor na observação, pela empiria, pelo cinza da coisa documentada, pela sobriedade. Em quarto lugar, tanto os juízos morais quanto os juízos religiosos supõem a existência de entes que na verdade não existem, como deuses, por exemplo. Para Nietzsche, a elucidação histórica das condições de emergência dos conceitos seria suficiente para “provar” sua inexistência: “Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde *surgir* a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus”, escreve Nietzsche no aforismo § 95 de *Aurora*. Em quinto lugar, o caráter pretensamente indiscutível ou inquestionável desses juízos é compreendido por Nietzsche como em contradição com os valores que guiam a cultura científica ocidental e devem ser postos também sob escrutínio, independente dos escrúpulos morais que procuram frear este tipo de investigação sob os mais diversos argumentos. Em sexto lugar, a relação de interdependência de ambos os tipos de juízo deveria ser desvelada. Além disso, somente uma investigação histórica e fisiopsicológica sobre a continuidade e descontinuidade entre os pressupostos morais e o próprio conhecimento seria capaz de iluminar a ligação entre ambos, mostrar os fatores puramente naturais atuantes no desenvolvimento tanto da moral como do conhecimento e, com isso, permitir a eliminação das consequências acarretadas pela influência da visão moral e religiosa sobre o próprio conhecimento, liberando

este último para interpretações mais condizentes com o caráter ao mesmo tempo transitório e múltiplo do real. As pesquisas realizadas por Nietzsche nesta direção perpassam as obras *Aurora*, na qual ele evidencia a projeção de valores morais do presente sobre a própria origem histórica da moral, e *A gaia ciência*, na qual ele indica que a nossa compreensão da natureza ainda seria marcada pela projeção de antropomorfismos morais. As pesquisas e os experimentos que ele desenvolve nessas obras são impulsionadas pelo espírito da *paixão pelo conhecimento*.

Como argumenta Marco Brusotti¹³⁶, a partir de *Humano, demasiado humano* as reflexões de Nietzsche giram em torno da questão do espírito livre e do modo como este último, entendido enquanto um novo ideal, pode oferecer ao filósofo uma forma de vida capaz de acolher e potencializar as forças liberadas pelo movimento antimetafísico e antirreligioso característico da modernidade sem, com isso, sucumbir ao seu caráter dissolvente, em outras palavras, seu caráter niilista. Ao ideal do espírito livre presente nessa obra, como vimos na seção anterior, estão associadas a tentativa de superação das paixões e de dissolução da metafísica, a dedicação ao conhecimento e à compreensão da moral e da religião, a intuição do caráter errôneo sobre o qual estaria ancorado todo empreendimento cognitivo humano e a rejeição da necessidade metafísica. Além disso, a obra reflete sobre as consequências ao mesmo tempo fatais e possivelmente liberadoras desse conjunto de perspectivas e processos, concluindo pela necessidade do bom temperamento e da moderação das paixões na lida com tais consequências. É dentro desta atmosfera que o filósofo de espírito livre se dedicaria então à tarefa de fazer a história “científica” dos sentimentos, dos conceitos e das representações morais. Em *O Andarilho e sua sombra* esse modo de vida voltado para o conhecimento será acompanhado pela recomendação do cuidado com as coisas próximas, em um tipo de *dietética* que procura ordenar a vida cotidiana. O espírito dos dois volumes que constituem *Humano, demasiado humano*, deste modo, poderia ser sintetizado pelo seu interesse em relação às coisas

¹³⁶ Cf. BRUSOTTI, 1997b; Cf. Também: BRUSOTTI, 1997a.

próximas, indiferença em relação às coisas primeiras e últimas e pela necessidade de moderação dos afetos.

Mas o modelo baseado na moderação dos afetos característico dessa primeira obra, como mostra Brusotti, sofreria uma mudança significativa pouco depois de *O andarilho e sua sombra* com o surgimento do conceito de *paixão do conhecimento* [*Leidenschaft der Erkenntnis*], que passa a mobilizar Nietzsche a partir de *Aurora*. Nesta obra, a concepção inicial de liberdade de espírito presente na primeira obra da trilogia do espírito livre modifica-se pelo fato de que agora a condição do filósofo será pensada a partir da necessidade de um novo tipo de paixão extrema, característica que Nietzsche passa a considerar imprescindível não apenas ao pensador, mas a todo e qualquer tipo superior¹³⁷. No aforismo § 429 de *Aurora*, intitulado *A nova paixão*, Nietzsche sobre a paixão do conhecimento e afirma que a humanidade poderia mesmo sucumbir em função da busca pelo conhecimento, mas que isso ainda assim seria considerado preferível a um retorno à barbárie. O conhecimento teria se transformado em uma nova paixão, um tipo de força irresistível que não para diante de qualquer obstáculo e que teme, unicamente, sua própria extinção. Essa paixão do conhecimento extremada e a possibilidade de que a humanidade pereça em seu nome, para Nietzsche, nos colocaria diante de uma escolha, uma vez que “se a humanidade não perecer de uma *paixão*, perecerá de uma *fraqueza*: o que é preferível? Eis a questão principal: Queremos para ela um final em luz e fogo ou em areia?” (M/A § 429, KSA 3.265)¹³⁸.

À paixão do conhecimento, como aponta Brusotti, está associada a seriedade, compreendida por Nietzsche neste momento como sendo uma marca de toda grande paixão. Somente em *A gaia ciência* a ligação entre paixão do conhecimento e seriedade seria

¹³⁷ Essa mudança, aponta BRUSOTTI, ocorre quando Nietzsche “concentra suas análises do poder pela primeira vez principalmente no “sentimento de poder [*Gefühl der Macht*]” BRUSOTTI, 1997b, p. 208. Sobre este ponto, Cf. também FRANCO, 2011, prefácio, p. IX.

¹³⁸ Cf. também: M/A, § 197, § 482.

modificada, na medida em que nesta última obra o peso da seriedade será contrabalançado pelos poderes da arte, da afirmação da aparência e pelos poderes do riso. O que não se modifica, contudo, entre as duas obras, é o sentido para a *honestidade*, a *retidão* ou *probidade* [*Redlichkeit*] intelectual enquanto marca distintiva dessa paixão.

Nietzsche alude às características dessa honestidade em vários aforismos de *Aurora*. No aforismo § 370, por exemplo, a retidão é identificada com a disposição do pensador a sempre se colocar diante do contraditório, a jamais “reter ou calar para si mesmo algo que pode ser pensado contra os seus pensamentos”. Isso, para Nietzsche, seria a “primeira forma de retidão do pensamento [*Redlichkeit des Denkens*]”. O pensador não apenas não deve se reter diante do contraditório como deve estimulá-lo em si mesmo: “A cada dia você também deve conduzir sua campanha contra si mesmo. Uma vitória e uma trincheira conquistada não são mais assunto seu, mas da verdade – mas também sua derrota não é mais assunto seu!” (M/A § 370, KSA 3.244). No aforismo § 84, por sua vez, Nietzsche critica o fato de que o cristianismo não “educa o sentido da honestidade [*Sinn für Redlichkeit*]” e denuncia os eruditos cristãos porque “apresentam suas conjecturas ousadamente, como se fossem dogmas” (M/A § 84, KSA 3.79). Já no aforismo § 456, Nietzsche afirma que a retidão não estaria elencada nem entre as virtudes socráticas nem entre as cristãs, e que ela “é uma das mais novas virtudes, ainda pouco amadurecida, frequentemente confundida e desconhecida, e que mal tem consciência de si – algo em devir, que podemos promover ou inibir, conforme entendermos” (M/A § 456, KSA 3.275). No § 482, por fim, Nietzsche estabelece a ligação entre paixão do conhecimento, seriedade e honestidade intelectual e as distingue como marcas do filósofo¹³⁹:

Então procuramos demais, ao buscar companhia de homens que se tornaram brandos, saborosos e nutritivos, como castanhas que foram postas e tiradas a tempo do fogo? Que pouco esperam da vida, tomando-a, isto sim, como um presente não merecido, que os pássaros e as abelhas lhe tivessem trazido? Que são orgulhosos demais para jamais sentir-se recompensados? E sérios demais em sua paixão do conhecimento e da retidão [*Leidenschaft der Erkenntniss*

¹³⁹ Ainda sobre honestidade em *Aurora*, Cf.: M/A § 167, § 536, § 550.

und der Redlichkeit] para ter tempo e solicitude para fama? – Chamaremos tais homens de filósofos; e eles próprios acharão ainda um nome mais modesto. (M/A § 482, KSA 3.286)

É somente com a obra *A gaia ciência* que esta ligação entre “gravidade”, honestidade e paixão do conhecimento se modifica, na medida em que nela, como dissemos, Nietzsche mobiliza os poderes da arte, da aparência e do riso como um contrapeso à seriedade heroica de que a paixão do conhecimento estaria impregnada. No aforismo 107 de *A gaia ciência*, com efeito, Nietzsche escreve:

Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente sensível –, seria intolerável para nós. *A retidão [Redlichkeit]* teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como a *boa vontade de aparência*. [...] Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma distância artística, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *toló* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. (FW/GC § 107, KSA 3.464-5)

Este colocar o chapéu de bobo, ter boa vontade com a aparência e rir de si mesmo, para Nietzsche, seria o contrapeso necessário à tendência que a exigência de retidão poderia nos conduzir, a de “cair totalmente na moral” e nos tornarmos “virtuosos monstros e espantalhos”. Para o filósofo, devemos “também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela” (FW/GC § 107, KSA 3.465)¹⁴⁰. Em *Aurora*, contudo, Nietzsche ainda está

¹⁴⁰ É importante destacar, como apontou BRUSOTTI, que aquilo “que a proibição científica proíbe em *Aurora*, proíbe também em *A gaia ciência*. A diferença essencial para *Aurora* diz respeito ao modo de vida do conhecedor. *A gaia ciência* enfatiza na autocompreensão estética o momento da poesia, encenação e preparação. Aqui, também, o conhecedor precisa de honestidade e veracidade científica para se tornar ele mesmo, para se formar como um todo” BRUSOTTI, 1997b, p. 220. O homem de conhecimento oscilaria, enfim, entre a honestidade científica e a arte. Ainda de acordo com Brusotti, Nietzsche não desiste da “ideia geral de um filosofar apaixonado depois de *Aurora* - nem em *Assim falou Zaratustra*, nem depois. A paixão, a grande paixão, ainda pertence à sua

dentro do registro de seriedade característico da *paixão do conhecimento*, e é neste espírito, então, que ele empreende uma investigação histórica e fisiopsicológica da moral, reflete sobre o modo como os genealogistas da moral têm tratado a questão de sua origem, coloca em questão as avaliações morais e seu caráter pretensamente indiscutível, e inicia com isso sua “campanha de crítica à moral.

A crítica à moral em *Aurora* está diluída ao longo dos aforismos que compõem a obra¹⁴¹ e ocorre basicamente em duas frentes: a) por um lado, na sua forma mais predominante, por meio da consideração de que a moral envolve *falsos pressupostos*, como, por exemplo, uma noção falsa de agente. Nietzsche submete essa noção a uma abordagem de ordem naturalista que tem por consequência a compreensão de que as ações humanas não resultam de uma vontade livre e autônoma, mas seriam determinadas por fatores fisiológicos e psicológicos dos indivíduos, mais especificamente, pela sedimentação de determinados instintos e por uma luta de impulsos inconscientes que subjazem e subordinam o intelecto; b) por outro lado, Nietzsche considera que a moral tradicional é desfavorável ao florescimento de determinados tipos humanos. Trata-se aqui da visão segundo a qual a moral tradicional, especialmente a cristã,

autoconcepção e à sua concepção de espírito livre em 1888” (*Ibidem*, p. 224), ponto em que estamos inteiramente de acordo com intérprete. Ainda sobre a *Redlichkeit* na obra *A gaia ciência*, Cf. § 110, § 114, § 319, § 335.

¹⁴¹ Apesar de *Aurora* não contar com títulos em seus capítulos que ajudam a indicar a temática em torno da qual orbitam seus diversos aforismos, tal como ocorre em *Humano, demasiado humano*, é possível distinguir nesta obra a recorrência de determinadas temáticas nos intervalos entre eles. Entre o aforismo § 9 e o aforismo § 40, por exemplo, Nietzsche reflete especialmente sobre a temática da moralidade dos costumes, o papel da tradição e distingue conceitos, sentimentos morais e preconceitos morais. Essa temática é então retomada com mais ênfase no início do segundo capítulo, entre o aforismo § 97 e o aforismo § 108. Entre os aforismos § 41 e § 51, Nietzsche orienta sua reflexão especialmente para a questão da vida contemplativa e do conhecimento. Entre os aforismos § 52 e § 96, a temática gira em torno da religião, especialmente do cristianismo. Já o aforismo § 109 e o grupo de aforismos que compõe o intervalo entre os aforismos § 115 e 130 são dedicados ao exame das noções de “sujeito” e de “eu”, a partir de uma perspectiva crítica que ajuda a desconstruir a visão superficial da subjetividade e da agência humana, na medida em que sublinha o caráter ao mesmo tempo plural e inconsciente dos impulsos que subjazem nossa vida consciente. Entre os aforismos § 131 e § 140, por sua vez, Nietzsche reflete particularmente sobre o tema do altruísmo. Já os aforismos que compõem o terceiro capítulo, por exemplo, especialmente o intervalo constituído pelos aforismos § 173 e § 207 são dedicados a uma reflexão crítica sobre alguns fenômenos da modernidade, como: o Estado e a política; a relação, especialmente dos alemães, com o iluminismo; e o “espírito do capitalismo”, traduzido em Nietzsche na forma de uma crítica à apologia do trabalho e ao que ele chama de cultura de mercadores. Os aforismos que compõem o capítulo quatro, por sua vez, não apresentam uma continuidade temática entre grupos de aforismos como nos capítulos anteriores, embora seja possível perceber a recorrência de temáticas como a moral, a questão da alegria e o sentimento de poder. Já o capítulo cinco inicia com uma sequência de aforismos que vai do § 423 ao § 464 nos quais o tema do conhecimento, da paixão do conhecimento e da verdade são predominantes.

constitui uma ameaça à grandeza e à excelência humana. Embora não tenha tanta proeminência em *Aurora* como terá em obras posteriores, trata-se de um tipo de crítica que também desempenha um papel importante nesta obra, o que se mostra especialmente nas passagens em que Nietzsche aborda a questão da supressão do indivíduo em nome da moral, critica o cristianismo ou quando revela o caráter nocivo da compaixão¹⁴².

A ideia de que a moral estaria sustentada em falsos pressupostos constitui um dos elementos centrais da crítica de Nietzsche em *Aurora* e é, como ele próprio afirma, o que o distingue dos outros negadores da moral. No aforismo § 103, intitulado “*Há dois tipos de negadores da moralidade*”, Nietzsche estabelece essa distinção: a) em primeiro lugar, há aqueles que negam “que os motivos morais que as pessoas *alegam* tenham”, de fato, “impelido seus atos”, um tipo de suspeita que já se encontraria, por exemplo, em La Rochefoucauld e outros moralistas franceses; b) em segundo lugar, há aqueles que negam que “os juízos morais repousem sobre verdades” (M/A § 103, KSA 3.91), o que significa dizer que os indivíduos realmente agem impelidos pelos motivos que alegam, mas que eles estariam baseados em erros, em falsos pressupostos que subjazem todo juízo moral.

¹⁴² Cf. CLARK; LEITER, 1997, p. XIII. CLARK e LEITER diferenciam a obra *Humano, demasiado humano* de *Aurora* com base na distinção que Nietzsche estabelece no aforismo § 103 de *Aurora* entre dois tipos de negadores da moralidade. No aforismo § 103, Nietzsche distingue aqueles que, como La Rochefoucauld, negam a moralidade na medida em que apontam as motivações egoístas por trás das ações humanas consideradas moralmente valorosas, por supostamente terem uma *motivação não egoísta*, daqueles que negam a moral por considerar que ela estaria assentada em *falsos pressupostos*, em *erros*, o que significa dizer que assim como havia “alquimistas que acreditavam nesses pressupostos e agiram de acordo com eles (M/A § 103, KSA 3.91), as ações consideradas moralmente valorosas também são realizadas pelos agentes com base na crença no seu valor, ou seja, por razões morais, embora os seus pressupostos sejam falsos. A crítica nietzschiana na primeira obra que compõe a trilogia do espírito livre, obra na qual Clark e Leiter reconhecem que Nietzsche inicia seu trabalho de “retraduzir o homem de volta à natureza”, assemelha-se à realizada pelos moralistas franceses como La Rochefoucauld, ou seja, resume-se a apontar as *motivações egoístas* por trás das ações “morais”, de modo a minar sua força moral, enquanto a crítica em *Aurora* seria do segundo tipo, baseada na *falsidade dos pressupostos* dos juízos morais. Para os intérpretes, embora Nietzsche alegue no quinto parágrafo do prólogo da obra *Genealogia da moral* que em *Humano, demasiado humano* já se tratava de questionar o *valor* do não egoísmo, o *valor da moral* (Cf. GM, prólogo, § 5), este aspecto dificilmente pode ser enxergado nesta obra, uma vez que nela Nietzsche se limitaria a mostrar as motivações egoístas por trás das coisas consideradas de mais alto valor, no intuito de deslegitimar suas pretensões. Para CLARK e LEITER, *Humano, demasiado humano* não questiona o valor do não egoísmo, e com isso não questiona o valor da moral que se sustenta sobre ele. É justamente por reconhecer a existência de ações moralmente motivadas em *Aurora* e questionar o valor dessas ações para o florescimento de tipos humanos de excelência que Nietzsche reivindicaria esta obra em *Ecce homo* como o início de sua campanha contra a moral. Cf. CLARK; LEITER, 1997, p. XXII-XXV.

Nietzsche dedica uma série de aforismos de *Aurora* ao exame dos pressupostos sobre os quais estão assentados os juízos morais, como as noções de “sujeito”, “eu”, “ego”, “motivo”, “liberdade” e “consciência”. Os aforismos que compõem o grupo no qual Nietzsche realiza este exame crítico têm em comum o fato de estarem atados tanto a uma discussão acerca da superficialidade da linguagem e da consciência quanto à tentativa de esboçar uma compreensão mais adequada da subjetividade humana, que leve em consideração a dimensão inconsciente dos processos que conduzem finalmente às ações. Essa dimensão inconsciente, por sua vez, é entendida por Nietzsche a partir de um modelo *hipotético* de luta de impulsos¹⁴³.

No aforismo § 115, com efeito, Nietzsche afirma que nós só possuímos palavras para graus superlativos dos nossos estados interiores, de tal modo que somos, na realidade, ignorantes acerca da trama verdadeira que os constitui. Existiria, neste sentido, um descompasso entre linguagem e realidade, na medida em que todos os signos linguísticos que empregamos, por exemplo as palavras raiva, alegria, dor, ódio, amor e compaixão, só dariam conta dos “estados *extremos*”, deixando escapar completamente “os graus mais suaves e medianos”, a tal ponto que “mesmo os graus mais baixos, continuamente presentes, nos escapam, e, no entanto, são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e nosso destino” (M/A 115, KSA 3.107-8). Nietzsche conclui que nós “*nos conhecemos mal*”, na medida em que nos fiamos por essas manifestações mais grosseiras para as quais temos consciência e palavra, e que, por conta disso, “tiramos conclusão de um material em que, via de regra, as exceções predominam” (*idem*). É para esse material, não obstante, que temos elogio e censura, mas aquilo que parecemos ser de acordo com estes estados dos quais estamos conscientes e para os quais

¹⁴³ Este modelo, que será aprofundado ao longo da evolução do pensamento nietzschiano, sofrerá grande influência da leitura que o filósofo realiza da obra do anatomista Wilhelm Roux sobre a luta das partes no organismo. Segundo MÜLLER-LAUTER, o livro *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre* aparece em fevereiro de 1881, sendo adquirido por Nietzsche, provavelmente, logo após sua publicação naquele mesmo ano, já que é possível encontrar vestígios de sua leitura em várias passagens dos textos de Nietzsche deste período. Cf. MÜLLER-LAUTER, 1978, pp. 189-235. No próximo capítulo abordaremos com mais detalhe a influência da leitura de Roux no contexto da discussão sobre a formulação da ideia de vontade de poder.

temos palavras “*nenhum de nós o é*” (*idem*). O aforismo § 116 dá continuidade ao tema da ignorância acerca do nosso mundo interior. Neste aforismo evidencia-se a intenção de problematizar a natureza dos juízos morais através do caráter errôneo dos seus pressupostos. Nietzsche realiza uma ligação direta entre os dois temas ao sustentar que o julgamento moral está baseado em um falso pressuposto: o de que motivos conscientes são a causa das ações. Na verdade, argumenta Nietzsche, não sabemos de fato como se produz a ação humana, quais os mecanismos subtilíssimos que a determinam. Ele escreve: “Os atos não são *jámais* aquilo que nos parecem ser! Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois bem! dá-se o mesmo com o mundo interior” (M/A § 116, KSA 3.109).

Nos aforismos § 109 e 119 Nietzsche procura, então, com base em um modelo que considera os processos inconscientes, formular uma hipótese interpretativa acerca do dinamismo de nossa vida interior. Nietzsche afirma que nada seria mais incompleto do que nossa “imagem da totalidade dos *impulsos* [*Triebe*]” que nos constituem, não conhecemos “o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *alimentação*” (M/A § 119, KSA 3.111). O caráter “inteiramente desconhecido” dessas “leis de alimentação”, contudo, não o impede de especular acerca de como elas funcionariam. Essa alimentação, argumenta Nietzsche, “também será obra do acaso [*Zuffal*]”, de tal modo que nossas vivências “lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso”, e sempre ocorrerá “inanição e definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros”. Nosso interior, desse modo, seria marcado por uma espécie de jogo, ou luta, entre os impulsos, que estariam sempre à espreita na tentativa de agarrar em nossas vivências cotidianas uma oportunidade de se satisfazer. No aforismo § 109, Nietzsche procura indicar uma série de métodos de como lidar com a veemência dos impulsos em sua luta por satisfação, mas afirma que “*querer* combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse

método”, sugerindo, por fim, que quando acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, no fundo o que ocorre é que “um impulso *que se queixa de outro*” em sua luta por satisfação, luta “na qual nosso intelecto precisa tomar partido” (M/A § 109, KSA 3.98-9). Essas passagens sugerem que nossa atividade consciente não passaria de um pálido reflexo, secundário e subordinado, dessa vida pulsional inconsciente, e que no próprio combate à veemência de um determinado impulso nosso intelecto não é mais que “instrumento cego de *um outro impulso*, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade” (M/A § 109, KSA 3.98). No aforismo § 119, Nietzsche sugere então que talvez até mesmo nossas “valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido”, que “tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, não ‘sabível’, porém sentido” (M/A 119, KSA 3.113), constituído pela luta desses impulsos na busca por satisfação¹⁴⁴.

Um primeiro ponto para o qual gostaríamos de chamar atenção é o fato de Nietzsche se referir a este processo inconsciente sobre o qual a consciência realizaria um mero comentário como um “texto”. A luta dos impulsos, neste sentido, seria o “texto” básico sobre o qual a própria consciência tece interpretações. Esta imagem retornará em passagens importantes da obra de Nietzsche, como no aforismo § 230 de *Além do bem e do mal*, no qual o filósofo afirma que por trás das diversas interpretações vaidosas até agora realizadas sobre o homem estaria o “terrível” e “eterno” texto básico *homo natura*. Em nossa interpretação do aforismo § 230 de *Além do bem e do mal* no próximo capítulo tentaremos mostrar a conexão entre as duas passagens. A especulação de Nietzsche acerca do dinamismo do nosso mundo interior tem, pois, como resultado, a compreensão de que a consciência e o intelecto desempenham não apenas um papel secundário, mas também subordinado em relação à dinâmica dos impulsos, da atividade fisiológica que lhes subjaz. Como esperar do intelecto e da consciência, nesse cenário,

¹⁴⁴ Sobre a relação entre as vivências e o caráter “criativo” dos impulsos, Cf. LUPO, 2012, pp. 178-198.

qualquer tipo de relevância na determinação das motivações de nossas ações, se mesmo a vontade que manifestamos conscientemente já seria resultado de processos sobre os quais não temos, aparentemente, qualquer domínio? E se não sabemos os motivos de nossas ações, como podemos ser inteiramente responsabilizados por elas e dizer que agimos intencionalmente (M/A § 129)?

Um impulso, na perspectiva de Nietzsche, não está submetido em princípio a qualquer caráter moral, não é naturalmente acompanhado de boa ou má consciência, nem naturalmente acompanhado das sensações de prazer ou desprazer: “adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em contato com impulsos já batizados pela moral de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo” (M/A § 38, KSA 3.45)¹⁴⁵. Um mesmo impulso, deste modo, poderia tornar-se tanto um sentimento de covardia, em função da recriminação que os costumes lançaram sobre ele, ou um sentimento de humildade, “caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e achado *bom*” (*idem*). Os próprios sentimentos não seriam, portanto, “nada de último, nada de original”, já que “por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações e aversões)” (M/A § 35, KSA 3.43-4). No aforismo § 34, Nietzsche defende que os sentimentos morais são transmitidos culturalmente através de um processo por meio do qual as crianças imitam as inclinações e aversões que percebem nos adultos diante de determinadas ações. Somente depois de haver incorporado plenamente esses afetos é que se colocaria a questão acerca do “Por quê?”, na busca de um tipo de fundamentação para tais inclinações e aversões, a partir da qual se formariam então os conceitos morais (Cf. M/A § 34, KSA 3.43). Se por um lado, pois, Nietzsche investiga a dinâmica do mundo interior do ser humano, concluindo que as categorias e a compreensão usual do discurso moral acerca da subjetividade humana não dão conta de sua multiplicidade, não estabelecem adequadamente a relação entre

¹⁴⁵ Tradução levemente modificada.

sua dinâmica inconsciente e consciente, nem compreendem adequadamente os aspectos fisiológicos que a constituem, por outro, enfatiza o papel da moralidade dos costumes e das tradições na lida com estes impulsos e na formação dos nossos sentimentos e conceitos morais, de tal modo que os domínios fisiológico e cultural permanecem firmemente entrelaçados.

Como aponta Maria Cristina Fornari, vários fragmentos póstumos do período de *Aurora* testemunham o esforço de Nietzsche no sentido de compreender a emergência do fenômeno moral em sua relação com a base fisiológica do ser humano¹⁴⁶. A abordagem de Nietzsche, defende a intérprete, destaca nessa relação o papel desempenhado pela tradição e pelos costumes no estabelecimento das regras que conduzem a vida social e na formação da moral, a partir da moralidade dos costumes [*Sittlichkeit der Sitte*]. Essa abordagem desenvolve-se a partir de um diálogo crítico que Nietzsche estabelece com o evolucionismo darwinista de matiz spenceriano, da influência do utilitarismo inglês, especialmente na figura de John Stuart Mill, bem como do seu diálogo com Paul Rée, que o inspirara a lançar suas primeiras hipóteses acerca do tema em *Humano, demasiado humano*. Este diálogo impacta fortemente não apenas na compreensão de Nietzsche acerca da origem da moral, mas na própria compreensão do método empregado pelos outros genealogistas na compreensão de sua origem e o levará a um distanciamento desses últimos. Com efeito, no aforismo § 37 de *Aurora* Nietzsche estabelece uma distinção que marca seu procedimento genealógico-naturalista e o distingue do procedimento de outros genealogistas da moral, como Paul Rée e Herbert Spencer. Ele escreve: “Tendo-se demonstrado a suprema utilidade de uma coisa, nada se fez ainda para explicar sua

¹⁴⁶ Cf. FORNARI, 2008, pp. 114-115. No NF/FP 1880, 6 [144], KSA 9.233, por exemplo, Nietzsche afirma que os sistemas morais são uma “tentativa sempre renovada de encontrar a posteriori um acordo entre os impulsos e a verdade”. Já no NF/FP 1880, 6 [366], KSA 9.291, destaca a diferença de sua nova concepção, que aparece em *Aurora*, em relação à sua perspectiva de *Humano, demasiado humano*: “O essencial não são os motivos esquecidos e o hábito de determinados movimentos – como eu supunha no passado. São, antes, os impulsos, que não têm uma finalidade de prazer e desprazer”. No NF/FP 1880, 6 [123], KSA 9.226, afirma que a moral “vem quando um impulso e a valorização de um certo tipo já existem. Isto vale para todas as éticas”. No NF/FP 1880, 6 [108], KSA 9.221, propõe o seu modelo de compreensão, deixando-o à disposição de quem tiver interesse de imitá-lo: “Não são os fins, mas a satisfação de um impulso já existente que nos constringe a esta ou àquela moral. Não a razão! Senão ao serviço de um impulso!”.

origem: ou seja, com a utilidade não podemos tornar compreensível a necessidade de existência” (M/A § 37, KSA 3.44-5). Nietzsche afirma ainda no mesmo aforismo, indicando a perspectiva de um diálogo crítico com as posições desses autores, que este modo equivocado de raciocínio tem sido predominante, “isso até no âmbito da ciência mais rigorosa” (*idem*). Este procedimento, na visão de Nietzsche, indica falta de sentido histórico, na medida em que por meio dele se realiza uma retroprojeção da utilidade constatada de algo sobre o passado, por exemplo, a função de um órgão do corpo ou a utilidade de uma instituição social, como se esta utilidade fosse a causa de sua gênese¹⁴⁷. Do ponto de vista da elucidação da origem da moral, este procedimento não apenas falseia a história como acaba contribuindo para justificar os valores morais vigentes¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Em artigo dedicado à compreensão do projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*, ITAPARICA examina as principais semelhanças e diferenças entre os projetos de naturalização de Nietzsche e Paul Rée. Apesar de uma distinção importante no tocante à continuidade entre investigação filosófica e investigação científica, segundo a qual a continuidade de Nietzsche com a ciência seria mais do ponto de vista metodológico, enquanto Rée toma os resultados da ciência, no caso, das investigações de Charles Darwin, como certos, ITAPARICA resume a relação da posição de Nietzsche nos seguintes termos: “Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche está mais próximo de Rée do que ele mesmo gostaria de confessar. Estão presentes ideias comuns, como a de que a utilidade e seu esquecimento são a origem dos valores morais, assim como o estabelecimento e a manutenção desses valores por meio do hábito e do respeito às tradições. Mas podemos observar aqui duas diferenças que serão fundamentais para o desenvolvimento da obra de Nietzsche: a negação da existência de instintos altruístas e a concepção de que a moralidade do costume é um processo violento e coercitivo, que antecede toda moralidade, sendo altruísmo e egoísmo conceitos que só teriam surgido depois de um longo processo de domesticação da espécie humana”. Cf. ITAPARICA, 2013, p. 76. Em *Aurora*, as ideias de utilidade e altruísmo como fundamento na origem dos valores morais serão substituídas pela ênfase que Nietzsche confere ao papel desempenhado pelos costumes e o medo diante da autoridade da tradição. Para ele, bem e mal têm a ver com o costume, de modo que bom é o que está de acordo com o costume e mal o que está em oposição a ele, sem relação com a distinção que Rée estabelece entre egoísmo e não egoísmo na definição desses termos. Outro pensador com o qual Nietzsche se confronta em *Aurora* é Herbert Spencer. Nietzsche discorda das ideias de Spencer segundo as quais o fato de colhermos efeitos vantajosos de uma crença a tornariam verdadeira, que a moral seria um resultado das experiências úteis e que a evolução humana consiste no progresso do egoísmo para o altruísmo. A atitude crítica de Nietzsche em relação ao altruísmo é algo que distingue *Aurora* de *Humano, demasiado humano*, já que nesta última Nietzsche critica a existência de motivações e ações não egoístas, mas não seu valor. Além disso, as teorias baseadas em altruísmo, utilidade, hábitos e esquecimento são vistas por ele em *Aurora* como padecendo de um grave problema metodológico, na medida em que realizam uma retroprojeção dos valores morais vigentes, especialmente o valor do não egoísmo e sua suposta utilidade, sobre a história do surgimento da moral, o que além de falsear a história de seu surgimento contribui para justificar esses mesmos valores. *Aurora*, neste sentido, compartilha com a obra *Genealogia da moral* a crítica à falta de sentido histórico que Nietzsche desfere contra os psicólogos ou genealogistas ingleses (Cf. GM-I § 2).

¹⁴⁸ Trata-se, aqui, da distinção entre causa da gênese [*Ursache der Entstehung*], ou *causa fiendi*, e finalidade [*Zweck*], que Nietzsche aponta como o elemento peculiar do seu método e que o distanciaria dos genealogistas da moral ingleses. Cf. GM-II § 12 e GM-I § 2. Em *Aurora*, cf. também: M/A § 44, intitulado “*Origem e significado*”.

Já no primeiro aforismo de *Aurora* Nietzsche mostra a distância que separaria sua visão genealógico-naturalista daquela defendida pelos outros genealogistas da moral. Na consideração acerca da origem da moral, Nietzsche ressalta seu aspecto irracional, ao invés de um suposto cálculo utilitário que estaria em sua origem¹⁴⁹:

Todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente da razão, a tal ponto que sua procedência [*Abkunft*] na desrazão torna-se improvável. Quase toda história de uma gênese [*Entstehung*] não soa paradoxal e ultrajante para o nosso sentimento? O bom historiador não *contradiz* continuamente, no fundo? (M/A § 1, KSA 3.19)¹⁵⁰.

A boa elucidação histórica das questões acerca da origem revelaria a origem vergonhosa da moral, sua *puđenda origo* na desrazão, ao invés do cálculo utilitário. Concebida historicamente como signo de elevação humana ou como uma das características que distinguem o ser humano do restante do reino animal, a moral teria na verdade uma origem bem menos nobre do que aquela desenhada até então pelos historiadores da moral. Assumindo-se o “novo sentimento fundamental”, o da “definitiva transitoriedade” do ser humano, e com ele a perspectiva histórica, já não se pode mais “chegar ao sentimento da grandeza do homem apontando para sua *procedência* [*Abkunft*] divina: isso agora é um caminho interdito, pois à sua porta se acha o macaco” (M/A § 49, KSA 3.53-4), nem se deve esperar que ele esteja evoluindo em direção a algo mais elevado, pois “para ele não há transição para uma ordem mais alta, assim como a formiga e a pequena lacraia não podem, no final de sua ‘trajetória terrestre’, alcançar o parentesco divino e a eternidade” (*Idem*).

Tendo como pano de fundo essa compreensão, Nietzsche formula no aforismo § 9 e nos subsequentes sua hipótese acerca da gênese da moral. No aforismo § 9, ele sublinha a dificuldade em se estabelecer a gênese da moral em função da nossa distância temporal dos seus primórdios. Essa distância teria feito com que perdêssemos as percepções mais fundamentais a seu respeito, mas ele sugere, ao mesmo tempo, que tão logo o investigador da

¹⁴⁹ Cf. FRANCO, 2011, p. 61

¹⁵⁰ Tradução levemente modificada.

moral se aproxime dessas percepções fundamentais, “elas nos ficam presas à garganta e não querem sair”, isso porque, segundo Nietzsche, elas “soam grosseiras” (M/A § 9, KSA 3.21), na medida em que conflitam com a visão edulcorada que o ser humano possui acerca de si próprio. Nietzsche afirma, então, que a moralidade consistiria basicamente em uma série de imperativos radicados nos costumes, na autoridade da tradição, à qual se deve obedecer “não porque ela ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (M/A § 9, KSA 3.22). Nietzsche afirma, então, que a “moralidade não é outra coisa além (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes” e que os “costumes são a maneira *tradicional* [*herkömmliche*] de agir e avaliar [*handeln um abzuschätzen*]” (*Idem*). Isto significa dizer que onde não exista tradição não há moralidade, e “quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade” (*Idem*). Neste ponto, Nietzsche estabelece a origem da distinção entre os termos básicos da predicação moral que pavimentará sua compreensão acerca da moral tradicional como forma de obstruir o florescimento da excelência humana. Ele afirma que o “homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição” e que “em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’” (*Idem*), ou seja, o “mau” seria aquele indivíduo que pratica uma ação que não está em conformidade com a tradição ou que se lhe opõe. Ser “moral”, portanto, seria agir conforme os costumes sancionados por uma tradição, sendo esta entendida como uma “autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (*Idem*), de tal modo que o medo diante da tradição, tratada supersticiosamente como um tipo de intelecto superior que pune aqueles que praticam ações que desviam do esperado, seria o afeto garantidor da perpetuação dos costumes e a reproduzir as relações sociais.

O “grau de moralidade” de um indivíduo, então, seria medido pela frequência com que ele observa a lei ou está disposto a se sacrificar em seu nome. Ao estabelecer a necessidade de

sacrifício do individual em nome da manutenção do sentido de coletividade, a moralidade dos costumes acaba fazendo com que aqueles indivíduos que, como Sócrates, perseguiram a senda de valorização do individual como caminho para a própria felicidade “constituem a exceção [...]”: todos eles andam por um novo caminho, sob a total desaprovação dos representantes da moralidade do costume – afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção” (*Idem*). A valorização do individual, pois, entra em choque com o sacrifício exigido pela moralidade dos costumes e tem como efeito o sofrimento justamente daqueles “espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história”, pelo fato de “serem percebidos como maus e perigosos, por *perceberem a si próprios assim*. Sob o domínio da moralidade do costume”, conclui Nietzsche, “toda espécie de originalidade adquiriu má consciência” (*Idem*).

Esse tipo de moralidade, para Nietzsche, teria exercido uma terrível pressão sobre diversas comunidades humanas antigas durante milênios, mas “também, no conjunto até o dia de hoje” (M/A § 14, KSA 3.26). Ela teria contribuído para conformar nossa própria compreensão de moralidade e permearia o sentido da moralidade moderna, na medida em que esta última valoriza o elemento gregário e de sacrifício do individual em nome da coletividade. Como observa Fornari, Nietzsche sintetiza este aspecto na compreensão de que os impulsos dos indivíduos foram historicamente conformados e sedimentados em um poderoso instinto, o instinto de rebanho:

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

Como é sabido, Nietzsche está convencido de que o instinto do rebanho (*Herdeninstinkt*) é a conformação fisiológica a partir da qual desenvolveu toda a casuística dos nossos imperativos de hoje¹⁵¹.

¹⁵¹ FORNARI, 2008, pp. 114-115. Em nota, FORNARI chama atenção para o uso da distinção entre *Triebe* e *Instinct* em Nietzsche: “Ambos os termos – *Instinct* e *Trieb* – são frequentemente tratados pelos intérpretes como equivalentes, quando, de fato, não o são. E Nietzsche está consciente da sua diferença semântica, mesmo se nem sempre lhe é fiel: os *Instincte* parecem na verdade resultar de uma seleção, estruturação e incorporação dos *Triebe*, uma espécie de cristalização daquilo que é percebido pelos impulsos. E só assim pode Nietzsche compreender o *Herdeninstinct* como o resultado da fixação de poderosas determinações primordiais, como o medo, ao nível da

Com efeito, Nietzsche afirma no aforismo § 132 que as ações simpáticas, desinteressadas e de utilidade geral são vistas na modernidade como morais em si mesmas, ou seja, ninguém teria de fato questionado o *valor* dessas ações. Nietzsche cita, nesse aforismo, uma gama de pensadores, como Voltaire, Auguste Comte e sua ideia de “viver para o outro”, Schopenhauer, Stuart Mill e a doutrina das afecções simpáticas e da compaixão, ou da utilidade geral como princípio de ação, até os movimentos socialistas e anarquistas surgidos após a Revolução Francesa, como exemplos desse poderoso consenso. Trata-se, Nietzsche sustenta, do preconceito de que nós supostamente sabemos “o que realmente é a coisa moral”, como se a ideia da anulação do “eu” ou do “ego” em prol do “outro”, não importando se esse “outro” é o estado, a nação, a comunidade, a fraternidade dos povos, enfim, a “adequação do indivíduo às necessidades gerais”, fosse necessariamente algo moral. Esta concepção, na visão de Nietzsche, mostra-se perniciosa justamente em função do fato de que nela a “*felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo* está em sentir-se um membro útil e um instrumento do todo”, o que significa, uma vez mais, “seja ou não admitido [...] uma debilitação e anulação do indivíduo” (M/A § 132, KSA 3.124)¹⁵². No aforismo § 164 de *Aurora*, Nietzsche torna explícita a relação entre essa inquestionabilidade do *valor* moral atribuído às ações “altruístas” e a obstrução ao aparecimento de tipos de exceção e, com eles, outras formas de valoração. Ele afirma, que na atualidade, aqueles que não “se vêem ligados aos costumes e leis existentes” teriam começado a se organizar em torno da tentativa de “criar para si um *direito*: quando até então, tachados de criminosos, livres-pensadores, imorais, malfeitores, viveram sob o signo da proscricção e da má consciência, depravados e depravadores” (M/A § 164, KSA 3.147). Essa

memória orgânica”. Cf. nota 54 do referido texto. A noção nietzschiana de instinto, neste sentido, condensa elementos ao mesmo tempo biológicos e culturais.

¹⁵² Nietzsche ressalta o caráter pernicioso desse tipo de concepção em várias passagens de *Aurora*. Cf. M/A § 134, § 137, § 143, § 144

tentativa, na ótica de Nietzsche, deveria ser considerada boa e razoável, na medida em que teria como efeito recordar que:

não há uma moral única determinando o que é moral, e que toda moralidade que afirma exclusivamente a si própria mata muitas forças boas e vem a sair muito cara para a humanidade. Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados; já não deve mais ser tido por vergonhoso divergir da moral, em atos e pensamentos; devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e de comunidade; um enorme fardo de má consciência deve ser eliminado do mundo – tais metas universais deveriam ser reconhecidas e promovidas por todos os homens honestos que buscam a verdade. (M/A § 164, KSA 3.147)

Uma investigação histórica e fisiopsicológica da origem da moral, neste sentido, mobilizada pela *paixão do conhecimento*, permitiria uma compreensão mais adequada dos processos envolvidos no surgimento da moralidade, sua crítica e ajudaria a pavimentar o caminho para novas formas de experimentação moral¹⁵³. Por meio dela seria possível restituir “aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas” e a restaurar “o *valor* das mesmas”, roubar delas a “má consciência”, retirar de todo “o quadro das ações e da vida a sua má aparência”, como escreve Nietzsche no § 148, intitulado “*Perspectiva distante*”. Ao lado desse trabalho de exame da moral e da autoimagem do homem, que passa pela reflexão do próprio modo como o conhecimento acerca da moral tem sido realizado, competiria ainda ao filósofo examinar o modo como a moral tem impregnado nossa própria compreensão de natureza.

2.2.2 O problema da antropomorfização em *A Gaia Ciência*

Toda atitude “homem *contra* mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna –, já rimos, ao ver “homem *e* mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha “e”! (FW/GC, § 346, KSA 3.580-1).

¹⁵³ Sobre a questão da pretensa indiscutibilidade da moral e da moral da crítica de Nietzsche à moral, Cf. o estudo clássico: VAN TONGEREN, 2012.

Como vimos na primeira parte deste capítulo, Nietzsche desenvolve a partir de *Humano, demasiado humano* uma filosofia histórica com o objetivo de elucidar, por meio de narrativas genealógico-naturalistas, a emergência dos produtos da cultura humana considerados “de mais alto valor”, como a moral, a religião, a arte e a metafísica. Em *Aurora*, por sua vez, Nietzsche orienta este método não apenas na direção da compreensão dos fenômenos morais, religiosos e estéticos, ele o orienta também na direção da própria ciência, de modo a iluminar os pressupostos morais que estão presentes no interior do conhecimento e que, no seu entendimento, contribuiriam para obstruir uma interpretação plenamente naturalista dos fenômenos.

Este redirecionamento da investigação nietzschiana, um movimento de *reflexão*, de voltar-se do conhecimento sobre si mesmo na forma de uma pesquisa acerca da origem dos impulsos e valores que o mobilizam, toma corpo em *Aurora* e se visibiliza mais concretamente em *A gaia ciência*, apontando para um *devenir* no próprio naturalismo de Nietzsche, na medida em que ele passará a tratar o conhecimento, explicitamente, como um tipo de *interpretação* de mundo¹⁵⁴. Somente uma ciência capaz de reconhecer seu próprio estatuto interpretativo, na ótica de Nietzsche, poderia ser denominada uma *gaia ciência*.

¹⁵⁴ O desenvolvimento dessa reflexão levará Nietzsche, nos anos subsequentes, a interpretar a própria ciência como partícipe da lógica do niilismo ocidental. A ciência, apontará Nietzsche, também é impelida pelos mesmos valores que impulsionaram a cultura ocidental desde o seu nascedouro na Grécia antiga, mais especificamente, por um valor que teria encontrado expressão já na filosofia de Platão: o valor moral conferido à verdade. No parágrafo § 344 de *A gaia ciência*, que integra o livro V dessa obra, acrescentado apenas posteriormente por Nietzsche, podemos ler: “Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, nosso mundo? Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (FW/ GC, § 344, KSA 3.577). Essa interpretação, contudo, em nosso entendimento, deixa intocada a importância que Nietzsche atribui aos métodos científicos, como várias passagens do período tardio de sua produção atestam. Cf., por exemplo: GM-II § 17, nota; AC § 13, 25, 47, 59. No fragmento póstumo NF/FP 1888, 15 [51], KSA 13.442, no seu último ano de produção, Nietzsche escreve: “O que distingue o nosso século XIX não é a vitória da ciência, mas sim a vitória do método científico sobre a ciência”.

Como aponta Roberto Barros¹⁵⁵, Nietzsche desenvolve uma visão, a partir de *Humano, demasiado humano*, construída com o apoio da história e da psicologia, que incide diretamente sobre dois aspectos basilares da metafísica: a ideia de identidade das coisas e a separação do mundo em coisa em si e fenômeno ou realidade e aparência. Na concepção nietzschiana, a ideia de identidade e a separação do mundo em coisa em si e fenômeno seriam frutos de uma evolução histórica do modo pelo qual os organismos representam a realidade e qualquer tentativa de apreensão definitiva da natureza estaria de antemão condenada ao fracasso. Isso, como aponta Barros, por duas razões: por um lado, em função da própria dinâmica da natureza, entendida como um devir que não dá saltos, que não está submetido a qualquer tipo de instância exterior (espírito, Deus, razão, *télos*), que também não se comporta de maneira linear ou causal nem alcança um estado de permanência. Por outro lado, há a limitação do intelecto humano, que trabalha apenas com “imagens”. A própria vida está apoiada, na concepção de Nietzsche, sobre um conjunto de imagens, de “erros” fundamentais do nosso intelecto, que projeta suas categorias simplificadoras sobre o devir¹⁵⁶. Mesmo as categorias por meio das quais representamos a realidade também estão sujeitas a ação do devir, de modo que uma descrição definitiva da vida ou do mundo seria impossível. Por essa razão Nietzsche é levado, por um lado, a negar o conceito de verdade em seu sentido metafísico e, por outro, a entender que “verdade” diz respeito sempre a um modo de representação humana do mundo, a uma perspectiva submetida à fisiologia dos órgãos sensoriais, a estruturas neurais e a regras de linguagem. A ciência para Nietzsche, destarte, passa a ser concebida também como um tipo de interpretação, com a diferença significativa de que ela é “uma forma radical de conhecimento crítico, na qual uma crítica dos seus próprios resultados é possível”¹⁵⁷. A ciência não seria possuidora de verdades definitivas, mas uma consideração honesta da realidade, que se

¹⁵⁵ BARROS, 2007, p. 99 e ss.

¹⁵⁶ Cf. BARROS, 2007, p. 102.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 104-105.

distancia da mera crença em função da atitude que adota diante do mundo, em função dos seus procedimentos¹⁵⁸.

O movimento de reflexão que leva Nietzsche a investigar os pressupostos que guiam a empresa científica, neste sentido, não o conduz a uma crítica dos métodos e procedimentos da ciência, mas a criticar o desprezo, moralmente motivado, de seus limites, que leva alguns cientistas a obscurecer seu próprio caráter interpretativo¹⁵⁹. Nietzsche vê nas ciências, portanto, uma forma de pesquisa afeita a modificações, à superação de paradigmas ou modelos explicativos. A ciência é, neste sentido, essencialmente *antidogmática*. Contra a metafísica e a religião, que se aferram às convicções, ou seja, “à crença de estar, de algum modo, de posse da verdade absoluta” (MA/HH, § 630, KSA 2.356) e, portanto, dos métodos perfeitos para alcançá-la, Nietzsche invoca o “espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas” (MA/HH, § 244, KSA 2.204). Nietzsche entende que:

os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contrassenso, caso esses métodos se perdessem. (MA/HH, § 635, KSA 2.360)

É na “compreensão do método”, portanto, na austeridade da disciplina científica, em seu caráter experimental e hipotético, na sobriedade e economia por meio da qual produz suas próprias ficções conceituais, características que não estão desenvolvidas nem na religião e nem na filosofia, que repousa primordialmente a importância das ciências para o projeto de

¹⁵⁸ É importante sublinhar que Nietzsche utiliza a expressão “métodos científicos”, o que indica sua percepção da diferença metodológica entre as diferentes ciências, naturais e humanas, por exemplo: “não existe um método da ciência que seja o único a levar ao saber” (M/A, § 432, KSA 3.266). A probidade ou honestidade intelectual, cultivada no interior das ciências, será elogiada por Nietzsche ao longo de toda sua trajetória filosófica e, como veremos no próximo capítulo, constitui um tipo de pressuposto que permite ao filósofo avançar também no campo da especulação. Sobre honestidade intelectual, Cf. MA/HH, § 631, § 633; M/A, § 84, § 111; FW/GC, § 2, § 107, § 110, § 319; JGB/BM, § 5, § 209, § 227; M/A, § 12, § 52; GM, III, § 26.

¹⁵⁹ Como escreve BARROS: “Independentemente da metafísica, a ciência é para Nietzsche uma espécie de interpretação humana do mundo que visa dominar a natureza. Nesse sentido, sua tentativa de encontrar permanência e estabilidade na natureza corresponde as condições do entendimento humano, mas também a satisfação de sua necessidade” *Ibidem*, p. 107.

naturalização nietzscheano, o que não significa, é importante destacar, que Nietzsche não absorva também em sua filosofia resultados relevantes das investigações científicas, como vimos na primeira parte do presente capítulo a partir de sua relação com aspectos essenciais das descobertas de Darwin.

Ao longo do período constituído pelas obras que compõem a trilogia dos espíritos livres, Nietzsche se dedica então a um trabalho que consiste não apenas em investigar os pressupostos morais que norteiam a pesquisa científica, mas também a identificar e denunciar aquilo que ele percebe como sendo um conjunto de “infiltrações” de cunho moral, teológico ou metafísico na autoimagem que o homem constrói de si e nas imagens científicas que constrói do mundo. Em *Aurora*, Nietzsche afirma que o “homem conferiu a tudo o que existe uma relação com a moral e revestiu o mundo de um *significado ético*”, mas ao mesmo tempo sugere que um dia isso terá tanto valor quanto “a crença na masculinidade ou feminilidade do Sol” (M/A, § 3, KSA 3.20). Na obra *A gaia ciência*, isso se traduz no que Nietzsche chama de “sombras de Deus”, componentes metafísico-morais que continuam a se projetar mesmo sobre as interpretações científicas mais avançadas. Para o filósofo alemão, as ciências não estariam ainda completamente livres, em virtude dos valores que a norteiam, das infiltrações morais, religiosas e metafísicas que sempre impregnaram as interpretações que ela procura combater, implicações estas que, por sua vez, encontram apoio e se beneficiam de uma relação fetichista com a linguagem, inclinada a uma semântica realista.

Em um fragmento da primavera-outono de 1881, Nietzsche indica que este trabalho de “depuração” dos componentes metafísico-morais, que incide também sobre a própria ciência, constitui parte de sua própria tarefa filosófica. Ele escreve: “Minha tarefa: Desantropomorfização da natureza [*Entmenschung der Natur*] e, então, naturalização do homem [*Vernatürlichung des Menschen*]”¹⁶⁰.

¹⁶⁰ NF/FP 1881, 11 [211], KSA 9.525.

O primeiro ponto a se destacar acerca da tarefa à qual Nietzsche se atribui é a aparente contradição que ela estabelece com o impulso filosófico inaugurado com a primeira obra do seu período intermediário, na qual se afirma que tudo aquilo que diz respeito ao ser humano é, ao fim e ao cabo, apenas *humano, demasiado humano*, de tal modo que nossa imagem de mundo é sempre e irremediavelmente antropomorfizada. A obra que por vezes é apontada como “positivista” pelos intérpretes, pois, distancia-se desta corrente já em seu ponto de partida: não podemos simplesmente abstrair a projeção de nossas categorias no mundo. O sentido da desantropomorfização nietzschiana, então, não deve ser confundido com aquele que ficaria associado a um tipo de positivismo reducionista bastante difundido entre cientistas no século XIX e mesmo em parte do século XX. Qual o significado, então, de desantropomorfização no contexto da obra de Nietzsche?

Klaus Spiekermann aponta que é possível distinguir pelo menos dois sentidos de “desantropomorfização” nas correntes científicas que emergem no século XIX¹⁶¹: 1) um primeiro, positivista e reducionista, que acredita na possibilidade de um conhecimento natural absolutamente válido, uma ciência que conhece “fatos brutos” e que, portanto, não se resumiria a uma interpretação, para usar a linguagem de Nietzsche, já que nela o aspecto humano seria completamente abstraído, ponto de vista no qual a ciência ofereceria um conhecimento seguro da natureza porque os fenômenos se apresentam a nós “assim e não de outro modo”¹⁶²; 2) e um segundo, crítico-reflexivo, para o qual as ciências não são um conhecimento direto de fatos brutos, uma vez que todos os seus experimentos, formulações e definições estão ancorados, em

¹⁶¹ No seu livro, SPIEKERMANN, 1992, pp. 44 e ss, realiza essa distinção entre um sentido reducionista positivista e um crítico reflexivo a partir da leitura de um texto de Max Planck intitulado “*Die Einheit des physikalischen Weltbildes*”, texto de uma conferência proferida pelo físico alemão no ano de 1908.

¹⁶² Este modo de compreensão da ciência será associado por Nietzsche à história da metafísica na passagem *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula*, na obra *Crepúsculo dos ídolos*. No quarto momento dessa história, ele escreve: “O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também, *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)” Cf. GD/CI, IV, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula: História de um erro.

última instância, em percepções sensoriais que são a fonte das nossas experiências e não podem ser eliminadas. Isto não significa, contudo, que o conhecimento físico, por exemplo, seria uma criação mais ou menos arbitrária do nosso espírito, apenas que a superação do antropomorfismo é sempre e tão somente parcial. O ponto de partida de Nietzsche estaria ligado a este movimento crítico-reflexivo de desantropomorfização¹⁶³, na medida em que, ao contrário dos positivistas reducionistas, que serão submetidos ao seu crivo crítico, reconhece o enraizamento histórico-fisiológico de todo e qualquer conhecimento do mundo¹⁶⁴. A crítica de Nietzsche à crença de cientistas do seu tempo em uma ciência completamente destituída de qualquer resquício antropomórfico, neste sentido, não está em contradição com sua própria tarefa de desdivinizar e desantropomorfizar a natureza.

A tarefa de desantropomorfização faz-se ainda mais necessária, para Nietzsche, tão logo se reconheça que mesmo as interpretações científicas, especialmente aquilo que podemos chamar de “interpretações globais” de mundo, ou seja, aquelas interpretações que procuram dar conta da natureza em sua totalidade, seriam atravessadas por componentes metafísico-morais que apontam para um processo ainda irrefletido de humanização¹⁶⁵. Exemplos disso seriam a “crença no todo como organismo” (NF/FP 1881, 11 [201], KSA 9.522) ou a “crença de que o

¹⁶³ Este movimento, por sua vez, tem sua linhagem ligada à geração de cientistas e filósofos neokantianos, como Hermann von Helmholtz, F.A. Lange, Otto Caspari, Otto Liebmann, Emil du Bois-Reymond, passando por Ernst Mach até chegar ao próprio Max Planck, como indica SPIEKERMANN (*Cf.*, SPIEKERMANN, 1992, p. 46), que no século XIX promoveram uma tentativa de naturalização da filosofia crítica de Kant à luz de um diálogo com as ciências naturais da época, especialmente as ciências da vida.

¹⁶⁴ Para SPIEKERMANN, a “censura de Nietzsche ao antropomorfismo”, ao fim e ao cabo, repousaria sobre “uma afirmação (filosófica) implícita acerca da verdade: ele resguarda uma verdade mais elevada, ao descobrir a relatividade, a dependência subjetiva e prática do método científico-natural” (*Cf.* SPIEKERMANN, 1992, p. 47).

¹⁶⁵ Como resume STACK: “Despite his admiration for science and its ‘strict methods’, Nietzsche was repulsed by the dogmatic ‘positivists’ of the nineteenth century and their optimistic belief that they had attained objective truth and a clear explanation of the world. Having dissociated himself from his own ‘temporary attack’ of ‘romanticism’, he was not anxious to embrace a scientific metaphysics. Rather, he focused on the value of scientific methodologies, the piecemeal approach to knowledge, and the healthy respect for the senses in scientific inquiry. As his recurring skepticism examines the concepts and principles of the sciences, however, he begins to see signs of the same anthropomorphism he had previously found in the attempt to describe ultimate reality in metaphysical terms. He sees that even the strict empirical sciences do not yield a purely objective, unprejudiced picture of reality.” STACK, 2005, p. 4. BERTINO, por sua vez, escreve que Nietzsche reconhece “o poder das ciências naturais de questionar a crença em verdades metafísicas gerais e, ao mesmo tempo, sua inevitável dependência da linguagem da metafísica e da ontologia quando reivindica validade universal, e oscila entre ambas.” *Cf.* BERTINO, 2011, p. 56.

todo possui uma tendência” (NF/FP 1881, 11 [205], KSA 9.524), nas quais seria possível perceber ainda os vestígios de um tipo de “antropomorfização da natureza” [*Vermenschung der Natur*] (NP/FP 1881, 11 [201], KSA 9.522).

Este movimento reflexivo que Nietzsche inicia em *Humano, demasiado humano*, cujo objetivo é reconciliar o homem com seus aspectos naturais por meio da eliminação do conteúdo moral e metafísico ainda presente em sua auto imagem e em sua imagem de mundo, encontra sua expressão mais bem acabada no aforismo § 109 da obra *A gaia ciência*, intitulado “*Guardemo-nos!*”, no qual a censura aos modos correntes de interpretação filosófica e científica de mundo se evidencia. Nesse aforismo, Nietzsche indica a necessidade de “*naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida”, e ao mesmo tempo restaurar a inocência do devir, “desdivinizar completamente a natureza” (FW/GC, § 109, KSA 3.469). É no § 109 de *A gaia ciência*, portanto, que a tarefa indicada no fragmento da primavera-outono de 1881 encontra sua expressão. Nietzsche escreve:

Guardemo-nos de dizer que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? Sabemos aproximadamente o que é o orgânico; e o que há de indizivelmente derivado, tardio, raro, acidental, que percebemos somente na crosta da terra, deveríamos reinterpretá-lo como algo essencial, universal, eterno, como fazem os que chamam o universo de organismo? Isso me repugna. Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra “máquina” lhe conferimos demasiada honra. Guardemo-nos de pressupor absolutamente e em toda parte uma coisa tão bem realizada como os movimentos cíclicos dos nossos astros vizinhos; um olhar sobre a Via Láctea já nos leva a perguntar se lá não existem movimentos bem mais rudimentares e contraditórios, assim como astros de trajetória sempre retilínea e outras coisas semelhantes. A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção das exceções: a formação do elemento orgânico. O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. Julgados a partir de nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as exceções não são o objetivo secreto e todo o aparelho repete sempre a sua toada, que não pode ser chamada de melodia – e, afinal, mesmo a expressão “lance infeliz” já é uma humanização [*Vermenschlichung*] que implica uma censura. Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo? Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem!

Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de auto conservação, ou qualquer impulso; e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso”. Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara. – Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas. Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza [*die Natur ganz entgöttlicht haben*]? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida [*Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen*]? (FW/GC, § 109, KSA 3.468-9)¹⁶⁶

No aforismo § 109 de *A gaia ciência* o que aparece, pois, é uma oposição sistemática às imagens utilizadas no esforço de interpretação da realidade. A primeira forma de interpretação à qual Nietzsche se opõe é aquela que trata a natureza, em sua totalidade, como um tipo de organismo vivo. Nietzsche aponta uma série de problemas neste tipo de interpretação: o primeiro problema está ligado ao fato de que não possuímos sequer uma compreensão clara e inequívoca acerca do que seja o orgânico. Não compreendemos, por exemplo, como se dá a passagem do inorgânico para o orgânico e como a partir deste, por exemplo, surge a consciência¹⁶⁷. O segundo problema está no fato de que interpretar o mundo como organismo significa desconsiderar o próprio processo de evolução natural e atribuir à totalidade a característica de um fenômeno que é apenas “tardio”, “raro” e “acidental”, ou seja, se do ponto

¹⁶⁶ Tradução levemente modificada.

¹⁶⁷ Com efeito, somente com a publicação da obra *A origem da vida*, do bioquímico russo Aleksandr Oparin, no ano de 1938, a questão da passagem da matéria inorgânica para a matéria orgânica encontraria um modelo químico detalhado e de profundo impacto na comunidade científica internacional. Como aponta MARQUES, 2014, p. 196, profundamente influenciado por Darwin e pelo materialismo dialético, Oparin procurou explicar a origem da vida a partir de dois fundamentos: “Em primeiro lugar, o de tentar capturar a especificidade organizacional da vida enquanto forma, bastante particular, de ‘movimento da matéria’. [...] Em segundo lugar, trata -se de estudar a emergência desses sistemas organizados não em analogia à montagem de uma máquina, como o encaixe de peças pré-existentes, cuja reunião ao acaso parece exigir um milagre, mas como história evolutiva de sistemas completos que gradualmente adquirem as propriedades complexas dos sistemas biológicos hoje existentes”. Na teoria de Oparin, a vida teve origem a partir da evolução de compostos químicos inorgânicos, que se combinaram formando diversos tipos de moléculas orgânicas simples, que por sua vez se combinaram formando moléculas mais complexas, que por sua vez se agruparam formando estruturas complexas até dar origem aos seres vivos. Para uma exposição detalhada da contribuição de Oparin para a formulação de um modelo explicativo para o surgimento da vida na terra, remeto aqui ao já citado trabalho de MARQUES (2014).

de vista da história natural do nosso planeta o aparecimento do orgânico é um fenômeno bastante recente, carece de sentido supor que a natureza, como um todo, possuiria suas características¹⁶⁸. Um problema adicional é o fato de que todos os organismos possuem um meio externo a eles no qual buscam nutrição, e o universo, entendido como organismo, não teria este meio externo a ele no qual buscar alimentação.

A segunda interpretação à qual Nietzsche se opõe é aquela que toma o universo como uma máquina. O problema deste tipo de interpretação está no fato de que ao compreendermos o universo desta forma acabamos por atribuir-lhe um objetivo, como se ele tivesse sido construído com uma finalidade, seguindo o modelo de uma ferramenta artificialmente produzida pelo ser humano. Deste modo, pois, acabamos por reintroduzir em nossa compreensão de mundo uma categoria já abandonada pelas ciências no momento de seu rompimento com o modelo aristotélico de explicação causal: a ideia de causa final.

No movimento seguinte do aforismo, Nietzsche sugere que também não devemos esperar encontrar por todas as partes do universo tanta organização e regularidade quanto a que encontramos no movimento dos nossos astros vizinhos. Tratar-se-ia de uma generalização apressada imaginar que podemos projetar a experiência que temos a partir deste canto do universo ao restante do todo. A ordem astral em que vivemos, Nietzsche sugere, é uma exceção, e a formação do orgânico é a “exceção entre as exceções”, o que reforça uma vez mais o argumento segundo o qual este modo particular de organização da matéria não pode ser tomado para representar o todo.

¹⁶⁸ Em um fragmento póstumo 1881, Nietzsche aponta de forma mais direta que a crença no todo como um organismo é uma forma moderna da crença em deus. Ele escreve: “A contrapartida moderna e científica da crença em Deus é a crença *no todo como organismo*: isso me enoja. Assim, do muito raro, indescritivelmente derivado, o orgânico, que percebemos apenas na crosta terrestre, faz-se o essencial, universal, eterno! Isso é apenas ainda e sempre a humanização da natureza [*Vermenschung der Natur*]! E as mônadas, que juntas formariam o organismo do universo, são apenas um politeísmo mascarado! Dotadas de providência! Mônadas que saberiam impedir certos possíveis resultados mecânicos, tal qual o equilíbrio das forças! Fantasmagorias! Se o universo pudesse tornar-se um organismo, ele já se teria tornado um” NF/FP 1881, 11 [201], KSA 9.522. Como aponta D’IORIO, Nietzsche provavelmente tem em mira neste fragmento a concepção organicista e teológica do universo defendida por Otto Caspari. Cf. D’IORIO, 2006, p. 92.

Em seguida, Nietzsche apresenta o que parecem ser duas características “positivas” da natureza, o “caos” e a “necessidade”, e as contrasta com projeções estético antropomórficas tais como “ordem”, “beleza”, “divisão”, “forma” e “sabedoria”, que devem ser objeto de censura. Este contraste sugere que “caos” e “necessidade”, ao contrário das outras categorias empregadas, não seriam perpassados por antropomorfismos e reforça a ideia de que uma interpretação depurada destes antropomorfismos deve ser perseguida. Em um fragmento póstumo da primavera-outono de 1881, Nietzsche esboça o plano de uma obra no qual a ideia de caos é não apenas identificada com a natureza, mas também diretamente relacionada à ideia de uma realidade subtraída de antropomorfismo: “*chaos sive natura: ‘da desumanização da natureza’ [von der Entmenschlichung der Natur]*” (NF/FP 1881, 11 [197], KSA 9.519). Nietzsche afirma, então, que julgados “a partir de nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as exceções não são o objetivo secreto e todo o aparelho repete sempre a sua toada [...]”, e que “mesmo a expressão ‘lance infeliz’ já é uma humanização [*Vermenschlichung*] que implica uma censura”¹⁶⁹. No movimento seguinte, Nietzsche conclui então que o universo “não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais”, o que sugere tanto o caráter “amoral” da natureza quanto a existência de uma realidade “sem forma” para além de nossas categorias estéticas.

No desenvolvimento do § 109, Nietzsche se opõe ainda à ideia de que o universo possuiria um “impulso de autoconservação” [*Selbsterhaltungstrieb*]. Diversamente ao que ocorrerá a partir do momento em que introduz a ideia de uma vontade de poder operando em

¹⁶⁹ É importante destacar que nesta passagem, como observa BERTINO, Nietzsche utiliza o termo alemão *Vermenschlichung* ao invés de *Vermenschung*, como ocorre nas anotações da primavera-outono de 1881. Isto indicaria, segundo o intérprete, o acréscimo de um componente “moral” e “humanitário” ao termo empregado nas anotações, de tal modo que a assim denominada “ordem” da natureza teria um significado não apenas antropomórfico, mas também ético, o sentido de “moralmente bom” Cf. BERTINO, 2011, p. 37. O termo *Vermenschlichung* seria empregado posteriormente por Nietzsche na obra publicada como sinônimo de civilização, no § 242 de *Além do bem e do mal* e como forma de distinguir o homem do animal por meio da moral, na obra *Genealogia da moral* (GM II 4). Já em *Aurora* (§ 427) e *A gaia ciência* (§ 24), o termo é empregado com o sentido de “embelezamento” [*Verschönerung*].

todo acontecer, contudo, neste aforismo o filósofo afirma que o universo não possui impulso de autoconservação “ou qualquer outro impulso”. Além disso, o universo também não possuiria “leis”: “guardemo-nos de dizer que há leis na natureza”, posição que é retomada pelo filósofo no aforismo § 22 de *Além do bem e do mal*: “essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente [...] não são uma realidade de fato” (JGB/BM, § 22, KSA 5.37). Diferentemente do que ocorre na passagem citada do aforismo § 109 de *A gaia ciência*, entretanto, em *Além do bem e do mal* § 22 Nietzsche fornece a hipótese interpretativa segundo a qual lá onde os físicos veem leis naturais um intérprete com intenção oposta poderia ver, tendo em vista o mesmo conjunto de fenômenos, “a imposição tiranicamente impiedosa de reivindicações de poder” (*Idem*). Tal como ocorre com o conceito de auto conservação, o que Nietzsche opõe à ideia de “leis da natureza” em *Além do bem e do mal* é a possibilidade de pensar a natureza a partir de relações de mando e obediência entre diferentes impulsos ou centros de força, de tal modo que aquilo que chamamos de “leis”, na verdade, seriam imposições tirânicas de reivindicações de poder. Ou seja, é a partir da interpretação da natureza como constituída por centros de força de vontades de poder que Nietzsche realiza sua crítica à interpretação científica em *Além do bem e do mal*. No aforismo § 109 de *A gaia ciência* Nietzsche não avança na formulação de uma interpretação alternativa: ele apenas realiza o movimento de *Entmenschung der Natur*, e censura as antropomorfizações às quais a natureza é submetida.

Nietzsche afirma que o mundo não é “absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais” (FW/GC, § 109, KSA 3.468) e recomenda reiteradamente, parodiando uma expressão que ele encontra em Eugen Dühring, a “guardarmo-nos” [*hüten wir uns*] de o antropomorfizar. Esta expressão é um índice que remete a um pano de fundo bastante específico por trás do que vem à superfície nesse aforismo. Nos artigos *Cosmologia e filosofia do eterno*

retorno em Nietzsche e Eterno retorno. Gênese e interpretação, Paolo D'Iorio¹⁷⁰ faz uma análise detalhada do aforismo § 109 da qual resulta a compreensão de que este aforismo cumpre, no interior da obra, o papel ao mesmo tempo de trazer à superfície, condensar e fornecer um contraponto a todo um panorama de discussão sobre a questão da morte térmica do universo, bem como a preparar o caminho para a exposição da concepção do *eterno retorno do mesmo* [*die ewige Wiederkunft des Gleichen*]. Essa discussão, com a qual o filósofo estava profundamente familiarizado e muito envolvido no ano de 1881, envolvia vários filósofos e cientistas da natureza, entre eles Eduard von Hartmann, Eugen Dühring, Otto Liebmann, Thomson, Helmholtz, Zöllner, Clausius, Wundt, Friedrich Mohr, J.G. Vogt, Alfons Bilharz e Otto Caspari.

No século XIX estes pensadores se dividiam em dois grupos: o primeiro grupo era composto pelos pensadores que acreditavam em uma origem e em uma interrupção final do movimento do universo, seja a partir de uma perspectiva física como morte térmica, apoiados especialmente na segunda lei da termodinâmica, seja a partir de uma perspectiva metafísica, como fim do “processo do mundo”; o segundo grupo era constituído por aqueles que acreditavam que o universo não possuiria um estado final, apoiados seja na primeira lei da termodinâmica, seja no argumento schopenhaueriano da infinitude *a parte ante*, segundo o qual se um estado final do universo fosse possível, na infinitude do tempo já escoado, este estado já deveria ter acontecido. É a partir da polêmica estabelecida entre estes dois grupos de pensadores acerca de um estado final do universo, e com a ajuda de uma paródia da fórmula *hüten wir uns* que Dühring direciona contra a concepção de “processo do mundo” hartmanniana, a qual implicava em um ciclo eterno, concepção que Dühring julgava falsa e absurda pelo fato de tornar o universo desprovido de sentido, que Nietzsche extrai os argumentos necessários para formular a sua ideia de *eterno retorno do mesmo*, “a mais científica de todas as hipóteses”.

¹⁷⁰ Cf. D'IORIO, 2006, pp. 69-114; Cf. também: D'IORIO (2007).

A concepção do eterno retorno, que aparece na obra *A gaia ciência* na forma de um experimento de pensamento, seria a alternativa de Nietzsche, seja à representação do universo como organismo, elaborada por Caspari, seja ao mecanicismo de Thomson, seja à ideia de processo do mundo formulada por Hartmann e Dühring, todas elas, na visão do filósofo, ainda infiltradas por componentes antropomórficos-morais¹⁷¹. Este importante contexto de discussão, no entanto, permanece nos bastidores do aforismo, de tal modo que somente o acesso às anotações produzidas por Nietzsche no período nos permitem compreender a gênese da ideia de eterno retorno e a colocar as sucessivas recomendações de acautelamento sobre o seu devido pano de fundo¹⁷².

A última parte do aforismo, finalmente, é composta por um conjunto de quatro questões. Nas duas últimas, como dissemos, Nietzsche expressa algo que ele entende como fazendo parte de sua própria tarefa filosófica: quando teremos desdivinizado a natureza e poderemos começar a naturalizar os seres humanos? No fragmento da primavera-outono de 1881, Nietzsche também se refere à sua tarefa como contendo um duplo movimento: um movimento de desantropomorfização e um movimento de naturalização. Uma primeira questão que emerge imediatamente é a de saber se esta divisão da tarefa em dois movimentos indica algum nível de

¹⁷¹ Cf. D’IORIO, 2006, p. 94.

¹⁷² A partir da leitura das anotações contidas no caderno M III 1*, que Nietzsche utilizava no período em que teve a “revelação” do eterno retorno, Paolo D’Iorio, conclui que a obra *Der Zusammenhang der Dinge*, de Otto Caspari, teria sido a principal fonte das reflexões levadas a cabo no ano de 1881 acerca da morte térmica do universo e da possibilidade científica do eterno retorno do mesmo. Nesta obra, Nietzsche encontra uma apresentação do estado das controvérsias cosmológicas à sua época, assim como indicações bibliográficas relevantes sobre o tema, que viriam a ser encomendadas ao seu amigo Franz Overbeck por meio de cartas. Apesar de utilizar alguns argumentos de Otto Caspari contra a segunda lei da termodinâmica e sua previsão de um estado de equilíbrio final ou morte do universo, a reação de Nietzsche à obra de Caspari, especialmente ao escrito *A hipótese de Thomson de um estado final de equilíbrio térmico no universo, esclarecida de um ponto de vista filosófico*, de 1874, é eminentemente crítica, e o § 109 de *A gaia ciência* é uma das evidências dessa recepção. Em sua obra, como destaca D’IORIO, Otto Caspari “atacava as cosmologias mecanicistas e materialistas de sua época, em nome de uma visão organicista e teleológica da totalidade dos fenômenos naturais. Neste panfleto, Caspari não considerava o universo enquanto um mecanismo físico (mesmo que de um tipo particular), mas como um grande organismo vivo, isto é, uma ‘comunidade de partes éticas’ [...] Caspari tentava passar de uma visão do orgânico enquanto máquina à do cosmo enquanto organismo” Cf. D’IORIO, 2006, pp. 86-87.

* M III 1 é a “sigla sob a qual este caderno in-octavo é conservado nos arquivos Goethe-Schiller de Weimar – se compõe de 160 páginas, preenchidas meticulosamente por cerca de 350 fragmentos escritos, salvo raras exceções, no período que vai da primavera ao outono de 1881” *Ibidem*, p.75.

independência entre eles e qual a relação que deve ser estabelecida entre os dois. Desantropomorfizar é uma preparação [*Vorbereitung*], na forma de um tipo de pressuposto necessário [*Voraussetzung*], para a naturalização, sem, no entanto, se confundir com ela, ou o próprio movimento de desantropomorfização já pode ser considerado como uma forma de naturalização? Caso este trabalho de “depuração” que retira da interpretação dos fenômenos seus elementos morais e metafísicos não leve à “natureza” do ser humano, por exemplo, o que seria então a “pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida” de que fala Nietzsche? Uma segunda questão diz respeito ao fato de Nietzsche empregar no aforismo § 109 o termo desdivinizar, e não propriamente desantropomorfizar. A diferença terminológica desautorizaria a interpretação segundo a qual este aforismo seria expressão daquela tarefa que Nietzsche se atribui no fragmento póstumo de 1881? Se não, qual a relação que se estabelece entre ambos os termos?

Começemos por uma tentativa de resposta a esta segunda questão. Na parte final do aforismo, antes de formular as perguntas que apontam para algo que ele compreende como sendo parte de sua própria tarefa, Nietzsche formula duas questões que nos ajudam a compreender a relação entre a desdivinização e a desantropomorfização no contexto de *A gaia ciência*. Nietzsche escreve: “Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista?” Estas duas perguntas fornecem uma chave de leitura importante para a compreensão da reiterada recomendação nietzschiana de cautela no momento em que promovemos nossas visões antropomorfizadas da realidade. A primeira pergunta refere-se explicitamente à recomendação de cautela. Nietzsche parece sinalizar, aqui, para a necessidade de ultrapassar este momento em que a cautela e a guarda são necessárias. Esta atitude prudencial, como ele indica ao longo de todo aforismo, faz-se necessária em função da precipitação com a qual projetamos na natureza aspectos humanos de maneira irrefletida. Isto não significa, contudo, que o problema esteja nas projeções em si

mesmas, mas em determinados tipos de projeção antropomórfica, como indica a segunda questão proposta pelo filósofo. O problema está no fato de que em todas as interpretações de mundo tentadas até o momento, mesmo nas interpretações científicas mais avançadas do seu tempo, teria sido reintroduzido, de alguma maneira, um componente metafísico-moral. Nietzsche se refere a estes componentes como “sombras de Deus” que, por ainda permanecerem obscurecendo nossa vista, nos obrigam a manter uma atitude de cautela, a manter a guarda levantada. Ao se referir à presença das “sombras de Deus” nas interpretações da natureza, Nietzsche conecta o aforismo § 109 com outras passagens importantes na economia textual de *A gaia ciência*, e indica que a desdivinização é um tipo de desantropomorfização que retira à natureza os aspectos metafísicos-morais que ainda resistiriam ao “maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito” (FW/GC, § 343, KSA 3.573).

No aforismo § 108, significativamente intitulado *Nova lutas*, Nietzsche faz uma analogia entre a morte de Deus e a morte de Buda. Da mesma forma que após a morte de Buda suas sombras ainda teriam sido mostradas em uma caverna durante vários séculos, a morte de Deus seria seguida do mesmo fenômeno: “durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada”. Mas, adianta Nietzsche: “Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!” (FW/GC, § 108, KSA 3.467)¹⁷³. O aforismo § 109, em continuidade com o aforismo anterior, procura mostrar que a “sombra de Deus” ainda se projeta sobre as mais variadas interpretações científicas e que é necessário combatê-las. Como afirma Nietzsche

¹⁷³ Giuliano CAMPIONI chama atenção para o fato de que a ideia da luta contra as “sombras de Deus” também funciona como um tipo de autocritica radical de Nietzsche em relação ao período de *O nascimento da tragédia*, no qual, ainda na sombra de Schopenhauer e Richard Wagner, ele propôs a metafísica de artista. Além disso, CAMPIONI articula em poucas linhas as principais linhas de força que encontram na “morte de Deus” e na luta contra suas sombras seu ponto de convergência. A “sombra de Deus”, na visão do intérprete, “permanece e constitui a maior e mais perigosa ameaça para o homem superior. Novas religiões sem Deus (religião da ciência, da arte, do progresso, ‘de la souffrance humaine’, etc.) substituem os antigos ensinamentos religiosos, mas mantêm o significado central dos valores dados. A perspectiva do além do homem como possibilidade no limite extremo do niilismo pressupõe a afirmação do *caos sive natura*, confirmado pela hipótese do eterno retorno: um inocente devir que no seu imanentismo radical destrói todos os remanescentes da ‘sombra de Deus’ e valoriza todos os momentos da existência” CAMPIONI, 2010, p. 101.

em outro aforismo de *A gaia ciência*, com a morte de Deus “o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo” (FW/GC, § 343, KSA 3.574). Seria preciso, ainda, desvencilhar-se desses resquícios que impedem uma visão de mundo inteiramente livre de elementos metafísico-morais para finalmente poder naturalizar os seres humanos¹⁷⁴.

¹⁷⁴ O tema da “morte de Deus” está intimamente ligado à pretensão nietzscheana de superar a metafísica. O anúncio da morte de Deus, tal como ocorre no parágrafo § 125 da obra *A gaia ciência*, representa uma tomada de consciência acerca da nova condição do ser humano no mundo. É importante destacar que o conceito “Deus”, na filosofia de Nietzsche, refere-se não apenas ao contexto da religião, mas ao âmbito das ideias, do suprassensível, da coisa em si, do incondicionado, do que é eterno e imutável, que desde a filosofia platônica são entendidos como o mundo autenticamente real, o mundo verdadeiro em oposição ao mundo dos sentidos, o mundo aparente do devir constante. Para Nietzsche, esta estrutura de pensamento que confere sentido à existência a partir de um além-mundo, de um incondicionado mundo ideal acessível unicamente através da razão e despreza a sensibilidade, manteve-se ao longo da tradição filosófica pós-platônica, tornando-se o paradigma hegemônico de racionalidade, ganha novo impulso com a interpretação cristã e se arrasta até o positivismo científico. Deus não estaria ligado, portanto, unicamente ao aspecto ético-existencial, ao problema do sentido tal como aparece em sua interpretação teológico-religiosa: de um lado, com efeito, estão suas implicações éticas e existenciais e o problema do sentido; do outro, está seu lado epistemológico, de modo que “Deus” funciona como um tipo de “ponto arquimediano”, a possibilidade de se fundamentar um conhecimento verdadeiro e universalmente válido. Deste ponto de vista, a morte de Deus se traduz na falta de um sistema fixo de referência no qual o homem possa ancorar o conhecimento, na impossibilidade de fundamentá-lo, em última instância. A morte de Deus, assim, está relacionada à consciência histórica e ao desenvolvimento das ciências e aponta para a impossibilidade de fundamentar um conhecimento universalmente válido, dado que a partir de agora deve-se assumir o caráter radicalmente processual da realidade e, com ele, das próprias categorias que empregamos para apreendê-la, e admitir a impossibilidade de qualquer conhecimento que não seja perspectivo, ou seja, *interpretação*. No aforismo § 125 de *A gaia ciência*, Nietzsche escreve: “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos os barulhos dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (FW/GC, § 125, KSA 3.480). O conjunto de indagações colocadas pelo louco indicam que a subtração deste ponto referencial deixaria o homem “à deriva”. Como observa TÜRCKE (1993), no já clássico *O louco, Nietzsche e a mania da razão*, o desenvolvimento das ciências modernas, em particular da física e da astronomia e, em seguida, da biologia, teria retirado do homem seu privilégio na ordem hierárquica dos seres e seu lugar no mundo. Na passagem da cosmologia ptolomaica para a copernicana o homem deixa de ser o centro do universo. Neste sentido, afirma Türcke, a “morte de Deus” inicia-se com Copérnico, leitura que encontra apoio em uma passagem da obra *Genealogia da moral*, na qual Nietzsche escreve: “Precisamente a autodiminuição do homem, sua vontade de diminuir-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico? Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou bicho, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (“filho de Deus”, “homem-Deus”)... Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro...” (GM, III, § 25, KSA 5.404). Ao afirmar que o homem “se tornou bicho, animal, sem metáfora, restrição ou reserva”, Nietzsche indica que o outro grande passo do processo que começa com Copérnico é Charles Darwin. A cosmovisão ptolomaica, na leitura de TÜRCKE, seria a “única adequada à forma do entendimento humano” (TÜRCKE, 1993, p. 35), de tal modo que foi em torno dela que o ser humano organizou o mundo e concedeu a este modo egoísta de organização uma legitimação divina. O “escândalo” ocorre justamente a partir do momento em que este modo de entendimento, em função de seu próprio desenvolvimento, chega à conclusão de que ele “não é de modo nenhum o centro do mundo, mas um entre inúmeros astros, vagando como muitos outros através de um universo ilimitado” (*Idem*). Subtrai-se do conhecimento, portanto, o próprio ponto de sustentação, o que “o faz pairar nos ares sem um eixo” (*Idem*). As diversas filosofias da subjetividade elaboradas ao longo da modernidade filosófica, de Descartes a Kant, neste sentido, podem ser interpretadas como uma tentativa de restituir ao ser humano a dignidade que lhe fora subtraída, na medida em que, apesar de não poder mais assumir o geocentrismo, é “egocêntrica”, coloca a própria subjetividade humana no centro do mundo,

No que diz respeito à primeira questão colocada, acerca de como entender a relação entre a *Entmenschung der Natur* e a *Vernatürlichung des Menschen*, é importante sublinhar, inicialmente, o modo pelo qual esta tarefa é apresentada no fragmento de 1881 e na obra publicada. Nietzsche escreve: “Minha tarefa: Desantropomorfização da natureza e, então, naturalização do homem, depois de ele ganhar o conceito puro de ‘natureza’”¹⁷⁵. O modo como Nietzsche apresenta esta sua tarefa no fragmento póstumo de 1881 é semelhante ao modo como ele a apresenta no aforismo § 109 de *A gaia ciência*: “Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida” (FW/GC, § 109, KSA 3.469)? As duas passagens sugerem que o duplo movimento da tarefa de Nietzsche constitui, na verdade, um único e mesmo processo: *primeiro* haveria um processo de “depuração” dos componentes antropomórfico-metafísico-morais que impregnam as imagens do homem e do mundo e, *em um segundo momento*, um processo de naturalização do ser humano. A desantropomorfização, neste sentido, constituiria uma preparação (*Vorbereitung*) para a tarefa de naturalização sem a qual esta não poderia ser plenamente realizada, ou seja, o segundo momento deste processo

dotando-a de uma incondicionalidade capaz de fornecer novamente bases seguras para o conhecimento através de um novo eixo de estruturação. A partir de Darwin, todavia, todas as estruturas da subjetividade humana e com elas as categorias por meio das quais os seres humanos representam a realidade, devem ser pensadas como frutos de uma evolução natural. Também elas estão sujeitas ao devir, e possuem a finalidade prático vital de estabilizá-lo suficientemente para possibilitar a própria existência humana, na leitura que é feita por Nietzsche. Nietzsche retira a base última sobre a qual o conhecimento até então pôde justificar suas pretensões, que derivavam sempre de um além-mundo, de uma instância absoluta, e aponta para o seu caráter ilusório, para o fato de que se tratara sempre de uma perspectiva humana, de uma interpretação que teve seu lugar no devir histórico. A morte de Deus, portanto, representa do ponto de vista epistemológico a subtração dessa possibilidade de um conhecimento verdadeiro e universalmente válido. Ao submeter o conceito de Deus ao devir histórico, anunciando sua morte - não sua inexistência - Nietzsche indica o caráter histórico deste acontecimento que retira a base última sobre a qual o conhecimento pôde até então justificar suas pretensões.

¹⁷⁵ “Entmenschung der Natur und dann die Vernatürlichung des Menschen, nachdem er den reinen Begriff ‚Natur‘ gewonnen hat” (NF/FP 1881, 11 [211], KSA 9.525). Há uma ocorrência textual para a expressão “Entmenschung der Natur”, justamente a do fragmento NF/FP 1881, KSA 9, 11 [211], e uma para a variação “Entmenschlichung der Natur”, a do fragmento NF/FP 1881, 11 [197], KSA 9.519, associada à ideia de *chaos sive natura*. Outra ocorrência desta variação ocorre no fragmento NF 1881, KSA 9, 11 [238], associada à ideia de que o ser humano se projeta poeticamente na natureza, para depois reencontrar a si mesmo nela. Há quatro ocorrências textuais para a expressão “Vernatürlichung des Menschen” ao longo da obra de Nietzsche: NF/FP 1881, KSA 9, 11 [211], NF/FP 1881, KSA 9, 11 [228], NF 1887, KSA 12, 10 [53], NF 1888, KSA 13, 12 [1], além da ocorrência “Vernatürlichung der Moral”, NF/FP, 1887, KSA 12, 9 [8].

pressupõe (*Voraussetzung*) a realização do primeiro. Outro ponto semelhante nas duas passagens é a ideia de que à naturalização corresponderia a posse de um “puro” conceito de natureza, o que parece sugerir que para além dos componentes antropomórfico-morais que projetamos seria possível encontrar algo como uma natureza em estado “puro”. Mas o que seria este “puro conceito de natureza” a que Nietzsche se refere?

É importante ressaltar, como dissemos anteriormente, que a compreensão nietzschiana de desantropomorfização não deve ser confundida com a dos positivistas de seu tempo. Logo, a ideia de “puro conceito de natureza” à qual ele se refere nesta passagem não pode ser algo como a noção de “fatos brutos” da corrente filosófica positivista. No aforismo § 230 de *Além do bem e do mal*, a propósito, Nietzsche retomará o tema da naturalização e dirá que é necessário “triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas que até o momento foram rabiscadas sobre o eterno texto *homo natura*”, referindo-se a este “texto”, ainda, como “o terrível texto básico *homo natura*” (JGB/BM § 230, KSA 5.169). Nietzsche parece contrapor novamente, portanto, a interpretação antropomorfizada, de cunho metafísico-moral, à noção de um nível mais fundamental da natureza para além deste tipo de interpretação, natureza esta constituída por um texto “básico”, “eterno” e “terrível”.

Como aponta Andrea Christian Bertino em sua obra sobre o tema¹⁷⁶, a *Vernatürllichung* nietzschiana deve ser entendida, antes de tudo, como um processo por meio do qual Nietzsche pretende promover a transição de uma determinada imagem de mundo para outra. A primeira parte deste processo realiza-se precisamente na forma de um movimento de desantropomorfização ou desumanização da natureza, que encontra expressão no aforismo § 109 da obra *A gaia ciência*. Neste aforismo, Nietzsche adota a fórmula da recomendação de acautelamento como forma de despertar nos leitores um ceticismo em relação às formas tradicionais de interpretação da natureza, ao mostrar que as humanizações

¹⁷⁶ Cf. BERTINO, 2011, p. 38.

(*Vermenschlichungen*), como “sombras de Deus”, podem induzir a delírios metafísicos e esconder perigos niilistas¹⁷⁷. A desumanização da natureza funcionaria no interior da obra de Nietzsche, segundo Bertino, como um tipo de “preparação estratégica para o retorno do homem à natureza, ao final da qual os poderes criativos do homem, entendidos como ‘forças naturais’, podem receber um novo ímpeto”¹⁷⁸. Em um fragmento póstumo do mesmo período, Nietzsche afirma que os homens antigos e os filósofos primeiro projetaram poeticamente suas categorias na natureza, para depois reencontrarem a si mesmos nela¹⁷⁹. O processo de desantropomorfização ou desumanização da natureza, neste sentido, conduziria tanto a uma visão menos antropomorfizada como a uma melhor compreensão da atividade propriamente humana de imposição de formas e, com isso, sua liberação para novos modos de interpretação. Este entendimento é compartilhado por Paolo D’Iorio, para quem Nietzsche, a partir da polêmica que estabelece com aqueles que eram considerados os grandes pensadores de sua época, procura “tornar a humanidade consciente de sua própria força estruturante criadora, porque esteve na origem de todas as qualidades ‘reencontradas’ sucessivamente na natureza”. É a partir de tal compreensão que Nietzsche traça então “uma imagem do universo enquanto ‘*chaos sive natura*’ (como ele o chamava, parodiando Spinoza)”¹⁸⁰.

Contrariando a tendência de projetar na natureza categorias de cunho metafísico-moral, Nietzsche rejeita todas as imagens de mundo disponíveis à sua época, a do “processo do

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹⁷⁹ *Cf.*, NF/FP 1881, KSA 9, 11 [238].

¹⁸⁰ *Cf.* D’IORIO, 2006, p. 99. Paolo D’IORIO chama atenção para o caráter formador de imagens do ser humano tal como entendido por Nietzsche, citando uma passagem do aforismo § 300 de *A gaia ciência*, intitulado *Prelúdios da ciência*. Neste aforismo, Nietzsche alude ao papel desempenhado pela busca dos alquimistas, feiticeiros e astrólogos para o desenvolvimento da ciência, na medida em que, ao estabelecerem como meta de suas buscas uma finalidade infinitamente maior do que seria possível realizar, acabaram criando o ímpeto, “a sede, fome e gosto” que impeliria à busca pelo conhecimento. É no contexto dessa discussão que Nietzsche remete ao mito de Prometeu e se refere ao caráter formador de imagens presente no ser humano: “Foi preciso que Prometeu *imaginasse* antes haver roubado a luz e pagasse por isso – para finalmente descobrir que havia criado a luz, *ao ansiar por ela*, e que não apenas o ser humano, mas também a *divindade* fora obra de suas mãos e argila em suas mãos? Tudo apenas imagens do formador de imagens [*Bilder des Bilders*]?” FW/GC, § 300, KSA 3.539.

mundo”, a do mecanicismo e a do organicismo, e define o caráter básico do mundo por meio da imagem do “caos”. Nietzsche escreve:

Guardemo-nos de pressupor absolutamente e em toda parte uma coisa tão bem realizada como os movimentos cíclicos dos nossos astros vizinhos; um olhar sobre a Via Láctea já nos leva a perguntar se lá não existem movimentos bem mais rudimentares e contraditórios, assim como astros de trajetória sempre retilínea e outras coisas semelhantes. A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção das exceções: a formação do elemento orgânico. O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. (FW/GC § 109, KSA 3.468)

Um primeiro aspecto para o qual é necessário chamar atenção diz respeito ao fato de que a noção de “caos”, como alerta Bertino, “não deve ser entendida como uma afirmação positiva, como uma nova tese ontológica acerca da natureza”¹⁸¹. Com efeito, Nietzsche propõe a ideia de “caos”, em primeiro lugar, como uma imagem capaz de se contrapor a todas as interpretações que ele procura combater, já que dela estariam ausentes antropomorfismos estéticos como “ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria”. Ou seja, a noção de “caos” é empregada na medida em que parece a Nietzsche uma imagem menos antropomorfizada da natureza¹⁸².

O segundo aspecto diz respeito ao fato de que a noção de “caos”, tal como aparece no aforismo § 109, não se refere à ideia de que a natureza careça absolutamente de ordem e regularidade. Nietzsche afirma apenas que não se deve pressupor em toda parte a *mesma* regularidade que observamos nos movimentos cíclicos dos nossos astros vizinhos, já que um olhar mais atento, mesmo para a Via Láctea, poderia descobrir nela a presença de “movimentos

¹⁸¹ BERTINO, 2011, p. 36.

¹⁸² No fragmento póstumo NF/FP 1881, 11 [225], KSA 9.528, refletindo sobre a ideia de caos em sua relação com o círculo de repetição do eterno retorno, Nietzsche sugere que o entendimento da natureza como caos implica a não-intencionalidade, não-racionalidade e a ausência de qualquer dimensão estética, ética, formal. Nietzsche escreve: “O ‘caos do todo’, como exclusão de toda atividade intencional, não contradiz a ideia do ciclo: o segundo é apenas uma necessidade irracional, sem qualquer consideração estética ética formal. A vontade [*Belieben*] falta, no menor e no todo”. Günter Abel resume a relação entre caos, retorno e necessidade irracional nos seguintes termos: “O caos é a necessidade ‘irracional’ ou invertendo a formulação: o caráter geral do mundo absolutamente necessário em suas realizações é o caos” Cf. ABEL, 1998, p. 444.

bem mais rudimentares e contraditórios”. O caos, neste sentido, não seria um momento ancestral do universo que teria ficado para trás ao ser sucedido pela ordem, mas uma característica presente neste mundo no qual encontramos ordem e regularidade ao impor sobre ele nossas categorias.

O aforismo § 322 da obra *A gaia ciência*, intitulado “*Alegoria*”, dialoga diretamente com o aforismo § 109 e reforça esta ideia. Nele, Nietzsche retoma a ideia de que os movimentos cíclicos e regulares que observamos nos nossos astros vizinhos seriam tão somente uma exceção. À diferença do aforismo § 109, contudo, Nietzsche emprega a imagem da regularidade dos movimentos em oposição à noção de “caos” não para se opor às imagens habituais da natureza, mas para distinguir dois tipos de pensadores. Ele emprega a imagem da Via Láctea, das estrelas, planetas, etc., para representar a vida interior dos pensadores, distinguindo aqueles que trazem em seu interior a regularidade “das órbitas cíclicas”, que só conseguem enxergar a repetição ou a subordinação à lei, e que, por isso, seriam menos “profundos”, e aqueles que trazem em seu interior e nele enxergam as irregularidades, o não previsível, a errância, o aspecto labiríntico e que, em função disso, seriam mais profundos: “quem olha para dentro de si como para um espaço sideral e traz via lácteas em seu interior, sabe também como são irregulares todas as via lácteas; elas conduzem ao caos e ao labirinto da existência” (FW/GC, § 322, KSA 9.552). Estes últimos pensadores enxergam em si o papel do acaso, eles reconhecem, como escreve Nietzsche em uma anotação da época de redação da obra *A gaia ciência*, que “constantemente o caos ainda trabalha em nosso espírito: conceitos, imagens, sensações são postas de modo accidental [*zufällig*] um ao lado do outro, jogados como dados [*gewürfelt*]”¹⁸³.

Além de não nos ser facultado o direito de projetar para o restante do universo a regularidade que observamos no movimento cíclico dos nossos astros vizinhos, a presença de irregularidades e do acaso impedem uma absoluta previsibilidade dos eventos, tal como era

¹⁸³ NF/FP 1881, 11 [121], KSA 9.484.

reivindicado pela visão determinista de Laplace, o que nos coloca em uma situação de precariedade e impotência diante do mundo¹⁸⁴. Em outro fragmento póstumo do mesmo período, Nietzsche associa esta imprevisibilidade e precariedade à ideia de naturalização:

No todo podemos nos proteger muito pouco: um cometa pode destruir o sol a qualquer momento, ou uma força elétrica pode manifestar-se, na qual o sistema estelar derrete repentinamente. O que é a "Estatística" nessas coisas! Pode haver passado milhões de anos para a Terra e o Sol em que tal coisa não aconteceu: isso não prova nada (NF/FP 1881, 11 [228], KSA 9.529).

Nietzsche utiliza, aqui, um argumento claramente humiano: a observação frequente de um evento leva-nos a esperar a sua repetição, mas não há, em princípio, nada que garanta que a um evento frequentemente observado se siga outro. Mesmo os milhões de anos que correram sem que uma força qualquer capaz de destruir o sol se manifestasse não garantem que esta força não possa um dia vir a se manifestar. Nietzsche completa o fragmento afirmando que à “naturalização do homem [*Zur Vernatürlichung des Menschen*] pertence a prontidão [*Bereitschaft*] para o absolutamente súbito”, a consciência de que não dominamos completamente, nem podemos dominar, a natureza. Empregada no contexto de uma obra na qual Nietzsche anuncia a “morte de Deus” e a necessidade de combater suas sombras, a palavra “caos” não se refere, pois, à completa ausência de ordem e regularidade, mas à ausência de *teleologia* ou racionalidade na natureza, à presença de movimentos “contraditórios”, de “irregularidades”, de um componente de imprevisibilidade capaz de surpreender as regularidades, que torna a natureza avessa ao determinismo e, ao mesmo tempo, aberta à infinitas interpretações¹⁸⁵. A “pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida”, “desumanizada” e sem “Deus”, é caos: *chaos sive natura*.

¹⁸⁴ De acordo com o físico BASTOS FILHO, o enunciado de Laplace acerca do determinismo pode ser formulado nos seguintes termos: “Seja um sistema S cuja solução que descreve objetivamente seu movimento é a família de infinitas curvas {C}. Se conhecermos as condições iniciais do sistema S, para T=0, então isso implica na redução das infinitas curvas a apenas uma delas. Essa curva nos possibilita conhecer a evolução do sistema de maneira unívoca tanto para T>0 quanto T<0” BASTOS FILHO, 2008, p.334-6.

¹⁸⁵ Como observa Cox: “Se Deus garantia uma única trajetória de mundo e interpretação de mundo, a ‘morte de Deus’ desencadeia uma série de movimentos ‘irregulares’, ‘contraditórios’ e abre caminho para uma ‘multiplicidade interpretativa’”. COX, 1999, p. 207. Cf. FW/GC, § 374.

No diapasão da “morte de Deus”, portanto, o processo de *Entmenschung der Natur* conduz o ser humano a uma visão menos antropomorfizada e à consciência de sua própria impotência e precariedade diante da imprevisibilidade da natureza, visão representada pela imagem da natureza como “caos”, e conduz, também, a uma melhor compreensão da atividade propriamente humana de imposição de formas na natureza, liberando-a para novos modos de interpretação¹⁸⁶. O processo de *Entmenschung der Natur* prepara, enfim, o segundo movimento da tarefa de Nietzsche, o movimento de *Vernatürlichung*, que implica o emprego consciente da força criadora por meio da qual o ser humano interpreta o mundo. Sobre este segundo movimento, falaremos no próximo capítulo.

¹⁸⁶ Embora este não seja o sentido que aparece nas passagens aqui utilizadas de *A gaia ciência*, é possível distinguir ainda um outro sentido para o termo “caos” na obra de Nietzsche. Como aponta BABICH, algumas passagens da obra de Nietzsche, especialmente em *Assim falou Zaratustra*, sugerem que a concepção nietzschiana a respeito do caos, em seu contexto tanto cósmico e universal quanto meramente humano, constitui não uma adesão ao sentido moderno, mas àquele que lhe foi dado pelos gregos, enquanto um tipo de *physis*, entendida como potência criadora assinalada por uma abundância inesgotável. Neste sentido, passagens como a do *Zaratustra* (Z, prólogo 5), por exemplo, nas quais o filósofo afirma ser “preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante”, ou ainda que “há ainda caos dentro de vós” evocam a significação grega do termo. Este sentido apontado por Babette Babich vai ao encontro do que dissemos acerca do processo de *Entmenschung der Natur* e *Vernatürlichung des Menschen*, na medida em que associa à ideia de caos a fonte do aspecto criativo do ser humano, a atividade humana de imposição de formas enquanto ser que *interpreta*. Distanciamos-nos da interpretação de Babich, contudo, no que diz respeito ao aparente status ontológico que ela confere ao termo na obra de Nietzsche, ao identificá-lo com “the Theogonic Ur-chaos or the Anaximandrian apeiron”. Cf. BABICH, 2001, p. 230.

Capítulo III: A vontade de poder e a tarefa normativa da filosofia

Há sentido em pensar um Deus para 'além do bem e do mal'?

NF/FP 1886-1887, 5 [71], KSA 12.213.

Neste capítulo do presente trabalho discutiremos o último período da filosofia nietzschiana. Do ponto de vista da leitura que vimos desenvolvendo ao longo do nosso trabalho, qual seja, do ponto de vista de quem procura identificar os elementos da filosofia nietzschiana que tornam possível a aproximação do filósofo com um tipo de compromisso naturalista no tocante à compreensão dos fenômenos, as obras do último período representam um desafio adicional para o intérprete.

O maior desafio decorre sobretudo da introdução, por parte do filósofo, de uma série de ideias e conceitos que não estavam à sua disposição ou não eram operatórios no momento anterior e que, à primeira vista, parecem entrar em rota de colisão com alguns compromissos anteriormente assumidos por Nietzsche. Em relação ao período da filosofia nietzschiana que se inicia em *Humano, demasiado humano* e este sobre o qual agora nos debruçaremos nesta parte do nosso trabalho, chama a atenção, de imediato, o emprego de conceitos como *vontade de poder* [*Wille zur Macht*], *eterno retorno* [*ewige Wiederkehr*], *além do homem* [*Übermensch*], niilismo [*Nihilismus*], a ideia de *transvaloração de todos os valores* [*Umwertung aller Werthe*], além de uma maior ênfase no aspecto normativo da tarefa filosófica. O filósofo agora será entendido como aquele que subverte, legisla e cria novos valores. Nessas obras, em suma, vêm à luz um conjunto de ideias e conceitos que posteriormente seriam identificados por numerosos intérpretes como o núcleo mesmo da filosofia de Nietzsche.

Em relação ao grupo de conceitos que *emerge* com a publicação dessas obras, entendemos que pelo menos um deles merece atenção especial de nossa parte, em função não apenas de sua significação dentro da obra do filósofo, mas também do modo como ele o emprega e dos objetivos do presente trabalho: trata-se do conceito *vontade de poder*. Enquanto

as ideias de *eterno retorno* e *além do homem* parecem estar reservadas pelo filósofo ao campo prático e/ou existencial, funcionando como tipos distintos de experimento e ideal, o conceito *vontade de poder* recebe um valor teórico mais acentuado, parecendo não figurar apenas como um tipo de poesia conceitual [*Begriffsdichtung*] para fins edificantes, para retomar a expressão e a ideia langeana que Nietzsche esposou em seu período de juventude através da ideia de uma metafísica de artista¹⁸⁷. O conceito *vontade de poder*, ao contrário, funciona em vários momentos como um princípio dotado de um alcance explicativo do qual as outras noções estão visivelmente excluídas, como várias passagens das obras de Nietzsche e das anotações póstumas dão testemunho. Antes de discutir o que a introdução do conceito de vontade de poder acarreta para o projeto nietzschiano iniciado em *Humano, demasiado humano*, faremos uma análise da relação entre ciência e filosofia na obra *Além do bem e do mal*.

3.1. Ciência e Filosofia em *Além do bem e do mal*

No ano de 1885, após a publicação do livro IV de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche considerou a possibilidade de publicar um novo livro dedicado aos espíritos livres, na forma de uma nova edição de *Humano, demasiado humano*. Ele planejava, inclusive, comprar os exemplares ainda remanescentes da primeira edição de sua obra dedicada aos espíritos livres e destruí-los. É a partir do fracasso dessa tentativa que Nietzsche recebe o impulso inicial para escrever um novo livro, intitulado *Além do bem e do mal*, cujo manuscrito para impressão ficaria pronto no inverno de 1885/1886¹⁸⁸. Não obstante a mudança de rumos nos planos de Nietzsche e a substituição de um projeto editorial por outro, há uma série de proximidades, bem

¹⁸⁷ Esta é a leitura, por exemplo, de STACK, 2005, p. 185 e ss. Para STACK, a vontade de poder, que Nietzsche projeta para todos os entes através de uma analogia, seria apenas um tipo de mito cujo objetivo seria servir de base para uma intervenção no plano da cultura, tendo em vista que o mito teria sido considerado pelo filósofo algo essencial para sua promoção. A “cosmologia metafísica” de Nietzsche, neste sentido, seria apenas uma fábula imaginativa, metafórica, poética e exotérica, um amálgama de filosofia, ciência e arte.

¹⁸⁸ Cf. KSA 14, Kommentar zu Band 5, p. 346 e as cartas de Nietzsche a Elisabeth Förster, de 15 de agosto, 22 de setembro e 6 de dezembro de 1885, e ao amigo Heinrich Köselitz (Peter Gast), de 24 de janeiro e 27 de março de 1886, sendo que nesta última Nietzsche declara o título de sua nova obra. Para uma leitura de *Além do bem e do mal* como uma obra pertencente, ainda que anacronicamente, ao espírito das obras que compõem a trilogia do espírito livre: Cf. LAMPERT, 2001, p. 5.

como diferenças importantes, entre a obra que se quer como o *prelúdio a uma filosofia do futuro* e aquela anterior, destinada a ser um *livro para espíritos livres*. Como tentaremos apontar ao longo dessa seção, ainda que de forma breve, essas proximidades indicam elementos de continuidade entre os projetos levados a cabo nas duas obras. Mas *Além do bem e do mal* traria em seu bojo inovações importantes em relação ao projeto iniciado em *Humano, demasiado humano*, sendo as principais, do ponto de vista que nos interessa aqui: a revisão da relação entre ciência e filosofia, com a retomada da ênfase no papel normativo desta última; e a introdução do conceito *vontade de poder*, que impacta tanto no núcleo do projeto naturalista comum a ambas quanto na dimensão normativa que o filósofo passa a reivindicar para a filosofia na obra de 1886.

Já nos primeiros aforismos de *Além do bem e do mal* Nietzsche põe em cena os termos da distinção que se desenvolve no período iniciado com *Humano, demasiado humano* e que marcaria sua produção filosófica subsequente: por um lado a pergunta sobre a origem, o vir a ser das coisas; por outro lado, a pergunta pelo *valor* mesmo daquilo que recebe uma explicação quanto à sua origem. As duas perguntas que constituiriam a genealogia nietzschiana aparecem, no aforismo de abertura desta obra, direcionadas à questão da vontade de verdade¹⁸⁹: “O *que* em nós aspira realmente ‘à verdade’? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem [*Ursache*] dessa vontade – até afinal parar completamente em uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* [*Werthe*] dessa vontade” (JGB/BM § 1, KSA 5.15).

Nos aforismos §§ 2 e 3, Nietzsche retoma elementos centrais do aforismo de abertura de *Humano, demasiado humano*, intitulado “*Química dos conceitos e sentimentos*”: por um lado, a crítica ao procedimento metafísico e sua crença fundamental, “*a crença nas oposições de valores*”; por outro, a percepção de que as valorações têm uma origem menos nobre do que

¹⁸⁹ Cf. CLARK; DUDRICK, 2016, p. 57.

se acredita, que elas possuem um enraizamento vital, fisiológico¹⁹⁰. Nietzsche reafirma a continuidade entre os produtos do pensamento, as coisas consideradas de mais alto valor, e a fisiologia, o entendimento de que não há uma diferença essencial entre ambos, que a consciência e mesmo a atividade espiritual aparentemente mais apartada da vida, o pensamento filosófico-abstrato, também estaria enraizado, em última instância, nas “atividades instintivas” (JGB/BM § 3, KSA 5.17): “o pensamento consciente de um filósofo” seria, assegura Nietzsche, “secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos”, por trás dele haveria, “falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (*idem*). No aforismo § 6 Nietzsche dirá, reforçando a interpretação que remete as produções espirituais à base fisiológica dos instintos e impulsos, que toda grande filosofia não foi até agora senão a “confissão pessoal de seu autor” e que mesmo o impulso ao conhecimento teria sido subordinado a algum outro impulso, que teria “se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento) como um simples instrumento” (JGB/BM § 6, KSA 5.20). No aforismo § 4, por sua vez, Nietzsche retoma a ideia presente em *Humano, demasiado humano*, de que a vida está embebida no erro, de que o ilógico é necessário à vida e de que sem o uso de ficções por meio das quais ordenamos e estabilizamos a realidade “o homem não poderia viver”, em suma, Nietzsche recoloca a ideia de que a inverdade é “condição de vida”, mas adianta que a “falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele”, sublinhando por fim que reconhecer a necessidade do erro para a vida “significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (JGB/BM § 4, KSA 5.18).

¹⁹⁰ CLARK e DUDRICK chamam atenção para uma diferença importante entre essa passagem de *Além do bem e do mal* e a do aforismo de abertura de *Humano, demasiado humano*. Ela diz respeito ao fato de que na obra de 1886 a ênfase de Nietzsche recai não sobre o fato de que os materiais a partir dos quais os produtos espirituais de mais alto valor são produzidos seriam “baixos”, mas sobre o próprio *valor* conferido a esses produtos. Como em *Aurora*, Nietzsche não estaria duvidando, por exemplo, da existência de ações genuinamente altruístas, mas questionando o valor mesmo dessas ações. Essa distinção, como vimos no capítulo sobre *Aurora*, marca uma diferença importante entre esta última obra e a primeira dedicada aos espíritos livres. Cf. CLARK; DUDRICK, 2016, p. 66.

Este núcleo fisiopsicológico percorre vários aforismos de *Além do bem e do mal*, reforçando a continuidade com aspectos característicos do período que se inicia com *Humano, demasiado humano*. No aforismo § 13, Nietzsche sugere que os “fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico” (JGB/BM § 13, KSA 5.27), em claro diálogo crítico com a concepção darwiniana, já que “a própria vida é vontade de poder [*Wille zur Macht*]” (*Idem*)¹⁹¹ e afirma no aforismo § 15 que para “praticar fisiologia com boa consciência, é preciso ter presente que os órgão dos sentidos não são fenômenos no sentido da filosofia idealista”, sugerindo pela oposição à visão idealista uma compreensão desta ciência na esteira da fisiologia dos órgãos sensoriais tal como praticada no século XIX. No último aforismo do primeiro capítulo, Nietzsche retoma a ideia desenvolvida ao longo de seu período intermediário, segundo a qual os pressupostos morais teriam contribuído para obstruir o desenvolvimento das ciências, na qual teriam penetrado “de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora”, bloqueando o aparecimento de uma “autêntica fisiopsicologia”, já que esta teria que lutar contra “resistências inconscientes no coração do investigador”. Ele afirma que “a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas” e que compreendê-la “como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder”, tal como ele próprio a entende, ainda seria “algo que ninguém sequer tocou em pensamento” (JGB/BM § 23, KSA 5.38).

Nietzsche também retoma, em *Além do bem e do mal*, aquilo que no capítulo anterior do presente trabalho denominamos de “núcleo histórico” do projeto de naturalização contido em *Humano, demasiado humano*, complementado também nesta obra pelo “núcleo

¹⁹¹ Como bem observou LAMPERT, as aparições do conceito vontade de poder no primeiro capítulo de *Além do bem e do mal* seguem uma sequência por meio da qual Nietzsche a liga primeiro aos produtos da cultura para, paulatinamente, “descer” até a atividade psicológica, orgânica, até que por fim, no segundo capítulo é projetada para o mundo inorgânico. Deste modo, o conceito aparece ligado à atividade espiritual filosófica (JGB/BM § 9), em seguida ao fenômeno da vida (JGB/BM § 13) e, por fim, à física (JGB/BM § 22), fechando o primeiro capítulo de *Além do bem e do mal* como elemento central de uma psicologia entendida como “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (JGB/BM § 23). Cf. LAMPERT, 2001, p. 19. O estatuto da vontade de poder no interior do programa nietzschiano será discutido nas seções subsequentes.

fisiopsicológico”. Ele dedica o capítulo quinto de sua obra de 1886 à tentativa de oferecer uma “*Contribuição à história natural da moral [Zur Naturgeschichte der Moral]*”, no qual se destaca a distinção entre uma descrição científica e comparativa das diversas morais históricas e realmente existentes, uma “ciência da moral” que serviria como “preparação para uma *tipologia da moral*” (JGB/BM § 186, KSA 5.105), e a expectativa filosófica, perpetuamente repostas, de fornecer uma fundamentação da moral¹⁹². Com efeito, logo no aforismo de abertura do quinto capítulo Nietzsche acusa os filósofos da moral de serem mal informados “a respeito de povos, tempos e eras”, de conhecerem “os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua época, de seu clima e lugar” (*Idem*). Seria preciso, pois, como um primeiro estágio, realizar um trabalho documental de “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem” (*Idem*). A documentação, descrição e comparação das morais existentes, contudo, não deveria servir, na perspectiva de Nietzsche, a uma nova tentativa de fundamentação da moral, mas apenas, como dissemos, enquanto forma de preparação para uma tipologia da moral. Além disso, esse trabalho preliminar de comparação traria à tona “os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas morais*” (JGB/BM 186, KSA 5.105). O trazer à tona a multiplicidade moral, como vimos em *Aurora*, ajudaria a combater o caráter inquestionável da moral tradicional e a abrir caminho para novas experimentações nesse campo¹⁹³. Em *Além do bem e do mal* ela serviria, ainda, à elaboração de uma tipologia. Embora

¹⁹² Cf. BRUSOTTI, 2016, pp. 17-43.

¹⁹³ Na seção § 221 de *Além do bem e do mal* Nietzsche retoma a crítica da moral única, tal como desenvolvida em *Aurora*. Ele escreve: “Toda moral não-egoísta, que se toma por absoluta e se dirige a todo e qualquer um, não peca somente contra o gosto: é uma instigação a pecados de omissão, uma sedução *mais* sob a máscara da filantropia – e precisamente uma sedução e injúria para os mais elevados, raros e privilegiados. É preciso forçar as morais a inclinar-se antes de tudo frente à *hierarquia*, é preciso lhes lançar na cara sua presunção, até que conjuntamente se deem conta de que é *imoral* dizer: ‘o que é certo para um é certo para outro’” (JGB/BM § 221, KSA 5.156) Sobre a compreensão nietzschiana da multiplicidade de morais e sua crítica à moral, Cf., especialmente os tópicos 3.1, 3.2 e 3.3 do segundo capítulo de VAN TONGEREN (2012).

não apresente ao longo do quinto capítulo, ou em qualquer outra parte de sua obra, o extenso e exaustivo material documental e comparativo que serviria para a preparação de uma tipologia da moral, Nietzsche elabora no aforismo § 260 de *Além do bem e do mal* sua tipologia, que distingue uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*:

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e mais grosseiras, que até agora dominaram na Terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressai. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*” (JGB/BM § 260, KSA 5.208)¹⁹⁴.

Apontando os “traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si” e teriam possibilitado estabelecer tal distinção, Nietzsche afirma que “as diferenciações morais de valor se originam ou dentro de uma espécie dominante [...] ou entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau” (*idem*). Enquanto no primeiro *tipo* de moral o nobre determina o conceito de “bom” e define sua hierarquia de valores a partir dos seus próprios estados elevados de alma, afastando de si aquilo que contraria esses estados de elevação como algo “desprezível”, no segundo *tipo* de moral, a moral dos escravos, as virtudes do tipo nobre e poderoso são condenadas, de tal modo que tudo aquilo que inspira poder e algum grau de periculosidade será considerado “mau”, em oposição ao “bom”, agora identificado não com os estados elevados da alma, mas com aquilo que é útil à própria preservação, que se revele como inofensivo.

Ao mesmo tempo em que essas passagens apontam elementos de continuidade entre o projeto desenvolvido por Nietzsche na obra *Humano, demasiado humano* e *Além do bem e do*

¹⁹⁴ A “perambulação pelas muitas morais” sugere que o trabalho de descrição e comparação já teria sido até certo ponto realizado, na medida em que o filósofo se municia de dados relativos às morais existentes para elaborar sua tipologia. No aforismo § 186, Nietzsche já afirmara a necessidade do estágio descritivo documental “e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma *tipologia* da moral” (JGB/BM § 186, KSA 5.105). O que Nietzsche elabora, pois, no § 260 é uma tipologia da moral na qual procura “tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva”, ou seja, mostrar os “traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si”. Como observa BRUSOTTI, somente no parágrafo § 260 temos oportunidade então de ver que a tipologia nietzschiana é “valorativamente carregada e deve fornecer uma resposta à pergunta ‘o que é nobre?’, estando, portanto, essencialmente ligada à nova determinação de valores” (BRUSOTTI, 2016, p. 22). Ela estaria, em suma, ligada à própria dimensão normativa que Nietzsche conferirá à tarefa filosófica.

mal, tanto no que diz respeito ao seu “núcleo histórico” como ao seu “núcleo fisiopsicológico”, elas apontam, também, para uma diferença fundamental: a fisiopsicologia e a história natural da moral são atravessadas pela linguagem da *vontade de poder*. Como entender a vontade de poder no interior do projeto nietzschiano de naturalização? Que tipo de interesse Nietzsche procura satisfazer ao introduzir este conceito? Essas questões, como tentaremos mostrar, estão conectadas à outra distinção fundamental entre *Humano, demasiado humano* e *Além do bem e do mal*: trata-se da relação que Nietzsche estabelece, nesta última, entre filosofia e ciência e o papel normativo que atribui à primeira.

Na seção de *Ecce Homo* dedicada à obra *Além do bem e do mal*, Nietzsche identifica esta obra como iniciando a parte de sua tarefa filosófica que “diz Não, que *faz o Não*: a transvaloração dos valores existentes, a grande guerra”, uma obra na qual ele lança anzóis na procura de seres afins à execução de sua grande tarefa e que seria, “em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*, não excluídas as ciências modernas”, e de tudo aquilo que a época moderna se orgulha, como “a famosa ‘objetividade’, a ‘compaixão pelo sofredor’, o ‘sentido histórico’, com sua submissão ao gosto alheio, com seu arrastar-se ante os *petits faits*, a ‘cientificidade’”¹⁹⁵. Nesta obra, com efeito, estão algumas das críticas mais incisivas de Nietzsche à modernidade e às ciências, críticas que se prolongam e se aprofundam na obra *Genealogia da moral*, escrita como complemento à obra de 1886¹⁹⁶. Essas críticas, como o próprio Nietzsche indica na sua autobiografia filosófica, estão inseridas no contexto mais amplo de crítica às ideias modernas e da tarefa normativa que Nietzsche atribui à atividade filosófica.

¹⁹⁵ Tradução levemente modificada.

¹⁹⁶ Em *Genealogia da moral*, especialmente, a posição crítica de Nietzsche em relação à ciência é ainda mais evidenciada, especificamente no tocante aos valores que ela carrega: o ateísmo científico dá continuidade à marcha do niilismo, é o resultado mais acabado do ideal ascético. Apesar de denunciar o dogmatismo que caracteriza a metafísica e a religião, a ciência ainda pisa no mesmo solo dos seus valores morais: a vontade de verdade a todo custo. Ao perpetuar os valores ascéticos que constituíram a história do niilismo ocidental, um outro problema se desvela: a impossibilidade da ciência em constituir por si só um antimovimento e sua impotência ante a urgente tarefa de criação de novos valores.

No capítulo sexto de *Além do bem e do mal*, intitulado “*Nós, eruditos*”, Nietzsche reflete sobre a relação entre ciência e filosofia e traça uma distinção entre os trabalhadores filosóficos e os autênticos filósofos. No primeiro parágrafo deste capítulo, ele inicia por denunciar aquilo que enxerga como sendo uma “imprópria e funesta inversão hierárquica que [...] ameaça estabelecer-se hoje entre ciência e filosofia” (JGB/BM § 204, KSA 5.129). Esta inversão na hierarquia das disciplinas, acompanhada pela declaração de independência do homem científico é vista pelo filósofo como um dos efeitos da “ordem e desordem democrática” que marcam a modernidade. Essa emancipação da ciência em relação à filosofia, depois de já ter se emancipado da teologia, significaria não apenas a separação entre as duas, mas uma situação em que a ciência não apenas quer “ditar leis à filosofia”, mas também “fazer papel de ‘senhor’ que digo? de *filósofo* mesmo” (*idem*).

Nietzsche reporta, a partir de sua memória enquanto filólogo, “a memória de um homem de ciência, se me permitem!” (*idem*), uma série de exemplos de situações em que percebera a ingenuidade e arrogância de jovens pesquisadores, eruditos, especialistas, trabalhadores filosóficos em relação à filosofia, ou mesmo o “daltonismo do homem utilitário, que não vê a filosofia senão como uma série de sistemas *refutados* e um esbanjamento que a ninguém beneficia” (*idem*). Após especular rapidamente sobre alguns fatores que teriam levado a essa situação, Nietzsche sugere que talvez tenha sido “a própria mesquinhez dos novos filósofos, o que minou mais radicalmente o respeito pela filosofia e abriu as portas ao instinto plebeu”, que diante da mesquinhez dos representantes da filosofia da moda, “*é lícito* a um honesto homem de ciência sentir-se de uma linhagem melhor” (*idem*). Segundo Nietzsche, é em especial a visão desses “filósofos-de-fuzarca, que se denominam ‘filósofos da realidade’ ou ‘positivistas’, que pode suscitar desconfiança na alma de um jovem e ambicioso erudito”. O problema com estes filósofos é que eles próprios não passariam de eruditos, “homens derrotados e *reconduzidos* à dominância da ciência, que alguma vez quiseram *mais* de si” e que no final apenas contribuíram

para a suspeita geral em relação à filosofia, uma filosofia que agora teria se reduzido à “teoria do conhecimento”. Nos parágrafos § 206 e 207, Nietzsche afirma que o homem de ciência é um “tipo de homem sem nobreza”, um tipo que “não domina, não tem autoridade nem autossuficiência” (JGB/BM § 206, KSA 5.134) e que o “homem objetivo”, o “erudito *ideal*, no qual o instinto científico vem a florir por inteiro” seria instrumento, mas “não uma ‘finalidade em si’” (JGB/BM § 207, KSA 5.136). Com efeito, a leitura da relação entre ciência e filosofia nessas passagens sugere que o problema estaria no fato de que em sua época a própria filosofia teria se colocado numa relação de subordinação em relação ao tipo científico, abandonando aquilo que, ao longo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche identifica como parte fundamental da tarefa filosófica, uma tarefa de natureza normativa.

A subordinação da filosofia ao espírito objetivo que reinava na época, e com ele à “objetividade”, “cientificismo”, à ideia de um “conhecimento puro, livre da vontade” seria, para o filósofo, “apenas ceticismo ornamentado e paralisia da vontade” (JGB/BM § 208, KSA 5.138), e é justamente no momento em que se deixa afetar por esta paralisia da vontade que a filosofia põe em risco o que é necessário ao cumprimento de sua tarefa mais elevada. Isto não significa dizer, como Nietzsche evidencia ao longo de várias passagens do capítulo sexto, que o filósofo possa prescindir ou deva abandonar as virtudes epistêmicas que caracterizam o espírito cético do homem científico. Ao contrário, ao estabelecer a distinção entre os trabalhadores filosóficos e os filósofos, Nietzsche coloca estas últimas entre as virtudes indispensáveis na formação de um verdadeiro filósofo, mas “desinverte” a relação que se estabelecera na modernidade entre filosofia e ciência e entre a filosofia e os trabalhadores filosóficos, distinguindo, por fim, aquilo que caracteriza os autênticos filósofos:

Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que *têm* de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ser crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, ‘livre pensador’ e praticamente tudo para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de

valor humano e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais – ela exige que ele *crie valores* [...] *os autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem “*assim deve ser!*”, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjulgadores do passado – estendem sua mão criadora para o futuro, e tudo que é torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. (JGB/BM § 211, KSA 5.144)

As críticas, portanto, à “objetividade”, “cientificismo”, à ideia de um “conhecimento puro, livre da vontade”, além de estarem inseridas no contexto mais amplo de crítica às características centrais que constituem a modernidade, remetem pois, em primeiro lugar, à sua preocupação com a neutralização ou mesmo anulação da vontade necessária à realização da tarefa filosófica, mas ela também pode ser vista como uma crítica à ciência, na medida em que uma visão acrítica destas mesmas características conduz os próprios cientistas a obscurecer o caráter interpretativo de suas teorias e a reificar determinadas categorias, como ocorre com o positivismo.

Para Nietzsche, as ciências ainda não estariam absolutamente livres de componentes metafísico-morais. Não apenas as imagens “totalizantes” da natureza, como vimos no capítulo anterior, mas várias noções bastante caras ao vocabulário da ciência, como “lei”, “átomo”, etc., são reconduzidas a ficções de caráter antropomórfico, sendo que muitas delas, em sua suspeita, dariam testemunho de sua dívida em relação a considerações de caráter social e moral, além de elementos eminentemente teológico-metafísicos. No parágrafo § 21, Nietzsche afirma que não “se deve *coisificar* erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, como eles, ‘naturaliza’ no pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominante” (JGB/BM § 21, KSA 5.35), sugerindo que essas expressões deveriam ser utilizadas apenas como “puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação” (*idem*). Partindo de uma compreensão radicalmente processual de realidade, em função da qual nossas imagens de mundo estariam sempre aquém

da própria realidade, na medida em que a ela impõem estabilidade, Nietzsche afirma que somos “nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade” (JGB/BM § 21, KSA 5.36). Em um dos parágrafos mais emblemáticos de *Além do bem e do mal*, Nietzsche sugere que as leis da natureza de que os físicos falam tão orgulhosamente não seriam “uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária [...]”. Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós” (JGB/BM, § 22, KSA 5.37)¹⁹⁷. Isso, segundo Nietzsche, “é interpretação, não texto”, e a esta interpretação poderia se opor uma outra, segundo a qual lá onde os físicos enxergam a atuação de uma lei universal da natureza, “tendo em vista os mesmos fenômenos”, alguém com “intenção e arte de interpretação opostas” poderia ver “precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder”, sugerindo, por fim, que caso alguém objetasse que isso também seria apenas interpretação, seria “tanto melhor” (*idem*). A um modelo interpretativo de realidade só se poderia opor um outro modelo interpretativo, nunca uma visão acabada, exaustiva e definitiva do real, que poderia se mostrar mais vantajoso seja

¹⁹⁷ Várias passagens da obra de Nietzsche indicam essa dívida da linguagem científica para com elementos antropomórficos de caráter metafísico-moral: “Acautelome de falar de ‘leis’ químicas: isso tem um sabor moral” (NF/FP, 36 [18], junho-julho de 1885); ou ainda, “Afastemos aqui os conceitos populares ‘necessidade’ e ‘lei’: o primeiro estabelece no mundo uma falsa coação, o segundo uma falsa liberdade” (NF/FP, 14 [79], primavera de 1888); “A necessidade na natureza se torna mais humana pela expressão ‘conformidade às leis’, o último refúgio do devaneio mitológico” (VM/OS, § 9). O antropomorfismo pode ser notado também em conceitos como o de átomo, formulado a partir de uma projeção do Eu, mas que ainda se manteria útil do ponto de vista da necessidade de cálculo: “Para conceber o mundo havemos de poder calculá-lo; para calculá-lo, havemos de ter causas constantes; porque não encontramos na realidade [*Wirklichkeit*] tais causas constantes, nós as *inventamos*— os átomos. Essa é a origem da atomística” (NF/FP, 7 [56], 1886-1887); também o conceito de movimento empregado na visão mecanicista: “tomado da linguagem dos nossos sentidos” (NF/FP, 14 [79], primavera de 1888); de causa: “Congregamos no conceito de ‘causa’ o nosso sentimento de vontade, o nosso sentimento de ‘liberdade’, o nosso sentimento de responsabilidade” (NF/FP, 14 [98], primavera de 1888); ou mesmo na ideia de que existem coisas “duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece” (FW/GC § 110). Essa noções seriam lidas por Nietzsche, posteriormente, como “o mundo verdadeiro” da ciência, um mundo que, para retomar a expressão de *Crepúsculo dos Ídolos*, não passaria de uma fábula: “Os físicos acreditam em um “mundo verdadeiro” à sua maneira: uma firme sistematização de átomos igual para todos os seres [*Wesen*] e com movimentos necessários...” (KSA 13, 14 [186], de 1888) Tais noções são entendidas por Nietzsche como antropomorfizações, ficções conceituais úteis seja para a sobrevivência da espécie, seja para a *práxis* científica, para fins de cálculo ou para a elaboração de uma imagem de mundo, mas este caráter ficcional nem sempre é reconhecido pelos praticantes da ciência.

em função de sua maior capacidade descritiva, de sua economia de princípios ou mesmo, como Nietzsche o fará em relação ao conceito de vontade de poder, em função de seus efeitos potencializadores para a vida.

Desde que seguindo as prerrogativas do método e da consciência intelectual, esses modelos interpretativos poderiam reivindicar cidadania no interior da ciência, especialmente no momento em que um modelo hegemônico começasse a se mostrar particularmente insatisfatório¹⁹⁸. No aforismo § 12 de *Além do bem e do mal*, após criticar o “atomismo da alma”, representação de alma que teria vicejado no interior da tradição filosófica, Nietzsche afirma que agora o caminho estaria aberto para “novas versões e refinamentos da hipótese da alma”, como a de “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos”. Essas novas versões querem, agora, “direitos de cidadania na ciência”, de modo que a abertura proporcionada pela crítica da representação convencional da alma lançaria o “novo psicólogo” em um “novo ermo e uma nova desconfiança”. Um primeiro

¹⁹⁸ Para empregar os termos adotados pelo físico e filósofo Thomas KUHN (2001), esses modelos interpretativos ou paradigmas aparecem no momento em que os modelos que guiam a ciência normal entram em crise, abrindo espaço para a proposição de modelos alternativos. Nietzsche viveu um período no qual alguns modelos que guiavam a ciência normal começavam a entrar em crise. A perspectiva materialista e mecanicista, que guiara a ciência por bastante tempo, tanto em função de sua capacidade preditiva como em função de sua capacidade de provocar um reducionismo a partir de uma visão bastante austera do real, passava por transformações importantes, com a emergência das teorias dinâmicas e energéticas, o mesmo ocorrendo com o campo da biologia. De acordo com Antônio DIEGUEZ, a concepção energética partiria da negação do reducionismo da visão mecanicista que impregnou as pesquisas físicas e químicas. No caso da química, a intenção dos energetistas era a de formular uma fundamentação da química a partir da termodinâmica, de modo que os processos químicos, à semelhança do restante da natureza, fossem entendidos como transformações de energia. A mecânica deveria reduzir-se à termodinâmica, pois se considerava que a realidade última não era a matéria e sim energia, da qual a primeira seria um derivado. Neste sentido, afirma Dieguez, átomos, moléculas e íons, por exemplo, deveriam ser tomados apenas como ficções matemáticas úteis para explicar operações da energia. Não se deve entender o energetismo, contudo, como um mero movimento anti-atomismo, mas como uma “busqueda de un nuevo orden conceptual e teórico em la ciencia”. Cf. DIEGUEZ, 1995, p. 11. Apenas a título de exemplo, se pensarmos na compreensão de “átomo” que circulava no século XIX, é possível identificar pelo menos três posturas em relação ao status ontológico deste tipo de entidade nas ciências físicas. De acordo ainda com DIEGUEZ, poderíamos dividir as opiniões científicas acerca dos átomos no século XIX em três grupos: a) o daqueles que se utilizavam da teoria atômica para a explicação dos fenômenos físicos e defendiam a sua subsistência na realidade física; b) um segundo grupo, que se utilizava da teoria atômica mas se mostrava cético em relação à existência de tais elementos na realidade, e que portanto os mantinha apenas como ficções úteis, como instrumentos, e; c) o grupo daqueles que constituíam uma tendência crescente no século XIX, o da teoria energética, que procurava superar o mecanicismo e considerava que a ideia de átomo ultrapassada, além do fato de que na visão deste grupo ela trazia mais problemas do que resolvia. Este último grupo se desenvolvera a partir dos resultados da termodinâmica. Cf. DIEGUEZ, 1995, pp.49-65. Cf. também, BARROS, 2008.

aspecto para o qual é necessário chamar atenção nessa passagem, diz respeito ao fato de que Nietzsche reivindica “direitos de cidadania” para estas hipóteses no interior da ciência. Com efeito, como vimos na seção dedicada à obra *Aurora*, Nietzsche parte justamente da compreensão que entende a subjetividade humana como sendo constituída por uma pluralidade de impulsos em luta por satisfação em que o aspecto propriamente consciente da atividade subjetiva seria um fenômeno secundário e subordinado. Na medida em que reivindica direitos de cidadania para sua hipótese, enquanto tentativa de fornecer uma imagem mais adequada da subjetividade, Nietzsche indica que ela cumpriria os requisitos necessários para se apresentar como tal. Trata-se de substituir uma imagem da subjetividade, empobrecedora especialmente por ser excessivamente simplificadora, por outra. A transição para uma nova imagem, como o aforismo indica, acarreta uma insegurança, na medida em que obriga os psicólogos a sair da posição “cômoda e alegre” à qual os velhos psicólogos estavam acostumados.

Um segundo aspecto para o qual gostaríamos de chamar atenção nesse aforismo diz respeito à sua conclusão. Após afirmar que os novos psicólogos se lançariam em um novo terreno, Nietzsche conclui: “mas afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também à *invenção* [*Erfinden*]– e, quem sabe?, à *descoberta* [*Finden*]” (JGB/BM § 12, KSA 5.27). Este jogo entre *finden* e *erfinden* já havia aparecido no aforismo anterior, no contexto da ironia que Nietzsche dispara contra os “jovens teólogos dos Seminários de Tübingen”, e sua busca por “faculdades [*Vermögen*]”, após Kant responder que os juízos sintéticos *a priori* seriam possíveis em “*virtude de uma faculdade*” [*Vermöge eines Vermögens*]. Nietzsche afirma que “naquela época inocente, rica e juvenil do espírito alemão [...] não se costumava distinguir entre ‘achar’ [*Finden*] e ‘inventar’ [*Erfinden*]!”, de modo que vários filósofos acreditaram ter achado novas faculdades, como Schelling, que acreditou ter encontrado uma faculdade para o suprasensível e “a batizou de intuição intelectual” (JGB/BM § 11, KSA 5.25). A própria noção platônica de alma já havia sido tratada por Nietzsche como um tipo de invenção tomada

dogmaticamente como verdade: “a invenção [*Erfindung*] platônica do puro espírito” (JGB/BM, Prefácio, KSA 5.11). A reposição do jogo entre as palavras achar e inventar no aforismo § 12 sugere, então, que Nietzsche está consciente de que a imagem proposta pelos novos psicólogos como refinamento da antiga hipótese da alma tem um caráter fundamentalmente inventivo, *ficcional*, ao contrário do que ocorrera seja na formulação platônica seja naquela desenvolvida pelos jovens entusiastas do Seminário de Tübingen que buscavam descobrir faculdades sem ter consciência muito clara dessa distinção. Não se exclui, contudo, a possibilidade de que a nova imagem ficcional possa levar a descobertas, se pensarmos nela como sendo dotada de valor heurístico, por exemplo, tendo em vista que muitas descobertas que ocorreram na ciência foram proporcionadas por aquilo que num primeiro momento aparecera como mera ficção conceitual¹⁹⁹.

Esta perspectiva inventiva coaduna-se com a proposta filosófica nietzschiana, em *Além do bem e do mal*, de uma filosofia experimental. No aforismo § 42, com efeito, Nietzsche afirma que estaria surgindo uma nova espécie de filósofos, filósofos que poderiam ser chamados de *experimentadores* [*Versucher*] (Cf., JGB/BM § 42, KSA 5.59), que “com certeza não serão dogmáticos” (JGB/BM § 43, KSA 5.60), pois “serão espíritos livres, *muito* livres” (JGB/BM § 44, KSA 5.60). É, portanto, dentro deste espírito de invenção, experimentação e recolocação de um componente eminentemente normativo para a tarefa filosófica, este último ausente na sua

¹⁹⁹ VAIHINGER, em sua obra *A filosofia do como se*, sustenta a existência do que ele denomina “lei de deslocamento de ideias”, segundo a qual uma ideia percorre basicamente três períodos: a) o período dogmático, que marcaria uma espécie de repouso intelectual, no qual o intelecto não mantém uma distância crítica em relação às suas fabulações conceituais, ou seja, a ideia é considerada uma expressão da realidade; b) o período hipotético, no qual se reconhece que a ideia foi originalmente criada com o objetivo de tentar explicar a realidade, ou seja, é um tipo de representação sobre a qual “imperava uma dúvida acerca de sua validade objetiva” (VAIHINGER, 2011, p. 287), mas sobre a qual se mantém ainda a expectativa de que venha a corresponder à realidade; c) o período fictício, quando se reconhece que a hipótese não corresponde ao real, mas pode continuar sendo utilizada de forma consciente em virtude de sua utilidade prática. Este deslocamento ocorreria nos dois sentidos: uma ficção pode ser tomada como hipótese e em seguida como dogma e vice-versa, mas também pode ocorrer de uma ficção ser tomada diretamente como dogma, o que ocorre frequentemente com as ideias religiosas. Várias hipóteses descartadas pelas ciências, assinala VAIHINGER, teriam continuado valendo como ficções heurísticas na história da ciência, por exemplo, na medida em que continuaram prestando serviços práticos. Cf. VAIHINGER, 2011, pp. 286-300.

primeira obra dedicada aos espíritos livres, que Nietzsche realizará seu experimento mais importante: a vontade de poder.

3.2. A vontade de poder como experimento e como experimentação

A partir de *Humano, demasiado humano*, como vimos na primeira seção do capítulo II de nossa Tese, Nietzsche inaugura um tipo de *filosofar histórico*, entendido como uma filosofia que aceita o devir de todos os seres, tipos, valores e conceitos e que lança mão das ciências naturais e humanas, especialmente a fisiologia, a psicologia e a história, com o objetivo de iluminar a origem e desenvolvimento dos fenômenos, em uma postura de permanente diálogo com as ciências. Este programa de investigação, em função dos seus traços constitutivos essenciais, pode ser adequadamente descrito como um programa de investigação de cunho naturalista, na medida em que coloca no centro de suas preocupações a necessidade de uma compreensão histórica e naturalizada de todos os fenômenos humanos, sejam morais, religiosos ou estéticos. Nietzsche se engaja, a partir de então, em uma campanha aberta contra as diversas interpretações dos fenômenos da natureza e da experiência humana que ainda albergam algum tipo de componente sobrenatural, metafísico ou moral e, no limite da radicalidade, mesmo qualquer componente antropomórfico.

O aforismo § 109 de *A gaia ciência*, intitulado “*Guardemo-nos!*”, neste sentido, pode ser entendido, como vimos, como o corolário de um conjunto de proposições que o filósofo vinha anunciando desde aquela primeira obra do período intermediário e representa o coroamento de uma tendência cujo objetivo é reconciliar o homem com seus aspectos naturais, “*naturalizar os seres humanos*”, nas palavras de Nietzsche, e ao mesmo tempo restaurar a inocência do devir, “*desdivinizando completamente a natureza*” (FW/GC, § 109, KSA 3.467). Nesta passagem, Nietzsche sugere que o mundo não é “*absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais*” (*Idem*) e sugere que deveríamos, no limite, evitar antropomorfizá-lo. Neste mesmo movimento de crítica à metafísica e à moral com o auxílio das

ciências, como vimos no Capítulo II, Nietzsche efetua uma reflexão sobre os pressupostos da própria atividade científica, em um exercício de radicalização de um dos valores norteadores do empreendimento científico, qual seja, o da busca honesta pela verdade, identificando por meio deste exercício os pressupostos metafísico-morais que estariam nela subjacentes e cujo desconhecimento compromete a compreensão da ciência, de seu significado histórico e dos seus produtos.

O que poderia significar, então, a introdução do conceito *vontade de poder* no interior de uma narrativa naturalista dos fenômenos, de uma narrativa que pretende mitigar ao mínimo indispensável os aspectos antropomórficos, especialmente os resíduos metafísicos e morais, da nossa compreensão de mundo?²⁰⁰ Como compreender a introdução de um conceito como o de *vontade de poder*, e com ele todo um vocabulário que a princípio é completamente avesso a uma proposta naturalista, um vocabulário que faz uso de termos como *interpretação*, relações de *mando e obediência*, *jogo de forças*, *quanta de poder*, etc., no interior de um movimento cujo ponto de realização seria, no limite, uma compreensão de mundo depurada de todas as projeções antropomórficas, metafísico-morais e de toda e qualquer intencionalidade?

Para encaminhar uma solução a este aparente impasse, lançamos mão, acima, de algumas passagens já citadas no capítulo anterior do presente trabalho, nas quais Nietzsche recomenda uma compreensão desantropomorfizada da realidade, com o objetivo de evidenciar o significado da introdução do conceito *vontade de poder* sobre o pano de fundo de um movimento maior de sua filosofia, e, neste sentido, oferecer um contraste que não apenas dramatiza a tensão identificada, mas que nos ajuda a compreender as possibilidades de saída do impasse, no mesmo movimento, ao pôr em cena os diversos fatores que o motivam.

²⁰⁰ Essa questão é colocada por JANAWAY, de forma semelhante, no interior do seu debate com Brian Leiter acerca do problema da continuidade de resultados da filosofia de Nietzsche com as ciências de sua época: “o compromisso de Nietzsche com a continuidade de resultados com as ciências é posto em dúvida em virtude de algumas de suas asserções acerca da fundamental noção explicativa da vontade de poder, a qual pode fundamentalmente introduzir noções de dominação e interpretação para dentro do âmbito biológico” JANAWAY, 2007, p. 52.

A solução, como veremos, supõe por um lado a compreensão do caráter *hipotético* ou *ficcional* do conceito *vontade de poder* e a aceitação da legitimidade de uma retomada da especulação, e mesmo de projeções antropomórficas, sobre a natureza, desde que depuradas de seus componentes metafísico-morais e em diálogo com a discussão científica da época. Trata-se de compreender o conceito *vontade de poder* como uma *ficção conceitual* que é *cientificamente informada*. Por outro lado, a compreensão de que o conceito *vontade de poder* responde, ao mesmo tempo, a demandas de ordem teórica e prática. Este último aspecto, aliás, evidencia-se até mesmo na oscilação de Nietzsche na escolha de um subtítulo para a pretendida obra *A vontade de poder*. Nos vários planos dessa obra, com efeito, o título é seguido, em algumas ocorrências, pelo subtítulo *ensaio de uma nova interpretação de todo acontecer*²⁰¹, o que realça uma tentativa de aplicação do conceito no campo teórico, e, por vezes, pelo subtítulo *ensaio de uma transvaloração de todos os valores*²⁰², o que remete diretamente ao seu uso no âmbito prático da filosofia de Nietzsche.

Um primeiro ponto para o qual gostaríamos de chamar atenção diz respeito à própria centralidade do conceito *vontade de poder* no interior do corpus nietzschiano, do seu projeto de naturalização da moral e de transvaloração dos valores. Uma parte dos intérpretes de Nietzsche, especialmente no universo de língua inglesa, tende seja a minimizar a importância deste conceito no interior da filosofia nietzschiana seja a reduzir o seu âmbito de aplicação à esfera psicológica ou mesmo a interpretar todos os momentos nos quais Nietzsche confere contornos mais metafísicos a este conceito como se tratasse de um tipo de ilustração irônica por parte de Nietzsche do procedimento utilizado pelos filósofos que ele critica; ou seja, tais intérpretes procuram se livrar, através de expedientes diversos e discutíveis, da situação um tanto

²⁰¹ “Der Wille zur Macht. Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens” NF/FP 1885, 39[1], KSA 11.619. Cf. também: NF/FP 1885, 40 [2], KSA 11.629; NF/FP 1885, 40 [50], KSA 11.653; NF/FP 1885, 1 [35], KSA 12.19; NF/FP 1885, 2 [73], KSA 12.94.

²⁰² “Der Wille zur macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe” NF/FP 1886, 2[100], KSA 12.109. Cf. também: NF/FP 1886, 5 [75], KSA 12.218; NF/FP 1887, 9 [164], KSA 12.432; NF/FP 1887-1888, 11 [414], KSA 13.192; NF/FP 1888, 16 [86], KSA 13.515.

embaraçosa que consiste em advogar a favor de um “naturalista filosófico” responsável pela criação de uma “metafísica delirante” como a da vontade de poder. Brian Leiter, por exemplo, afirma que:

Neste contexto, talvez valha a pena lembrar o quão irrelevante o próprio Nietzsche considerou a ideia de vontade de potência, no final das contas. Nos dois principais momentos de autorreflexão presentes no corpus nietzschiano - *Ecce homo*, onde Nietzsche revê e avalia sua vida e seu trabalho, incluindo aí especificamente todos os seus principais livros, e a série de novos prefácios sinóticos que ele escreveu, em 1886, para todos os seus livros anteriores à *Assim falava Zaratustra* - em momento algum Nietzsche defende a centralidade da vontade de potência - ou de uma metafísica da vontade de potência - para o seu o trabalho.²⁰³

Ao contrário do que afirma Leiter, contudo, a centralidade do conceito pode ser evidenciada tanto pelas diversas ocorrências nas obras publicadas e nas anotações póstumas como pelo uso constante que Nietzsche faz dele. Como apontamos antes, os principais projetos filosófico-literários de Nietzsche no seu período final de produção giram em torno da noção de *vontade de poder*, o que depõe a favor da tese segundo a qual se trata de um conceito de extrema relevância no interior do seu projeto filosófico, ainda que não estejamos em condições, no momento, de determinar sua natureza.

Neste sentido, estamos inteiramente de acordo com a posição de Wolfgang Müller-Lauter no seu esforço não apenas de reconhecer a centralidade da *vontade de poder* para a compreensão do corpus filosófico nietzschiano como de resguardar a compreensão deste conceito de interpretações metafísicas, na linha de Heidegger²⁰⁴, por entendermos que a ideia de vontade de poder não pode ser substancializada, entendida como “coisa em si” ou como caráter fundamental do ente enquanto tal, para usar uma expressão heideggeriana. Por outro lado, entendemos que o conceito não pode ser adequadamente compreendido se tiver reduzido seu âmbito de aplicação à esfera da alma humana, ou seja, como se a vontade de poder fosse

²⁰³ LEITER, 2011, p. 117.

²⁰⁴ MÜLLER-LAUTER, 2009, pp. 36 e ss.

um tipo de hipótese psicológica destinada única e exclusivamente a explicar o comportamento e a manifestação dos impulsos expansivos do homem. Como pretendemos mostrar a seguir, Nietzsche apresenta a ideia da vontade de poder, e o modo de apresentação, neste caso, é de fundamental importância, como uma *hipótese* interpretativa ou *ficção* acerca do comportamento humano que é, em seguida, expandida por meio de um procedimento analógico, subordinado a um princípio metodológico, para o domínio do orgânico e do inorgânico.

Em segundo lugar, o conceito *vontade de poder* é empregado pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche, como se sabe, em uma seção do livro *Assim falou Zaratustra*, intitulada “*Dos mil fitos e de um só fito*”, novamente na seção intitulada “*Do superar a si mesmo*”, e recebe um tratamento mais conceitual no aforismo § 36 de *Além de bem e do mal*, obra na qual ele reaparece com certa frequência. Várias passagens desta e de obras subsequentes de fato sugerem que Nietzsche compreende a vontade de poder como a “essência da vida” ou até mesmo como a “essência do mundo”, essência da qual a própria filosofia não seria nada mais que uma forma espiritualizada. Nietzsche escreve, por exemplo: “filosofia é [...] a mais espiritual forma de vontade de poder [*der geistigste Wille zur Macht*]” (JGB/BM § 9, KSA 5.22); “a própria vida é vontade de poder” (JGB/BM § 13, KSA 5.27); “mundo cuja essência é vontade de poder” (JGB/BM § 186, KSA 5.107); “a teoria de uma *vontade de poder* operante em todo acontecer” (JGB/BM § 186, KSA 5.107); “a essência da vida, a sua vontade de poder” (GM/GM II 12, KSA 5.316). Todas essas passagens, no entanto, devem ser contrastadas com, ou colocadas sobre o pano de fundo do momento no qual a ideia recebe um tratamento mais conceitual, do modo pelo qual ela é apresentada e do contexto de discussão no qual está inserida. Por contexto de discussão, aqui, entendemos tanto os aforismos de *Além do bem e do mal* que circundam a apresentação conceitual da vontade de poder, as obras que estão em sua vizinhança, bem como o panorama de discussões científicas e filosóficas de sua época que estimulam e informam a formulação do conceito, que permanece nos bastidores do que vem a lume na obra,

mas que pode ser acessado por meio das anotações póstumas do filósofo. É apenas através dessa contextualização que podemos evidenciar seu caráter hipotético ou ficcional e fixar o seu sentido.

Do ponto de vista teórico, a hipótese da *vontade de poder* reflete o interesse de Nietzsche em participar dos debates filosóficos e científicos de sua época. Ela está intimamente relacionada às leituras levadas a cabo pelo filósofo tanto no campo mais estritamente filosófico, especialmente no contexto das disputas entre materialistas e idealistas e das tentativas de superação de ambas as perspectivas, como no campo das ciências físicas e biológicas de seu tempo, em particular, no contato com os desdobramentos mais recentes das teorias dinâmicas da natureza e com a teoria da evolução dos organismos por meio da seleção natural. A *vontade de poder*, nesse sentido, pode ser entendida como uma resultante, um amálgama, do diálogo cruzado de Nietzsche com diversas correntes e tendências científicas e filosóficas de sua época e como uma tentativa de superar os impasses, problemas ou limitações que ele enxerga no interior dessas diversas correntes, a partir de uma perspectiva filosófica própria. Podemos destacar, neste contexto de formulação da ideia de *vontade de poder*, o contato com a obra do físico Roger Boscovich, com as teorias dos biólogos Wilhelm Roux e W.H. Rolph, bem como a obra do filósofo Maximilian Drossbach, sobre as quais discorreremos a seguir²⁰⁵.

3.2.1 As forças e a(s) *vontade(s) de poder*

No aforismo § 12 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche evidencia o seu desacordo com o atomismo materialista e sugere que ele estaria hoje “entre as coisas mais bem refutadas que existem”, apontando, como um dos principais responsáveis por tal feito, Roger Boscovich (1711-1787), que teria “nos ensinado a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na ‘substância’, na ‘matéria’, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo: o

²⁰⁵ Embora demos destaque a este conjunto de autores, devemos salientar que a ideia de *vontade de poder*, com efeito, resulta do diálogo com uma gama bem mais ampla de autores e discussões.

maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra” (JGB/BM § 12, KSA 5.26). Juntamente com Copérnico, Boscovich teria sido, segundo Nietzsche, “o maior e mais vitorioso adversário da evidência [*Gegner des Augenscheins*]”, na medida em que, a partir de uma reflexão acerca das ideias de ação à distância e de força, foi capaz de formular, na esteira de Leibniz²⁰⁶, uma concepção de mundo dinâmico-relacional que prescinde da ideia de átomo material como sustentáculo da força e que postula a ideia de *pontos não extensos de força*²⁰⁷.

O problema da ação à distância decorre da rejeição, por parte de Newton, de aceitar a possibilidade de transmissão de força na ausência de um meio material, isto porque, segundo a concepção newtoniana, a força estaria intimamente ligada à massa de um corpo (a força é diretamente proporcional à massa) e só poderia ser adequadamente compreendida em função do movimento do corpo. A força se propagaria através do contato dos corpos. É dentro desse contexto, pois, que emerge para Newton o problema de como entender a ação da força gravitacional entre dois corpos, como aquela que pode ser observada entre a Terra e a Lua, uma vez que ela é uma força atrativa que se exerce sem a intermediação de um contato entre eles. No interior de uma teoria segundo a qual a transmissão de energia ocorre necessariamente por

²⁰⁶ De acordo com Max JAMMER em seu livro *Concepts of force: a study in the foundations of dynamics*, Leibniz pode ser considerado como o responsável por ter submetido a noção de força a uma mudança radical: “from a mechanical mode of operation it becomes a principle of almost vitalistic activity” (JAMMER, 1999, p. 158). Segundo ele, o conceito leibniziano de força corresponderia ao que hoje chamamos de energia cinética: “but conceived as inherent in matter and representing the innermost nature of matter. Because of the great importance attached to this concept in Leibniz’s metaphysical and scientific outlook, he may rightly be considered as the first proponent of modern dynamism in natural science” (*Ibidem*, pp. 158-159).

²⁰⁷ Boscovich representaria, neste sentido, como antecipamos no Capítulo I, a possibilidade de formulação de um modelo alternativo ao modelo mecanicista, que está na base da formulação do modelo dinâmico-relacional de quanta-de-vontade-de-poder proposto por Nietzsche. Cf. WHITLOCK, 1996, p. 200-220. No seu artigo, WHITLOCK procura mostrar a influência da teoria das forças de Boscovich, apresentada em seu livro *Theoria Philosophie Naturalis Redacta ad Unicam Legem Virium in Natura Existentium*, concluído em 1758, não apenas sobre a concepção nietzschiana da vontade de poder, mas também como ela estaria na gênese da ideia de eterno retorno, possibilitando a inversão da concepção metafísica de Spinoza. Para WHITLOCK: “As my account would have it, then, the theory of will to power begins as the concept of dynamic force as taken from Roger Joseph Boscovich. From a critique of Boscovich’s spiritless scientific view of force, Nietzsche concluded the need for *an inner will to force*, which he received from Spinoza’s concept of conatus. His further critique of the principle of Selbsterhaltung led him to posit the presence of a will to absolute power over all time and space within each center of force. Such a first-order theory had itself to undergo his own critique of scientific ‘truth’ as developed to that time. This ultimately led to a theory of power in which *centers of force* became *nuclei of perspective*” (WHITLOCK, 1996, p. 217).

meio do contato entre os corpos, pois, a ação gravitacional, enquanto ação de uma força à distância permanece absolutamente incompreensível²⁰⁸.

É no contexto de reflexões em torno da problemática da ação à distância que Boscovich desenvolve uma teoria física a partir da ideia de *pontos não extensos de força*, centros dinâmicos de força que agem à distância. Na visão do físico, jesuíta a ideia de contato entre os corpos não seria imprescindível à compreensão da transmissão da força. As forças agem à distância. Uma vez que reconhecemos a força como a causa da mudança de estado de movimento de um corpo, devemos igualmente reconhecer que ela ocorre na ausência de contato e que ela, portanto, deve possuir uma existência prévia, independente do contato. Ela é além disso, segundo Boscovich, uma força mútua, agindo em direções opostas, e que atua como força atrativa ou força repulsiva em função da distância: entre a Lua e a Terra, em função da distância, a força é atrativa, enquanto entre dois corpos que colidem ela é repulsiva. A força de repulsão aumenta com o decréscimo da distância, tendendo ao infinito, enquanto a grandes distâncias ela muda de sinal e se comporta como força atrativa, como no exemplo da força gravitacional. Na concepção de Boscovich, com efeito, teria igual valor dizer que nunca há “contato” ou dizer que ele sempre ocorre, uma vez que subsiste entre os corpos uma conexão dinâmica dependente da distância relativa entre eles. Todas as partículas estariam, ainda segundo Boscovich, em relação dinâmica com todas as outras partículas do universo, de tal modo que a direção da força envolvida seria uma função da distância entre elas. Isso significa dizer, em outras palavras, que a própria ideia de contato acaba sendo reduzida à ideia de ação à distância²⁰⁹.

Ainda segundo a teoria das forças de Boscovich, os elementos fundamentais da matéria seriam pontos perfeitamente indivisíveis e não extensos de força dispersos no vácuo e separados uns dos outros por um intervalo definido, dotados das propriedades da atração e da repulsão em

²⁰⁸ Cf. ITAPARICA, 2003, p. 144.

²⁰⁹ Cf. JAMMER, 1999, pp. 173-174.

função da distância em que se encontram. Esse intervalo poderia ser indefinidamente aumentado ou diminuído, mas não poderia nunca desaparecer totalmente sem a compenetração dos próprios pontos²¹⁰. Quando um corpo se aproxima dos meus órgãos sensoriais, por exemplo, é a “minha” força repulsiva, em última instância, que excita nos nervos dos meus órgãos sensoriais os movimentos que, de acordo com a ideia mais predominante à época, seriam excitados pela impenetrabilidade e pelo contato. Desse modo, sugere Boscovich, as mesmas vibrações que seriam geradas, na interpretação hegemônica, pelo contato e pela impenetrabilidade, são geradas na verdade pela força repulsiva do meu próprio corpo e enviadas ao cérebro, produzindo assim aquelas sensações de contato e impenetrabilidade²¹¹. No limite, portanto, não haveria real “contato” entre os corpos²¹², já que eles seriam espécies de agregados de pontos de força impenetráveis e atrativos²¹³, dotados de certo grau de permanência, que exercem uma força repulsiva sobre os nossos órgãos a determinada distância, gerando, desse modo, as vibrações que são levadas ao cérebro e que produzem a sensação de materialidade.

Este modelo é a origem do *mundo relação* ao qual Nietzsche se refere em várias passagens de suas anotações póstumas, um modelo de mundo compreendido como mar de forças em relação umas com as outras, tal como as ciências da época apresentavam, que ele considera relativamente desantropomorfizado, adota como modelo interpretativo provisório da natureza, e ao qual posteriormente acrescenta a ideia “de uma vontade de poder operando em todo acontecer”²¹⁴. Que é a partir deste diálogo com concepções científicas de sua época, especialmente com a teoria física de Roger Boscovich, que Nietzsche irá elaborar a sua

²¹⁰ Cf. ITAPARICA, 2003, p. 145.

²¹¹ Cf. JAMMER, 1999, p. 174.

²¹² *Ibidem*, p. 177.

²¹³ De acordo JAMMER, do ponto de vista da física, “we may claim that a physical theory, based on the notion of force as its most fundamental conception, may be called ‘dynamic’, even if it does not interpret its fundamental concept as a metaphysical entity. Such a criterion of classification and such terminology would be wholly in accordance with our conception of the nature of science... Since impenetrability and extension, in Boscovich’s view, are merely spatial expressions of forces, ‘force’ is consequently more fundamental than ‘matter’, which, incidentally, at least in the traditional Cartesian sense, has no place at all in his theory” *Ibidem*, p. 178.

²¹⁴ Cf. STACK, 1983, p. 131.

concepção da vontade de poder, pode-se atestar por meio da seguinte anotação póstuma do período de *Além do bem e do mal*:

O vitorioso conceito “força”, com que nossos físicos criaram deus e o mundo, precisa de um complemento: há de ser-lhe atribuído um mundo interno, que eu designo como “vontade de poder”, isto é, como um insaciável ansiar por manifestar poder; ou utilização, exercício de poder, pulsão criadora, etc. Os físicos não se livram do “efeito à distância” dos seus princípios: muito menos de uma força repulsora (ou atrativa). Não há nada a fazer: é preciso conceber todos os movimentos, todos os “fenômenos”, todas as “leis” apenas como sintoma de um acontecer interno e fazer uso, até o fim, da analogia [*Analogie*] com o homem. (NF/FP 1885, 36 [31], KSA 11.563)

Nessa passagem percebe-se não apenas a referência à problemática da “ação à distância”, mas também uma referência às ideias boscovichianas de “força repulsora” e “atrativa”, além de uma clara referência ao procedimento analógico, o mesmo que aparecerá no aforismo § 36 de *Além do bem e do mal* e que será empregado na extensão da ideia de vontade de poder para além do domínio dos fatos relativos aos seres humanos.

Ainda no aforismo § 12 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que é preciso também se precaver contra um outro tipo de “‘necessidade atomista’, que, ‘como a mais decantada ‘necessidade metafísica’, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita [...] aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*”, a crença na alma como algo “indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*” (JGB/BM § 12, KSA 5.26). Ou seja, assim como em relação ao átomo físico, Nietzsche preconiza a necessidade de liberar a compreensão da subjetividade das amarras da unidade e de postular novas hipóteses acerca do “sujeito”, do eu, da “alma”²¹⁵ e da própria ideia de “vontade”²¹⁶. Ele sugere a possibilidade de pensarmos “novas versões e refinamentos da hipótese da alma”, como “alma mortal [*sterbliche Seele*]”, “alma como pluralidade do sujeito [*Seele als Subjekts-Vielheit*]”, “alma como estrutura social

²¹⁵ Cf. JGB/BM § 16, KSA 5.29 s.

²¹⁶ Cf. KSA 11, 36 [26], KSA 11, 38 [8], de junho-julho de 1885; KSA 11, 40 [21], KSA 11, 40 [38], KSA 11, 40 [42], todos de agosto-setembro de 1885.

de impulsos e afetos [*Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*]” e sugere que todas essas hipóteses “querem ter, de agora em diante, direito de cidadania na ciência” (JGB/BM § 12, KSA 5.27). Essas novas possibilidades de compreensão da subjetividade pavimentarão todo o argumento de *Além do bem e do mal* § 36, especialmente no que diz respeito à compreensão da ideia de *vontade* como *força atuante*, trabalhada por ele no aforismo § 19 de *Além do bem e do mal*.

Neste aforismo, Nietzsche interpreta a vontade como uma relação de mando e obediência entre afetos e impulsos da qual resulta uma hierarquia que direciona o sentido. A vontade será interpretada não mais como uma unidade, mas de maneira análoga a uma daquelas hipóteses que agora querem ganhar direito de cidadania na ciência, a ideia de estrutura social de impulsos e afetos, ou seja, através de uma metáfora que emprega em seu vocabulário as ideias de “hierarquia” e “mando” e “obediência”, que terá efeitos não apenas na compreensão da vontade, mas também das ideias de causalidade e “livre-arbítrio”. Nietzsche entende que a ideia de vontade, compreendida como unidade, seria um tipo de equívoco interpretativo elevado à categoria de conceito filosófico. Em diálogo direto com Schopenhauer, ele sugere que o filósofo de Danzig “tomou um *preconceito popular* e o exagerou”, tratando a vontade “como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo”, a única coisa “realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração” (JGB/BM, § 19, KSA 5.31). Nietzsche, por sua vez, sugere que o fenômeno do querer é algo “que somente como palavra constitui uma unidade”, que o querer, portanto, é algo “complexo”, um fenômeno no qual existe “uma pluralidade de sensações” e no “qual sempre há um pensamento que comanda”. Além disso, a vontade “não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto de comando”. Em todo querer, em suma, a questão seria “simplesmente mandar e obedecer” e o próprio corpo, aliás, também deveria ser compreendido como “estrutura social de muitas almas” (*Idem*), como uma multiplicidade de impulsos e afetos. Ao realizar essa modificação na

interpretação dos fenômenos do corpo e da vontade, como veremos a seguir, Nietzsche já está abrindo caminho para a sua projeção da ideia de *vontade de poder*.

É a partir dessa ideia de corpo como multiplicidade de impulsos e afetos, com efeito, que Nietzsche fará o experimento de projeção da *vontade de poder*, utilizando o “corpo como fio condutor”²¹⁷. Nietzsche formula sua compreensão do corpo como multiplicidade no diálogo com o campo da biologia de sua época, e é a partir do que encontra em tais leituras que ele estabelece o vocabulário que define os contornos mais essenciais do conceito *vontade de poder*. Se a teoria de Bosovich permite a compreensão do mundo como um mar de forças dinâmico-relacional, as discussões no campo da biologia realizadas especialmente por Wilhelm Roux e W. H. Rolph, na esteira do amplo campo de discussões aberto por Darwin, forneceriam a Nietzsche uma imagem da vida entendida como processo incessante de luta na qual a concorrência vital ocorreria não apenas em função da necessidade de autoconservação, mas em direção à superabundância²¹⁸.

Essas ideias estão presentes, por exemplo, no aforismo § 13 de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche sugere que os “fisiólogos deveriam refletir antes de estabelecer o impulso de auto conservação como o impulso cardinal de um ser orgânico”, uma vez que toda “criatura viva quer, antes de tudo, *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso” (JGB/BM §13, KSA 5.27).

²¹⁷ “O fenômeno do corpo é o fenômeno mais rico, mais claro mais compreensível: deve ser posto metodicamente em primazia, sem que descubramos algo sobre seu significado último” (NF/FP 1885-1887, 5 [56], KSA 12.205). Em outro fragmento póstumo, Nietzsche escreve: “Ponto de partida do corpo e da fisiologia: por quê? Ganhamos a correta representação da espécie de nosso sujeito-unidade, a saber, como regentes à frente de uma comunidade, não como ‘almas’ ou ‘forças vitais’, bem como de sua dependência em relação aos que são regidos e em relação às condições hierárquicas e de divisão do trabalho como o que possibilita, simultaneamente, os indivíduos e o todo” (NF/FP 1885, 40 [21], KSA 11.638).

²¹⁸ Aqui, uma vez mais, Nietzsche encontra nos resultados das ciências a confirmação de intuições que ele percebe nos gregos, como a ideia de *ágon* ou de luta dos opostos de Heráclito.

As ideias de Wilhelm Roux de luta entre as partes do organismo, tal como aparecem em *Der Kampf der Theile im Organismus* (1881), segundo a qual as próprias partes constituintes dos organismos estariam engajadas em uma luta incessante²¹⁹ e que acentua a importância do aspecto interno em relação à mera adaptação ao externo, influenciariam Nietzsche²²⁰ a pensar na atividade corpórea como uma luta entre configurações de impulsos das quais emergem hierarquias fundadas em acordos provisórios e relações de mando e obediência, nas quais estas configurações estariam sempre pautadas pelo anseio de maior intensificação. Embora as partes estejam em luta e haja uma autonomia relativa entre elas, Roux submeteria esta autonomia a uma teleologia da conservação da totalidade do organismo. Nietzsche, por seu turno, não submete as partes ao compromisso com a manutenção do todo, de modo que o uso de uma metáfora política lhe permitirá se contrapor a uma visão teleológica. Os impulsos estariam, a princípio, comprometidos com a sua própria intensificação e não necessariamente com a conservação do conjunto, de tal modo que a autonomia relativa das partes se transforma, em Nietzsche, em uma hierarquia de mando e obediência não submetida ao princípio de conservação²²¹.

A ideia de uma luta não apenas por manutenção ou conservação, mas por maior intensificação, por sua vez, está em diálogo com a leitura da obra de W.H. Rolph, *Biologische*

²¹⁹ A teoria de Roux pode ser entendida como um tipo de ampliação da teoria evolucionista de Darwin às partes mais ínfimas que constituem os organismos. Na teoria do biólogo, a concorrência vital ocorreria não apenas entre os animais, mas também entre suas partes constituintes. A “luta entre as partes é um processo mecânico originado na assimilação de moléculas pelas células, o que assegura uma constituição totalmente aleatória das estruturas” Cf. FREZZATTI Jr., 2003, pp.455-456

²²⁰ O livro Wilhelm de Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, teria sido adquirido por Nietzsche, segundo MÜLLER-LAUTER, logo após a sua publicação, e sua influência já se faz sentir em fragmentos póstumos da primavera daquele mesmo ano. Cf. MÜLLER-LAUTER, 1978, pp. 189-235.

²²¹ Nietzsche retoma aqui, pois, suas primeiras reflexões em torno do conceito de orgânico, tal como apareceria em 1867-1868, como vimos no primeiro capítulo. Vários fragmentos póstumos indicam a influência de Roux e marcam a diferença de Nietzsche em relação à interpretação do biólogo: “Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (-sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (‘unificar’-se) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: - assim eles conspiram então juntos, pelo poder. E o processo segue adiante” (NF/FP 14 [186], primavera de 1888)

*Probleme*²²², na qual o autor sustenta a tese segundo a qual os organismos lutam não apenas em função da manutenção da própria existência, mas mobilizados pela avidez, sempre pela maior abundância – a própria natureza não deveria ser identificada com a penúria, mas com abundância –, de tal modo que a luta pela existência não seria uma batalha defensiva, mas uma verdadeira “guerra ofensiva”²²³. Rolph oferece a Nietzsche uma metáfora segundo a qual a “luta pela vida” [*Kampf um 's Leben*] seria substituída pela ideia de uma “luta pela expansão da vida” [*Kampf um Lebensmehrung*]²²⁴.

Na visão de Nietzsche, pois, os impulsos estariam sempre engajados na intensificação de sua própria potência. Ao afirmar que os impulsos podem ser entendidos como *vontade de poder*, Nietzsche sinalizará que estes impulsos encontram satisfação na sua própria intensificação, na busca por expandir e maximizar sua potência. A palavra “poder”, na expressão *vontade de poder*, como observa John Richardson²²⁵, não dirá respeito ao “porquê”, mas ao “como”. Dizer que o impulso para o conhecimento é *vontade de poder*, por exemplo, não significa dizer que o conhecimento deve ser entendido como o “meio” para se alcançar um “fim”, o “poder”. Significa, antes, dizer que o impulso de conhecimento quer intensificar sua atividade, quer crescer, se expandir. O poder, portanto, não é o “alvo unívoco e comum a todas

²²² Cf. ROLPH, 1884.

²²³ Cf. ROLPH, 1884, p. 97.

²²⁴ A cópia de Nietzsche da obra de Rolph apresenta vários vestígios de leitura. Nietzsche marca, por exemplo, a seguinte passagem da obra (as partes em itálico correspondem às partes sublinhadas na cópia de Nietzsche, a marcação corresponde à marcação de Nietzsche): “Dann aber spielt sich freilich der Daseinskampf nicht mehr um ‘s Dasein ab, er ist kein Kampf um Selbsterhaltung, kein Kampf um die „*Erwerbung der unentbehrlichsten Lebensbedürfnisse*“, sondern ein Kampf um Mehrerwerb. Dann ist er auch nicht bedingt durch die Existenz von Umständen, die das Leben des Geschöpfes beeinträchtigen, sondern er ist constant, er ist ewig; er kann nie erlöschen, denn eine Anpassung an die Unersättlichkeit giebt es nicht, selbst nicht bei äusserster Abundanz. Dann ist ferner der Daseinskampf *kein Vertheidigungskampf*, sondern ein *Angriffskrieg*, der nur unter gewissen Umständen zu einem Vertheidigungskampfe umgewandelt werden kann. Wachsthum aber und Vermehrung und Vervollkommung sind die *Folgen* jenes erfolgreichen *Angriffskrieges*, in keiner Weise aber der Zweck desselben oder gar keiner in der Natur liegenden Tendenz. Während es also für den Darwinisten überall da *keinen Daseinskampf* giebt, wo die Existenz des Geschöpfes nicht bedroht ist, ist für mich der Lebenskampf ein allgegenwärtiger: Er ist eben primär ein Lebenskampf, ein Kampf um *Lebensmehrung*, aber kein Kampf um ‘s Leben!“ (ROLPH, 1884, p. 97). Ao final da marcação, Nietzsche escreve na lateral da página: “mehr Leben”.

²²⁵ RICHARDSON, 1996, p. 23.

as pulsões, mas sim o modo como as pulsões se comportam ou se relacionam umas com as outras”²²⁶.

Este relacionamento, com efeito, implica a compreensão da relação entre os impulsos como relação de poder. Na busca pela própria intensificação, os impulsos esbarram na busca de outros impulsos por sua própria satisfação. No § 6 de *Além de bem e mal*, Nietzsche escreve que “todo impulso ambiciona dominar” (JGB/BM §6, KSA 5.20) e que esta ambição implica a formação de “relações de dominação” (JGB/BM §19, KSA 5.33-4), o que leva à tentativa dos impulsos de transformar uns aos outros em instrumento de sua própria satisfação. O corpo, neste sentido, seria entendido como uma multiplicidade de impulsos, cada um dos quais buscando sua própria satisfação, ávidos por intensificação. É do jogo, ou melhor, da luta destes impulsos entre si, que se formarão as hierarquias, as relações de dominação ou de mando e obediência em razão das quais alguns impulsos são, sempre provisoriamente e sem perder com isso a busca pela própria intensificação, subordinados uns aos outros. Em função deste “como”, portanto, a vida deve ser entendida não como uma luta em busca de “autoconservação”, mas de “expansão” [*Lebensmehrung*], nas palavras de Rolph, ou de “autossuperação” [*Selbstüberwindung*], nas palavras de Nietzsche.

Se na obra de Rolph Nietzsche encontra subsídios para a compreensão da vida como “expansão” ou “intensificação”, na obra de Maximilian Drossbach Nietzsche encontra uma reflexão acerca da ideia de “força” [*Kraft*] como um tipo de “ânsia por desdobramento”, em um direcionamento semelhante ao que ele próprio viria a desenvolver. Nietzsche lê a obra de Drossbach, *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* logo após sua publicação no ano de 1884²²⁷. Nessa obra, Drossbach empreende uma crítica no

²²⁶ CONSTÂNCIO, 2013, p.132.

²²⁷ Cf. DROSSBACH, 1884. O projeto de um livro intitulado “Vontade de poder: ensaio de uma nova interpretação de todo acontecer” aparece um ou dois meses depois da leitura de Drossbach, o que sugere que este último pode ter sido um estímulo direto para a formulação do projeto nietzschiano. Sobre a importância de Drossbach para o último Nietzsche, Cf. SCHIMIDT, 1988, p. 465-77. O autor apresenta vários fragmentos póstumos nos quais é possível perceber vestígios da leitura que Nietzsche fez dessa obra (do grupo de fragmentos 34 de abril-junho de

sentido de dissolver dois problemas que ele enxerga como dogmas da filosofia moderna. O primeiro desses dogmas diz respeito à questão do objeto da experiência: para Drossbach, tomamos aquilo que é apenas um produto da nossa percepção sensível, o fenômeno [*Erscheinung*], pelo próprio objeto imediato da percepção, as forças [*Kräfte*]; o segundo dogma diz respeito ao problema da conexão causal dos fenômenos: para o filósofo, “o fenômeno é apenas um estado subjetivo da mente, em nós, por isso inteiramente desprovido de poder e eficácia causal” [*kraft- und wirkungslos*]²²⁸.

Para Drossbach, não faz sentido afirmar que o objeto da nossa experiência, aquilo que nós percebemos, sejam os objetos ou fenômenos da nossa vida ordinária, uma vez que eles próprios são apenas estados mentais subjetivos, complexos de sensações que são o produto da ação de uma multiplicidade de causas exteriores sobre nós. Para Drossbach, é justamente pelo fato de que o fenômeno não passa de um estado subjetivo sem poder de eficácia causal que as concepções tanto de Kant quanto de Hume acerca da causalidade seriam problemáticas. Toda a filosofia moderna, aliás, de acordo com ele, gira em falso no que diz respeito ao problema da causalidade por não observar o verdadeiro princípio causal²²⁹ e por estar presa ao dogma da perceptibilidade dos fenômenos. Diante de uma aparente ocorrência causal entre os fenômenos A e B, por exemplo, ambos, Hume e Kant, compartilhariam da opinião segundo a qual A e B são fenômenos e objetos da nossa experiência, ainda que interpretem de maneira diversa o

1885 e do grupo de fragmentos 36 de junho-julho de 1885), cotejando com as respectivas passagens da obra de Drossbach: são os fragmentos 34 [70], [82], [120], [131], [171], [246], [247], 36 [10], [21], [25], [31], além dos fragmentos 34 [247] e 36 [22] e 36 [23], que apesar de não serem cotejados com qualquer passagem da obra de Drossbach podem estar em relação com ela. Outros fragmentos não citados pelo autor, mas na mesma condição de possibilidade, são os fragmentos 34 [250], 35 [35] e 38 [3].

²²⁸ DROSSBACH, 1884, p. 04.

²²⁹ “O verdadeiro princípio causal [*der wahre Causalsatz*] afirma: todo fenômeno [*Erscheinung*] tem sua causa [*Ursache*] – todo fenômeno pressupõe causas [*setzt Ursachen voraus*]. Na afirmação de que os fenômenos têm causas está contido que eles não são causas; o princípio tradicional [*der herkömmliche Satz*] da causalidade dos fenômenos [*von der Causalität der Erscheinungen*], ao contrário, quer dizer que os fenômenos também são, ao mesmo tempo, causas”. *Ibidem*, p. 05.

fundamento que origina em nós a impressão de uma necessária conexão causal entre esses fenômenos.

Nós nos iludimos, segundo Drossbach, tanto quando acreditamos que um fenômeno poderia produzir ou condicionar outro como quando acreditamos no dogma segundo o qual o fenômeno é algo dotado de existência objetiva, algo apreendido por meio dos sentidos, ou seja, quando acreditamos na *perceptibilidade dos fenômenos*. A questão que se refere à relação causal dos fenômenos [*Causalverhältnisses der Erscheinungen*], portanto, seria minada em sua base. Admitindo a impossibilidade de relação causal entre os fenômenos e o equívoco que consiste em acreditar que o fenômeno é o objeto de nossa percepção sensível, resta saber, então, em que consiste, de fato, a causalidade e o que é, realmente, o objeto daquela experiência perceptiva.

De acordo com Drossbach, o verdadeiro objeto da nossa experiência são as “forças” [*Kräfte*]. Aquilo que convencionalmente chamamos de objeto é, na verdade, uma soma de sensações de cor, cheiro, dureza, gosto, etc., que surge em nós por conta da ação de diferentes forças sobre os nossos sentidos. A cor que acreditamos ver, por exemplo, é uma sensação que surge em função da atuação de uma força sobre os olhos. Não são, portanto, fenômenos ou coisas materiais que atuam sobre os nossos órgãos dos sentidos, mas as forças. A experiência consiste na percepção das forças, das *coisas reais* [*der wirklichen Dinge*], dos *entes* [*der Wesen*] ou substâncias-forças [*Kraftsubstanzen*]²³⁰. Só podemos falar adequadamente em causalidade, portanto, com relação às forças, à sua ação em relação aos fenômenos e à ação recíproca [*Wechselwirkung*] delas umas sobre as outras.

Não deveríamos atribuir a estas forças um suporte material, posto que a própria ideia de matéria [*Stoff*] já é, segundo ele, uma representação, uma soma de sensações, ou seja, ela é um produto da atuação de determinadas forças sobre os nossos sentidos, de modo que se nós

²³⁰ *Ibidem*, p. 43.

descontamos as sensações que a produzem não resta nada. E um nada, como ele afirma, não pode ser suporte de uma força. Para Drossbach, com efeito, somente quando admitirmos que a matéria não possui existência real, que ela não passa de uma poesia da nossa imaginação e que as forças são as únicas coisas realmente existentes e apreendidas sensorialmente estaremos em condições de superar o dualismo entre força e matéria e alcançar resultados reais no domínio das ciências²³¹.

O que nós percebemos seria o efeito de uma força externa que resiste à nossa própria força. O que percebemos é a força ou o poder [*Macht*] que faz efeito sobre nós. A representação de um objeto em nossa mente seria, nesse sentido, o produto da ação de uma força e da forma pela qual ela atua sobre nós em ligação com outras forças. A natureza dessas forças, sendo atividade, fazer efeito, as coloca em um constante jogo de ação e reação no qual umas oferecem resistência ao fazer efeito das outras, de modo que tudo aquilo que observamos na natureza é um resultado de sua configuração. É essa relação de forças, a contínua relação recíproca de ação e reação entre as substâncias-força, que constitui a realidade, e a percepção das forças e o modo como elas atuam sobre nós, segundo Drossbach, constitui o verdadeiro objeto da nossa experiência. Essa é a fonte real de onde se originam nossas representações. Estas últimas estão em uma relação de dependência [*Abhängigkeit*] causal que não se reproduz na relação entre as substâncias-força: os fenômenos são dependentes de nós, eles só existem na medida em que nós os representamos, eles não são nada sem seres que os representem²³².

²³¹ *Idem.* Drossbach, assim como Nietzsche, também julga importante o fato de que em tempos mais recentes já “se começa a conceber o átomo como uma unidade de força [*Krafteinheit*] sem núcleo material [*ohne stofflichen Kern*]” (p. 94), mas essa concepção só se tornaria verdadeiramente frutífera a partir do momento em que o pressuposto ou dogma fundamental da filosofia até então, de que o fenômeno é o objeto imediato da nossa experiência, fosse abandonado em favor da ideia de que aquilo que percebemos são as próprias forças. Somente por esse meio a ciência poderia alcançar resultados reais. *Cf.* DROSSBACH, 1884, p. 97.

²³² A capacidade de sentir e representar, contudo, não é um atributo exclusivo dos seres [*Wesen*] conscientes. Drossbach mobiliza as pesquisas científicas de sua época para endossar a tese segundo a qual não apenas o movimento, mas também a sensação e a representação são algo presente no nível anterior ao fenômeno orgânico. Drossbach cita vários trechos de autores como E. Haeckel, Zöllner, Naegeli, Carl du Prel, Emil du Bois Reymond e Friedrich A. Lange com o objetivo de corroborar a sua tese. *Cf.* DROSSBACH, 1884, p. 39. Trata-se de um movimento no séc. XIX que articula uma retomada de alguns aspectos do leibnizianismo com a teoria da evolução dos organismos contra a visão mecanicista, como força de explicar a diferença entre os níveis de sensação e

A realidade seria, de acordo com Drossbach, o resultado da ação contínua e recíproca das forças umas sobre as outras: “*Todo processo [Vorgang] é um processo de interação dos entes – não o efeito de processos precedentes*”²³³, de tal modo que o surgimento do fenômeno (enquanto representação) seria uma resultante da interação dessas mesmas forças entre si e conosco, com o nosso Eu [*Ich*] entendido igualmente como um tipo de força atuante. O mundo, de acordo com Drossbach, é um mundo relação caracterizado pela ação e reação perpétua de átomos, centros ou substâncias-força conosco e entre si, onde todos estão em relação uns com os outros e onde o caráter próprio das forças, sua essência, é o seu fazer efeito.

No sexto capítulo do seu opúsculo, intitulado “Fundamento da ação recíproca [*Grund der Wechselwirkung*]”, contudo, Drossbach dá um passo adiante em sua teoria das forças, introduzindo nelas um “impulso interno”, semelhante ao que Nietzsche faz ao introduzir a *vontade de poder* nos *quanta* de força ou centros de força do modelo que desenvolve a partir de Boscovich. Segundo Drossbach, as forças buscam se expressar ao máximo: “A força anseia por desdobramento [*strebt nach Entfaltung*]”²³⁴. O fundamento do próprio atuar das substâncias-força é o anseio por desdobra-se, um tipo de impulso inerente aos entes, que os governa e os impele no sentido da busca pela máxima expressão. O objetivo dos entes é “o progressivo desdobramento [*die fortschreitende Entfaltung*]”²³⁵. Sem esse impulso interno, argumenta Drossbach, a engrenagem do mundo não teria sido posta em marcha, teríamos apenas “um agregado morto e imóvel”, um mundo sem movimento e sem sensação. É por isso que no lugar da causalidade mecânica, “com suas causas cegas e coagidas”, precisamos colocar “causas que anseiam por desdobramento”. De acordo com Drossbach: “Os entes se

representação a partir de uma perspectiva gradual. Drossbach retoma este assunto em vários momentos. Haveria, de acordo com ele, um tipo de percepção inconsciente, compartilhada por todos os entes: “Todas as coisas são mutuamente sujeito e objeto, percebem e são percebidas” *Ibidem*, p. 84. As causas do mundo fenomênico, portanto, são “forças atuantes e sencientes [*wirkende und empfindende Kräfte*]” *Ibidem*, p. 87.

²³³ *Ibidem*, p. 19.

²³⁴ *Ibidem*, p. 44.

²³⁵ *Idem*.

movimentam não por que eles são coagidos ou impelidos, não se sabe de onde, *mas sim por que eles anseiam por desdobrar-se* [*sie sich zu entfalten streben*]²³⁶. O anseio por desdobramento é em última instância, por sua vez, um anseio por perfeição [*Streben nach Vollkommenheit*]²³⁷. Embora a ideia de um impulso interno à força desperte imediatamente o interesse de Nietzsche, como mostram as marcações em sua cópia da obra, este é um ponto no qual Drossbach inscreve um tipo de teleologia que Nietzsche rejeita, segundo a qual o *télos* das forças seria atingir um nível mais elevado de desenvolvimento.

3.2.2 O experimento *vontade de poder*: teoria, hipótese, ficção?

Em Boscovich, Roux, Rolph e Drossbach, pois, Nietzsche encontra importantes subsídios para a formulação do seu próprio modelo interpretativo que concebe o mundo como centros de força ou *quantas* dinâmicos de *vontades de poder*²³⁸. É preciso analisar, agora, o modo como Nietzsche apresenta a *vontade de poder* em sua obra e avaliar, sobre o pano de fundo do projeto naturalista iniciado em *Humano, demasiado humano*, se ele estaria autorizado a retomar um impulso especulativo que não aparecia desde a publicação da obra *O nascimento da tragédia*. Dito de outro modo: a *vontade de poder* representa um obstáculo para o *naturalismo* de Nietzsche ou, ao contrário, estaria de acordo com ele?

Como dissemos no início da seção 3.2, a solução para este problema supõe a compreensão do caráter *hipotético* ou *ficcional* do conceito *vontade de poder* e a aceitação da legitimidade de uma retomada da especulação. Por outro lado, a compreensão de que o conceito *vontade de poder* responde, ao mesmo tempo, a demandas de ordem teórica e prática. Mas por

²³⁶ DROSSBACH, 1884, p. 44-45. A parte em itálico corresponde ao trecho sublinhado na cópia de Nietzsche, que anota ao lado dessa passagem: “‘Wille zur Macht’, sage ich”.

²³⁷ DROSSBACH, 1884, p. 46. Para Drossbach, o ideal de perfeição deve ser entendido não apenas como o objetivo [*Ziel*], mas como o próprio fundamento [*Grund*] de todo ansiar. Na medida em que é um componente ideal inscrito em todos os entes, esse ideal de perfeição, um ideal que se revela, por fim, ético, é compartilhado por todos os entes. Drossbach afirma que o único objetivo incondicional da vida que nós conhecemos é a vida ética fundada na boa atitude moral: “Este propósito ético é o propósito do mundo [*Dieser ethische Zweck ist Weltzweck*]” DROSSBACH, *op.cit.*, p. 47.

²³⁸ Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997; Cf. também a primeira parte do livro de ABEL, 1998.

quê Nietzsche estaria autorizado a, via procedimento analógico, projetar para o restante da realidade uma categoria, a “vontade de poder” que, no máximo, poderia ser observada no comportamento humano e de outros animais, ou, já com um maior nível de concessão, ao fenômeno da vida em geral?

Nossa hipótese é a de que a legitimidade do procedimento, para Nietzsche, decorre de dois fatores: em primeiro lugar, o problema para Nietzsche não é a projeção enquanto tal, mesmo que ela envolva algum nível de antropomorfização, mas o conteúdo daquilo que é projetado em nossas interpretações de mundo. Em segundo lugar, Nietzsche estaria autorizado a fazer uso deste procedimento por ter levado o exercício de probidade intelectual até suas últimas consequências, submetendo a própria ciência e os valores que a norteiam ao exame crítico e mostrando os pressupostos metafísico-morais que a subjazem e que levam Nietzsche²³⁹, por fim, a compreender as teorias científicas como modelos interpretativos sempre sujeitos à revisão. Realizado este movimento, o filósofo estaria novamente autorizado à especulação, também como forma de atender demandas extra-cognitivas. Como vimos no primeiro tópico do presente capítulo, em *Além do bem e do mal* Nietzsche entende a tarefa normativa como atribuição da filosofia.

Deste ponto de vista, o retorno ao avanço de teses de teor mais especulativo não deve, em princípio, representar um obstáculo para o seu tipo de naturalismo. Desde que atendidas as demandas da consciência intelectual, não há necessariamente um conflito entre a demanda por uma interpretação realista da natureza e a atividade de caráter mais especulativo. O modo como Nietzsche apresenta o experimento da *vontade de poder*, como veremos, sinaliza a preocupação com esta demanda metódica, na medida em que o filósofo a apresenta explicitamente como

²³⁹ Este é o movimento teórico realizado entre *Aurora* e a *A gaia ciência* que procuramos apresentar na segunda seção do capítulo II do presente trabalho e que nos autoriza a afirmar que o *naturalismo* de Nietzsche, em certo sentido, está ele próprio em devir.

uma hipótese/ficção depurada de elementos morais ou metafísicos²⁴⁰. Além disso, ao colocar a ciência sob a ótica da crítica filosófica de seus pressupostos morais²⁴¹, como vimos na segunda seção do Capítulo II, e, com isso, fazer-se consciente do significado de suas descrições e explicações de mundo, Nietzsche leva as exigências da disciplina metódica e da probidade intelectual até suas últimas consequências.

Para ele, portanto, o problema será o de formular uma *hipótese* ou *ficção* que, ao mesmo tempo em que consiga rejeitar os resquícios teológicos, metafísicos e morais que ainda estariam de alguma forma presentes em nossa compreensão de mundo, possa dar conta do dinamismo e da complexidade do real. É importante reforçar, pois, que a despeito das críticas de Nietzsche a alguns aspectos das ciências de seu tempo, sobretudo no que se refere à incompreensão da natureza dos pressupostos e valores que ela própria herda da tradição metafísica e cristã, é a partir do diálogo com elas que ele extrairá os elementos conceituais que pavimentam seu próprio experimento interpretativo.

Antes de projetar nossas categorias no mundo fazendo uso do recurso analógico, pois, devemos tentar eliminar todos os elementos metafísicos e morais e atender às demandas da consciência metódica. No § 13 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche identifica método com “economia de princípios”, apontando novamente para esta exigência no § 36: “Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (-até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método à qual ninguém se pode subtrair hoje” (JGB/BM, § 36, KSA 5.55).

É exatamente o que ele procura fazer em relação à compreensão da “vontade” e do “corpo” antes de fazer uso do procedimento analógico como forma de expandir a ideia de *vontade de poder*²⁴². Não é por acaso que o aforismo § 108 de *A gaia ciência*, que antecede

²⁴⁰ Cf. LOPES, 2011a, p. 345.

²⁴¹ Cf. BARROS, 2007, p. 173.

²⁴² Cf. LOPES, 2011a, p. 339.

aquele no qual Nietzsche recomenda uma compreensão de mundo, no limite, desantropomorfizada, alude à necessidade de se combater as “sombras de Deus” que ainda estariam presentes em nossa visão de mundo mesmo depois de sua morte: “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada” (FW/GC § 108, KSA 3.467). A recomendação de que nós devemos evitar antropomorfizar nossa compreensão do homem e do mundo, portanto, ocorre em um contexto no qual o alvo é a visão metafísica e moral do mundo, de tal modo que é exatamente isso que nossas projeções devem evitar, uma vez que, ao fim e ao cabo, não estaríamos de fato em condições de evitar o procedimento analógico.

Como dissemos antes, Nietzsche entende que o corpo “é o fenômeno mais rico, mais claro e compreensível” e que, por isso, “deve ser posto metodicamente em primazia” (NF/FP 1885-1887, 5 [56], KSA 12.205). Nietzsche procura mitigar a compreensão da “vontade” e do “corpo”, antes de empregar o procedimento analógico como forma de expandir a ideia de *vontade de poder*, de todos os elementos metafísicos e morais, remetendo-o à natureza e a história²⁴³. Influenciado por Roux, ele compreende o corpo por meio de uma metáfora política segundo a qual ele seria composto por uma multiplicidade de impulsos em luta uns contra os outros. O mesmo pode-se dizer da “vontade”, entendida como um fenômeno complexo no qual prevalecem relações de mando e obediência.

Nietzsche apresenta a *vontade de poder* de maneira mais minuciosa no aforismo § 36 de *Além do bem e do mal*. Ele a apresenta explicitamente como uma *hipótese*:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? [...] – Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (– até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma

²⁴³ Cf. LOPES, 2011a, p. 339.

moral do método, à qual ninguém se pode subtrair hoje; – ela se dá “por definição”, como diria um matemático. [...] é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. – (JGB/BM, § 36, KSA 5.54 s.)

Mas trata-se, com efeito, de uma *hipótese*, ou a *vontade de poder* deveria ser entendida, antes, como uma *ficção*? Nietzsche apresenta o conceito procurando ressaltar que o entende de modo hipotético, ao mesmo tempo em que aparece como conclusão necessária das premissas antes postuladas: “supondo que... que...”, “eis uma moral do método”, “é preciso arriscar a hipótese”, “Supondo, finalmente...”, “supondo”.

A fórmula “supondo que”, observa Paul Van Tongeren²⁴⁴, ocorre várias vezes em *Além do bem e do mal* e pode ser considerada como um elemento estruturante do texto de Nietzsche. Isto porque, se comparada com a versão preparatória de seus textos, torna-se claro que ele a emprega somente na versão definitiva. Para van Tongeren, isso sugere que o uso de tal fórmula indica o modo como Nietzsche compreende sua própria filosofia, revela “uma feição que, aos olhos de Nietzsche, era evidentemente inerente ao seu pensamento, tão logo esse mutável pensamento fosse enviado à publicação”²⁴⁵. De acordo com o autor, essa mutabilidade do pensamento é um claro indicativo do caráter experimental da filosofia de Nietzsche, da sua intenção, sempre obstinada, em retirá-lo das “fixações dogmatizantes”. Neste sentido, a formulação hipotética nietzschiana classificaria seu pensamento como um “esboço perspectivístico”. Nietzsche se identifica com as interpretações que ele esboça, mas deixa o

²⁴⁴ Cf. VAN TONGEREN, 2012, pp. 158 e ss.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 158.

campo em aberto para o aparecimento de outras, o que se depreende do fato de que, nos textos nos quais aquela “fórmula” ocorre, ela vem sempre acompanhada de uma contraposição. Os espíritos livres não podem deixar sua probidade se converter em estupidez, “a probidade não deve formar seu horizonte definitivo”²⁴⁶. Seu pensamento é provisório. A fórmula “supondo que” caracterizaria o pensamento de Nietzsche como hipotético, como estratégia de oposição à filosofia dogmática, uma filosofia que acha “que já sabe tudo”.

Ainda de acordo com van Tongeren, contudo, as hipóteses de Nietzsche não teriam a intenção de ser confirmadas, mas apenas de “abrir perspectivas” eminentemente provisórias. O autor sugere, então, que a *wontade de poder* seria um bom exemplo: “A tese da vontade de poder não é uma hipótese que poderia se converter em tese verdadeira e válida, em razão de suficientes verificações e falseabilidades”²⁴⁷. Ela “não é uma hipótese que possa se converter em um conhecimento verdadeiro [...]. A hipótese designa uma forma de consideração possível sobre o ‘mundo’, uma perspectiva na qual pode ser esboçada uma imagem de mundo”²⁴⁸.

Cabe questionar, diante das características apresentadas por Paul van Tongeren, se elas não são um indicativo de que a *wontade de poder* poderia ser interpretada, afinal de contas, como uma *ficção*. Partindo da conceituação proposta por Vaihinger²⁴⁹, a diferença entre a hipótese e a ficção consistiria justamente no fato de que enquanto a primeira ainda possui alguma pretensão de verdade, de ser uma “cópia do real”, ou seja, alimenta-se em torno dela a expectativa de que possa vir a ser confirmada, as ficções seriam caracterizadas, de saída, justamente pela ausência de tal expectativa. A ficção sabe-se, desde o princípio, *falsa*, sendo empregada em função de razões eminentemente pragmáticas. Sabe-se, desde o início, que ela é

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 159.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 214.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 215.

²⁴⁹ Cf. VAHINGER, 2011.

um desvio arbitrário da realidade, que é provisória, acompanhada da consciência de seu caráter ficcional, mas ainda assim empregada em função de sua resposta a necessidades práticas²⁵⁰.

No aforismo § 344 de *A gaia ciência* pode-se ler um dos registros mais emblemáticos da compreensão nietzschiana do modo como devemos nos relacionar com os construtos teóricos das ciências. Ele afirma que “na ciência as convicções não têm direito de cidadania” e que “apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento²⁵¹. Com efeito, Nietzsche não parece fazer nessa passagem uma distinção tão clara entre hipótese, ficção ou ponto de vista experimental, de tal modo que seria questionável assumir partindo exclusivamente desta passagem que ele não tivesse qualquer tipo de expectativa teórica de “correspondência”, por exemplo, com o conceito *vontade de poder*.

Entender a *vontade de poder* como uma ficção a desonera, contudo, de qualquer pretensão epistêmica de corresponder à “realidade” das coisas, o que não significa que ela não possa ser empregada como forma de satisfação de nosso impulso teórico, preenchendo lacunas ou fornecendo um modelo alternativo àqueles nos quais ainda fossem encontradas as “sombras de Deus”, para empregar a expressão que aparece em *A gaia ciência*. Alguns aforismos de *Além de bem e mal* fornecem indicações neste sentido. No aforismo § 13, por exemplo, Nietzsche sugere que os “fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico”. Atribuir aos seres orgânicos o princípio de autoconservação significaria, com efeito, submeter a multiplicidade de impulsos que os constitui a um princípio teleológico. Sem a atribuição deste princípio, como explicar a “unidade” do sujeito, dos organismos? A ausência de um modelo interpretativo alternativo

²⁵⁰ VAIHINGER, Hans, 2011, p. 251.

²⁵¹ Cf. FW/GC, § 344, KSA 3.574.

capaz de responder a tal questionamento, acompanhada da rejeição daquele modelo que temos à disposição, nos deixaria sem qualquer tipo de resposta. Nietzsche, contudo, propõe um modelo alternativo. Ele sugere que “uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso”, e a partir deste entendimento, sugere que a unidade do organismo também poderia ser mantida do mesmo modo como se mantém a unidade em uma comunidade política, através de relações de dominação que se estruturam na forma de hierarquias marcadas pelo mando e a obediência²⁵². A *vontade de poder*, neste sentido, teria um caráter eminentemente experimental: por meio dela seria possível se contrapor à interpretação dos mesmos “fatos” a partir de uma perspectiva capaz de fornecer uma interpretação concorrente que estaria subtraída dos vestígios metafísicos ou morais, ou de “princípios teleológicos *superfluos*”²⁵³. No âmbito psicológico, aquele ao qual a literatura de língua inglesa que discute o naturalismo nietzschiano costuma circunscrever a vontade de poder, seu emprego também poderia continuar sendo realizado, embora, como as várias passagens de Nietzsche indicam, seu escopo não possa ser circunscrito a este domínio.

No interior da compreensão do que significa o *naturalismo* de Nietzsche, pois, o filósofo estaria autorizado a lançar mão da especulação em virtude, além de tudo, do reconhecimento de que há outros valores a serem cultivados além dos cognitivos²⁵⁴. Com efeito, o experimento com a vontade de poder também pretende satisfazer expectativas valorativas extracognitivas, como observa Medrado, “ao oferecer uma visão de mundo como abundância”, na esteira de Rolph, “e dinamismo”, na esteira de Boscovich, “uma visão estimulante, mas não moralizante. Ele é, enfim, expressão de algo que o próprio Nietzsche toma por valioso, embora esteja longe

²⁵² Cf. JGB/BM, § 13, KSA, 5.27.

²⁵³ *Idem*.

²⁵⁴ Cf. LOPES, 2011a, pp. 348-349.

de ser uma visão ‘edulcorada’ da realidade”²⁵⁵. Deste ponto de vista, a *vontade de poder* estaria novamente na vizinhança daqueles outros conceitos que, como dissemos no início da seção, podem ser mais bem interpretados a partir do seu significado ético ou existencial, como o *eterno retorno*, atendendo a uma demanda da atividade especificamente filosófica, qual seja: sua tarefa normativa.

3.3. “Retraduzir o homem de volta à natureza”

Ao final de uma de suas *Conferências introdutórias sobre psicanálise*²⁵⁶, Freud usa o exemplo da oposição às descobertas de outros campos do saber para explicar a resistência à aceitação das descobertas da Psicanálise. Freud reconhece que ao enfatizar o aspecto inconsciente da vida mental do ser humano, a Psicanálise acabou atraindo um número considerável de críticos, mas que essas críticas não estariam relacionadas, pelo menos não primordialmente, nem às dificuldades metodológicas de se trabalhar este material específico da subjetividade humana nem à inacessibilidade das experiências que serviriam como provas desse material. A maior dificuldade, segundo ele, estaria relacionada à autoimagem que o ser humano criou de si mesmo, um ingênuo amor-próprio que teria destacado o ser humano do restante da natureza. Mas essa autoimagem teria sofrido, ao logo da história, três grandes golpes: o primeiro golpe ocorre quando Copérnico descobre que a Terra não é o centro do universo, mas apenas um fragmento irrisório de um sistema muito mais amplo, de magnitude tal que mal podemos imaginar. Com a queda do modelo geocêntrico, o ser humano deixa de ocupar o centro do universo. O segundo golpe, por sua vez, teria ocorrido no momento em que as investigações da ciência biológica destruíram o lugar privilegiado que o ser humano ocupava na criação: o ser humano descende do reino animal e sua natureza animal é inextirpável, avaliação realizada especialmente por Wallace e Darwin e que sofrera forte oposição justamente por abalar a

²⁵⁵ MEDRADO, 2014, p. 128.

²⁵⁶ Cf. FREUD, 1976, Conferência XVIII – “Fixação em trauma – o inconsciente”.

autoimagem vaidosa que o ser humano tinha do seu lugar na natureza. O terceiro grande golpe, o mais violento deles, na visão de Freud, teria ocorrido justamente como fruto das descobertas realizadas pela pesquisa psicológica sua contemporânea, que teria conseguido mostrar que não somos senhores nem mesmo em nossa casa, que nossa vida consciente na verdade trabalha a partir de um material inconsciente sobre o qual ela tem escassas informações. Freud reconhece que essa descoberta não é exclusiva dos psicanalistas, que este apelo à introspecção já havia sido realizado antes, mas que caberia à ciência psicanalítica conferir-lhe maior vigor e expressão e apoiá-la através do fornecimento de material empírico. Para Freud, a revolta geral do mundo acadêmico contra a Psicanálise seria uma consequência desse golpe mortal no que ele chama de “megalomania humana”, um golpe que teria perturbado a paz do mundo acadêmico.

Essa passagem da obra de Freud, que ficaria conhecida como “As três feridas narcísicas”, uma narrativa sobre os três grandes golpes na autoimagem que o ser humano construiu de si mesmo e de seu lugar na natureza ao longo da história, é bastante semelhante ao que Nietzsche escreve, em *Genealogia da moral*, sobre o processo de autodiminuição do homem ao longo da modernidade, em sua interpretação do ideal ascético e da ciência como continuidade deste ideal. Nietzsche escreve:

Precisamente a autodiminuição do homem, sua vontade de diminuir-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico? Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou bicho, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (“filho de Deus”, “homem-Deus”)... Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro... (GM, III, § 25, KSA 5.404)

Na passagem de *Genealogia da moral*, com efeito, Nietzsche narra um processo semelhante ao que é narrado por Freud: o do impacto das descobertas científicas na autoimagem vaidosa que o ser humano construiu de si mesmo. E ambos identificam os mesmos responsáveis por esse processo de “autodiminuição”: por um lado, Copérnico, ao retirar a Terra, e com ela,

o homem, do centro do universo; por outro, Charles Darwin, ao interpretar o ser humano como um animal puramente natural, ou nas palavras de Nietzsche, um “bicho, animal, sem metáfora, restrição ou reserva”. Nietzsche também parece indicar, nessa passagem, que este processo ainda não teria terminado, que ele continua se autodiminuindo, rolando para “longe do centro”. Em Freud, como vimos, este processo teria continuidade com a descoberta do inconsciente, que desestabiliza a imagem que o ser humano tinha do seu “centro” interior, seu ego, e a compreensão da relação entre as atividades conscientes e inconscientes. Freud indica que essa descoberta e a necessidade de olhar para o interior não é exclusividade dos psicanalistas, que ela na verdade já havia sido realizada anteriormente por outros pensadores, e embora não nomeie nenhum deles, é certo que Nietzsche, juntamente com seu mestre Schopenhauer, que foi o primeiro a inverter a relação entre vontade e intelecto, está entre aqueles que contribuíram para dar o terceiro golpe na autoimagem do ser humano, em função do papel que confere aos impulsos na sua análise da subjetividade humana, à implosão das noções de “eu” ou de “ego” como sujeitos da consciência, e da relação que estabelece entre os impulsos e as atividades conscientes²⁵⁷.

Essa passagem da *Genealogia da moral*, ao indicar este processo de autodiminuição ocasionado pelas descobertas científicas, ajuda-nos a compreender o sentido da tarefa que Nietzsche julga necessário realizar na seção § 230 de *Além do bem e do mal*, sua tarefa de naturalização do homem [*Vernatürllichung des Menschen*]. Nela também está presente a tensão entre a autoimagem vaidosa, que tratava o ser humano quase como “Deus”, “filho de Deus”, “homem-Deus” e aquela que surge em consequência dos desdobramentos recentes das ciências, que o rebaixam à condição de “bicho”, “animal”, “sem metáfora, restrição ou reserva”. Assim como Freud, que entende a resistência à Psicanálise como uma consequência da

²⁵⁷ Para um estudo paralelo sobre a noção de *Trieb* (pulsão, impulso) em Schopenhauer, Nietzsche e Freud, Cf. FONSECA, 2012.

desestabilização que ela provoca na vaidosa autoimagem humana, Nietzsche também já havia indicado, em *Além do bem e do mal*, “como soa ofensivo incluir o homem, cruamente e sem metáfora, entre os animais” (JGB/BM § 202, KSA 5.124). Colocar-se contra a autoimagem vaidosa que o homem construiu de si mesmo significa enfrentar dois mil anos de história, dois mil anos de interpretação metafísica, moral e religiosa do ser humano.

Essas passagens também indicam que as considerações de Nietzsche sobre desantropomorfização (*Entmenschung*) e naturalização [*Vernatürllichung*] devem ser compreendidas em termos histórico-naturalistas²⁵⁸, ajudam-nos a compreender a famosa passagem da seção § 230 de *Além do bem e do mal* e a responder a pergunta com a qual iniciamos o presente trabalho: O que significa “retraduzir o homem de volta à natureza?”

São palavras belas, solenes, reluzentes, tilintantes: honestidade [*Redlichkeit*], amor à verdade, amor à sabedoria, sacrifício pelo conhecimento, heroísmo pelo que é veraz há algo nelas que faz subir o orgulho. Mas nós, eremitas e marmotas, há muito nos persuadimos, no fundo segredo de uma consciência eremita, que também essa pompa verbal é parte do velho efeito-mentira, poeira e purpurina da inconsciente vaidade humana, e que também sob uma cor e uma pintura tão lisonjeiras deve ser reconhecido, uma vez mais, o terrível texto básico homo natura [*der schreckliche Grundtext homo natura*]. Retraduzir o homem de volta à natureza [*Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur*]; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto homo natura [*ewigen Grundtext homo natura*]; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência [*in der Zucht der Wissenschaft*], já se coloca frente à *outra* natureza [*vor der anderen Natur*], com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: “Você é mais! É superior! Tem outra origem! [*du bist mehr! du bist höher! Du bist anderer Herkunft!*]” – essa pode ser uma louca e estranha tarefa, mas é uma *tarefa* – quem o negaria? Por que a escolhemos, essa louca tarefa? Ou, perguntando de outro modo: “Porque conhecimento, afinal?” – Todos nos perguntarão isso. E nós, premidos desse modo, nós, que já nos fizemos mil vezes a mesma pergunta, jamais encontramos e encontraremos resposta melhor que... (JGB/BM § 230, KSA 5.169)²⁵⁹

Um primeiro aspecto para o qual gostaríamos de chamar atenção nessa passagem é o modo pelo qual Nietzsche se refere às virtudes associadas ao homem de conhecimento,

²⁵⁸ Cf. BRUSOTTI, 2016, p. 27.

²⁵⁹ Tradução levemente modificada.

“honestidade, amor à verdade, amor à sabedoria, sacrifício pelo conhecimento, heroísmo pelo que é veraz”. Ele afirma que essas virtudes também estão elencadas entre aquelas que fazem “subir o orgulho”, que elas também pertencem à “pompa verbal”, ao “efeito-mentira” empregado para satisfazer a vaidade humana, e que sob essa conotação lisonjeira deveria ser reconhecido o “terrível texto básico homo natura”. O capítulo sétimo de *Além do bem e do mal*, no qual se encontra o aforismo § 230, é intitulado “*Nossas virtudes*”. Nietzsche inicia o capítulo com uma pergunta: “Nossas virtudes? [...] teremos presumivelmente, se tivermos virtudes, apenas aquelas que aprenderem a se harmonizar com nossos mais íntimos e autênticos pendores” (JGB/BM § 214, KSA 5.151). Na seção § 227, então, o filósofo se refere à honestidade [*Redlichkeit*] como a virtude do espírito livre: “supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda a malícia e amor, e não cansar de nos ‘perfeccionarmos’ em *nossa* virtude, a única que nos resta” (JGB/BM § 227, KSA 5.162). Ele afirma que seria desejável que essa virtude pudesse um dia “pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz de entardecer, sobre essa cultura minguante e sua seriedade opaca e sombria” (*idem*). Isso parece sugerir que a compreensão que Nietzsche possui dessa virtude nessa passagem a colocaria em uma posição oposta à seriedade e gravidade da vontade de conhecimento que marcam a cultura moderna. Como vimos no capítulo anterior, contudo, ele entende a própria honestidade [*Redlichkeit*] como uma virtude marcada pela severidade. Apenas na transição de *Aurora* para *A gaia ciência* é que esta severidade seria contrabalançada pelo elogio da aparência, pelas forças do riso e do falso. Nietzsche indicava, nesta última obra, que embora as exigências da honestidade intelectual devessem ser respeitadas em nome da paixão pelo conhecimento, era necessário, sob risco de queda no discurso moral, colocar o “chapéu de bobo”, não se tomar tão a sério, ter um contrapeso à “gravidade” da virtude que caracteriza os espíritos livres. Na seção § 227 de *Além do bem e do mal*, o filósofo indica ainda que a honestidade poderia vir a cansar e a esmorecer,

abrindo espaço para o desejo de uma “vida melhor, mais fácil e gentil, como um vício agradável”, mas logo alerta: “permaneçamos duros, nós, os últimos estóicos!” (*idem*). Para permanecer duro, inflexível na observação dessa virtude, Nietzsche sugere na continuação da seção que seria necessário enviar em seu auxílio “o que possuímos em nós de demoníaco – nosso nojo pelo que é grosseiro e aproximado [...] nosso ânimo de aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de poder e superação do mundo” (*idem*), ou seja, ele parece sugerir que moderar a honestidade teria como uma de suas consequências a necessidade de se contentar com uma descrição menos precisa, menos capaz de perceber as sutilezas, seria se satisfazer com uma visão menos plural e realista, em suma, contentar-se com uma visão mais simplificada das coisas. É somente no final da seção § 227 que Nietzsche indica, então, qual seria o perigo associado a essa virtude: “Nossa honestidade, nós, espíritos livres – cuidemos para que não se torne nossa vaidade, nosso adereço e arabesco, nosso limite, nossa estupidez [...] cuidemos de que, por honestidade, não nos tornemos santos e enfadonhos” (*idem*). Essa passagem, com efeito, indica que o problema não é a virtude em si mesma, mas sua santificação, tomá-la como um valor moral de tal modo que novamente aparte aquele que busca o conhecimento do restante da natureza, como se ele não fosse desse mundo, o que ocorre, como vimos em *A gaia ciência*, se não estamos previamente municiados de algum tipo de contrapeso. Nietzsche retoma essa ideia na seção § 230 de *Além do bem e do mal*, na qual ele afirma que contra a vontade de “simplificação, de máscara, de manto, enfim, de superfície [...] atua aquele sublime pendur do homem de conhecimento, ao tomar e *querer* tomar as coisas de modo profundo, plural, radical: como uma espécie de crueldade da consciência e do gosto intelectuais” (JGB/BM § 230, KSA 5.168). Com efeito, ele indicara, no aforismo § 229, que “em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade” (JGB/BM § 229 KSA 5.167), na medida em que “tomar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação, um querer magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente

busca a aparência e a superfície” (*idem*). No aforismo § 230, então, Nietzsche afirma que o homem do conhecimento teria de dizer “há algo cruel nesse pendor do meu espírito”, e se pergunta se “soaria mais agradável se de nós murmurassem, se nos imputassem e também reputassem, em vez da crueldade, uma certa ‘extravagante honestidade’ [*ausschweifende Redlichkeit*], a nós, espíritos livres, *muito* livres?” (*idem*). Como Nietzsche já havia indicado no § 227, a honestidade dos espíritos livres seria marcada por uma atitude diferente daquela que caracteriza os homens do conhecimento tal como eles se apresentavam em seu tempo, na medida em que os espíritos livres não deveriam se “enfeitar com os floreios e franjas de tais expressões morais”, pois, “todo trabalho que até agora fizemos nos tira precisamente esse gosto e sua alegre luxúria” (*idem*). Os espíritos livres, portanto, ao mesmo tempo em que dão vazão ao cruel pendor de “tomar as coisas de modo profundo, plural e radical” que caracteriza “todo querer-conhecer”, rejeitam santificar as virtudes, como a própria honestidade, que estão associadas a esta vontade, recusam-se a tomá-la moralmente como uma característica do homem de conhecimento capaz de apartá-lo do restante da natureza. O espírito livre reconhece, por baixo do caráter lisonjeiro de tais palavras, “honestidade”, “amor à verdade”, etc., o texto básico natural, ele não deixa que estas palavras que envaidecem a imagem que o ser humano tem de si próprio obscureçam aquilo que constitui sua característica inextirpável: seu caráter natural e essencialmente indistinto do restante da natureza. O espírito livre, pois, tal como Nietzsche sugere na seção § 227, deveria ser duro na observância de sua honestidade, “supondo que esta seja” a sua “virtude”, o que não significa que ela deva ser algo grave como a vontade de verdade que caracteriza a cultura moderna. Acima de tudo, a atitude do espírito livre em relação a esta virtude deveria impedir que ela se tornasse uma “ vaidade”, um “ adereço”, um “ arabesco”, ou, na linguagem do parágrafo § 230, que ela se tornasse mera “ pompa verbal”, “ parte do velho efeito-mentira”, “ poeira e purpurina da inconsciente vaidade humana”, de modo que essa “ cor” e “ pintura tão lisonjeiras” não viessem a ocultar o caráter natural do ser humano.

Essa honestidade e amor ao conhecimento, como Nietzsche indica no parágrafo § 227, também estão enraizadas nesse texto natural, também são, na interpretação de Nietzsche, *vontade de poder*.

Um segundo aspecto da seção § 230 sobre o qual é necessário chamar atenção diz respeito à oposição que Nietzsche mobiliza entre texto e interpretação. Com efeito, Nietzsche emprega essa oposição duas vezes nessa seção. A primeira, como vimos, contrapõe a “pompa verbal” e a “pintura lisonjeira” associada à virtude que caracteriza o homem de conhecimento ao “terrível texto básico homo natura [*der schreckliche Grundtext homo natura*]”. A segunda contrapõe “as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas” ao “eterno texto homo natura [*ewigen Grundtext homo natura*]” (JGB/BM § 230, KSA 5.169). Duas questões emergem dessas passagens: a) a primeira diz respeito à própria distinção entre texto e interpretação, que parece nos induzir à compreensão de que o filósofo seria um leitor capaz de um acesso não interpretativo ao texto; b) a segunda diz respeito ao significado dos termos “terrível” [*schrecklich*] e, especialmente, “eterno” [*ewig*], que Nietzsche associa ao texto básico homo natura e que parece sugerir um tipo de essência humana, algo que contraria o que ele afirma ao longo de toda sua produção filosófica.

A distinção entre texto e interpretação é recorrentemente empregada por Nietzsche, na condição de filósofo-filólogo. No parágrafo § 119 de *Aurora*, como vimos no capítulo anterior, Nietzsche sugere que mesmo nossas “valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido”, que “tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, não ‘sabível’, porém sentido” (M/A § 119, KSA 3.113), constituído pela luta dos impulsos na busca por satisfação. Nessa passagem, Nietzsche opõe as atividades conscientes, entendidas como comentários mais ou menos fantásticos das atividades inconscientes, ou interpretações, para usar a linguagem que predominaria em seus escritos posteriores, à atividade inconsciente dos impulsos em sua luta

por satisfação. Nietzsche não alega para si um acesso privilegiado ao conteúdo que estaria por trás das interpretações, deixando claro no interior dessa passagem que esse conteúdo seria, ao fim e ao cabo, inacessível, o que não o impede de formular uma hipótese por meio da qual procure compreender essa atividade pulsional. Esse modelo interpretativo, como vimos, seria elaborado pelo filósofo em um diálogo permanente com a obra de Wilhelm Roux. Em um fragmento póstumo escrito no contexto de sua leitura da obra deste autor, Nietzsche escreve que nossas “ciências naturais estão agora no caminho de clarificar os menores processos através de nossos afetos e emoções apreendidos, em resumo criar uma *maneira de falar* de tais processos”. Nietzsche avalia positivamente esse fato, mas adianta que “isso permanece um discurso-imagem [*Bilderrede*]”²⁶⁰, indicando que mesmo o discurso produzido pela ciência deveria ser entendido como um tipo de imagem dos processos que ocorrem no corpo e determinam a subjetividade, ou seja, como um tipo de interpretação. O que Nietzsche procura, por meio de sua hipótese, é fornecer uma imagem mais adequada desses processos, um modelo interpretativo alternativo, na medida em que percebe a insuficiência da imagem de subjetividade disponível²⁶¹. A ideia de que trabalhamos sempre com imagens mais ou menos adequadas aparece exposta claramente no § 112 de *A gaia ciência*, intitulado “*Causa e efeito*”. Nietzsche escreve: “‘Explicação’ [*Erklärung*], dizemos; mas é ‘descrição’ [*Beschreibung*] o

²⁶⁰ Cf. NF/FP 1881, 11 [128], KSA 9.487.

²⁶¹ Embora, como dissemos no primeiro capítulo, Nietzsche entenda que há razões suficientes para compreender a realidade como um fluxo constante, ele reconhece, ao mesmo tempo, que nossa própria constituição fisiopsicológica nos impede de acessar a realidade nesse nível radicalmente processual. Trabalhamos sempre com imagens, inclusive no âmbito de nossas produções científicas mais refinadas acerca dos fenômenos. Como observa STACK, a possibilidade de oferecer imagens capazes de apreender o fluxo de forma mais refinada é uma das razões do interesse de Nietzsche pelas teorias dinâmicas de seu tempo, que ele emprega para criticar concepções herdadas da tradição filosófica. As razões da preferência de Nietzsche por essas teorias podem ser resumidas nos seguintes pontos: a) as teorias dinâmicas parecem superar em alguma medida os aspectos sensuais e antropomórficos que ele identifica, por exemplo, em conceitos da visão mecanicista; b) ele julga que as teorias dinâmicas são menos antropomorfizadas que as demais; c) essas teorias abdicam da ideia de átomo como sustentáculo da força e da representação do mundo como uma espécie de agregado de átomos, substituindo-a pela imagem do mundo como um sistema relacional e dinâmico de ação e reação de múltiplas forças; d) elas se encaixam melhor com a concepção esposada por Nietzsche de devir, que entende a realidade a partir de seu caráter radicalmente processual. Cf. STACK, 1983, p. 233-234. Mas Nietzsche, como dissemos em nota na seção 3.1, não rejeitaria inteiramente as teorias mecanicistas, desde que elas sejam empregadas unicamente em virtude de seus propósitos metodológicos, para fins de cálculo, sendo entendidas como hipotéticas e sem significado ontológico-metafísico. Cf. também BARROS, 2008.

que nos distingue de estágios anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam”. Onde um pesquisador ingênuo enxerga apenas “causa” [*Ursache*] e “efeito” [*Wirkung*], no estágio atual da ciência somos capazes de descobrir múltiplas, de modo a aperfeiçoar nossa “imagem do devir [*das Bild des Werdens*]”, mas, adianta Nietzsche, “não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela [...] Basta considerar a ciência a humanização mais fiel possível das coisas [*Anmenschlichung der Dinge*], aprendemos a nos descrever de modo cada vez mais preciso, ao descrever as coisas e sua sucessão” (FW/GC § 112, KSA 3.472). A mesma tentativa de fornecer uma imagem mais refinada da subjetividade ocorre posteriormente, na seção § 12 de *Além do bem e do mal*. Ao reivindicar o direito de cidadania para hipóteses como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social de impulsos e afetos”, Nietzsche quer substituir uma imagem da subjetividade que é empobrecedora e excessivamente simplificadora por uma na qual a multiplicidade que a constitui seja preservada. Esses novos modelos interpretativos, a partir de agora, deveriam passar a ser considerados, desde que nada os desabone em termos de observância às exigências de método e que sejam depurados de elementos metafísico-morais, de modo a oferecer uma imagem mais realista desses fenômenos²⁶².

Como vimos no capítulo anterior, em um fragmento da primavera-outono de 1881 Nietzsche indicara a necessidade de se realizar um trabalho de “depuração” dos componentes metafísico-morais que envolvem nossa compreensão de homem e de mundo, uma tarefa

²⁶² Cumpre notar que na seção § 12 de *Além do bem e do mal* Nietzsche já havia indicado Boscovich como o grande responsável por ter ensinado a “abjurar a crença na última parte de Terra que permanecia firme, a crença na ‘substância’, na ‘matéria’, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo”, e que seria “preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo que ninguém, o *atomismo da alma*”. Se levarmos em consideração que em função disso Nietzsche toma “Boscovich como um grande ponto de inflexão, como Copérnico” (NF/FP 1884, 26[432], KSA 11.266), como ele diz em um fragmento póstumo do período de *Além do bem e do mal*, e que o próprio Nietzsche se engaja na destruição desse último tipo de atomismo, talvez possamos então considerar o próprio filósofo como um ponto de virada nesse assunto e, com isso, incluí-lo justificadamente na narrativa freudiana das três “feridas narcísicas”. Nietzsche, como Freud, também indica a resistência que a imagem promovida pelos *novos psicólogos* geraria, na medida em que os obrigaria a sair da posição “cômoda e alegre” à qual estavam acostumados.

constituída por um processo de desantropomorfização da natureza [*Entmenschung der Natur*] e, então, de naturalização do homem [*Vernatürlichung des Menschen*]. Esse processo, tal como se expressa no aforismo § 109 de *A gaia ciência*, visa eliminar os resquícios antropomórfico-morais ou metafísicos que impregnam nossa imagem de mundo. Isso não significa, contudo, a possibilidade de acessar um *puro conceito de natureza*, um *texto*, para usar a linguagem de *Além do bem e do mal*, inteiramente desprovida de aspectos antropomórficos. Como vimos, o processo de desantropomorfização ou desumanização da natureza, tal como ele o apresenta no § 109, realiza-se na forma de um combate contra aquilo que Nietzsche denomina como “sombras de Deus”, e o conduziria à noção de *caos*, uma visão menos antropomorfizada da realidade, bem como a uma melhor compreensão da atividade propriamente humana de imposição de formas e, com isso, sua liberação para novos modos de interpretação.

No que diz respeito ao emprego do termo “eterno [*ewig*]” para se referir ao “texto básico homo natura”, Marco Brusotti já chamara atenção para o fato de que na primeira versão deste aforismo Nietzsche não utiliza a expressão “eterno texto *homo natura*”, mas simplesmente “texto natural ‘homem’ [*Natur-Text ‘Mensch’*]” (KGW IX, 1, 21)²⁶³. Com respeito ao termo “terrível” [*schrecklich*], em um fragmento de 1885, Nietzsche reflete sobre a questão da hierarquia dos homens, sugerindo que o critério que determinaria seu lugar nessa hierarquia seria a medida de sua capacidade de suportar ou incorporar o conhecimento, mais especificamente: “o poder que eles têm de suportar o horrível fato natural homem” [*die furchtbare Naturthatsache Mensch*]” (NF/FP 1885, 34 [240], KSA 11.500)²⁶⁴. Como observa Brusotti, “suportar o horrível fato natural homem” está relacionado à ideia de retraduzir o

²⁶³ No lugar de “eterno texto homo natura” (JGB/BM § 230, KSA 5.167) consta, num primeiro esboço, apenas “texto natural ‘homem’” (KGW IX, 1, 21). Para uma análise da gênese do aforismo 230, na qual as teses sugeridas na sequência são atestadas, Cf. BRUSOTTI, 2013, p. 259-278.

²⁶⁴ No aforismo § 110 de *A gaia ciência*, Nietzsche já pusera o problema da incorporação do conhecimento como questão derradeira: “Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento” (FW/GC, § 110, KSA 3.471).

homem de volta à natureza²⁶⁵ e ao entendimento de que o homem do conhecimento deveria “triunfar sobre as muitas falsas interpretações e conotações, que a vaidade dos homens [*die Eitelkeit der Menschen*] rabiscou e lambuzou sobre e ao lado do texto-natural ‘homem’ [*über und neben den Natur-Text „Mensch”*]”²⁶⁶, como Nietzsche escreve na redação preliminar do aforismo § 230 de *Além do bem e do mal*.

Como dissemos anteriormente, pois, o uso do termo “eterno” [*ewig*], neste contexto, não estaria relacionado a qualquer tentativa por parte do filósofo de atribuir ao ser humano um tipo de essência ou substância, o que entraria em rota de colisão com a assunção do caráter radicalmente processual da realidade que ele esposa desde *Humano, demasiado humano*. Qual a razão, então, de incluir o termo “eterno” na versão final do aforismo? O fato de Nietzsche incluir a palavra “eterno”, em nossa compreensão, está ligado ao interesse que ele tem em enfatizar o caráter indelével e inultrapassável de nossa existência animal, de nossa realidade natural. Se recordarmos aquilo que ele afirma em *Aurora* em relação às formigas, que sua existência não as levaria a qualquer reino superior transcendente, mas permaneceria atada à sua realidade natural, podemos inferir que Nietzsche, ao afirmar o caráter eterno do texto homo natura, teria em mente algo semelhante. Com efeito, como ele afirma nessa obra, ao assumirmos o “novo sentimento fundamental”, o da “definitiva transitoriedade” do ser humano, e com ele a perspectiva histórica, já não poderíamos mais “chegar ao sentimento da grandeza do homem apontando para sua *procedência* [*Abkunft*] divina: isso agora”, argumenta o filósofo, seria “um caminho interdito, pois à sua porta se acha o macaco” (M/A § 49), mas também não se deveria esperar que o ser humano esteja evoluindo em direção a algo mais elevado, pois para ele “não há transição para uma ordem mais alta, assim como a formiga e a pequena lacraia não podem, no final de sua ‘trajetória terrestre’, alcançar o parentesco divino e a eternidade” (*idem*). Na

²⁶⁵ Cf. BRUSOTTI, 2013, p. 259-278.

²⁶⁶ Cf. KSA 14, Kommentar zu Band 5, p. 366.

passagem de *Além do bem e do mal*, pois, Nietzsche quer indicar não a existência de algum tipo de essência humana imutável, algo que sua filosofia do devir decididamente rejeita, mas a inultrapassável e eterna condição natural do ser humano, a qual nenhum tipo de subterfúgio metafísico ou religioso poderia a partir de agora negar, a não ser sob a condição de abandonar os requisitos da honestidade intelectual que nos obrigam a encarar o conhecimento de frente, suportá-lo e incorporá-lo, por mais que ele represente um rebaixamento de nossa própria condição humana.

Neste sentido, estamos de acordo com a leitura realizada por Brusotti, segundo a qual a necessidade de triunfar sobre as interpretações vaidosas não significa que Nietzsche seria um leitor capaz de realizar um acesso não interpretativo ao texto natural. Na leitura do intérprete sobre esta passagem, ele afirma:

O homo natura como “eterno” texto básico, o filósofo nietzschiano como filólogo que finalmente o restabelece e o retraduz, a partir de uma transposição perversa, de volta ao texto original: este complexo de imagens que se sobrepõem e se cruzam parcialmente contém uma assimetria fundamental entre um texto natural e suas interpretações sobrenaturais. Esta assimetria, porém, não pode ser sobre-interpretada: Nietzsche não considera a si mesmo como um leitor capaz de um acesso não-interpretativo a um “eterno texto básico”. Nesse sentido, a metáfora pode induzir ao erro, mas ela representa, essencialmente, a eliminação dos diversos erros da antropologia metafísica e a postura que, nesse contexto, é exigida do homem do conhecimento²⁶⁷.

Nietzsche demanda então, no parágrafo § 230, “que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência [*Wissenschaft*], já se coloca frente à *outra* natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses” (JGB/BM § 230, KSA 5.167), surdo frente aos cantos de sereia metafísicos de uma origem sobrenatural que dizem o tempo todo que ele é “mais”, “superior”, “tem outra origem”. O cultivo da disciplina científica e, com ela, das virtudes epistêmicas como a honestidade intelectual, serviriam para coibir as tentativas sempre renovadas de enxergar o ser humano como algo diferente da natureza. Isso deveria valer, como vimos, mesmo em relação aos valores

²⁶⁷ BRUSOTTI, 2016, p.39-40.

que norteiam a própria atividade do homem de conhecimento, como a honestidade, o amor à verdade, etc., pois também elas são humanas, demasiado humanas. Como Nietzsche já indicava desde *Humano, demasiado humano*, os métodos das ciências são tão importantes quanto os resultados, é neles que repousa o espírito da ciência, e nem mesmo os resultados “da ciência poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contrassenso caso esses métodos se perdessem” (MA/HH § 635, KSA 2.360), ou seja, somente eles poderiam nos tornar surdos “aos cantos de sereia metafísicos”.

Em consequência dessa impossibilidade de um acesso não interpretativo ao texto “homo natura”, mesmo o conceito que poderia ser mobilizado para indicar o suposto status de “texto” ao qual estaria sobreposto um conjunto de interpretações sobrenaturais, o conceito de *vontade de poder*, deve ser entendido como uma interpretação dos processos corporais, psíquicos e culturais a partir de relações de mando e obediência e incremento de poder. Neste sentido, como afirma Brusotti, “*Além do bem e do mal* não resolve o mistério do homo natura, especialmente não através do slogan ‘vontade de poder’”²⁶⁸: esta deve ser interpretada, ela própria, como um tipo de interpretação. Não obstante a linguagem muitas vezes essencialista que impregna alguns textos da obra publicada acerca da vontade de poder, este caráter deve ser mitigado, em nosso entendimento, em razão do modo como Nietzsche apresenta este conceito em sua exposição mais teórica no aforismo § 36 de *Além do bem e do mal*. Muito embora em um fragmento póstumo do outono de 1885-1886, Nietzsche identifique explicitamente a ideia de homo natura com a ideia de vontade de poder, quando escreve: “Homo natura. A vontade de poder” (NF/FP 1885-1886, 2 [131], KSA 12.132), essa passagem indica, em nosso entendimento, o modo através do qual Nietzsche interpreta este texto básico, no limite, imperscrutável que é o homo natura, um texto eterno e terrível em sua transitoriedade e que não nos conduz a qualquer tipo de transcendência. Ao interpretar o homo natura como vontade de poder, contudo, Nietzsche

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 269.

realiza justamente aquele segundo passo do processo de naturalização [*Vernatürllichung*] que segue o movimento de desantropomorfização [*Entmenschung*], ou seja, ele emprega conscientemente a força criadora de imagens. O homo natura, em suma, é o ser histórico e biológico do ser humano, que Nietzsche interpreta em termos de *vontade de poder*. Retraduzir o homem de volta a natureza, portanto, significa ao mesmo tempo: depurá-lo das conotações exaltadas e vaidosas que foram pintadas sobre este seu ser histórico e biológico e o apontavam como de “outra origem”; e usar as forças interpretativas liberadas por meio desse processo para formular dele uma nova imagem. Em *A gaia ciência*, com efeito, Nietzsche já apontara a insuficiência da tarefa de eliminar os componentes metafísico-morais da imagem de homem e de mundo. Ele reconhece que somente por meio da criação de uma nova imagem o processo de naturalização pode se completar, e a vontade de poder seria formulada com o objetivo justamente de materializar esta compreensão. No belo aforismo § 58 da última obra dedicada aos espíritos livres, intitulado “*Somente enquanto criadores*”, Nietzsche escreve:

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada “*realidade*”? Somente enquanto criadores podemos destruir! [...] (FW/GC § 58, KSA 3.422)

Conclusão

Ao longo do nosso trabalho, no intuito de responder à questão acerca do que significa “retraduzir o homem de volta à natureza”, procuramos apontar os traços essenciais da filosofia nietzschiana que nos permitem compreendê-lo como um filósofo naturalista.

A pergunta de partida, como vimos na última seção deste trabalho, pode ser respondida resumidamente nos seguintes termos: retraduzir o homem de volta à natureza significa depurá-lo das conotações vaidosas que foram pintadas sobre seu ser histórico e biológico por uma antropologia filosófica de coloração moral e metafísica, que o apontava como sendo de “outra origem”, e usar as forças interpretativas liberadas por meio desse processo de depuração para formular dele uma nova imagem.

Já os traços essenciais do naturalismo de Nietzsche, como procuramos mostrar ao longo do trabalho, se estabelecem em consonância com a assunção de uma compreensão radicalmente processual da realidade que, não obstante tenha vindo à superfície apenas a partir de sua primeira obra dedicada aos espíritos livres, vinha sendo gestada bem antes da publicação desta obra nos textos do seu período de juventude e para a qual o filósofo encontra suporte no interior dos debates científicos e filosóficos do seu tempo acerca da questão da realidade da mudança, como vimos no Capítulo I. A essa compreensão associa-se a necessidade de um tipo de filosofar histórico e naturalista que lança mão das ciências, especialmente a história e a biologia, no intuito de iluminar os processos de gênese, formação, sedimentação, desenvolvimento, e decomposição de estruturas, instituições, práticas, crenças e conceitos, por entender que as ciências, em função especialmente dos métodos que empregam para perscrutar a realidade, são boas informantes acerca do que se passa na experiência, e é em função destes métodos estarem baseados na experiência que seus resultados são mais confiáveis que os alcançados por outros tipos de saber.

Isso não significa, como vimos ao longo do segundo capítulo, que Nietzsche defenda a tese segundo a qual a ciência, em função dos seus métodos de investigação, deva ser compreendida como a última palavra acerca da realidade. Como vimos no Capítulo II, Nietzsche entende que a ciência é promovida por valores cunhados no interior da tradição que ela própria procura combater, e que estes valores muitas vezes contaminam a atividade científica com a pretensão de estabelecer um discurso exaustivo e definitivo acerca da realidade, ao invés de se compreender enquanto um conjunto de modelos interpretativos da mesma. Ademais, Nietzsche entende que as próprias imagens de mundo e de homem formuladas pelas ciências ainda não estariam completamente livres dos efeitos produzidos por esses valores.

Mas é certamente o espírito científico, em primeiro lugar, que inicia o processo de *desdivinização* e *desantropomorfização* da natureza, processo ao qual Nietzsche conecta seu próprio projeto filosófico e que implica a dissolução tanto da autoimagem do homem construída ao longo de dois mil anos por uma antropologia filosófica metafísica, moral e cristã como a dissolução da própria compreensão de natureza que se formulou ao longo dessa mesma tradição. É o espírito científico e, mais especificamente, são as ciências modernas, que iniciam o processo de *naturalização* do ser humano ao qual Nietzsche se conecta, são elas que põem em marcha o movimento que nos permitirá, por fim, *retraduzir o homem de volta à natureza*.

Além disso, é em conexão com as ciências históricas e naturais que Nietzsche elabora suas hipóteses genealógico-naturalistas que procuram descrever e explicar o modo de surgimento tanto das instâncias normativas que compõem o aparato por meio do qual o ser humano compreende a realidade quanto aquelas que guiam a vida humana, como a moral e os valores, sem apelar para qualquer tipo de instância sobrenatural, apontando apenas os elementos que se associam para sua formação. Na perspectiva do naturalismo nietzschiano, mesmo os produtos mais espiritualizados da cultura humana devem ser remetidos à base histórico-natural que constitui o ser humano, de modo a superar a profunda distinção que se estabeleceu

historicamente entre os domínios cultural, biológico e físico. Nietzsche quer iluminar os processos de gênese, formação, sedimentação, desenvolvimento, transmissão e decomposição de estruturas, instituições, práticas, crenças e conceitos.

Todos esses aspectos do projeto filosófico histórico-naturalista inaugurado por Nietzsche em sua primeira obra do período intermediário confluem e se materializam no procedimento genealógico que ficaria associado posteriormente ao filósofo. Em um fragmento póstumo escrito no ano de 1884, Nietzsche indica alguns traços fundamentais de sua própria filosofia e indica o modo como compreende sua *genealogia*. Trata-se de uma passagem importante, no interior do *corpus* nietzschiano, por dois motivos principais: em primeiro lugar, pelo fato de que apesar de ter influenciado uma quantidade expressiva de filósofos ao longo do século XX e ser diretamente associada ao filósofo alemão, a noção de genealogia não aparece em nenhuma obra publicada de Nietzsche além do título *Genealogia da moral*, pelo menos não no sentido de indicar que ela deve ser compreendida como *seu* procedimento filosófico. Com efeito, as ocorrências da noção de genealogia na obra publicada sempre são empregadas para se referir a autores que são criticados por Nietzsche por praticarem uma genealogia ruim, para designar os seus oponentes: Nietzsche se refere a “uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa” (GM/GM, Prólogo, § 4, KSA 5.250), à tosca “genealogia da moral” (GM/GM, I, 2, KSA 5.258) dos “genealogistas da moral ingleses” (GM/GM, Prólogo, 4, KSA 5.251), dos “genealogistas da moral até então” (GM/GM, II, 12), dos “genealogistas da moral” que “não valem nada” (GM/GM, II, 4, KSA 5.297), dos “ingênuos genealogistas da moral e do direito” (GM/GM, II, 13, KSA 5.316)²⁶⁹. O segundo motivo está

²⁶⁹ Como observa BRUSOTTI, “além do título da obra, a expressão ‘*Genealogie der Moral*’ não ocorre em nenhum outro lugar”. Isso, para o autor, indica que “Nietzsche não tem, portanto, o menor interesse em designar apenas a si mesmo como ‘genealogista da moral’ e qualificar apenas suas próprias hipóteses acerca da origem como ‘genealógicas’. Além disso, ele nunca fala em um *método* genealógico, mas apenas em um “*método histórico*” (GM/GM, II, 12 e GM/GM, II, 13); os ‘*métodos mais corretos*’ que ele quis, em vão, atribuir a Paul Rée, exigiriam a direção da efetiva *história da moral*’ (GM, Prólogo, 7). Portanto, Nietzsche não distingue entre genealogia e história, mas, antes, entre si mesmo, o bom genealogista, que se vale o método histórico correto e se dedica à efetiva história da moral, e os genealogistas ruins, que não o fazem”. Cf. BRUSOTTI, 2016, p. 28, nota.

relacionado ao fato de que nessa passagem Nietzsche procura indicar com mais precisão a posição que sua própria “genealogia filosófica” ocupa nos debates filosóficos e científicos da época, por meio de um jogo de aproximação e distanciamento com alguns autores específicos e noções científicas e filosóficas caras ao debate intelectual da segunda metade do século XIX e fornece, com isso, uma síntese do modo como concebe esta genealogia. Nietzsche escreve:

Quando penso em minha genealogia filosófica, sinto-me ligado ao movimento antiteleológico, isto é, spinozista, do nosso tempo, com a diferença, entretanto, de que eu também considero a “finalidade” e a “vontade” em nós como uma ilusão; isto é, com o movimento mecanicista (redução de todas as questões morais e estéticas a fisiológicas, todas as questões fisiológicas a químicas, de todas as questões químicas à físicas) mas com a diferença de que eu não acredito em “matéria” e considero Boscovich como um dos grandes pontos de inflexão, como Copérnico; que considero o autoespelhamento do espírito um ponto de partida infrutífero e não acredito em boa investigação que não tome o corpo como fio condutor. Não uma filosofia como *dogma*, mas como regulativo provisório da *investigação*. (NF/FP 1884, 26 [432], KSA 11.266)²⁷⁰

Essa passagem, com efeito, não apenas resume o modo como Nietzsche compreende os traços essenciais de sua genealogia filosófica como revela que o filósofo a concebia como um fruto do desenvolvimento das discussões que ele próprio estabelece com as concepções científicas e filosóficas do seu tempo. Na genealogia filosófica de Nietzsche, com efeito, estão presentes todos os elementos que caracterizam o projeto histórico-naturalista que o filósofo estabelece em sua primeira obra dedicada aos espíritos livres: uma concepção radicalmente processual de realidade, o recurso às ciências, como a história, a fisiopsicologia, a filologia, etc., como forma de iluminar a gênese dos valores, a distinção entre a causa da gênese de uma coisa, ou *causa fiendi*, e finalidade, a pergunta pelo valor dos valores, que começa a torna-se mais clara a partir de sua segunda obra dedicada aos espíritos livres, com a diferença

²⁷⁰ “Wenn ich an meine philosophische Genealogie denke, so fühle ich mich im Zusammenhang mit der antiteleologischen, d.h. spinozistischen Bewegung unserer Zeit, doch mit dem Unterschied, daß ich auch „den Zweck“ und „den Willen“ in uns für eine Täuschung halte; ebenso mit der mechanistischen Bewegung (Zurückführung aller moralischen und aesthetischen Fragen auf physiologische, aller physiologischen auf chemische, aller chemischen auf mechanische) doch mit dem Unterschied, daß ich nicht an „Materie“ glaube und *Boscovich* für einen der großen Wendepunkte halte, wie Copernicus; daß ich alles Ausgehen von der Selbstbespiegelung des Geistes für unfruchtbar halte und ohne den Leitfaden des Leibes an keine gute Forschung glaube. Nicht eine Philosophie als Dogma, sondern als vorläufige Regulative der Forschung”.

fundamental de que a compreensão do procedimento genealógico em seu escrito “polêmico” incorpora como elemento capital a noção de vontade de poder.

O naturalismo de Nietzsche, como vimos no Capítulo III, também não é avesso à especulação filosófica, em razão da compreensão, por parte do filósofo, de que há a necessidade de se promover e satisfazer valores de natureza extracognitiva, e admite que o filósofo realize projeções antropomórficas sobre a natureza, desde que depuradas de componentes metafísico-morais e de que não firam as prescrições do método. Além disso, Nietzsche compreende, especialmente a partir das obras que compõem o período final de sua produção filosófica, que a tarefa da filosofia é de natureza essencialmente normativa, de modo que suas investigações histórico-naturalistas e suas narrativas genealógicas acerca da origem da moral não apenas devem ser entendidas como compatíveis com este projeto como estão, em última instância, subordinadas a ele, ao projeto de *transvaloração dos valores*.

Referências Bibliográficas

- *Obras de Nietzsche:*

NIETZSCHE, F. *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

_____ *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995.

_____ *Samtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe (KGB)*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. 8 Bände. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1986.

_____ *Fruhe Schriften*. (= BAW: 05 vols.). Hrsg. von Carl Koch und Karl Schlechta. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (1933-1940), 1994.

_____ *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____ *A visão dionisiaca do mundo e outros textos de juventude*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____ *Les philosophes preplatoniciens*. Tradução: Nathalie Fernand. Paris: Editions de L'eclat, 1994.

_____ *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____ *Sobre verdade e mentira*. Trad: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____ *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____ *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____ *Além do Bem e do Mal: Preludio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____ *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____ *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____ *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____ *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____ *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____ *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____ *O Anticristo: Maldição ao cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- *Outras referências:*

ABEL, G. *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998.

ABBEY, Ruth. *Nietzsche's middle period*. New York: Oxford University Press, 2000.

ANSELL PEARSON, Keith. Nietzsche's Brave New World of Force. In: *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 9 (2000): pp. 6-35.

BABICH, Babette E. "Nietzsche's *Chaos Sive Natura*: Evening Gold and the Dancing Star". *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2):225-245 (2001).

BARBERA, Sandro. Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz 'Artur Schopenhauer'. *Nietzsche Studien* 24, 1995, pp. 124-136.

BARROS, Roberto. *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche: Von Menschliches, Allzumenschliches bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin: Parerga, 2007.

BARROS, Roberto. Crítica científica e modelos interpretativos em Nietzsche. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 31(2): 61-77, 2008.

BASTOS FILHO, Jenner Barreto. Causalidade, (in)determinismo e (im)previsibilidade. Por que o conceito de causa é tão importante? *Revista Brasileira do Ensino de Física*, v.30, n.3, p.3304-6, (2008).

BERTINO, Andrea Christian. "*Vernatürlichung*": Ursprünge von Friedrich Nietzsches *Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.

BINOCHE, Bertrand. Do valor da história à história dos valores. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 34, pp. 35-62, 2014.

- BÖNNING, Thomas. *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1987.
- BORNEDAL, Peter. A Silent World: Nietzsche's radical realism - World, Sensation, Language. *Nietzsche-Studien* 34, 2005, pp. 01-47.
- BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Ethics of the Character*. Uppsala: Uppsala University, 1995.
- BROBJER, T. *Nietzsche and the English: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*. New York, Humanity Books, 2007.
- BROBJER, Thomas. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 2 (Abr., 2004), pp. 301-322.
- BRUSOTTI, Marco. "der schreckliche Grundtext homo natura". Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von Jenseits von Gut und Böse, In: BORN, Marcus Andreas/ PICHLER, Axel (Hrsg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*, Berlin/Boston: de Gruyter, 2013, p. 259-278.
- BRUSOTTI, Marco. "Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de *Para Além de Bem e Mal*: 'Contribuição à história natural da moral'". *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.1, p. 17-43, 2016.
- BRUSOTTI, M. "Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften". In: ABEL, G.; BRUSOTTI, M.; HEIT, H. (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. De Gruyter: Berlin; New York, 2011.
- BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin; New York: de Gruyter, 1997a.
- BRUSOTTI, Marco. „Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*“. *Nietzsche-Studien* 26, 1997b, pp. 199-225.
- BURTT, Edwin Arthur. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Trad. José Viegas Filho e Orlando Araújo Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- CAMPIONI, Giuliano. "Die Schatten Gottes". In: GENTILI, Carlo; NIELSEN, Cathrin (Hrsg.). *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*. Berlin-New York: De Gruyter, 2010.
- CAVALCANTI, A. H. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo/Rio de Janeiro: Annablume/Fapesp/DAAD, 2005.
- CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. *A alma de Nietzsche: uma nova e provocativa interpretação de Além do bem e do mal*. Trad. Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2016.

- CLARK, Maudemarie; LEITER, Brian. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche On Truth And Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- CONSTÂNCIO, João. *Arte e nihilismo: Nietzsche e o enigma do mundo*: Lisboa: Tinta da China, 2013.
- CONSTÂNCIO, João. Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo. *Cadernos Nietzsche* 26, 2010.
- COX, Christoph. *Nietzsche: naturalism and interpretation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.
- CRAWFORD, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin-New York, 1988.
- CRAWFORD, Claudia. Nietzsche's Overhuman: Creating on the Crest of the Timepoint. *Journal of Nietzsche Studies*. Vol. 30, 2005, pp. 22-48.
- DALLA VECCHIA, R. *O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche*. Tese de doutorado. Campinas: Universidade Federal de Campinas, 2014.
- DE CARO, Mario; MACARTHUR, David (Ed). *Naturalism in question*. Harvard: Harvard University Press, 2004.
- DIÉGUEZ J. Antônio. Realismo y Antirrealismo em la discussion sobre la existência de los átomos. *Philosophica Malacitana*, 8 (1995), pp. 49-65.
- D'IORIO, Paolo. "Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche". In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2007. (Coleção Sendas e Veredas).
- D'IORIO, Paolo. Eterno retorno. Gênese e interpretação. São Paulo: *Cadernos Nietzsche* 20, 2006, p. 92.
- D'IORIO, Paolo. La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique. In: *Les philosophes preplatoniciens*. Tradução Nathalie Fernand. Paris: Editions de L'eclat, 1994.
- D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir". *Nietzsche-Studien* 22, 1993a, pp. 257-294.
- D'IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- D'IORIO, Paolo. Beiträge zur Quellenforschung. In: *Nietzsche Studien* 22, 1993b, pp. 398-400.

- DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 24, pp. 7-42, 2008.
- DREHER, Eugen. *Der Darwinismus und seine Konsequenzen in wissenschaftlicher und sozialer Beziehung*. Halle, C.E.M. Pfeffer, 1882.
- DROSSBACH, Maximilian. *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*. Halle: C.E.M. Pfeffer, 1884.
- EMDEM, Christian J. *Nietzsche's naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.
- FORNARI, Maria Cristina. “O filão spenceriano na mina moral de Aurora”. *Cadernos Nietzsche* 24, 2008, p. 114-115.
- FRANCO, Paul. *Nietzsche's Enlightenment: The free-spirit trilogy of the middle period*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976. (Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XVI).
- FREZZATTI Jr, Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. (Coleção Nietzsche em perspectiva)
- FREZZATTI Jr. Wilson Antonio. “Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX”, *scientiaestudia*, Vol. 1, No. 4, 2003, p. 435-61.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. Filosofia da cultura e escrita da História in: *Revista O Que Nos Faz Pensar*, Vol. 3. Rio de Janeiro, setembro de 1990. pp. 42-3.
- GIACÓIA JR., Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.
- GREEN, M. S. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Illinois: University of Illinois Press, 2002.
- HAN-PILE, B. Aspectos Transcendentais, Compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 29, São Paulo 2011, pp. 163-220.
- HEIT, Helmut. „Ein Problem mit Hörnern“ – Nietzsche als Wissenschaftsphilosoph. In: ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco; HEIT, Helmut (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin-New York: De Gruyter, 2012. S. 3-24.
- HEIT, Helmut. Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em Além do bem e do mal. *Dissertatio - Volume Suplementar*, 02, UFPel. Dezembro – 2015, pp. 229- 255.

- HEIT, Helmut. “Wozu Wissenschaft? Nietzsches Wissenschaftskritik als Radikalisierung Kants“. In: HIMMELMANN Beatrix (Hg.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2005, S. 47-56.
- HELLER, Peter. *Von der ersten und letzten Dinge*. Berlin: Walter de Gruyter, 1972.
- HELMHOLTZ, H. *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte*. Königsberg: Gräfe & Unzer, 1854.
- HELMHOLTZ, H. *Ueber das Sehen des Menschen. Ein populärer wissenschaftlicher Vortrag*. Leipzig: Leopold Voss, 1855.
- HELMHOLTZ, H. *Popular lectures on scientific subjects*. London, New York and Bombay: Longmans, Green and Co., 1904.
- HILL, R. Kevin, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- HILL, K. From kantian temporality to Nietzschean naturalism. In: DRIES, M. (Ed.) *Nietzsche on time and history*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2008, pp.75-85.
- HUSSAIN, Nadeem J. Z. “Nietzsche's positivism”. *European Journal of Philosophy*, 2004, 12, p. 326–368.
- ITAPARICA, André. Nietzsche e o sentido histórico. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 19, pp. 79-100, 2005.
- ITAPARICA, André. Darwin e Nietzsche: natureza e moralidade. Em: BARRENECHEA, Miguel Angel [et al.]. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, pp. 60-70.
- ITAPARICA, André. *Nietzsche e a tradição filosófica: Para além de idealismo e realismo*. São Paulo: USP, 2003. Tese de Doutorado.
- ITAPARICA, André. “Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*”. *Dissertatio* [38], 2013, pp. 57-77.
- JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- JANAWAY, Christopher. Naturalism and Genealogy. In: *A companion to Nietzsche*. Ed. Keith Ansell Pearson. Blackwell Publishing Ltd, 2006, pp. 337-352.
- JANAWAY, Christopher; ROBERTSON, Simon (Hrsg.). *Nietzsche, naturalism and normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012. pp. 1-19.
- JAMMER. *Concepts of force: a study in the foundations of dynamics*. New York: Dover, 1999, p. 173-174.

- JORDAN, Wolfgang. *Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivitischer Entzauberung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- KANT, Immanuel. *Critica da razão pura*. Trad: Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4a ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. Menschliches Allzumenschliches: Nietzsches Positivismus? *Nietzsche-Studien* 26, 1997, pp. 260-275.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Coleção Debates)
- LAMPERT, Laurence. *Nietzsche's task. An Interpretation of 'Beyond Good and Evil'*. Yale University: London 2001.
- LANGE, F. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. London and New York: Routledge, 2002.
- LEITER, Brian. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 29, pp. 77-126, 2011.
- LIEBMANN, Otto. Ueber subjective, objective und absolute Zeit. In: *Philosophische Monatshefte*, VII Band, Erste Hälfte, 1871/1872, pp. 463-480.
- LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- LOPES, Rogério Antônio. A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, v. 29, p. 309-352, 2011a.
- LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, pp. 65-95.
- LOPES, Rogério Antônio.. Methodologischer Naturalismus, epistemische Tugenden und Normativität bei Nietzsche. In: ABEL, Güntel; BRUSOTTI, Marco; HEIT, Helmut (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin-New York: De Gruyter, 2012. S. 113-124.
- LOPES, Rogério Antônio. Der normative Minimalismus als die verteidigungsfähigste Version von Nietzsches Amoralismus. In: CAYSA, Volker; SCHWARZWALD, Konstanze. (Hrsg.). *Nietzsche - Macht - Grösse: Nietzsche, Philosoph der Grösse der Macht oder der Macht der Grösse*. 1ed. Berlin/New York: de Gruyter, 2011b, pp. 131-144.

- LUPO, Luca. “Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak 119: ‘Erleben und Erdichten’”. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria J. M. *As the spider spins: essays on Nietzsches critique and use of language*. De Gruyter: Berlin/Boston, 2012, pp. 178-198.
- MACHADO, Bruno Martins. *Nietzsche e Rée: psicólogos e espíritos livres*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.
- MEDRADO, Alice. *Tentativas e tentações naturalistas na filosofia de Nietzsche*. Belo Horizonte: FAFICH, UFMG, 2014. Dissertação de Mestrado.
- MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- MARQUES, Victor X. *Materialismo evolutivo - Natureza, Dialética e Sujeito*. Porto Alegre, 2014. (Tese de Doutorado).
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MATTIOLI, W., Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. *Cadernos Nietzsche*, 29: São Paulo, 2011. pp. 221-270.
- MEILLASSOUX, Quentin. *After finitude an essay on the necessity of contingency*. London: Continuum, 2008.
- MILLER, Elaine, Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature. In: Keith Ansell-Pearson (ed.). *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, pp. 58–75.
- MITTASCH, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 1952.
- MOORE, Gregory & BROBJER, Thomas H. *Nietzsche and science*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2004.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. 2ª. ed. São Paulo: Anna Blume, 1997.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche” *Nietzsche-Studien* 7, 1978, pp. 189-235.
- NASSER, Eduardo. *Epistemologia e ontologia em Nietzsche à luz do problema do tempo*. Tese de Doutorado. São Paulo, 2013.
- NIMIS & HERSHBELL. Nietzsche and Heraclitus. *Nietzsche-Studien* 8, Berlin: Walter de Gruyter, 1979, pp. 17-38.

- ORSUCCI, Andrea. Nietzsche's Cultural Criticism and his Historical Methodology. In: DRIES, Manuel (Ed.). *Nietzsche on time and history*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. pp. 23-34.
- PIMENTA, O. *Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- PIMENTA, O. Observações sobre honestidade intelectual em Nietzsche. *Revista ArteFilosofia*, Ouro Preto, nº 08, pp.134-138, 2010.
- RAHDEN, W. Eduard Von Hartmann ,und' Nietzsche zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche. *Nietzsche-Studien* 13, 1984, pp. 481-502.
- RÉE, Paul. *Der Ursprung der moralischen Emfindungen*. Chemnitz: Ernst Schmeitzer, 1877.
- RÉE, Paul. *Psychologische Beobachtungen Aus dem Nachlass von ****. Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1875.
- REUTER, Sören. Nietzsche und die Sinnesphysiologie und Erkenntniskritik. In: HEIT, Helmut; HELLER, Lisa (Hrsg.). *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin-Boston: DeGruyter, 2014, pp. 79-106.
- RICHARDSON, John. Nietzsche on Time and Becoming. In: ANSELL-PEARSON, Keith (ed.). *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, pp. 208–229.
- RICHARDSON, J., *Nietzsche's new Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- RICHARDSON, John. *Nietzsche's System*. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 1996.
- RODRIGUES Jr., Ruy de C. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Tese de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica - PUC, 2011.
- ROLPH, W.H. *Biologische Probleme*, zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik. Leipzig: w. Engelmann, 2a. Ed, 1884.
- ROUX, Wilhelm. *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*. Leipzig: w. Engelmann, 1881.
- SANTOS, Oscar Augusto Rocha. *Natureza e Dinâmica de Valores na Filosofia do Espírito Livre de Nietzsche*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2011. (Dissertação de Mestrado)
- SALAUARDA, J. Nietzsche und Lange. In: *Nietzsche Studien* 7, 1978, pp. 236-253.
- SALAUARDA, J. Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche. In: *Studi Tedeschi*, XXII, 1, 1979, pp. 133-160.
- SALAUARDA, J. Studien zur zweiten unzeitgemässen Betrachtung. *Nietzsche Studien* 13, 1983, pp. 1-45.
- SALAUARDA, Jörg. „Umwertung aller Werte“. In: K. Gründer (Hg.). *Archiv für Begriffsgeschichte*. Bd. 22, Bonn 1978. S. 154–174.
- SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.

SCHACHT, Richard. O Naturalismo de Nietzsche. (Trad.: Olímpio Pimenta). *Cadernos Nietzsche*. São Paulo n° 29, pp. 15-33, 2011.

SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity". In: *Nietzsche, naturalism and normativity*. JANAWAY, Christopher; ROBERTSON, Simon (Hrsg.). Oxford: Oxford University Press, 2012. pp. 236-257.

SCHIMIDT, Rüdiger W. Nietzsches Drossbach-Lektüre. Bemerkungen zum Ursprung des literarischen Projekts „Der Wille zur Macht". *Nietzsche Studien* 17, 1988, pp. 465-77.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 1º tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHURINGA, Christoph. Nietzsche on history as science. In: ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco; HEIT, Helmut (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin-New York: De Gruyter, 2012. S. 411-422.

SKOWRON, Michael. Nietzsches anti-Darwinismus. *Nietzsche-Studien* 37, 2008, pp. 160-194.

SPIEKERMANN, Klaus. *Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992.

SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J.G. Findel, 1873.

SELLARS, Wilfrid. Philosophy and the scientific image of man. In: SCHARP, K.; BRANDON, R. *In the space of reasons: selected essays of Wilfrid Sellars*. Mass: Harvard University Press, 2007, p. 369-410.

STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin: de Gruyter, 1983.

STACK, G. *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*. New York: University of Rochester Press, 2005.

STEGMAIER, Werner. Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution. *Nietzsche Studien* 16, 1987, pp. 264-287.

STEGMAIER, Werner. „Wissenschaft“ als Vorurteil. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 373 der Fröhlichen Wissenschaft. In: ABEL, Güntel; BRUSOTTI, Marco; HEIT, Helmut (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin-New York: De Gruyter, 2012. S. 25-37.

TOSCANO, A. The Method of Nature, the Crisis of Critique. The Problem of Individuation in Nietzsche's 1867/1868 Notebooks. In: *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*. Vol. 11 (2001): pp. 36-61.

- TRENDELENBURG, A., *Logische Untersuchungen*, I. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862.
- TÜRCKE, Christoph. *O Louco. Nietzsche e a mania de raça*. Trad. Antônio C. P. de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.
- URS SOMMER, Andreas. Große Menschen züchten? In: CAYSA, Volker; SCHWARTZWALD, Contanze (Hrsg.). *Nietzsche - Macht - Größe: Nietzsche, Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*. 1ed. Berlin/New York: de Gruyter, 2011, pp. 171-188.
- VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Chapecó: Editora Argos, 2011.
- VAN TONGEREN. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudos sobre "Para além de bem e mal"*. Curitiba: Champagnat, 2012.
- VILLELA SOUTO, Marcelo Lion. "Lições sobre os filósofos pré-platônicos" e *A filosofia na idade trágica dos gregos*: um ensaio comparativo. *Cadernos Nietzsche* 13, São Paulo 2002, pp. 37-66.
- VON BAER, K. E. *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*. Berlin: August Hirschwald, 1862.
- WILLIAMS, Bernard. Nietzsche's minimalist moral psychology. *European Journal of Philosophy*. Volume 1, Issue 1, pages 4–14, April 1993.
- WHITLOCK, Greg. Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story, *Nietzsche-Studien*, Band 25, 1996, pp. 200-220.