UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

NEOMAR SANDRO MIGNONI

A NOÇÃO DE CIÊNCIA NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO* DE NIETZSCHE: DE SEUS ANTECEDENTES À ELEVAÇÃO DA CULTURA

TOLEDO
2019

NEOMAR SANDRO MIGNONI

A NOÇÃO DE CIÊNCIA NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO* DE NIETZSCHE: DE SEUS ANTECEDENTES À ELEVAÇÃO DA CULTURA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de doutor em Filosofia, sob orientação do prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

TOLEDO
2019

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Mignoni, Neomar Sandro
A noção de ciência no Humano, demasiado humano de Nietzsche : De seus antecedentes à elevação da cultura / Neomar Sandro Mignoni; orientador(a), Wilson Antonio Frezzatti Jr.; coorientador(a), Maria Cristina Fornari, 2019.
267 f.

Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

1. Nietzsche. 2. Ciência. 3. Humano, demasiado Humano. 4. Cultura. I. Frezzatti Jr., Wilson Antonio . II. Fornari, Maria Cristina. III. Título.

NEOMAR SANDRO MIGNONI

A NOÇÃO DE CIÊNCIA NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO* DE NIETZSCHE: DE SEUS ANTECEDENTES À ELEVAÇÃO DA CULTURA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

COMISSÃO EXAMINADORA

_____	_____
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. - Orientador Universidade Estadual do Oeste do Paraná	Profª. Dra. Maria Cristina Fornari - Coorientadora Università del Salento - Itália
_____	_____
Profª. Dra. Scarllet Marton Universidade de São Paulo	Prof. Dr. Eduardo Nasser Universidade Federal do ABC
_____	_____
Prof. Dr. Stefano Busellato Universidade Estadual do Oeste do Paraná	Prof. Dr. Remi Schorn Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Toledo, 24 de setembro de 2019.

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Neomar Sandro Mignoni, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 24 de Setembro de 2019

_____

Assinatura

A todos os meus mestres e, em especial,
ao meu *nonno* Antonio Zanlucchi
que partiu antes mesmo de visualizar os
resultados deste empreendimento.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Wilson Antonio Frezzatti Jr. pela valiosa orientação, confiança, incentivo e amizade;

À professora Maria Cristina Fornari pela acolhida, atenção e motivação durante o período de estudos realizados na Università del Salento - Itália.

Aos professores Scarlett Marton, Eduardo Nasser, pela disponibilidade de leitura e análise do texto aqui apresentado cujas valiosíssimas considerações e provocações certamente renderão ainda inúmeros outros frutos.

Aos professores, Stefano Busellato e Remi Schorn pelas importantes críticas, sugestões e considerações dadas ao texto desde a Qualificação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, pela oportunidade, confiança e incentivo no desenvolver do trabalho.

À Eliana Zizzi pelo amor e companheirismo dedicados no decorrer desse processo de amadurecimento pessoal e intelectual.

Aos amigos e colegas, em especial à Maglaine Zoz, que através da amizade mantida para além da formalidade acadêmica contribuiram para que o caminho se tornasse menos árduo.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pesquisa de Nível Superior – pelo apoio financeiro à pesquisa durante todo o percurso formativo, incluindo aqui, a bolsa de estudos (*doutorado-sanduíche*) que possibilitou a pesquisa de seis meses (outubro de 2017 – março de 2018) na Università del Salento (IT) sob a orientação da Profª. Dra. Maria Cristina Fornari.

À todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuiram para desenvolvimento da pesquisa, dentre estes e de maneira especial os meus familiares, sobretudo meus pais, que mesmo desconhecendo o universo da filosofia jamais deixaram de acreditar no poder revolucionário da educação.

“Sem um objetivo pelo qual tenha de esforçar-se, nenhum homem pode viver. Quando perdeu a sua finalidade e a sua ilusão, o homem transformou-se muitas vezes, com o aborrecimento, num monstro”.

F. M. Dostoievski, Memórias da casa dos Mortos, XVIII

MIGNONI, Neomar Sandro. **A noção de ciência no *Humano, demasiado humano* de Nietzsche: de seus antecedentes à elevação da cultura,** 2019. 267 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

RESUMO

Trata-se de uma investigação acerca da noção de ciência desenvolvida por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, sobretudo no que se refere aos seus antecedentes e às características que compõem essa noção. Por reconhecer que o percurso de elaboração da obra em questão é fruto de um longo processo de amadurecimento filosófico que se desenvolve de maneira intimamente relacionada com seu interesse pela ciência, o presente estudo dedica-se a compreender, de um lado, o itinerário das influências de Nietzsche no processo de elaboração da obra em consonância com o seu interesse pela ciência e, de outro, a própria noção de ciência desenvolvida pelo filósofo em *Humano, demasiado humano* a partir de suas características e de seu papel na elevação da cultura. Em vista disso, o primeiro capítulo dedica-se a elucidar as principais influências de Nietzsche no âmbito da ciência, tematizando também as próprias cisões existentes entre as influências de Wagner e Schopenhauer, assim como as influências advindas da filosofia antiga que, juntamente com alguns aspectos da ciência moderna, são em grande medida derivadas da obra de Lange. Depois de evidenciar que o percurso do amadurecimento filosófico de Nietzsche se dá a partir de sua preocupação e interesse pela ciência, o segundo capítulo procura tematizar as influências e as mudanças pelas quais Nietzsche passou em consequência desse processo e que se tornaram essenciais ao seu afastamento de Wagner e Schopenhauer, ao mesmo tempo em que se destaca a relação de amizade e intercâmbio de ideias sobre as temáticas científicas mantidos com Paul Rée. Uma vez compreendida a natureza da obra, bem como as bases a partir das quais ela foi elaborada, o terceiro capítulo discute a própria noção de ciência que a caracteriza. Partindo de um levantamento das características que compõe essa noção, o trabalho se desenvolve tendo por base as próprias contraposições estabelecidas pelo filósofo entre a ciência e a metafísica, a religião e a arte. Tal configuração tem por objetivo a elucidação da concepção nietzschiana de ciência enquanto elemento necessário à tentativa de elevação da cultura por parte do filósofo. Assim sendo, no quarto e último capítulo, discute-se os principais atributos da noção de cultura elevada, a qual, elaborada a partir da noção de ciência presente no *Humano, demasiado humano* e fundamentada na ideia do espírito livre, tem por objetivo a superação da cultura inferior de características metafísicas.

Palavras-chave: Nietzsche, Ciência, Cultura, Lange, Paul Rée.

MIGNONI, Neomar Sandro. **La nozione di scienza nell'*Umano, troppo umano* di Nietzsche: dai suoi antecedenti alla elevazione della cultura**. 2019. 267 p. Tesi (Dottorato di Ricerca in Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

RIASSUNTO

Trattasi di una indagine circa la nozione di scienza sviluppata da Nietzsche in *Umano, troppo umano*, soprattutto per quanto riguarda i suoi antecedenti e le caratteristiche che compongono questa nozione. Riconoscendo che il percorso dell' elaborazioni dell'opera è frutto di un lungo processo di maturazione filosofica che si sviluppa in modo strettamente correlato al suo interesse per la scienza, il presente studio è dedicato alla comprensione di ciò, da un lato l'itinerario delle influenze su Nietzsche nel processo di elaborazione dell'opera in linea con il suo interesse scientifico, dall'altro la propria nozione di scienza sviluppata in *Umano, troppo umano* a partire dalle sue caratteristiche e dal suo ruolo nell'elevazione della cultura. In considerazione di ciò, il primo capitolo è dedicato a chiarire le principali influenze di Nietzsche nell'ambito della scienza, tematizzando anche le scissioni esistenti tra le influenze di Wagner e Schopenhauer, cosi come le influenze derivanti dalla filosofia antica che, insieme ad alcuni aspetti della scienza moderna, derivano in gran parte dal lavoro di Lange. Dopo aver dimostrato che il percorso di maturazione filosofico di Nietzsche si basa sulla sua preoccupazione e interesse per la scienza, il secondo capitolo cerca di tematizzare le influenze e i cambiamenti che Nietzsche subì in seguito a questo processo e di come furono essenziali per il suo allontanamento da Wagner e Schopenhauer. Nello stesso tempo emerge il rapporto di amicizia e lo scambio di idee sui temi scientifici mantenuti con Paul Rée. Una volta compresa la natura dell'opera, nonché le basi sulle quali è stata elaborata, il terzo capitolo discute la nozione stessa di scienza che la caratterizza. Partendo da un'indagine sulle caratteristiche che compongono questa nozione, il lavoro si sviluppa sulla base delle stesse contrapposizioni stabilite dal filosofo tra scienza e la metafisica, la religione e l'arte. L'obiettivo di questa configurazione è quella di chiarire la concenzione nietzscheana della scienza in quanto essa è elemento necessario per il tentativo del filosofo di elevare la cultura. Pertanto, il quarto e ultimo capitolo discute i principali attributi della nozione di cultura elevata, la quale, elaborata sulla nozione di scienza presente nell'*Umano, troppo umano*, è basata sull'idea di spirito libero con l'obiettivo di superare la cultura inferiore caratterizzatta dalla metafisica.

Parole-chiave: Nietzsche, Scienza, Cultura, Lange, Paul Rée.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 21

1. DE LEIPZIG À BASILÉIA: AS LEITURAS DE NIETZSCHE E O SEU INTERESSE PELA CIÊNCIA..... 41

2. O CONTEXTO DA ELABORAÇÃO DE *HUMANO, DEMASIADO HUMANO* E AS INFLUÊNCIAS DE PAUL RÉE..... 91

3. DAS CARACTERÍSTICAS E ATRIBUIÇÕES DA CIÊNCIA NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*..... 127

4. SOBRE A ELEVAÇÃO DA CULTURA: CIÊNCIA E LIBERDADE DO ESPÍRITO..... 201

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 239

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 253

ANEXOS..... 263

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

A citação das obras de Nietzsche no decorrer do texto baseia-se na convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas do filósofo: COLLI, G.; MONTINARI, M. (Org.) *Sämtliche Wercke*: Kristiche Studienausgabe (KSA). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 v. No decorrer do texto, a fim de facilitar a leitura, citaremos as obras de Nietzsche na sigla em alemão seguidas da sigla em português conforme a relação abaixo elencada:

GT/*Die Geburt der Tragödie* (NT – *O nascimento da tragédia*) – 1871

BA/*Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (EE – *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*) –1872

CV/*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (CP – *Cinco prefácios a cinco livros não escritos*) –1872

DS/*Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller* (Co. Ext. I – *Considerações extemporâneas I: David Strauss: o devoto e o escritor*) – 1873

PHG/ *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (FT – *A filosofia na época trágica dos gregos*) – 1873

WL/ *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (VM – *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*) – 1873

HL/*Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Co. Ext. II – *Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*) -1874

SE/*Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (Co. Ext. III – *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador*) – 1874

WB/*Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth* (Co. Ext. IV – *Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth*) - 1876

MA/ *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 1) - (HH I – *Humano, demasiado humano*) – 1878

VM/ *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2) - *Vermischte Meinungen* (OS – *Humano,demasiado humano* vol. 2: *Miscelânea de opiniões e sentenças*) – 1879

WS/*Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten* - (AS – *Humano, demasiado humano* vol. 2: *O andarilho e sua sombra*) -1879

M/*Morgenröte* (A – *Aurora*) – 1880/81

FW/*Die fröhliche Wissenschaft* (GC - *A Gaia Ciência*) – 1881/82 e 86

IM/*Idyllen aus Messina* (IM – *Idílios de Messina*) - 1882

Za/*Also sprach Zarathustra* (ZA – *Assim falava Zaratustra*) – 1883/85

JGB/*Jenseits von Gut und Böse* (BM - *Para além de bem e mal*) – 1885/86

GM/ *Zur Genealogie der Moral* (GM - *Para a genealogia da moral*) - 1887

WA/ *Der Fall Wagner* (CW – *O caso Wagner*) - 1888

GD/ *Götzen-Dämmerung* (CI - *Crepúsculo dos ídolos*) - 1888

NW – *Nietzsche contra Wagner* - 1888

AC/*Der Antichrist* (AC - *O Anticristo*) - 1888

EH - *Ecce homo* - 1888

DD/*Dyonysos-Dithyramben* (DD – *Ditirambos de Dioniso*) - 1888

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM e GC, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em CI e EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo. Na mesma direção, no caso de ZA os números romanos indicam a parte da obra seguida de sua respectiva seção. Para os fragmentos póstumos, indicamos o grupo de fragmentos a que nos referimos, com o respectivo fragmento entre colchetes. Acrescentamos a essa notação a data na qual o fragmento foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA). Para os demais escritos de Nietzsche que não fazem parte da edição KSA, utilizaremos a convenção (autor, ano e página) assumida para as demais obras de outros autores. Por fim, as referências do Epistolário de Nietzsche serão citadas a partir da edição italiana (*Adelphi*) do texto crítico estabelecido por Colli-Montinari (5 Vol.). Nessa citação, o termo *Epistolario* refere-se à correspondência, o número romano indica o volume ao passo que a numeração arábica designa a numeração da própria carta segundo informado tanto *Epistolario* quanto na *eKGWB*.

INTRODUÇÃO

“Na filosofia não existe um elemento comum:
ora é ciência, ora é arte”
Nachlass/FP 23[8] inverno 1872-73.

Abordar a filosofia de Nietzsche tem sido um reconhecido desafio com o qual muitos intérpretes e comentadores se depararam ao longo dos anos. Alguns obtiveram resultados bastante instigantes, outros, acabaram por perecer em interpretações contestáveis, controversas e até mesmo equivocadas. De caráter mutável, dinâmico e jamais sistemático, sua obra não é benevolente à interpretação, e por vezes, se tem a impressão de que as profundezas de seu pensamento se ocultam sob um aparente caos que repousa na superfície. Suas ideias e seus pensamentos somente evidenciam-se em um conjunto orgânico quando tomadas em seu aspecto fluido e nunca definitivo. Dotado de uma dimensão filosófica complexa e multiforme, o conjunto da obra nietzschiana pode facilmente manter seus interpretes alheios à sua profundidade, caso não se considere tais particularidades mediante uma adequada análise de seu conteúdo.

Dentre seus principais conteúdos, a ciência possui um destaque privilegiado no pensamento de Nietzsche, seja pela profundidade com que o filósofo abordou o tema, seja pela quantidade de referências e discussões acerca do mote presentes em praticamente todas as suas obras. Nietzsche foi um leitor assíduo de obras de cunho científico, sobretudo na área de biologia, física, química, medicina e antropologia. Leituras essas que foram levadas a cabo desde pelo menos os últimos anos de sua formação acadêmica em Pforta, Bonn e Leipzig, ainda na primeira metade da década de 1860, estendendo-se ao longo de toda sua vida produtiva.

Nietzsche sempre esteve muito atento às situações e discussões que fizeram parte do seu contexto e, no tocante à ciência, esteve muito mais envolvido e informado do que normalmente se tem assumido. Somente em sua biblioteca pessoal, mais de uma centena de obras podem ser classificadas como pertencentes ao campo científico. Mas nem sempre foi assim. Quando jovem,

seu interesse e conhecimento nessa área foram bastante restritos. O currículo da Schulpforta, onde o filósofo estudou dos quatorze aos vinte anos, privilegiava uma formação fortemente influenciada pelos ideais do humanismo e elaborada a partir dos clássicos alemães e da filologia do século XIX (cf. JANZ, 1980, I, p.52) Desse modo, importava muito mais a língua, a literatura alemã e o espírito da antiguidade clássica do que o estudo das ciências. Com exceção das aulas de matemática, para as quais demonstrou cada vez menos interesse, e das aulas de física que assistiu nos seus dois últimos anos em Pforta, as temáticas científicas não apareciam no currículo da escola[1]. Anos mais tarde, no §195 de *Aurora*, Nietzsche lamentaria a falta desse conhecimento científico:

> Quando nos impuseram a matemática e a física, *ao invés* de levar-nos primeiro ao desespero da ignorância e a resolver nossa pequena vida de todos os dias, os nossos afazeres e tudo aquilo que sucede da manhã à noite, em casa, na oficina, no céu, na paisagem, em milhares de problemas, de problemas torturantes, desconcertantes, excitantes – para mostrar à nossa avidez que possuímos a *necessidade* de um saber matemático e mecânico, e para ensinar então o primeiro *êxtase* pela absoluta coerência deste saber. Se nos tivessem pelo menos ensinado a *veneração* por estas ciências, se tivessem, ainda que *uma só vez,* com a luta, a derrota e a retomada da luta nos grandes homens, feito tremer o coração por aquele martírio que constitui a história da ciência *rigorosa*! Ao contrário, sopraram sobre nós uma consciência [*Gewissen*] de um certo desprezo das verdadeiras e próprias ciências, a favor da história, da "educação formal" e do "classicismo"! E nós nos deixamos enganar assim facilmente! (M/A, §195)[2].

[1] Em Pforta, o jovem Nietzsche obteve excelentes resultados. No entanto, com o passar do tempo, a matemática tornou-se um obstáculo, seu interesse e suas notas diminuíram a ponto de ver seu bom êxito nos exames ameaçado. Em seu diário biográfico de julho-agosto de 1864, escreve: "Quando cheguei a Pforta, pisquei o olho à maior parte das ciências e das artes e, na verdade, sentia interesse por tudo, se prescindirmos da demasiada racional ciência da matemática, para mim tediosíssima" (NIETZSCHE, 1977a, p. 144).

[2] Como referencial básico à obras, fragmentos e cartas de Nietzsche nos utilizaremos da *Digital critical edition of the complete works and letters*, baseada no texto crítico de G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967- (eKGWB), editada por Paolo D'Iorio e disponível no endereço eletrônico: http://www.nietzschesource.org. Como forma de auxílio nos utilizamos também de traduções reconhecidas em português e em italiano as quais foram cotejadas com a edição alemã. De modo geral, as obras de Nietzsche que possuem tradução para o português foram citadas a partir das traduções de Paulo César de Souza e Fernando R. de Moraes Barros (PHG). Para os fragmentos póstumos, cartas e outros textos da juventude de Nietzsche, serviu de auxílio a edição italiana (*Adelphi*) das obras de Nietzsche, igualmente estabelecida a partir do texto crítico de Colli-Montinari, conforme citamos nas referências bibliográficas. As traduções das citações ou referências de obras sem tradução para o português, sejam elas de Nietzsche ou não, são de nossa própria autoria. Além disso, em eventuais alterações de qualquer uma dessas referências, acrescentamos imediatamente após a palavra substituída o seu correspondente original alemão entre colchetes.

Por mais que Schulpforta tenha dado proeminência ao ensino humanístico e clássico, em 1862, Nietzsche escreveu um texto intitulado *Fatum e História* (1977b), o qual era destinado à discussão com seus colegas da *Germânia.*[3] Nele encontramos uma reflexão bastante interessante sobre a ciência. Esse talvez seja um dos primeiros registros, não apenas sobre a temática, mas também de cunho filosófico. Obviamente que, numa análise de tais considerações, é imprescindível levar em conta os fortes vínculos hereditários e educacionais que ainda pairam sobre a vida do futuro filósofo. Nietzsche é ainda um estudante em formação, de modo que, como já alertava Janz (1980, I, p. 83), uma análise desses escritos requer atenção a esses vínculos, o que em certa medida não desvaloriza a expressão daquela consciência que já se reconhece e se expressa em tons um pouco mais originais. Embora seja o resultado de algo que ainda tateia o caminho, de algo incipiente e desajeitado, não é difícil perceber ali algumas prefigurações de seu pensamento futuro.

Se preferirmos, podemos afirmar também, como Montinari (1977, p. XI), que as raízes desta incipiente filosofia ainda se encontram "plantadas na canônica, na casa do pastor, na religião cristã". Nesse sentido, todo o seu anticristianismo, assim como o diagnóstico das consequências do Deus morto, presentes em suas futuras obras, carecem do verdadeiro sentido, caso não se leve em consideração suas raízes cristãs, protestante, luterana e pietista que o circundavam ao longo desses anos de formação escolar. Diante disso, os escritos desse período não apenas refletem esse contexto como também evidenciam uma busca pela emancipação. Não por acaso, esse é o momento em que ele se aproxima do mundo grego, o qual lhe servirá posteriormente como contraponto ao cristianismo.

Quando em abril de 1862 escreveu *Fatum e História,* o jovem Nietzsche já apresentava os primeiros sintomas de seu abandono em relação ao

[3] A *Germânia* foi uma associação "acadêmica, musical e literária" fundada por Nietzsche juntamente com seus amigos naumburgueses Gustav Krug e Wilhelm Pinder em 25 de julho de 1860. Seus membros deveriam produzir uma obra (ensaio, composição musical, poema) por mês e enviá-la aos demais para uma avaliação crítica (cf. NIETZSCHE, 1977a, p. 144). Dentre as produções de Nietzsche que mais se destacam, encontram-se *Fatum e História* e *Liberdade da vontade e Fatum*. A Associação teve seu fim em 1863, depois de um longo período em que apenas Nietzsche continuava a produzir para tal fim.

cristianismo: “Se pudéssemos olhar com um olhar livre e sem prejuízos à doutrina cristã e à história da Igreja, não poderemos não enunciar certas opiniões contrárias às ideias gerais” (NIETZSCHE, 1977b, p. 108). No seu entender, pelo fato do indivíduo ser obrigado ao jogo dos hábitos e prejuízos desde a infância, por ser determinado na formação de suas próprias impressões como também impedido no desenvolvimento natural de seu próprio espírito, parece quase um delito que ele possa haver um ponto de vista mais livre, a partir do qual pudesse emitir um juízo imparcial e adequado sobre a religião e o cristianismo. Por conta disso, “uma tentativa do gênero não é obra de uma semana qualquer, mas antes de uma vida”, pois:

> Como se poderia destruir a autoridade de dois milênios, garantida pelos homens mais geniais de todos os tempos, com os resultados de jovens meditações, como se poderia não levar em consideração, graças àqueles devaneios e ideias imaturas, todo aquele sofrimento e bênçãos que o desenvolvimento da religião imprimiu profundamente na história do mundo? Além disso, seria presunção querer resolver os problemas filosóficos sobre os quais desde alguns milênios está em curso um conflito de opiniões: revolucionar concepções que, segundo a convicção dos homens mais geniais, seriam as únicas em condições de elevar o homem à verdadeira humanidade: unir a ciência à filosofia sem ao menos conhecer os resultados principais de ambas: erigir, finalmente, um sistema da realidade recorrendo à ciência e à história, ao mesmo tempo que a unidade da história universal e os primeiros fundamentos da teoria ainda não se revelaram ao espírito? (NIETZSCHE, 1977b, p. 109).

Para Nietzsche, lançar-se nesse mar de dúvidas sem uma bússola ou um guia é certeza de estultícia e ruína. Segundo ele, a maioria dos espíritos imaturos que o fazem naufraga em meio à tempestade de modo que apenas alguns poucos alcançam as terras desconhecidas. Razão pela qual recorre ele aqui à ciência e à história enquanto fundamentos seguros à sua empreitada: “História e ciência, admirável legado de todo o nosso passado e pré-anúncio do nosso porvir, apenas esses são os fundamentos seguros sobre os quais podemos edificar a torre da nossa especulação” (NIETZSCHE, 1977b, p. 109). Essa mesma ideia se tornará o principal fundamento sobre o qual construirá suas principais argumentações em *Humano, demasiado humano*, como veremos no decorrer deste estudo. Ao mesmo tempo em que afirma ter procurado negar todas as hipóteses que fundamentam o cristianismo, tais como existência de

Deus, imortalidade, autoridade da Bíblia e a inspiração, também reconhece que destruir todas essas ideias não é algo fácil. Isso porque as impressões da infância, a influência dos pais, a própria educação, assim como todos aqueles prejuízos que dificilmente se consegue extirpar apenas com argumentos racionais e a mera vontade, ainda exercem uma determinação sobre o indivíduo.

De acordo com *Fatum e História*, tudo se move em círculos imensos, um em volta do outro, os quais se alargam continuamente. O homem seria um desses círculos que estão mais ao centro, de tal modo que, para aproveitar e avaliar as vibrações dos círculos externos, deve primeiro abstrair isso de si mesmo e dos círculos mais amplos e próximos para então conseguir buscar os mais externos e mais vastos. Esses círculos mais próximos e amplos são definidos como a história dos povos, da sociedade e da própria humanidade. A tarefa da ciência seria justamente buscar aquele centro infinitamente pequeno onde se encontra o centro comum de todas essas vibrações: “A esse ponto, no qual o homem procura dentro de si e por si, reconhecemos a importância única que para nós devem possuir a história e a ciência” (NIETZSCHE, 1977b, p. 112).

Evidenciando um distanciamento de toda transcendência, algo que poderíamos quase que considerar como um germe de sua filosofia futura, Nietzsche abandona a fé cristã, coloca o homem no centro de sua concepção de mundo e inicia seus ataques, ainda que tímidos, ao cristianismo. Em um de seus cadernos da *Germânia*, de 27 de abril de 1862, refere-se à fé cristã como um mero “fato do coração”, uma vez que os princípios da doutrina cristã exprimiriam tão somente as verdades fundamentais do coração humano, isto é, “eles são apenas símbolos”, pois “a coisa mais excelsa não pode ser outra coisa que um símbolo daquilo que é ainda mais alto”. Segundo o jovem estudante, para o cristianismo somente a beatitude alcançada através da fé, e não a do saber, pode render alguma felicidade ao indivíduo.

Além disso, “o fato que Deus tenha se tornado um homem não faz nada além de recordar que o homem não deve procurar sua beatitude no infinito, mas antes fundar na terra o seu paraíso”. Mais adiante, acrescenta ainda que a “ilusão de um mundo ultraterreno induziu ao intelecto humano a uma atitude errada no seu modo de conceber o mundo terreno: ele foi um produto de uma idade infantil dos povos”. Foi através desse seu ardente ânimo juvenil que a humanidade se permitiu a aceitar, com entusiasmo, aquele mistério radicado no

passado que se projeta no futuro, qual seja, do Deus que se tornou homem. Contrapondo-se a esse erro, Nietzsche sustenta a ideia do indivíduo enquanto único responsável por si, o que significa afirmar que a responsabilidade pelo caminho errado no qual segue a humanidade compete a nós e não a uma potência superior. Esse seria, portanto, o único modo pelo qual os conceitos do cristianismo poderiam se despir de sua exterioridade e transformar-se em substância e vida (cf. NIETZSCHE, 1977a, p. 117-8).

Percebe-se assim que, ao mesclar suas críticas às suas tentativas e experimentos com o pensar, o jovem Nietzsche se distancia cada vez mais do cristianismo ao mesmo tempo em que se aproxima do mundo grego e de questões filosóficas, teológicas e materialistas. É a história do jovem estudante que abandona o pietismo de Naumburg em direção à sua própria emancipação intelectual. Dentre as leituras que levou a cabo nesse período, que lhe ofereceram um contexto bastante profícuo aos seus anseios, encontram-se autores como Platão[4], a quem leu mais do que qualquer outro, além de Emerson[5]; Voltaire[6] e a revista *Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft*.

[4] O interesse de Nietzsche por Platão se desenvolve por volta de 1863 quando o lê com muito entusiasmo tanto em grego quanto em alemão. Entre julho e agosto de 1864, escreve um outro pequeno excerto, intitulado *A minha vida*, no qual descreve suas preferências literárias em Pforta: "Recordo com grande prazer o meu primeiro contato com Sófocles, com Ésquilo, com Platão, especialmente o Platão da minha obra preferida, o *Banquete*" (NIETZSCHE, 1977a, 145). Acerca do *Banquete*, Nietzsche chegou a escrever um ensaio a seu professor de grego Karl Steinhart, que por sinal também foi um importante estudioso do filósofo grego. Em Bonn, frequentou cursos sobre Platão, dois deles ministrado por Carl Schaarschmidt e o outro pelo importante filologista Otto Jahn, que por acaso dedicou suas lições ao estudo do *Banquete* (cf. BROBJER, 2008, p. 45). Nietzsche voltaria a ocupar-se de Platão somente no início da década de 1870, quando ele próprio passou a ensinar o filósofo grego na Basileia.

[5] Segundo Zavatta (2006, p. 186-187), Emerson representou ao jovem estudante aquela "inexaurível reserva de esperança no futuro e de confiança no homem". Não apenas *Fatum e História* foi influenciado pelo poeta estadunidense, mas toda a vida produtiva do filósofo, dado que ao longo dos anos, Nietzsche retornará a ele inúmeras vezes. No *Crepúsculo dos ídolos* ("Incursões de um extemporâneo", §13), por exemplo, Nietzsche o define como "Alguém que instintivamente se nutre apenas de ambrosia, que deixa de lado o que é indigesto nas coisas [...] Seu espírito sempre acha motivos para estar satisfeito e até mesmo agradecido". Mais adiante, parodiando Ovídeo: "às vezes roça a jovial transcendência daquele bom sujeito que voltou de um encontro amoroso *tamquam re bene gesta.* '*Ut desint vires*', dizia agradecido, '*tamen est laudanda voluptas*'" (Nietzsche modifica jocosamente a frase de Ovídio (*Ex Ponto*, III, 4, 79): *Ut desint vires tamen est laudanda voluntas*, (Se faltarem as forças, louve-se a vontade) substituindo *Voluntas* [vontade] por *Voluptas* [prazer]).

[6] Nietzsche conheceu Voltaire a partir dos seus estudos de francês em Pforta. Numa carta à sua irmã Elisabeth do final de novembro de 1861, ele faz um relato desses estudos e cita a leitura francesa de *Histoire de Carlos XII* (*Epistolario* I, 288). Em 1863, Nietzsche leu também a obra de H. Hettners intitulada *Literatur geschichte des 18. Jahr.: Part II: Geschichte der französischen Literatur im 18 Jahrh*, a qual possui um excerto bastante expressivo sobre Voltaire. Importante lembrar que a primeira edição de *Humano, demasiado Humano* (maio de 1878) era consagrada "à memória de Voltaire em ocasião da celebração do aniversário da sua morte, em 30 de maio

Acima procuramos evidenciar que, em *Fatum e História*, Nietzsche expressa um olhar particular sobre a ciência e a história. Além das passagens já mencionadas, escreve que, em meio a estéreis especulações, mais de uma vez foi surpreendido pelo desejo de dedicar-se à ciência e à história. Pouco mais adiante em tons evolucionistas questiona: "Talvez não seria o homem outra coisa que o desenvolvimento da pedra até o animal, através do termo médio da planta? Talvez aqui já tenha atingido a sua realização e também aqui é história? Não há fim esse devir eterno?" (NIETZSCHE, 1977b, p. 111). O ensaio foi em muito influenciado por Emerson, contudo esse modo de valorizar e tratar tanto a ciência quanto a história não é algo evidente nos autores supracitados, o que nos leva a crer na influência dos ensaios da *Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft*.

Vale lembrar que, no volume de 1861 da *Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft*, encontra-se um ensaio de Ludwig Büchner, intitulado *Naturwissenschaft*. Büchner foi um filósofo, fisiologista e médico alemão expoente do materialismo científico do século XIX. Nietzsche o leu certamente nessa revista e posteriormente na obra de Lange, o qual dedicou inúmeras páginas sobre o materialismo de Büchner (cf. LANGE, 2015, p. 81-128). É possível que Nietzsche tenha lido também *Geist und Körper* (1860) em 1873. Aliás um dos temas centrais de *Naturwissenschaft* é justamente a discussão entre mente e corpo a partir do ponto de vista das ciências naturais, o que não deixa de ser curioso frente ao interesse de Nietzsche, até então apenas um jovem estudante, para com o materialismo, a fisiologia e as ciências naturais no início dos anos de 1860.

Provavelmente foi também a partir desses ensaios da *Anregungen* que o filósofo encontrou discussões sobre a ciência, história e materialismo. Numa carta de 18 de julho de 1862, em resposta a seu colega Raimund Granier, descreve suas férias: "Você deseja saber com que coisas me ocupei: refutar o materialismo, enquanto você parece acreditar nisso" (*Epistolario* I, 324). Em

---

de 1778". No *Ecce Homo*, justifica a homenagem referindo-se ao filósofo francês como "um *grand seigneur* do espírito [...] um espírito impiedoso que conhece todos os esconderijos onde o ideal faz sua morada [...] uma tocha cuja luz não tremula e este submundo do ideal é iluminado com claridade cortante" (EH, "Humano, demasiado humano", §1). Nietzsche retornará às leituras de Voltaire por volta de 1876, justamente durante a preparação de *Humano, demasiado humano*. Sobre Voltaire e sua relação com *Humano, demasiado humano,* vale a leitura de MÉTAYER, 2017, p.149-176.

outra anotação particular de setembro-outubro de 1862, também escreveu: “Durante o feriado [de Páscoa] escrevi o ensaio *Fatum e História*. No mais, li Emerson, Büchner na *Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft*, etc., em Pforta iniciei a *Educação Estética* de Schiller […] *Materialismo*” (NIETZSCHE, 1998, p. 249).

O interesse de Nietzsche pelo materialismo, além do estímulo recebido pela *Anregungen für Kunst*, apoiou-se também na obra de Ludwig Feuerbach, sobretudo *A essência do Cristianismo*, lida em 1862 e talvez ainda em 1861 e *Pensamentos sobre Morte e Imortalidade*, a qual provavelmente tenha lido em 1861. Tanto o interesse pela ciência quanto o interesse pelo materialismo acompanham o jovem filósofo até Bonn, quando em outubro de 1864 inscreveu-se à universidade para os cursos de filologia e teologia. Este último para não desiludir a mãe que sonhava em ver o filho seguir os passos do pai. Em Bonn, Nietzsche conheceu Friedrich Ritschl, um dos maiores filólogos e mestres da ciência do século XIX, e que agora se transferia à universidade de Leipzig. Desiludido com a teologia e impulsionado pelo desejo de cursar filologia clássica, Nietzsche abandona Bonn e, juntamente com seu amigo Hermann Muschake, matricula-se na universidade de Leipzig para estudar filologia clássica com Ritschl.

Em Leipzig, onde permaneceu entre o outono de 1865 e a primavera de 1869, Nietzsche dedicou-se a uma temporada de estudos bastante decisiva. Ao longo desse período, no qual a filologia tornou-se parte essencial de sua vida, o jovem estudante fez duas descobertas que viriam a tornarem-se duas de suas maiores influências. A primeira despertou-o definitivamente ao mundo da filosofia, enquanto que a segunda aprofundou seu conhecimento e interesse pelo mundo científico. Embora possuísse um genuíno interesse pela filosofia e pela ciência, os conhecimentos de Nietzsche nestas áreas eram bastante incipientes, mas isso estava prestes a mudar. Em outubro ou novembro de 1865, numa livraria de Leipzig, o filósofo deparou-se com *O mundo como vontade e representação* de Arthur Schopenhauer e, menos de um ano depois, em agosto de 1866, esbarrou com a *História do materialismo e crítica do seu significado no presente* (1866) de Friedrich Albert Lange.

Nietzsche leu a *História do Materialismo* logo após sua publicação e quedou-se profundamente impressionado. A importância da obra de Lange

tornou-se decisiva no pensamento do filósofo de Nietzsche a ponto de sua influência ser talvez até mais importante que a exercida pelo *Mundo como vontade e representação* de Schopenhauer. Tal importância é consequência tanto dos interesses de Nietzsche na discussão acerca do materialismo, especialmente durante os anos de sua formação em Leipzig, quanto da imensa quantidade de informações atualizadas sobre a produção científica e filosófica de sua época. Esses interesses e essas informações foram responsáveis pela maior parte das leituras filosófico-científicas do filósofo nos anos posteriores, as quais certamente influíram diretamente em sua própria concepção de mundo e de ciência. Lange não só tratou das principais temáticas debatidas naquele momento, como também indicou os mais influentes autores do período, algo que para Nietzsche foi fundamental. Mesmo que, em alguns casos, o filósofo tenha preferido apenas as reflexões de Lange, na grande maioria deles, devido ao seu interesse em tais temáticas, buscou as obras e os autores ali referidos, aprofundando-as e confrontando-se diretamente com suas teses. Enquanto personalidades científicas do século XVIII e da primeira metade do século XIX, esses autores foram bastante debatidos e conhecidos em sua época.

Alwin Mittasch, no estudo intitulado *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph* (1952), já evidenciou que, no período sucessivo à publicação da *História do materialismo* de Lange em 1866, Nietzsche havia projetado uma série de leituras que foram levadas a cabo somente no período da Basileia (1869-1879). Na lista de livros que Mittasch (cf. p. 13-43) elenca desse período, podem ser encontrados tratados de medicina, fisiologia, lógica e ciências da natureza. No período da Basileia, o interesse do filósofo pelas ciências naturais teria se tornado ainda mais intenso, estendendo-se até o final de sua vida filosófica. Outro trabalho pioneiro, o de Karl Schlechta e Anni Anders, intitulado *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, também já evidenciou que, entre os anos de 1872-75, por exemplo, o filósofo não só adquiriu diversos livros de ciência natural como também consultou textos de argumento científico na biblioteca universitária. Haveria, portanto, segundo o que nos atestam os autores supracitados, uma espécie de plano de estudos idealizado por Nietzsche, no qual aparecem as temáticas de física, matemática e ciência natural. Nietzsche teria dedicado grande parte de seus estudos a esse plano.

A partir de 1875, antes mesmo de sua ruptura com Wagner e Schopenhauer, Nietzsche ampliou ainda mais o seu interesse pela temática científica. Se até então ele havia se dedicado a obras que, em grande medida, conhecera através de Lange, agora o filósofo passa a ocupar-se também, mas não só, com as obras científicas publicadas na coleção de ciências naturais intitulada *Internationale Wissenschaftliche Bibliothek*. Foi também nesse período que o filósofo tomou conhecimento da recém-publicada obra de Paul Rée, *Observações Psicológicas* (1875). A leitura desta obra marcou o início da amizade entre os dois autores, possibilitando, assim, que Nietzsche se aproximasse, em especial, dos autores ingleses e franceses, mediante os quais logrou aprofundar-se nas questões referentes à biologia, à antropologia, à etnologia e à moral, importantes disciplinas para os debates daquele período. No decorrer desse percurso de leituras e estudos acerca da ciência, marcado pelas influências de Lange, pelas demais leituras científicas que levou a cabo e pela amizade e intercâmbio de ideias que manteve com Paul Rée, Nietzsche levou a termo seu próprio amadurecimento intelectual, cujo primeiro resultado mais expressivo se evidencia com a publicação de *Humano, demasiado humano* em 1878.

Ao contrário do que normalmente deixa entrever, Nietzsche foi um leitor atento e voraz. No *Ecce Homo* (1888), na seção dedicada a *Humano, demasiado humano* (§4), referindo-se às crises de saúde pelas quais passou ao longo desses anos, o filósofo reconheceu alguns benefícios advindos de sua convalescença: “A doença libertou-me lentamente”, escreveu ele, “deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos; ela permitiu, ela me ordenou esquecer; ela me presenteou com a obrigação à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente... Mas isto significa pensar!...”. Entretanto, o que escreveu na sequência é bastante diverso: “Apenas meus olhos puseram fim à bibliofagia, leia-se ‘filologia’: estava salvo dos livros, nada mais li durante anos — o maior benefício que me concedi!”. Essa afirmação obviamente não é de todo correta, pois Nietzsche se refere aqui ao período de 1876-77. Sabemos que sua saúde se deteriorou consideravelmente ao longo desses anos, motivo pelo qual foi obrigado a solicitar seu afastamento da Universidade da Basileia. Entretanto,

isso não significa que tenha abandonado a leitura, leu menos é verdade, mas não deixou de ler[7].

Ainda no *Ecce Homo*, na seção dedicada ao *Humano, demasiado humano*, §3, o filósofo comenta que, após ter reconhecido o desvio de seu instinto, após ter percebido que se passaram dez anos sem que tivesse alimentado seu espírito, "uma sede abrasadora" tomou conta dele e foi então que passou a ocupar-se apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Inclusive chega a afirmar que só retornou aos estudos históricos quando sua tarefa assim o obrigou imperiosamente. Contudo, na análise de seus escritos é perceptível que ele leu muitas outras obras, mesmo que não admita ou cite explicitamente. Embora nem sempre mencione suas leituras ao longo de suas obras, é possível, a partir de seu espólio, afirmar que, desde sua tenra juventude até os dias que antecederam seu colapso mental em janeiro de 1889, Nietzsche foi um leitor bastante assíduo e, em se tratando das questões relativas à ciência, essa proposição se torna ainda mais verdadeira.

Nesse caso, não é de se estranhar que, diante de todas essas leituras e estudos acerca da temática científica e que foram levados a termo tanto no período que antecede quanto no decorrer da escrita do material preparatório a *Humano, demasiado humano*, a ciência passe a figurar entre os temas mais

[7] A título ilustrativo, entre as cartas e os manuscritos de 1876 encontramos evidências de que ele tenha lido pelo menos doze obras de autores como Xenofonte, Emerson, Voltaire, Mainländer, Rée, Strauss, Lichtenberg, La Rochefoucauld e Platão. Contudo, mesmo que alguém tenha lido alguns desses títulos para ele, a maior parte foi certamente lida por ele mesmo. Além disso, segundo o levantamento de Brobjer (2008, p. 8; 185-236), ele também comprou outros 21 livros apenas no ano de 1876. Crescenzi (1994, p. 388-442), em seu compilado dos empréstimos de Nietzsche na Biblioteca da Basileia, identificou outras vinte e seis obras emprestadas pelo filósofo apenas no período de quatro de janeiro a dezesseis de maio de 1876. O ano seguinte, 1877, talvez tenha sido o ano em que ele menos tenha lido, comprado e emprestado livros. Entretanto, mesmo assim, ele leu alguns e comprou outros. Porém, devido à sua licença médica que durou boa parte do ano, acabou não emprestando nenhum livro da biblioteca da Universidade da Basileia. Dentre os autores que leu, pode-se citar Platão, Deussen, Meysenbug, Rée, Spir, Seydlitz, Lipiner, Sterne, e La Rochefoucauld. Leve-se em conta também as muitas outras obras que foram lidas conjuntamente com Paul Rée, Malwida von Meysenbug e Albert Brenner ao longo de suas discussões diárias durante a estadia em Sorrento, assim como as muitas obras que foram lidas ao filósofo por Heinrich Köselitz (Peter Gast), Reinhart von Seydlitz e por sua irmã Elisabeth ao longo os últimos anos em que viveram com ele na Basileia. Dentre as obras lidas a Nietzsche, encontram-se autores como Voltaire, Tucídides, Burckhardt, Diderot, Ranke, Heródoto, Calderón, Lope de Vega, Cervantes, Moreto, Michelet, Daudet, Ruffini, Turgenev, Charles de Rémusat, Ernst Renan, A. Herzen, Mainländer e o Novo Testamento. Este último teria sido lido durante as discussões noturnas do grupo de Sorrento e amplamente comentado pelo filósofo. O compilado das obras lidas em Sorrento encontram-se na KSA, Vol 15, p. 71. Para saber mais sobre a rotina do grupo bem como de suas leituras é indispensável a leitura de Paolo D'iorio: *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia* Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

importantes debatidos pelo filósofo. Essa é também uma das razões pelas quais *Humano, demasiado humano* é também a primeira grande obra propriamente nietzschiana, em que pela primeira vez o filósofo trouxe à luz "sua mais íntima percepção sobre os homens e as coisas", com a qual também "pela primeira vez", circulou os contornos de seu "próprio pensamento", conforme afirmava uma carta destinada a Wagner nos inícios de 1878 (cf. *Epistolario*, III, 676). Essas expressões traduzem, em certa medida, o espírito com que a obra foi gestada. Durante os anos de 1875 a 1878, a vida do filósofo passou por profundas e significativas mudanças. Tais mudanças, juntamente àquela série de inquietações relacionadas à ciência e à cultura presentes, na maior parte das vezes, apenas em seus manuscritos privados, o fizeram declarar o rompimento com Wagner e Schopenhauer e trouxeram à luz, de modo mais nítido, a própria identidade de sua filosofia, a qual se apresenta agora em *Humano, demasiado humano*.

No parágrafo 5, ainda referindo-se ao contexto de *Humano, demasiado humano* descrito no *Ecce Homo*, o filósofo não apenas o define como o "monumento de uma crise" em que "cada frase ali expressa vitória", mas também como sendo a obra que deu "um brusco fim a todo 'embuste superior', idealismo', 'sentimento belo' e outras feminilidades de que fora contagiado" (EH, *Humano, demasiado humano*, §5). O abandono dos ideais wagnerianos, que tanto mal-estar lhe causaram, não foi ao acaso e tampouco um salto no escuro. Pois, ao passo que a obra de Wagner entrava para a história com o festival de Bayreuth de 1876, Nietzsche tomava consciência das questões essenciais de uma nova época que agora despontava. O homem moderno já não se satisfazia com as promessas metafísicas, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento da ciência trazia consigo questões cada vez mais complexas que o colocavam em confronto com sua própria existência. Exausto das promessas ultraterrenas, desejava ele ser considerado em toda a sua miséria e vulnerabilidade existencial e livre de todas as amarras metafísicas e românticas que ainda o prendiam. Sob essa égide, vinha à tona agora uma nova efervescência cultural e com ela os novos problemas filosóficos e científicos, com os quais Nietzsche passaria a ocupar-se mais intensamente, uma vez que, desde o período de sua formação, jamais abandonara suas leituras e sua preocupação com temas caros a esse novo contexto.

Dentre as grandes novidades, certamente não passaram despercebidas as vozes que traziam notícias de Londres sobre o encontro de Darwin com Rütimeyer de 1877, ou aquelas da Alemanha que debatiam o cientificismo positivista de Ernest Haeckel, ou ainda, as da França, que faziam irromper o movimento antirromântico impulsionados pelo impressionismo de Manet e Rodin. A música também teve suas expressões quando, por exemplo, Brahms assumiu a corrente antiwagneriana, salvando o prestígio e a legitimação da sinfonia. O mesmo pode ser visto na literatura na medida em que ecoava o naturalismo em obras como *L'assomoir* (*A taberna*) de Emile Zola de 1876 (cf. JANZ, 1980, p. 780). O clima era de intensa mudança, e Nietzsche, com a sensibilidade de um sismógrafo, certamente não só percebera a ebulição dessa nova atmosfera como também tratou de inserir-se nesse novo meio cultural.

Um outro aspecto importante a ser elencado aqui diz respeito à preocupação de Nietzsche com a questão cultural. Ainda em 1871, logo após a vitória da Alemanha sobre a França na guerra franco-prussiana, o filósofo já havia chamado a atenção para as ilusões e os perigos da vitória militar alemã. Isso porque, segundo ele, a cultura francesa não havia sido dominada nem tampouco enfraquecida, da mesma forma que, por ter vencido a guerra, a Alemanha não passou a ter uma verdadeira cultura[8]. Segundo Janz (1980, p. 780 – 781), o filósofo só pôde fazer semelhantes críticas, porque predispunha de um terreno bastante profícuo para tal: a Basileia. Vizinha da França, a Basileia sempre foi muito aberta à influência francesa, além de oferecer um ambiente bastante propício à análise, tanto do contexto francês quanto do contexto alemão, e isso certamente contribuiu para a reflexão filosófica de Nietzsche[9]. O filósofo, sem dúvidas, vinha ambientando-se a essa nova atmosfera cultural e

[8] Confira-se, por exemplo, o fragmento póstumo 26[16] da primavera de 1873, no qual dentre outras coisas o filósofo escreve: "De todas as perniciosas consequências advindas da última guerra levada a término com a França, a pior talvez seja a ilusão, que se difunde rapidamente e que já é praticamente geral, e que consiste na crença que naquela guerra a cultura alemã tenha vencido uma cultura estrangeira e por isso mereça por primeiro a coroa de louro que convém a uma guerra tão extraordinária. [...] Parece-me que em tudo isso existe um subjacente perigo a todos, isto é, que uma cultura sumamente ambígua, imatura, não nacional, uma cultura útil apenas para arrancar-se do embaraço, se envolva de improviso no manto daquele que triunfou. Pelo amor de Deus, olhem ao seu entorno e mantenham-se atentos. Ainda uma vitória como esta e o império alemão é um fato, mas o caráter alemão está destruído".

[9] Acerca das relações de Nietzsche com a cultura latina que em muito ilustram a postura de Nietzsche enquanto professor na Basileia frente a Wagner, à Alemanha ou até mesmo ao Renascimento, vale conferir a obra de G. Campioni intitulada *Les lectures françaises de Nietzsche*. Paris, 2001.

consequentemente abria-se à nova época espiritual europeia. Por outro lado, Wagner, Cosima e os wagnerianos que permaneciam enredados à ópera do Maestro já idoso, não podiam perceber o verdadeiro destino trágico que a vida lhes impunha. Wagner não podia imaginar que, as mesmas forças espirituais que os tornaram amigos, eram as mesmas forças que os moviam e os faziam proceder em direções opostas, resultando naquele distanciamento cujas consequências foram dolorosas para ambos.

Nesse sentido, como já assinalou Montinari (cf. NIETZSCHE, 1965, p. 476), seria precipitado e até incorreto afirmar que as mudanças ocorridas na vida do filósofo sejam fruto de seu distanciamento e ruptura com Wagner. *Humano, demasiado humano* não é uma obra que se contrapõe diretamente às influências de Wagner, mas antes o resultado de um processo de amadurecimento daquelas ideias que foram suscitadas e até mesmo enriquecidas durante esse período e que, por algum motivo, tiveram de ser confiadas apenas às suas anotações privadas ou aos seus alunos na universidade da Basiléia. A verdade é que não encontramos aqui uma atitude divergente do filósofo em relação a Wagner, o qual, diga-se de passagem, sequer é citado na obra. O que temos nada mais é do que uma busca pela própria originalidade de pensamento. Talvez, a característica mais honesta que se possa atribuir a essa obra seja a de que ela marca a passagem do filósofo de uma fase em que a originalidade de pensamento ainda não se distinguia totalmente da dependência, a uma fase em que tanto a conquista de autonomia quanto a resolução dos conflitos interiores se tornam cada vez mais visíveis mediante o aprofundamento filosófico. Isso se reflete também na independência da linguagem adotada e no modo com que tudo aquilo que anteriormente parecia contraditório passa a ser agora incorporado, tematizado e aprofundado.

Humano, demasiado humano é, portanto, a obra que assinala em definitivo a mudança de perspectiva adotada pelo filósofo, sobretudo na busca pela própria liberdade do espírito, de si próprio e de seu livramento das ilusões metafísico-artísticas (cf. EH, “Humano, demasiado humano” §1; 5 e 6). Em outro sentido, a obra também se revela como uma grande novidade em relação aos escritos precedentes de Nietzsche, sobretudo pela forma aforismática. Desse modo, não apenas o conteúdo é diferente como também seu estilo. Desde a primeira leitura é perceptível uma espontânea mudança de tonalidade no

discurso do filósofo em relação aos escritos anteriores. Se, em *O Nascimento da Tragédia* (1872), o filósofo propunha uma reforma da cultura alemã fundamentada na metafísica da arte e no renascimento do mito trágico a partir de elementos de Schopenhauer e Wagner, no *Humano, demasiado humano*, o filósofo acena para uma filosofia cada vez mais distante da metafísica e de suas antigas influências, abrindo espaço, assim, para uma originalidade de pensamento que confere à ciência o papel principal.

Nesse sentido, levando-se em conta que *Humano, demasiado humano* é fruto de um longo e silencioso processo de amadurecimento intelectual e que a preocupação com a temática científica no decorrer desse percurso seja, talvez, a mais recorrente e essencial, e ainda que a discussão em torno da ciência se evidencia como decisiva não só em relação aos escritos anteriores de Nietzsche, mas, sobretudo, no próprio projeto filosófico que *Humano, demasiado humano* procura dar forma, cabe perguntar aqui pela própria noção de ciência que o filósofo elabora no decorrer da obra. Por conta disso, nossa preocupação consiste em investigar as características que compõem a noção de ciência desenvolvida no *Humano, demasiado humano* bem como o modo com que essa noção pode contribuir à proposta nietzschiana de elevação da cultura desenvolvida ao longo dessa obra.

Sendo assim, e tendo ainda em vista que o desenvolvimento intelectual de Nietzsche, ao longo dos anos que antecedem *Humano, demasiado humano*, se deu mediante um crescente interesse pela filosofia intimamente ligada à sua preocupação com as questões relacionadas à ciência, nossa tarefa consiste em investigar os precedentes filosóficos e científicos que contribuíram com o desenvolvimento da noção de ciência presente na obra. Importa-nos compreender aqui o percurso do amadurecimento filosófico de Nietzsche que faz jus à temática científica. Quem são as suas principais influências e quais são os elementos que permitiram ao filósofo alcançar a liberdade de espírito frente ao processo de distanciamento das influências de Wagner e Schopenhauer. Será, pois, no decorrer desse percurso que as influências de Lange e de Paul Rée se tornarão evidentes como exemplos mais significativos de que a perspectiva filosófica de *Humano, demasiado humano* não é uma contraposição às antigas influências de Wagner e Schopenhauer, mas antes a expressão de um

pensamento que, por vez primeira, depois de um longo e silencioso percurso, logrou vir à tona de maneira original.

Por conta disso o presente estudo divide-se em dois momentos que, apesar de distintos, complementam-se entre si. Num primeiro momento, investigaremos os elementos relacionados à ciência no período que antecede *Humano, demasiado humano*. Farão parte desta nossa preocupação desde as influências de Lange, Schopenhauer, Kant[10] e inclusive Paul Rée. Partindo de uma análise dessas influências e de suas repercussões no pensamento de Nietzsche procuraremos evidenciar que o desenvolvimento filosófico de Nietzsche é acompanhado ininterruptamente pela sua preocupação com a ciência. Tendo em vista que os resultados desse percurso repercutem no distanciamento de Wagner e de Schopenhauer, nos ocuparemos também com as próprias mudanças pelas quais o filósofo passou no decorrer desse período de afastamento e que nos levarão à análise do contexto de elaboração de *Humano, demasiado humano*.

No segundo momento, delimitaremos nossa análise à própria obra, especialmente no tocante a sua argumentação em torno da ciência. Partindo de uma cuidadosa análise de cada um dos aforismos que a compõem concentraremos os nossos esforços na tentativa de reconstruir a noção ciência presente no *Humano, demasiado humano*. Por conseguinte, buscaremos evidenciar as próprias características que fazem parte dessa noção em sua clara contraposição para com a metafísica, a religião e a arte. Diante de tais resultados poderemos compreender os motivos pelos quais a ciência passa a ser tão cara ao filósofo, bem como o modo pelo qual ela se conecta à ideia do espírito livre e

[10] Embora Kant e Schopenhauer não sejam uma referência no âmbito da influências de Nietzsche relacionadas à ciência, entendemos que eles constituem um referencial importante no contexto dos interesses de Nietzsche pela filosofia, sobretudo nesses primeiros anos de sua formação. É através de Schopenhauer que o jovem estudante de filologia clássica decide dedicar-se às temáticas filosóficas, da mesma forma que através da leituras que levou a termo sobre a filosofia Kant o filósofo passa a tematizar questões relacionadas à teleologia, por exemplo, chegando inclusive a projetar uma dissertação “metade filosófica e metade científica” (cf. *Epistolario*, I, 568). Visto que o propósito deste estudo compreende a temática científica no contexto do amadurecimento filosófico de Nietzsche, entendermos que as menções a Kant e Schopenhauer sejam necessárias à compreensão dos elementos filosóficos que, associados àqueles advindos do campo científico, darão direcionamento às suas reflexões no decorrer desse período juvenil. Será também a partir desse contexto que Nietzsche buscará sua própria autonomia intelectual, ainda que para isso deva distanciar-se desses autores.

à possibilidade de superação da cultura inferior mediante o projeto nietzschiano da elaboração de uma cultura elevada.

Em virtude desse propósito, nos utilizaremos aqui dos escritos juvenis do filósofo, seu epistolário, fragmentos póstumos e demais obras, publicadas ou não, que antecedem à publicação de *Humano, demasiado humano* e que tematizam a questão da ciência segundo o percurso acima delimitado. No tocante às suas influências, vale dizer que a pretensão desse nosso estudo não é fazer um levantamento de todas as influências de Nietzsche, tampouco descobrir todas as obras que leu, mas sim explicitar aqueles elementos que, a nosso ver, evidenciam-se como decisivos no tocante à discussão científica abordada pela obra nietzschiana em questão. Eventualmente algumas outras leituras de Nietzsche, sejam elas relacionadas à temática científica ou não, poderão vir a ser explicitadas nas notas que acompanham o texto com a finalidade de esclarecer e enriquecer a discussão.

Importante assinalar aqui, de antemão, que no presente estudo, faremos referências apenas ao *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*, publicado inicialmente em maio de 1878. Isso porque, em março de 1879, Nietzsche publicou as *Opiniões e sentenças diversas* e, em dezembro de 1880, o *Viajante e sua sombra*, ambos como apêndices a *Humano, demasiado humano,* publicado em 1878. Em 1886, o filósofo uniu as *Opiniões e sentenças diversas* com *O Viajante e sua sombra* num único volume sob o título de *Humano, demasiado humano II*. Por razões metodológicas, não nos ocuparemos com esse segundo volume de *Humano, demasiado humano* pelo fato dele ser um projeto de 1886 efetivado sob uma outra perspectiva. Tampouco nos ocuparemos com os textos presentes nesse segundo volume, pois, embora tenham sido inicialmente publicados como apêndices a *Humano, demasiado humano*, entendemos que eles fazem parte de um outro momento do pensamento nietzschiano, no qual já se vislumbra uma transição entre o *Humano, demasiado humano* e *Aurora,* publicada em 1881.

Em vista disso, o presente estudo se divide em quatro capítulos. No primeiro deles, investigaremos as principais influências de Nietzsche desde o período de formação na segunda metade da década de 1860 até a primeira metade de 1870, na tentativa de evidenciar o interesse do filósofo em torno da ciência. Durante esse percurso nos serão importantes as figuras de Lange,

Schopenhauer e Kant. Além disso, procuraremos evidenciar que as cisões existentes nos seus escritos da primeira metade de 1870 já prefiguram o distanciamento de Wagner e Schopenhauer, evidenciando, assim, que a preocupação de Nietzsche com a temática científica juntamente com o seu percurso de amadurecimento filósofo se desenvolve mediante um longo e silencioso processo de reflexão que culminará na publicação de *Humano, demasiado humano* em 1878.

No segundo capítulo, tematizaremos o contexto filosófico e científico de Nietzsche a partir de seu distanciamento de Wagner e Schopenhauer. Tomaremos como objeto de investigação as mudanças de perspectiva adotadas pelo filósofo após esse distanciamento. Farão parte desse elenco, as leituras de cunho científico com as quais passou a ocupar-se, bem como a busca pela liberdade de espírito e a efetivação de sua autonomia filosófica. Nesse sentido, sobressai-se aqui também a figura de Paul Rée que, além de um amigo com quem o filósofo pode estabelecer um intercâmbio de ideias, revelou-se também como uma importante via de acesso a muitas outras obras e autores que certamente tiveram sua parcela de contribuição nas reflexões de Nietzsche durante o processo de elaboração de *Humano, demasiado humano*.

No terceiro capítulo, nossa atenção se volta única e exclusivamente a *Humano, demasiado humano*. Procurando resgatar as principais características da noção de ciência estabelecida por Nietzsche nessa obra, concentraremos nossa investigação nos aforismos que compõe a obra segundo a temática aqui em discussão. Em virtude desse objetivo, nos utilizaremos ainda dos principais escritos e preparatórios que se revelarem úteis à elucidação das características e ao esclarecimento da noção de ciência já evidenciada pelos aforismos da obra. A partir dessa caracterização, buscaremos reconstruir as próprias contraposições estabelecidas pelo filósofo entre a ciência e a metafísica, a religião e a arte. Tal concepção poderá nos auxiliar na compreensão da proposta nietzschiana de incorporar os elementos científicos à filosofia histórica como meio à elevação da cultura.

Por fim, o quarto e último capítulo tem por objetivo explicitar as principais características que a noção de cultura assume ao longo do *Humano, demasiado humano*. Procurando evidenciar a contraposição que a cultura elevada assume em relação à cultura inferior, nossa investigação se concentra numa tentativa de

explicitar que a ciência, tal qual se apresenta no decorrer da obra nietzschiana, exerce um papel fundamental e decisivo no processo de elevação da cultura. Aqui, de maneira especial, emerge também a figura do espírito livre, cuja relação e semelhança com o homem da ciência fará parte das preocupações de Nietzsche em levar adiante o projeto da reforma cultural pela via científica.

1. DE LEIPZIG À BASILÉIA: AS LEITURAS DE NIETZSCHE E O SEU INTERESSE PELA CIÊNCIA

"Quando me volto para considerar
como passei da arte à filosofia, da filosofia à ciência,
e nesse âmbito a interesses cada vez mais restritos:
a coisa tem quase um ar de consciente renúncia"
(A minha vida, outono de 1868 – primavera de 1869).

"Um dia encontrei na loja do velho antiquário Rohn um livro que eu não conhecia: tomei-o nas mãos e folhei-o. Não sei qual demônio me sussurrou: 'Leve para casa este livro'", declarou Nietzsche (1977a, p. 163) sobre a descoberta de *O Mundo como Vontade e Representação* de Arthur Schopenhuaer[11]. Segundo a descrição, não era habituado a adquirir livros de modo precipitado, no entanto, uma vez em casa, "me deitei no canto do sofá com meu novo tesouro e me submeti à influência daquele gênio sombrio e enérgico. Aqui, cada linha proclamava a renúncia, a negação, a resignação: naquele espelho via refletidos, em dimensões terrificantes, o mundo, a vida e o meu próprio ânimo". Como o próprio filósofo deixa entrever, essa descoberta significou o estabelecimento de uma imediata e profunda afinidade para com a filosofia de Schopenhauer. No entanto, um ano mais tarde, em 1866 Nietzsche viria a se deparar com uma outra obra que, no processo de emancipação intelectual, viria a tornar-se tão ou até mais importante que a obra de Schopenhauer. Tratava-se da *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange que, por mais de uma década, será a principal referência de Nietzsche em

[11] A descrição de Nietzsche sobre a descoberta de Schopenhauer é de algo repentino e inesperado, contudo, ao que tudo indica, Schopenhauer não era de todo desconhecido de Nietzsche. Na *Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft* (da qual Nietzsche e seus colegas da *Germânia* possuíam a assinatura), nos volumes de 1861-1862, foram publicados artigos sobre Schopenhauer. Na Biblioteca de Nietzsche, encontra-se o volume de 1859, no qual também se encontra um artigo sobre Schopenhauer escrito por Ludwig Büchner. Brobjer (2008, p. 123) menciona também que, na primeira metade da década de 1860, Franz Kern, um dos professores de Nietzsche em Pforta, proferiu uma palestra na *Literaria,* aberta ao público de Naumburg, intitulada *Die Grundzüge der Schopenhauerschen Aesthetik*. No verão de 1865, em Bonn, Nietzsche teria participado também do curso universitário de Schaarsmidt (*Esboço da História da Filosofia*), no qual teria ouvido referências a Schopenhauer. Segundo o mesmo autor, entre os anos de 1864-65, o jovem estudante teria lido ainda a *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant* de Karl Fortlage (Leipzig, 1952), na qual se encontra todo um capítulo dedicado a Schopenhauer (p. 407- 423).

relação à descoberta de autores, obras e temáticas de cunho filosófico e científico, de diferentes épocas que não só moldaram o seu pensamento como também o levaram a romper com Wagner e Schopenhauer, possibilitando, assim, o desenvolvimento de sua autonomia intelectual. Por conta disso, nas páginas que se seguem, procuraremos tematizar essas influências sob o ponto de vista do desenvolvimento de seu interesse pela temática científica. Procurando pelos próprio antecedentes da noção de ciência que mais tarde será elaborada no *Humano, demasiado humano*, revisitaremos as principais leituras e interesses do filósofo, exemplificando, através de alguns de seus escritos, que as cisões existentes nos escritos dessa primeira metade de 1870 já revelam que a preocupação de Nietzsche com a temática é fruto de um longo e refletido processo de amadurecimento intelectual que culminará com a publicação de *Humano, demasiado humano* em 1878.

Ainda não completara um ano que Nietzsche estava em Leipzig quando descobriu *O Mundo como Vontade e Representação* e, como sabemos, nesse mesmo período, o jovem estudante enfrentou uma crise de desorientação geral, cujas consequências refletiram-se em alterações no humor, depressão e indiferença. Segundo os seus próprios relatos, a obra influenciou profundamente até mesmo o estado de ânimo[12] do qual padecia naquele momento, ela foi ao encontro de seus interesses e valores culturais e estéticos, criando, assim, uma profunda conexão entre o leitor e aquela metafísica traduzida em uma espécie de filosofia de vida, uma vida literária e existencial, cujo reflexo é o próprio estilo schopenhaueriano de escrita.

O pessimismo[13] e a negação da vontade como exigência ética, presentes na obra, encantaram o jovem Nietzsche[14]. A percepção dessa

[12] Sobre o estado de ânimo e a influência de Schopenhauer, pode-se conferir, por exemplo, a carta enviada à mãe e à irmã em 5 de novembro de 1865 (*Epistolario,* I, 486). Nesse mesmo sentido, NIETZSCHE, 1977, p. 156-78 e JANZ, 1980, p. 162ss.

[13] Nesse contexto, vale relembrar que Nietzsche projetou um ensaio ou quem sabe uma conferência acerca do pessimismo na antiguidade como se pode ver nos cadernos P I 2 b; P I 4 b; P I 6 b; (NIETZSCHE, 1993, p. 173 – 178).

[14] Mais tarde, no *Ecce Homo*, "Por que sou tão inteligente" §1, referindo-se a esse ponto declarará: "De fato, até minha maturidade sempre comi mal – para expressá-lo em termos morais, de modo 'impessoal', 'desinteressado', 'altruísta', para bem dos cozinheiros e outros irmãos em Cristo. Foi, por exemplo, graças à cozinha de Leipzig, quando do meu primeiro estudo de Schopenhauer (1865), que neguei muito seriamente minha "vontade de vida". Arruinar ainda o estômago, com o fim de alimentar-se de modo insuficiente — a mencionada cozinha me parecia resolver esse problema de maneira admiravelmente feliz".

influência e entusiasmo é visível também em suas cartas, sobretudo no período de 1865-66[15], quando esses influxos afloram até mesmo no seu modo de pensar e conceber o mundo. “Desde que Schopenhauer nos tirou dos olhos a venda do otimismo vemos com maior nitidez. A vida é mais interessante, embora mais feia”, escreveu ele a seu colega Hermam Mushacke em 11 de julho de 1866 (*Epistolario*, I, 511). A filosofia schopenhaueriana passa a ser o condicionante da vida, das esperanças e até mesmo das próprias amizades. Nietzsche passa a empreender uma espécie de atividade missionária, cujo desenvolvimento resultou no convencimento de seus amigos (Gersdorff, Mushacke, Romundt e Paul Deussen) à adesão da filosofia recém descoberta[16]. A amizade ainda incipiente com Rohde, por exemplo, se torna muito mais um reflexo de sua veneração por Schopenhauer do que a expressão do seu amor pela filologia. É também através do mestre que Nietzsche desenvolve um crescente interesse pela filosofia a ponto de convencer-se a não mais dedicar-se única e exclusivamente à filologia, como era o desejo de Ritschl.

Schopenhauer se torna, assim, a motivação para projetos políticos culturais[17], o consolo para os momentos de dor e de perda como, por exemplo, na ocasião da morte do irmão de Carl von Gersdorff[18], e até mesmo objeto de súplica em momentos embaraçosos[19]. Entre aqueles que aderiram à filosofia do

---

[15] Nesse sentido, os esboço autobiográficos são esclarecedores, sobretudo o intitulado *Olhar retrospectivo aos meus dois anos em Leipzig*: *de 17 de outubro de 1865 a 10 de agosto de 1867* (NIETZSCHE, 1977, p. 162-164).

[16] Em uma carta a Paul Deussen de 2 de junho de 1868, escreve: “A minha maior satisfação, nesses últimos tempos, consiste em recrutar, aqui e ali, seguidores entusiastas deste nome [Schopenhauer]” (*Epistolario*, I, 573)

[17] Veja-se a carta que enviou a Gersdorff em 16 de fevereiro de 1868, na qual propõe “reunir os nossos amigos filósofos” [cita: Julius Bahsen, Eugen Dühring, e Julius Frauenstädt]. “Se ao menos tivéssemos um órgão para nossos estudos de orientação schopenhaueriana, uma revista filosófica redigida por jovem de talento e etc. Tu me dirias, porém, que esses não são tempos para fazer filosofia. Tens razão. É a política, agora, o órgão de todo o pensamento” (*Epistolario* I, 562).

[18] Na carta que Nietzsche enviou a Gersdorff em 16 de janeiro de 1867, lê-se: “Este é um momento no qual você pode provar pessoalmente o quanto tem de verdade na doutrina de Schopenhauer”. Dias depois, em 25 de janeiro, Gersdorff responde a Nietzsche: “Sem Schopenhauer eu não me encontraria onde estou, mas estaria naquele estado deplorável, no qual um pouco se cansa da consolação cristã e um pouco se cai prisioneiros do desespero” (*Epistolario* I, 536).

[19] A Erwin Rohde de 3 de novembro de 1867, o filósofo escreveu relatando seu incidente com o cavalo: “Asseguro-te [...] que agora tenho um modo de utilizar a minha filosofia na prática: não me senti nunca humilhado, nem por um minuto, mas antes sorri, como se me encontrasse de fronte a alguma coisa de irreal. Às vezes, escondido sob a barriga do cavalo, murmuro ‘Schopenhauer, ajude-me’. Quando chego em casa exausto e gotejando suor basta um olhar ao retrato sobre a escrivaninha para me encorajar; ou ainda folheio os *Parerga* que agora, junto a Byron, os vejo mais atraentes que nunca” (*Epistolario* I, 552).

mestre, fala-se inclusive em uma “silenciosa comunidade de heréticos”, na qual estes “seduzidos que encontraram em Schopenhauer o seu centro espiritual” trocam fotos e participam de solenes encontros à sua memória[20]. No entanto, mesmo diante de tamanho entusiasmo com a obra de Schopenhauer, Nietzsche não se deixou influenciar de maneira tão passiva como se poderia supor.

Em 1868, o filósofo já fizera uma análise pontual de alguns temas fundamentais da filosofia de Schopenhauer[21] e, logo nas primeiras linhas de um longo fragmento intitulado *Sobre Schopenhauer*, antecipa que a tentativa schopenhaueriana de explicar o mundo é “falha”. Critica, sobretudo, aquilo que está na base da metafísica de Schopenhauer, sua pretensão em tornar concretamente acessível a coisa em si kantiana. Isso porque a “vontade”, segundo o jovem Nietzsche (1993, p. 94), não passa de “uma palavra de cunho grosseiro e muito compreensiva, se pensarmos que com ela se deve designar um pensamento que vai para além de Kant”. Embora nesses anos em Leipzig não tenha produzido nada de filosófico propriamente dito, o aprofundamento da filosofia de Schopenhauer contribuiu para que Nietzsche ampliasse seus conhecimentos sobre a história da filosofia em geral[22].

Pouco a pouco essas e outras críticas foram ganhando forma até se tornarem, mais tarde, numa das principais razões de seu distanciamento e ruptura com a filosofia de Schopenhauer. Numa carta a Cosima Wagner de 19 de dezembro de 1876, ele revela:

> Espanta-te se lhe confesso uma minha divergência com a doutrina de Schopenhauer, a qual se desenvolveu pouco a pouco e da qual, quase que de repente, tornei-me consciente? Não concordo com ele em quase nenhum de seus princípios gerais; já quando escrevi sobre Schopenhauer[23] me dei conta de

[20] Veja-se, por exemplo, as cartas que Nietzsche enviou a Deussen em 2 de junho (*Epistolario*, I, 573), a Rohde em 6 de junho (*Epistolario*, I, 574) e a Gersdorff em 22 de junho de 1868 (*Epistolario*, I, 576), em que se fala inclusive da “conversão” de Wenkel, pároco de Naumburg e seguidor de David Strauss.

[21] Cf. o caderno P I 6 a do outono de 1867 – primavera de 1868 (NIETZSCHE,1993, p. 92-108).

[22] Se, por um lado, Nietzsche nada produziu de filosófico nesse período, por outro, ele publicou ao menos três ensaios na *Reinisches Museum*: *Zur Geschiste der Theognideischen Spruchsammlug* (1867, vol. 22, p. 161-200) que foi seu primeiro ensaio filológico e *Beiträge zur Kritik der Griechischen Lyriker* (1868, vol. 23, p. 480-489) e *De Laertii Diogenis Fontibus,* publicado em duas partes (1868, vol. 23, p. 632-653 e 1869, vol. 24, p. 181-228), que foi inclusive premiado na Universidade de Leipzig. Os mesmos podem ser acessados via *http://rhm.phil-fak.uni-koeln.de/inhaltsverzeichnisse.html*

[23] Nietzsche se refere aqui à sua terceira consideração extemporânea: *Schopenhauer como educador* (1874).

> ter superado toda a parte dogmática; para mim o *homem* era tudo. Nesse meio tempo a minha 'razão' esteve muito atarefada – mas nesse modo a vida se tornou um pouquinho mais difícil, e o fardo mais pesado! No fim, como faremos para resistir? (*Epistolario*, III, 581).

A partir de 1875, quando Nietzsche inicia seu definitivo afastamento da filosofia de Schopenhauer, torna a fazer uma série de anotações sobre os escritos do autor de *Die Welt*, os quais provavelmente deveriam servir à sua planejada crítica dos filósofos clássicos relacionada, sobretudo, aos gregos, a intitular-se *Wir Philologen*[24]. Em junho desse mesmo ano, adquiriu as *Sämtliche Werke* de Schopenhauer editadas por Julius Frauenstädt (Brockhaus, 1873). Durante o verão, decidiu ler minuciosamente a obra de Dühring, "na tentativa de liquidar Schopenhauer, e examinar o que para mim é e o que não é Schopenhauer. Depois ler uma outra vez Schopenhauer" (Nachlass/FP, 8[4] verão de 1875)[25]. Ainda que, depois dessa atenta leitura, Nietzsche tenha abandonado definitivamente a filosofia de Schopenhauer, ele jamais deixou de lê-lo ou de cultivar um genuíno e profundo respeito pelo filósofo. Mesmo tendo mudado completamente sua visão sobre a metafísica, sobre a arte enquanto justificação da vida, sobre a ética e a compaixão, praticamente até os últimos anos de sua produção filosófica é possível encontrar vestígios dessas suas leituras e discussões com as teses schopenhauerianas.

Se, por um lado, o filósofo mantinha um vivo interesse pela filosofia que agora se materializava no estudo de Schopenhauer, por outro, seu interesse acerca do materialismo e de Demócrito[26] também se fortalecia, despertado, principalmente, pelo distanciamento do cristianismo, pelas leituras de Feuerbach

---

[24] Veja-se, por exemplo, os póstumos 5 [72-83] da primavera – verão de 1875.

[25] O resultado dessa leitura da obra de Dühring (*Der Werth des Lebens: Eine philosophie Betrachtung*) Nietzsche expressou num extenso comentário que pode ser encontrado no fragmento póstumo 9[1] verão de 1875. Vale conferir também os planos de leitura relacionados a Dühring e Schopenhauer nos póstumos 8 [1-4] verão de 1875. Seguindo a argumentação de Nietzsche em seu comentário à obra de Dühring, conjuntamente à análise das anotações que fez em sua cópia da obra de Schopenhauer, é possível perceber o crescente distanciamento de Nietzsche em relação à filosofia de Schopenhauer. Especialmente no segundo volume de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, no qual o filósofo fez uma série de anotações às margens da obra repetindo inúmeras vezes expressões e anotações em uma clara discordância dos argumentos schopenhauerianos.

[26] Confira-se, por exemplo, o portfólio MP IX 2 e o caderno P I 7 a, escritos praticamente no mesmo período de seus estudos de Schopenhauer de 1867-69 (NIETZSCHE, 1993, p. 107 ss). Consulte-se ainda MOORE, 2004, p. 24-29; 2008, 28-50.

e da revista *Angerungen für Kunst, Leben uns Wissenschaft*. Foi a partir desses interesses que, na segunda metade de 1866, apesar de todo o efeito que Schopenhauer causou sobre Nietzsche ao longo desses anos, o filósofo descobriu uma outra obra cujo impacto se deu de modo até mais profundo e duradouro que aquele de Schopenhauer. Trata-se da *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeuting in der Gegenwart* (Inserlohn 1866) ou, simplesmente *História do Materialismo*, de Friedrich Albert Lange.

As circunstâncias da descoberta dessa obra são desconhecidas, entretanto é bastante provável que ele a tenha adquirido através do contato próximo que mantinha com as livrarias, especialmente as de Leipzig e Naumburg. O que se sabe é que, depois de adquirida a obra, Nietzsche a leu em um curto período. O impacto deve ter sido bastante profundo, pois numa carta enviada a Gersdorff no final de agosto de 1866, logo após a aquisição do escrito, Nietzsche o descreve como "excelente no seu gênero e muito instrutivo" e, na sequência, refere-se a Lange como um "estudioso de Kant e da natureza profundamente iluminado", cujas conclusões poderiam ser resumidas em três proposições:

> 1. O mundo dos sentidos é o produto da nossa organização [*unsere Organisation*];
> 2. Os nossos órgãos visíveis (corpóreos) são, assim como todas as outras partes do mundo da aparência, apenas imagens de um objeto desconhecido.
> 3. A nossa organização própria e verdadeira permanece, portanto, para nós desconhecida, assim como os objetos reais fora de nós. Nós temos à frente, sempre e unicamente, o produto de ambos.
> Não apenas a verdadeira essência das coisas, a coisa em si, é desconhecida, como também o conceito desta não é nem mais nem menos que o último produto de um princípio oposto – condicionado pela nossa organização – da qual não sabemos se há algum significado para além de nossa experiência (*Epistolario*, I, 1866, 517)[27].

[27] Na *História do Materialismo*, ao tratar acerca dos limites de nosso conhecimento, cuja discussão se desenvolve em torno a Kant, Lange escreve: "Em qualquer lugar, nós encontramos apenas a oposição empírica ordinária entre fenômeno e o ser, o qual, como se sabe, apresenta ao intelecto gradações infinitas. Aquilo que a um certo grau de especulação é um ser, sobre um outro grau se mostra como fenômeno, em relação com um ser mais profundamente escondido. Mas a verdadeira essência das coisas, o último fundamento de todos os fenômenos, nos é desconhecido. Igualmente, essas duas ideias não são nem mais nem menos que o último produto de uma oposição determinada pela nossa organização, de cuja oposição não podemos afirmar se, fora da nossa experiência, possui algum valor" (LANGE, 2015, p. 67). Esse parece

Segundo Salaquarda (1992, p. 19-20), dois resultados particulares podem ser extraídos dessa síntese. O primeiro é esta espécie de criticismo radical, segundo o qual tudo aquilo que podemos conhecer, bem como nosso próprio cérebro e nossos sentidos, ou seja, nossa a própria "faculdade" com a qual conhecemos, pertence ao mundo da aparência, enquanto que as "coisas-em-si" nos são incognoscíveis. Isso porque não sabemos nem mesmo se a contraposição entre o mundo da aparência e o mundo das coisas-em-si não é também, ela própria, determinada pela "nossa organização intelectual"[28]. O segundo resultado refere-se à possibilidade e, quem sabe até inevitabilidade, de uma interpretação filosófica global da realidade, contanto que não seja compreendida como uma ampliação do nosso *conhecimento*, mas, ao invés disso, concebida como uma obra de arte, um produto da fantasia ou, para usar um termo de Lange, como um "poema conceitual". Nietzsche sustenta aqui ambos os resultados, quase como uma síntese de Lange, o que lhe permite, sobretudo mediante o segundo resultado, sustentar sua ligação com Schopenhauer, conforme escreve na sequência da mesma carta:

> Por consequência – diz Lange – deixam-se os filósofos livres, considerando-se que esses, em troca, nos elevam. A arte é livre, também na esfera dos conceitos. Quem iria querer refutar uma frase de Beethoven, e quem iria querer repreender algum erro na Madona de Rafael? Como se vê, até mesmo cumprindo este rigidíssimo princípio permanece sempre o nosso Schopenhauer, ou melhor, também para nós ele se torna alguma coisa maior. [...] Se a filosofia possui a tarefa de elevar, então não conheço nem ao menos um filósofo que eleve mais do que o nosso Schopenhauer. (*Epistolario*, I, 517).

---

ser um dos pontos mais essenciais desenvolvidos por Lange na discussão com Kant, e que Nietzsche sintetiza nessa carta a Gersdorff.

[28] Em linhas gerais, para Lange, "nossa organização intelectual", que poderia ter como sinônimo "constituição intelectual", é algo anterior à experiência, uma vez que é através dela que se pode conhecer. Contudo, como o próprio autor sublinha é algo um pouco diverso da "faculdade do pensar" de Kant. "Essa organização nos conduz a distinguir caracteres particulares nas coisas", escreve Lange, "e a conceber sucessivamente aquilo que está inseparavelmente e simultaneamente fundido na natureza, depois fixar esta concepção em juízos que possuem sujeito e atributo. Tudo aquilo não só procede da experiência, mas também é a condição" (2015, p. 42). No *Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche*, Studi Tedeschi, XXII, 1 (1979), p. 138-139, Salaquarda argumenta que essa ideia de "organização intelectual" enquanto condição fundamental para todo o conhecimento, enfatizada por Lange, desempenhará um papel fundamental na reflexão de Nietzsche acerca da teoria do conhecimento.

Ainda que Nietzsche tenha rejeitado toda a especulação sobre a coisa-em-si levada a termo por Schopenhauer, ele consegue manter-se coligado às ideias deste porque encontrou em Lange, sobretudo no último capítulo de sua obra (*O ponto de vista do ideal*), a ideia da "poesia conceitual livre", uma ideia criadora em si que não possui qualquer relação com o conhecimento histórico e científico mas que também não se propõe a efetuar nenhuma falsificação desse conhecimento (cf. LANGE, 2015, II, p. 501). *O ponto de vista do ideal* permite a Nietzsche interpretar sua íntima ligação com Schopenhauer, sem prejuízos, mesmo diante da crítica levada a cabo por Lange ao longo da obra contra o autor de *O Mundo como Vontade e Representação*. As contradições suscitadas pela crítica de Lange sobre Schopenhauer, que aparecem no longo e supracitado fragmento *Sobre Schopenhauer*[29]*,* elucidam os primeiros sinais da postura crítica, embora ainda muito dependente, que mantém para com a filosofia de Schopenhauer[30]. Entretanto, a tendência fundamental dessa crítica é de que ela permanecerá em seus escritos, até mesmo nos póstumos preparatórios de *O Nascimento da Tragédia,* cujo objetivo não se concentra em demonstrar a insustentabilidade da metafísica de Schopenhauer mediante um rigoroso ponto de vista crítico, mas antes construir uma metafísica da arte fundamentada nos conceitos de Schopenhauer (cf. NIETZSCHE, 1993, p. 16-18).

Mesmo depois do escrito *Sobre Schopenhauer*, a presença do filósofo nos escritos de Nietzsche continua assumindo um referencial bastante positivo, apesar das reservas deste para com a metafísica daquele. Isso porque de agora em diante o jovem estudante de Leipzig deseja se dedicar, segundo uma carta enviada a Deussen em abril-maio de 1868, a um ambicioso projeto de uma

[29] Cf. NIETZSCHE, 1993, p. 92-108.

[30] Note-se que as primeiras críticas à Schopenhauer ocorrem ainda em 1868 e que até 1875 o filósofo manterá um contínuo interesse acerca da obra de Schopenhauer. Ainda que, em grande medida, o filósofo não aceite a metafísica Schopenhaueriana, ele se utiliza de muitos conceitos schopenhauerianos no decorrer de seus escritos, especialmente os de orientação wagneriana como, por exemplo, *O Nascimento da tragédia*. Ao nosso modo de ver, Schopenhauer foi um elemento decisivo no direcionamento de Nietzsche à filosofia e, por isso, optamos por citá-lo como uma importante influência de Nietzsche ao lado de Lange. Contudo, a partir da leitura de Lange, é possível que o filósofo tenha começado a desencantar-se paulatinamente com a filosofia schopenhaueriana. Talvez aqui residam as primeiras raízes daquelas cisões que pouco tempo depois, ainda na primeira metade de 1870, dividirão a ciência com Lange e os Pré-platônicos de um lado e, a arte com Schopenhauer e Wagner do outro. O resultado dessas cisões culminará no *Humano, demasiado humano*, quando o filósofo desenvolve sua noção de ciência em contraposição à metafísica que, em grande medida, é a própria metafísica de Schopenhauer (cf. COLLI e MONTINARI, 1965, p. 477).

dissertação “metade filosófica e metade científica” sobre o “conceito de orgânico de Kant em diante”. Segundo Nietzsche, o trabalho preliminar estaria “quase pronto” (*Epistolario*, I, 568). Intitulado S*obre a teleologia*, foi um projeto ao qual dedicou cerca de um mês, antes de abandoná-lo no início de maio de 1868. Em muitas passagens, o filósofo se utiliza da argumentação schopenhaueriana que, aliada ao “insano desperdício” e à “terrível luta dos indivíduos... e das espécies” que ele percebe na natureza, se tornam os melhores argumentos contra os defensores do finalismo (cf. NIETZSCHE, 1993, p. 132-162).

O pano de fundo, o modelo a partir do qual Nietzsche se orienta seja na discussão acerca da teleologia perpassando Kant e Schopenhauer, seja na discussão acerca do darwinismo em muito avizinhada a Demócrito e Empédocles[31], é, uma vez mais, Lange. Nesse sentido, é bastante significativo o entusiasmado comentário conclusivo inserido como *post scriptum* na carta que enviou a seu amigo Hermann Muschacke em novembro de 1866: “A obra filosófica mais importante publicada nos últimos decênios é, sem dúvidas, a *História do Materialismo* de Lange, sobre a qual poderia escrever um elogio de páginas e páginas. Kant, Schopenhauer e esse livro de Lange – de nada mais preciso” (*Epistolario*, I, 526). Nietzsche explicita assim as personalidades que mais o influenciaram no abandono da atividade de filólogo para dedicar-se à filosofia, que mais o influenciaram na descoberta de seu próprio pensamento filosófico. Embora raramente cite o nome de Lange ao longo dos seus escritos, a influência exercida por sua obra é, seguramente, decisiva. Se, por um lado, é Schopenhauer quem desperta Nietzsche para a filosofia, por outro, é Lange

[31] Sobre a aproximação das teorias darwinianas a Empédocles e Demócrito inspiradas em Lange, consulte-se o caderno P I 6 a, 47 e o já citado caderno P I 8, 8 (cf. NIETZSCHE, 1993, p. 72 e 132 respectivamente). Na *História do materialismo*, Lange (2015, II, p. 243) escreveu: “Aquilo que nós chamamos acaso, no desenvolvimento da espécie, não é naturalmente um acaso no sentido das leis gerais da Natureza, de quem o grande mecanismo produz todos estes efeitos; mas existe um acaso, na mais estreita acepção da palavra, quando consideramos esta expressão em oposição aos atos de uma inteligência que calcula ao modo humano; todavia quando nos órgãos dos animais e das plantas, descobrimos uma certa conveniência, podemos admitir que, no eterno massacre dos fracos, inúmeras formas e menos apropriadas aos seus objetivos foram destruídas, de tal modo que também aquilo que subsiste é apenas uma fortunada exceção no oceano dos nascimentos e das mortes. No fundo, seria aqui uma parte da concepção do universo de Empédocles, tratada em modo tão desdenhoso, concepção confirmada dos infinitos materiais trazidos à luz mediante as exatas pesquisas dos últimos decênios”. Em referência a essa passagem, Nietzsche escreve: “A opinião *empedocleana* – Aristóteles, *Physica*, II, 8, *De patibus animalium*, 1,1, - para os quais entre todos os organismos naturais causais existiram alguns capazes de viver os quais se conservaram foi assumida por Demócrito. (Não obstante, por Epicuro, Lucrécio, I, 1020). Essa opinião corresponde à teoria darwiniana, *História do materialismo* p. 243” (NIETZSCHE, 1993, p. 76).

quem consolida sua escolha permitindo ao filósofo aprofundar suas reflexões e desenvolver seu pensamento. Lange tornou-se uma fonte de informação bastante substancial não apenas em relação aos antigos, como no caso de Demócrito, mas, sobretudo, em relação às correntes de pensamento e autores modernos, responsáveis por consolidaram as investigações de Nietzsche no âmbito das ciências naturais.

Imbuída de uma detalhada reconstrução das teorias científicas modernas, em particular da fisiologia e da biologia, a *História do materialismo* tornou-se crucial, pois, através dela, o filósofo pôde aprofundar-se na relação entre as ciências naturais e a filosofia, familiarizando-se com o darwinismo[32] e com as vertentes políticas e econômicas de seu tempo, ao mesmo tempo em que encontrava ali também um aparato bastante amplo acerca do materialismo, fundamentado, em partes, na figura de Demócrito, um dos pensadores prediletos de Lange e que, nesse período, tanto interessava a Nietzsche. Foi também através da obra de Lange que o jovem Nietzsche travou contato pela primeira vez com os positivistas ingleses, além de encontrar ainda uma outra interpretação acerca de Kant, diversa daquela apresentada por Schopenhauer. Mais tarde ele retomaria seu interesse por Kant por meio da obra de Kuno Fischer (*Immanuel Kant, Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, 2 vol.) e possivelmente na leitura da própria *Crítica da Faculdade do Juízo*.

Lange não foi apenas uma referência acerca da história da filosofia ou de seus conceitos gerais, foi, antes de tudo, uma fonte de informações sobre as orientações e os contributos da ciência de sua época. Tais informações determinaram de modo bastante profundo os rumos da investigação de Nietzsche no âmbito científico, uma vez que, além de apresentar as principais temáticas debatidas no momento em *História do Materialismo*, trouxe informações bastante detalhadas dos autores mais influentes do período. Numa carta endereçada à Gersdorff em fevereiro de 1868, Nietzsche reconheceu a importância dessa obra numa verdadeira síntese:

[32] Mittasch (1952, p. 13) é categórico em afirmar que foi através da obra de Lange que Nietzsche obteve um preciso conhecimento sobre o darwinismo.

> Se você tiver vontade de se informar completamente sobre o movimento materialista dos nossos dias, sobre as ciências naturais e suas teorias darwinianas, os seus sistemas cósmicos, com sua *câmera obscura* animada, mas também sobre o materialismo ético, sobre a teoria de Manchester etc., não tenho nada de mais extraordinário para te recomendar que a *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange, um livro que oferece infinitamente mais do que promete no título e que não nos cansamos de ler e consultar como um verdadeiro tesouro. Em vista da orientação de seus estudos, não posso lhe recomendar nada mais digno. Eu estou firmemente decidido a apresentar-me a este homem e, como sinal de minha gratidão, pretendo enviar-lhe meu tratado sobre Demócrito (*Epistolario*, I, 562).

Nietzsche não chegou a escrever tal Tratado, nem mesmo encontrar-se pessoalmente com Lange, embora estivessem bastante próximos geograficamente, visto que, entre os anos de 1870 e 1872, Lange vivia em Zurique e Nietzsche na Basileia (cf. JANZ, 1980, p. 181-82)[33]. Entretanto, isso não impediu Nietzsche de manter um forte interesse sobre a obra de Lange ao longo dos anos, pois, ao que tudo indica, ele tornou a ler a obra por volta de 1884-85, como nos atestam alguns póstumos[34], o que nos leva a pressupor que o filósofo tenha tomado conhecimento da segunda edição da obra ampliada e reelaborada publicada em 1882. Os exemplares da primeira edição (1866) foram doados pelo filósofo ao seu amigo Heinrich Romundt ainda nos anos de 1870. Na biblioteca de Nietzsche, encontra-se a segunda reimpressão da quarta edição publicada em 1887 por Hermann Cohen[35]. Como dissemos, Nietzsche cita muito raramente Lange em seus escritos apesar de toda a sua influência, o que torna ainda mais difícil identificar e analisar essa influência de Lange sem o apoio de referências e menções à obra. Por conta disso, o modo mais adequado talvez consista em seguir os motivos e os temas singulares tratados por Lange

[33] Lange até chegou a citar Nietzsche numa nota na segunda edição de sua obra (vol I., nota 44, p. 60), porém Nietzsche não chegou a ter conhecimento dessa referência, pois a versão que ele adquiriu em 1887 nada mais era do que uma edição econômica da quarta edição da obra de Lange, editada em um único volume por H. Cohen. Embora essa quarta edição adquirida por Nietzsche seja uma reprodução fiel do texto da segunda edição, ela não reproduziu as notas da segunda edição. Inclusive, na primeira tiragem, não havia nem mesmo o índice dos autores citados. A segunda tiragem passou a contar com o índice de nomes, porém o nome de Nietzsche não chegou a aparecer, pois, como já dissemos, ela não reproduziu as notas existentes na segunda edição (cf. SALAQUARDA, 1992, p. 24-25).

[34] Cf. Nachlass/FP 25 [318] e 25[424] da primavera de 1884 e 34[99] de abril - junho de 1885.

[35] Cf. *Nietzsches persönaliches Bibliothek*, p. 339.

e pelo filósofo no intuito de encontrar possíveis conexões ao longo da obra nietzschiana[36].

Ainda que Lange não desenvolva todas as implicações e consequências de suas análises filosóficas, Nietzsche certamente encontrou ali um extenso número de questões e temas que o preocupavam. De acordo com Stack (1983, p. 17-18), a visão geral de Lange carrega consigo a ideia de que o surgimento do materialismo juntamente com o desenvolvimento da *Naturwissenschaft* levou a um ponto que existe "uma restrição do verdadeiro conhecimento (como em Kant) dos próprios fenômenos". Apesar do progresso no desenvolvimento do intelecto humano, isso leva a ciência natural a encontrar, paradoxalmente, os "limites do conhecimento científico natural". Aos olhos de Lange, tais consequências, advindas do avanço das teorias científicas, constituem uma confirmação da crítica da teoria do conhecimento de Kant. Nesse sentido, "o agnosticismo filosófico se funde com o agnosticismo científico" de modo que, quanto mais se sonda da natureza, menos se conhece a respeito das constituintes finais da realidade. Para Lange, a ciência pode viver com esse agnosticismo, mas uma cultura ou uma civilização não conseguem sobreviver por muito tempo sem uma religião ou uma natureza religiosa[37].

Lange estabelece, assim, um diagnóstico bastante preciso quanto às consequências e perigos oriundos de uma visão de mundo totalmente pautada no científico e que pudesse alcançar o domínio cultural. A previsão de intensos conflitos entre ciência e religião ou das tensões em torno das questões sociais é algo presente em Lange, e que mais tarde fará parte também do repertório de Nietzsche. A solução de Lange passa por um ideal cultural pós-cristão que não

---

[36] Exemplo de um trabalho dessa natureza é, sem dúvidas, a obra de G. J. Stack, *Lange and Nietzsche*, na qual são investigadas as singulares temáticas do pensamento de Nietzsche em relação a Lange, dentre elas questões relativas ao conhecimento e à verdade, à teoria do eterno retorno do mesmo, à vontade de potência. A partir delas e sem desmerecer a originalidade do filósofo, o autor evidencia a maneira pela qual a profunda conexão entre a obra de Lange e os escritos de Nietzsche se conectam entre si e de como, em alguns casos, aparenta que o filósofo tenha desenvolvido tais teorias a partir de conteúdos ainda embrionários presentes na *História do materialismo*.

[37] Como veremos mais adiante, no aforismo 251 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche defende que uma "cultura elevada [*höhere Cultur*] deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde". Ao nosso modo de ver, ao propor uma cultura elevada fundamentada na ciência, ao mesmo tempo em que reconhece e valoriza a importância daquilo que não é ciência, Nietzsche tem, como pano de fundo, a própria preocupação de Lange, o que mais uma vez evidenciaria a importância da *História do materialismo* na filosofia nietzschiana.

apenas congregue e unifique a cultura ocidental, mas que também consiga dar significado à vida para além da frieza das probabilidades científicas. Nisso talvez esteja a grandeza de Lange, cujo reconhecimento por parte de Nietzsche é notório. Mesmo simpatizando-se com o materialismo, mesmo tendo-o examinado cuidadosamente, Lange não se deixa levar pela via do mero dogmatismo materialista. Antes, ainda que partam de um ponto de vista do materialismo, suas soluções buscam transcender o próprio materialismo. Ou seja, Lange se manteria numa espécie de terceira via entre o materialismo e o idealismo que Stack denomina de fenomenalismo universal[38]. Por reconhecer que a objetividade do real é importante à ciência assim como ao homem é necessária uma cultura ideal de valores, Lange procuraria uma espécie de harmonia entre o *Wissenschaften* e o *Geisteswissenschaft* numa atitude que anteciparia muitas tendências do final do século XIX e início do XX (cf. STACK, 1983, p. 18).

Isso certamente permitiu o jovem filólogo expandir seu pensamento sob um vasto terreno sobre o qual pode desenvolver muitos aspectos de sua filosofia ainda em fase experimental. Talvez seja sob essa perspectiva que Nietzsche se refira à *História do materialismo* como um "verdadeiro tesouro" (*Epistolario*, I, 562), uma vez que o fenomenalismo, o ceticismo, a ideia de que a ciência não nos oferece uma "verdade" bem como a crítica das verdades "em si", com as quais Nietzsche se confronta, podem ser encontradas, ainda que de forma embrionária, no pensamento de Lange. Ao estabelecer sua crítica do empreendimento científico pela via filosófica, Lange tornou visível a Nietzsche que a reflexão filosófica pode alcançar um profundo valor ao compreender tanto os aspectos materiais quanto os espirituais. Desse modo, todo e qualquer empreendimento filosófico que pretenda dar conta da realidade não pode eximir-se de considerar o longo e vasto acúmulo de conhecimento advindo das ciências. Provavelmente Nietzsche tenha compreendido tal proposito, uma vez que, desde

[38] Salaquarda (1979, p. 142) defende que Nietzsche foi influenciado por esse fenomenalismo de Lange, porém somente com a publicação de *Humano Demasiado Humano* ele se tornaria público. Segundo ele, Nietzsche chegou a dar sinais dessa influência em outros de seus escritos como, por exemplo, *Verdade e mentira no sentido extra-moral* e *Sobre o Pathos da Verdade* (um dos "Cinco prefácios para cinco livros não escritos"), o qual foi entregue a Cosima Wagner como presente de natal e aniversário em 1872, porém, diante da reserva e da frieza com que os Wagners receberam tal escrito, é bastante provável que ele tivesse decidido manter-se em silêncio tanto quanto possível sobre isso.

o período de sua formação, quando descobriu Lange, dedicou-se assiduamente à filosofia, confrontando-se constantemente com a problemática científica, sem esquecer os aspectos mais ideais da vida humana, como por exemplo, a arte, a religião e a metafísica. Sob esse aspecto, parece-nos que o viés argumentativo de *Humano, demasiado humano* (sobretudo o §251) seja o exemplo mais palpável de tais influências.

Nesse sentido, assim como Brobjer (2016, p. 26) podemos afirmar que a descoberta de Schopenhauer em 1865, juntamente com a descoberta de Lange em 1866, mais do que despertar Nietzsche para a filosofia, revelou-se determinante para o seu crescente interesse acerca das ciências naturais. Desse modo, Lange foi tão crucial para o debate de Nietzsche com o pensamento científico quanto Schopenhauer o foi no campo da filosofia. Foi também através de Lange e Schopenhauer que Nietzsche aprofundou-se, num primeiro momento, na filosofia de Kant, sua terceira grande influência desse período. Não é à toa que tenha escrito "Kant, Schopenhauer e este livro de Lange – de nada mais preciso" (*Epistolario*, I, 526) na carta a Mushacke.

A influência de Kant em Nietzsche, especialmente nesses anos de Leipzig é grande, mesmo que o jovem estudante não o tenha lido em primeira mão, pois, ao contrário de Schopenhauer e Lange de quem leu as próprias obras, o conhecimento sobre o filósofo de Königsberg se deu, na maior parte, a partir de fontes secundárias. Kant é também um dos filósofos a quem Nietzsche mais faz referências, seja porque é a partir dele que se desenvolve quase toda a filosofia alemã posterior, da qual Schopenhauer e Lange fazem parte, seja porque grande parte da sua crítica à filosofia moderna, incluída aqui a alemã, é dirigida a Kant ou levada a termo a partir de Kant. Imediatamente após tomar conhecimento sobre Kant, Nietzsche demonstrou um profundo interesse pelo filósofo, e, como procuramos evidenciar acima, chegou inclusive a planejar uma dissertação filosófica "metade científica e metade filosófica" relacionada ao filósofo (cf. *Epistolario*, I, 568). Anos mais tarde, já em sua filosofia tardia, Kant viria a tornar-se um de seus principais antípodas, denominado de "o grande chinês de Königsberg"[39] (JGB/BM, §210), a quem dirige muitas das suas críticas.

[39] "O grande chinês de Königsberg" (JGB/BM, §210) e "Chinesismo Königsberniano" (GD/CI, §11), "Königsberniana" (GD/CI, Como o "mundo verdadeiro" se tornou finalmente em fábula) são evidentemente referências a Kant. Para melhor compreender a designação, recorde-se a crítica

Para compreender essa mudança de perspectiva, é imprescindível que se leve em conta as leituras feitas sobre Kant. Provavelmente o primeiro contato com a filosofia de Kant tenha se dado através de Schopenhauer que, além da grande influência kantiana, também discutiu vários argumentos de Kant em seus escritos. Por outro lado, é bastante provável que o entusiasmo de Nietzsche para com Kant tenha sido motivada também pela leitura da obra de Lange. A *História do materialismo* divide-se em dois volumes, cuja argumentação sobre o materialismo divide-se em "antes de Kant" (vol. I) e "depois de Kant" (vol. II). Lange era assumidamente kantiano e, além da centena de páginas dedicadas ao filósofo, ainda manteve um profundo diálogo com o autor ao longo de toda a obra, especialmente no segundo volume.

Uma terceira e talvez bastante decisiva fonte que Nietzsche se utilizou sobre Kant é a *Geschichte der neuern Philosophie* de Kuno Fischer, que dedica os volumes III e IV a *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie* (Mannheim, 1860), provavelmente lida entre outubro de 1867 e abril de 1868. Muitas das citações de Kant são advindas da obra de Fischer que também é citado por Nietzsche repetidas vezes[40]. Há ainda uma outra fonte secundária que possivelmente também tenha contribuído para com Nietzsche no conhecimento sobre Kant. Trata-se da obra *Über die Natur der Cometen: Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntni*s (1872) de Johann K. Zöllner, na qual encontram-se algumas dezenas de páginas acerca de Kant. Na Biblioteca de Nietzsche, não encontramos nenhum volume de Kant e provavelmente ele nunca possuiu algum. No entanto, é possível que o filósofo tenha lido a *Kritik der Urtheilskraft* (*Crítica da faculdade do Juízo*) em 1868. Embora não temos provas robustas dessas leituras, diante do entusiasmo bastante expressivo presente em seus escritos juntamente com os registros de suas inúmeras leituras de obras sobre Kant, que aliados à sua intenção de produzir uma dissertação filosófica cuja temática girava em torno de Kant e a teleologia e que resultaram em inúmeras citações acerca do filósofo, parece-nos

---

de Nietzsche a Kant enquanto moralista, evidenciada, por exemplo, no §11 do *Anticristo*, levando-se em conta ainda que a China é, para Nietsche, "um país onde a insatisfação em grande escala e a capacidade de mudança se extinguiram séculos atrás" (FW/GC, §24).

[40] Nietzsche também faz referências a Friedrich Überweg, especialmente a *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums* e *Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie*. Na Biblioteca de Nietzsche, além dessa obra de Überweg, encontra-se também *Kant und die Epigonen* de Otto Liebmann (Stuttgart, 1865) (cf. CAMPIONI, p. 627-28; 356).

aceitável semelhante hipótese. Na carta que escreveu a Wilhelm Vischer (-Bilfinger), provavelmente em janeiro de 1871, justificando sua candidatura à cátedra de filosofia na Universidade da Basileia, Nietzsche também afirma que "dentre os filósofos recentes, estudei com predileção particular Kant e Schopenhauer" (*Epistolario,* II, 118).

Seja como for, é inegável que as influências de Kant, Schopenhauer e de Lange determinaram os estudos de Nietzsche nesse período. Obviamente que junto deles se podem citar inúmeros outros, como, por exemplo, Uberweg, Fischer e até mesmo Zeller, que também serviu de base aos estudos sobre Demócrito. No entanto, a importância de Kant, Schopenhauer e Lange será bastante decisiva ao longo desse percurso que compreende os anos da Basileia (1869-1879) e em especial no triênio 1875-78, quando Nietzsche elabora e traz à luz *Humano, demasiado humano*. Isso porque, a partir de Lange, Nietzsche toma conhecimento de muitos autores do campo científico que, de um modo outro de outro, acabam se inserindo num contexto filosófico profundamente determinado pela discussão acerca de Kant e Schopenhauer, como é o caso dos seus estudos acerca dos filósofos pré-platônicos.

Um outro fator determinante para a compreensão da importância que a ciência e, quem sabe, até o naturalismo têm para Nietzsche é, mais uma vez, a figura de Demócrito. Foi através do filósofo grego que o atomismo, o materialismo e a questão da teleologia se tornaram importantes para Nietzsche. É bastante provável que Nietzsche tenha conhecido Demócrito antes de Lange, mas foi através da *História do materialismo* que ele passa a se dedicar ao filósofo grego com interesses filológicos e filosóficos que, em seguida, serão também aprofundados mediante a obra de Zeller. Recorde-se a já citada carta à Gerdorff (*Epistolario,* I, 562), na qual pretendia enviar seu tratado sobre Demócrito a Lange em sinal de gratidão. Os cadernos de Nietzsche, escritos depois da leitura de Lange, contemplam uma série de anotações que provavelmente seriam utilizadas no ensaio[41].

[41] Veja-se, por exemplo, o caderno *P I 4 a* do outono de 1867 – primavera de 1868 que contém os apontamentos específicos para esse ensaio. No caderno *P I 6 a*, por exemplo, Nietzsche continua a tematizar sobre Demócrito, além de fazer uma série de referências a outros autores como La Mettrie, Gassendi, Locke, Epicuro, Lucrécio entre outros, os quais são seguidos por uma série de citações advindas da *História do Materialismo* de Lange. Aliás, esses autores são os mesmos que Lange tematiza ao longo de sua obra, o que mais uma vez reforça a importância

A análise desses cadernos evidencia que, além de Demócrito, encontram-se presentes ainda os demais temas com os quais Nietzsche se ocupou neste triênio de 1865-68. Esses assuntos, além de concomitantes, possuem como elemento aglutinador um modelo argumentativo muito próximo de Lange, com os quais se mesclam os argumentos de Schopenhauer, Kant e Demócrito[42]. Nesse sentido, parece-nos bastante claro que a proeminência do modelo proveniente da *História do materialismo* deve-se, sobretudo, pela atualidade e pertinência com que seu autor discute e interpõe suas questões, as quais se tornaram fundamentais a Nietzsche, que, por sua vez, as tematiza a partir dos mesmos autores e assuntos que foram citados exclusivamente por Lange frente aos demais autores que o filósofo leu e consultou nesse período[43].

Segundo Gori (2007, p. 45), a influência que o texto de Lange teve sobre Nietzsche advém da abordagem filosófica feita pelo autor da *História do Materialismo* no confronto com a interpretação materialista da natureza. Partindo de Demócrito enquanto expressão primeira desse pensamento, Lange não se ateve às temáticas científicas de maneira rigorosa, mas antes as reelaborou, desenvolvendo suas consequências tanto no âmbito gnosiológico quanto ético. Nesse sentido, a abordagem de Lange evidencia-se como o resultado da efervescência filosófica e científica do contexto no qual vivia associado à profunda influência de Kant[44]. Além disso, essa seria também a razão pela qual

---

deste autor para o desenvolvimento da filosofia de Nietzsche, sobretudo à temática científica (cf. NIETZSCHE, 1993 p. 66-106).

[42] Note-se que os de cadernos do outono de 1867 - da primavera de 1868 trazem uma sequência de temas e de autores. Por exemplo, o caderno *P I 4 a*, como evidenciamos acima, trata de Demócrito, da mesma forma que o *P I 6 a* que mescla desde Demócrito, La Mettrie, Gassendi, Locke, Epicuro, Lucrécio e Lange. Nesse mesmo caderno, ele escreve o *Sobre Schopenhauer* com críticas ao autor. No caderno *P I 7 a,* torna a falar de Demócrito e inclui discussões sobre a ciência, e aqui temos referências à química, medicina, até chegar à temática da teleologia que será aprofundada no caderno seguinte, o *P I 8 a,* que traz o projeto de dissertação *A teleologia de Kant em diante*. Em todos esses escritos não é difícil perceber o quanto as obras de Schopenhauer, Fischer e Lange, com a proeminência deste último, se mesclam num único agregado (cf. NIETZSCHE, 1993, p. 66-162).

[43] Referimo-nos a temáticas que comportam desde o radicalismo materialista, Darwin, as questões sobre a teleologia e a explicação mecanicista de mundo cuja problematização de Lange gira em torno do materialismo e, por vezes, relacionando Darwin a Demócrito. Nesse sentido, recomenda-se a leitura da introdução feita por Giuliano Campioni e Federico Gerratana ao volume *Appunti Filosofici 1867-1869 – Omero e la Filologia Clássica*, Adelphi, 1993, p. 9-54. Nesse volume, também se encontram os cadernos de Nietzsche aqui citados.

[44] Nesse caso vale lembrar que Lange divide sua obra em dois volumes, sendo que no segundo toda a abordagem gira em torno do "Materialismo de Kant", que inclusive é o subtítulo desse volume. Para Gori (2007, p. 45), Lange dividiria assim a história da ciência em "antes de Kant" e "depois de Kant", o que, em certa medida, justificaria a importância que Lange atribui a Kant.

o estudo sobre o aprofundamento da realidade natural torna-se o ponto de partida para uma reflexão que deseja ser profundamente filosófica, mantendo-se à parte da especulação científica sem, contudo, contrapor-se a ela.

No entanto, esse modo de proceder, até então característico de Lange, reaparece agora também nos escritos de Nietzsche, e não apenas nesses da juventude, mas também nos posteriores, como por exemplo, nos seus primeiros escritos e lições da Basileia, mantendo-se inclusive até mesmo nos escritos da maturidade, o que prova mais uma vez que a influência de Lange é algo de profundo e duradouro. Nessa direção, podemos afirmar, tal qual Salaquarda (1992, p. 28), que é a partir das indicações de Lange que Nietzsche conhece aquela diversidade de autores e obras aos quais foi endereçado e lhe proporcionaram o conhecimento de linhas inteiras de pesquisa. É certo também que, em alguns casos e sobre determinados autores, lhe bastaram as exposições e interpretações de Lange, porém, em outros, Nietzsche tratou de ler e estudar as próprias obras desses autores, confrontando-se com elas sem intermediações[45].

Sob as influências da *História do materialismo*, Nietzsche sentiu-se compelido a debruçar-se sobre um dos argumentos mais debatidos naquele momento, as ciências naturais[46]. Frente às numerosas descobertas científicas daquele período, as quais garantiram um rápido progresso à pesquisa científica, era natural que surgissem intensos debates. Diante das novas possibilidades e perspectivas, tornavam-se urgentes as explicações que pudessem resolver as questões que agora se impunham diante do homem em sua relação com o mundo natural. Foi então que a obra de Lange possibilitou a Nietzsche, sempre muito atento aos debates culturais que o cercavam, confrontar-se com os novos problemas humanos e científicos de seu tempo, os quais irrompiam trazendo

[45] Sobre esse argumento, é fundamental a leitura de J. Salaquarda, *Nietzsche und Lange* publicado no Nietzsche-Studien, vol. 7, 1978, p. 236-253. O mesmo texto pode ser lido também em versão italiana *Nietzsche e Lange*, in *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di Giuliano Campioni e Aldo Venturelli, Napoli, Guida editori, 1992, p. 19-43.

[46] Para Mittasch (1952, p. 13-14), Nietzsche conhecia a ideia de desenvolvimento natural (*natürlicher Entwicklung*) desde Pforta, mas teria sido apenas em Leipzig, depois da leitura da obra de Lange, que ele viera a ocupar-se verdadeiramente com o assunto que agora dominava o cenário das ciências naturais. O autor destaca ainda, como já citamos, que a obra de Lange foi crucial para seu conhecimento sobre o Darwinismo.

consigo as consequências e as influências de uma nova era para a história, a sociedade e a vida como um todo (cf. ZIMMERLI, 1999, p. 255)[47].

À medida que descobre novas exigências, novas discussões e problemas cada vez mais aprofundados a partir dos temas que vinha se debruçando, Nietzsche sente a necessidade de expandir seus estudos a novas obras e autores. Alwin Mittasch, em seu estudo intitulado *Friedrich Nietzsches als Naturphilosoph* (1952, p. 13-23), foi quem pela primeira vez evidenciou que o interesse de Nietzsche pelas temáticas científicas se desenvolveu nesses anos de estudos em Leipzig. É também durante esse período que o filósofo conquista uma certa independência em relação à mãe e à irmã, se aproxima de Ritschl, que, além da influência exercida, foi também determinante para o seu ingresso, como professor, na universidade da Basileia. Nietzsche ainda permanece bastante apegado a Schopenhauer, quem, além do despertar à filosofia, também representou uma profunda experiência espiritual que se revelou duradoura. É a partir desse contexto, portanto, que Nietzsche projeta uma série de leituras cujas obras refletem, em certa medida, seus interesses no período. Conforme a reconstrução de Mittasch (1952, p. 21-22), feita a partir das anotações do jovem estudante, o quadro de leituras divide-se em tratados de medicina, fisiologia, lógica e ciências da natureza conforme o elenco abaixo:

Schopenhauer,	*Über den Willen in der Natur.*
Treviranus,	*Über die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens 1832.*
Czolbe,	*Neue Darstellung des Sensualismus Leipz. 1855.*
Czolbe,	*Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß.1865.*
Moleschott,	*Kreislauf des Lebens 1862.*
Moleschott,	*Die Einheit des Lebens 1864.*
Virchow,	*Vier Reden über Leben und Kranksein 1862.*
Virchow,	*Gesam. Abhandl. zur wissensch. Med. 1856.*
Trendelenburg,	*Logische Untersuchungen 1862.*
Überweg,	*System der Logik.*

[47] Para Zimmerli (1999, p. 255), Nietzsche pode ser denominado como um “filósofo da ciência”, uma vez que, segundo ele, a análise dos escritos do filósofo evidencia que a maior preocupação de sua filosofia gira em torno dos problemas mais decisivos do século XIX, o da ciência e das humanidades, os quais, além de intimamente coligados, também poderiam ser caracterizados a partir do termo alemão *Wissenschaft*.

Helmholtz,	*Über die Erhaltung der Kraft Berlin 1847.*
Helmholtz,	*Über die Wechselwirkung der Naturkräfte 1854.*
Wundt,	*Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*
Lotze,	*Streitschriften*
Lotze,	*Medicin. Psychologie*
Trendelenburg,	*Monatsber. Berl. Akad., Nov 1854, Feb 1856.*
Trendelenburg,	*Historische Beiträge zur Philosophie 1855*
Herbart,	*Analyt. Beleuchtung des Naturechtes und der moral.*
Schelling,	*Ideen zu einer Philosophie der Natur*
Herder,	*Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit.*
Bichat,	*Recherches physiologiques sur la vie et la mort.*
Joh. Müller,	*Über das organische Leben*
Joh. Müller,	*Über die Physiologie der Sinne.*
Kant,	*Kritik der Urtheilskraft 1790.*
Fries,	*Mathematische Naturphilosophie 1822.*
Schleiden,	*Über den Materialismus in der neueren Naturwissenschaft 1863. (Mechan. Erklärbarkeit der Organismen).*
C. Rosenkranz,	*Schelling Vorles 1843.*
Sal. Maimon,	*1790. (Berliner Journal für Aufklärung von A. Riem Bd. VIII S. 2-9).*
Schelling,	*System des transcendent. Idealismus.*
Oken,	*Die Zeugung 1805.*
Oken,	*Lehrbuch der Naturphilosophie 1809 II Aufl. 1843.*
Carus,	*Grundzüge der vergl. Anatomie und Physiologie 1825.*

Importante assinalar aqui que praticamente todos esses autores, e inclusive muitas dessas mesmas obras, cuja leitura Nietzsche planeja efetuar, são autores e obras que Lange tematizou na *História do Materialismo*. De certo modo, mais do que evidenciar a importância da obra de Lange para o pensamento nietzschiano, essa seleção de obras e autores representa também a preocupação de Nietzsche para com a temática científica. Ao nosso modo de ver, essa preocupação para com as questões relativas à ciência natural dá vida àquele embrião que, mais tarde, de um modo profundo e original, será capaz de desenvolver noções tão determinantes para o pensamento nietzschiano em profunda conexão com as ciências, sobretudo a física, a biologia, a psicologia e

a fisiologia, como é caso do pensamento do eterno retorno e da vontade de potência. Mais do que uma busca por obras que tratem da relação entre filosofia e ciência natural, o planejamento de Nietzsche inclui também obras quase que exclusivamente científicas.

Isso demonstra, uma vez mais que, mesmo entranhado na filosofia de Schopenhauer, mesmo diante de toda a dedicação à filologia, o jovem Nietzsche já se encontra profundamente marcado por aquele pensamento crítico que o levou a distanciar-se do cristianismo e que, gradualmente, o levará a adquirir sua independência também da metafísica e, com ela, de Wagner e Schopenhauer. Desse plano de leituras supracitado, Nietzsche não leu praticamente nenhuma dessas obras durante os anos em Leipzig, tampouco logrou dedicar-se apenas à filosofia. Entretanto, uma vez na Basileia, mesmo exercendo a profissão de filólogo, seu interesse pelas ciências naturais tornou-se ainda mais vivo e, aqui sim, ele levará a cabo uma série de leituras cujas consequências se evidenciam em muitas das principais noções e argumentações que posteriormente virão à luz no *Humano demasiado humano.*

Ao chegar na Basileia em 1869, Nietzsche inicia o período de residência mais longo da sua vida, que se concluirá apenas em 1879 com seu pedido de dispensa da universidade. O clima que o aguarda é totalmente novo, e aqui fazemos referência também em sentido espiritual, uma vez que será ao longo desses dez anos que o jovem professor levará a termo um certo desenvolvimento e superação daquela remanescente bagagem espiritual que ainda o acompanha e o impede de seguir a via de si próprio, de tonar-se um "*fugitivus errans*" (cf. *Epistolario* III, 869). Ali, Nietzsche encontrou, mediante a posição que ocupava, um ambiente de solidão e busca de si mesmo do qual tanto precisava. Colocou em perspectiva todas aquelas questões e situações, inclusive as provenientes do âmbito da fé que, como de improviso, passaram a serem vistos agora como problemas, mas problemas que são resolvidos em virtude da liberdade daquele gênio filosófico que alcança ser legislador e juiz ao mesmo tempo[48].

Nascido e crescido em circunstâncias de caráter hierárquico, em que até mesmo seu nome era símbolo de agradecimento ao rei pela indicação de seu

[48] Como sugere Janz, 1980, p. 418ss.

pai à Igreja de Röcken, Nietzsche não encontrava agora um castelo ou príncipe governando a Basileia. Ali o centro das atenções não girava em torno da corte como na Alemanha, mas antes em torno daquele modo de vida em que a centralidade encontrava sua referência na igreja e na universidade. A igreja não dispunha de grandes mecanismos hierárquicos ao mesmo tempo em que o reitor da universidade provinha de uma escolha entre o colegiado de professores. O poder concentrava-se sobre os cidadãos do cantão e não na mão de um estado nacional constituído na figura de um rei. Tais contradições, sem dúvida alguma, influenciaram o jovem professor (cf. JANZ, 1980, p. 253ss).

Aqui talvez residam também muitos daqueles motivos que contribuíram para o abandono de algumas posições defendidas pelo filósofo até então. Pois, como já foi evidenciado por Janz (1980, p. 255), os resquícios da Guerra franco-prussiana de 1870, bem como seu entusiasmo pelo programa cultural e político de Wagner, cuja realização deveria acontecer com o festival de Bayreuth, ainda continuam a provocar admiração no filósofo, mas, por pouco tempo. Ao longo dos dez anos na Basileia, Nietzsche passa por uma profunda transformação cujos resultados o colocam entre os primeiros europeus de caráter moderno. A Basileia, que agora o recebe, é praticamente o oposto daquilo que experimentara até então na Alemanha. Visto que nenhuma experiência jamais passou por Nietzsche sem deixar suas marcas, é valido questionar-se, como sugere o biógrafo, se toda essa transformação pela qual ele sofrerá ao longo desse período teria acontecido e na mesma direção, caso tivesse permanecido como professor em Leipzig.

Não há como saber, embora nos pareça visível que a lenta e progressiva crítica de Nietzsche, que já em 1868 sugeria uma rejeição das bases metafísicas de Schopenhauer, parece incorporar agora também o campo político-cultural que gradualmente contribui com seu afastamento não só de Schopenhauer, mas, sobretudo, de Wagner. Mas até que o completo afastamento ocorra, alguns anos terão ainda de passar, durante os quais o filósofo levou a cabo uma série de leituras e deixou-se influenciar por uma gama de outros autores, cuja linha de pensamento seguirá sendo muito próxima de suas influências de Pforta e Leipzig. Nesse sentido, especialmente nesses primeiros anos na Basileia é significativa a influência exercida pela filosofia de Schopenhauer e a arte de

Wagner que, juntamente à sua visão bastante positiva de Kant, o levaram a defrontar-se com a metafísica.

Nietzsche se mantém encantado com Kant por considerar que este, ao tornar evidentes os limites da razão, também abriu um novo espaço para algo além do empírico. Apesar de ter dado sinais de que rejeitava a base daquela metafísica tradicional baseada numa dicotomia entre o mundo verdadeiro e o mundo da aparência, Nietzsche era convencido de que um domínio de valores mais elevados era necessário ao desenvolvimento da cultura. Assim, o filósofo passa a articular a substituição daquele espaço que até então vinha sendo ocupado pela religião juntamente com a metafísica e a cultura alemã, para colocar em seu lugar a arte. Obviamente que isso impactou também o próprio modo de se relacionar com a ciência que agora passa a ser considerada sob um olhar mais cuidadoso. Se em alguns momentos ela é vista como uma espécie de ameaça à cultura, em outros, especialmente a partir de seu trabalho sobre os filósofos pré-socráticos, lembre-se aqui de Demócrito e Empédocles por exemplo, ela é vista sob uma ótica bastante positiva.

Embora Nietzsche tenha escrito uma série de obras ao longo desses primeiros anos na Basileia (1869 a 1875), elas não são suficientes ou pelo menos não nos oferecem uma visão abrangente e adequada o bastante para a compreensão do que se passa em seu pensamento. Mais do que qualquer outra obra de qualquer outro autor, as obras de Nietzsche precisam ser analisadas num contexto bastante amplo, cuja profundidade e significado só podem ser acessados através de um conjunto de escritos que incluem desde a própria obra em questão, os póstumos, as cartas, e até mesmo suas leituras e anotações feitas a partir de suas leituras. Talvez o período aqui em questão seja o mais expressivo nessa direção, uma vez que, no conjunto desses escritos, é possível encontrar diferentes níveis de pensamento, diferentes posições sobre um mesmo assunto sem que isso configure uma mera contradição. Este é o período em que se iniciam aquelas profundas cisões em seu pensamento, são os primeiros embriões de uma profunda mudança que irromperá somente alguns anos mais tarde, quando a autonomia intelectual e filosófica poderá finalmente sobrepor-se aos ideais schopenhauerianos e às influências de Bayreuth.

Dentre os vários escritos que o filósofo levou à termo nesse período, cuja diferença entre eles por vezes chega a ser bastante visível, podemos citar pelo

menos dois que, a nosso ver, representam duas concepções de mundo bastante diferentes entre si, embora compartilhem de uma mesma matriz: a Grécia clássica. Fazemos referência aqui ao *Nascimento da Tragédia* e aos *Filósofos Pré-platônicos*. No primeiro deles, encontramos a reflexão é centrada no esplendor e declínio da tragédia grega com o objetivo de colocar em discussão temáticas pertinentes aos problemas histórico-filológicos do momento, ao mesmo tempo em que se projeta como uma tentativa de estabelecer as bases para que a arte trágica pudesse renascer na cultura alemã do século XIX. Nesse sentido, a missão da obra consiste numa tentativa de salvar a cultura inserindo-a sob os auspícios do mito e da metafísica que deveriam ser confiados à direção de Wagner (cf. D'IORIO, 2014, p. 10). Por conta disso, é bastante natural que a obra tenha sido escrita com vistas a preparar o terreno em virtude desse projeto sob a aprovação do Maestro de Bayreuth.

Estabelecendo o núcleo da obra na relação dinâmica existente entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, o filósofo deixa entrever sua adesão ao projeto estético-musical de Wagner juntamente com a apropriação do legado filosófico de Schopenhauer. Fundamentando sua reflexão com os elementos da metafísica schopenhaueriana, a obra pressupõe a arte enquanto uma atividade suprema, uma espécie de metafísica da vida humana em que o efeito dissonante da música lograria evidenciar a incomensurabilidade existente entre a finitude humana e a infinitude divina. A ascensão da arte trágica na cultura helênica do Século VII a.C. passa a ser tematizada sob a perspectiva desses dois impulsos [*Trieb*] estéticos e cósmicos, os quais representariam a grande contraposição existente no mundo helênico, quanto às origens e objetivos, entre a arte plástica [*Bildner*], apolínea, e a arte dionisíaca, aquela não-figurada [*unbildlichen*] da música. Através da sua permanente e revelada discórdia, o apolíneo e dionisíaco são impulsos que se incitam mutuamente dando origem assim, por meio de sua luta, a novas produções que perpetuam a belicosidade daquela contraposição que a "arte" apenas aparentemente supera. No entanto, de acordo com Nietzsche, em algum momento, mediante um miraculoso ato metafísico da vontade helênica, estabeleceu-se uma especial união entre tais impulsos em que cada um deles poderia exprimir-se ao máximo culminando assim, numa obra de arte composta tanto pelo impulso apolíneo quanto pelo dionisíaco que recebeu a denominação de tragédia ática (cf. GT/NT, §1).

Segundo o filósofo, para que se possa compreender esses impulsos é preciso pensa-los primeiro como “os universos artísticos, separados entre si, do *sonho* e da *embriaguez*”, uma vez que a contraposição existente entre essas manifestações fisiológicas correspondem à mesma que se apresenta entre o apolíneo e o dionisíaco. Segundo a interpretação que Nietzsche faz de Lucrécio, teria sido no sonho que pela primeira vez as esplendorosas figuras divinas apareceram diante da alma humana. Foi também no sonho que o grande plasmador [*Bildner*] viu “a fascinante estrutura corporal dos seres humanos” (GT/NT, §1). Nesse mundo do sonho, não só o homem se torna um artista consumado quanto à sua produção, como também a bela aparência se torna pré-condição de toda arte plástica bem como uma importante parte da poesia. No entanto, dentro de si, o homem não experimenta apenas imagens agradáveis e prazerosas, mas também aquelas sérias, tristes, sombrias e escuras, ou seja, “toda a ‘divina comédia’ da vida, com seu *inferno*, desfila à sua frente, não só como um jogo de sombras – pois a pessoa vive e sofre com tais cenas – mas tampouco sem aquela fugaz sensação da aparência” (GT/NT, §1). Porém, mesmo depois do sobressalto de que tudo não passou de um sonho, pode ocorrer que se queira ainda a continuar sonhando o mesmo sonho. Essa necessidade onírica seria a mesma expressada pelos gregos em Apolo.

Apolo representa, portanto, o deus dos poderes configuradores, ele é o princípio de individuação, o deus divinatório que, conferindo forma às coisas, dá origem ao mundo a partir do caos originário. Ele é o próprio impulso que impõe ao devir uma lei, uma medida, é o deus da luz [*Lichtgottheit*], que Nietzsche, num jogo de palavras, vê a raiz de seu nome ligada à “resplendente” [*Scheinen*], sendo capaz, portanto, de reinar também sobre a bela aparência [*Schein*] do mundo interior da fantasia. No entanto, para que a imagem de Apolo não atue de modo patológico, isto é, para que a aparência não nos engane como realidade grosseira, é preciso que ela respeite “aquela liberdade em face às emoções mais selvagens, aquela sapiente tranquilidade do deus plasmador” (GT/NT, §1). O olhar apolíneo deve estar sempre em conformidade com sua origem resplandecente, mesmo quando sua mirada se enfurece e paira sobre ele a consagração da bela aparência. É de Apolo que emana a indubitável confiança no *principium individuationis* a partir de cujos gestos e olhares nos falam, juntamente com sua beleza, todo prazer e sabedoria.

Contudo, à medida em que o ser humano se extravia pelas formas cognitivas da aparência formal, um imenso terror se apodera dele, de modo que, se acrescentarmos a esse terror o delicioso êxtase que a ruptura do *principium individuationis* ascende do fundo mais íntimo do homem, de sua própria natureza, abre-se a possibilidade de lançar o olhar à própria essência do *dionisíaco*, que pela analogia da embriaguez nos é trazido o mais perto possível. “Seja por influência da beberagem narcótica, da qual todos os povos e homens primitivos falam em seus hinos, ou com a poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria”, a verdade é que eles despertam, segundo o filósofo, “aqueles transportes dionisíacos, por cuja intensificação o subjetivo se esvanece em completo autoesquecimento” (GT/NT, §1).

Enquanto o próprio êxtase do caos, Dionísio representa a desmesura, a fúria do vir-a-ser que, ao nascer da fome e da dor, é perseguido e dilacerado, mas que renasce outra vez, tornando-se, assim, o deus da fertilidade, o deus da música que cria e espalha alegria. A partir das emoções dionisíacas não só os homens entre si, mas também a própria natureza, antes alheada, inamistosa ou subjugada, volta celebrar sua reconciliação com o homem, seu filho perdido. Sob o comando do dionisíaco, a terra oferece suas dádivas e às montanhas e desertos acorrem as feras, transmuta-se em pintura o jubiloso hino à “alegria” de Beethoven e, caso não se refreie a força da imaginação, torna-se possível acercar-se do dionisíaco. O escravo então se torna livre da mesma forma que se rompem as rígidas e hostis delimitações que a necessidade e a arbitrariedade estabeleceram entre os homens. “Agora graças ao evangelho da harmonia universal”, escreve Nietzsche, “cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial” (GT/NT, §1).

Caracterizados desta forma, o apolíneo e o dionisíaco, nada mais são do que os poderes artísticos que irrompem da própria natureza a tal ponto que os próprios impulsos da natureza neles se satisfazem de modo direto. Sob esse ponto de vista, não é difícil perceber que a distinção entre apolíneo e dionisíaco transparece a própria oposição entre vontade e representação estabelecida por Schopenhauer a partir da distinção entre fenômeno e coisa em si de Kant. Apolo, compreendido aqui como o deus da bela aparência, da ilusão, do brilho, faz parte

do mundo da representação, o mundo da razão suficiente, da própria individuação. Dionísio, por sua vez, ao representar a dor e o prazer, a fúria sexual, o próprio fluxo da vida, manifesta a vontade para além da representação, manifesta o próprio Uno-Primordial.

O Uno-Primordial, formado pelas alegrias e dores originárias, é o responsável pela própria formação da essência do mundo. No entanto, diante da própria contradição existente entre a dor e alegria, enquanto um eterno sofredor, ele necessita criar belas representações oníricas, uma vez que somente "como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente" (GT/NT §5). O mundo enquanto produto desse deus sofredor e despedaçado é também fruto dessas anestesiantes representações artísticas. Inclusive os próprios seres humanos figuram aqui como representações do Uno-Primordial e, na medida em que produzem imagens artísticas como a tragédia grega ou o drama de Wagner, eles acabam por ampliar esse impulso onírico e salvador da natureza (cf. GT/NT §4-5). No entender de D'Iorio (2014, p. 10), seria justamente por conta dessa função metafísica da atividade estética que o artista, enquanto um "continuador das finalidades da natureza e o produtor dos mitos que favorecem a coesão social", possuía um lugar privilegiado no seio de sua comunidade. "Sem o mito", escreveu Nietzsche, "toda a cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo o movimento cultural" (GT/NT §23).

Esta é também a razão pela qual a tragédia grega, inscrita na unidade apolíneo-dionisíaco e na sua mais elevada configuração, sempre teve como objeto os sofrimentos de Dionísio, sendo inclusive, por muito tempo, o único herói cênico. As tragédias de Ésquilo e Sófocles teriam sido as grandes responsáveis pela ascensão da tragédia grega, enquanto que a tragédia de Eurípedes, marcadas pela descaracterização do impulso dionisíaco na música, teria sido o grande motivo de seu declínio. Até Eurípedes, Dionísio foi o único herói cênico. De acordo com Nietzsche, a tragédia grega, desde suas mais antigas configurações, sempre teve como objeto os sofrimentos de Dionísio e até Eurípedes ele jamais deixou de ser o herói trágico. Desse modo, todas as famosas figuras do teatro grego como, por exemplo, Prometeu e Édipo nada mais eram do que máscaras de Dionísio. Nesse sentido, foi somente com a tragédia que o mito atingiu a verdadeira profundeza de conteúdo bem como sua

forma mais expressiva (cf. GT/NT, §10). Entretanto, à medida que Eurípedes estabelece a comédia ática, a tragédia degenera-se e agoniza até a morte. Com a morte da tragédia grega, um enorme vazio foi sentido, pois agora o espectador foi levado à cena por Eurípedes, que, ao abandonar Dionísio, foi também abandonado por Apolo, uma vez que a especial união entre o impulso apolíneo e o impulso dionisíaco, que caracteriza a tragédia ática foi rompido. Sem a máxima expressão de ambos esses impulsos, não existe a especial união que garante a existência da própria tragédia (cf. GT/NT, §1).

Ao levar o homem da vida cotidiana para o palco, Eurípedes fez com que o espelho, que antes mostrava apenas os traços grandes e audazes, passasse a mostrar de maneira exata e consciente as linhas mal traçadas da natureza. Diante da inexistência de segredos acerca do modo e das sentenças com as quais o cotidiano poderia ser representado no palco, o expectador mesmo passou ver e ouvir a si mesmo no palco euripidiano. Graças à transformação da linguagem pública introduzida por Eurípedes, cada pessoa poderia tomar parte da comédia nova, podia exprimir-se, observar, discutir, e até mesmo tirar as consequências de sua obra. Ao trazer à massa a cena dela própria, Eurípedes a tratou como se ela fosse o único juiz e mestre de toda sua arte. Isso permitiu ao poeta transportar “o mundo todo de sentimentos, paixões e experiências, que até então se apresentava no banco dos espectadores como coro invisível em toda representação festiva, para a alma de seus heróis cênicos” (GT/NT, §11). Nesse sentido, a principal crítica de Nietzsche em relação a Eurípedes refere-se à extirpação do elemento dionisíaco da tragédia operada através do aniquilamento do coro. Ao dar vasão à Comédia Nova, Eurípedes desconsiderou a totalidade, rompeu com o Uno-Primordial e sobrepôs o conceito e o discurso racional à intuição e a música (cf. Nachlass/FP 7[174] fins de 1870-abril de 1871).

Contudo, a atitude euripidiana de extirpar Dionísio do palco trágico não foi uma atitude estabelecida a partir de Apolo, mas antes, foi levada a cabo mediante a influência de outro demônio: Sócrates. Desse modo, o antagonismo deixou de ser entre Apolo e Dionísio e passou a ser entre Dionísio e Sócrates. Segundo Nietzsche, foi sob essa tendência socrática que Eurípedes combateu e venceu a tragédia esquiliana. Seu drama tornou-se “uma coisa fria e ígnea, capaz de gelar e queimar”, diz o filósofo, “é-lhe impossível atingir o efeito apolíneo do *epos*”. Por haver-se distanciado do elemento dionisíaco e na

necessidade de produzir um efeito geral, ele precisa “de novos meios de excitação, os quais já não podem encontrar-se dentro dos dois únicos impulsos artísticos, o apolíneo e o dionisíaco” (GT/NT, §12). Com Eurípedes a tragédia deixou de ser vivenciada e passou a ser compreendida e, nisso, perdeu sua verdadeira natureza e propósito.

Enquanto a tragédia sofocliana-esquiliana lançava mão de engenhosos recursos artísticos para oferecer ao espectador de um modo até acidental, desde as primeiras cenas, os elementos necessários à vivência da tragédia, Eurípedes via no expectador certa inquietação em resolver o problema e calcular a história antecipadamente e que por isso a beleza poética da obra perdia-se. Em vista disso, optou por introduzir um prólogo, a ser desempenhado por uma personagem a quem se deveria conceder confiança. Assim, ao introduzir o *deus ex machina*[49], Eurípedes pretendia salvaguardar seus heróis frente ao seu público. Eurípedes demonstrou a contraparte do poeta “irracional” de modo que seu princípio estético se pauta sobre a afirmação de que somente o que é consciente pode ser belo. Aqui precisamente entraria a influência socrática em Eurípedes, uma vez que Sócrates, por não compreender a tragédia antiga, também não a estimava. “Se com isso a velha tragédia foi abaixo” diz Nietzsche, “o princípio assassino está no socratismo estético” uma vez que ao dirigir sua luta contra o dionisíaco da arte mais antiga, Sócrates tornou-se o adversário de Dionísio, um novo Orfeu, que “embora já destinado a ser dilacerado pelas Mênades do tribunal ateniense, obriga, contudo, o deu prepotente a pôr-se em fuga” (GT/NT, §12).

No entender de Nietzsche, Sócrates nunca sentiu o gracioso delírio do entusiasmo artístico, pois, para ele, “parecia que a arte trágica nunca ‘diz a verdade’: sem considerar o fato de que se dirigia àquele que ‘não tem muito entendimento’, portanto não aos filósofos: daí um duplo motivo para manter-se dela afastado” (GT/NT, §14). Assim como Platão, Sócrates via na arte trágica apenas o agradável e, por não representar o útil, incluía-se nas artes aduladoras,

[49] O recurso do *deus ex machina* consistia numa personagem da tragédia grega, uma espécie de divindade que, suspendida por gruas e cordas, era inserida no meio da cena com o objetivo de resolver situações insolúveis o que também facilitava a compreensão por parte dos espectadores. No entender de Nietzsche o *deus ex machina* utilizado por Eurípedes acabou por assumir o lugar do reconforto metafísico (cf. GT/NT §17), tendo sido, portanto, mais um dos elementos que levaram a tragédia ao ocaso.

de modo que era preciso manter-se afastado dela. Tais atrações eram muito pouco filosóficas. Nessa direção, o diálogo platônico teria sido o recanto no qual a velha poesia moribunda se dirigiu com todos os seus filhos. Foi assim que, através de Platão, a posteridade acabou herdando o resultado de uma nova forma de arte, o *romance*, em que a poesia passa a ser escravizada hierarquicamente pela filosofia dialética.

Nesse sentido, o pensamento filosófico acaba por se sobrepor à arte, colocando-a no tronco da dialética, de modo que Sócrates, enquanto herói dialético do drama platônico, nos lembra a própria natureza do herói euripidiano à medida que precisa defender as suas ações mediante a razão e a contrarrazão. Assim, o elemento otimista da dialética pouco a pouco tenderá a encobrir todos os elementos dionisíacos e levá-los à destruição. Esse mesmo otimismo dialético, através de seus silogismos, acaba por destruir a própria essência da tragédia, uma vez que, ao expulsar a música da tragédia, a manifestação do Uno-Primordial é perdida e, com ela, toda a expressão do impulso dionisíaco (GT/NT, §14). Em suma, estamos diante do ocaso da tragédia.

Depois de ter atingido a perfeição por meio daquela especial união entre os impulsos apolíneo e o dionisíaco, a tragédia grega entra em decadência frente à ascensão do racionalismo socrático. Iniciava-se agora a busca pelo conhecimento originário que culminaria no homem teórico responsável pela negação da mutabilidade do mundo sensível em vista da afirmação de um mundo inteligível concebido como essencial e verdadeiro. Desse modo, evidencia-se assim, mais uma vez, que não foi a contraposição entre o apolíneo e o dionisíaco que levou a tragédia ao ocaso, mas sim a contraposição entre Dionísio e Sócrates. A razão para tal encontra-se no fato de que, através de Sócrates, o conhecimento passou a ser concebido sob a ideia de uma medicina universal, uma medicina destinada à purificação de um mundo aparente que já não lograva mais justificar-se enquanto fenômeno estético, tal qual o fazia com a tragédia. A missão a que Sócrates sentiu-se destinado consistia em tornar a existência suportável, de tal modo que, com ele, originou-se aquela “profunda *representação ilusória*”, isto é, “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo”. Assim, “essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a

conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em arte, que é o objetivo propriamente visado por esse mecanismo" (GT/NT, §15). Foi justamente sob esse instinto à ciência que Sócrates não apenas soube viver, mas também morrer. Ao se utilizar da justificação teórica como atividade suprema até mesmo em relação à arte, Sócrates tornou-se símbolo do homem isento do temor frente à morte pelo saber e pelo fundamentar.

Com a destruição da arte trágica, a partir das influências de Sócrates, a cultura helênica acabou perdendo espaço para a cultura alexandrina ou socrática, cuja tirania do otimismo teórico sobre a sabedoria trágica foi a grande responsável pela insustentabilidade do *homem teórico* na cultura moderna. Na tragédia antiga, diz Nietzsche (GT/NT, §17), "fazia-se sentir no fim o consolo metafísico, sem o qual não há como explicar de modo algum o prazer pela tragédia" porém, a partir do momento em que "o gênio da música fugiu da tragédia" decretando o seu fim, o consolo metafísico passou a ser substituído pelo *deus ex machina*. Com isso, a sereno-jovialidade helênica proveniente da tragédia foi substituída pela sereno-jovialidade do *homem teórico*, ou seja, a sereno-jovialidade da cultura alexandrina. Uma cultura que substitui a consolação metafísica pelo *deus ex machina,* pela consonância terrena que acredita numa correção do mundo pelo saber e em uma vida guiada pela ciência, que deseja a vida simplesmente porque acredita que ela seja digna de ser conhecida para ser curada.

Nesse sentido, a vida passa a ser compreendida apenas mediante a unilateralidade da razão e da consciência, e toda a estrutura presente no corpo humano, como os sentimentos, os afetos, as paixões passaram a ser subordinadas ao sujeito consciente e intencional a partir do qual são derivadas as suas ações. No entanto, ao destituir o elemento trágico que constitui a vida, ao negar a totalidade que a compõe, a vida mesma passa a ser negada. Falta-lhe agora a justificação da própria vida, uma vez que ela, por relacionar-se diretamente com a embriaguez dionisíaca presente na arte trágica, só pode ser justificada enquanto fenômeno estético (cf. MENEGHATTI, 2016, p. 60). Desse modo, ao estabelecer uma contraposição entre a "sabedoria trágica" e o "racionalismo socrático", Nietzsche deixa entrever a própria oposição existente entre arte e ciência no decorrer da obra. Seu intuito é o de fazer ver que a arte trágica, à qual se relaciona a música e à filosofia que tem por objetivo a

refundação do mito trágico na cultura alemã, se contrapõe ao otimismo lógico do homem teórico, característico da ciência e da cultura moderna. Na medida em que esse otimismo lógico de cunho socrático, se torna adversário do espírito artístico, na medida em que ele se coloca na via da racionalidade, contra o impulso dionisíaco ele acaba por tornar-se hostil à vida.

A crise moderna seria o resultado mais palpável de que essa concepção contrária à vida entrou em decadência. Depois de séculos de predomínio dessa cultura teórica, "o infortúnio que dormita no seio da cultura teórica começa paulatinamente a angustiar o homem moderno" (GT/NT, §15) levou Nietzsche a acreditar que o tempo do homem socrático passou e que a partir de agora seria possível revitalizar o trágico na cultura alemã do século XIX: "Sim, meus amigos, crede comigo na vida dionisíaca e no renascimento da tragédia" escreveu ele, "o tempo do homem socrático passou: coroai-vos de hera, tornai o tirso na mão e não vos admireis se tigres e panteras se deitarem, acariciantes, a vossos pés. Agora ousai ser homens trágicos: pois sereis redimidos" (GT/NT, §20).

Segundo Nietzsche, a superação dessa cultura teórica se iniciaria com a filosofia de Kant, que ao estabelecer sua crítica às faculdades do espírito acabara por demonstrar a impossibilidade de um conhecimento do mundo suprassensível. Tal proposição seria também endossada pela filosofia de Schopenhauer e, mais especificamente pela obra de Wagner, que, sob uma concepção de obra total, poderia retomar o espírito da tragédia grega mediante a composição de dramas musicais. Embora o filósofo esclareça que a "enorme bravura e sabedoria de Kant e Schopenhauer conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura", não estamos certos de que esse mesmo otimismo possa ser aplicado, com a mesma intensidade, à figura de Wagner.

É certo que até o Festival de Bayreuth de 1876, Nietzsche mantém uma certa esperança na renovação cultural alemã que possibilitasse o surgimento de uma nova cultura mediante a arte de wagneriana, contudo, numa análise mais abrangente dos escritos de Nietzsche deste período, já é possível vislumbrar alguns sinais de uma incipiente incompatibilidade de ideais que viriam a acentuar-se algum tempo depois. Até mesmo no *Nascimento da Tragédia*, é possível encontrar alguns desses incipientes sinais. No parágrafo 19, por exemplo, Nietzsche dirá que o conteúdo íntimo da cultura socrática não pode ser

melhor caracterizado do que denominando-a como a "*cultura da ópera*". Isso porque, segundo ele, a cultura pronunciou-se, nesse domínio, "sobre o seu querer e conhecer, com ingenuidade própria, para a nossa admiração, quando comparamos o gênero da ópera e o fato mesmo do desenvolvimento da ópera com as perenes verdades do apolíneo e do dionisíaco". Trazendo à tona a formação do *stilo rappresentativo* e do recitativo da ópera, o filósofo argumenta também que ela é "inteiramente exteriorizada" e "incapaz de devoção" de modo que é licito questionar se seria crível que ela "pudesse ser recebida e cultivada com entusiástico fervor, como se fora, por assim dizer, o renascimento de toda verdadeira música". Se bem lembrarmos, um dos maiores reconhecimentos a que se atribui a Wagner advém de sua genialidade na criação de óperas, o que nos leva à questão se este já não seria um indício das críticas que Nietzsche fará a Wagner pouco tempo depois[50] e que, por fim, resultariam no seu definitivo afastamento do maestro[51]. Nesse sentido, o abandono do Festival de Bayreuth em 1876, ao invés de uma desilusão com a obra de Wagner, não seria também uma confirmação de que tanto Wagner quanto a cultura alemã, ainda não possuíam capacidade suficiente para criar as condições necessárias ao renascimento da tragédia?

Independente das críticas de Nietzsche a Wagner, que poderiam ser aí encontradas, confrontando-se *O Nascimento da Tragédia* com os demais escritos deste período, incluindo os fragmentos póstumos, não é difícil perceber que estes últimos manifestam algumas posições de Nietzsche que dificilmente poderiam ser conciliadas com a primeira. Durante os primeiros anos como professor na Basiléia, Nietzsche esteve muito próximo de Wagner e, como era

[50] Em 1874, antes mesmo da publicação de *Richard Wagner em Bayreuth*, Nietzsche já havia escrito alguns fragmentos em que tece duras críticas ao Maestro, afirmando inclusive que a música de Wagner "não possui muito valor, a poesia também não, e muito menos o drama, e a arte teatral se reduz, muitas vezes, apenas à retórica" (Nachlass/FP 32[10] início de 1874 - primavera de 1874). Ou ainda, que "o ritmo e a regularidade encontram-se em Wagner apenas na medida das máximas dimensões, no particular ele é frequentemente violento e desprovido de ritmo" (Nachlass/FP 33[9] janeiro-fevereiro de 1874), motivo pelo qual "muitas vezes tive a dúvida absurda que Wagner não tivesse talento musical algum" (Nachlass/FP 32[15] início de 1874 - primavera de 1874). Ao nosso modo de ver, essas críticas figuram como os principais indícios de que o abandono do Festival de Bayreuth e consequentemente de Wagner seria inevitável. Retornaremos a esse assunto no próximo capítulo.

[51] Essa preocupação é fruto das provocações de Stefano Busellato que, em sua conferência *Um caso Wagner no Nascimento da Tragédia de Nietzsche* proferida no "II Seminário Nietzschiano Paranaense: Nietzsche contra Wagner" em 16/04/2019, afirmava, entre outras coisas, que no próprio *Nascimento da Tragédia* já se podem vislumbrar alguns elementos da crítica de Nietzsche à Wagner.

de se esperar, *O Nascimento da tragédia* deixa transparecer essa influência. Nesse mesmo viés pode ser também compreendida *A filosofia na era trágica dos gregos* como veremos mais adiante. Contudo, para além das influências de Wagner, existe um outro Nietzsche, este sim, preocupado, não tanto com o renascimento da tragédia na cultura alemã, mas com algumas outras questões vitais que lentamente tomam forma desenvolvendo seu itinerário filosófico até fazerem parte das reflexões que, mais tarde, darão vida ao *Humano, demasiado humano*. Deste panorama emerge, sobretudo, o conjunto dos escritos que compõe as lições sobre os antigos gregos intitulada como *Os Filósofos Pré-platônicos*.

Antes mesmo da preparação e da publicação de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche já vinha se ocupando com as suas leituras acerca dos filósofos pré-platônicos, sobre Platão e até mesmo Aristóteles. Como já evidenciamos anteriormente, grande parte dessas leituras foi inspirada por Lange que, em certa medida, foi também o principal responsável pelo entusiasmo de Nietzsche acerca de Demócrito, ao qual dedicou-se, com bastante afinco, seja pela via filosófica, seja pela via filológica. Dos estudos que levou a cabo sobre os filósofos gregos, Nietzsche elaborou um conjunto de lições destinadas aos seus alunos na Universidade da Basiléia. Desse modo, *Os Filósofos Pré-platônicos* fazem parte dos mais autênticos esforços de Nietzsche no desenvolvimento de sua interpretação acerca desses filósofos. Utilizando-se de fontes precisas, muitas delas citadas diretamente do grego, Nietzsche empreende uma espécie de inventário sobre cada um desses filósofos pré-platônicos sobre os quais procurou reunir o maior número de informações possíveis. Todo esse aparato é submetido a uma análise de caráter filológico e filosófico de onde se podem extrair inúmeros correlatos, estabelecidos pelo próprio filósofo, com as diferentes correntes de pensamento existentes no século XIX[52]. A tonalidade da discussão em torno desses filósofos, se dá a partir da

[52] Um dos elementos que saltam à vista na análise dos *Filósofos Pré-platônicos* diz respeito à quantidade de referências a doutrinas e correntes filosóficas e científicas da modernidade. Segundo D'Iorio (1994, p. 17), Nietzsche "lançou um olhar moderno sobre a antiguidade e observou o mundo contemporâneo com um olhar grego". Nesse sentido, diferentemente dos *Filósofos Pré-platônicos*, em que o filósofo procura associar os fragmentos dos pensadores pré-platônicos com as doutrinas e correntes filosóficas e científicas de seu tempo, *O Nascimento da tragédia,* por sua vez, reúne os elementos filológicos com as teorias estéticas wagnerianas, motivo pelo qual ela figuraria como uma espécie de "centauro" em que a relação direta entre

perspectiva da formação e da consolidação de um pensamento cientifico fundado pelos pré-platônicos, evidenciando, assim, a explicita intenção de seu autor em tematizar a superação do mito e da crença pelos antigos filósofos gregos.

Na primeira lição dos *Filósofos Pré-platônicos,* Nietzsche (1994, p. 81s) afirma que sua intenção é mostrar "*em primeiro lugar*, porquê e para que os gregos tiveram de fazer filosofia por si mesmos", para, num segundo momento, testemunhar como surgiu o "filósofo", uma vez que os gregos se distinguem do demais povos devido à sua capacidade inventiva, motivo pelo qual eles produziram o *filósofo-tipo*. Ou seja, a Nietzsche faz-se necessário compreender de que modo os gregos lograram produzir, como filhos diretos de sua própria filosofia, uma série de indivíduos tão especiais, talhados de uma única pedra, com um estreito vínculo entre pensamento e caráter que, para além da busca pela solidão e grandeza, foram os únicos capazes de viver unicamente o conhecimento. Essa é também a razão pela qual o filósofo fala em pré-platônicos e não em pré-socráticos:

> Platão é o primeiro grande *caráter misto*, tanto pela sua filosofia quanto pelo seu tipo filosófico. Sua doutrina das ideias que reúne elementos socráticos, pitagóricos e heracliteanos não pode ser qualificada como uma concepção original. Ele mesmo, o homem, reuniu em si os traços de Heráclito, com orgulho real, de Pitágoras, legislador com o mistério melancólico e Sócrates, dialético conhecedor de almas. Todos os filósofos ulteriores são filósofos mistos como ele. Ao contrário, esta série de pré-platônicos representa os tipos puros e não mesclados, tanto por seus filosofemas como por seu caráter. Sócrates é o último desta série. Todos eles pode ser chamados, caso se queira, de 'exclusivos'. Para todos aqueles que vieram depois deles, foi infinitamente mais fácil filosofar. Estes primeiros filósofos tiveram que descobrir o caminho que levou do mito à lei natural, da imagem ao conceito, da religião à ciência (NIETZSCHE, 1994, p. 84).

Em certa medida, a passagem do mito à lei natural, da imagem ao conceito e da religião à ciência, figura também como uma síntese de toda a filosofia pré-platônica. No entender de Nietzsche (1994, p. 85), esse filósofos

---

Ésquilo e Wagner, entre a cultura grega e a *Kultur* de Bayreuth, poderia ser esclarecida de maneira recíproca.

lograram filosofar devido ao próprio caráter helênico, motivo pelo qual os romanos são aqui classificados como absolutamente não filosóficos. Isso porque os gregos possuíam um excedente intelectual livre, não apenas para ocupar-se com objetivos pessoais, mas também para alcançar com ele uma intuição pura. Os romanos, por sua vez, viveram apenas para o *Imperium*, faltava-lhes a libertação do intelecto, uma libertação que lhes permitisse intuir as coisas, perceber o cotidiano como os gregos o fizeram, por vez primeira, como digno de atenção, como um problema. Daqui deriva, portanto, o maior impulso filosófico, isto é, "o espanto por aquilo que está diante de nossos olhos" (NIETZSCHE, 1994, p. 86). Teria sido a partir desse impulso que toda a filosofia veio a desenvolver-se.

A problemática em torno do fenômeno cotidiano compreendido enquanto um vir-a-ser possibilitou o surgimento da filosofia jônica. Em seguida, na medida em que se deduziram a existência de um mundo metafísico a partir do próprio devir, os eleatas elevaram tal problemática a um nível ainda mais alto. De acordo com Nietzsche, até o ceticismo, todas as filosofias posteriores lutaram contra o eleatismo. Das reflexões desses primeiros filósofos, emerge ainda a problemática da finalidade da natureza, a partir do qual irromperia a contraposição entre corpo e alma, assim como o problema do valor do conhecimento. Desse modo, "o vir-a-ser, o fim e o conhecimento" podem ser compreendidos como principal "conteúdo da filosofia pré-platônica" (NIETZSCHE, 1994, p. 86).

Embora nosso objetivo aqui não seja o de discutir a reflexão de Nietzsche sobre cada um dos filósofos pré-platônicos, tampouco dos escritos que os contemplam, entendemos que alguns elementos pontuais relacionados a esses filósofos podem ser bastante úteis à compreensão do percurso filosófico de Nietzsche no decorrer desse período que, como afirmamos anteriormente, encontra-se numa via diversa daquela defendida pelo *Nascimento da tragédia*. Essa divergência de caminhos seguirá desenvolvendo-se entre aquilo que o filósofo torna público sob os auspícios de Bayreuth e o que mantém confiado apenas aos seus papéis e alunos, como é o caso dos póstumos e dos *Filósofos Pré-platônicos*. Todo esse fluxo de pensamento que, até o momento, Nietzsche mantém em segredo seguirá aprofundando-se paulatinamente, até irromper de maneira decisiva com a publicação de *Humano, demasiado humano*, causando

espanto e perplexidade entre os amigos. Ao nosso ver, a partir desse percurso, tanto o afastamento de Wagner e Schopenhauer quanto o próprio desenvolvimento de *Humano, demasiado humano*, já desvinculado dos ideais de Bayreuth, podem ser compreendidos.

Nos póstumos anteriores ao *Nascimento da tragédia*, Nietzsche procura estabelecer uma estreita relação entre a filosofia e a tragédia. Na tentativa de estabelecer "um quadro das condições gregas, das quais emergem dos elementos dionisíacos," o filósofo dirá que a música e a tragédia constituem, juntamente com a filosofia de Empédocles, os "sinais da mesma força" (Nachlass/FP 9[24] 1871). Empédocles, o "verdadeiro homem trágico" (cf. Nachlass/FP 5[94] setembro 1870 – janeiro 1871), incorpora o desejo ardente pela arte e pelo pensamento filosófico em que "se revela uma nostalgia pelo ser unitário" de tal maneira que ele passa a representar também a principal "tentativa de uma *reforma grega total*" (Nachlass/FP 23[34] inverno 1872-73). Nesse sentido, caso se pretenda compreender esses filósofos pré-platônicos faz-se necessário

> [...] reconhecer em cada um deles a tentativa e o primeiro passo em direção ao nascimento do *reformador* grego: estes deveriam prepará-lo, deveriam precede-lo como faz a aurora com o sol. Mas o sol não veio, o reformador faliu: e assim a aurora permanece apenas uma aparição espectral. Mas havia algo de novo no ar, provando o surgimento simultâneo de tragédia; apenas o filósofo e o legislador, que poderiam ter compreendido a tragédia, nunca apareceram e assim também a arte, por sua vez, morreu perdendo-se para sempre a possibilidade de uma reforma helénica. Não se pode pensar em Empédocles sem sentir um profundo luto [*Trauer*]. Ele foi o que mais de aproximou da imagem daquele reformador; o fato que também ele faliu e desapareceu prematuramente, depois de quiçá quais terríveis experiências e de qual desespero – foi uma fatalidade pan-helênica (Nachlass/FP 23[1] inverno 1872-73).

No entanto, à medida que nos aproximamos das lições acerca dos *Filósofos pré-platônicos,* a imagem dos filósofos gregos também se altera, transmutando-se a ideia de filósofo-artista e reformador da cultura grega para uma imagem muito mais próxima do cientista. O próprio Empédocles passa a ser visto no límite dessa concepção, na medida em que ele, enquanto uma "figura policromática da filosofia antiga", oscila "entre médico e mago, poeta e orador,

deus e homem, homem de ciência e artista, estadista e sacerdote, entre Pitágoras e Demócrito". Através dele a ápoca do mito, da tragédia e do orgiástico chega ao fim, no entanto, é também com ele que emerge o novo grego, "o homem politico democrático, orador, ilustrado, alegórico e científico". Empédocles encontra-se no limiar da passagem da época do mito à época das ciências naturais razão, pela qual ele é, segundo Nietzsche, "um homem agônico" (NIETZSCHE, 1994, p. 214).

A presença do mito na sociedade grega tornou-se um problema constante a esses primeiros pensadores. Frente à necessidade de uma explicação que ultrapassasse o mito, irrompe Tales, o primeiro filósofo. Segundo Nietzsche, ele foi o primeiro a contemplar a essência do mundo e transmiti-la em conceitos. Tales partiu de um princípio e o sistematizou, mas, diferentemente de qualquer outra cosmologia antiga, ele foi o primeiro "*não mítico*", sua contemplação não se baseia numa crença, mas em conceitos. Mais do que uma descoberta científica, Tales procurou estabelecer relações, aspirar o todo, criar uma imagem do mundo. Ao estabelecer a água enquanto substância originária de tudo o que existe, Tales inaugurou a visão científica do mundo. Em vista desse propósito, mediante um pensamento conceitual, logrou ultrapassar o mito e, ao contemplar a natureza sistematizando-a em conceitos, abriu as portas à superação do poeta[53], que até então figurava como um dos principais protagonistas da sociedade grega. Tales estabelece essa superação mediante o reforço do senso de verdade frente à liberdade da poesia: "*Vis veritatis*, ou seja, reforço do puro conhecer" (Nachlass/FP 23[14] inverno1872-73). Nessa direção, como o filósofo reafirma em um póstumo de 1875, "pela primeira vez, o homem científico sobrepôs-se ao homem mítico, e em seguida o homem sábio sobrepôs-se ao homem científico" (Nachlass/FP 6[48] verão de 1875).

Enquanto pensamento contrário ao mito, enquanto reforço do puro conhecer, do desenvolvimento das ciências naturais, Tales percorre o caminho que será seguido também por Demócrito, que não por acaso verá denominado por Nietzsche, em mais de uma ocasião, como "o conhecedor universal"[54]

[53] Veja-se, por exemplo, Nachlass/FP 14[27] primavera 1871- início de 1872: "Porque Tales? – a força de estabelecer um princípio e de sistematiza-lo, primeiro. Porque *não é mítico*. O poeta deve ser superado. Contemplação em conceitos".

[54] Confira-se também o póstumo 16[17] verão1871 – primavera 1872.

(Nachlass/FP 3[84] inverno 1869-70 – primavera 1870). De acordo com D'Iorio (1994, p. 27), desde os estudos da juventude, em muito influenciado por Lange e Schopenhauer, Nietzsche associava Demócrito ao Kant da *História da natureza e teoria dos céus*. A possibilidade de se explicar todo o movimento solar mediante um movimento simples e puramente mecânico, sem que para isso fosse necessário recorrer a alguma intervenção divina, chamou tanto a atenção de Nietzsche, que ele acabou por utilizar-se da hipótese Kant-Laplace para descrever a física de Tales, Anaxágoras e Demócrito[55]. Isso porque as ideias de Kant e Laplace já estariam em acordo com a física desses antigos, que Nietzsche considera como o ponto culminante da história do pensamento científico pré-socrático.

Na investigação acerca de Demócrito no decorrer dos póstumos nietzschianos dessa primeira metade da década de 1870, é possível encontrar uma visão bastante clara de Nietzsche acerca do filósofo grego. Além da denominação de "conhecedor universal", à qual já fizemos referência, Demócrito é associado em vários momentos à "Filosofia da natureza" (Nachlass/FP 19[89] verão 1872 – início 1873), à "ciência natural" (Nachlass/FP 21[15] verão 1872 – início 1873 e 23[22; 40] inverno 72-73), à "ciência rigorosa da natureza" (Nachlass/FP 23[8] inverno 72-73), ao mesmo tempo em que é considerado como "*o homem mais livre*" (Nachlass/FP 23[17] inverno 72-73) que representa a "liberdade das convenções" (Nachlass/FP 23[22] inverno 72-73), tendo em vista que, para ele, o mundo não possui nenhum significado moral ou estético (cf. Nachlass/FP 23[35] inverno 72-73). A interpretação de Nietzsche sobre Demócrito antecipa, assim, muitas das concepções que mais tarde serão mais bem desenvolvidas e explicitadas enquanto características da própria noção de ciência presente no *Humano, demasiado Humano*.

Nos fragmentos de 1875, "a fria abstração e a ciência rigorosa" de Demócrito vem contraposta, mais uma vez, ao mito (Nachlass/FP 6[12]verão 1875), o mundo seria de "todo privado de razão e instinto", ao mesmo tempo em que, mais uma vez, Demócrito figura como o defensor da ideia de que "todos os deuses e todos os mitos são inúteis" (Nachlass/FP 6[21] verão de 1875). Ou seja, para Nietzsche, Demócrito defenderia que o "mundo é irracional, nem moderado

[55] Cf. D'IORIO 1994, p. 348, nota 43.

nem belo, apenas necessário" e, nesse sentido, todo e qualquer mito deveria ser eliminado de maneira incondicionada (Nachlass/FP 6[50] verão de 1875). Em certa medida, não é necessário muito esforço para perceber que, em muitos desses fragmentos, o filósofo antecipa, via Demócrito, sua própria ideia de desantropomorfização do mundo e da naturalização do homem[56]. No entender de Nietzsche, o materialismo atomístico de Demócrito, mais do que possibilitar a descoberta das ciências naturais (cf. Nachlass/FP 23[40] inverno 1872-72), revelou-se também como o mais coerente sistema do mundo antigo, tanto é que escreve:

> De todos os sistemas antigos, o de Demócrito é o mais coerente. Ele pressupõe, em todas as coisas, a mais rigorosa necessidade e não submete o curso da natureza à rupturas súbitas ou estranhas. De hoje em diante, pela primeira vez, a visão antropomórfica do mundo própria do mito foi inteiramente ultrapassada, pela primeira vez alguém dispõe de uma hipótese utilizável de uma maneira rigorosamente científica. [...] A redução deste mundo de ordem e utilidade, de inúmeras qualidades, às manifestações de *uma* força genérica elementar, é um grande pensamento (NIETZSCHE, 1994, 221)[57].

Demócrito é, sem dúvida, o grande herói das lições acerca dos *Filósofos Pré-platônicos*, assim como o foi também durante o período de formação de Nietzsche na segunda metade de 1860. Nietzsche dedicou muito tempo de estudos acerca do filósofo grego e, no entanto, quando chegou a Bayreuth em abril de 1873, o manuscrito de *A filosofia na era trágica dos gregos* que trazia consigo e que seria dedicada ao Maestro por ocasião de seu aniversário, parava em Anaxágoras, ficando de fora Empédocles, Leucipo, Demócrito, os Pitagóricos

---

[56] Confira-se, nesse sentido, os póstumos 6[25] verão de 1875 e 19[134] verão de 1872-início de 1873.

[57] Logo após essa citação, Nietzsche insere um longo trecho do prefácio da *História geral da natureza e teoria do céu* em que, dentre outras coisas, Kant afirma: "Admito uma dispersão geral de toda a matéria do mundo e suponho nela um caos absoluto. Contemplo a formação da matéria segundo as leis estabelecidas da atração e sua modificação segundoa repulsão de seu movimento. Tenho o prazer de ver produzir-se uma totalidade bem ordenada sem a ajuda de invenções arbitrárias, sob a disposição de leis concretas do movimento; uma totalidade que é tão parecida àquele sistema do mundo que temos ante nossos olhos, que não posso deixar de considera-lo como o mesmo. – Não tentarei justificar se a teoria de Lucrécio ou a de seu predecessores Epicuro, Leucipo e Demócrito possuem grande similitude com a minha. Me parece que nisso se poderia simplesmente dizer: 'Dá-me a matéria e eu contruirei um mundo!'". Na sequência, não por acaso, Nietzsche acrescentou: "Aconselhável a obra de Friedrich Albert Lange, *História do materialismo"* (NIETZSCHE, 1994, p. 222).

e até mesmo Sócrates, se estabelecermos uma rápida comparação com *Filósofos Pré-platônicos*. Além do mais, embora fosse a terceira versão de uma obra que deveria descrever o nascimento da filosofia no mundo grego e que tendo sido planejada a partir de um longo processo de estudos sobre Demócrito e os pré-platônicos, o manuscrito parecia considerar a filosofia de Heráclito, ao invés daquela de Demócrito, como o ápice da filosofia antiga[58].

No entender de D'Iorio (1994, p. 30), a consideração de Heráclito como o ápice da filosofia antiga configura apenas uma falsa impressão, uma vez que, no conjunto das lições sobre os *Filósofos Pre-platônicos*, juntamente com os fragmentos póstumos do período, é bastante clara a estrutura delineada por Nietzsche nessa obra. Pode até ser que Nietzsche quisesse suscitar essa compreensão em Wagner, no entanto, os póstumos e as lições parecem indicar uma outra perspectiva, até porque a intenção de Nietzsche era concluir o texto até a Páscoa daquele ano (cf. Nachlass/FP 23[6] inverno de 1872-73). Além do mais, a própria teoria sobre o aquecimento-resfriamento do ar de Anaxímenes já representaria um progresso frente à filosofia de Heráclito. Não só isso, o próprio fato de Nietzsche ter reescrito o texto, tendo em vista o destinatário, parece ter contribuído com essa compreensão erronea, uma vez que muitos dos elementos filológicos, citações em grego, e até referências à literatura crítica que faziam parte dos *Pré-platônicos* foram suprimidas no manuscrito destinado a Wagner. Contudo, a principal diferença entre o manuscrito de *A filosofia na era trágica dos gregos* e os *Filósofos Pré-platônicos* está justamente na ausência das referências mais explícitas à ciência e à filosofia contemporâneos que, em certa medida, parecem ter sido subtituídas pelos elementos artisticos-intuitivos.

De qualquer forma, *A filosofia na era trágica dos gregos* tinha por destinatário Wagner e, enquanto tal, deveria fazer frente às perspectivas wagnerianas, deveria ajustar-se a essa perspectiva. Os *Filósofos Pré-platônicos* tinham, por sua vez, os alunos da Universidade da Basiléia como destinatários e isso certamente concedia ao filósofo uma maior possibilidade de expressão, seja em relação aos elementos filológicos e científicos, seja em relação à própria concepção e interpretação do mundo grego. Tanto é que uma das principais características dessa obra, como já nos referimos anteriormente, encontra-se

[58] Como sugere D'IORIO, 1994, p. 29-30.

justamente na intensa relação que o filósofo estabelece entre os filósofos antigos e os pensadores e cientistas modernos. Em certa medida, ao debruçar-se sobre as doutrinas antigas, Nietzsche avalia, através dos *Filósofos Pré-platônicos* todo o pensamento grego no quanto ele é capaz de auxiliar e contribuir para com as ciências modernas[59].

Nesse sentido, enquanto *O Nascimento da Tragédia*, apostando na coesão da força mítica, preocupava-se com a reforma da cultura alemã sob as bases de uma metafísica da arte e no renascimento do mito trágico, os *Filósofos pré-platônicos* impunham-se pela via da não aceitação do mito, pela valorização das ciências naturais e pelo pensamento sistematizador. Desse modo, ao colocar-se contra o mito, contra o dogmatismo das crenças e em favor das ciências, os *Filósofos pré-platônicos* reafirmam o elemento analítico e desagregador da filosofia e talvez essa tenha sido também uma das razões pelas quais, no manuscrito de *A filosofia na era trágica dos gregos*, encontramos muito mais evidentes os possíveis elementos artísticos-intuitivos dos filósofos gregos do que a relação destes para com a ciência e a filosofia moderna que são evidentes naquela.

Não fosse isso, muito provavelmente essa obra teria sido um dos grandes adversários da proposta de uma reforma cultural wagneriana apoiada na metafísica da arte. Por essa razão, não é à toa que o manuscrito apresentado a Wagner tenha sido a terceira versão do texto, ao mesmo tempo em que, não por acaso, a ele jamais tenha sido finalizado ou desenvolvido conforme o plano original. É provável que ele não servisse completamente à causa de Bayreuth, uma vez que a partir de setembro daquele mesmo ano, Nietzsche passará a ocupar-se definitivamente com o projeto das *Considerações Extemporâneas* que, diga-se de passagem, figura muito mais como um projeto wagneriano do que propriamente nietzschiano. A essa altura Nietzsche começa a dar sinais de que os ideais wagnerianos associados à metafísica schopenhaueriana não o convencem mais. A preocupação com os antigos gregos, com as investigações científicas modernas, a própria releitura de Lange, as influências de Burckhardt e dos demais autores do mundo científico, começam a dar forma à busca pela autonomia intelectual. As cisões existentes entre aquilo que torna público e

[59] Esta mesma ideia foi também sugerida por D'IORIO, 1994, p. 34.

aquilo que mantém no privado, confiado apenas aos seus papéis ou às suas lições, se tornam cada vez mais explicitas.

Em meio a tudo isso, o seu interesse pela ciência torna-se ainda mais evidente. Se, em 1868, Nietzsche projetara uma série de leituras que não levou a cabo, agora, por volta de 1873-74, Nietzsche efetua uma série de empréstimos na biblioteca da Universidade da Basileia, que não só serviram como base às investigações acerca dos filósofos gregos, como também possibilitaram que o filósofo ampliasse ainda mais os seus horizontes para além dos limites dos ideais de Bayreuth. Em uma carta a Gersdorff de 5 de abril de 1873 (*Epistolario*, II, 301), por exemplo, Nietzsche, ao referir-se à composição do manuscrito de *A filosofia na época trágica dos gregos*, acabou por reafirmar também suas leituras sobre a temática científica: “Eu tive que empreender também os estudos mais singulares para esse objetivo, até mesmo a matemática se aproximou de mim sem me fazer medo, depois a mecânica, a teoria química dos átomos etc”.

Entretanto, uma prova ainda mais robusta desse interesse pode ser encontrada nos póstumos, especialmente os de 1873. Percebe-se aqui, mais uma vez, o influxo da *História do Materialismo*, cuja leitura foi retomada nesse período. Se antes ela já era um “verdadeiro tesouro” no qual constavam informações acerca do “movimento materialista de nossos dias” das “ciências naturais”, das “teorias darwinianas” bem como dos “sistemas cósmicos” (cf. à Gersdorff em fevereiro de 1868, *Epistolario*, I, 562), agora mais do que nunca elas faziam todo o sentido. O interesse de Nietzsche pelos debates científicos e gnosiológicos contemporâneos parecia atingir seu ápice, e os póstumos, por sua vez, nos oferecem uma prova de que até mesmo suas lições sobre os filósofos antigos buscavam coligar as antigas teorias com as modernas discussões filosófico-científicas.

O grupo de fragmentos póstumos 26 do caderno U I 5b da primavera de 1873 constituem talvez o exemplo mais completo dessa investida nietzschiana na direção das ciências. Não por acaso esses são os mesmos autores e obras que foram utilizados por Nietzsche na elaboração da relação entre os filósofos antigos e os filósofos e cientistas modernos presente nos *Filósofos Pré-platônicos*. Em meio a esse grupo emergem citações e referências a autores como *Afrikan Spir* (*Denken und Wirklichkeit*), Johann Karl Friedrich Zöllner (*Über die Natur der Kometen*), Hermann Kopp (*Geschichte der Chemie*) e de Roger

Joseph Boscovich (*Philosophia Naturalis*). Numa tentativa de elaborar de maneira original essas leituras o filósofo parece querer dar forma a uma espécie de teoria dos átomos temporais que, ao mesmo tempo, deveria se caracterizar como uma teoria da percepção. Tais leituras parecem formalizar um embrionário fluxo de pensamento que mais tarde se desenvolverá numa tentativa de evidenciar o caráter criativo e até mesmo artístico da percepção e do conhecimento.

Afrikan Spir não é um autor que Nietzsche costuma citar, assim como a maior parte dos autores que lê, entretanto, nas suas reflexões gnosiológicas, o filósofo russo é uma presença quase que constante a partir de 1872. A leitura da *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*, publicada por Spir em 1869, deixou evidências nos póstumos e no importante escrito *Verdade e mentira no sentido extra-moral,* em que, pela vez primeira, o filósofo se opõe à Spir, dando forma ao seu ceticismo e aos valores de verdade dos conceitos (D'IORIO, 1993, p. 257). Em 1873, Spir reelaborou a obra de 1869 e ampliou-a na intenção de torná-la sua obra mais importante, publicando-a sob o título *Denken und Wirklichtkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, que Nietzsche subitamente empresta da biblioteca da universidade da Basileia em março de 1873, e depois em fevereiro e novembro de 1874. Segundo D'Iorio (1993, p. 258), no escrito *A filosofia na época trágica dos gregos,* o filósofo já faz uma primeira referência a Spir, citando-o no contexto da discussão sobre a idealidade do tempo. A leitura de Nietzsche acerca de Spir continuou ao longo dos próximos anos até se tornar uma das principais influências filosóficas de *Humano, demasiado humano*.

Em 1877, Nietzsche estava em Sorrento, em plena escrita dos preparatórios de *Humano, demasiado humano*, quando foi publicada uma segunda edição reelaborada da obra do filósofo russo. Assim que tomou conhecimento da publicação, Nietzsche envia uma carta a seu editor Ernst Schmetzner (2 de fevereiro de 1877), solicitando que lhe envie o volume (cf. *Epistolario,* III, p. 593), que foi intensamente estudado. Na biblioteca de Nietzsche, se conservam alguns exemplares da obra de Spir e, sobretudo este último volume, o qual, através da imensa quantidade de anotações e sinais às margens das páginas, evidencia o profundo interesse de Nietzsche por essa obra. Ao que tudo indica, Spir se tornou uma das principais fontes de referências

para a compreensão de *Humano, demasiado humano*, uma vez que toda a discussão acerca da metafísica enquanto incondicionado, bem como as discussões acerca do mundo fenomênico e mundo noumênico são claramente debatidas em confronto com a obra do filósofo russo[60].

É também durante esse período que o filósofo passa a dedicar-se com a obra de Johann Karl F. Zöllner, cujo volume *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis* (Leipzig, 1872) foi tomado em empréstimo por Nietzsche na Biblioteca da universidade da Basileia em 6 de novembro de 1872. Empréstimo este que foi repetido por pelo menos outras três vezes (28 de março e 02 de outubro de 1873 e 13 de abril de 1874) antes de sua aquisição por parte do filósofo. Zöllner, ao contrário de Spir, não era um autor desconhecido de Nietzsche. Ele vinha sendo muito discutido nos círculos universitários e, inclusive, a publicação de sua obra *Über die Natur der Cometen* chegou a provocar escândalos, tendo sido, inclusive, marginalizado pelos colegas. Segundo Schlechta-Anders (1962, p. 122), esse teria sido um motivo a mais para Nietzsche interessar-se por Zöllner, uma vez que sua própria obra, *O Nascimento da tragédia,* também não obtivera uma boa recepção[61].

A obra de Zöllner, escrita em memória de Kepler, ia muito além de uma mera teoria acerca da natureza dos cometas, evidenciava-se, antes de tudo, como uma descrição histórico-filosófica da natureza do conhecimento. Nietzsche pode encontrar ali, além do extenso prefácio baseado em Kepler, uma declaração de guerra às instituições científicas da época, sobretudo contra os cientistas ingleses que, se valendo do método indutivo ao invés do dedutivo, preocupavam-se apenas com o acumulo dos fatos empíricos e não com os

[60] Para um aprofundamento acerca das influências de Spir em Nietzsche, é fundamental a leitura do acima referido texto de P. D'Iorio, *La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir*, in «Nietzsche-Studien», 22, 1993, pp. 257-294.

[61] Numa carta a E. Rohde de novembro de 1872, Nietzsche escreve: "Você ouviu falar do escândalo de Zöllner em Leipzig? Leia o livro dele sobre a Natureza dos cometas: É de ficar estupefato com a quantidade de coisas que fazem *para nós*. Este homem leal, depois de seu livro, ficou praticamente excomungado da maneira mais ignóbil de toda a república dos doutos, os seus amigos mais íntimos o renegaram, e espalharam aos quatro cantos a notícia que se trata de um 'louco'! Falando sério, é considerado um 'doente mental', porque não toca a mesma música da banda dos seus colegas! Esse é o espírito da oclocracia intelectual de Leipzig" (*Epistolario,*II, 272). Em um póstumo também lamentou: "Ao nobre Zöllner bastou uma palavra honesta para ser banido, quase que unanimemente, da nossa plebeia república dos doutos" (FP, 19[94] verão de 1872-1873). Em seu artigo *Neujahrswort*, publicado no *Musikalisches Wochenblatt* em janeiro de 1873, Nietzsche defendeu publicamente o nome de Zöllner (cf. e-KGW, NJ-1 – *Ein Neujahrswort: Erste Verröff.* 17 de janeiro de 1873).

princípios da epistemologia. Colocava-se contra também aos membros do Círculo Acadêmico de Berlim[62], especialmente contra as duas principais expressões da ciência alemã do período: Hermann von Helmholtz e Emil du Bois-Reymond. O astrônomo também investia contra esses dois grupos de cientistas, defendendo que seu carreirismo e sua vaidade eram danosas à ciência. Zöllner tratou de oferecer ainda uma solução ao problema da morte térmica do universo, além da discussão acerca de sua conformação no espaço de *n* dimensões e de uma análise das sensações (cf. TRECCANI, 2015, p. 41)[63].

A obra de Hermann Kopp (*Beitrage zur Geschichte der Chemie*), que foi tomada em empréstimo por Nietzsche em 28 de março de 1873, expunha as principais concepções relativas à estrutura da matéria a partir da química, procurando evidenciar também os elementos fundamentais do método científico utilizado nessa disciplina. Sua última seção era dedicada a uma breve história da química, que foi reconstruída a partir dos próprios resultados obtidos pelos antigos gregos. ao que tudo indica esta teria sido uma das principais obras que auxiliaram Nietzsche no estabelecimento das conexões entre os ideais dos antigos gregos com os recentes resultados da ciência natural. Segundo Gori (2015, p. 57-58), tal concepção parece sugerir que, sem um conhecimento adequado dos princípios da química e da física, não seria possível compreender a profundidade e o valor das especulações desses antigos. Esse talvez seja um dos principais motivos pelos quais o filósofo anotou várias referências à obra de Kopp nos seus planos de estudos acerca dos pré-socráticos, como se vê, por exemplo, no fragmento póstumo 26 [1] da primavera de 1873[64].

---

[62] Quando Nietzsche publicou *O Nascimento da Tragédia*, também teve um adversário desse círculo, o eminente filólogo Ulrich Wilamowitz-Möllendorf (cf. JANZ, 1980, p. 432-438).

[63] Em relação ao problema da morte térmica do universo, bem como acerca da discussão sobre sua conformação no espaço de *n* dimensões, recomendamos a leitura de D'Iorio, *La Linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno*, Genova, Pantograf, 1995, p. 220ss e 344ss respectivamente. Para compreender melhor a relação das influências produzidas por Zöllner na obra de Nietzsche, leia-se Small, R. (2009). *Nietzsche, Zöllner, and the Fourth Dimension*. Archiv für Geschichte der Philosophie, 76(3), pp. 278-301. Retrieved 4 Mar. 2018, from doi:10.1515/agph.1994.76.3.278

[64] "[...] *Heráclito*: Devir como *criar*, p. 347 e mais cedo [*früher*] Kopp. Pressupõe dois elementos para cada devir. / *Empédocles.* Atração, repulsão. Afinidade. *Actio in distans*. Quatro elementos. Duas formas de eletricidade p. 340 Kopp. Amor e ódio – sensação como causa de movimento. Boerhaave, p. 310 Kopp. [...] / Pitagóricos. 367 Kopp. O viajante adormecido no navio. Überweg, III, 53. Continuação do atomismo, toda mecânica do movimento [*Bewegungsmechanik*] é, em última instância, uma descrição da ideia" (Nachlass/FP 26[1] primavera de 1873).

Concomitantemente a estes autores, Nietzsche também leu um outro importante nome das ciências naturais, o físico, matemático, astrônomo e jesuíta Roger Joseph Boscovich. Já mencionamos anteriormente que muitas das obras relacionadas à ciência que Nietzsche leu ao longo dos últimos anos, seja em Leipzig, seja na Basileia, foram indicações da obra de Lange. Entretanto, Boscovich não foi propriamente uma indicação de Lange, mas sim de Gustav T. Fechner, que, em sua obra *Über die Physikalische und Philosophische Atomenlehre* (1864), se ocupara com a obra do jesuíta (*Philosophie naturalis teoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium*), a partir da qual procurava expor os conceitos fundamentais de sua concepção atomística. Fechner, por sua vez, havia sido extensamente citado por Lange, e foi provavelmente a partir do interesse acerca dos pré-socráticos, com um aceno especial ao atomismo de Demócrito, que Nietzsche chegou a Fechner e através dele a Boscovich. Segundo, Schlechta-Anders (1962, p. 128), Nietzsche teria discutido a obra de Fechner com Rohde ainda em Leipzig. Lange, por sua vez, só tematizaria Boscovich na segunda edição de sua obra publicada em 1882.

Para Fechner, a obra de Boscovich representa um ponto de referência no atomismo moderno, pois sua concepção seria original, uma verdadeira novidade frente às demais teorias atômicas do período. O físico e astrônomo propunha uma visão dinâmica da matéria, distanciando-se da visão atomística tradicional que concebia os átomos como pequenas massas[65]. O primeiro contato de Nietzsche com a *Philosophie naturalis* de Boscovich foi através de seu empréstimo na biblioteca da Universidade da Basileia em 28 de março de 1873 e, pelo menos mais duas vezes até novembro de 1874[66]. Ao ler a obra, Nietzsche entrou e contato com uma visão dinâmica do mundo bastante diversa

[65] Para um aprofundamento do dinamismo, bem como acerca dos demais elementos da teoria de Boscovich, recomendamos a leitura de P. Gori, *La visione dinâmica del mondo: Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli, La città del Sole, 2007.

[66] As demais datas de empréstimo, segundo L. Crescenzi (1994, p. 388-442), são: 02 de novembro de 1873, 13 de abril e 14 de novembro de 1874. No entanto, Crescenzi, por alguma razão, não menciona um detalhe mencionado por Schlechta-Anders (1962, p. 119) acerca desses empréstimos da obra de Boscovich. Segundo os autores, em todas as ocasiões que Nietzsche emprestou a obra do jesuíta, ele emprestou também um breve tratado em forma de comentário à obra daquele, intitulado: *Anmerkungen über den Auszug, und die Kritik eines berlineischen Herrn Recensenten das Boscovichische System betreffend* (1772). Gori (2015, p. 53, nota 28) acrescenta ainda que esse comentário à obra de Boscovich acabou sumindo da biblioteca da universidade depois do empréstimo de Nietzsche, o que nos leva a crer que, mesmo não tendo sido encontrado essa obra em sua biblioteca privada, é possível que o filósofo tenha esquecido de restituí-la à biblioteca, e que por alguma razão acabou se perdendo.

da concepção mecanicista atomista tão característica em sua época[67], o que certamente contribuiu para que o filósofo realizasse, assim, uma passagem da matéria à força[68]. A partir da teoria de Boscovich, Nietzsche pode também confrontar-se com a questão da temporalidade que resultou, em certa medida, na tentativa nietzschiana de fundamentar o eterno retorno cientificamente. Nesse sentido, ainda que Nietzsche tenha lido Boscovich em meados dos anos 1870, suas influências mais profundas se evidenciarão anos mais tarde, como, por exemplo, na teoria das forças e no pensamento do eterno retorno do mesmo[69].

É evidente que o interesse de Nietzsche pelas ciências, especialmente as ciências naturais, tem se tornado crescente ao longo anos, especialmente nessa primeira metade da década de 1870. Embora não se encontrem muitas referências à essa temática nas obras publicadas ao longo desse período, no conjunto dos seus escritos que foram mantidos em privado logramos encontrar inúmeras referências, como procuramos exemplificar aqui. Ao que tudo indica, os escritos desses primeiros anos, especialmente estes que não foram publicados, parecem evidenciar os primeiros indícios de toda uma preocupação com as questões científicas. Preocupações estas que se tornarão mais explícitas na segunda metade da década de 1870 com a publicação de *Humano, demasiado humano* em 1878. Ainda que os interesses de Nietzsche

---

[67] Mais tarde, especialmente na primeira seção de *Para além de bem e de mal*, Nietzsche criticará a concepção mecanicista de mundo tomando por base a ideia de que a própria concepção de átomo, defendida pelos mecanicistas, se encontra carregada de metafísica. Segundo ele, a física do século XIX, predominantemente mecanicista, reproduz na própria noção de átomo o mesmo preconceito existente na noção de ser e substância: a crença no "eu". A noção de átomo, enquanto fundamento último da matéria, não passa de uma consequência direta do conceito de "sujeito" e de "substância", entendida aqui pelo filósofo como "o último rebento do conceito de 'alma'" (FP, 1[32]) de outubro de 1885 – primavera de 1886).

[68] Nos fragmentos póstumos 15[21] do outono de 1881, 26 [432] do verão-outono de 1884 como também em JGB/BM §12, além da carta enviada a H. Köselitz de 20 de março de 1882 (*Epistolario*, IV, 213), Nietzsche compara Boscovich a Copérnico, pois, da mesma forma que este último provara que a Terra movia-se, o jesuíta havia negado a última coisa imóvel sobre a terra que ainda carregava a substância e matéria, abrindo espaço, assim, à dinamicidade do universo e à ideia de força, a partir das quais Nietzsche logrou desenvolver grande parte de sua filosofia madura. Para compreensão da teoria das forças em Nietzsche, recomenda-se a leitura de Scarlett Marton, *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos* (1990), especialmente o primeiro capítulo.

[69] Além dos autores supracitados, Mittasch (1952, p. 35) traz ainda alguns outros autores relacionados às ciências naturais que, embora não tenham sido amplamente contemplados nas anotações do filósofo, possivelmente foram lidos pelo filósofo ao longo desses primeiros anos na Basileia. Os registros dos empréstimos efetuados pelo filósofo na Biblioteca da Universidade da Basileia evidenciam que dentre esses autores encontra-se Otto Funke, Hermann Helmholtz, Moritz Cantor, Albert Landerburg, Friedrich Mohr, Johann Heinrich von Mädler além Johann Müller.

relacionados à ciência mantenham um estreito vínculo com sua preocupação acerca da cultura de um modo geral, ela também reflete a tentativa nietzschiana de dar conta das teorias científicas pelo viés filosófico, e nisso se reconhece, mais uma vez, a influência de Lange.

Nesse período, Nietzsche ainda continua sob as influências de Wagner e Schopenhauer, o que, de certo modo, ainda inibe sua desenvoltura no âmbito da ciência, mas não por muito tempo. Embora em alguns momentos a ciência seja vista sob a perspectiva de uma dicotomia com a arte,[70] a partir da qual se deve retornar à vida, existe já um primeiro reconhecimento de que foi através das ciências históricas que a humanidade logrou superar a fé[71]. Por mais que sua preocupação recaia sobre os efeitos da ciência sobre a cultura, cujas consequências, à primeira vista, são maléficas[72], percebe-se já uma tímida movimentação pela busca de um diagnóstico mais preciso que dê conta do papel da ciência[73].

Ao nosso entender, este é um período ainda nebuloso no horizonte filosófico de Nietzsche. Muitos dos seus escritos, dessa primeira metade de 1870, evidenciam um contraste entre a perspectiva de *O Nascimento da tragédia*, com sua valorização da arte em detrimento da ciência, e a perspectiva da valorização do sábio, do filósofo e do cientista que transparece especialmente nos *Filósofos Pré-platônicos*. Mais de uma vez o filósofo procura conciliar essas diferentes concepções, no entanto, a incompatibilidade existente entre a filosofia

---

[70] Como ele mesmo definiu mais tarde no prefácio para *O Nascimento da Tragédia* de 1886, a ciência foi vista ali pela primeira vez "como problemática, como questionável" de modo que a obra teria sido colocada sob o terreno da arte, "pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência". Teria sido preciso, portanto, "ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida..." (GT/NT "Tentativa de autocrítica" §2).

[71] Cf. Nachlass/FP 19[38] do verão de 1872-início de 1873: "A história e as ciências naturais foram necessárias para opor-se ao Medievo: o saber contra a fé. Contra o saber nos direcionamos hoje à *arte*: retorno à vida! Confinamento do impulso cognitivo! Reforçamento dos instintos morais e estéticos!".

[72] Nessa direção veja-se o Nachlass/FP 19[37], [171] e [198] do verão de 1872-início de 1873. Neste último, Nietzsche escreveu: "A nossa ciência natural tende ao *ocaso*, o qual é o objetivo do conhecimento".

[73] Em diversos fragmentos, o filósofo considera a ciência natural enquanto forma de conhecimento a partir de um plano antropomórfico. "Toda a ciência não é outra coisa que uma tentativa de compreender o homem, o elemento antropológico" (Nachlass/FP 19[91] do verão de 1872-inícios de 1873). Por se tratar apenas do resultado dos hábitos e das necessidades humanas, ela não teria condições de dizer algo sobre a realidade objetiva. Sob essa perspectiva, consulte-se os póstumos 26 [11], [12] da primavera de 1873, 27[37], [77] da primavera-outono de 1873, 29[8], [12] do verão-outono de 1873, quando, provavelmente influenciado pelo neo-kantianismo, chega a mencionar uma espécie de "lei das sensações" [*Empfindungsgesetze*] enquanto base para toda a ciência.

Schopenhaueriana chancelada pela arte de Wagner e a própria perspectiva filosófica de Nietzsche cada vez mais autônoma e, em grande medida fortalecida pelos estudos efetuados a partir da obra de Lange, forçam o filósofo a uma decisão radical. Era preciso buscar a si próprio, buscar a própria liberdade de espírito, a própria autonomia intelectual, de modo que

> O que em mim então se decidiu não era uma ruptura com Wagner — eu percebi um total desvio de meu instinto, do qual um desacerto particular, fosse ele Wagner ou a cátedra da Basiléia, era apenas um sinal. Uma impaciência comigo mesmo me tomou; vi que era hora de refletir, retornar a mim. De súbito ficou para mim terrivelmente claro quanto tempo já fora desperdiçado — quão inútil e arbitrariamente toda a minha existência de filólogo destoava de minha tarefa. Envergonhei-me dessa falsa modéstia... Dez anos atrás de mim, durante os quais a alimentação de meu espírito havia literalmente cessado, em que eu nada de útil havia mais aprendido, em que havia esquecido absurdamente tanto, debruçado sobre uma tralha de erudição empoeirada. Arrastar-me com grande minúcia e péssima vista entre os métricos antigos — a isso havia chegado! — Tive pena ao me ver tão magro, tão esquálido: as realidades faltavam inteiramente em meu saber, e as "idealidades" para que diabo serviam! — Uma sede abrasadora me tomou: a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza (EH, "*Humano, demasiado humano*, §3).

Interessante notar que o desenvolvimento intelectual de Nietzsche, seu crescente interesse pela filosofia e, consequentemente, seu amadurecimento filosófico, é intimamente ligado com seu interesse pela ciência. Sua preocupação para com as temáticas científicas surgem muito antes de sua preocupação com a arte assim como permanecem para além de sua valorização nas obras de cunho wagneriano. Desse modo, é possível afirmar que o desenvolvimento intelectual de Nietzsche é perpassado pelo seu ininterrupto interesse pela ciência, mais do que isso, desenvolve-se a partir dele. Será, pois, em vista desse aspecto que, no próximo capítulo, procuraremos compreender as mudanças pelas quais o filósofo passou no decorrer desse período, bem como suas influências que possibilitaram a elaboração de *Humano, demasiado humano*.

2. O CONTEXTO DA ELABORAÇÃO DE *HUMANO, DEMASIADO HUMANO* E AS INFLUÊNCIAS DE PAUL RÉE

"'Se você quiser me seguir, cultive com o arado!
Então muitas pessoas usufruirão de ti,
usufruirão de ti certamente os pobres e os ricos,
usufruirão de ti o lobo e águia
e, de fato, todas as criaturas'
Der Meier Helmbrecht[74]*"*
(Nachlass/FP 18[1] setembro de 1876)

Quando veio a público, em maio de 1878, *Humano, demasiado humano* provocou inúmeras reações entre os amigos e leitores de Nietzsche. Com exceção de Burckhardt, que se refere à obra quase como a um "livro soberano"[75] e de Rée que, entusiasmadamente o definiu como "o livro dos livros" (cf. KGB II/6, 850), as demais reações foram incômodas e até explicitamente negativas. Wagner se recusou a ler o livro, Cosima o definiu como "um livro triste", "fruto da perversão" que "provoca grande constrangimento entre os amigos", Rohde permaneceu consternado, Malwida embaraçada e Marie Baumgartner afirmou ter "tremido de espanto"[76]. Numa carta que enviou a Rée (12 de maio de 1878), Nietzsche confessou que, apesar de sua obra ter causado "irritação, mal-entendidos, estranhamentos", ele se sentia "rejuvenescido, semelhante a um

[74] *Der Meier Helmbrecht* é um conto em versos de Wernher der Gartenære escrito em alto-alemão médio por volta de 1260-70 d.c., cujo enredo se passa em meio a uma circunstanciada descrição da vida popular da metade do século XIII localizada nas regiões que hoje constituem a Áustria. Na passagem citada por Nietzsche, o personagem *Meier Helmbrecht* se contrapõe ao filho, que desejava tornar-se cortesão, descrevendo os méritos da agricultura. Este era o primeiro fragmento com que o filósofo iniciava seu texto intitulado *A relha do arado*, ditado a Közelitz em 1876, e que posteriormente se tornou o embrião de *Humano, demasiado humano*. Para mais informações acerca dessa passagem e de sua relação com a filosofia de Nietzsche vale conferir também: LARGE, Duncan. *Nietzsche's Helmbrecht Or: How To Philosophise With A Ploughshare.* Disponível em: http://www.nietzschesource.org/SN/large-2014. Acessado em 25/04/2019.

[75] Embora não se tenha muito a acrescentar acerca do juízo de Burckhardt em relação a *Humano, demasiado humano*, vale apontar para o fato dele ter sido um dos primeiros a reconhecer a autonomia filosófica de Nietzsche em sua nova obra. Isso porque, em uma carta enviada a von Preen em dezembro de 1878, o historiador e colega de profissão escrevera: "Notaste que Nietzsche em seu livro faz uma meia conversão em direção ao otimismo? ... É um homem extraordinário. Para todas as coisas tem seu próprio ponto de vista, adquirido de maneira autônoma" (KGb IV/4, 48).

[76] Em relação às reações dos leitores da obra veja-se *Epistolario,* III, 720s p. 291ss, e suas respectivas notas além da KGB II/VI/2, p. 850.

pássaro de montanha que está lá no alto, vizinho ao gelo, a olhar o mundo lá embaixo" (*Epistolario*, III, 720). Foi também nesse espírito que, ainda nos primeiros dias de 1878, num rascunho da carta que deveria acompanhar o volume destinado a Wagner, o filósofo escrevera: "Este livro é meu: eu trouxe à luz minha mais íntima percepção sobre os homens e as coisas e, pela primeira vez, circulei a periferia de meu próprio pensamento" (*Epistolario*, III, 676). E, de fato, assim o fez.

Mais do que "o monumento de uma crise" (EH, *Humano, demasiado humano* §1), *Humano, demasiado humano* é também o marco decisivo do retorno a si mesmo, da retomada de uma via de pensamento que jamais será abandonada. Essa é a obra na qual o filósofo se sente no direito de afirmar a própria autonomia intelectual, de buscar a própria liberdade de espírito. Uma análise mais acurada do espólio de Nietzsche evidencia que, justamente ao longo dos anos de 1875 e 1876, Nietzsche passou por uma profunda crise intelectual e emocional, cujas consequências transformaram seu modo de pensar e conceber o mundo[77]. Tais mudanças, além de concretizarem a ruptura de Nietzsche para com Wagner e Schopenhauer, também possibilitaram que o filósofo expandisse sua própria visão de mundo, não mais a partir dos conceitos metafísico-artísticos de matriz wagner-schopenhaueriana, mas a partir de elementos filosóficos e científicos que, em certa medida, se tornaram a base de *Humano, demasiado humano*. O desenvolvimento dessa nova perspectiva já vinha ocorrendo desde há muito tempo, no entanto a partir de agora o filósofo pode contar com Paul Rée que, além da importante amizade desenvolvida nesse período, tornou-se também essencial à interlocução das ideias e dos autores com os quais logrou reforçar sua própria autonomia intelectual. Nesse sentido, o presente capítulo tem como objetivo tematizar as mudanças e as influências, sobretudo a partir da figura de Paul Rée, que possibilitaram a elaboração de *Humano, demasiado humano* que, além de um "monumento de uma crise", é também a expressão da própria liberdade de espírito, cuja autonomia filosófica se tornará cada vez mais evidente.

[77] Alguns sintomas embrionários dessas mudanças, cujas consequências resultarão na perspectiva da valorização da ciência e da crítica à erudição, em detrimento dos fundamentos metafísicos, podem ser encontrados até mesmo entre seus escritos de 1873 e 1874, especialmente os escritos durante o verão-outono de 1873 (Nachlass/FP 29), como, por exemplo, o caderno *U II 2*.

O projeto das *Considerações extemporâneas*, com o qual Nietzsche se ocupou predominantemente ao longo dos anos de 1873-76, já possuía a pretensão de levar a cabo uma rigorosa crítica da miséria cultural alemã do século XIX. Inicialmente, elas deveriam chegar a um número de treze, no entanto foram escritas apenas quatro[78]. Na primeira delas, *David Strauss, o confessor e o escritor*, o filósofo tematizara acerca das ideias reproduzidas pelo escritor como sendo uma espécie de emblema de uma cultura desprovida de sentido que, além de não possui qualquer substância ou objetivo, era algo que permanecia apenas na opinião pública, sem profundidade alguma (cf. EH, *Considerações Extemporâneas*, §1). Isso representava uma pequena parte de um projeto que incluía desde temáticas que versavam sobre as "vantagens e desvantagens da história", acerca das "crises sociais", "sobre a religião", "liceus e universidades", e a "População e ciência natural" (cf. Nachlass/FP 29[163] verão-outono de 1873), ou ainda sobre os "filósofos", "eruditos", "arte", "comunicação" e "linguagem" (cf. Nachlass/FP 30[38] outono-inverno de 1873-74). Por fim, numa espécie de epílogo, trataria sobre o "caminho para a liberdade" (cf. Nachlass/FP 29[164] verão-outono de 1873)[79].

A partir dessas temáticas, é possível verificar também que as dimensões originárias desse projeto de uma crítica à cultura já se encontram, ainda que de maneira incipiente, em muitas de suas anotações privadas dos anos de 1870-72 que, pouco tempo depois, serviriam de base para o desenvolvimento do escrito *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* (BA/EE - 1872)[80]. No

[78] Os esboços de Nietzsche para os devidos assuntos e títulos a serem tematizados por cada uma dessas extemporâneas bem como as devidas alterações que sofreram ao longo dos anos podem ser encontradas em diversos fragmentos póstumos, dentre eles vale conferir: 19[330] verão de 1872-início de 1873; 29[163 - 164] verão-outono de 1873; 16[10-11] de 1876.

[79] Será, pois, a partir desse projeto que Nietzsche projetará um volume que deveria intitular-se "O Espírito Livre" [*Der Freigeist*] (cf. Nachlass/FP 16 [11] 1876). Em algumas anotações, escritas antes mesmo do festival de Bayreuth, já se vislumbra claramente essa perspectiva da liberdade do espírito (cf. 16[25] 1876), algo que também se evidencia nas anotações de outubro de 1876 e posteriores (cf. 19[66] outubro-dezembro de 1876, por exemplo). Pouco tempo depois, já durante o verão de 1876, no caderno U II 5B (cf. 17[105] verão de 1876), o filósofo escreve um plano de obra, intitulando-o: "A relha do arado: um guia para a libertação espiritual", cujo primeiro capítulo deveria versar acerca do espírito livre. Em setembro de 1876, logo após seu retorno de Bayereuth, Nietzsche ditou a Köselitz uma serie de aforismos seguindo esse mesmo plano, os quais foram agrupados sob o título de "a relha do arado" [*Die Pflugschar*]. Mais tarde, esses aforismos serviriam de base à elaboração de *Humano, demasiado humano* e hoje constam no caderno M I 1 como os fragmentos 18[1-62] de setembro de 1876.

[80] Aqui, fazemos referência aos fragmentos do inverno de 1870-71 – outono de 1872, especialmente os do grupo 8 [57, 84, 92, 93 e 121, por exemplo]. Muitos desses fragmentos, além de servirem de esquemas, rascunhos e notações destinadas ao escrito *Sobre o futuro de*

entanto, muitos dos argumentos destinados à elaboração dessa crítica retornarão continuamente nas suas anotações privadas, sendo reelaboradas e associadas a outras reflexões até encontrarem plena expressão e desenvolvimento alguns anos mais tarde com a publicação de *Humano, demasiado humano*, que, aliás, foi concebido inicialmente também como uma das extemporâneas. Todavia, para que isso se torne possível, o filósofo terá ainda de incorporar um certo ceticismo a respeito de cada uma daquelas ideias e daqueles ideais que publicamente defendia em virtude de sua amizade com Wagner e de sua admiração por Schopenhauer. Será preciso incorporar, portanto, um definitivo distanciamento de toda metafísica, de todo dogmatismo presente nas posições defendidas seja por Schopenhauer, seja por Wagner.

Mesmo que publicamente o filósofo não tenha assumido uma postura crítica frente a Wagner e Schopenhauer, desde os primeiros anos na Basiléia é possível verificar, no decorrer de suas anotações, os primeiros indícios daquela profunda cisão existente entre aquilo que o jovem professor expressou publicamente e o que manteve restrito e confidenciado apenas a seus papeis ou a seus alunos. Nesse caso vale lembrar, por exemplo, que a exuberante visão de mundo que o filósofo construíra e publicara em *O Nascimento da Tragédia* (1872) já não passava de uma bela ilusão da qual nem mesmo ele acreditava muito (cf. D'IORIO, 2014, p. 11). Mais do que isso, as próprias lições acerca dos *Filósofos Pré-platônicos*, proferidas a seus alunos da Basiléia, aludiam também a um Nietzsche diverso daquele que escreveu *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873). Talvez o exemplo mais emblemático da cisão se dê com a publicação de *Richard Wagner em Bayreuth* em 1876, pois o modo com que o filósofo rende homenagens a Wagner contrasta fortemente com uma série de fragmentos confiados apenas a seus papéis, nos quais tece duras críticas ao compositor alemão.

Nesses fragmentos, mais do que a cisão existente entre aquilo que Nietzsche torna público e aquilo que mantém em privado, percebe-se também um distanciamento carregado de tensões e sofrimentos que divergem da posição

---

nossos estabelecimentos de ensino (BA/EE - 1872), contribuíram também com o desenvolvimento de muitas das temáticas e problemáticas que seriam melhor tematizadas e aprofundadas no decorrer dos anos seguintes, desde as *Extemporâneas* até, pelo menos, *Humano, demasiado humano*.

que o filósofo ainda mantém, oficialmente, com o maestro. É sob essa perspectiva que ele afirma, por exemplo, que a música de Wagner "não possui muito valor, a poesia também não, e muito menos o drama, e a arte teatral se reduz, muitas vezes, apenas à retórica" (Nachlass/FP 32[10] início de 1874 - primavera de 1874); "o ritmo e a regularidade encontram-se em Wagner apenas na medida das máximas dimensões, no particular ele é frequentemente violento e desprovido de ritmo" (Nachlass/FP 33[9] janeiro-fevereiro de 1874), motivo pelo qual "muitas vezes tive a dúvida absurda que Wagner não tivesse talento musical algum" (Nachlass/FP 32[15] início de 1874 - primavera de 1874). Nesse sentido, a concepção de mundo presente nas obras publicadas pelo filósofo no decorrer desse período, especialmente aquelas destinadas à apreciação de Wagner, constitui, portanto, muito mais uma interpretação nietzschiana da concepção de mundo defendida por Wagner, sob os fortes influxos de Schopenhauer, do que propriamente uma concepção de mundo originalmente nietzschiana, a qual se expressaria de maneira muito mais autêntica nos escritos privados.

Desse modo, pouco a pouco, a busca pela liberdade de espírito juntamente com a necessidade de livrar-se destas ideias e posições se aliam à tentativa de estabelecer sua própria compreensão e interpretação de mundo resultante em uma crítica à cultura e à sociedade moderna do século XIX. Trata-se, portanto, da própria busca pela originalidade de pensamento, do amadurecimento de certas posições e ideias que até então não poderiam vir à tona, seja por influência de Wagner, seja pelo próprio processo de amadurecimento filosófico, mas que agora, depois do abandono dos ideais de Wagner e Schopenhauer, poderiam desenvolver-se até o seu amadurecimento no *Humano, demasiado humano*. Esse é o motivo pelo qual a crise intelectual de 1875-76 não é algo que veio à tona por força do acaso e tampouco de maneira súbita e inesperada. Ela é fruto de um longo e demorado processo de autoconhecimento e do próprio amadurecimento filosófico de Nietzsche.

Nesse sentido, tanto os fragmentos de 1873-74, de maneira mais tímida, quanto os fragmentos de 1875-76, de modo mais explícito, deixam entrever que, na dinâmica da multiplicidade de temas tratados pelo filósofo, existe algo de decisivo, uma transição profunda que simbolicamente culminará com a ruptura de Nietzsche com Wagner. Uma ruptura que, num primeiro olhar, parece nascer

improvisamente da decisão de Nietzsche em abandonar o Festival de Bayreuth de 1876 para refugiar-se nas florestas bávaras de Klingenbrunn, quando, na verdade, tal distanciamento vinha sendo gestado desde há muitos anos e tinha como principal motivo a incompatibilidade entre os seus ideais e aqueles defendidos por Wagner. Sendo assim, o evento do abandono do festival de Bayreuth nada mais é do que uma tomada de consciência de que as posições que Wagner o motivava a assumir não mais compactuavam com suas próprias posições. Daqui emerge, portanto, não mais aquela postura do jovem filólogo que se encantara com a obra wagneriana poucos anos antes, mas sim a do jovem filósofo que agora aprofunda ainda mais sua jornada na direção de seu próprio pensamento, de sua própria filosofia. Sobre esse aspecto, numa carta à irmã, em 6 de agosto de 1876, Nietzsche escreveu:

> Eu tenho certeza que lá *não* posso resistir, antes deveríamos sabê-lo verdadeiramente antes! Pense apenas com quanta cautela eu tive que viver nestes últimos anos. Sinto-me totalmente fatigado e extenuado daquela breve estadia da qual não consigo me recompor de tudo. [...]. Devo apelar a todas as minhas forças de ânimo para suportar a imensa desilusão deste verão. Não verei nem mesmo os meus amigos; agora tudo para mim é veneno e me faz mal (*Epistolario*, III, 547).

Dois anos depois, numa outra carta, desta vez à wagneriana Mathilde Maier em 15 de julho de 1878, também afirmou:

> Não há o que fazer: é do destino que se deva criar dificuldade a todos os meus amigos – mesmo declarando finalmente de que modo eu *sai* das minhas dificuldades. Aquele escurecimento metafísico de tudo o quando é verdadeiro e simples, a luta *com* a razão *contra* a razão, pela qual se quer ver em tudo e por todo lado um prodígio, um absurdo – além disso, em plena conformidade com isso, uma arte barroca da tensão espasmódica e da exaltação do excesso – entendo a arte de Wagner – foram essas duas coisas que por fim me fizeram adoecer sempre mais e quase me alienaram do meu sã temperamento e do meu talento. [...]. Durante o verão a Bayreuth tomei plenamente consciência: depois das primeiras apresentações, as quais procurei assistir, fugi para as montanhas e lá, em uma cidadezinha entre os bosques, nasceu o primeiro esboço, cerca de um terço do meu livro, que agora se chamava *A relha do arado*[81]. (*Epistolario*, III, 734).

[81] Nesse verão de 1875, Nietzsche escreveu uma série de apontamentos que, juntamente às demais anotações dos cadernos *U II, 5* e *N II, 1*, foram ditados a H. Köselitz (Peter. Gast) num

As mudanças que se sucederam a esses episódios reafirmaram o modo de pensar de Nietzsche, levando-o a romper definitivamente com todas aquelas posições metafísicas, idealistas, pessimistas até então guiadas pela estética e pela arte, para lançar-se a posições mais céticas e até mesmo à concessão de elogios ao Iluminismo. Outro fator importante, senão decisivo, é o fato de que a partir de agora a ciência passa a ter predominância sobre a arte, garantindo sua soberania a partir de um livre pensar, cuja expressão mais nítida aparece à luz, por vez primeira, em *Humano, demasiado humano* (cf. EH*,* "Humano, demasiado humano", §1-5). "Quero expressamente explicar aos leitores dos meus escritos anteriores que desisti das visões metafísicas e artísticas que os dominam essencialmente", escreveu em um póstumo de 1876-77, "elas são agradáveis, porém, insustentáveis. Qualquer pessoa que se permita falar publicamente em uma idade precoce geralmente é obrigada a discordar publicamente logo depois" (Nachlass/FP 23[159] final de 1876-verão de 1877).

O total abandono dessas visões metafísicas e artísticas foi também reafirmado pouco tempo depois em uma carta a Deussen, na qual Nietzsche agradecia ao amigo pelo envio de uma cópia de sua recém-publicada obra *Die Elemente der Metaphysik* (1877). Nela, Deussen procurava estabelecer um amplo debate acerca das ideias de Kant e Schopenhauer, de quem possuía forte influência[82]. Sobre tais argumentos, o filósofo escreveu:

> De um ponto de vista totalmente pessoal lamento muito *uma* coisa: de não ter recebido um livro como o seu, alguns anos *atrás*. Quanto teria sido *maior* a minha *gratidão*! Entretanto, dado o curso que os pensamentos humanos seguiram, o teu livro

único texto sob o título de *A relha do arado* (Caderno *MI,1*). *Humano, demasiado humano* era apenas uma seção desse pequeno esboço, que mais tarde acabou se tornando, ela mesma, o embrião do próprio *Humano*, *demasiado humano*. Em 1877, Nietzsche contou a história desse escrito (*A relha do arado*) numa tentativa poética: "Começou nos bosques da Bavária / Alguma coisa acrescentou a Basileia, / Em Sorrento se fez grande e largo, / E Rosenlaui lhe deu ar e liberdade / Montes no início, na metade, no final! / Terrível para quem conhece o provérbio! / Treze meses, e a mãe teve o filho - / Nasceu um elefante? / Ou um ridículo rato? – Assim toma conta o pai. Apenas riam dele!" (Nachlass/FP 22[80] Primavera-verão de 1877). Nietzsche passou de 6 a 12 de agosto de 1876 nos bosques da Bavária, ao mesmo tempo em que ocorriam as apresentações wagnerianas em Bayreuth. Posteriormente, em setembro do mesmo ano, ditou os esboços a Gast na Basileia e, posteriormente, já em Sorrento, continua a escrever até chegar a Rosenlaui, nos alpes berneses, onde passou todo o verão de 1877 e escreveu esses versos.

[82] Numa carta a Meysenbug de 4 de agosto de 1877, o filósofo chegou inclusive a afirmar que a obra de Deussen era um "guia a Schopenhauer" e que ali "existe muito de indiano" (*Epistolario*, III, 644).

> estranhamente me serve enquanto uma feliz *colheita de tudo aquilo no qual eu não acredito mais*. É triste! Não quero dizer algo a mais, para não provocar dor com a nossa divergência dos nossos pontos de vista. Quando escrevi o meu breve trabalho sobre Schopenhauer, eu já não compartilhava praticamente nenhuma de todas as posições dogmáticas; mas acredito, hoje como naquela época, que por um certo período seja, de fato, essencial passar por Schopenhauer e valer-se dele como educador. Apenas *não* acredito *mais* que ele *deva educar à* filosofia schopenhaueriana. (*Epistolario*, III, 642).

Sob esse ponto de vista, *Humano, demasiado humano* vem à luz enquanto expressão mais original desse distanciamento dos ideais wagnerianos e schopenhauerianos. Expressa em primeira mão todas essas mudanças, incorporando também, de maneira inédita, a afirmação, ainda que tateante em alguns aspectos, de uma filosofia que se reconhece como tal, de uma filosofia em vias de amadurecimento. Aqui está a razão pela qual Nietzsche poderá afirmar também que *Humano, demasiado humano* é um livro seu, em que pela primeira vez traçou os contornos de seu próprio pensamento. Um livro sobre o qual diz não conhecer ninguém que tenha os mesmos pontos de vista, um livro do qual "me orgulho de ter pensado, não como indivíduo, mas como coletividade [...]. Um arauto que precedeu os demais com seu cavalo, e não sabe bem se a fila de cavaleiros o segue ou se existe ainda" (cf. *Epistolario*, III, 676). Esse é também um dos motivos que o levaram a afirmar, com razão, que "*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise" (EH, "Humano, demasiado humano", §1).

Assim sendo, a publicação de *Humano, demasiado humano*, revela-se como o resultado daquele percurso de gestação e libertação que no decorrer dos anos foi sendo alimentado por uma série de leituras, de reflexões, e de ideias que até então estavam confinadas ao segredo, ou melhor, restritas às suas próprias anotações privadas e que, em certa medida, contrastavam com o que publicara. Agora, livre de Kant, de Schopenhauer e, sobretudo de Wagner, o filósofo já não possui mais razões para manter tais ideias ocultas. Ainda pouco antes do festival de Bayreuth e dos manuscritos que posteriormente deram origem ao *Humano, demasiado humano*, o filósofo declara: "Não deverá passar muito tempo e deverei manifestar opiniões que são consideradas ignominiosas (*schmählich*) para aquele que as nutre. Também os amigos e conhecidos se

tornarão tímidos e assustados" (Nachlass/FP 5 [190] do verão de 1875). De fato, a mudança entre os escritos anteriores e o que agora se apresenta é bastante perceptível, seja no estilo ou no conteúdo. Entretanto, apesar das inúmeras mudanças, Nietzsche não abandona seu apreço por Goethe, pelos antigos gregos, nem tampouco deixa de ocupar-se com a cultura ou com os valores, por exemplo, de modo que o que de fato muda é a perspectiva cuja proeminência pertence à ciência[83].

Se, por um lado, o filósofo parecia abrir-se a novas ideias e leituras, por outro parecia retomar alguns dos seus antigos planos de estudos acerca da ciência natural dos anos de 1866-68 que haviam sido abandonados durante os primeiros anos na Basileia, ou por influência de Wagner, ou devido às enormes exigências assumidas enquanto professor daquela Universidade. Depois de conseguir levar a termo muitas leituras de cunho científico ao longo dos anos de 1873-74, o filósofo, que já se desiludira anteriormente com o cristianismo e com o idealismo tal qual o fazia agora com a arte wagneriana e a metafísica de Schopenhauer, parece aprofundar seu interesse naquilo que desde sempre fez parte de seus estudos: a ciência. A partir de 1875, Nietzsche passa a elaborar algumas listas de estudos científicos e, numa tentativa de levá-los a cabo, adquiriu uma grande quantidade de obras e, embora nem todas elas pertencessem exclusivamente ao âmbito científico, dedicou-se a elas de maneira assídua[84]. Juntamente aos planos de aquisição dessas obras, o filósofo organizou também uma espécie de plano de estudos, como este, descrito em uma carta que enviou a Gersdorff, em 21 de julho de 1875:

---

[83] Em um fragmento póstumo da primavera-verão de 1875 (5[88]), o filósofo parece evidenciar essa nova forma de pensar quando escreve: "Do estudo dos antigos espera-se a aquisição da *habilidade*: com o tempo, por exemplo, o saber escrever e o falar. Mas quais se esperam adquirir hoje? – Pensar e inferir: isso, porém não se aprende *dos* antigos, mas muito mais em uma *relação* com os antigos, mediante a ciência. Além disso, cada inferência histórica é condicionada e muito incerta: se deveria preferir a inferência no campo da ciência natural".

[84] Cf. o caderno N I 3b da primavera de 1875. Em um desses fragmentos, Nietzsche escreve: "*Providenciar*: Livros para adquirir ou pegar em troca de outros. / *Históricos*, por ex. tudo Ranke./ *Geográficos*, por ex. o *Atlante* de Peschel. / *Biográficos*, por ex. Cardano. / Autores *Eclesiásticos* em tradução. A Bíblia em uma tradução moderna. / *Clássicos greco-romanos*, por ex. Aristóteles. / Schopenhauer / Biblioteca *de ciências naturais*" (Nachlass/FP 4[1] primavera de 1875). Como se pode ver, muitas destas obras não são de cunho científico, no entanto vale ressaltar que a "Biblioteca de Ciências Naturais" a que Nietzsche faz referência aqui, nada mais é do que a *Internationale Wissenschaftliche Bibliothek* (Leipzig – Brockhaus), de cuja coleção o filósofo adquiriu pelo menos 23 volumes, dentre os quais 12 foram comprados entre janeiro e dezembro de 1875.

> Agora, depois das férias, começa a minha nova vida doméstica e um sistema de vida e de trabalho razoavelmente definidos, de modo que se ainda possa combinar alguma coisa. No momento ainda estou muito atrasado na tentativa de preencher, a posteriori, as graves lacunas da nossa formação (me refiro a Pforta, à Universidade e a outros ainda): e cada dia tem sua pequena tarefa, sem considerar a tarefa principal, que é coligada às lições acadêmicas. Devemos ainda escalar bastante, mas sem parar, para conseguir uma visão verdadeiramente ampla da *nossa cultura* [*Cultur*] *antiga*; e devemos ainda atravessar numerosas e árduas ciências, sobretudo aquelas de caráter propriamente *rigoroso*. Mas esse avanço silencioso é o nosso tipo de felicidade, e não quero muito mais. (*Epistolario*, III, 471).

Meses antes dessa carta a Gersdorff, Nietzsche já iniciara uma série de extensas anotações sobre a obra *Der Werth des Lebens* (1865) do positivista e anti-metafísico Eugen Dühring, as quais lhe serviram inclusive para reexaminar sua relação com Schopenhauer (cf. Nachlass/FP 9[1] verão de 1875)[85]. Nesse mesmo período, em uma de suas agendas, o filósofo compilou uma lista, dessa vez de disciplinas científicas, as quais provavelmente faziam parte de seu plano de estudos, uma vez que muitas delas correspondem às temáticas das obras por ele adquiridas neste ano de 1875[86]. Não faz parte do nosso escopo determinar aqui todas as leituras levadas a termo pelo filósofo no decorrer deste período, tampouco a extensão das influências de cada uma dessas leituras, entretanto, é certo que o filósofo se dedicou, com afinco, a temáticas científicas e filosóficas, passando por autores iluministas, franceses e ingleses além de um contínuo esforço acerca de algumas obras de autores com viés schopenhaueriano, a exemplo de Dühring e Mainländer, os quais teriam sido de grande valia ao processo de distanciamento de Schopenhauer.

Dentre as leituras científicas que Nietzsche levou a cabo no decorrer desse período, vale ressaltar a importância da coleção de ciências naturais

---

[85] Dühring é, provavelmente, uma das principais influências filosóficas de Nietzsche nesse período de transição. Suas primeiras referências a Dühring aparecem, de forma elogiosa, pela primeira vez em 16 de fevereiro de 1868 numa carta a Gerdorff, (cf. *Epistolario*, I, 562). Entretanto, é somente em 1875 que o filósofo passa a dedicar-se verdadeiramente sobre as obras do economista alemão. Ainda que se mantenha bastante contrário às ideias de Dühring, Nietzsche adquiriu, nesse ano de 1875, pelo menos sete de suas obras e, em quase todas, encontramos anotações que evidenciam uma atenta leitura. Nessa direção consulte-se cf. CAMPIONI, 2003, p. 202-205.

[86] A sequência da lista de Nietzsche encontra-se no fragmento póstumo 10[06] do verão de 1875: “Matemática. Mecânica (e sua história). Física, Química, Ciências naturais descrit<ivas>. Fisiologia. Cosmo. Geografia. História. Economia política. Filosofia”.

intitulada *Internationale Wissenschaftliche Bibliothek* cuja notoriedade talvez melhor exemplifique o forte interesse de Nietzsche pelo assunto no decorrer desse período. Publicada por F. A. Brockhaus em Leipzig, a *Internationale* foi uma coleção de obras relacionadas à ciência que foi publicada simultaneamente em alemão, francês e inglês durante os anos de 1873-1889, num total de 68 volumes[87]. Desse total, Nietzsche possuía, até onde sabemos, 23 volumes, sendo que a maior parte deles foi adquirida em 1875 e alguns em 1876 e 1880, os quais permanecem ainda hoje em sua Biblioteca. Muitas dessas obras que foram compradas pelo filósofo são de cunho puramente científico, enquanto outras tematizam tanto a ciência quanto conteúdos filosóficos, como se pode ver abaixo:

1. Tyndall	*Das Wasser in seinen Formen als Wolken und Flüsse, Eis und Gletscher.* 1873.
2. Schmidt	*Descendenzlehre und Darwinismus.* 1873.
3. Bain	*Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen.* 1874.
4. Bagehot	*Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen. Autorisirte Ausgabe*, 1874.
5. Vogel	*Die chemischen Wirkungen des Lichts und die Photographie in ihrer Anwendung in Kunst, Wissenschaft und Industrie.* 1874.
6. Smith	*Die Nahrungsmittel. Erster Theil: Feste Nahrungsmittel aus dem Thier- und Pflanzenreich.* 1874.
7. Smith	*Die Nahrungsmittel. Zweiter Theil: Flüssige und gasige Nahrungsmittel.* 1874.
8. Lommel	*Das Wesen des Lichts. Gemeinfassliche Darstellung der physikalischen Optik in fünfundzwanzig Vorlesungen.* 1874.
9. Stewart	*Die Erhaltung der Energie, das Grundgesetz der heutigen Naturlehre gemeinfasslich dargestellt.* 1875.
10. Pettigrew	*Die Ortsbewegung der Thiere. Nebst Bemerkungen über Luftschifffahrt*. 1875.

[87] Durante nossa pesquisa de doutorado-sanduíche realizada em Lecce (Itália) no decorrer do semestre invernal de 2017-2018, sob orientação da Profª. Maria Cristina Fornari, conseguimos reconstruir integralmente a relação dos 68 volumes publicados pela coleção. Nietzsche possuía pelo menos 23 volumes dessa coleção, no entanto não sabemos ao certo quantos ele leu e nem mesmo se ele conhecia algum outro volume dessa coleção, motivo pelo qual acreditamos que essa reconstrução possa ser útil a futuras pesquisas relacionadas à questão das fontes nietzschianas. Serviram a tal reconstrução, que se encontra em anexo, as valiosas recomendações dos pesquisadores e professores Dra. Iulia Ponzio (*Uniba*) e Luciano Ponzio (*Unisalento*) juntamente com as indicações de nossa colega doutoranda Anna Maria Lorenzoni (*Unioeste*), aos quais somos gratos.

11. Maudsley	*Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken.* 1875.
12. Bernstein	*Die fünf Sinne des Menschen.* 1875.
13. Draper	*Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft.* 1875.
14. Spencer	*Einleitung in das Studium der Sociologie. Nach der zweiten Auflage des Originals herausgegeben von Dr. Heinrich Marquardsen. Erster Theil. Autorisirte Ausgabe.* 1875.
15. Spencer	*Einleitung in das Studium der Sociologie. Nach der zweiten Auflage des Originals herausgegeben von Dr. Heinrich Marquardsen. Zweiter Theil. Autorisirte Ausgabe*. 1875.
16. Cooke	*Die Chemie der Gegenwart*. 1875.
17. Fuchs	*Vulkane und Erdbeben.* 1875.
18. Beneden	*Die Schmarotzer des Thierreichs*. 1876.
19. Peters	*Die Donau und ihr Gebiet. Eine geologische Skizze.* 1876.
22. Dumont	*Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen.* 1876.
39. Semper	*Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*. 1876.
40. Semper	*Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere.* 1876.
45. Bain	*Erziehung als Wissenschaft.* 1880.

Com exceção, talvez, das leituras efetuadas por Nietzsche das obras de Herbert Spencer, publicadas nessa coleção da *Internationale*, as quais já foram aprofundadas por diversos estudos[88], a repercussão dessas outras obras no pensamento de Nietzsche ainda carece de aprofundamento. Além de todas essas leituras, Nietzsche ainda manteve um apreço especial pelas leituras da filosofia britânica e da filosofia francesa, influenciado, sobretudo, pela figura de Paul Rée que, em grande medida, não foi apenas um amigo com quem o filósofo pode discutir e dialogar sobre suas ideias, mas também uma espécie de ponte que lhe permitiu acessar inúmeras outras obras, algumas inclusive de assuntos bastante específicos, como é o caso da antropologia e da etnologia[89]. No

[88] Dentre esses estudos, destacamos os estudos de Maria Cristina Fornari: *Die Spur Spencers in Nietzsches "moralischem Bergwerke"* (2005, p. 310-328) e, sobretudo, o segundo capítulo de *La Morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill* (2006, 121-217).

[89] Nesse caso, pode-se citar, como exemplo, *Die Entstehung der Zivilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes* (1875) de J. Lubbock, *Die Anfänge der Cultur* (1873) de E. B. Taylor, lida em 1875, além de um trabalho não identificado de Huntley e uma releitura do *Der Ursprung der Nationen* de Bagehot em 1879.

entanto, as razões que motivaram Nietzsche a ocupar-se com tais leituras, assim como a relação filosófica e de amizade mantida com Rée ao longo desse período, devem ser buscadas no próprio contexto filosófico-científico daquele momento.

A esse propósito, cabe levar em conta que uma das noções que mais produziram consequências no século XIX foi sem dúvida da noção de desenvolvimento. Nos mais diversos campos do conhecimento de diversos países, como por exemplo, na Inglaterra, na França e até mesmo na Alemanha, se fizeram notar as mais visíveis repercussões da ideia de desenvolvimento que teve, como um dos seus principais expoentes dentre uma infinidade de outros autores, o próprio Darwin. *A origem das Espécies* (1859) e alguns anos depois, *A descendência do Homem* (1871) tornaram-se a fonte de uma das maiores mudanças já produzidas nas ciências, sobretudo no âmbito de sua própria visão de mundo. A partir da ideia de um desenvolvimento de caráter evolutivo, o mundo ocidental sofreu uma profunda revolução que perpassou desde os princípios metodológicos da biologia até os mais variados âmbitos da vida social, política e cultural. Diante disso, tanto o empirismo quanto a própria ideia de historicização passaram a ter um novo alento e, juntamente com eles, a ideia de mudança, de um vir-a-ser, foi pouco a pouco sobrepondo-se ao imóvel, ao inato. É como se as bases do pensamento europeu da metade do século XIX se sustentassem a partir de dois polos: de um lado, vinha à tona o caráter moderno em que, quase como uma instância de probidade científica, encontra-se sempre atenta aos fatos e ao seu vir-a-ser, ao mesmo tempo em que, do outro lado, evidenciava-se uma obstinada defesa da tradição pautada na defesa da metafisica e de suas categorias (cf. FORNARI, 2006, p. 17-18).

Devido ao exercício de um pensamento crítico e de uma prática científica desvinculada do intenso uso das categorizações hegelianas, bem como da imobilidade dos sistemas metafísicos, a Inglaterra figurava no epicentro de toda a efervescência moderna. O próprio alcance da obra de Darwin é fruto dessa inquietação na medida em que, sua quase imediata tradução e difusão, proporcionou um profundo debate para além dos âmbitos científicos, embora sua obra tenha sido muito mais discutida do que propriamente lida. Ao adentrar o continente, a perspicácia e o seguro discernimento das questões inglesas proporcionaram à Alemanha uma libertação das teorias hegelianas juntamente

com a aproximação das lições antimetafísicas de Kant. Assim, mais do que a viabilidade de se impor limites ao conhecimento e aos seus métodos, evidenciava-se também a possibilidade de uma síntese filosófica dos resultados de suas disciplinas experimentais (cf. BARZELLOTTI, 1882. p. 1-36). De certo modo, isso possibilitava também que alguns aspectos da filosofia kantiana fossem utilizados na própria Inglaterra como sustento para boa parte de sua filosofia ainda bastante dividida entre as reflexões acerca das leis que regem o funcionamento da mente e o questionamento de caráter epistemológico sobre os fundamentos do conhecimento científico (cf. FORNARI, 2006. p. 18-19). O próprio Nietzsche parece não ter ficado alheio a esses paradigmas, até porque, em uma de suas anotações do espólio, escreveu:

> A ocasião mais propícia para que um povo assuma a liderança nas questões científicas é aquele em que se herdou no indivíduo suficiente força, tenacidade e rigidez a fim de que lhes seja possível um feliz e exitoso isolamento da opinião pública: Este momento verificou-se novamente na Inglaterra, que na atualidade, precede todos os povos na filosofia, na ciência, na história, no campo das descobertas e na difusão da cultura. Ali, as eminências científicas se tratam entre si como reis, as quais se consideram todas com afinidade entre si, mas pressupondo o reconhecimento da sua independência. Ao invés disso, na Alemanha se crê que tudo pode ser alcançado mediante a educação, os métodos, as escolas: e isto é um sinal do fato que faltam esses caráteres e naturezas pioneiras, que em todas as épocas trilharam seu próprio caminho. Criamos aqueles operários úteis que trabalham juntos, em uníssono, e aos quais já foi assinalada a tarefa naquela época em que a Alemanha, graças aos seus espíritos originais, era a guia intelectual da Europa: ou seja, no final do século passado (Nachlass/FP 23[170] final de 1876 – verão de 1877).

Interessante notar que é também nesse período que o filósofo passa por aquelas profundas e significativas mudanças cujas consequências provocaram uma série de alterações em seu próprio modo de pensar, em suas leituras, e até mesmo no estilo dos seus escritos. Depois do fracasso de seu projeto de levar a cabo uma reforma cultural mediante o mito trágico, depois de perceber aquela profunda incompatibilidade de ideias que motivaram seu definitivo afastamento de Schopenhauer e, sobretudo, de Wagner sobre o qual já não havia mais nenhum segredo de sua matriz ideológica, Nietzsche sente a necessidade de colocar em xeque todo o edifício gnosiológico e moral sobre o qual se

fundamenta toda a cultura moderna ocidental do século XIX. Mais do que isso, procura levar adiante um questionamento histórico-crítico capaz de fazer frente a toda e qualquer tentativa de eternizar e absolutizar o vir-a-ser, numa clara intenção de substituir as improváveis sínteses metafísicas pela firmeza dos pequenos e consistentes resultados obtidos por meio da ciência (cf. FORNARI, 2006, p. 19). Aqui se faz ver, portanto, toda aquela sensibilidade sismográfica de Nietzsche, a qual, desde pelo menos a segunda metade da década de 1860, manteve-se atenta às principais irrupções e movimentos da ciência e da filosofia a ele contemporâneos.

Essa mesma autenticidade e sensibilidade que levaram Nietzsche a escrever a Gersdorff, em 1868, indicando-lhe a *História do materialismo* de Lange enquanto o mais extraordinário meio "de se informar completamente sobre o movimento materialista dos nossos dias, sobre as ciências naturais e suas teorias darwinianas, os seus sistemas cósmicos, com sua *câmera obscura* animada, mas também sobre o materialismo ético, sobre a teoria de Manchester etc" (*Epistolario*, I, 562) pode ser agora reconhecida também diante de todos esses movimentos inovadores que o cercam. Nietzsche está pronto para colher os resultados dessas mudanças culturais e científicas, motivo pelo qual aquela mesma curiosidade e interesse, antes dedicada à obra de Lange e às demais leituras, sobretudo científicas daí derivadas, volta-se agora, não sem utilizar-se de um olhar crítico, aos novos ventos provenientes da Inglaterra e que, mediante um rigoroso método científico, procuram compreender a natureza processual dos fenômenos.

No entanto, não foram apenas as novidades científicas provenientes da Inglaterra que atraíram a atenção de Nietzsche. Na biografia que escreveu sobre o filósofo[90], Lou Salomé, referindo-se a essa "metamorfose repentina" na qual se viu envolto o espírito de Nietzsche, afirma que ele foi endereçado à "filosofia positivista dos ingleses e franceses" (ANDREAS-SALOMÉ, 1992, p. 88). Os franceses a que a autora se refere constituem um grupo de moralistas, dentre os quais se destacam Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort,

[90] *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien, 1894. Em português: *Nietzsche em suas obras*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

Montaigne e La Bruyère,[91] que, não por acaso, eram também os autores prediletos de Rée. No entanto, além desses o filósofo ocupou-se também com alguns filósofos do Iluminismo, principalmente Voltaire, mas também Diderot, Helvetius, Fontenelle e provavelmente também com as *Confissões* de Rousseau.

A preocupação de Nietzsche para com esses autores possibilitou que ele empreendesse um verdadeiro retorno a si mesmo, um retorno a seus antigos planos de estudos, além de, mais uma vez, reafirmar seu interesse para com a ciência. Interesse esse que desde a sua juventude manifestou-se em cada uma das silenciosas mudanças pelas quais o filósofo passou. Vale recordar aqui, mais uma vez, do ceticismo de Nietzsche frente à fé dos pais assim como às verdades pré-constituídas, de sua insatisfação para com a filologia entendida apenas como mera atividade mecânica e não enquanto atividade filosófica dotada de uma aspiração, de uma elevação do conhecimento. Tais características sempre estiveram presentes no decorrer de sua formação filológica, ao longo de suas lições como professor na Basiléia e, sobretudo, nas anotações e fragmentos de tal maneira que não lhe era possível manter-se alheio à ciência e à problemática científica.

Como procuramos evidenciar no capítulo anterior, o interesse crítico de Nietzsche pela ciência é perpassado e ampliado através da *História do Materialismo* de Lange, cuja descoberta pelo filósofo, em 1866, o levou a tomar conhecimento de diversos autores e correntes de pensamento que, além de lhe fornecer as indicações dos inúmeros autores com os quais viriam a ocupar-se logo em seguida, também o estimularam na direção das ciências. É através

[91] Em *O andarilho e sua sombra* (§ 214), Nietzsche tece verdadeiros elogios a esses autores franceses: “Ao ler Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (sobretudo o *Dialogue des morts*), Vauvenargues, Chamfort, estamos mais próximos da Antiguidade do que com qualquer grupo de seis autores de outros povos. Através desses seis, o espírito dos últimos séculos da idade antiga ressuscitou — juntos eles formam um elo importante na grande, contínua cadeia da Renascença. Seus livros se erguem acima das variações do gosto nacional e do colorido filosófico, em que agora todo livro habitualmente reluz e tem de reluzir, para tornar-se famoso: eles contêm mais pensamentos reais do que todos os livros dos filósofos alemães reunidos: pensamentos do tipo que gera pensamentos, e que — acho-me em dificuldade para terminar a definição; basta dizer que me parecem autores que não escreveram para crianças nem para entusiastas, nem para virgens nem para cristãos, nem para alemães nem para — novamente estou em dificuldade para concluir a lista. — Mas, para dizer um claríssimo louvor: eles seriam, tendo escrito em grego, entendidos também pelos gregos. [...] que luminosidade e elegante precisão naqueles franceses! Até os gregos de mais fino ouvido aprovariam essa arte, e uma coisa eles teriam que admirar e venerar, a espirituosidade francesa da expressão: algo assim eles amavam bastante, sem aí serem particularmente fortes”.

dessa obra que Nietzsche, até então apenas um estudioso das disciplinas clássicas, pôde aprofundar seu conhecimento sobre a relação entre as ciências naturais e a filosofia, sobre o darwinismo, sobre as vertentes políticas e econômicas de seu tempo, além de ter encontrado ali um aparato bastante amplo acerca do materialismo. Foi também através dessa obra que, pela primeira vez, o filósofo travou contato com os positivistas ingleses[92], embora o verdadeiro interesse acerca desses autores só tenha sido definitivamente despertado mediante o incentivo de Paul Rée.

Diante daquele intenso processo de mudança e abandono das posições metafísicas e artísticas e frente a toda essa efervescência científico-cultural com a qual agora se confrontava, Nietzsche passa a colocar sob suspeita os fundamentos metafísicos, religiosos, morais e estéticos que sustentam a cultura moderna. Por conta disso, ele se vê obrigado a repensar a ciência e, quem sabe, até o próprio darwinismo, não tanto por conta das suas conclusões, mas sim por conta de suas premissas metodológicas. A partir da argumentação de Lange (2015, p. 235-279), que, apoiado em Darwin, assume o homem enquanto um sujeito orgânico que, além de experienciar o mundo através de suas capacidades, também é capaz de modificá-lo mediante sua própria organização psicofísica, Nietzsche procurará estabelecer o real valor de tudo aquilo que se pretende absoluto e a-histórico. A partir dessa direção, Nietzsche buscará estabelecer uma filosofia histórica, pautada sobretudo na ciência, cujos resultados da observação psicológica e antropológica servirão de contraponto à concepção metafísica[93]. Foi em meio à elaboração deste projeto que o filósofo se reencontrou com Paul Rée sem imaginar que, em sua companhia, poderia ampliar e reforçar os objetivos de sua própria filosofia.

Nietzsche conheceu Rée na primavera de 1873, quando este veio a Basileia para prestigiar a livre-docência de seu amigo Romundt, que também era amigo de Nietzsche. “Encontra-se aqui para todo o verão um amigo de Romundt, uma pessoa muito reflexiva e dotada, um schopenhaueriano que se chama Rée”

---

[92] Sobre isso, cf. por exemplo, SCHLECHTA-ANDERS, 1962, p. 55.

[93] Em vista de tal propósito, as leituras que levou a termo acerca dos positivistas ingleses foram de grande auxílio, uma vez que, através deles, o filósofo pode “purificar-se da intoxicação romântica”, ou seja, “estabelecer um retorno à lucidez que é sempre necessária quando a realidade corre o risco de desaparecer do ilusório olhar do visionário extático” (ROHRMOSER, 1981/82, p. 337).

(*Epistolario,* II, 307),[94] escreveu Nietzsche a Rohde em 05 de maio. Rée permaneceu na Basileia durante todo o semestre de verão e, juntamente com Gersdorff, frequentou as aulas de Nietzsche sobre os pré-platônicos. Pouco tempo depois, em 1875, Rée traria à luz as *Observações psicológicas* (1875), sobre as quais Nietzsche expressou grande apreço[95]. Uma das motivações para tal foi, certamente, o próprio distanciamento de Rée em relação à metafísica de Schopenhauer, sem, contudo, deixar de utilizar-se das próprias referências e premissas éticas e morais.

As *Observações Psicológicas* [*Psychologische Beobachtungen*] foram publicadas anonimamente, graças ao interesse de Eduard von Hartmann, como se fossem pertencentes ao caráter póstumo de um autor que desejava mantê-las ocultas. Tratava-se de uma coletânea de 475 máximas escritas em estilo de aforismos sobre filosofia moral, agrupadas em seis capítulos e seguida de um breve texto: *Ensaio sobre a vaidade*. Inspirada no pessimismo schopenhaueriano[96] e nos pensadores franceses do século precedente, a obra consiste numa tentativa de tornar o homem no seu mais alto objeto de interesse. A obra também conta com muitos elementos jurídicos e criminológicos, os quais, em certa medida, forma trazidos de seus estudos no âmbito do Direito cursados em Leipzig, no ano de 1869. Muitos desses elementos serão novamente trazidos à tona com a *Origem dos Sentimentos Morais*, publicada em 1877.

---

[94] Rée estava na Basileia há pelo menos um mês, pois, conforme nos atesta Treiber, 2004, p. 27, ele teria tomado em empréstimo da biblioteca da cidade, em 05 de abril, a obra *Grundprobleme der Ethik* de Schopenhauer.

[95] Em 22 de outubro, Nietzsche enviou uma carta ao autor cumprimentando-o pela obra: "Caro senhor doutor, as suas *Observações psicológicas* me fizeram muito prazer porque levastes a sério o seu incógnito póstumo ('do legado literário'). [...] Se você não publicar mais anda além destas *máximas formadoras do ESPÍRITO*, se está obra for e será verdadeiramente o seu *legado*, tudo bem também: quem vive em tanta independência e segue adiante por sua própria conta tem o direito de exigir que se lhe poupe elogios e esperanças" (*Epistolário* II, 492). Rée agradeceu generosamente os cumprimentos de Nietzsche ainda no final daquele mesmo mês.

[96] *Psychologische Bemerkungen* (*Observações Psicológicas*) é um dos títulos de uma das sessões (26) do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena* de Schopenhauer. Contudo, diferentemente de Schopenhauer que prefere utilizar-se do termo *Bermerkungen,* que tem sentido de observação enquanto uma anotação, um comentário crítico da psicologia empírica, Rée faz uso do termo *Beobachtungen* relacionado ao ato de observar [*Beobachten*], de notar, de controlar. Além disso, numa das páginas dos *Parerga,* Schopenhauer (2007, p. 282) citou uma passagem de Arthur de Gobineau: "O homem é um animal malvado por excelência", a qual foi citada também por Rée no frontispício de sua própria obra. Ademais, na primeira sessão do segundo volume, intitulada *A filosofia e o seu método*, Schopenhauer define a arquitetura do saber filosófico que posteriormente será seguido por Rée como um plano de pesquisa para a sua obra. Ainda, os próprios autores citados por Schopenhauer nessa seção serão depois citados por Rée, seja como modelos, ou como alvos para as suas polêmicas. Acerca das influências schopenhauerianas na obra de Rée, consulte-se FAZIO, 2003, p. 49ss.

Paul-Laurent Assoun (1982, p. 43-44), por exemplo, no prefácio crítico à sua tradução da *Origem dos Sentimentos Morais*, explicita que um desses elementos, e talvez o mais essencial dessa obra, diz respeito à punição. Segundo ele, a investigação de Rée acerca da punição conduz a um plano etnológico no qual ela é considerada uma norma factual de avaliação. Nesse caso a moralidade será pensada como um fato da cultura [*Kultur*]. Rée se utilizaria assim dos elementos evolucionistas da etnologia ao afirmar que as sociedades primitivas conservam um traço vivo do comportamento arcaico, o que possibilitaria, portanto, a busca pela sua origem. Para Rée, a dimensão coletiva não surge enquanto tal, o extrato do "coletivo" não possui seu próprio status, mas antes tudo procederia da gênese da consciência moral individual. Nesse caso a política interviria apenas enquanto uma manifestação das oposições interindividuais, cuja generalização se manifesta na "guerra de todos contra todos" que não requer qualquer teorização específica nos termos do contrato social. É somente com a inserção da dimensão sócio-política que se alcança um efeito maior e é aí que vem à tona a questão da punição, a qual passa a ser compreendida como o "único meio efetivo" capaz de reconciliar a exigência individual (predominantemente egoísta) e a exigência social (ela própria reduzida à noção negativa de constrangimento). A reflexão acerca da gênese da punição enquanto função primária da comunidade humana é, segundo o autor, essencial para Rée assim como a própria questão da punição assumirá, de certa maneira, a centralidade de suas reflexões nos anos seguintes.

No entanto, diferentemente de Schopenhauer, que fundamentava sua concepção pessimista do mundo na distinção entre o mundo da representação, em que emerge apenas a aparência da racionalidade, e o mundo da vontade que, por sua vez, corresponde a toda verdadeira essência noumênica do real, Rée não faz uso de nenhuma dessas construções abstratas e tampouco necessita postular uma força irracional que se justifique enquanto essência noumênica do real. Para ele, a observação psicológica é mais do que suficiente para perceber a maldade e a miséria humana. Nesse sentido, as *Observações Psicológicas* encontram-se muito mais próximas das reflexões morais presentes no *Parega e Paralipomena* e dos escritos de ética do que da visão metafísica presente em *O mundo como Vontade e Representação*. Além dos moralistas franceses e de Schopenhauer que serviram de inspiração a Rée no decorrer da

elaboração da obra, destaca-se também a presença do iluminista alemão Lichtenberg que, juntamente com o francês La Rochefoucauld, constituem as duas principais influências de Rée no estilo de escrita aforismática. Possivelmente também Nietzsche teria sido influenciado por eles, via Rée.

A leitura das *Observações Psicológicas* foi decisiva para a amizade entre Nietzsche e Rée, visto que a correspondência mantida entre eles depois desse episódio levou Rée de volta a Basileia em fevereiro de 1876, consolidando a "amizade estelar" (cf. SMALL, 2005, p. 38s). Quando retornou a Berlim, Rée escreveu uma longa carta a Nietzsche na qual pedia desculpas pelo comportamento envergonhado e prometia, dali em diante, ser totalmente sincero e espontâneo a fim de que pudessem gozar de plena amizade. Poucos dias depois foi a vez de Nietzsche responder ao amigo: "A sua visita me deixou a sincera aflição de saber que existe uma outra coisa que me falta na Basileia: um homem com o qual se possa falar sobre 'os homens'". Por fim, num claro desejo de que isso se tornasse a base de uma amizade composta de frequentes encontros, admitiu: "Para mim seria um vivo prazer e uma grande vantagem que você aceitasse. Então poderemos ver quanta *franqueza pessoal* uma amizade assim fundamentada poderá suportar" (*Epistolario*, III, 505). Em agosto daquele mesmo ano, Nietzsche e Rée se encontrariam novamente em Bayreuth por ocasião do festival wagneriano.

Nesse meio tempo, enquanto Nietzsche se ocupava com seus estudos científicos e com a quarta extemporânea: *Richard Wagner em Bayreuth*, Rée havia iniciado seus estudos para sua segunda obra, a *Origem dos sentimentos morais* (1877), embora, como ele mesmo reconheceu, avançava lentamente[97]. Em vista desta obra, Rée fez algumas leituras que, mais tarde, chegarão ao conhecimento de Nietzsche. Passou a estudar a filosofia moral de Kant, as obras morais de Hume, o *De homine* de Hobbes, a *Ética* de Spinoza, além dos escritos dos utilitaristas ingleses Hutcheson, Smith, Benthan e dos positivistas Herbert Spencer e John Stuart Mill. Possivelmente esses são alguns dos "Réealia", a que Nietzsche se referirá 1879 como definição dos livros estudados por Rée e que com realismo afrontam o problema da moral (cf. *Epistolario*, III, 869)[98]. É também

[97] Cf. Carta de Rée a Franz Overbeck de 21 de junho de 1876 (NIETZSCHE, 1999, p. 8).
[98] Na referida carta, o filósofo escreve: "Para quando estivermos juntos – se me é dado provar ainda esta felicidade – tenho prontas muitas coisas dentro de mim. E para aquele momento está

durante esse período de 1876 que Nietzsche ditou a Gast o *Die Plufgschar* (A relha do arado) (cf. caderno M I 1 de 1876, grupo 18), que, não muito tempo depois, se tornaria a base a partir da qual o filósofo desenvolveria *Humano, demasiado humano*. Posteriormente, os dois amigos dirigiram-se a Bex[99] e, em outubro, partiram em direção ao sul, onde se encontrariam com Malwida von Meysenbug e Albert Brenner para a estadia em Sorrento.

Note-se que tanto Rée quanto Nietzsche já vinham se ocupando com suas respectivas obras desde 1875-76 e que, tanto *Origem dos sentimentos morais* quanto *Humano, demasiado humano*, só foram publicadas após a intensa convivência dos dois amigos, 1877 e 1878 respectivamente. Sendo assim é bastante natural que tais obras incorporem elementos provenientes do intenso diálogo entre seus autores. Contudo, delimitar tais influências é algo bastante complexo, senão impossível, razão pela qual não nos cabe aqui reconstruir esse diálogo, mas antes apontar alguns desses elementos que, a nosso ver, são essenciais à compreensão das mutuas influências entre Nietzsche e Rée. Aqui, vale ressaltar que a amizade entre os dois se solidificou efetivamente a partir do eminente rompimento de Nietzsche com Wagner. Rée não teve nenhuma influência sobre o distanciamento de Nietzsche para com Wagner, no entanto nos parece bastante razoável que, após esse rompimento, ele tenha contribuído positivamente para com as posições que Nietzsche vinha assumindo desde então e que, em grande medida, expressavam a própria originalidade de seu pensamento. Ou seja, diante das posições e das temáticas, a exemplo da ciência, com as quais Nietzsche vinha se ocupando no decorrer de seu processo de afastamento de Wagner, a presença de Rée parece reforça-las com o intercâmbio de ideias, com as indicações de obras e de autores, que em última instância, foram ao encontro dos próprios anseios de Nietzsche, contribuindo assim, com seu próprio amadurecimento intelectual.

---

pronta também uma caixinha de livros, intitulada Réealia" (*Epistolario*, III, 869). Spencer aparece pela primeira vez nas obras de Nietzsche em 1877 e Mill em 1880.

[99] Muito provavelmente foi ao longo desses dias que Nietzsche se aprofundou no conhecimento dos moralistas franceses que tanto encantavam o amigo. Um ano mais tarde, numa carta a Nietzsche em 10 de outubro de 1877, Rée lembrará dessa estadia regada a leituras e repouso: "Nestes tempos de agora, meus pensamentos vagueiam por Bex e não querem deixar-se expulsar de lá. De algum modo, foi a lua de mel de nossa amizade, e a pequena casa à parte, a sacada de madeira, os cachos de uva e o Sábio completam o quadro de uma situação perfeita" (cf. NIETZSCHE, 1999, p. 28).

A tranquilidade desse amadurecimento pessoal de Nietzsche transparece nos próprio relatos de sua viagem a Sorrento onde permaneceu de 27 de outubro de 1876 a 7 de maio de 1877. Juntamente com Malwida von Meysenbug que os hospedava, Nietzsche, Rée e Brenner vivenciaram dias de grande paz e tranquilidade numa espécie de comunidade ideal, "um convento para espíritos livres"[100] em que cada um de seus integrantes pôde desfrutar de particulares condições físicas e espirituais, além de colocar em prática as próprias potencialidades[101]. Em meio à natureza do sul e reconciliado com a vida, Nietzsche se sente em paz e feliz por fazer parte da pequena comunidade da Villa Rubinacci. Em 16 de dezembro, numa carta a Louise Ott, o filósofo escreveu:

> Nosso pequeno círculo reúne em si muita reflexão, amizade, projetos e esperanças, em suma, uma grande porção de felicidade; eu sinto isso apesar das muitas dores e da má perspectiva da minha saúde. Talvez se possa encontrar felicidade ainda maior no mundo, mas, por enquanto, eu desejo sinceramente que todos os homens possam desfrutar de um tempo como nós: então, eles poderão dar-se por satisfeitos (*Epistolario*, III, 577).

Foi em meio a essa tranquilidade de espírito, juntamente com os passeios, leituras e discussões que se deu a gestação da mais nova obra de Paul Rée, intitulada *A origem dos sentimentos morais*, bem como a maior parte de *Humano, demasiado humano*. Ao diluir seu tempo na elaboração da obra, em muito devido à própria condição de saúde, Nietzsche só pode levá-la a término após retornar a Basileia quando, juntamente com o auxílio de Köselitz, logrou finalizar o manuscrito que viu a luz, por vez primeira, em maio de 1878, não sem antes haver tido problemas com o editor[102]. De certo modo, o tempo empregado na elaboração da obra, levando-se em conta o contexto do abandono dos ideais metafísicos e artísticos, possibilitou que o filósofo buscasse sua própria autonomia filosófica, desse modo, a proximidade com Rée no decorrer desse

[100] Sobre o significado e a natureza do "convento dos espíritos livres", recorrente ideia da época, veja-se especialmente TREIBER 1992, p. 327-349.
[101] Para saber mais sobre essa comunidade ideal e da viagem de Nietzsche a Sorrento, consulte-se D'IORIO, 2014.
[102] Conforme o relato de JANZ, 1980, p. 757s.

processo, parece ter sido fundamental ao filósofo em seu esforço de reapropriar-se de si mesmo.

Diferentemente dos ideais wagnerianos com os quais Nietzsche estava familiarizado, Paul Rée partilhava dos mais diversos interesses. Curioso e aberto, parecia incorporar toda aquela efervescência cultural à qual o filósofo sentia-se agora atraído. Apaixonado por etnologia, antropologia e direito comparado, Rée representava praticamente uma antítese de tudo daquilo que Nietzsche vivenciara até então nos círculos wagnerianos e schopenhauerianos e que agora vinha tomando distância[103]. Cético em relação aos confrontos com o idealismo metafísico, Rée manteve também um vivo diálogo com os moralistas franceses, a ponto de alguns o considerarem como o responsável pela iniciação de Nietzsche na escrita em forma de aforismos. "Positivista resoluto" (cf. MEYSENBUG, 1905, p. 86) e consciente do papel que o instinto e a imaginação desempenham na construção do pensamento, afastara-se progressivamente de Schopenhauer para avizinhar-se do empirismo e das novas disciplinas científicas. Sob esse aspecto, Rée assume o papel de principal mediador entre o filósofo e os novos paradigmas científicos e naturalistas (cf. FORNARI, 2006, p. 33-34).

A própria formação intelectual de Rée é um reflexo da efervescência filosófica e científica do período. Depois de ter estudado filosofia por pelo menos um ano na universidade de Leipzig seguindo, entre outros, os cursos da história monumental da arte e literatura grega, tendo como mestres personalidades como Drobisch, Roscher e Voigt, matriculou-se no curso de direito fazendo a vontade de seu pai. Depois de ter lutado na guerra franco-prussiana, retornou a

[103] No entender de Assoun (1982, p. 8), Rée seria o antídoto de Wagner, uma vez que ele chegou no exato momento em que Nietzsche reunia as forças necessárias para "quebrar o feitiço do mestre de Bayreuth". Ao abandonar o *Ouro do Reno*, a estrela wagneriana que brilhava em Bayreuth, Nietzsche volta-se para o amigo que, como uma nova autoridade, lhe oferece o "passaporte para um outro mundo filosófico". Embora reconheçamos que exista uma influência de Rée em Nietzsche não acreditamos que essa influência tenha sido decisiva ao distanciamento de Wagner e de Schopenhauer por parte de Nietzsche e tampouco que ela se revele como o seu antídoto. De acordo com a análise do percurso filosófico de Nietzsche nos anos que antecederam à sua definitiva ruptura com Wagner, a qual procuramos elucidar no capítulo anterior, é visível que a postura do filósofo para com Wagner já havia se tornado insustentável antes mesmo de sua amizade com Rée, motivo pelo qual, já não havia mais a necessidade de um antídoto. Além disso, muitas das perspectivas adotadas em *Humano, demasiado humano* já vinham sendo gestadas pelo filósofo antes mesmo de sua amizade e convivência com Rée, assim como em outros momento da obra, Nietzsche simplesmente discorda de Rée ou tematiza assuntos que estão para além de sua amizade com o autor, como é o caso das discussões nietzschianas em torno da obra de Spir, por exemplo.

Leipzig e, contra a vontade, retomou os estudos de direito, abandonando-os pouco depois juntamente com as leituras de Schopenhauer, para dedicar-se integralmente à filosofia na Universidade Frederico Guglielmo de Berlim no outono de 1871. Uma vez ali, dedicou-se aos cursos que compreendiam temáticas como ciências naturais e medicina, tendo como professores nada menos que Reichert, Hartmann, Hoffmann e Trendelenburg. Além disso, Rée teve contato ainda com toda aquela atmosfera proveniente do laboratório que fora do fisiologista alemão Johannes Müller, uma verdadeira usina de energia intelectual da Europa da metade do século XIX que provocou, contra a filosofia idealista e especulativa, uma espécie de retorno às ideias de cunho mecanicista do final do século XVIII e início do XIX a partir das influências da química e da fisiologia. Dentre os objetivos deste empreendimento destacava-se uma tentativa de resolução do dualismo cartesiano mente/matéria mediante uma espécie de monismo materialista (cf. BURROW, 2000, p. 31-34). No ano seguinte, 1872, Rée matriculou-se na universidade de Zurique na intenção de aprofundar seus interesses médico-científicos. Além dos cursos relacionados à medicina é bastante provável que ele tenha frequentado as lições acerca dos "Exercícios Filosóficos" [*Philosophische Übungen*] de Friedrich Albert Lange, além dos cursos de "Física Experimental: Óptica e Eletricidade" de Rudolf Hofmeister e dos "Elementos de Química Orgânica" de Wilhelm Weith[104]. No ano seguinte, esteve na Basileia, onde frequentou as aulas de Nietzsche, como dissemos anteriormente, e em 1875, além de publicar as *Observações Psicológicas*, obteve também seu doutorado em Halle com uma tese "Sobre o conceito de Belo (Eticamente bom) na filosofia moral de Aristóteles"[105].

É a partir de todo esse contexto filosófico e científico que vem à tona *A origem dos sentimentos morais* com a clara intenção de provocar uma revolução

[104] Como sugere TREIBER, 2004, p. 23 e STUMMANN-BOWERT, 1998, p. 75. A partir das informações provenientes da *Informação de Arquivos de Estado do Cantão de Zurique* [*Auskunft Staats archiv des Kantons Zürich v. 16. u. 22. 7. 1997*], citados por ambos os autores, Rée estava matriculado na Universidade de Zurique sob Nº 4177 até 15 de julho de 1872. Nesse sentido, Rée pode ter frequentado as últimas lições de Lange naquela universidade, uma vez que, poucos meses depois, Lange aceitaria transferir-se para a Universidade de Marburg, onde lecionou até sua morte em 1875.

[105] Para mais informações acerca da vida, obra e da amizade de Rée com Nietzsche, consulte-se *Paul Rée- Gesammelte Werke* (TREIBER, 2004) assim como FAZIO, 2003 e SMALL, 2005.

no âmbito da filosofia moral[106]. A preocupação da obra gira em torno da busca pela história dos fenômenos morais. Indaga, portanto, pela própria origem desses fenômenos morais numa tentativa de naturalizar a moral a partir das explicações naturalistas provenientes da teoria de Darwin, juntamente com as observações psicológicas propostas pelos moralistas franceses aliadas ao pessimismo schopenhaueriano e aos estudos sobre a moral desenvolvidos na companhia de Nietzsche entre os anos de 1876-77, bem como de alguns aspectos da Teoria dos Sentimentos morais do século XVIII. Toda a originalidade e relevância da obra se define a partir dessa articulação, cujo reconhecimento por parte de Nietzsche se dará com o nome de "Réealismo" (cf. *Epistolario*, III, 737)[107].

Em um dos aforismos das *Observações Psicológicas* (§46), Rée afirmava que cada uma das nossas ações é originada a partir de um mosaico de motivos sem que nos seja possível determinar o quanto de egoísmo, vaidade, orgulho ou até mesmo de amor ao próximo existe nesse mosaico. Desse modo, "o filósofo não pode, como o químico, aplicar uma análise qualitativa e quantitativa" (RÉE, 2000, p. 51), uma vez que, na investigação ética, tal análise não é confiável. Por conta disso, ou o filósofo aceita as observações empíricas que, além de fragmentárias, resultam necessariamente parciais e não científicas, como fez Rée nas *Observações Psicológicas*, ou assume a tarefa de elaborar novos métodos de acesso aos problemas morais de tal modo que uma disciplina filosófica, assim reconhecida, seja também reconhecida cientificamente (cf. FAZIO, 2003, p. 79) Esse seria precisamente o caminho seguido por Rée em *A Origem dos Sentimentos Morais*.

Em vista desse objetivo, a estratégia estabelecida por Rée nessa obra consiste em investigar as ações morais, ou melhor, os próprios sentimentos

---

[106] O reconhecimento desse aspecto é de Nietzsche, quando, em uma carta a Schmeitzner em 18 de dezembro de 1876, escreve: "Primeiro de tudo, gostaria de informá-lo que meu amigo Rée está prestes a enviar-lhe o seu manuscrito [de *A Origem dos Sentimento Morais*]. Você terá assim em sua Editora alguma coisa extremamente valiosa, e o digo com absoluta convicção, um trabalho que trata da origem dos sentimentos morais com um método assim radicalmente novo e rigoroso que muito provavelmente marcará um ponto de virada na história da filosofia moral" (*Epistolario* III, 580).

[107] Assoun (1982, p. 22-23) sugere que Nietzsche entenderia por "Réealismo" a própria teoria de Rée, cuja analogia com o realismo poderia expressar a própria filosofia da "coisa" [*res*] moral. Ao falar da "Réealia" em referência às obras lidas por Rée que com realismo afrontavam o problema da moral (cf. *Epistolario*, III, 869), Nietzsche veria o Réealismo enquanto a doutrina capaz de evidenciar a própria realidade da moral, ou seja, sua própria natureza.

morais pela via da história. Nesse caso, não é ao químico que o filósofo deve assemelhar-se, mas sim ao geólogo, uma vez que os conceitos morais, assim como as formações rochosas, formaram-se ao longo do tempo, vieram a ser de tal maneira que é possível investigar, através de sua sedimentação, desde a gênese até sua composição ao longo do tempo: “Assim como o geólogo primeiro inspeciona e descreve diversas formações, e só então investiga as causas que a originaram, o autor tomou os fenômenos morais primeiramente a partir da experiência e só depois acompanhou, na medida de suas capacidades, a história de sua origem” (RÉE, 2018, p. 41), escreveu ele no prefácio da obra.

Ao utilizar-se da metáfora do geólogo para caracterizar sua perspectiva histórica a respeito das investigações sobre a moral, o autor vai além da mera observação psicológica numa clara tentativa de formular, no âmbito “puramente teórico” (RÉE, 2018, p. 41), uma nova postura científica dotada de fundamentos muito mais sólidos e sofisticados através dos quais espera aprofundar os resultados obtidos a partir das *Observações Psicológicas*. Tais fundamentos poderiam ser buscados nas próprias teorias do desenvolvimento de Lamarck e Darwin, como o próprio autor evidencia na introdução de sua obra. Ali ele deixa claro que, no tratamento das ações morais, a filosofia moral acaba por constatar que algumas ações humanas são boas e outras más e que, normalmente, após uma ação má segue-se o remorso. Quando isso ocorre, mediante um senso de justiça passamos a exigir uma punição para as ações más. Contudo, escreve ele, “esses fenômenos morais são considerados, de muitas formas, como algo sobrenatural – a voz de Deus, como dizem os teólogos” (RÉE, 2018, p. 43).

Segundo Rée, (2018, p. 43), com *A Religião nos Limites da Simples Razão*, “Kant negou com vigor qualquer comunicação entre este e o mundo que a Igreja denomina ‘da revelação’, provando, além disso, na *Crítica da Razão Pura*, que nenhum mundo transcendente é possível, já que nossa faculdade cognitiva possui validade apenas no âmbito do tempo e do espaço”. No entanto, apesar de toda essa construção, a consciência moral ainda possuía, para Kant, algo de transcendente, uma espécie de revelação do mundo transcendente. Mas essa era uma explicação que poderia ser utilizada até o surgimento da teoria da evolução, tendo em vista que até esse momento os fenômenos não poderiam ser explicados de maneira imanente, motivo pelo qual, “uma explicação transcendente é melhor que nenhuma”. Na medida em que os escritos de

Lamarck e de Darwin permitem que os fenômenos morais possam ser reduzidos a causas naturais assim como os físicos, só nos resta uma única conclusão: a de que "o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível do que o homem físico" (RÉE, 2018, p. 43-44)[108].

Em certa medida, mais do que uma base claramente evolucionista, a explicação naturalista proposta por Rée, esse novo método a partir do qual espera afrontar o problema da moral, tem como fundamento elementos imanentistas, positivistas e antimetafísicos. Desse modo, seu principal objetivo consiste na explícita negação de toda e qualquer origem transcendente, absoluta e eterna dos conceitos morais. Os fenômenos morais, segundo ele, não possuem qualquer relação com um ser eterno e absoluto ligado ao mundo da transcendência, pelo contrário, assemelham-se àqueles fenômenos biológicos que foram observados por Darwin e Lamark, sendo, portanto, apenas um produto da evolução histórica. Daí a necessidade de investigá-los a partir de um método científico e naturalista, a partir do qual o filósofo, que eventualmente viesse a ocupar-se desses fenômenos morais, poderia identificá-los e separá-los de modo a compreender sua verdadeira gênese.

No entanto, por mais que Rée incorporasse muitos aspectos dessa nova efervescência cultural que caracterizava os debates filosófico-científicos na Europa da segunda metade do século XIX, ele não era o único. A discussão e a circulação das ideias darwinistas e suas consequentes implicações filosóficas, contribuíram amplamente para a guinada antimetafísica da problemática moral. Os novos paradigmas biológicos e suas implicações no âmbito da filosofia proporcionaram, sobretudo na Alemanha, diversos programas de pesquisas que, embora heterogêneos, eram voltados ao desenvolvimento de uma ética a partir de caracteres científicos, uma ética histórica e realista que pudesse ser orientada empiricamente[109]. Reflexos desse programa podem ser encontrados também no

[108] Como veremos mais adiante, ao Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, essa afirmação de Rée consiste na "principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores [...] graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana". Assim sendo, tal proposição, "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 I, §37).

[109] Um dos exemplos mais claros acerca desse assunto seja, talvez, o programa de Ernst Haeckel, cuja própria filosofia monista, desenvolvida a partir de um mecanicismo físico-químico, traz como consequências mais significativas ao âmbito moral a tentativa de elaborar um novo

próprio Nietzsche, confirmados pelas inúmeras obras tomadas em empréstimo da Biblioteca da Universidade da Basileia, pelos programas de estudos delineados em seu espólio e pela quantidade de obras adquiridas, especialmente nos anos de 1875.

Como procuramos evidenciar no capítulo anterior, Nietzsche sempre foi muito atento à problemática científica e, nesse sentido, não é por acaso que ele, enquanto professor de filologia clássica, viesse a se interessar por textos pertencentes ao âmbito histórico-científico, perpassados por textos provenientes da química, da física, da antropologia e etnografia. Toda preocupação de Nietzsche com a ciência, proveniente desde os anos de Leipzig, impulsionada, sobretudo, pela leitura da *História do materialismo* de Lange e amplificada pelas leituras científicas que levou a termo na primeira metade da década de 1870, encontra-se agora, depois da experiência wagneriana, com toda essa efervescência filosófica e científica do início da segunda metade do Século XIX, tendo sido corroborada e fortalecida pela amizade com Rée.

Será, pois, através dessa abertura a uma modernidade cada vez mais preocupada com a problemática científica ao invés dos ideais metafísicos que Nietzsche dará fim àquela cisão existente entre aquilo que publica, sob as influências de Wagner e Schopenhauer, e aquilo que mantém restrito ao âmbito privado, como no caso de suas leituras e anotações relacionadas ao âmbito científico que, em alguns momentos, emergem também nas suas lições na Universidade da Basiléia. Com isso, todo aquele fluxo de pensamento fortalecido pelo estudo das obras científicas, até então mantido em segredo, virá à luz dando a impressão de uma repentina mudança no seu pensamento, motivo pelo qual a publicação de *Humano, demasiado humano* provocou tamanha surpresa e perplexidade entre seus amigos e leitores que lhe eram próximos. As anotações que serviram de base ao *Humano* foram iniciadas antes mesmo de sua viagem ao sul da Itália, porém, será somente ali, em Sorrento, que elas se tornarão cada vez mais expressivas. Certamente foi também em Sorrento que Nietzsche teve a oportunidade de reforçar suas próprias posições a partir do “Réealismo”, do qual possuía um vivo apetite (cf. *Epistolario* III, 737).

---

modelo de ética a partir das bases naturais numa clara rejeição da moral dogmática de caráter religioso. Nessa direção confira-se também FREZZATTI, 2003, p. 435-461.

Quando em maio de 1878, com uma significativa dedicatória a Voltaire, *Humano, demasiado humano* foi publicado, todos esses novos elementos vieram à tona, revelando um Nietzsche que, apesar de sua originalidade, era até então desconhecido. Não tardou muito para que os seus amigos mais próximos desconfiassem do alcance da influência de Rée. Como evidenciamos no início deste capítulo, com exceção de Burckhardt, talvez de Köselitz e obviamente de Rée, as demais reações produziram, em grande medida, embaraço e incredulidades. Nietzsche era consciente disso, até porque, como já dissemos anteriormente, ainda em 1875 havia declarado que não passaria muito tempo antes que ele manifestasse opiniões que seriam consideradas ignominiosas (*schmählich*) e que inclusive seus "amigos e conhecidos" se tornariam "tímidos e assustados" (Nachlass/FP 5 [190] do verão de 1875).

Agora, muito mais consciente e seguro de suas próprias ideias, Nietzsche pode, finalmente, afirmar e defender sua própria autonomia intelectual, mantendo-se fiel e consoante ao seu novo horizonte filosófico. Será, pois, a partir dessa perspectiva que responderá às reações de Rohde acerca de sua obra:

> Desta vez, eu estou aguardando com tranquilidade que as ondas em que meus pobres amigos patinham [*plätschern*] venham gradualmente a acalmar-se: eu os empurrei para essas ondas – não existe perigo de *vida*, eu sei por experiência própria. E se deve haver ameaça de amizade aqui e ali – bem, sirvamos à verdade e digamos: "até agora amamos no outro um fantasma"[110] (*Epistolario,* III, 727).

[110] No aforismo 242 da *Miscelânea de opiniões e sentenças*, o filósofo também escreveu: "Quando mudamos muito, nossos amigos que não mudaram se tornam fantasmas do nosso passado: sua voz nos chega vaga e horripilante — como se ouvíssemos a nós mesmos, porém mais jovens, mais duros e imaturos". Em *Aurora*, retorna a essa questão sob o seguinte argumento: "Se damos o passo decisivo e tomamos o caminho denominado 'próprio', subitamente revela-se para nós um segredo: todos, também os que nos eram próximos e amigos, imaginavam-se até então superiores a nós e ficam ofendidos. Os melhores entre eles são indulgentes, e com paciência aguardam que encontremos de novo o 'caminho certo' — que eles conhecem! Os outros zombam e fazem como se tivéssemos temporariamente enlouquecido, ou indicam maliciosamente um sedutor. Os mais maldosos declaram que somos loucos vaidosos e procuram denegrir nossos motivos, e o pior de todos nos considera seu pior inimigo, um inimigo sequioso de vingança por uma longa dependência — e tem receio de nós. — Que fazer então? Meu conselho é: inaugurar sua soberania, garantindo antecipadamente a todos os nossos conhecidos um ano de anistia por pecados de toda espécie" (M/A, §484).

A carta de Rohde fora bastante dura ao afirmar, entre outras coisas, que o último "*Nietzschianum*" lhe trouxera uma grande surpresa, mas uma surpresa que não o privara de "dolorosas sensações", uma vez que ela o teria expulso do "*calidarium*" para ser imediatamente jogado em um gélido "*frigidarium*". Por fim, tomando por certo que os motivos da mudança de perspectiva operada por Nietzsche em sua obra poderiam ser encontrados nas influências de Rée, questionou: "Como se pode despir-se *desta maneira* da própria alma e tomar aquela de um outro? Ao invés de Nietzsche, tornar-se assim improvisamente Rée?" (KGB II/6, 894). A resposta de Nietzsche, mais do que evidenciar a Rohde que *Humano, demasiado humano* não representava uma investidura do pensamento de Rée, mas sim um verdadeiro retorno a si mesmo e que seu próprio pensamento finalmente encontrara o caminho da liberdade, deixa entrever também que, a respeito de suas possíveis influências de Rée, ela não se dera de modo unidirecional, mas antes pela via do compartilhamento de ideias:

> Entre parênteses: procure a *mim* no meu livro e não o amigo Rée. Sou orgulhoso de ter descoberto as suas esplêndidas qualidade e aspirações, mas sobre a concepção de minha "*philosophia in nuce*" ele não exerceu a menor influência: esta estava pronta e em boa parte já confiada ao papel quando o conheci mais de perto no outono de 1876. Nós nos encontrávamos em um idêntico patamar: o prazer dos nossos colóquios era ilimitado e, certamente, a vantagem foi muito grande para os dois, tanto que Rée, com amável exagero, escreveu para mim no seu livro (*A origem dos sentimentos morais*): "Ao pai deste escrito, a mãe agradecida" (*Epistolario,* III, 727).

Mesmo depois do filósofo ter proclamado sua própria filosofia, a imagem da influência de Rée no âmbito do *Humano, demasiado humano*, continuará assombrando-o por muitos anos. Não por acaso em vários outros momentos o filósofo sentirá a necessidade de defender-se dessa filiação indesejada. "Não quero mais ser confundido com ninguém", escreveu a Köselitz (carta de 17 de abril de 1883) ainda em referência a Rée (cf. *Epistolario* IV, 402). Ou ainda, quando no prefácio (§2, §4 e §7) da *Genealogia da moral* refuta a possibilidade de ter sido influenciado por Rée na época do *Humano, demasiado humano*, defendendo que aquele "livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto" não passa de

uma antítese de *Humano*, assim como seu método ingênuo e "reconhecidamente inglês" teria sido já deixado de lado por parte de Nietzsche[111].

Nesse embate, há quem defenda que Rée foi apenas uma figura ao acaso na vida de Nietzsche, de modo que poderia haver alguma relevância de ordem afetiva e psicológica, mas não no âmbito intelectual[112]. Por outro lado, há também aqueles que defendem uma mútua influência muitas vezes até em sentido exagerado[113]. Maria Cristina Fornari (2006, p. 47-48), por exemplo, nos oferece uma terceira possibilidade de interpretação. Segundo a autora, a relação

---

[111] Na *Genealogia da moral* o filósofo também argumenta: "Se para isso [ao propósito de procurar companheiros no questionamento dos valores morais] pensei no mencionado dr. Rée, entre outros, isso ocorreu por não duvidar que a natureza mesma das suas questões o levaria a métodos mais corretos para alcançar as respostas. Teria me enganado nisso? Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*" (GM, Prefácio, §7).

[112] Essa é, por exemplo, a visão de K. Jaspers (*Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936) e D. Halévy (Nietzsche, Paris 1944). Ambos consideram que a influência entre os dois autores é puramente biográfica e psicológica-sentimental. Para Eugen Fink (*Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960), Rée seria o responsável por consentir a Nietzsche que este vivesse de modo livre sua fase iluminista. Já Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 1958) assume que Rée fora um pensador infinitamente modesto frente a Nietzsche e, embora isso não impeça que filósofo possua influencias do amigo, o autor defenderá que numa comparação entre as obras, se tornaria evidente que a semelhança entre elas é ínfima (cf. FORNARI, 2006, p. 47).

[113] Paul-Laurent Assoun, como já citamos anteriormente, considera Rée como um "antídoto a Wagner", e sua influência teria o significado de um "passaporte na direção de um novo mundo filosófico". Desse modo, *A Origem dos Sentimentos Morais* seria como que "a dinamite que permitiu de escrever o 'Livro para espíritos livres'" (cf. 1979 p. 5-68). Outros autores que seguem nessa linha são B. Donnellan (*Friedrich Nietzsche and Paul Rée: cooperation and conflict*, in *Journal of the Study of Ideas*, 1982, p. 595-612) e L. Battaglia (*Due Genealogie della morale: Nietzsche e Rée*, in: *Intinerati Nietzschiani*, ESI, Napoli 1983, p. 67-93) e até mesmo Lou Andreas-Salomé. No entender de Andreas-Salomé, *A Origem dos Sentimentos Morais* constituíram, para Nietzsche, "o verdadeiro objeto de sua pesquisa". Através dessa obra, o filósofo teria compreendido plenamente "a nulidade dos seus antigos ideais" ao mesmo tempo em que teria encontrado "justamente no livro de Rée, as armas mais apropriadas em sua luta contra a concepção de mundo que abandonara" (ANDREAS-SALOMÉ, 1992, p. 106). Embora reconheçamos que a influência de Rée no decorrer desse período que antecede a publicação de *Humano, demasiado humano* seja relevante, não acreditamos que ela seja definitivamente determinante em relação ao conteúdo da obra como parecem defender esses autores. *Humano, demasiado humano* não é uma obra submissa ao pensamento de Rée e tampouco se originou a partir das influências deste. É fato que Nietzsche dialogou com muitos elementos da obra de Rée no decorrer de *Humano, demasiado humano*, assim como é também reconhecido que, mediante a indicação de Rée, entrou em contato com um significativo número de obras e de autores, no entanto, é também indiscutível que o próprio Rée, no papel de mãe agradecida, atribuiu a paternidade de sua obra a Nietzsche (cf. *Epistolario,* III, 727). Ao nosso modo de ver, entre Nietzsche e Rée existe uma influência mútua que se desenvolve muito mais pela via do diálogo, da troca de ideias, do colóquio entre dois amigos do que pura e simplesmente pela via unidirecional da submissão de um à influência do outro. Nesse sentido, estamos de acordo com o próprio Nietzsche quando afirma que ambos se encontravam em um "idêntico patamar" (cf. *Epistolario,* III, 727), até porque tanto a *Origem dos Sentimentos morais* quanto *Humano, demasiado humano* fazem jus à autonomia de pensamento de seu respectivo autor.

de Nietzsche com os autores que lê segue por algumas vias muito mais complexas que a simples apropriação ou da simples refutação. Além do mais, o caso de Rée é, sem dúvidas, um caso bastante particular, até porque esse é o único caso em que um texto (*A Origem dos sentimentos morais*) é trazido pelo filósofo à baila em três momentos distintos de sua obra publicada[114] e, a cada momento em que é citado, ele passa assumir um significado diverso. Por exemplo, se a relação de Nietzsche com Rée depende de uma consonância concreta entre intenções e aspirações, as quais são passíveis de serem localizadas na efetiva familiaridade das duas obras, posteriormente, à medida que Nietzsche amplia e aprofunda seu horizonte filosófico, ele passará a citar o amigo, sobretudo na *Genealogia da moral*, como um exemplo de erros de perspectiva nos quais ele mesmo havia se enredado. Isso já configuraria o amadurecimento de Nietzsche em seu contraste com os "ingleses", dos quais Rée em muito dependia, para então visualizá-los agora enquanto expoentes da ingenuidade histórica e como maus genealogistas. Mas isso evidenciaria também que o filósofo tem consciência de que esteve muito próximo de assumir "as hipóteses e o débito intelectual contraído com as próprias fontes na medida em que alcança uma posição mais profunda e que se sustente cientificamente" (FORNARI, 2006, p. 48).

Em certa medida, essa seria a razão daquela espécie de irritação e o tom vagamente ressentido com o qual Nietzsche se afasta de Rée. Isso se torna ainda mais evidente no *Ecce Homo*, quando o filósofo, ao retomar passagens do *Humano, demasiado humano*[115], retoma juntamente com elas a proposição de *Rée de* que "o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico", para em seguida atribuí-la não mais a Rée, mas a si mesmo: "(lizes [leia-se]: Nietzsche, o primeiro *imoralista*)", e o faz no

[114] Cf. MA/HH I, §37; GM/GM, Prefácio, §4; EH, 'Humano, demasiado humano', §6;

[115] No *Humano, demasiado humano* lemos: "Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro sobre a *Origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? 'O homem moral' — diz ele — 'não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico'. Esta proposição, 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 — se para a bênção ou para a maldição do bem-estar geral, quem saberia dizê-lo? — mas, em todo o caso, como uma tese das mais graves consequências, simultaneamente fecunda e horrenda, e olhando para o mundo com aquela dupla face que possuem todos os grandes conhecimentos" (HDH, I, §37).

intuito de apresentar a sua “Transvaloração de todos os valores”[116]. No entanto, as razões que o levaram a semelhante feito ainda não foram totalmente esclarecidas, pois, como escreveu Montinari (2016, p. XIII) em um de seus comentários introdutórios ao *Humano, demasiado humano*: “Tenho a impressão que nenhum dos exegetas jamais levou a sério esse retorno extremo a Paul Rée”.

Contudo, vale recordar também que esse inesperado retorno a Rée ocorre muitos anos depois da amizade entre os dois haver se exaurido naquele embaraçante *affaire* que teve como protagonista a jovem Lou Salomé. Mais curioso ainda é que, mesmo após o fim da amizade, Nietzsche mantém um vivo diálogo com o texto de Rée. Tanto é que a partir de 1883, Nietzsche não só relê a obra de Rée como também passa a ocupar-se com algumas de suas ideias, como é o caso do conceito de culpa e de punição que, em certa medida, darão a tonalidade da retomada do autor da *Origem dos sentimentos morais* quase como um contraponto ao Nietzsche questionador da moral. Apesar de Nietzsche ter mantido um colóquio bastante profícuo com a obra de Rée e que as questões ali debatidas continuem a provocá-lo no decorrer dos anos, as influências desse autor não determinam o conjunto dos elementos que compõem *Humano, demasiado humano*, como pensava Rohde. É indiscutível que exista um diálogo entre os dois autores ao longo de *Humano, demasiado humano*, sobretudo nas questões relacionadas à moral, no entanto, vale ressaltar que esse diálogo se estabelece justamente no sentido de problematizar e ampliar a discussão sobre os elementos em questão e não com a intenção de assumir pura e simplesmente as posições defendidas por Rée. Até porque em mais de um momento o Nietzsche de *Humano, demasiado humano* discorda das posições defendidas por Rée na *Origem dos sentimentos morais*. A nosso ver, o estranhamento dos

[116] No *Ecce Homo*, Nietzsche escreve: “Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro sobre a *Origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? ‘O homem moral’ — diz ele — ‘não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico – *porque* não existe mundo inteligível...’ Essa tese, temporada e afiada sobre os golpes de martelo da cognição histórica (*lizes*: *transvaloração de todos os valores*), talvez possa um dia, em algum futuro – 1890! – servir como machado para cortar pela raiz a ‘necessidade metafísica’ da humanidade – se para a benção ou para a maldição da humanidade, quem saberia dizer? Mas, em todo o caso, como uma tese das mais sérias consequências, simultaneamente fecunda e horrenda, e olhando para o mundo com aquele olhar bifrontal que possuem todas as grandes cognições...” (EH, *Humano, demasiado humano*, §6).

que eram próximos a Nietzsche com a recém-publicada obra é fruto muito mais de uma incompreensão e desconhecimento daquilo que verdadeiramente pensava Nietzsche, uma vez que conheciam apenas sua versão wagneriana, do que propriamente o resultado das influência de Rée.

Nesse sentido, se bem analisarmos os escritos anteriores ao *Humano, demasiado humano*, veremos, guardadas as devidas proporções, uma intensa continuidade e coerência entre os escritos juvenis marcados pelo elogio de Demócrito, o esboço sobre e teleologia e a impiedosa crítica à metafísica de Schopenhauer, ainda na segunda metade da década de 1860. Some-se isso às aulas sobre os pré-platônicos que, aliadas à intensa leitura de inúmeras obras de caráter científico, estabelecem um verdadeiro diálogo com a filosofia do espírito livre da segunda metade da década de 1870. Ao manter uma profunda e silenciosa coerência com o desenvolvimento intelectual de Nietzsche, pautado naquele profundo interesse pelas questões modernas que, na sua maior parte, gravitam em torno das questões científicas, *Humano, demasiado humano* se expressa como uma superação daquelas cisões que até então se evidenciavam em seus escritos. Tal perspectiva se torna ainda mais evidente à medida que o filósofo se afasta das posições metafísico-artísticas para adquirir cada vez mais a autonomia e a liberdade de pensamento. Essas são as razões pelas quais a obra figura enquanto o "monumento de uma crise", com o qual foi possível dar um "brusco fim a todo 'embuste superior', 'idealismo', 'sentimento belo'" com os quais fora contagiado (EH, "Humano, demasiado humano", §5). E o papel de Rée em todo esse processo me parece ser justamente o de coadjuvante no próprio processo de busca pela autonomia filosófica que lhe garantisse a libertação do espírito. Através dele, Nietsche logrou não só discutir e esclarecer suas próprias convicções, mas também tomar conhecimento e entrar em contato com uma gama de autores que certamente em muito contribuíram com sua filosofia.

Mais do que um amigo com quem pôde compartilhar suas ideias, Rée serviu a Nietzsche como uma espécie de ponte, através da qual o filósofo pôde acessar diversos outros autores, desde os ingleses até os franceses, dos positivistas aos iluministas que, juntamente com aquelas inúmeras outras leituras que levou a termo de maneira independente, possibilitaram reforçar e ampliar seus próprios pontos de vista. Um desses pontos que, a nosso ver, foram

reforçados e ampliados no decorrer desse período que antecede a publicação da obra, diz respeito à própria perspectiva de uma filosofia histórica que, aliada aos elementos característicos da ciência, seja capaz de levar adiante uma perspectiva naturalista da moral. A leitura dos moralistas franceses, aliada com os estudos de medicina, fisiologia, antropologia, história natural e juntamente com a preocupação acerca das ciências naturais, constitui, sem dúvida alguma, o núcleo mais elementar deste empreendimento.

No entanto, tal perspectiva só se tornou possível mediante o abandono, por parte do filósofo, dos ideais wagnerianos. Ao substituir sua antiga concepção de mundo, pautada numa espécie de cosmologia metafísica, por uma visão da vida e do mundo enquanto processo histórico, Nietzsche passa a assumir também que os fenômenos relativos à cultura não mais se separam da história natural. Investigar os fenômenos morais significa, portanto, compreender o próprio processo histórico de seu desenvolvimento. Este é o motivo pelo qual, Nietzsche defenderá que a observação moral, aqui também compreendida enquanto sinônimo de psicologia, se tornou agora imprescindível, uma vez que, a humanidade não pode mais ser poupada da visão cruel da mesa de dissecação psicológica com suas pinças e bisturis: “Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais” (MA/HH I, §37). Nesse sentido, cabe à observação moral expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos ignorados em absoluto pela velha filosofia que, com precárias evasivas, sempre fugiu à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais.

Especialmente nesse segundo capítulo de *Humano, demasiado humano*, o qual não por acaso se intitula “Contribuições à história [Geschichte] dos sentimentos morais”, o filósofo enfatizará o papel da observação psicológica defendendo que ela é imprescindível à ciência. Isso porque, ao utilizar-se da observação psicológica juntamente com a filosofia histórica, a ciência poderá confrontar-se com o problema da origem e da história dos sentimentos morais, que desde sempre foram ignorados pela filosofia metafísica, resultando em nefastas consequências. Tais consequências, segundo Nietzsche (MA/HH I, §37), podem ser vistas de maneira muito clara, sobretudo depois que muitos exemplos comprovaram “que os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos”.

Por conta disso, ao estabelecerem o fundamento de suas explicações em uma análise errônea das ações altruístas, por exemplo, esses filósofos acabariam por construir uma ética falsa, de modo que, posteriormente, em favor desta, teriam de recorrer “de novo à religião e à barafunda mitológica” a ponto de projetarem suas errôneas concepções “até mesmo na física e em toda a nossa consideração de mundo” (MA/HH I, §37).

É em contraposição a essa concepção de mundo pautada, sobretudo, na metafisica e na religião que o filósofo passa a incorporar a observação psicológica à ciência e à filosofia histórica, a fim de que se torne possível a elevação da cultura, cujos aspectos mais essenciais procuraremos tematizar nas páginas que se seguem. Nesse sentido, o trabalho a ser desenvolvido a partir de agora deverá concentrar-se sobre os principais elementos que compõem a noção de ciência de *Humano, demasiado humano*. Buscando evidenciar as mais essenciais da noção de ciência, o próximo capítulo concentrará seus esforços na própria contraposição estabelecida pelo filósofo entre a ciência e a metafísica, a religião e a arte. Por fim, com o quarto e último capítulo, procuraremos explicitar também, as principais características da noção de cultura desenvolvida pelo filósofo que, numa tentativa de elevação desta cultura em detrimento de uma cultura inferior, reconhece na própria ciência, sua mais fiel aliada.

3. DAS CARACTERÍSTICAS E ATRIBUIÇÕES DA CIÊNCIA NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

"O Arado incide na terra dura e mole,
passa por cima das coisas altas
e por aquelas profundas e as traz para perto de si.
Este livro é para o bom e para o mau,
para o pequeno e para o poderoso.
O mau que o lê se torna melhor, o bom pior,
o menor mais poderoso e o poderoso menor".
Nachlass/ FP 18[62] setembro 1876[117]*.*

Que a preocupação de Nietzsche com a ciência no âmbito de *Humano, demasiado humano* seja uma constante, é indubitável, no entanto, a definição de tal conceito ainda carece de aprofundamentos, seja pelas ambiguidades em que se encontra envolto, seja pelo caráter multifacetado com que se apresenta. O conceito de ciência tematizado na obra em questão não é de modo algum unívoco e definitivo. A própria estrutura da obra, pautada no aforismo, configura-se enquanto uma proposta de algo que está para além de uma série lógica, contínua e sistemática, antes, procura fazer frente ao seu propósito mediante intuições e pensamentos que se desenvolvem e se justapõem de maneira coordenada a partir de múltiplas perspectivas. Nesse sentido, investigar a noção de ciência tal qual tematizada pelo filósofo levando-se em conta as múltiplas facetas, tanto da noção aí tematizada quanto da própria obra num confronto direto com as próprias relações, inclusões, aparentes rupturas e ambiguidades, típicas da obra nietzschiana, é, sem dúvidas, um imenso desafio.

Procurando fazer frente a essa empreitada, o presente capítulo pretende resgatar os principais elementos que compõem essa noção de ciência tematizada em *Humano, demasiado humano*. Em vista disso, revisitaremos, não só os principais aforismos da obra que tratam da questão, como também nos ocuparemos dos principais escritos preparatórios dessa obra, cujo conteúdo

[117] Com este fragmento se concluía *A relha do arado* e como se pode notar, ele constitui uma espécie de paráfrase do 18[1] setembro de 1876 que abre o texto conforme citamos no capítulo anterior. De acordo com Colli e Montinari (1965, p. 523) uma outra variante deste fragmento trazia também: "Atrás do arado segue o semeador".

poderá auxiliar-nos na compreensão da mesma. Ao mesmo tempo em que procuraremos explicitar as principais características atribuídas pelo filósofo à ciência, nos ocuparemos também com as próprias contraposições que o filósofo estabelece entre a ciência e a metafísica, a religião e a arte. Com isso esperamos alcançar uma compreensão mais adequada acerca dos motivos pelos quais Nietzsche contrapõe a ciência à metafísica, à religião e à arte romântica, em vista da proposta de elevar a cultura mediante uma filosofia histórica que seja capaz de incorporar esses elementos científicos.

Conforme evidenciamos anteriormente, a partir de 1875 Nietzsche aprofundou seus estudos na área científica, adquirindo e debruçando-se sobre uma infinidade de obras. As consequências desses estudos certamente repercutiram de maneira bastante significativa nos seus próprios escritos. Tanto é que, se analisarmos as ocorrências do termo ciência [*Wissenschaft*], encontraremos algumas diferenças entre aquelas escritas até por volta da primeira metade de 1875 e as que aparecem depois desse período, que é justamente o momento em que o filósofo passa a dedicar-se com maior afinco à temática. De maneira geral, até por volta da primavera de 1875, o filósofo utiliza o termo *Wissenschaft* ora para referir-se à filologia, ora para designar a ciência em geral. Depois desse período, vemos uma substancial mudança no uso do termo *Wissenschaft* por parte de Nietzsche. A referência à filologia, utilizando-se do termo *Wissenschaft,* diminui gradativamente e, a partir de agora, ele passa a ser utilizado, quase que exclusivamente, para designar a ciência em geral, uma vez que as ciências naturais são designadas pelo termo *Naturwissenschaft*.

Apesar dessas mudanças serem bastante importantes e de praticamente inexistirem estudos aprofundados acerca das razões pelas quais o filósofo se utilize do conceito ora numa ora noutra perspectiva, nossa intenção aqui se restringe às ocorrências pós 1875, especialmente as de 1876-78, e que estejam diretamente ligadas ao *Humano, demasiado humano*, motivo pelo qual será a partir delas que procuraremos extrair as características da noção de ciência aqui em questão[118]. Ao perseguir nosso objetivo de compreender as

[118] Em certa medida, a partir dos estudos científicos elaborados durante os anos anteriores, juntamente com conhecimento adquirido acerca da filologia, Nietzsche desenvolve sua reflexão sobre a ciência na perspectiva de uma contraposição entre a modernidade e a antiguidade numa tentativa de evidenciar as grandes virtudes dos antigos, para então, mediante a reflexão de *Humano, demasiado humano*, instituir a parte fundamental de um novo projeto filosófico, cujas

principais características que Nietzsche atribui à ciência, não há como ignorar o primeiro aforismo da própria obra aqui em questão. Nele, ao defender a necessidade de uma química dos conceitos e sentimentos morais, o filósofo já nos oferece uma excelente visão daquilo que será uma constante na obra, qual seja, a da utilização de elementos característicos da ciência enquanto fundamento principal da luta contra as nefastas consequências da metafísica, da religião e da arte romântica.

Logo no início, o filósofo é categórico ao afirmar que os problemas filosóficos atuais continuam sendo formulados, em praticamente todos os pontos, como há dois mil anos: “Como pode algo originar-se de 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?” (MA/HH I, §1), questiona. Na sequência, argumenta que até o momento a filosofia metafísica resolveu esse problema negando a gênese de um a partir do outro e concebendo uma origem miraculosa às coisas de mais alto valor. Tal origem estaria fundada no próprio âmago, na própria essência da “coisa em si”[119]. Com isso, além de nominar a cultura ocidental enquanto continuadora de uma determinada concepção de mundo e de filosofia profundamente dominadas pela metafísica, ele também prepara o caminho para evidenciar aquelas primeiras características que nos farão ver que os elementos que atribui e associa à ciência destinam-se a construir, através desta, uma concepção de mundo e de filosofia muito diversa daquela que denuncia.

Será, pois, a partir dessa concepção que se poderá compreender o modo pelo qual *Humano, demasiado humano* representa, não só a primeira

---

bases recusam qualquer elemento metafísico em vista de uma liberdade de espírito e da própria elevação da cultura.

[119] Em *Para além de Bem e Mal* (§2), o filósofo retoma essa ideia e, de modo mais claro, escreve: “Nossas mentes rechaçam a ideia do nascimento de uma coisa que pode nascer de uma contrária, por exemplo: a verdade do erro; a vontade do verdadeiro da vontade do erro; o ato desinteressado do egoísmo ou a contemplação pura do sábio, da cobiça. Tal origem parece impossível: pensar nisso parece próprio de loucos. As realidades mais sublimes devem ter outra origem, que lhes seja peculiar. Não pode ser sua mãe esse mundo efêmero, falaz, ilusório e miserável, esta emaranhada cadeia de ilusões, desejos e frustrações. No seio do ser, no qual não morrerá nunca, um deus oculto, na ‘coisa-em-si’ é onde deve se abrigar seu princípio, ali e em nenhuma outra parte. Este é o preconceito característico dos metafísicos de todos os tempos, este gênero de apreciação se encontra na base de todos os seus procedimentos lógicos. A partir desta ‘crença’ esforçam-se em alcançar um ‘saber’, criam a coisa que, afinal, será pomposamente batizada com o nome de ‘verdade’”.

grande obra publicada em que o filósofo defende ter deixado para trás as opções metafísicas das quais se utilizara em alguns escritos anteriores, como também a primeira grande obra na qual se declara a necessidade de uma filosofia histórica [*historische Philosophie*] ligada à ciência natural [*Naturwissenschaft*]. Se até então, sob a sombra de Wagner e Schopenhauer, Nietzsche combatia a história e a ciência devido ao seu caráter degenerativo e perigoso para a vida (cf. Nachlass/FP 29[56] verão-outono de 1873), agora, contra Schopenhauer que contrapunha filosofia e história, o filósofo não mais renunciará à tentativa de um filosofar histórico (cf. CAMPIONI, 2014, p.1). Até porque já "não se pode mais conceber filosofia histórica como distinta da ciência natural", diz ele, de modo que, à tarefa do filosofar, tanto a ciência quanto a história são imprescindíveis, cuja efetividade resulta no "mais novo dos métodos filosóficos" (MA/HH I, §1).

Enquanto ordenamento de uma ação segundo determinados princípios, esse novo método filosófico, agora denominado de filosofar histórico, é sobretudo um esforço contínuo em vista da decomposição dos fenômenos e das concepções que estão por detrás das máscaras e dos disfarces da metafísica, da religião, da arte e, sobretudo, da moral. Em última análise, trata-se de uma investigação acerca da origem, da metamorfose, bem como das próprias forças que deram forma à coisa em si, à verdade absoluta, às crenças, às convicções, e até mesmo aos fenômenos e valores. Ou seja, trata-se de tornar explícitos os mecanismos por detrás da "verdade" metafísica, de cada crença religiosa e de cada "origem milagrosa" da arte bem como os suspeitosos elementos que sustentam a moral[120], pois a humanidade já não pode mais ser poupada "da visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis"

[120] De acordo com Campioni (2014, p. 1) esta reflexão amadurece seus melhores frutos na *Genealogia da moral* quando as posições e as direções indicadas no *Humano, demasiado humano* se tornam mais radicais. Isso porque o método genealógico prefere o "cinza", a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido" (GM/GM, Prefácio, §7). Desse modo, ainda segundo o autor, "tudo aquilo que era posto como *primum*, como originário, agora é forçado a contar sua história, como veio a ser e se tornou através do choque de forças, de modo que nada mais seja que uma momentânea solidificação, equilíbrio de potência. *Genealogia da moral* é talvez o resultado mais maduro e articulado do escavar de Nietzsche nos mecanismos de violência e repressão que formam, em tempos longíssimos, a comunidade 'natural'. Aquilo que nos escritos primitivos era 'natureza', instinto primitivo, agora é colocado como resultado de uma longa e dura disciplina. *Genealogia da moral* recolhe e organiza, sob muitos aspectos, o trabalho 'histórico' iniciado com *Humano, demasiado humano*. Ali se mostram os efeitos produtivos do poder, os mecanismos que não aparecem, com quais assustadores meios o animal livre e sem memória consciente se torna o indivíduo capaz de fazer promessas, de viver em sociedade".

(MA/HH I, §37). A fim de levar a cabo semelhante empreendimento, Nietzsche espera encontrar na história e na ciência as ferramentas necessárias, os princípios segundo os quais poderá conduzir suas ações em direção à elevação da cultura.

A justificativa para o uso da história [*Historie*] na formação [*Bildung*] de uma cultura [*Cultur*] está em sua capacidade de advertir e desaconselhar, de modo que "é preciso utilizá-la como o *daimon* [*Dämonion*]"[121] (cf. 29[103] verão - outono de 1873). Enquanto fonte de conhecimento capaz de evidenciar os processos pelos quais a história humana se desenvolveu, de como as coisas surgem, se desenvolvem e dão lugar a outras, a *Historie* é imprescindível à criticidade dos fatos, à elucidação da decadência e especialmente na dissolução do suprassensível, de tudo aquilo que é ahistórico e suprahistórico. Embora a terminologia "ahistórico" [*Unhistorische*] e "suprahistórico" [*überhistorisch*] seja característico do período da *II Consideração Extemporânea*, e que discussão dessas noções seja diversa daquela operada no *Humano, demasiado humano*, a definição de tais noções contribui à compreensão dos argumentos presentes nesta última. Na *II Consideração Extemporânea,* o filósofo relacionava o ahistórico "à força e à arte de poder *esquecer* e de fechar-se em um horizonte limitado"; o suprahistórico denominava "as potências que desviam o olhar do vir-a-ser, transformando-o no que dá à existência o caráter do eterno e do imutável, da *arte* e da *religião*" (HL/Co Ext. II, 10). Em certa medida, esses são alguns dos mecanismos que estarão por detrás dos efeitos da metafísica com sua *aeterna veritas*, da religião com suas crenças e convicções bem como da arte com a intuição e o *miraculum* ao longo de *Humano*, como veremos adiante.

Por sua vez, também a ciência foi tematizada pelo filósofo na *II Consideração Extemporânea*, e, tal qual a *Historie*, também ela encontra seu correspondente no *Humano*, evidenciando, mais uma vez, a profunda relação existente entre o *Humano, demasiado humano* para com os escritos anteriores de Nietzsche. Enquanto que, na *II Consideração Extemporânea,* o ahistórico e o

[121] Certamente o filósofo utiliza aqui de uma metáfora em referência ao "*daimon* de Sócrates", pois como se lê em *O Nascimento da Tragédia* (§13): "Em situações especiais, quando sua descomunal inteligência começava a vacilar, conseguia ele um firme apoio, graças a uma voz divina que se manifestava em tais momentos. Essa voz (do *daimon*) quando vem, sempre *dissuade*". No caso aqui em questão, a história deveria servir à cultura, tal qual o *daimon* servia à Sócrates.

suprahistórico eram evidenciados pelo filósofo como antídotos aos possíveis malefícios da *Historie*, a ciência era a única capaz de tratar acerca destes "venenos", pois somente ela veria a potência e forças do ahistórico e do suprahistórico como potências e forças adversas. Isso porque a consideração científica considera apenas aquilo que vem-a-ser, somente aquilo que é histórico e não aquilo que é, seja um ente ou algo eterno. Por esse motivo, ela estaria em uma contínua contraposição intrínseca com os elementos eternos e imutáveis da arte e da religião, ao mesmo tempo em que odiaria o esquecimento e a morte do saber. Busca, portanto, "eliminar todas as delimitações do horizonte e lança o homem naquele mar infinito e ilimitado de ondas luminosas, no mar do vir-a-ser conhecido" (HL/Co Ext. II, 10). Embora a concepção de *Historie* nesta *Extemporânea* seja vista sob uma perspectiva negativa, a contraposição desta para com o supra-histórico e o ahistórico, bom como aos elementos eternos e imutáveis, sua capacidade de lançar o homem no mar do vir-a-ser conhecido já prefiguram ainda que de maneira incipiente, algumas das principais posições defendidas pelo filósofo no período do *Humano*.

Por sua vez, no *Humano, demasiado humano,* a *Historie* e a *Naturwissenschaft* se confundem, ou melhor se fundem num mesmo objetivo, num único e mesmo propósito, o de reintegrar a cultura na fluidez do vir-a-ser e o primeiro passo a tal propósito se revela na constatação de que em alguns casos singulares, e, segundo Nietzsche, "presumivelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles" "*não existem opostos*" [grifo nosso] exceto pelo habitual exagero da concepção popular ou metafísica em cuja base dessa contraposição encontra-se um erro da razão (cf. MA/HH I, §1). Nesse sentido, ainda de acordo com este novo método, "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". Em última análise, o que este novo método revela e denuncia são os processos que realmente produzem a moralidade, ou seja, que os absolutos qualitativos opostos nos quais os seres humanos depositam sua crença, não passam de "um erro da razão" (cf. §16).

Nisso se compreende também os motivos pelos quais Nietzsche se utiliza de uma metáfora de Rée, a da sublimação, para explicar os objetivos de

sua obra[122]. Enquanto processo físico-químico, a sublimação representa antes de tudo, a passagem direta de um elemento sólido para o estado gasoso e vice-versa. Nesse sentido, enquanto o pensamento tradicional concebe os processos espirituais que produzem a moralidade e conduzem a cultura como se fossem transcendentes ou até mesmo suprassensíveis, o mais novo dos métodos filosóficos denuncia que eles não passam de processos puramente corporais ou fisiológicos, ou seja, algo puramente humano, demasiado humano. Em outras palavras, o que houve foi apenas uma sublimação dos elementos fisiológicos (sólidos) em algo suprassensível e transcendente (gasoso). Aqui estão, portanto, as razões pelas quais o filósofo também pode falar da necessidade de "uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações de cultura e da sociedade, e mesmo na solidão": é preciso estabelecer o processo inverso, é preciso que haja um resfriamento a fim de que se possa transformar os elementos gasosos em sólidos, destituir o caráter transcendental e suprassensível erroneamente atribuídos a elementos que são puramente humanos, fisiológicos e psicológicos. "*Trazer à luz a irracionalidade das coisas humanas*, sem nenhuma *vergonha* – esse é o objetivo, [...] endereçar a ciência a *este* fim é o meu desejo" (Nachlass/FP 5[20] primavera-verão de 1875), explicitou o filósofo.

Nesse sentido, evidenciar que não existem opostos significa, antes de tudo, afirmar que o antagonismo, a oposição dos elementos metafísicos nada mais é do que a sublimação de elementos fisiológicos e psicológicos. Cabe à ciência, portanto, explicitar o modo pelo qual esses elementos foram sublimados, ou melhor, quais os motivos que fizeram com que o irracional se transformasse

[122] Segundo D'Iorio (2014, p. 95), fazia parte da própria personalidade de Paul Rée utilizar-se das combinações químicas dos átomos para explicar os fatos da vida e do universo. Malwida von Meysenbug em sua obra *Stimmungsbilder* relata que na pequena comunidade da Villa Rubinacci em Sorrento essa atitude de Rée se tornou quase que um gracejo: "tivemos com o Dr. Rée, um positivista resoluto, contínuas discussões acerca dos problemas filosóficos, de modo que a expressão 'combinação química' se tornou uma piada entre nós" (MEYESENBUG, 1900, p. 68). Numa carta a Olga Monod-Herzen em 29 de abril de 1877, Malwida também escreveu: "Acabo de receber um cartãozinho da Itália, e ao mesmo tempo o livro do Rée, que ele concluiu aqui. Em cima escreveu: 'À combinação de tudo o que há de bom, a combinação dos átomos'. Sempre caçoei dele a respeito de suas opiniões temivelmente realistas, e, em vez de dizer 'o ser humano', eu dizia, quando discutíamos: '*a combinação química*'. Mas ele afirma que ninguém no mundo é bom, exceto eu, e é isso que se refere essa dedicatória" (MEYSENBUG, 1920, p. 141-2, *apud*: D'IORIO, 2014, 96).

em racional, o ilógico em lógico, o egoísmo em compaixão, o erro em verdade e o desejo cobiçoso em contemplação desinteressada (cf. MA/HH I, §1). Esse é o motivo pelo qual *Humano, demasiado humano* mantém uma constante preocupação com a causa, com a origem das coisas e, não obstante, com a própria forma de vida que exprimem cada um desses elementos que constituem e sustentam a cultura moderna ocidental.

Ao constatar a não existência de opostos, esse novo método filosófico destitui o caráter dualista imputado ao vir-a-ser pela metafísica ao mesmo tempo em que torna evidente que a "coisa-em-si" não possui sentido algum. Mais do que isso, a intenção do filósofo está em mostrar que as bases desse discurso metafísico foram erigidas a partir de erros da razão, motivo pelo qual, a principal tarefa da ciência no *Humano, demasiado humano*, especialmente nesse primeiro capítulo, consiste em fazer frente aos pressupostos metafísicos desmascarando-os em seus erros e excessos. Nisso, também se torna evidente que a própria concepção de ciência de *Humano, demasiado humano* não é propriamente a ciência enquanto conjunto sistematizado de conhecimentos acerca de um objeto específico ou método de investigação sistematizada sobre esses objetos, como o próprio método científico propriamente dito. Não se trata de um único método científico, mas de um conjunto de elementos fundamentados na análise e na observação que, profundamente pautados pela dúvida e pela desconfiança, suas mais fieis aliadas (cf. MA/ HH I, §22). Tal empreendimento visa alcançar a liberdade do espírito, mediante um saudável e cortante ar de montanha[123] sem, contudo, prestar-se ao serviço de um modelo definitivo de ciência que deva ser seguido de maneira rigorosa, até porque, como o próprio filósofo escreve em *Aurora:*

> Não existe um método da ciência que seja o único a levar ao saber! Temos que lidar experimentalmente com as coisas, sendo ora maus, ora bons para com elas e agindo sucessivamente com justiça, paixão e frieza em relação a elas. Esse homem dirige-se às coisas como policial, aquele como confessor, um terceiro como andarilho e curioso. Ora com simpatia, ora com violência se arrancará algo delas; a reverência ante os seus segredos leva adiante e à compreensão um

[123] Na *Miscelânea de opiniões e sentenças*, o filósofo também escreveu: "Na ciência, como nas montanhas, o melhor e mais saudável é o ar cortante que ali se encontra. – Os moles de espírito (como os artistas) receiam e caluniam a ciência por conta desse ar" (VM/ OS, §205).

> indivíduo, indiscrição e velhacaria na elucidação de segredos fazem o mesmo por outro. Como todos os conquistadores, descobridores, navegantes, aventureiros, nós, investigadores, somos de uma moralidade temerária, e temos que admitir ser considerados maus no conjunto (M/A §432).

Sendo assim, perfazer o caminho da ciência é, antes de tudo, percorrer a via da liberdade do espírito[124], é tornar-se um andarilho "e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe". Significa também escavar mais fundo, buscar o que está escondido[125], "observar e manter os olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo" motivo pelo qual "não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem" (MA/HH I, §638). É, ainda, reconhecer o mundo em sua própria realidade que, aliás, é a única existente, a do próprio vir-a-ser. Reconhecê-lo enquanto tal significa também aceitar que a própria natureza é, por exemplo, desprovida de sons, que ela é muda, que tampouco possui cores, formas, um dentro ou fora um acima ou abaixo, que ela é sempre indiferente, desprovida de interesses ou finalidades, ao mesmo tempo em que não possui nenhum fundamento misterioso e primordial ou um enigma a ser desvelado (cf. Nachlass/FP 23[150] final de 1876 - verão de 1877).

No entanto, à semelhante compreensão é preciso também reconhecer que a ciência é a única que pode nos levar sob diferentes modos, para além da apreensão sensível, pois ela, assim como a natureza, não possui qualquer consideração pelos fins últimos. Da mesma forma que a natureza "ocasionalmente produz coisas da mais elevada pertinência, sem tê-las querido, também a verdadeira ciência [...] promoverá ocasionalmente, e mesmo com frequência, vantagem e bem-estar para os homens, e alcançará o que é pertinente – mas igualmente *sem tê-lo querido*" (MA/HH I, §38). Aqui se encontra, portanto, o ponto central da ciência, ela é desprovida de valores, de crenças e

---

[124] De acordo com Nietzsche: "A completa firmeza de pensamento e investigação, ou seja, a liberdade de espírito, quando se tornou qualidade do caráter, traz comedimento na ação: pois enfraquece a avidez, atrai muito da energia existente, para promover objetivos espirituais, e mostra a utilidade parcial ou a inutilidade e o perigo de todas as mudanças repentinas" (MA/ HH I, §464).

[125] Recorde-se que as primeiras anotações das quais mais tarde surgiu o *Humano, demasiado humano*, intitulam-se justamente "A relha do arado" [*Die Pflugschar*], o ferro do arado que sulca a terra. Confira-se nesse sentido o caderno M I 1 de setembro de 1876, por exemplo.

sentimentos, de modo que lhes interessa apenas compreender a expressão do vir-a-ser, o mundo, a própria natureza enquanto tal.

Sob esse aspecto, a ciência é, portanto, "*a imitação da natureza em conceitos*"[126] (MA/HH I, §38), pois, como o próprio filósofo atesta no supra referenciado póstumo (23[150] final de 1876 - verão de 1877), "graças à ciência, podemos ir de múltiplas maneiras mais além da apreensão sensível, por exemplo, podemos conceber o som como um movimento ondulatório", as cores como o efeito de um determinado feixe de ondas, ou a forma como o "resultado de um reflexo da superfície no olho". Em suma, somente a ciência é capaz de nos ensinar que

> a matéria mesma é um arraigado prejuízo ancestral, procedente, pois do fato do olho ver superfícies planas e de que o órgão humano do tato está muito embotado: isto é, ali onde se sentem os pontos de resistência, involuntariamente se constroem *planos* continuados de resistência (que só existem em nossa imaginação), submetidos à ilusão habitual do olho que reflete, que é basicamente apenas um órgão grosseiro do tato. Uma bola de correntes elétricas que invertesse determinados pontos seria sentida no tato como algo material, como uma coisa sólida: e o átomo químico é certamente uma figura assim, que resulta circunscrita pelos pontos terminais de diferentes movimentos. Hoje em dia estamos acostumados a distinguir o movido e o movimento, porém, com eles seguimos sob influência de antiquíssimas falácias [*uralter Fehlschlüsse*]: a coisa movida é inventada, internamente fantasiada, já que nossos órgãos não são suficientemente sutis a ponto de perceber em toda a parte o movimento e nos enganam com a aparência de algo persistente: quando no fundo não existe nenhuma "coisa", nada permanente (Nachlass/FP 23[150] do final de 1876 - verão de 1877).

Sendo assim, a razão pela qual o filósofo opta pela ciência no embate com a metafísica, a religião e a arte, bem como a própria moral, está justamente em sua capacidade de destituir todo e qualquer elemento transcendente e suprassensível erroneamente atribuído ao vir-a-ser cujas consequências resultaram na dualidade de mundos. Isso se aplica inclusive aos elementos

[126] Em 1885, portanto, muitos anos depois dessa afirmação, o filósofo ainda se utilizará da ideia aqui representada para definir não só a filosofia, mas a própria noção de história, reforçando mais uma vez a profunda coerência de seu pensamento e deste para com a filosofia, história e ciência: "a filosofia, assim como a entendo" escreveu ele, "como a forma mais geral da História [*Historie*], como a tentativa de descrever de algum modo o vir-a-ser de Heráclito e abreviá-lo em signos (de *traduzi-lo* e mumificá-lo ao mesmo tempo, em uma espécie de Ser aparente [*scheinbarem Sein*])" (Nachlass/FP 36[27] junho-julho de 1885).

fisiológicos e psicológicos com os quais o indivíduo percebe e avalia o mundo e não apenas aos elementos físicos, materiais com os quais interage no mundo. Por conseguinte, a concepção de ciência presente no *Humano, demasiado humano*, pautada na imitação da natureza em conceitos, carrega consigo algumas características que o filósofo importa do discurso científico com o intuito de, juntamente com o caráter histórico proveniente do evolucionismo, construir as bases de uma concepção de mundo e de filosofia alheia à concepção metafísico-religiosa. Sob essa perspectiva, torna-se evidente que a tentativa de Nietzsche procura utilizar-se de ferramentas que, por si só, sejam contrárias às perspectivas da metafísica e da religião com vistas a corrigir os erros e excessos do próprio discurso filosófico que, segundo ele, encontra profundamente maculado pela metafisica, e espera fazê-lo a partir da ciência, e sobretudo da ciência natural, uma vez que por meio dela se torna possível vislumbrar uma concepção de mundo totalmente diversa da moral, da religião e sobretudo da metafísica. Através da ciência o filósofo pode conceber uma filosofia livre, naturalizada, que em sentido muito diverso dos pressupostos e as imposições da religião, da metafísica e da moral, pode novamente reinscrever o homem na natureza, reconciliando-o com o próprio vir-a-ser, possibilitando ainda que seu desenvolvimento ocorra de modo livre, ou seja, sem o jugo moral-religioso-metafísico da cultura moderna em vista da elevação da cultura[127]. A preocupação de Nietzsche diz respeito, portanto, ao próprio processo cultural dos últimos milênios, cujo diagnóstico evidencia aqueles elementos metafísicos e religiosos contra os quais ele procura contrapor sua própria filosofia, ou melhor, seu mais novo método filosófico em que a ciência desempenha um papel central sob o arcabouço da ideia do "médico da cultura"[128].

---

[127] No período de *Assim falava Zaratustra*, por exemplo, essa reconciliação do homem para com a natureza, essa libertação do espírito do jugo da cultura moderna e ocidental se traduzirá, ainda que com alguns outros contornos, no próprio "sentido da terra".

[128] Cf. Nachlass/FP 23[15] inverno de 1872-73, do mesmo modo que o Nachlass/FP 30[8] outono-inverno 1873-74, em que o filósofo evidencia a necessidade de que a filosofia assuma, tal qual o filósofo, o papel de "médico da cultura". Nessa mesma direção, consulte-se também a carta de Nietzsche a Carl von Gersdorff de 2 de março de 1873, em que comunica ao amigo que sua próxima obra (*A filosofia na época trágica dos gregos*) deveria intitular-se "O filósofo como médico da Cultura": "O meu escrito cresce e assume o aspecto de um apêndice à 'tragédia'. O título será talvez 'O filósofo como médico da cultura'. Com este trabalho gostaria mesmo de fazer uma surpresa a Wagner pelo seu aniversário" (*Epistolario* II, 298 p. 435). Veja-se ainda a carta a Rohde (22 de março de 1873): "Espero poder enviar-te em breve, para que tu o leias antecipadamente, uma longa passagem do meu livro que está nascendo muito lentamente sobre a filosofia grega. O título não está ainda definido, mas poderia ser, aproximativamente 'O filósofo

Nesse sentido, quando Nietzsche se utiliza desse novo método filosófico e tematiza a ciência enquanto a imitação da natureza em conceitos, ele tem em mente a postura antidogmática desta, sua capacidade de colocar tudo em dúvida, pois é justamente através dela que espera o libertar o homem da dogmática compreensão da vida e da experiência enquanto um definitivo resultado de algo eterno e imutável, tão característico da metafísica e da religião, sobretudo. Um estranho hábito, ou melhor, um defeito hereditário do qual a maior parte os filósofos padecem e que necessita ser abandonado, dirá ele. Somente uma postura científica capaz de duvidar e desconfiar de toda a certeza, é capaz de evitar toda *aeterna veritas*, todo fanatismo e, juntamente com ele, todas as opiniões e convicções, uma vez que através desse exercício científico será possível também evidenciar o próprio vir-a-ser e, consequentemente, toda a história e o desenvolvimento das coisas (cf. FREZZATTI , 2016, p. 142-143). Ou seja, diferentemente da metafísica e da religião, a ciência não se pretende absoluta tampouco se reconhece como vinculada aos hábitos e valores vigentes, ela caminha livremente, motivo pelo qual também não se submete à teleologia e à utilidade.

Na medida em que avançamos na obra, essa perspectiva se torna cada vez mais evidente. Tanto é que, ao lermos o segundo aforismo da obra, nos deparamos com uma das principais críticas que Nietzsche destina aos filósofos, especialmente àqueles que possuem o defeito hereditário de negligenciar o sentido histórico, ou seja, contra aqueles que, imbuídos de uma concepção metafísica de mundo e de homem, insistem em tomar as coisas a partir de uma perspectiva que se pretende definitiva e absoluta. Isso ocorre na medida em que esses filósofos acreditam alcançar a compreensão acerca do homem, analisando apenas o homem atual: “Involuntariamente imaginam ‘o homem’ como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem*

---

como médico da cultura’, como vês devo ocupar-me de um belo problema geral e não só histórico” (*Epistolario* II, 300 p. 439). Em vista de uma análise do “médico da cultura” veja-se, por exemplo: *A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filosófico* de Wilson Antonio Frezzatti Jr., Revista Discurso, V. 48, nº 2 (2018), pp 187-199. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/150929 acessado em 20/06/2019.

limitado" (MA/HH I, §2). Na medida em que negligencia o sentido histórico, a metafísica cristaliza a própria concepção de mundo e de homem tomando-a por definitiva, como se aquilo que hoje conhecemos por mundo e homem fosse aplicável a qualquer época ou período da história humana. Negligenciar a história é negligenciar a própria humanidade na medida em que se lhe nega o conhecimento acerca da própria dinâmica de seu desenvolvimento. Em um póstumo da época, encontramos também o seguinte argumento:

> Todos aqueles que escrevem máximas caem facilmente no erro de afirmar sobre o homem, de maneira geral, coisas que valem para épocas ou classes determinadas da sociedade; mas todos os filósofos que escreveram sobre o homem cometeram o mesmo erro – apenas a história [*Historie*] interligada à história dos animais [*Tiergeschichte*] fizeram compreender o quão grande é, nesse caso, a carência de sensatez (Nachlass/FP 23[19] do final de 1876 - verão de 1877).

Essa carência de sensatez pode ser encontrada também naqueles que tomam a atual configuração do homem, forjada sob a pressão das religiões e de certos eventos políticos, como uma forma fixa a partir da qual se deveria partir. Tais filósofos, segundo Nietzsche, estariam se recusando a aprender que o homem é algo que veio a ser, que ele é o resultado de um processo de mudança contínuo ao longo da história. Inclusive a própria faculdade de cognição do homem é algo que veio a ser o que, obviamente, lança por terra a concepção de que o mundo inteiro pudesse ser tecido e derivado a partir dessa faculdade de cognição como alguns assim o desejavam.

Além disso, todos os elementos essenciais do desenvolvimento humano se desenvolveram em tempos remotos, muito antes dos últimos quatro mil anos que aproximadamente conhecemos e ainda assim, nos últimos milênios o homem deve ter se alterado bastante. Por conta disso, ao ver "instintos" [*Instincte*] no homem atual, os filósofos supõem que eles pertencem aos fatos imutáveis do homem e que seriam capazes, portanto, de fornecer a chave para a compreensão do mundo em geral[129]. No entanto, "toda a teleologia se baseia

[129] No manuscrito enviado à impressão e que posteriormente foi corrigido por Nietzsche, lia-se também: "Mas aqui o filósofo avista 'instintos' do homem atual e sobre a sua base tira conclusões sobre a essência do mundo (como Schopenhauer)". A crítica a Schopenhauer no entanto, não termina aí, nesse mesmo fragmento 23[19] que acabamos de citar, o filósofo também escreve: "Desse modo, Schopenhauer, para demonstrar que a vida dos seres humanos possui uma

no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas"[130]. Essa é mais uma das razões pelas quais Nietzsche defende que o *filosofar histórico* é doravante necessário, e juntamente com ele a virtude da modéstia (cf. MA/HH I, §2), ou seja, sem a pretensão de eternidade, sem a pretensão de imputar ao vir-a-ser características metafísicas, suprassensíveis ou morais.

Reconhecer que o mundo, o homem e as coisas se desenvolvem e que, portanto, não constituem verdades eternas é o primeiro passo na direção de uma libertação da tradição, da superação da teleologia, de uma existência mais livre e harmonizada com o vir-a-ser. Sob esse aspecto, a contribuição da história [*Historie*] é imprescindível visto que o registro dos fatos que aconteceram no passado, o próprio estudo destes registros, ao evidenciarem um vir-a-ser histórico, uma mudança no desenvolvimento da própria concepção de mundo e das coisas, torna a vida ainda mais forte, na medida em que a torna partícipe do vir-a-ser, partícipe de seu próprio desenvolvimento sem estar, contudo, limitada à cristalização das verdades eternas, e à determinação teleológica de que todas as coisas tendem a um mesmo fim eterno. Essa é também a razão pela qual a ciência, segundo Nietzsche, odeia o esquecimento e a morte do saber, ao mesmo tempo em que procura, como apontamos anteriormente, "eliminar todas as delimitações do horizonte" e lançar o homem "no mar do vir-a-ser conhecido" (HL/Co Ext. II, 10). Devido à sua liberdade, ao seu antidogmatismo, sua postura

---

finalidade moral metafísica, aduz que é ao término da vida que se adquire a consciência de suas próprias qualidades morais – como se tal sentimento, supondo que existisse *hoje* efetivamente e com caráter universal, pudesse provar algo distinto do fato de que, devido a determinadas opiniões e artigos de fé, os homens se tenham acostumado a pensar em seus pecados quando se encontram próximos da morte: quer dizer, tal fato, como apresentado por Schopenhauer, prova que certas ideias metafísicas existem e existiram, mas não que são verdadeiras. Acrescente-se ainda que se trata de um fato muito delimitado no tempo, pois na antiguidade, por exemplo, com muita frequência alguém morria sem pensar em seus pecados. E mesmo que esta fosse uma observação geral, que vale para todos os períodos da humanidade e para cada homem, ela não demonstraria de fato a prova de verdade da tese afirmada por Schopenhauer".

[130] Anos depois, no *Crepúsculo dos Ídolos* (A razão na filosofia, §1), o filósofo também argumenta: "Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir a ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicisam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idolatras de conceitos – tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram".

antiteleológica e antimetafísica, a ciência é a única que poderá estabelecer esta naturalização do homem, essa reconciliação com o vir-a-ser, pois é a única com capacidade de levar o homem para além das crenças e valorações propostas pela metafísica.

Por conta disso, tanto a dualidade dos opostos, quanto a ideia da verdade absoluta, de um mundo imutável, são características que Nietzsche atribui à cultura dominante dos últimos séculos. A crítica a essa visão de mundo e de homem, aqui evidenciada, será uma constante em sua filosofia posterior. No *Humano, demasiado humano*, a crítica se desenvolve a partir da noção de uma cultura elevada [*höhere Cultur*], que o filósofo pretende levar a cabo mediante uma série de elementos de cunho filosófico, histórico e científico. É em virtude desses elementos que Nietzsche procura estabelecer os elementos de uma ciência que, aliada à história e a filosofia, seja capaz de superar a metafísica. Essa é, portanto, a proposta geral da obra cujo objetivo principal consiste na superação do longo processo cultural evidenciado pelo século XVIII, profundamente marcado pela metafísica tradicional, pela religião cristã e pela arte romântica, por meio de uma elevação da cultura fundamentada naquele novo método filosófico supracitado. Na medida em que tomamos conhecimento mediante esse processo histórico-filosófico-científico de que a realidade do vir-a-ser é a única realidade existente, e que toda e qualquer transcendência que fundamente uma dualidade de mundo, ou uma verdade eterna assim como os valores e as crenças, tem como origem as nossas próprias paixões, nossos próprios sentimentos e ilusões, cabe ao homem assumir as rédeas do seu próprio destino e, conscientemente desenvolver uma nova cultura. É a este propósito que serve a liberdade do espírito e a ideia de uma cultura elevada, como veremos em outro momento.

Mantendo esses pressupostos em mente, podemos nos aprofundar acerca dos elementos que compõe a noção de metafísica que Nietzsche vem combatendo, ao mesmo tempo em que se evidenciam aquelas características necessárias à ciência, cujo sucesso é imprescindível à concepção de mundo e de homem defendidas por ele. No terceiro aforismo da obra, ao tematizar acerca da “Estima das verdades despretensiosas”, escreve: “É marca de uma cultura elevada [*höhere Cultur*] estimar verdades despretensiosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos

e homens metafísicos e artísticos" (MA/HH I, §3). Mais do que uma contraposição entre a cultura inferior caracterizada pela metafísica, e a cultura elevada com característica científicas, o filósofo acena para a própria noção de verdade que aqui, em específico, é reconhecida pelo rigor científico. É verdade apenas aquilo que sobrevive ao rigor da ciência, à sua dúvida e à sua desconfiança enquanto ciência rigorosa, antidogmática, antiteleológica e sobretudo antimetafísica, motivo pelo qual tais verdades serão sempre despretensiosas e nunca absolutas. Tudo o mais é erro, ofuscamento e consolo, ou em última análise, metafísica.

Num primeiro momento, essas verdades despretensiosas, que muitas vezes são até pequenas, poderiam se tornar motivos de escárnio, pois sua sobriedade, sua simplicidade e modéstia aparentemente desanimadora não poderiam ser comparadas à beleza, ao esplendor e encanto daquelas "verdades", por vezes até extasiantes, que são oriundas da metafísica. Entretanto, tudo aquilo que foi arduamente conquistado, que é certo e duradouro e que tem relevância ao conhecimento posterior é superior e, portanto, apegar-se a ele, mais do que uma necessidade é antes de tudo uma demonstração de coragem, de simplicidade e moderação. É um sintoma de virilidade, ao qual, não só o indivíduo, mas toda a humanidade deve alçar-se a fim de habituar-se aos conhecimentos sólidos e duráveis fundamentados em evidências obtidas mediante a aplicação de um rigoroso método de análise. Tais conhecimentos contribuiriam para a que a humanidade perdesse assim, toda a crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades:

> É certo que os adoradores das *formas*, com sua escala do belo e do sublime, terão boas razões para zombar inicialmente, tão logo a estima das verdades despretensiosas e o espírito científico comecem a predominar: mas apenas porque seus olhos não se abriram ainda para a atração da forma *mais simples*, ou porque os homens educados nesse espírito ainda não se acham plena e intimamente tomados por ele, de modo que continuam a imitar irrefletidamente as velhas formas (e isso bastante mal, como faz quem já não se importa muito com algo). Em tempos passados, o espírito não era solicitado pelo pensamento rigoroso; ocupava-se em urdir formas e símbolos. Isso mudou; a ocupação séria com o simbólico tornou-se distintivo da cultura inferior [*niederer Cultur*] (MA/HH I, §3).

É, pois, a partir da contraposição entre a cultura elevada [*höhere Cultur*] e a cultura inferior [*niederer Cultur*] que o filósofo desenvolverá toda sua argumentação em torno da contraposição entre a metafísica e a ciência, que interligada à filosofia e à história tem como objetivo levar a cabo essa elevação da cultura. Em vista disso, Nietzsche dedicará boa parte desse primeiro capítulo da obra tematizando acerca das origens da metafísica. Numa espécie de gênese da metafísica, ele procura identificar suas origens e o seu desenvolvimento. Contraposto a esses resultados, encontram-se, pois, para além de toda a crítica, as características que julga ser necessário à ciência, tais como a postura antiteleológica e antimetafísica, seu antidogmatismo bem como o rigor de pensamento que, aliado à dúvida e a desconfiança, baseia-se apenas em evidências científicas e não em premissas indemonstráveis provenientes da crença. Todos esses elementos são imprescindíveis à ciência no seu embate com a metafísica.

Associada à cultura inferior, a metafísica tem por base a dualidade de mundo, e sua origem encontra-se vinculada à má compreensão dos sonhos. Isso porque, “na época de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda a metafísica”. Sem sonho, não haveria motivo algum para a divisão do mundo e, inclusive a própria “decomposição em corpo e alma se relaciona à antiquíssima concepção de sonho, e igualmente a suposição de um simulacro corporal da alma”, o que fundamentaria, contudo, não só a origem de toda a crença nos espíritos mas também, muito provavelmente, a própria crença nos deuses: “‘Os mortos continuam vivendo, *porque* aparecem em sonho aos vivos’: assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios”, escreve Nietzsche (MA/HH I, §5).

Tanto a questão do sonho quanto a do sono configuram-se como temas bastante importantes no âmbito do *Humano, demasiado humano*, especialmente porque, segundo seu autor, eles estariam diretamente relacionados à natureza primitiva do homem. Nietzsche entende que nossa memória acaba sendo prejudicada pelo sono. Embora defenda que ela não cessa de todo, reconhece que, no decorrer do processo do sono, ela se reduz a um estado de imperfeição, que, por sua vez, seria bastante similar ao estado de vigília de cada pessoa nos primórdios da humanidade. Assim, a mesma arbitrariedade e confusão que leva a memória a confundir as coisas baseadas em ligeiras semelhanças, levou

também os povos primitivos a inventarem suas mitologias. Ou seja, durante o sonho, todos nós nos assemelharíamos ao selvagem que tende ao esquecimento e que, após uma breve tensão da memória, seu espírito acaba por titubear produzindo mentiras e absurdos por simples relaxamento. Todas essas inferências ruins seriam causadas pelo mau reconhecimento e pela equiparação errada com que nossa memória opera. Além disso, a perfeita clareza dessas representações oníricas teria como pressuposto a crença incondicional em sua realidade e, precisamente por essa razão, elas nos lembrariam aqueles estados primitivos da humanidade em que as alucinações eram bastante frequentes e, por vezes, chegavam a atingir até mesmo comunidades e povos inteiros. Desse modo, a conclusão do filósofo é a de que, no sono e no sonho, cumprimos uma vez mais a tarefa da humanidade primitiva (cf. MA/HH I, §12). Ou seja:

> Tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade no *estado de vigília*, durante milênios: a primeira *causa* que ocorresse ao espírito, para explicar qualquer coisa que exigisse explicação, bastava para ele e era tida como verdadeira. [...] No sonho continua a agir em nós essa antiquíssima parte de humanidade, pois ele é o fundamento sobre o qual se desenvolveu [*sich entwickelte*] e continua a se desenvolver em cada homem a razão superior [*höhere Vernunft*]: o sonho nos reconduz a estados longínquos da cultura humana e fornece um meio de compreendê-los melhor (MA/HH I §13).

Torna-se assim evidente que Nietzsche não se contrapõe às imagens oníricas criadas pelo sonho, tampouco vê problemas que através dele se repita aqueles elementos próprios da humanidade primitiva, uma vez que é também através dele que se pode compreender os longínquos estados da cultura humana. A questão do sonho emerge aqui por conta da metafísica e de sua origem na má interpretação dos sonhos. Isso porque, ao invés de buscar compreender o desenvolvimento dos estados da cultura humana, ela preferiu crer que no sonho encontrava-se um *segundo mundo real*. Desse modo, a crítica de Nietzsche em relação à metafísica, nesse aspecto do sonho, encontra-se relacionada à necessidade que a metafísica possui em oferecer uma explicação fantasmagórica à realidade que nos cerca[131]. Fundamentada nessa dualidade

[131] Em um póstumo do período de elaboração de *Humano, demasiado humano*, o filósofo argumenta: “Caso se busque uma explicação da natureza e do ser humano que concorde com

de mundos, a metafísica oferece, segundo o filósofo, uma explicação "pneumática" [*pneumatisch*], uma explicação espiritual e, portanto, falsa ao livro da natureza, tal qual a Igreja e os eruditos procediam antigamente em relação à Bíblia quando, ao invés de buscar o verdadeiro sentido do texto, se adequava o texto à determinada interpretação. Por esse motivo, Nietzsche enfatiza que "é preciso grande inteligência para aplicar à natureza o mesmo tipo de rigorosa arte interpretativa que os filólogos de hoje criaram para todos os livros", ou seja, o maior desafio aqui em jogo não está em farejar ou pressupor um duplo sentido como o faziam os antigos exegetas, mas sim buscar compreender o que verdadeiramente diz o texto. No entanto, da mesma maneira que a má exegese ainda não foi de modo algum superada, sendo ainda possível, portanto, encontrar resquícios de interpretações alegóricas e místicas até mesmo nas sociedades cultas, no que se refere à natureza, as explicações são até piores (cf. MA/HH I, §8). Daí a necessidade de se levar adiante a proposta de uma filosofia histórica, uma filosofia com características da ciência que investiga, que escava e busca pelas origens na tentativa de compreender o processo de formação destas interpretações fantasmagóricas, que se poderá ultrapassar, dominar e por fim superar o processo de compreensão de mundo a partir da metafísica.

Isso não significa que um mundo metafísico não possa existir[132], visto que sua possibilidade absoluta não pode ser contestada. No entanto, a questão

---

nossos estados anímicos mais intensos e elevados, nos depararemos única e exclusivamente com explicações metafísicas. Que aspecto teriam os homens sem todos esses erros sublimes? – Eu creio que um aspecto *animalesco*. Se alguém pensasse em um animal dotado com o conhecimento de uma rigorosa história natural, esse animal não se tornaria um ser humano, mas viveria essencialmente como um animal, exceto que em suas muitas horas de lazer, como por exemplo o cavalo em frente à manjedoura (*Krippe*), ele leria bons livros, o que tornaria perfeitamente compreensível que a *verdade* e o *animal* se dão bem" (Nachlass/FP 23[21] do final de 1886 – verão de 1877).

[132] Interessante notar que no *Humano, demasiado humano*, diferentemente das obras posteriores de Nietzsche, a existência de uma dimensão metafísica ainda não é absolutamente negada, motivo pelo qual o filósofo chega inclusive a afirmar que "é verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar sua possibilidade absoluta" (§9). Contudo, mesmo que não negue a possibilidade da existência de um mundo metafísico, Nietzsche o priva totalmente de valor, que agora passa a ser restituído ao mundo do fenômeno, ao mundo do erro até porque "a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado" (§16), uma vez que "não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade" (§29). Portanto, essa é também a razão pela qual as hipóteses metafísicas dessa obra aparecem como o produto dos "piores métodos de conhecimento' (§9) de modo que, para superá-las faz-se necessário empreender "um supremo esforço de reflexão", como que "*um movimento para trás*" buscando compreender

aqui em jogo refere-se diretamente ao nosso modo de compreender o mundo e as coisas cuja formulação se dá a partir da nossa cabeça humana. O problema está justamente no fato de que é impossível pensar de outra maneira, uma vez que é também impossível cortar essa cabeça e continuar pensando. Contudo, a pergunta que resta é: o que de fato existiria ainda do mundo se ela fosse de fato cortada? Segundo Nietzsche, essa é uma problemática puramente cientifica e bastante difícil de ser respondida, entretanto tudo aquilo que até hoje tornou as suposições metafísicas "*valiosas, pavorosas, prazerosas*", "tudo o que as criou, é paixão, erro e auto ilusão". Ou seja, as "verdades" metafísicas não se tornaram valiosas porque sobreviveram à dura inquisição da ciência, ou porque foram encontradas através de um método, mas sim porque se formaram a partir de uma ilusão, de uma sublimação de nossos sentimentos, de nossas paixões e hábitos. Isso significa também dizer, segundo Nietzsche, que não foram os melhores, mas sim os piores métodos cognitivos que ensinaram os homens a acreditar nessas suposições metafísicas e à medida em que eles se revelaram enquanto fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados. Desse modo, resta apenas aquela possibilidade de um mundo metafísico, porém com uma mera possibilidade não se pode fazer absolutamente nada, tampouco permitir que felicidade, vida e salvação dependam dela. A única coisa que se pode afirmar de um mundo metafísico é seu ser-outro que para nós permanece sempre inacessível e incompreensível. Seria uma coisa com propriedades negativas, visto que podemos apenas determinar o que ele não é em relação àquilo que temos acesso pela via do conhecimento. Além disso, mesmo que a existência de um mundo metafísico fosse comprovada, o conhecimento acerca dele seria o mais insignificante dos conhecimentos, mais do que seria "para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água" (MA/HH I, §9), complementa o filósofo.

Nesse sentido, Nietzsche acredita que, tão logo se explique a gênese da arte, da metafisica e da religião sem recorrer a nenhuma hipótese de intervenção metafísica, ou seja, através de uma filosofia histórica apoiada em um rigoroso método científico, o forte interesse, puramente teórico, da "coisa em si" [*Ding an*

---

a "justificação histórica e igualmente psicológica" (§20) de tais representações a fim de que se possa alcançar também a própria liberdade de espírito necessária.

sich] e do “fenômeno” [*Erscheinung*] também cessará. Isso porque tal explicação tornará ainda mais evidente que, com a moral, a arte e a religião, é impossível tocar a “essência do mundo em si”, uma vez que no âmbito da representação [*Vorstellung*] nenhuma “intuição” [*Ahnung*] pode nos levar adiante. Desse modo, cabe, portanto, à fisiologia [*Physiologie*] e à história do desenvolvimento dos organismos [*Entwickelungsgeschichte der Organismen*] e dos conceitos [*Begriffe*] a responsabilidade e a tarefa de perguntar-se como a nossa imagem do mundo possa diferenciar-se assim fortemente da essência inferida do mundo (cf. MA/HH I, §10). Em última análise, o papel da fisiologia e da história do desenvolvimento dos organismos e dos conceitos está em fazer ver a essência inferida do mundo é diversa do mundo natural, do próprio vir-a-ser. A grande constatação é que este mundo não é uma coisa-em-si, não é algo fixo, imóvel, mas algo em constante desenvolvimento, razão pela qual o vir-a-ser não poderá jamais assemelhar-se à essência dele inferida, simplesmente porque ela não existe, embora dê significado às coisas. Diante desta constatação, torna-se possível, portanto, inviabilizar a crença em um mundo suprassensível, estático, transcendente e demasiadamente humano.

Diante dos resultados obtidos com o mais novo método filosófico, de que os opostos, assim como as verdades absolutas e eternas não existem, tornou-se também evidente que tudo veio a ser, que tudo resulta de um processo em desenvolvimento contínuo. Há que se reconhecer também, neste caso, os esforços dos próprios campos particulares da fisiologia e da história dos organismos, que possibilitaram a compreensão acerca da diferença entre a essência do mundo inferida por nós para com a própria imagem do mundo pura e simplesmente. O mundo persiste em contínua mudança ao passo que a essência inferida por nós a este mundo é sempre pensada como algo estático e imutável. Desse modo, ao se utilizar da filosofia história a fim de compreender as mudanças e as alterações ocorrida no desenvolvimento do mundo, ao mesmo tempo em que se serviu da ciência para compreender a própria realidade do vir-a-ser, Nietzsche estabeleceu os parâmetros que possibilitam uma clara distinção entre os fundamentos de características metafísicas que sustentam a cultura moderna e aqueles fundamentos científicos que sustentam uma cultura elevada. A compreensão dessa perspectiva é fundamental ao processo de libertação e

elevação da cultura, motivo pelo qual, em inúmeros aforismos o filósofo torna a estabelecer duras críticas aos filósofos da tradição.

No aforismo 16, por exemplo, Nietzsche é bastante claro ao afirmar que os filósofos acabaram por colocar-se frente à vida e à experiência, frente àquilo que denominam por fenômeno, como se estivessem frente a uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas e que a cada vez mostra invariavelmente o mesmo evento. Tal evento deveria ser "interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa-em-si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno". Por outro lado, depois que os lógicos mais rigorosos, como por exemplo Spir, estabeleceram o conceito do metafísico enquanto incondicionado acabaram por contestar qualquer relação entre o mundo metafísico e o mundo por nós conhecido. Por conta disso, a coisa-em-si jamais aparece no fenômeno, de modo que toda conclusão sobre aquela a partir deste deve ser rejeitada. Tanto a concepção dos filósofos como a dos lógicos, acima mencionados, omitem, segundo Nietzsche, "a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir-a-ser, e por isso não deve ser considerado uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (da razão suficiente) [133]" (MA/HH I, §16).

A razão para tanta diferença, tanta distância entre o mundo metafísico e o mundo do vir-a-ser deve-se, segundo o filósofo, ao fato de termos, ao longo de milhares de anos, olhado o mundo sob exigências estéticas, morais e religiosas, por termos submetido esse mundo sob a cega inclinação, a paixão ou ao próprio medo e, ainda mais, por termos nos deixado levar pelos maus hábitos do

[133] Aqui não é difícil pensar, como já evidenciou D'Iorio (1993, p. 270ss), no quanto Nietzsche estivesse pensando em Spir e, sobretudo, em Schopenhauer ao redigir este aforismo. Em um fragmento póstumo se encontra também a seguinte asserção: "Enquanto Schopenhauer diz em seus escritos que o mundo da fenômeno revela a essência da coisa em si, lógicos mais rigorosos negaram qualquer conexão entre o incondicionado, o mundo metafísico, e o mundo que conhecemos: de modo que no fenômeno simplesmente não aparece a coisa em si. De ambos os lados, parece-me que foram ignorados que os motivos, pelos quais a coisa em si e o fenômeno parecem estar em um contraste insolúvel, encontram-se nas várias concepções básicas e errôneas do intelecto: Nós envolvemos o fenômeno com os erros, e de fato o tecemos com eles, para que ninguém possa pensar no mundo fenomênico [*Erscheinungswelt*] separado deles. Assim: os maus hábitos ilógicos [*unlogischen*] do intelecto, herdados desde o princípio, abriram primeiro toda a lacuna entre a coisa em si e a aparência; essa lacuna existe apenas na medida em que nosso intelecto e seus erros existem" (Nachlass/FP 23[125] – Final de 1876 – Verão de 1877).

pensamento. É em virtude disso que hoje esse mundo nos parece tão terrível, tão profundo de significado, repleto de alma e cores. Assim, na medida em que ciência é capaz de evidenciar esta diferença, ela também se estabelece como a única capaz de alterar esses maus hábitos do pensamento, uma vez que fomos nós que colorimos esse mundo, foi o nosso próprio intelecto quem criou o fenômeno e, por fim, foi ele também quem "introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais" (MA/HH I, §16). Ou seja, o motivo pelo qual a coisa-em-si e o fenômeno [*Erscheinung*] não coincidem é resultado dos nossos erros que atingem a constituição de nosso intelecto e, portanto, toda a construção dali decorrente, por via de regra, incorre no erro (cf. Nachlass/FP 1877, 22[33]).

Nesse sentido, somente agora, já bastante tarde, nosso intelecto cai em si e toma conhecimento de que o mundo da experiência e a coisa-em-si lhe são extraordinariamente distintos e separados, e acaba por rejeitar a conclusão sobre esta a partir daquele ou, de maneira pavorosamente misteriosa, convida à renunciar nosso intelecto, nossa vontade pessoal "de modo a alcançar o essencial *tornando-se essencial*". Nietzsche ressalta ainda que houve aqueles que buscaram recolher os traços característicos de nosso mundo dos fenômenos, dessa representação de mundo tecida a partir de erros intelectuais e que foi por nós herdada[134], e, "*em vez de apontar o intelecto como culpado*, responsabilizaram a essência das coisas como causa desse inquietante caráter efetivo do mundo e pregaram a libertação do ser" (MA/HH I, §16). Em vista da libertação de uma concepção de mundo assim descrita, Nietzsche acredita que o constante e laborioso processo da ciência alcançará seu maior triunfo, qual seja, o de levar a cabo uma *"história da gênese do pensamento"*. Tal procedimento poderia então chegar à conclusão de que tudo aquilo que hoje chamamos de mundo nada mais é do que "o resultado de muitos erros e

[134] De acordo com D'Iorio (1993, p. 273), uma importante conclusão que estas páginas de *Humano, demasiado humano* nos traz é a de que "a percepção do mundo é possível graças a uma série de 'hábitos da sensação' herdadas". Alguns desses hábitos são remotos e remontam a pré-história humana ou até mesmo ao surgimento dos primeiros seres orgânicos, ao passo que outras são recentes, e caracterizam as próprias formas particulares de cultura. Com isso, o autor italiano entende que "a reflexão teórica de Nietzsche atracará em um radical construtivismo, sondando as consequências sobre o modo de perceber e de sentir o mundo, empenhando-se em uma análise dos diversos níveis categoriais, da sua resistência à mudança, denunciando os erros incorporados na língua e na estrutura da razão e procurando elaborar filosofemas mais adequados para exprimir o caráter interpretativo de todo o acontecer e a valorização de um mundo em que não existam essências ou estruturas ontológicas subtraídas do vir-a-ser".

fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como um tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside". No entanto, por ser incapaz de romper, de maneira essencial, com o domínio dos antigos hábitos de sentimento, a ciência pode nos libertar apenas em uma pequena medida desse mundo da representação. Contudo, isso não significa que tudo esteja fadado ao fracasso, pelo contrário, ela pode, ainda que por apenas alguns instantes, iluminar gradualmente a história [*Geschichte*] da gênese desse mundo enquanto representação, e com isso nos elevar acima de todo o inteiro processo.

Em certa medida, esse é, mais uma vez, o motivo pelo qual a filosofia histórica, utilizando das investigações científicas, sobretudo da *Historie*, juntamente com a fisiologia e a psicologia evolutiva, se tornam imprescindíveis à construção de uma história da formação do pensar. É preciso fazer ver que a filosofia metafísica é um erro, uma vez que a vida e a experiência não resultam como que de um quadro estático, o resultado definitivo desenrolar de um exemplar que pode assim ser conhecido em sua totalidade, mas sim de algo que pouco a pouco veio a ser e que ainda se encontra em pleno vir-a-ser. Mais do que isso, é preciso tornar explícito que a coisa-em-si não é a razão suficiente do mundo do fenômeno, mas digna de uma gargalhada homérica, visto que ela, de fato, não passa de algo vazio e sem sentido (cf. MA/HH I, §16)[135].

Em última instância, a concepção de metafísica aqui delineada pelo filósofo caracteriza-se como uma grande ficção, um sonho inventado pelo homem enquanto uma necessidade vital a partir da qual pode oferecer um significado infinito à sua própria existência. De caráter absoluto e a-histórico, o pensar metafísico é tributário do autoengano, o que o leva a reconhecer-se como detentor das verdades eternas em muito assemelhado à crença na religião. Sob esse aspecto, Fink (2003, p. 39), por exemplo, entende que a intenção de Nietzsche estaria em mostrar que, por detrás dos conceitos de coisa, de

[135] Ainda segundo D'Iorio (1993, p. 273), "com o tom pacato e nobre que caracteriza o *pathos* de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche coloca em crise a inteira tradição metafísica, não em nome de uma filosofia 'mais profunda', que saiba ouvir melhor o ser, mas na vontade de *naturalizar* e *historicizar* os processos cognitivos indicando na história da gênese do pensamento a origem e a solução dos problemas metafísicos". Com isso, o filósofo definiria, portanto, todo "o horizonte no qual se moverá o seu filosofar nos anos sucessivos".

substância ou da própria liberdade da vontade, se escondem os desejos e as necessidades humanas. Sendo assim, a importância da metafísica estaria diretamente vinculada aos propósitos fundamentais do coração humano através de sua estrutura conceitual, de tal modo que, caso fosse possível dissociar-se deles, ela não passaria de algo vazio, de uma autointerpretação ilusória.

Por outro lado, a metafísica estaria também relacionada ao romantismo do homem jovem que aprecia suas explicações, porque ela lhe oferece, nas coisas que antes achava desprezível, algo de significativo, dado que lhe oferece um consolo fazendo com que ele se sinta menos responsável e as coisas lhe pareçam mais interessantes. Contudo, é certo que, mais tarde, esse mesmo homem jovem se torna desconfiado de toda explicação metafísica, e então compreenda talvez que os mesmos efeitos podem ser obtidos mediante um caminho mais científico. Poderá ele então descobrir que as explicações físicas e históricas podem oferecer aquele mesmo sentimento de irresponsabilidade e até inflamar ainda mais seu interesse pela vida (cf. MA/HH I, §17). Isso porque tanto a física quanto a história fazem parte de campos específicos da ciência e, enquanto tal, são livres, destituídos de moral, justamente porque à ciência interessa conhecer, descobrir, imitar a natureza nos seus conceitos e não inferir, impor ou subtrair regras do vir-a-ser.

É, pois, com esse intuito que o filósofo defende a necessidade de uma história da gênese do pensamento, a qual poderia evidenciar os reais propósitos bem como as perniciosas consequências da metafisica, contribuindo, assim, para a libertação do espírito e consequentemente a elevação da cultura. Quanto aos resultados, que a partir dessa perspectiva poderiam ser obtidos, no aforismo §18, o filósofo toma como exemplo uma frase de Afrikan Spir a fim de evidenciar de que modo tal compreensão poderia ser vista sob uma nova luz. Em sua obra *Denken und Wirklichkeit* (1877), Spir escrevera: “A lei original do sujeito cognoscente consiste na íntima necessidade de conhecer cada objeto em si, no próprio ser, como um objeto idêntico a si mesmo e, portanto, que existe por si mesmo, que permanece, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância” (SPIR, 1873, p. 128). Para o “lógico eminente” Spir, essa frase consistiria, conforme supracitado, numa lei originária e, nesse caso, através de uma gênese do pensamento, até mesmo ela poderia ser vista como algo que veio a ser. De acordo com D’iorio (1993, p. 274), Nietzsche não contesta a

existência dessa lei, mas sim seu caráter inato e apriorístico, uma vez que “também essa lei, aí denominada ‘originária’, veio a ser” (MA/HH I, §18). Nesse sentido, ela seria uma herança e uma condição de existência dos seres orgânicos, uma vez que a tendência do sujeito cognoscente em conhecer o objeto em si teria sua origem nos próprios organismos inferiores, os quais incialmente veriam sempre a mesma coisa. No entanto, na medida que os diferentes estímulos de prazer e dor se tornam mais perceptíveis ao organismo, diferentes substâncias são gradualmente diferenciadas, embora ainda sob uma única via de relação com o organismo.

Sendo assim, o pensamento lógico possuiria diferentes graus de conhecimento, e o primeiro deles seria o juízo e sua essência, a qual, segundo os melhores lógicos, estaria fundamentada na crença. Na base de toda crença, estão assentadas as sensações de agradável e doloroso em relação ao sujeito que sente. O resultado dessas duas sensações produziria, portanto, uma terceira e nova sensação, o juízo em sua forma mais inferior. Numa passagem, que posteriormente foi retirada da versão final desse aforismo, Nietzsche se questionava acerca de quais seriam essas formas mais inferiores e, como hipótese, sugeria aquelas de cujas sensações se poderia derivar a crença. Ou seja, visto que um ser orgânico inferior possui uma sensação, e como essa sensação normalmente é seguida de uma outra relacionada ao prazer e a dor, não seria difícil, portanto, compreender em que medida ocorre o juízo em sua forma mais inferior. “Por exemplo”, escreve o filósofo, “ele vê alguém que exerce uma coação e experimenta um sofrimento. No instante dessa coação ele gera, por reprodução, a sensação do sofrimento: as duas sensações crescem; resultado: uma sensação de medo, com as suas consequências: a fuga, a defesa” (NIETZSCHE, 1965, p. 491, nota 18).

Por outro lado, Nietzsche dirá também que, originariamente a nós, seres orgânicos, as coisas interessam apenas em relação ao prazer e a dor. Isso porque, entre os momentos que nos tornamos conscientes dessa relação, existem momentos de repouso, momentos em que não sentimos. Durante esses momentos, as coisas e o mundo não possuem interesse para nós, e assim, sequer notamos alguma mudança neles. O mote que guia nossos interesses encontra-se diretamente relacionado à perspectiva da qual o ser orgânico se relaciona com uma outra coisa, outros seres ou com o próprio mundo. Nesse

caso, o filósofo cita o exemplo da planta, cuja percepção de mundo é a de que tudo está normalmente parado, quieto, tudo é eterno e que cada coisa é igual a si mesma. Entendida aqui como um exemplar de organismos inferiores, a planta serviria para evidenciar que é desse estágio mais primitivo dos seres que se desenvolve a crença de que as coisas são iguais. Teria sido, portanto, deste estágio dos organismos inferiores que o homem herdou a crença de que existem coisas iguais: “a crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo mundo restante é uno e imóvel”, escreve Nietzsche (cf. MA/HH I, §18).

No entanto, embora esse seja considerado como o primeiro nível lógico, ele ainda encontra-se bastante distante do pensamento da causalidade, o qual, ainda hoje, lá no fundo, nos faz crer que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio: “quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo *isolado*, isto é incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior” (MA/HH I, § 18). Assim, quando temos fome, por exemplo, não pensamos imediatamente que ela seja o resultado de um organismo em busca de sua conservação, mas sim que tal sensação se imponha sem uma razão, sem uma finalidade e que, portanto, ela seja arbitrária. Contudo, isso apenas demonstraria, segundo Nietzsche, que a crença na liberdade da vontade não passa de um erro de todo ser orgânico, cuja existência seria tão antiga quanto aquelas iniciais emoções lógicas. Do mesmo modo, também a crença na substância incondicionada e a crença em coisas semelhantes constituem um erro antigo e original do orgânico. Por conta disso, na medida em que se ocupou majoritariamente com a substância incondicionada, com a liberdade da vontade, a filosofia metafísica, enquanto uma inconsciente e inesgotável reflexão acerca desses erros originais, acabou também por perpetuá-los, de tal modo que poderíamos designá-la como “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (MA/HH I, § 18).

Levando-se em conta a argumentação nietzschiana em torno da metafísica, não é difícil perceber que ela é compreendida aqui como uma ilusão, uma imensa ficção fundamentada numa crença que o homem inventa para si mesmo a fim de dar significado infinito à própria existência. Por conta disso, o espaço de atuação dessa ficção é bastante amplo e chega inclusive ao âmbito

da linguagem, dos números e da própria matemática. A própria linguagem, por exemplo, é vista como importante ao desenvolvimento da cultura pelo fato de que nela o homem pode colocar seu próprio mundo ao lado do outro constituindo, assim, um ponto forte a partir do qual pudesse deslocar o resto do mundo, tornando-se seu senhor. Por muito tempo, acreditou-se nos conceitos e nos nomes das coisas como se fossem *aeternae veritas*, com as quais o homem adquiriu orgulho e, procurando alçar-se acima dos animais, pensou ter encontrado na linguagem o conhecimento do mundo, imaginou que com as palavras seria possível exprimir o supremo saber sobre as coisas. Aqui se encontra o grande problema em relação à metafísica e a linguagem. O conhecimento do mundo não está nas palavras, elas não carregam consigo nenhuma essência da coisa, pelo contrário, constituem apenas uma denominação, uma convenção aplicada à coisa, até porque, como o próprio filósofo defende em um póstumo tardio: "os meios da linguagem não servem para exprimir o 'vir-a-ser'" (Nachlass/FP 1887, 11[73])[136].

Isso evidencia, mais uma vez, a diferença entre a ciência e a metafísica, pois, diferentemente da metafísica que toma os dados da linguagem por verdadeiros e absolutos, a ciência reconhece suas limitações e a compreende como uma ficção ainda que, em certa medida, seja necessária. Daqui derivam muitas das críticas de Nietzsche, seja aos filósofos e à filosofia, seja à ciência de sua época. Inclusive a própria lógica depende de pressupostos que não possuem correspondência no mundo real como, por exemplo, a pressuposição da igualdade das coisas, da igualdade de identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo, motivo pelo qual o filósofo a considera como uma

[136] Em um outro póstumo o filósofo também declara: "Uma vez que as *palavras* estejam aí, os homens creem que a essas deva corresponder alguma coisa, como por exemplo: alma, Deus, vontade, destino etc." (Nachlass/FP 23[163] Final de 1876-verão de 1877). No entanto, como bem demonstra em *Para além de bem e mal* §268, as "palavras são sinais sonoros para conceitos" e, por sua vez, os "conceitos são sinais-imagens mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações". Assim, os conceitos não se referem à coisa propriamente, mas ao conjunto de excitações recebidas pelo indivíduo em sua relação com a coisa. Tal concepção é algo que perpassa a filosofia de Nietzsche desde a juventude, uma vez que até mesmo no ensaio acerca da *Verdade e mentira em sentido extramoral* (§1) o filósofo já afirmara que a própria designação da linguagem, a aplicação dos símbolos da linguagem às coisas é sempre algo arbitrário uma vez que "A 'coisa-em-si' [como sendo precisamente a verdade pura e sem consequência], enquanto objeto para aquele que cria uma linguagem, permanece totalmente incompreensível e absolutamente indigna de seus esforços. Esta designa somente as relações entre os homens e as coisas e para exprimi-las ela pede o auxílio das metáforas mais audaciosas".

ciência que surgiu a partir da crença de que existem coisas assim no mundo real. Em relação à matemática, a situação não é diferente e, nesse caso, o filósofo afirma que ela não teria surgido caso se soubesse desde o princípio que não há uma linha exatamente reta na natureza, tampouco um círculo perfeito ou uma medida absoluta de grandeza (cf. MA/HH I, § 11).

Nesse aspecto, Nietzsche afirma que até mesmo a invenção da lei dos números (cf. §19) se deu com base no erro, porque, desde os primórdios, ela toma como pressuposto que existem coisas iguais, ou que pelo menos existam coisas. Porém, como vimos, não existe nada de igual e tampouco existem "coisas". A questão é que a hipótese da pluralidade já pressupõe a existência de algo que se apresente como múltiplo. Mas nisso está o erro, uma vez que, ao pressupor a multiplicidade, pressupomos seres e unidades que não existem. Não bastasse isso, as próprias sensações de espaço e tempo são falsas, segundo o filósofo, pois, quando examinadas de maneira consistente, conduzem a contradições lógicas. Inevitavelmente, nas determinações científicas, sempre calculamos com grandezas falsas, porém, devido a tais grandezas serem pelo menos constantes, como é o caso da sensação de espaço e tempo, acabamos por nos defrontar com resultados científicos de perfeito rigor e segurança em suas recíprocas conexões. Isso significa que podemos continuar a construir sobre eles até o momento em que a hipótese fundamental errônea sob a qual procuramos construir entra em contradição com os resultados, como no caso da teoria atômica, pois, ao mesmo tempo em que o procedimento científico procurou dissolver em movimento tudo o que era considerado matéria, algumas vertentes científicas, como o mecanicismo, por exemplo, foram incapazes de trabalhar sem admitir a existência de uma matéria, por isso ainda mantiveram o átomo como uma partícula elementar da matéria existente[137].

[137] A crítica de Nietzsche à teoria atômica é, sem dúvida, o ponto essencial da crítica de Nietzsche ao saber científico. Isso porque, segundo Gori (2009, p. 202-203), "o átomo material, o corpúsculo que desde Descartes, e através de Newton, chegou aos físicos contemporâneos a ele [Nietzsche] sem que fosse possível expurgá-lo da ingênua pátina do senso comum que o envolve, constitui o exemplo mais significativo daquela operação de esquematização e impostação de uma elaboração conceitual que caracteriza o nascimento da metafísica, a qual se encontra, portanto, estreitamente ligada aos resultados da ciência experimental. Neste pequeno 'resíduo terrestre', nesta 'pequena massa' (JGB/BM, §12) na qual ainda permanece muita 'psicologia rudimentar' dos físicos (GD/CI, *Os quatro grandes erros*, §3), incapazes de abandonar o testemunho da visão e do tato, o filósofo individualiza um núcleo profundo que interliga a imagem da natureza elaborada pelo mecanicismo com o pensamento religioso, o qual, naquele longo arco de tempo em que pode educar sem distúrbios a humanidade, infundiu nos espíritos

Só então percebemos que o mundo do vir-a-ser não se encerra em nossas categorizações e construções puramente humanas. Isso fica ainda mais claro frente a essas contradições produzidas pelas tentativas de categorização acerca da teoria atômica: aqui uma vez mais somos obrigados a "supor uma 'coisa' ou um 'substrato' material que é movido, enquanto todo o procedimento científico perseguiu justamente a tarefa de dissolver em movimentos tudo o que tem natureza de coisa (matéria)"[138]. Ou seja, ainda outra vez a nossa sensação distingue entre o que se move, o próprio vir-a-ser, e o que é movido, a própria coisa-em-si, a própria substância inferida no vir-a-ser, de tal modo que não saímos desse círculo por conta da nossa crença nas coisas que continuam conectadas ao nosso ser desde os tempos imemoriais (cf. MA/HH I, §19).

Pode-se afirmar, portanto, que as crenças primitivas que nos levaram à metafísica, constituem, juntamente com o próprio intelecto, os principais grilhões de todos os erros da razão humana. O homem autoengana a própria razão, conferindo significado e sentido à realidade do vir-a-ser. Mais do que por uma questão de sobrevivência, ele o faz em virtude da própria existência e, com isso, cria o fictício, a realidade da aparência, que por consequência encontra-se desvinculada do mundo real e efetivo do vir-a-ser. Nesse sentido, Nietzsche dirá que Kant teria razão em afirmar que "o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela" (*Prolegomenos,* §36), uma vez que essa asserção seria verdadeira para o conceito de natureza enquanto fenômeno, enquanto representação, isto é, como erro, como o resultado de muitos erros da razão. Do mesmo modo, também os números só valem para esse mundo dos homens, visto que a um mundo que não seja o da representação, ao mundo do vir-a-ser eles se revelam totalmente inaplicáveis (cf. MA/HH I, §19).

Prova disso seriam também os diversos conceitos com os quais categorizamos e organizamos nosso mundo. Nesse sentido, tal qual Demócrito

---

uma exigência de estabilidade habituando-os a 'representações de um 'outro mundo' (FW/GC, §151). O átomo constitui, portanto, a referência primária para evidenciar o quanto a perspectiva mecanicista se encontra enredada na metafísica, representando ao mesmo tempo um objeto privilegiado de estudos para rastrear os caracteres específicos desta última".

[138] No póstumo 23[150] final de 1876 – verão de 1877, já referido anteriormente, o filósofo também escreveu: "Hoje em dia estamos acostumados a distinguir o movido e o movimento, porém, com eles seguimos sob influência de falsas deduções ancestrais: a coisa movida é inventada, internamente fantasiada, já que nossos órgãos não são suficientemente sutis a ponto de perceber em toda a parte o movimento e nos enganam com a aparência de algo persistente: quando no fundo não existe nenhuma 'coisa', nada é permanente"

que transferiu os conceitos de “em cima” e “embaixo” ao espaço infinito, sem que o mesmo fizesse o menor sentido, também os filósofos em geral, em especial Schopenhauer[139], tentaram inserir os conceitos de “interior” e “exterior” na essência e aparência do mundo. Tal atitude teria levado esses filósofos a acreditarem que, através desses sentimentos profundos, seria possível alcançar o próprio coração da natureza. No entanto, diz Nietzsche, tais sentimentos “são profundos apenas na medida em que com eles, de modo quase imperceptível, se excitam regularmente determinados grupos complexos de pensamentos, que chamamos de profundos”. Nesse sentido, só levamos em conta um sentimento profundo quando acompanhado de um pensamento que consideramos profundo. Ademais, um pensamento profundo não é garantia da verdade, cuja prova seria a própria metafísica. Isso porque, à medida que retiramos os elementos intelectuais de um sentimento profundo, resta apenas o sentimento forte que, por sua vez, não consegue garantir ao conhecimento nada além de si mesmo. Nisso ele não seria em nada diverso de uma crença forte, a qual, para além de sua própria força, não possui nenhuma verdade acerca da coisa em que se crê (cf. MA/HH I, §15).

Somente quando o homem se lança para além desses conceitos, dessas crenças e temores supersticiosos e religiosos é que ele consegue atingir um grau elevado de formação [*Bildung*]. Dito de outro modo, a partir do momento em que deixa de acreditar nos pressupostos metafísicos e religiosos, à medida que já não mais acredita em “amáveis anjinhos”, no pecado original, ou na própria salvação das almas, ele atinge um grau de libertação mais elevado. No entanto, por mais considerável que esse grau seja, ele ainda não é o bastante, uma vez que é necessário ainda, “com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica [*die Metaphysik zu überwinden*]” (MA/HH I, §20). Esse supremo esforço de reflexão é, sem dúvidas, a tarefa mais essencial da ciência. No entanto, para que isso se torne possível, faz-se necessário, porém, efetuar um “*movimento para trás*”, ou seja, é preciso compreender a justificação histórica bem como a psicológica de tais representações, é preciso entender quais são os elementos que servem de substrato a essas representações a fim de que se

[139] Embora Nietzsche não mencione Schopenhauer no aforismo publicado, no manuscrito enviado ao editor o filósofo o cita como exemplo desses filósofos que procuraram inserir tais conceitos na essência do mundo (cf. NIETZSCHE, 1965, p. 490, nota 15).

possa compreender como se originou delas o maior avanço da humanidade, essa ocidental visão de mundo instituída a partir de erros psicológicos e da insensibilidade para com a verdade e o conhecimento (cf. MA/HH I, §36). No entanto, sem esse movimento para trás, nos privaríamos também do melhor que a humanidade produziu até hoje, o próprio conhecimento. Essa é a razão pela qual o filósofo insiste na utilização daquele novo método filosófico, de cuja postura científica antidogmática, antiteleológica e antimetafísica, associada ao rigor de método e de pensamento, em consonância com aqueles da história [*Historie*] e da filosofia, são imprescindíveis à compreensão dos pressupostos que fundamentam a cultura ocidental. Nisso também se justifica a necessidade de empreender um "constante e laborioso processo da ciência", cujo trinfo poderá ser celebrado numa "*história da gênese do pensamento*" (MA/HH I, 16). Nesse sentido, na medida em que compreendem as justificações dessas representações que sustentam esta visão de mundo, cria-se também o espaço à sua superação. A esse empreendimento, o papel do conhecimento e, sobretudo, o da ciência, é imprescindível, uma vez que é somente através dela que se pode submeter à prova cada um dos pressupostos metafísicos (cf. MA/HH I, §20).

No tocante à metafísica filosófica, cada vez mais os homens estão compreendendo que a metafísica é um erro, diz Nietzsche, mas nisso atingiram somente o alvo negativo, de modo que ainda são poucos os que se movem alguns degraus para trás. A parte positiva de todo esse processo está justamente na capacidade fazer esse movimento para trás a fim de que se possa olhar a partir do último degrau da escada, mas sem querer permanecer sobre ele. "Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista" (MA/HH I, §20). Cabe à ciência, ou melhor ao homem do conhecimento, fazer essa virada, pois, como se lê em um póstumo preparatório, "o homem do conhecimento deve sempre olhar por sobre a escada" (Nachlass/FP 22[28] primavera-verão de 1877).

Em se tratando da necessidade de se compreender os pressupostos a fim de estimular o fim das convicções metafísicas, o filósofo nos convida a admitir por um momento o ponto de vista cético, ou seja, o próprio ponto de vista da ciência, a única capaz de duvidar e questionar, opondo-se a toda e qualquer

crença e/ou convicção[140]. Partindo desse aspecto, num claro confronto com Kant e Schopenhauer, questiona: “supondo que não existisse um outro mundo, um mundo metafísico, e que não tivéssemos uso para todas as explicações metafísicas do único mundo que conhecemos, com que olhos veríamos homens e coisas?” (MA/HH I, §21). No seu entender, é útil e até mesmo possível imaginar tal questão, e isso pode ser feito mesmo que se rejeite “a questão de Kant e Schopenhauer terem cientificamente provado alguma coisa metafísica”. De acordo com a probabilidade histórica, dirá Nietzsche, seria bastante possível que um dia os homens se tornassem, de maneira geral, céticos sob esse aspecto. Mas isso nos levaria então a questionar qual seria o modo com que se organizaria a sociedade humana sob a influência de um modo de pensar assim descrito. O problema é que talvez a evidência científica [*wissenschaftliche Beweis*] de um mundo metafísico qualquer seja assim tão difícil que a humanidade não conseguirá mais se livrar de uma desconfiança em relação a tal evidência. A questão principal aqui em jogo é justamente a de que “quando temos desconfiança em relação à metafísica, de modo geral as consequências são as mesmas que resultariam se ela fosse diretamente refutada e não mais fosse *lícito* acreditar nela” (MA/HH I, §21).

Sendo assim, torna-se evidente aqui que o filósofo opera a dissolução de uma suposta importância prática da metafísica, caso seja possível imaginar alguma. Se a questão histórica permanece a mesma tanto em um mundo com o pensar metafísico quanto em um mundo sem a metafísica, então o mundo, o próprio vir-a-ser, a natureza mesma permanece inalterada com ou sem a metafisica. O que muda é apenas o modo de conceber esse mundo, mas, para que isso seja possível, é preciso, antes de tudo, negar a própria perspectiva

[140] No aforismo 630, o filósofo também reforça que o pensamento científico se opõe à crença e à convicção ao afirmar que “Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico; ele se encontra na idade da inocência teórica e é uma criança, por mais adulto que seja em outros aspectos. Milênios inteiros, no entanto, viveram com essas pressuposições pueris, e delas brotaram as mais poderosas fontes de energia da humanidade. Os homens inumeráveis que se sacrificaram por suas convicções acreditavam fazê-lo pela verdade absoluta. Nisso estavam todos errados: provavelmente nenhum homem se sacrificou jamais pela verdade; ao menos a expressão dogmática [*dogmatische Ausdruck*] de sua crença terá sido não científica ou semicientífica”.

histórica. Mais do que isso, é preciso tomá-la enquanto verdade absoluta, mas uma verdade que só pode ser obtida através da crença, haja vista que, por meio de uma evidência científica, ela não se sustenta. Uma das principais características da ciência é justamente a de obter evidências mediante o pensamento rigoroso, jamais crenças, motivo pelo qual ela é também antidogmática ficando, portanto, impedida de qualquer ação nessa direção. Ao denunciar a fragilidade de uma suposta evidência científica acerca da metafísica, ao mesmo tempo em que sutilmente deixa entrever que com ou sem metafísica, tanto o mundo quanto a própria perspectiva histórica permanecem inalteradas, o filósofo torna explícito que as bases do pensamento metafísico são frágeis, embora reconheça que sua necessidade ainda seja capaz de sustentá-la por muito tempo, caso não se leve a cabo seu enfraquecimento e posterior superação. Como veremos pouco mais adiante, boa parte dos recursos utilizados pelo filósofo frente à metafísica se destinam a este empreendimento.

Contudo, o fim das crenças e das convicções [*Ansichten*] metafísicas também poderia trazer algumas desvantagens, visto que sem elas o indivíduo passa a ocupar-se muito mais com seu curto período de vida, perdendo o interesse, portanto, para com as instituições duráveis que foram projetadas para séculos. Em outras palavras, sem as convicções metafísicas, já não lhe interessa plantar e cultivar árvores que exigem cuidados durante séculos e que sombreiam várias gerações, espera poder colher o fruto que ele mesmo cultivou. Nas convicções metafísicas, o homem tem a impressão de encontrar aquele fundamento último e definitivo sobre o qual deveria assentar-se e construir todo o futuro da humanidade. Por meio delas, esperava promover a própria salvação da alma, e isso poderia ser feito, segundo Nietzsche, quando, por exemplo, fundava um mosteiro ou uma igreja na intenção de que isso lhe seria creditado e recompensado na eterna vida futura da alma. Mas e a ciência, poderia ela também despertar semelhante crença em seus resultados? (cf. MA/HH I, §20). A resposta do filósofo é a de que isso é possível sim, mas num sentido um pouco diverso do que aquele proposto pelas convicções metafísicas.

Já dissemos em outros momentos que a metafísica tem como principal característica seu dogmatismo e que beneficiando-se da crença e de sua pretensão de ser absoluta, distancia-se também de toda e qualquer perspectiva histórica, o que em certa medida lhe garante a convicção de ser possuidora dos

fundamentos últimos que garantem ao homem não só o futuro da humanidade, mas também a própria salvação da alma. Dissemos também que a ciência, por sua vez, opõe-se de maneira veemente a essa posição, motivo pelo qual ela se coloca sempre na perspectiva da valorização da história, do antidogmatismo, da postura antiteleológica, na busca por evidências fundamentadas no pensamento rigoroso, sem possuir, portanto, qualquer pretensão de se tornar a possuidora das verdades absolutas. Esse é, por fim, o motivo pelo qual, Nietzsche acrescentará ainda, que a ciência, como já evidenciamos anteriormente, "requer a dúvida e a desconfiança, como seus mais fiéis aliados" (MA/HH I, §22).

Em certa medida, o que o filósofo nos faz ver é que, ao contrário da metafísica e de outras formas de percepção e organização do mundo, a ciência é capaz de perceber suas próprias limitações, é capaz de compreender a ficção enquanto ficção. Ao abrir espaço para a dúvida, ao atacar as crenças e certezas metafísicas, a ciência não só consegue tomar o necessário distanciamento dos erros que regem nossa concepção de mundo, como também possibilita avaliar e apreciar seus próprios aparatos conceituais em vista de uma eventual correção e aprimoramento. Tal medida se faz necessária, uma vez que o conhecimento do mundo é construído sobre bases e instrumentos humanos passíveis de falsidade. Portanto, ao eliminar toda crença, ao assumir a possibilidade de erro em nossas interpretações, ao submetê-las em constante avaliação, sob diversas perspectivas, a ciência possui todos os elementos necessários a uma postura infinitamente mais vantajosa do que a metafísica no conhecimento do mundo, até porque ela é a única capaz de imitar a natureza em conceitos sem depender de pressupostos suprassensíveis e imutáveis. Nesse sentido, à ciência, importa muito mais exercitar a capacidade do que o saber propriamente dito, pois

> O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma *ciência rigorosa* [*strenge Wissenschaft*] não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a *alcançar um fim de modo pertinente*. Neste sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência (MA/HH I, §256).

A questão mais importante a Nietzsche, nesse contexto, não está propriamente nos resultados encontrados mediante a ciência rigorosa. Mais

importantes que os resultados dessa ciência, é a capacidade de aplicar o método de uma determinada ciência. Afinal de contas, o que de fato impede o retorno das crenças, das superstições, dos próprio erros da razão que compõe a metafísica na vida do indivíduo, não são os resultados científicos, mas sim a capacidade de compreensão e utilização do método científico. Aqui se encontram de fato os motivos pelos quais a ciência de *Humano, demasiado humano* possui tantas características que remetem sempre a uma postura crítica e atenta da realidade humana. Em certa medida o filósofo chama a atenção aqui para a necessidade de uma constante vigilância acerca da manutenção dos métodos científicos uma vez que, sem eles, nenhum conhecimento científico adquirido tem condições de conter o retorno da metafísica e das superstições. Sem a capacidade de exercitar um adequado método científico, sem a existência de um espírito científico tudo se torna uma mera crença. No aforismo 635 Nietzsche torna a insistir nesse argumento, tanto é que escreve:

> No conjunto, 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. Pessoas de espírito podem *aprender* o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico. [...] Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo *uma* ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspecção (MA/HH I §635).

Desse modo, a postura da ciência frente à problemática da própria capacidade em despertar interesse sem recair no erro da crença e das convicções, as quais tornaram a metafísica detentora do fundamento último sobre o qual se assentava o futuro da humanidade, será sempre uma postura investigativa, cética, antidogmática, sem pretensões de finalidade ou de se tornar absoluta. Segundo Nietzsche, apesar da dúvida e da desconfiança, com o passar do tempo, a ciência acabará por produzir algumas “pequenas” verdades e tais verdades acabarão por tornarem-se intocáveis, não porque possuem a

pretensão de se tornarem absolutas, mas porque sobreviveram a todas as argumentações, tormentas e decomposições que lhes foram impostas. Essas verdades, aos poucos, acabarão por tonarem-se grandes a ponto de fomentarem "a decisão de empreender obras 'eternas'" (MA/HH I, §22). Porém, note-se que tais obras poderão tornar-se eternas ao sujeito em relação à sua própria existência, uma vez que essas verdades intocáveis permanecem para a sua posteridade e não no sentido de uma vida eterna futura, ou em vista da salvação da alma como no caso da metafísica, motivo pelo qual Nietzsche utiliza eternas entre aspas. Além disso, o filósofo chama a atenção também ao fato que, "por enquanto, o *contraste* entre nossa agitada, efêmera existência e o longo sossego das eras metafísicas ainda é muito forte, pois os dois períodos se acham ainda muito próximos um do outro" (MA/HH I, §22). Entretanto, depois de um certo período, tais contrastes poderão vir a ser superados, haja vista que mesmo hoje o indivíduo já atravessa contínuos desenvolvimentos internos e externos antes de ousar estabelecer-se de modo duradouro e definitivo no decorrer de sua vida. Numa passagem cancelada na versão impressa da obra, o filósofo acrescentava ainda que essa desconfiança, essa inquietude, se manifesta de modo vistoso até mesmo na arquitetura e na vestimenta (cf. NIETZSCHE, 1965, p. 491, nota 22).

Apesar de todas essas manifestações, apesar de todos esses sinais de que a metafísica estaria enfraquecendo, ainda há muito caminho a ser trilhado antes que a ciência e a filosofia possam assumir definitivamente seus postos. Antes disso, elas mesmas precisa libertar-se das nefastas influências tanto da metafísica quanto da religião. Em sendo assim, não é estranho que o esforço de Nietzsche se concentre em estabelecer as devidas contraposições seja entre a ciência e a metafísica seja entre a filosofia histórica e a metafísica. Procurando distinguir os vários elementos que compõe cada um desses âmbitos, o filósofo ocupou-se também com a crítica da própria filosofia. Não são poucas as vezes em que suas críticas se direcionam diretamente aos filósofos metafísicos e isso tem uma razão de ser: a filosofia já não cumpre mais sua função original, desvinculou-se de sua própria natureza, e consequentemente desvinculou-se também da própria ciência, maculando-se de metafísica. Isso se torna mais claro quando, no aforismo 6 de *Humano*, Nietzsche discorre acerca do espírito da ciência, evidenciando que o mesmo teria muito mais poder na parte do que no todo. Isso porque, segundo ele, os menores campos distintos da ciência são

tratados de maneira puramente objetiva, algo muito diverso do que ocorre com as grandes ciências gerais cujo tratamento recai acerca da questão da utilidade. É justamente por conta dessa questão pouco objetiva do "para quê?", do "com que utilidade?" que elas acabam tendo, no seu conjunto, um tratamento muito menos impessoal do que os campos menores de cada ciência.

Na filosofia, essa questão se apresenta, segundo o filósofo, de modo ainda mais evidente do que nos diversos outros campos do saber, uma vez que ela, enquanto ápice da pirâmide do saber, mais do que lançar a questão da utilidade de maneira automática, possui também a inconsciente intenção de atribuir ao conhecimento a mais alta utilidade. Essa seria a razão pela qual existe tanta metafísica altaneira em todas as filosofias: o conhecimento para a vida *deve* parecer o mais alto possível. Nesse sentido, evidencia-se aqui a maior diferença entre a filosofia e os campos particulares da ciência, pois enquanto aquela "pretende, como a arte, dar à vida e à ação a maior profundidade possível", esta última procura apenas o conhecimento e nada além disso, não se importando nem mesmo com a coisa daí resultante. Recorde-se que à ciência interessa apenas "*imitar a natureza em conceitos*" (MA/HH I, §38), motivo pelo qual ela não possui nenhuma preocupação com a utilidade tampouco com a finalidade de seu conhecer. Esse seria também o porquê de Nietzsche afirmar que, até o momento, não houve um filósofo sequer que não tenha transformado a filosofia em uma apologia do conhecimento (cf. MA/HH I, §6).

Mas a filosofia não se divorciou da ciência apenas no âmbito da apologia ao conhecimento ou pela questão da utilidade pura e simplesmente. No aforismo 7, por exemplo, Nietzsche atribui à filosofia o defeito de ser um *desmancha-prazeres da ciência*. À medida em que a filosofia procurou saber com qual conhecimento da vida e do mundo o homem viveria mais feliz, ela não só acabou abandonou a ciência, como também obstruiu a própria via científica[141] e isso ocorreu a partir do momento em que lhe impôs uma finalidade, uma teleologia

[141] Embora opere numa outra perspectiva em *Aurora*, Nietzsche também evidenciou a diferença entre as coisas imaginadas, que claramente fazem referência a elementos metafísicos e religiosos, e elementos reais, aqueles provenientes do método científico, o que em certa medida ilustra a relação da filosofia com a metafísica em detrimento da ciência: "Foram as coisas reais ou as coisas imaginadas que mais contribuíram para a felicidades humana? É certo que a *amplidão do espaço* entre a suprema felicidades e a mais profunda infelicidade foi criada apenas com o auxílio das coisas imaginadas. *Esse* tipo de sentimento do espaço, então, é reduzido cada vez mais pela ação da ciência: de modo que dela aprendemos a perceber a Terra como pequena, e o próprio sistema solar como simples ponto" (M/A §7).

transformando-a, portanto, em uma metafísica. Ao optar pelo ponto de vista da felicidade, ao estabelecê-la enquanto razão e meta de todo e qualquer conhecimento, a filosofia perdeu-se de si mesmo, desvinculou-se de sua própria natureza inquisitiva para apoiar-se na metafísica, algo que estaria acontecendo desde as escolas socráticas até nossos dias, o que mais uma vez explica a crítica de Nietzsche aos filósofos e à própria metafísica. Sob esse ponto de vista, o próprio estancamento da via científica, a própria aniquilação da ciência no âmbito da filosofia, é definida pelo filósofo como uma das consequências do "efeito de Sócrates"[142] sobre a cultura ocidental (cf. Nachlass/FP 6[26] do verão de 1875).

Nesse sentido, a partir do momento em que a filosofia se distanciou da ciência, ela acabou por avizinhar-se cada vez mais da metafísica e, por essa razão, em inúmeras passagens de *Humano, demasiado humano,* vemos seu autor tecer duras críticas aos filósofos, especialmente a Schopenhauer[143]. No aforismo 26, Nietzsche lança algumas luzes a partir das quais podemos compreender de maneira mais clara a problemática em torno da filosofia, ciência e metafísica. "De vez em quando" escreve o filósofo, "surgem espíritos ásperos, violentos e arrebatadores, e no entanto atrasados[144], que evocam novamente uma fase passada da humanidade: eles servem para provar que as tendências novas a que se opõem não são ainda bastante fortes, que ainda lhes falta algo", pois, do contrário, ofereceriam uma maior resistência a esses espíritos. A própria Reforma de Lutero seria um exemplo do quão frágeis, incertos e juvenis eram os movimentos de liberdade de espírito em seu século, desse modo a ciência não

[142]Dentre os demais elementos que compõe o "Efeito de Sócrates", Nietzsche elenca a destruição da imparcialidade do juízo ético; a carência de sensibilidade para a arte; a remoção do indivíduo de seus próprios laços históricos bem como o fomento da verbosidade e da charlatanice dialética (cf. Nachlass/FP 6[26] do verão de 1875). Para uma análise das imagens e construções que Nietzsche elabora acerca de Sócrates, ver ao menos MENEGHATTI, 2016.

[143] Conforme mencionamos no primeiro capítulo, a concepção de Nietzsche acerca dos filósofos pré-socráticos comportava uma íntima relação entre filosofia e ciência. As Lições sobre os *Filósofos Pré-platônicos*, por exemplo, não só evidenciam essa íntima relação como também procuravam relacionar a ciência dos filósofos pré-platônicos com as teorias científicas modernas. Sócrates, ao vincular a filosofia com a ética do saber viver mediante a virtude, na medida em que assumiu o ponto de vista da felicidade como o mais importante, acabou por reprimir a investigação científica dos primeiros filósofos possibilitando assim, que metafísica do bom e do belo se tornassem cada vez mais importante.

[144] Em um póstumo do período, o filósofo afirma que estes espíritos atrasados não são necessariamente negativos, pelo contrário: "Os *pontos de vista atrasados* (políticos, e sociais, ou inteiras individualidades como os artistas, metafísicos) são tão necessários quanto os movimentos progressivos: eles produzem o atrito necessário e são fontes de poder para novas aspirações" (Nachlass/FP 23[184] final de 1876 - verão de 1877).

possuía meios para levantar a própria cabeça. Sem a liberdade de espírito, a ciência seguia sufocada e, em virtude disso, o próprio Renascimento surgiu como uma primavera precoce que por pouco não foi sepultada pela neve (cf. MA/HH I, §26).

Essa contraposição entre a Reforma de Lutero e o Renascimento é melhor explicitada no aforismo 237 de *Humano, demasiado humano*. Ali, Nietzsche dirá que o Renascimento italiano trazia consigo todas aquelas forças positivas às quais devemos a cultura moderna, cujas características em muito se aproximam daquilo que o filósofo espera da própria ciência assim como da cultura científica: "emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade e aversão à aparência e ao puro efeito". Tais forças até hoje ainda não teriam voltado a ser tão fortes, e, mais do que isso, apesar de todas as suas manchas e vícios, o Renascimento foi, segundo o filósofo, a Idade de Ouro deste milênio.

Por outro lado, a Reforma alemã é vista aqui pelo filósofo enquanto "um enérgico protesto de espíritos atrasados, que não se haviam cansado da visão medieval do mundo e percebiam os sinais de sua dissolução, a extraordinária superficialização e exteriorização da vida religiosa, com profundo mal-estar e não com júbilo, como seria apropriado". Devido à obstinação e violência, acabaram por forçar um catolicismo defensivo, isto é, uma Contrarreforma cujas consequências obstruíram por dois ou três séculos o despertar da ciência, haja vista a impossibilidade desta de alçar sua cabeça, exercer sua própria e necessária liberdade de espírito. Mais do que isso, "tornaram impossível a plena junção do espírito antigo com o moderno, talvez para sempre". Nesse sentido, teria sido exatamente por conta desse espírito alemão que o Renascimento não pode florescer, teria sido justamente por conta dessa "constelação política excepcional" que não só preservou Lutero, como também possibilitou que o protesto deste ganhasse força. O filósofo é convencido de que, sem esse "estranho concerto de objetivos, Lutero teria sido queimado como Hus[145] – e a

[145] Johannes (Jan) Hus (1369-1415) foi um importante pensador e reformador religioso de origem tcheca. Considerado como um dos precursores do movimento protestante, foi condenado à

aurora do Iluminismo teria surgido talvez um pouco antes, e com o brilho mais belo do que agora podemos imaginar" (MA/HH I §237).

Entretanto, também em seu próprio século, Nietzsche identifica que o espírito científico ainda não é forte o bastante. E, como exemplo, cita a metafísica de Schopenhauer e, juntamente com ele, o pensamento de Hartmann[146]. Foi com a teoria de Schopenhauer que a concepção de mundo e de homem cristã e medieval celebrou sua ressureição mesmo após os dogmas cristãos terem sido eliminados. Mas isso evidenciou que aquilo que ressoava em sua teoria não era ciência como se poderia pensar, mas antes "a velha e conhecida 'necessidade metafísica'", escreve o filósofo (cf. MA/HH I §26). Enquanto temática de fundamental importância à compreensão da crítica de Nietzsche à metafísica, a discussão em torno da necessidade metafísica é um assunto que, em relação às demais obras publicadas, é majoritariamente presente no *Humano, demasiado humano* e, como era de se esperar, encontra-se presente também entre seus póstumos preparatórios, mas sobretudo nos escritos da segunda metade de 1876 até por volta da metade de 1877, embora não seja algo exclusivamente nietzschiano.

De fato, a necessidade que o intelecto humano tem de oferecer uma explicação acerca da origem e do significado da própria existência já foi tematizada por Schopenhauer e, antes dele, também por Kant e obviamente que em uma perspectiva diversa da visão nietzschiana (cf. FREZZATTI, 2014, p. 135). Enquanto que, para Kant, o espírito do homem é, por natureza, incapaz de abster-se de elaborar inquirições metafísicas, motivo pelo qual sempre haverá uma metafísica no mundo e em cada homem que pensa, o que, por consequência, justificaria a necessidade de uma crítica da própria razão pura[147],

---

fogueira durante o Concílio de Constança (1414-1418) devido às suas críticas contra o poder terreno da Igreja.

[146] No manuscrito preparado para a impressão, depois de citar Schopenhauer, Nietzsche acrescentara a seguinte frase que foi posteriormente cancelada na edição final: "e depois dele (de Schopenhauer) Hartmann com sua evocação de espíritos em pleno solo berlinense" (COLLI e MONTINARI, 1965, p. 491, nota 26).

[147] No caso de Kant, os *Prolegómenos* nos oferecem a seguinte arguição: "Que o espírito do homem renuncie de uma vez por todas às inquirições metafísicas é tão pouco de esperar como nós suspendermos completamente a nossa respiração para não respirarmos sempre um ar impuro. Por conseguinte, sempre haverá no mundo e, mais ainda, em cada homem que pensa, uma metafísica que, à falta de um padrão geral, cada qual talhará a seu modo. Ora, o que até agora se chamou metafísica não pode satisfazer nenhum espírito que reflete; mas, abdicar dela inteiramente também é impossível, portanto, é necessário tentar uma crítica da própria razão pura ou, se existe uma, examiná-la e submetê-la a uma prova universal" (KANT, 1987, p.166).

para Schopenhauer, o homem é por definição um animal metafísico[148]. Porém, diferentemente de Kant, a necessidade de uma explicação metafísica da existência não nasce dessa suposta necessidade que o intelecto possui em inquirir metafisicamente, mas sim de próprio assombro perante sua existência: "Com exceção do homem, nenhum ser se assombra de sua própria existência", afirma Schopenhauer. Contudo, o assombro do homem é tão grande que, pela primeira vez, enfrenta de maneira consciente a morte e, nesse confronto com a própria finitude de toda a sua existência, torna-se evidente, para ele, toda a inutilidade de seu esforço. É, pois, a partir dessa reflexão e assombro que nasce a "*necessidade de uma metafísica*, que é própria apenas do homem: por isso é um *animal metaphysicum*" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 198)[149].

Nietzsche, por sua vez, seguirá por um outro caminho, não só se distanciará dessas posições como também as criticará com veemência. Em um póstumo de 1876, o filósofo declara categoricamente que a necessidade metafísica não é capaz de demonstrar absolutamente nada sobre uma realidade que corresponda a essa necessidade. Muito pelo contrário, escreve o filósofo, "exatamente porque sentimos uma necessidade damos ouvido à voz da vontade e não àquela do intelecto e, acreditando em tal voz, somos induzidos ao erro. Se poderia supor a existência de um Deus, se fosse demonstrável *sem* que uma necessidade o fizesse considerar necessário" (Nachlass/FP 19[85] outubro-dezembro de 1876). Ou seja, no entender de Nietzsche, a necessidade metafísica é fruto da vontade do homem e não faz parte de sua própria natureza como pensava Kant, tampouco é fruto do assombro e da reflexão de um intelecto no confronto com sua própria existência como no caso de Schopenhauer. Nesse sentido, a própria necessidade metafísica apresenta-se em modo completamente diverso de uma realidade metafísica, haja vista que sua proveniência se encontra relacionada à vontade: "A assim designada necessidade metafísica é uma instância contraria à verdade de qualquer

[148] Definição de metafísica para Schopenhauer: "Por *metafisica* entendo todo a presunção de conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, quer dizer, da natureza ou do fenômeno dados das coisas, para oferecer uma chave sobre aquilo pelo qual em um ou outro sentido estaríamos condicionados; ou dito de maneira popular sobre aquilo que se oculta por detrás da natureza e a torna possível" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 202).

[149] SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Tradución Pilar López de Santa Maria. Segunda edición, Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 198.

metafísica" escreveu Nietzsche em um póstumo. "É a vontade quem comanda aqui" (Nachlass/FP 23[164] final de 1876 - verão de 1877), complementa.

Ao associar a necessidade metafísica à vontade, o filósofo evidencia também a forte aproximação desta para com a religião. Mas isso tem uma razão de ser, e embora não seja totalmente dependente desta última, a necessidade metafísica é o resultado da ausência de uma determinada representação à qual estávamos habituados. Ela não é o elemento que nos lança em direção a uma metafísica, mas sim o elemento que nos faz querer outra vez aquela metafísica que agora já não existe mais. É daqui que vem seu veio religioso, pois, ao contrário do que se poderia imaginar, ela não é a fonte das religiões, mas sim o efeito póstumo ao declínio destas[150], ou seja, "*a 'necessidade' é o resultado* e não a origem", como o próprio filósofo escreve em um póstumo. Isso se dá justamente pelo fato de estarmos tão habituados à representação de um outro mundo, do qual sentimos falta e imaginamos que desse impulso poderiam brotar novas plantas, como se fossem religiões póstumas [*Nach religionen*]. Entretanto, tudo aquilo que nos induz a supor um outro mundo nada mais é do que um erro de interpretação de certos processos, sendo, portanto, um conjunto de "*juízos errados do intelecto*". Por exemplo, "se tem a necessidade de ouvir o toque dos sinos, o que não tem nada a ver com o *propósito original* dos sinos", ou seja, "habituou-se a colocar as necessidades em primeiro lugar" (Nachlass/FP 6[290] – outono de 1880). No entanto, o filósofo também argumenta que, ao se extinguir esse apagamento, esse declínio, essa necessidade também cessa.

Sendo, portanto, fruto de um erro, de juízos errados do intelecto aliados à vontade, a necessidade metafísica necessita ser combatida. Para tal, faz-se necessário, antes de mais nada, combater os próprios erros do intelecto e é justamente por conta desse problema que o filósofo aposta no diálogo entre a ciência natural e o filosofar histórico como solução ao problema necessidade metafísica. Somente a vinculação entre a ciência natural e o filosofar histórico poderá evidenciar que a dualidade proposta pela metafísica não existe (cf. MA/HH I §1), de modo que a necessidade de conferir uma explicação acerca da

[150] Sob essa perspectiva também se poderia compreender o aforismo 108 de *A Gaia Ciência*, quando o filósofo escreve: "Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!".

origem e do significado à própria existência não passa de uma ilusão, de uma mera vontade sem qualquer relação com a própria natureza. Na medida em que isso se torna explícito, ao mesmo tempo em que se evidencia que a dualidade não existe, caem por terra também os sustentáculos próprios tanto da religião quanto da metafísica, visto que ambas se apoiam nesses fundamentos ultramundanos.

A intenção do filósofo está em fazer ver que aquilo que existe não é uma contraposição entre o irracional e o racional, entre a vida para o próximo e o egoísmo, ou ainda entre a verdade e o erro, conforme defende a metafísica, mas antes um erro da razão plantado na própria base dessa contraposição. Pois o que se revela com esse novo método é que, a rigor, não há uma ação que seja totalmente altruísta nem tampouco uma contemplação totalmente desinteressada: “ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda” (cf. HDH I/HH I §1) como já explicitamos anteriormente. Daí resulta a insistência de Nietzsche acerca da necessidade de se estreitar os vínculos entre a filosofia, ciência e história, pois somente um aguda observação fundamentada, não mais em crenças e pressupostos absolutos, mas em um sério método científico profundamente arraigado numa postura antidogmática, antiteleológica e antimetafísica com total liberdade de espírito, dotado de dúvidas e desconfianças poderá evidenciar o quão fantasiosa é a pretensão metafísica ao tentar categorizar o mundo a partir de elementos puramente humanos.

No entanto há que se considerar que a simples junção da filosofia com a ciência e a história não garante o êxito deste diálogo, tendo em vista que, como Nietzsche mesmo reconhece, o próprio espírito científico ainda se encontra maculado pela necessidade metafísica, mesmo depois de vários séculos de tentativas de libertação. Desse modo, para alcançar a liberdade de espírito, não basta aproximar a filosofia da ciência e da história, não basta tematizar a ciência caso ainda se permaneça na mesma perspectiva de Schopenhauer, por exemplo, cuja própria ciência encontra-se ainda profundamente marcada pela necessidade metafísica. É preciso ir além, é preciso perguntar-se pela origem, investigar a gênese de cada uma desses elementos que compõem cada uma dessas concepções filosóficas, científicas, históricas e metafísicas. É preciso classificar o que de fato pertence à ciência, à filosofia, à história e o que de fato

pertence à metafísica, à moral e à religião. É preciso identificar e expulsar de cada ciência e de cada filosofia qualquer traço de metafísica, ou de sua necessidade. Mais do que isso, é preciso mudar também o próprio olhar sobre o humano, pois a própria maneira com que desenvolvemos nossas ciências e, sobretudo, nossa visão de mundo e de homem já se revela falha na erradicação da necessidade metafísica. Em um póstumo de 1877, Nietzsche chega inclusive a afirmar que, devido a "uma imprecisa análise psicológica [*eine ungenaue psychologische Analyse*]", "o defeito de quase todas as filosofias é a falta de conhecimento do homem" uma vez que "em torno dos falsos *facta* psicológicos, o filósofo desenvolve a seu conhecimento da natureza envolvendo-o completamente na necessidade metafísica" (Nachlass/FP 22[107] primavera-verão de 1877)[151].

Essas são, em certa medida, as motivações pelas quais o filósofo denuncia que "falta a arte da dissecação e da composição psicológica na vida social de todas as classes, em que se fala sim dos homens, mas absolutamente nada *do homem*". Essa é mais uma das características necessárias ao espírito científico, é necessário dissecar, examinar minuciosamente cada da concepção de mundo e de homem, verificar sua composição a fim de compreender os fundamentos que o sustentam. Contudo, esse poderia ser um remédio bastante amargo, tendo em vista que "nem o espírito mais refinado é capaz de apreciar devidamente a arte de polir sentenças, se não foi educado para ela" (MA/HH I, §35). De fato, dirá Nietzsche, "uma fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à dissecação [*Zerlegung*] das ações humanas, uma espécie de pudor frente à alma podem ser mais desejáveis à felicidade geral de um homem do que a perspicácia psicológica". Além disso, pode ser que tenha sido a partir da própria crença no bem, nos homens e nas ações virtuosas, a partir da própria crença na abundante boa vontade impessoal do mundo que os homens tenham se tornado menos desconfiados e, por isso, tenham se tornado melhores. Porém, quando relutamos em indagar, colocar sob suspeita, cada uma de suas ações, não é a verdade quem lucra, mas o bem estar social, e por esse

[151] Nessa direção, em um póstumo Nietzsche também acrescenta que não podemos entender a filosofia religiosamente, uma vez que "conceber uma filosofia com necessidades metafísicas significa entendê-la completamente mal. Procura-se uma nova fé, uma nova autoridade - mas aqueles que querem fé e autoridade a encontrarão, de maneira mais cômoda e segura, nas religiões tradicionais" (Nachlass/FP 23[177] final de 1876 – verão de 1877).

motivo pode-se dizer que não é o conhecimento da verdade que faz a humanidade avançar, mas o erro psicológico e a própria insensibilidade para com a verdade e o conhecimento (cf. MA/HH I, §36)[152].

Será, pois, nesse contexto, que Nietzsche dará importância à figura dos moralistas franceses, especialmente La Rochefoucauld, e mais especificamente à de Paul Rée. Esses mestres do estudo da alma "parecem atiradores de boa mira que acertam sempre em cheio [*in's Schwarze treffen*]", escreve Nietzsche, "mas no escuro [*in's Schwarze*] da natureza humana". A maneira com que o fazem poderia até causar admiração, no entanto, "um espectador que seja conduzido não pelo espírito da ciência, mas pelo espírito humanitário, amaldiçoará uma arte que parece plantar na alma humana o gosto pela diminuição e pela suspeita" (MA/HH I, §36). Nessa perspectiva, Nietzsche aponta para o fato de que, independente dos prós e dos contras, no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral, que aqui passa a ser entendida também como sinônimo de psicologia, se tornou imprescindível, e a humanidade não pode mais ser poupada da visão cruel da mesa de dissecação psicológica, de suas pinças e bisturis: "Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais" (MA/HH I, §37). Tal ciência, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos ignorados em absoluto pela velha filosofia que, com precárias evasivas, sempre fugiu à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais, ou seja, "da história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no livre-arbítrio" (MA/HH I, §39).

Enfatizando cada vez mais o papel da observação psicológica, Nietzsche afirma que ela estendeu e continua a lançar as mais perigosas armadilhas ao julgamento e ao raciocínio humano, de modo que agora, mais do que nunca, é preciso persistir e manter uma austera valentia a fim de que não

---

[152] Em um outro póstumo, também se lê: "A pureza moral dos homens foi promovida a partir de certas representações falsas, mais do que da verdade. Que Deus deseja o bem, que se deva vencer o corpo para libertar a alma, que exista a responsabilidade para todas as ações e pensamentos: aquilo que elevou e refinou a humanidade. Também somente ter colocado o conceito de 'bem'" (Nachlass/FP 23[161] final de 1876 – verão de 1877). Ou ainda: "Não somente a crença em Deus, mas também a crença em homens virtuosos e em ações virtuosas, a estima pelos impulsos [*Triebe*] 'altruístas', também erros no campo da psicologia ajudaram a humanidade ir adiante. Faz uma grande diferença se alguém imita entusiasticamente ou analisa, duvidosamente, os heróis de Plutarco. A crença no bem tornou os homens melhores: da mesma maneira que uma convicção oposta os torna mais fracos, suspeitos etc." (Nachlass/FP 23[41] verão de 1877).

nos envergonhemos desse trabalho tão modesto e enfrentemos todo o desdém de que for objeto. É verdade, diz o filósofo, que houve numerosas observações particulares sobre o humano e o demasiado humano. Elas foram primeiramente descobertas e enunciadas em círculos sociais habituados a oferecer sacrifícios, não ao conhecimento científico, mas a uma espirituosa coqueteria. Isso fez com que até mesmo o homem de ciência manifestasse involuntariamente desconfianças ao gênero e à sua seriedade. No entanto, falta apenas apontar as consequências, pois, como o próprio filósofo afirma: "já se começa a ver que produtos da mais séria natureza crescem no solo da observação psicológica" (MA/HH I, §37).

Desse contexto, portanto, emerge a figura de Rée, que se faz sentir aqui, não como um contraponto direto a Schopenhauer, ou à metafísica pura e simplesmente, mas antes como uma ponte que permite a Nietzsche alavancar seu projeto de cura da cultura ocidental. Tal projeto, como procuramos evidenciar ao longo dessas páginas, é perpassado pela tentativa de desmantelar a metafísica e a religião naquilo que elas possuem de mais nefasto, a questão a dualidade, a negação da própria realidade em virtude de uma concepção de homem e de mundo fabricada e, portanto, fantasiosa. Nietzsche se utiliza dos pressupostos de Rée a fim de que, juntamente com o filosofar histórico, se possam também acrescentar os elementos da "observação psicológica" no intuito de facilitar a identificação e a correção dos erros e das fantasias da razão que continuam sustentando a retórica metafísico-religiosa em detrimento da ciência e da filosofia, e isso inclui uma profunda investigação inclusive dos âmbitos da moral.

Nesse contexto, Nietzsche toma de empréstimo de Rée a frase de que "O homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) do que o homem físico" assegurando que, tal proposição, "temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como machado que cortará pela raiz a 'necessidade metafísica' do homem" (MA/HH I, §37). Em outras palavras, o filósofo vê na proposição de Rée a possibilidade de ir mais a fundo na exploração dos reais sustentáculos da metafísica, da religião e sobretudo da arte. Entrevê, através dela, a realização da própria empreitada em vistas de uma transvaloração de todos os valores. Não por acaso, no *Ecce Homo*, depois de justificar o próprio *Humano, demasiado*

humano, enquanto o “monumento de uma crise” com o qual foi possível dar um “brusco fim a todo ‘embuste superior’, ‘idealismo’, ‘sentimento belo’” com os quais fora contagiado, Nietzsche retorna à figura de Rée, citando a mesma proposição do autor da *Origem dos sentimentos morais*, mas agora ele a atribui à sua própria filosofia, a Nietzsche, “o primeiro *imoralista*” e escreve: “Esta tese, temperada e afiada sob os golpes de martelo da cognição histórica (*leia-se: transvaloração de todos os valores*), talvez possa um dia em algum futuro – 1890! – servir como machado para cortar pela raiz a “necessidade metafísica” da humanidade” (EH, *Humano, demasiado humano*, §6).

É, portanto, imbuído desse espírito de luta e oposição à metafísica que o filósofo procurará resgatar, mais uma vez, a filosofia aliando-a à ciência, ao mesmo tempo em que critica os filósofos que macularam a filosofia com a metafísica evidenciando que determinadas concepções de ciência e de filosofia na verdade são apenas concepções metafísicas travestidas de ciência e de filosofia. Identificar esses elementos pode resultar bastante útil à compreensão da proposta de *Humano, demasiado humano*. Pois, na medida em que se faz justiça a essas concepções, avança-se também no terreno da compreensão. Nesse caso, não é à toa que, mesmo fazendo uma dura crítica à metafísica de Schopenhauer, o filósofo também reconhece que ela possibilitou um grande e inestimável benefício. Isso porque ela obrigou que se retornasse a formas antigas de ver o mundo e os homens, o que constituiu um ganho muito grande para a história e a justiça: “creio que ninguém hoje conseguiria facilmente, sem ajuda de Schopenhauer, fazer justiça ao cristianismo e a seus parentes asiáticos: o que é impossível, sobretudo partindo do terreno do cristianismo existente” (MA/HH I, §26). Somente depois desse êxito da justiça, somente depois de corrigir a concepção histórica que a era do Iluminismo trouxe consigo, que Nietzsche acredita ser possível levar adiante a bandeira do Iluminismo com os nomes de Petrarca, Erasmo e Voltaire.

Historicamente, a Nietzsche é bastante clara, portanto, a divergência entre a ciência e a metafísica, diferentemente do que ocorre entre a filosofia e a metafísica, por exemplo. Motivo pelo qual, recorridas vezes em inúmeras passagens, estabelece críticas à filosofia e, sobretudo, aos filósofos. Acrescente-se ainda, nessa relação entre a metafísica e a filosofia, os elementos de crença presentes na religião ou a improvisação na arte, especialmente a romântica, e

teremos uma combinação bastante interessante contra a qual a ciência procurou distanciar-se e alcançar seu lugar ao sol. Visto que, desde o início da obra, o filósofo contrapôs a ciência à metafísica, e que a filosofia ainda se encontra bastante embrenhada nos pântanos da metafísica, não é difícil perceber que a proposta de Nietzsche, em grande medida, visa não só a garantir o espaço que por direito se deve à ciência frente à metafísica, mas, sobretudo, libertar a própria filosofia dos malefícios da metafísica. Por essa razão, todo o esforço de levar à humanidade em direção a uma cultura elevada passa pela necessidade de resgatar a filosofia do jugo metafísico. Essa é também a razão pela qual a liberdade do espírito é tão cara ao filósofo nessa obra. Por consequência, exige-se também que a própria moral seja enfrentada sob uma nova perspectiva, o que certamente é um dos motivos que leva o filósofo a insistir em uma crítica da moral, cujos desdobramentos futuros resultarão no projeto genealógico.

Nessa direção, Nietzsche alerta ainda para os perigos inerentes a uma possível passagem de uma concepção de mundo pautada em conceitos metafísicos e religiosos a uma concepção de mundo fundamentada na concepção científica. No aforismo 27, por exemplo, Nietzsche afirma que até chegamos a crer que seja possível dizer algo para a filosofia quando a apresentamos ao povo como uma substituta da religião, visto que "na economia espiritual são necessários ocasionalmente, círculos de ideias intermediários" contudo "a passagem da religião à concepção científica é um salto violento e perigoso, algo a ser desaconselhado". Por outro lado, há que se pensar também que as necessidades satisfeitas pela religião e que agora deveriam ser satisfeitas pela filosofia não são imutáveis, elas podem ser enfraquecidas e eliminadas[153]. A razão para tal é que, ao filósofo, tanto a miséria cristã da alma, quanto o lamento sobre a corrupção interior ou, ainda, a própria preocupação com a salvação, que antes figuravam enquanto necessidades a serem satisfeitas pela religião, na realidade não passam de erros da razão, motivo pelo qual, ao invés de satisfação, esses erros da razão deveriam ser destruídos (cf. MA/HH I, §27) .

Nesse caso, a filosofia pode escolher entre satisfazer essas necessidades ou descartá-las, uma vez que elas são aprendidas e

[153] Em um póstumo de 1876, Nietzsche escreve também que "A fé em Deus, na liberdade e na imortalidade é necessário perdê-la como se perdem os dentes de leite, somente assim poderá crescer de fato uma dentição" (Nachlass/FP 18[9] setembro de 1876).

temporalmente limitadas e que, portanto, repousam sobre pressupostos que são contrários à ciência. Com isso torna-se bastante claro que os pressupostos da ciência não compactuam com a religião, muito menos com a metafísica e, por conseguinte, tampouco poderão compactuar com a filosofia caso ela permaneça sob a égide dos pressupostos religiosos e metafísicos. A filosofia, caso queira resgatar seu próprio modo de ser, sua própria natureza, deverá libertar-se de tais pressupostos e retornar o âmbito da liberdade de espírito, em que elementos como o caráter absoluto de verdade, a teleologia, e a negação da historicidade não possuem validade alguma. Por outro lado, em virtude da dificuldade de se fazer uma transição da metafísica à ciência pela via filosófica, Nietzsche defende que o percurso seja feito através da arte, uma vez que ela poderá aliviar os ânimos sobrecarregados de sentimentos, visto que, através da arte, aquelas necessidades que antes fundamentavam a religião são bem menos alimentadas pela arte do que pela filosofia metafisica[154]. Nesse sentido, a arte se torna muito mais eficiente no combate àqueles erros da razão do que a própria filosofia metafísica, o que garante, por si só, um acesso muito mais eficiente a uma ciência filosófica realmente libertadora (cf. MA/HH I, §27).

A grande questão para Nietzsche nesse momento é libertar o homem dos erros da razão e é precisamente nessa direção que uma grande parte dos aforismos de *Humano, demasiado humano* procuram desconstruir os fundamentos da metafísica, da religião e da arte que permanecem embriagadas pela metafísica. Tanto é que, no aforismo 29, ele escreve:

> A barca da humanidade, pensamos, tem um calado cada vez maior, à medida que é mais carregada; acredita-se que quanto mais profundo o pensamento do homem, quanto mais delicado seu sentimento, quanto mais elevada sua autoestima, quanto maior sua distância dos outros animais — quanto mais ele aparece como gênio entre os animais —, tanto mais perto chega da real essência do mundo e de seu conhecimento: isso ele realmente faz com a ciência, mas *pensa* fazê-lo mais ainda com suas religiões e suas artes. Estas são, é verdade, uma floração [*Blüte*] do mundo, mas não se acham *mais próximas da raiz do mundo* do que a haste: a partir delas não se pode em absoluto entender melhor a essência das coisas, embora quase todos o creiam (MA/HH I, §29).

[154] Em um fragmento póstumo, o filósofo reforça essa ideia acenando para a transição da religião para a arte mediante um “pensar impuro”, uma “posição ilógica frente ao mundo” na qual a arte aparece como um meio para “aliviar a vida” (cf. Nachlass/FP 22[26] Primavera-verão 1877).

Segundo Nietzsche somente a ciência poderá nos proporcionar um autêntico conhecimento do mundo, até porque ela é a única que não se preocupa com a utilidade desse conhecimento, não o concebe de maneira dogmática e tampouco procura impor suas próprias leis ao vir-a-ser. Somente ela é capaz de nos reconciliar com a natureza, inserir-nos no próprio curso do vir-a-ser, levar o homem a "tornar-se natureza"(Nachlass/FP 22[101] primavera-verão de 1877). É preciso abandonar as crenças, abandonar toda certeza e convicção, buscar a liberdade de espírito renunciando a todo dogmatismo, a toda teleologia, a toda metafísica. Até porque tanto a metafísica quanto a religião com suas artes procuram aprofundar seu conhecimento do mundo e do homem em vista de sua essência. Nesse percurso de perscrutá-la, nada mais fazem do aprofundar ainda mais o distanciamento entre o mundo do vir-a-ser e o mundo da representação que é o grande erro da razão. Foi justamente esse erro que tornou o homem profundo, delicado e inventivo, foi justamente ele que fez brotar as religiões e suas artes: "O puro conhecimento teria sido incapaz disso", até porque "não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade". Essa é a razão pela qual o filósofo também afirma que "quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incomoda desilusão" (MA/HH I, §29).

Nesse sentido, aquilo que o filósofo vem procurando chamar atenção se encontra exatamente nessa concepção de mundo construída com base no erro e que, fundamentada na religião e na metafísica, possui como escopo conferir sentido e significado ao mundo. Em um de seus fragmentos, essa ideia se torna mais clara quando o filósofo afirma que a ciência tem como tarefa o exame do curso da natureza, mas nunca a de comandar o homem: "Inclinação, amor, vontade, desalento, elevação, esgotamento – a ciência não conhece nada disso. O homem tem de *dar* algum tipo de *interpretação* daquilo que vive e experimenta; e, desse modo, conferir-lhe valor". E, aqui, as religiões encontram um terreno bastante fértil, pois é exatamente através do critério de medida, do fato de serem *taxadoras de valor* [*Werthmesser*] que acabam por afirmar sua própria força, motivo pelo qual um determinado evento ganha contorno diferentes quando

apresentado pelo mito, por exemplo. Desse modo, enquanto a ciência tem por objetivo examinar o curso da natureza pura e simplesmente, isto é, imitar a natureza em conceitos, a religião se ocupa em conferir e sentido e significado à vida humana, em mensurá-la sob critérios e ideais antropomórficos (cf. Nachlass/FP 6[41] verão de 1875).

Tal significação e medida podem ser vistas, segundo o filósofo, desde as origens do culto religioso. Tanto é que, no aforismo 111 de *Humano*, ele escreve que, se remontássemos mentalmente àqueles tempos cujo florescimento da vida religiosa se dava em seu modo mais vigoroso, encontraríamos uma convicção fundamental em relação à natureza e nossa relação com ela, da qual já não nos é mais possível compartilhar. Nesse período, em que se desconheciam por completo as leis da natureza, nem para a terra nem para o céu existia uma necessidade. Tanto o sol quanto a chuva poderiam vir ou faltar. “Não havia qualquer noção de causalidade *natural*”, afirma Nietzsche. O próprio ato de remar o barco era visto apenas como uma cerimônia mágica através da qual se forçava um demônio a mover o barco. Até mesmo o adoecer e o morrer eram frutos de influências mágicas. Não havia a ideia de ocorrência natural, até porque essa noção teria surgido apenas entre os antigos gregos, numa fase bem mais tardia da humanidade com a concepção da Moira.

No entender desses homens religiosos, toda a natureza nada mais era do que um enorme complexo de arbitrariedades, uma soma de atos de seres conscientes e querentes. Assim, de tudo aquilo que é exterior ao próprio homem, nada poderia ser concluído, de tal maneira que a única coisa segura e calculável somos nós mesmos. Desse modo: “o homem é a *regra*, a natureza, a *ausência de regras* – este princípio contém a convicção fundamental que domina as grosseiras culturas primitivas, criadoras de religião”. Isso seria precisamente o inverso daquilo que sente o homem moderno, pois “quanto mais interiormente rico o homem se sente hoje, quanto mais polifônica a sua subjetividade, tanto mais poderosamente age sobre ele o equilíbrio da natureza” (MA/HH I, §111). Por conta disso, vemos na natureza um meio pelo qual se pode tranquilizar a alma, algo inexistente nos antigos uma vez que:

> se recordarmos as rudes condições primitivas dos povos ou vemos de perto os selvagens atuais, achamo-los determinados de maneira mais rigorosa pela *lei*, pela *tradição*: o indivíduo está

> quase que automaticamente ligado a ela e se move com a uniformidade de um pêndulo. Para ele a natureza – a incompreendida, terrível, misteriosa natureza – deve parecer o *reino da liberdade*, do arbítrio, do poder superior, como que um estágio sobre-humano da existência, Deus mesmo (MA/HH I, §111).

É, pois, dessa maneira que, numa época assim descrita, o indivíduo percebe sua vida, sua felicidade, a felicidade de sua família, de seu Estado bem como o sucesso de seus empreendimentos enquanto dependentes das arbitrariedades da natureza. Os fenômenos naturais deveriam sobrevir em um determinado tempo, e/ou deixar de ocorrer em outros. Contudo, a grande questão que se impõe é justamente acerca de como se influenciar essas "temíveis incógnitas" diz Nietzsche "como subjugar o reino da liberdade?" Essa seria a grande busca desse indivíduo, visto que sua própria concepção de mundo o leva a questionar-se acerca da possibilidade de fazer com que esses eventos da natureza, essas potências se tornem regulares através de uma lei ou da tradição tanto quanto o próprio indivíduo é regular. Por conta disso, o filósofo conclui que a reflexão daqueles indivíduos que creem na magia e nos milagres leva a "*impor uma lei à natureza*", e mais do que isso, o próprio culto religioso seria produto dessas reflexões (cf. MA/HH I, §111).

Diante disso, surge um outro problema a esses indivíduos que é justamente o modo pelo qual se poderia guiar a natureza na sua relação como o homem. Ou, nas próprias palavras do filósofo: "como pode a tribo *mais fraca* ditar leis à *mais forte*, decidir a respeito dela, dirigir suas ações (na relação com a mais fraca)?" Para Nietzsche, a solução encontrada parece ter sido uma tentativa de conquistar a afeição da natureza. Ou seja, ao se utilizar de súplicas, orações, submissões, compromisso de tributos, presentes regulares, além da exaltação lisonjeira, esperava-se que a natureza se afeiçoasse de nós e, assim, pudéssemos exercer uma certa coação sobre ela. Com isso tornou-se possível fechar acordos com obrigações a ambas as partes na medida em que se estabelecem penhores e trocas de juramentos. Num nível ainda mais impositivo, passa-se a utilizar-se de elementos da magia e da feitiçaria e, assim como o homem fraco, com ajuda do feiticeiro, conseguia amedrontar um inimigo mais forte, esperava-se também lograr até mesmo os espíritos mais fortes da natureza (cf. MA/HH I, §111).

Além disso, cabe lembrar que o principal meio de toda a magia é ter em mão algo que seja próprio de outrem, como, por exemplo, cabelos, comida de sua mesa, seu nome ou até mesmo a sua imagem. Praticada a partir desses componentes, a magia tem como pressuposto fundamental que a todo ser espiritual corresponde um elemento corporal. Mediante a vinculação de um elemento corporal para com seu ser espiritual, esperava-se lograr aquele elemento espiritual que possibilitasse influenciá-lo. Pois, da mesma maneira que um homem pode influenciar outro, espera-se também conseguir o mesmo com qualquer espírito da natureza. Assim, na mesma medida em que um deus se encontrava vinculado à sua imagem, seria possível também coagi-lo, o que poderia ser feito negando-lhe algum alimento sacrificial, açoitando-o, acorrentando-o e assim por diante. No entender de Nietzsche, teria sido justamente através dessa relação entre a magia e a natureza que inúmeras cerimônias se originaram. No entanto, à medida em que se tornaram confusas, foi necessário um ordenamento e uma sistematização a fim de garantir todo o curso da natureza, isto é, que o grande ciclo anual das estações se desencadeasse de maneira favorável e correspondente ao desenrolar de um determinado sistema de procedimentos (cf. MA/HH I, §111).

Nisso, estaria o próprio sentido do culto religioso, qual seja, o de "influenciar e esconjurar a natureza em benefício do homem, ou seja, *imprimir-lhe uma regularidade que a princípio ela não tem*". Contudo, esse sentido estaria bastante distante dos pressupostos da época contemporânea ao filósofo, quando, segundo ele, se procura "*conhecer* as regras da natureza para nos adaptarmos a ela". Em certa medida, essa é uma das principais diferenças que o filósofo identifica entre a religião e a ciência: enquanto a primeira tende a impor regras e leis ao desenrolar da natureza, esta última se preocupa em conhecer os elementos que fazem parte da própria natureza no intuito de melhor adaptar-se a ela. Nesse sentido, o culto religioso baseia-se tanto na ideia de feitiço de um indivíduo contra o outro, sendo, portanto, o feiticeiro é mais antigo que o sacerdote, como também em concepções muito mais nobres, haja vista a pressuposição de laços de simpatia entre os homens, a concessão de garantias,

o direito à propriedade, os acordos entre inimigos, bem como a gratidão, a boa vontade e o atendimento aos suplicantes (cf. MA/HH I, §111)[155].

É também a partir dessa concepção que Nietzsche estabelece sua crítica acerca da verdade na religião, o que, por sua vez, evidencia, mais uma vez, o grande distanciamento existente entre ela e a ciência. Ao mesmo tempo em que critica o Iluminismo por não ter feito justiça à importância da religião, o filósofo critica também o Romantismo que, enquanto reação subsequente ao Iluminismo, acabou por tratar a religião com amor, quase como um enamorar-se, e chegando até mesmo a atribuir-lhe a mais profunda compreensão do mundo. Segundo tal compreensão, para que a ciência pudesse alcançar, de forma mística, a "verdade", ela teria que despir-se do hábito dogmático. Por conta disso, caberia às religiões, num aceno à inteligência da massa, expressar em *sensu allegorico* aquela sabedoria em si, aquela antiguíssima sabedoria que a verdadeira ciência dos tempos modernos sempre procurou nos levar para perto dela e não o contrário. Desse modo, entre todos os sábios mais antigos juntamente com todos os que lhes sucederam, reinaria uma harmonia, uma espécie de identidade de opiniões e até mesmo o progresso do conhecimento (cf. MA/HH I, §110)[156]. No entanto, numa explícita crítica não só ao Romantismo em geral, mas, sobretudo, à filosofia de Schopenhauer, o filósofo escreve:

> Tal concepção da religião e da ciência é inteiramente errada; e ninguém ousaria ser partidário dela hoje em dia, se a eloquência de Schopenhauer não a tivesse tomado sob sua guarda: essa eloquência altissonante, mas que somente após uma geração alcançou seus ouvintes. Do mesmo modo que da interpretação moral-religiosa que Schopenhauer fez dos homens e do mundo podemos tirar muitíssimo para a compreensão do cristianismo e de outras religiões, é certo também que ele se enganou quanto

[155] Isso evidencia que, até mesmo nos níveis mais baixos da cultura, o homem não se coloca à frente da natureza como se fosse escravo impotente, submisso e desprovido de vontade. Aqui o filósofo faz também um aceno aos antigos gregos, destacando sua relação com os deuses olímpicos, cujas características assemelham-se à convivência de duas castas, "uma mais nobre, mais poderosa, e outra menos nobre; mas por sua origem elas de algum modo estão ligadas e são de uma única espécie; não precisam se envergonhar uma da outra. Eis o que há de nobre na religiosidade grega" (cf. MA/HH I, §111).

[156] Por outro lado, Nietzsche também critica aqueles que defendem que os fatos da consciência religiosa deveriam ser conservados mediante a ciência, como é o caso do teólogo alemão Paul de Lagarde, contra quem o filósofo escreve: "Pelo contrário, se é verdade que é possível constatar, descrever e explicar cientificamente aqueles fatos, é também verdade que eles perdem qualquer significado para o indivíduo. A possibilidade de crer em uma boa fé, de fato, se torna perturbada, uma vez que se compreendeu que a sua essência é humanamente repleta de erros" (Nachlass/FP 23[13] final de 1876-verão de 1877).

> ao *valor da religião para o conhecimento*. Nisso foi apenas um discípulo extremamente dócil dos mestres da ciência de seu tempo, que estimavam o Romantismo e haviam abjurado o espírito das Luzes; se tivesse nascido em nosso tempo, não poderia falar do *sensus allegoricus* da religião; prestaria antes homenagens à verdade, como costumava fazer, com estas palavras: *até hoje nenhuma religião, seja direta ou indiretamente, como dogma ou como alegoria, conteve uma só verdade* (cf. MA/HH I, §110).

Essa mesma ideia é reforçada também em um póstumo da época quando o filósofo afirma que as religiões não exprimem verdades em *sensu allegorico*, como se poderia supor, mas, ainda, elas não exprimem em absoluto verdade alguma. “O *consensus gentium* nos pontos de vista religioso”, escreve o Nietzsche, “não é nada mais do que um contra-argumento à verdade subjacente que se encontra na base dos mesmos. Não é uma antiquíssima sabedoria sacerdotal, senão o temor ante o inexplicável que constitui a origem da religião: aquilo que existe nela de racional chegou por vias secretas” (cf. Nachlass/FP 19[100] outubro-dezembro de 1876). Ou seja, as religiões surgiram do medo e da necessidade e só passaram a existir por conta de desvios da razão. Nisso, elas em muito se assemelham à metafísica em sua origem, o que talvez explique a dependência de uma em relação à outra e de suas relações com a filosofia.

O próprio filósofo chega a cogitar que talvez tenha sido por medo da ciência, por sentir-se ameaçada, que a religião acabou introduzindo com a mentira uma teoria filosófica qualquer a fim de que um dia pudesse ser ali encontrada. Mas esse teria sido apenas mais um truque teológico de um tempo em que a religião já não era mais muito segura de si mesma. Teriam sido exatamente estes truques, cuja utilização remonta ao cristianismo primitivo enquanto religião de uma época erudita e repleta de filosofia, que conduziram à superstição do *sensus allegoricus*. Mais ainda, teriam sido os filósofos, especialmente os mistos, diz Nietzsche, os filósofos poetizantes e os artistas filosofantes, que trataram “todos os sentimentos que encontraram *em si mesmos* como essência fundamental do homem, permitindo uma influência significativa na estrutura intelectual de seus sistemas” (MA/HH I, §110).

Essa teria sido a razão pela qual muitos filósofos chegaram a teorias muito próximas das teorias judaicas, cristãs ou indianas. Foi justamente por

filosofarem sob a influência da tradição religiosa ou de pelo menos sob o poder antigo e hereditário da “necessidade metafísica” que chegaram a essas teorias e, com isso, chegaram inclusive inventar fábulas a respeito das possíveis semelhanças entre a ciência e a religião. No entanto, Nietzsche é bastante categórico em afirmar que “entre a religião e a verdadeira ciência não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planetas diversos”. Mais do que isso, “toda filosofia que deixa brilhar, na escuridão de suas últimas perspectivas, uma cauda de cometa religiosa, torna suspeito aquilo que apresenta como ciência: tudo é, presumivelmente, também religião, ainda que sob os enfeites da ciência” (MA/HH I, §110). Essa mesma ideia pode ser encontrada em um póstumo da época, que, mesmo tratando da questão do pressentimento, o filósofo se dedica a reforçar a ideia de que entre a ciência e a religião não há nem tampouco pode haver qualquer relação ou semelhança nas suas teorias. Escreve ele:

> Fala-se de *pressentimento* [*Ahnungen*], como se, por exemplo, a religião tivesse pressentido, ainda que de forma obscura, certos conhecimentos. Não existe tal relação entre religião e ciência. O que se denomina pressentimento está constituído por uma série de motivos completamente distintos dos científicos fundados em métodos completamente distintos, nem mesmo em métodos semicientíficos. É por uma *casualidade* [*zufällig*] quando um se parece com o outro. Todas as religiões em seu conjunto têm que abrigar obscuramente certas “verdades” comuns, razão pela qual se crê dizer algo em favor de uma filosofia quando se põe de lado a fantasia religiosa: porém é o contrário. Ciência e religião não poderão assemelhar-se de *nenhuma maneira* em seus resultados (Nachlass/FP 23[99] final de 1876 – verão de 1877).

A razão para tal diferença está, como vimos, na própria natureza da religião, embora Nietzsche, mais do que evidenciar as diferenças existentes entre a religião e a ciência, também se contrapõe à religião, especialmente a cristã. Aqui, em especial, o faz a partir dos pressupostos da religiosidade grega, cuja diferença com a cristã é visivelmente notável. Segundo o filósofo, os deuses gregos, diferente do Deus cristão, não eram vistos como senhores acima dos indivíduos, tampouco estes viam-se como servos abaixo daqueles, como ocorria no judaísmo. Para os gregos, os deuses homéricos representavam os exemplos mais bem-sucedidos de sua própria casta, uma espécie de ideal e não como

opostos de seu ser. Inclusive, nos lugares em que a presença dos deuses não se fazia sentir, a vida era vista como sombria e medrosa. O cristianismo, por sua vez, teria agido de maneira muito diversa, na medida em que despedaçou o homem por completo, lançando-o num profundo lamaçal para em seguida, num espírito de total abjeção, oferecer-lhe a salvação por meio da misericórdia divina (cf. MA/HH I, §114). Nesse sentido, a grande artimanha do cristianismo estaria justamente na pregação da indignidade, da pecaminosidade, na total abjeção do homem em vista de uma salvação futura. Em outras palavras, ao filósofo resulta que a religião cristã tem como objetivo aliviar o coração do oprimido, mas para isso deve primeiro oprimi-lo (cf. MA/HH I, §119)[157].

No entanto, libertar-se do sentimento religioso é algo que o próprio Nietzsche reconhece como difícil e que podem resultar em algumas sequelas. Por mais que alguém acredite que tenha perdido o habito da religião, "isso não sucedeu a ponto de não ter alegria em experimentar sentimentos e disposições religiosas sem conteúdo intelectual, como na música, por exemplo". Mas, mais do que isso, "quando uma filosofia procura justificar as esperanças metafísicas e a profunda paz de espírito que delas se pode obter, [...] acolhemos tais sentenças e explicações com uma disposição particularmente efusiva: aqui é mais fácil para o filósofo demonstrar" e, nesse caso, "o que ele quer dar encontra um coração que tem prazer em aceitar" (MA/HH I, §131). Em certa medida, o sentimento religioso, essa necessidade que ressurge enquanto uma sequela do abandono da religião, está para a própria religião de modo muito semelhante

[157] No fragmento 23[152] do verão de 1877, o filósofo também escreve: "O Cristianismo diz: 'não existem virtudes, mas pecados'. Desse modo, toda ação humana é difamada e envenenada, abalando também a confiança nas pessoas. Agora é favorecida também pela filosofia do tipo daquela de La Rochefoucauld, que reconduz as ampliadas virtudes humanas a motivos mesquinhos e não nobres. É uma verdadeira libertação apreender que em si não existem ações boas ou más, que no mesmo sentido da proposição do cristianismo pode ser formulada também aquela oposta, da antiguidade: 'não existem pecados, mas somente virtudes', isto é, ações segundo o ponto de vista do bem (exceto que o juízo sobre o bem é diverso). Todo mundo age de acordo com o que é vantajoso para ele, ninguém é voluntariamente mau, isto é, danoso a si mesmo. É um grande progresso aprender que tudo o aquilo que é moral não tem nada a ver com a coisa em si, pelo contrário, é 'opinião' e entra no domínio do intelecto mutável [*veränderlichen*]. Certamente, assim como nosso ouvido criou o sentido da música (que, por sua própria natureza, não existe em si mesmo), assim, como supremo resultado de todo o passado da humanidade, possuímos o sentido moral. Mas isso não é fundamentado nas leis lógicas do pensamento e na estrita observância da natureza, mas sim, como no sentido das artes, sobre certos juízos e silogismos errados. A ciência não pode fazer menos do que ajudar a descobrir o fundamento ilógico da moralidade como o faz com a arte. Talvez desse modo, com o tempo, acabará por enfraquecer um pouco esse significado: mas o *sentido para a verdade* é, ele mesmo, uma das mais altas e poderosas *eflorescências de tal sentido moral*. Aqui está a compensação".

com que a necessidade metafísica está para a própria metafísica. E, da mesma maneira que há que se tomar cuidado com a necessidade metafisica, deve-se fazer atenção também acerca dessa necessidade religiosa, com o assim chamado sentimento religioso[158].

Essa é uma das características que a filosofia histórica, a própria ciência irmanada com a filosofia e a história, deve evitar a todo custo, e, para isso, deve "estar alerta para não introduzir erros com base em tal necessidade – uma necessidade adquirida e, portanto, também passageira". Além disso, um outro elemento a ser evitado são as intuições, que segundo o filósofo, até mesmo os lógicos (como Spir) falam de "pressentimentos" [*Ahnungen*] da verdade na moral e na arte, e, como exemplo, cita o pressentimento de que a essência das coisas é una. Tudo isso deveria ser proibido segundo Nietzsche, até porque, entre as verdades diligentemente deduzidas e essas coisas "pressentidas", permaneceria um abismo intransponível simplesmente porque, do mesmo modo que aquelas são advindas do intelecto, essas são criadas pela necessidade. Ou seja, o pressentimento não é uma forma de conhecimento, mas antes, apenas uma expressão de uma necessidade de considerar algo como verdadeiro. É, pois por essa razão que o filósofo escreve:

> A fome não demonstra que *existe* alimento para saciá-la; ela deseja esse alimento. "Pressentir" [*Ahnen*] não significa reconhecer num grau qualquer a existência de uma coisa, mas sim tê-la como possível, na medida em que por ele ansiamos ou a ela tememos; o pressentimento [*Ahnung*] não faz avançar um passo na terra da certeza. – Acreditamos naturalmente que as partes da filosofia tingidas pela religião estão mais bem demonstradas que as outras: mas no fundo é o contrário, temos apenas o desejo íntimo de que *possa* ser assim – isto é, de que o que torna feliz seja também verdadeiro. Esse desejo nos faz ver como bons motivos ruins (MA/HH I, §131).

No entanto, o filósofo (cf. MA/HH I, §132) acredita que numa análise cuidadosa, é possível alcançar uma explicação totalmente isenta de mitologia, isto é, uma explicação puramente psicológica para esse fenômeno da alma do

[158] No aforismo 121, o filósofo reforça essa ideia quando escreve: "Hoje em dia, quem dentro de si dá novamente lugar ao sentimento religioso deve também deixá-lo crescer, não pode fazer de outro modo. Então o seu ser pouco a pouco se transforma, favorece o que é dependente ou vizinho do elemento religioso, todo o âmbito do julgar e sentir fica nublado, atravessado por sombras religiosas. O sentimento não pode ficar parado; portanto, tome-se cuidado".

cristão, para essa necessidade de redenção. Embora reconheça que a psicologia tenha sofrido algum descrédito[159], Nietzsche lança mão de sua própria interpretação, afirmando que "o ser humano está consciente de certas ações, que, na hierarquia corrente das ações, acham-se num nível bastante baixo, e descobre em si mesmo um pendor para essas ações, que lhe parece quase tão imutável quanto o seu ser". No entanto, ele também gostaria de experimentar aquela outra espécie de ações que sob o conceito geral são vistos como mais sublimes e elevadas, gostaria de lograr aquela plenitude de boa consciência que deve acompanhar o modo de pensar desinteressado. Contudo, ele acaba permanecendo apenas no desejo a ponto de seu descontentamento somar-se a outros descontentamentos que podem ter surgido a partir daquelas outras ações más. Disso resultaria num grande mal-estar juntamente com a necessidade de um médico que possa curá-lo.

Segundo Nietzsche, se o indivíduo se comparasse apenas com os outros indivíduos de maneira imparcial, ele não sentiria todo esse estado com tamanha amargura e, assim, não teria muitas razões para ficar descontente consigo mesmo, uma vez que teria de carregar apenas uma parte do fardo da imperfeição e da insatisfação humana. Porém, ele se compara com o aquele único ser que sozinho é capaz de todas as ações altruístas, ao mesmo tempo em que se mantém em uma "contínua consciência de um modo de pensar desinteressado", isto é: Deus. É no comparativo com Deus que o indivíduo percebe seu ser como turvo e deformado. Não bastasse isso, ele ainda se angustia com a ideia de justiça punidora que, advinda deste ser, lhe paira na imaginação: "em todas as vivências possíveis, grandes ou pequenas, acredita reconhecer a cólera e as ameaças dele, e mesmo pressentir os golpes de açoites de seu juiz carrasco" (MA/HH I, §132). No caso específico da religião cristã, o filósofo dirá que comparar sua própria natureza com Deus é o mesmo caso de Dom Quixote, quando subestimou sua valentia porque tinha na cabeça os maravilhosos feitos

[159] O descrédito a que o filósofo se refere está relacionado à teologia liberal, cujo espírito de seu fundador, Friedrich Schleiermacher, pretendia proteger e preservar a religião cristã e seus teólogos, que deveriam encontrar, na análise psicológica dos fatos religiosos, uma nova ocupação, um novo porto seguro. Relativizando a autoridade bíblica, esse movimento procurava mesclar a doutrina bíblica com a filosofia e as ciências religiosas. Overbeck já havia polemizado contra essa concepção alguns anos antes em sua obra *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift* (Leipzig, 1873).

dos heróis dos romances de cavalaria, ou seja, o metro com que se mede em ambos os casos pertence ao reino das fábulas (cf. MA/HH I, §133).

Entretanto, o homem não caiu nesse estado por “pecado” ou por “culpa”, diz Nietzsche, mas sim por conta de uma série de erros da razão e, se sua natureza lhe pareceu obscura e odiável, é porque o próprio homem criou esse comparativo, ele mesmo criou esse Deus com quem comparar-se, “foi obra *sua*, a obra muito imperfeita da imaginação e do juízo humanos”. Além disso, o filósofo ressalta a ideia de que um ser que fosse capaz apenas de ações altruístas seria sequer imaginável, visto que nenhum homem logrou fazer algo a outro sem qualquer motivo pessoal. “Como *poderia* mesmo fazer algo que fosse sem referência a ele, ou seja, sem uma necessidade interna (que sempre teria seu fundamento numa necessidade pessoal)? Como poderia o *ego* agir sem *ego*?”, questiona ele. Ademais, o próprio Deus, mesmo sendo *todo* amor, não seria capaz de uma única ação altruísta, uma vez que seria impossível sentir pelos outros, cada um sente apenas por si mesmo (cf. MA/HH I, §133).

Além disso, acerca dos motivos pelos quais determinados atos de amor são mais estimados que outros, Nietzsche dirá que a razão para tal não se encontra na essência desse amor, mas em sua utilidade, algo que as investigações “sobre a origem dos sentimentos morais” já teriam evidenciado. Assim, se um homem desejasse, tal qual aquele Deus, ser todo amor aos demais e nada para si, não conseguiria, pois primeiro deveria fazer muito a si, para só então conseguir fazer algo aos outros. Não bastasse isso, ainda teríamos de pressupor que o outro fosse egoísta o bastante para aceitar todo esse amor e sacrifício e, por conta disso, todo aquele que desejasse ser todo amor e sacrifício em prol dos demais deveria também pressupor a contínua existência de pessoas egoístas sem amor e incapazes de sacrifício que recebessem todo esse altruísmo. Nesse caso, para que a suprema moralidade pudesse subsistir, necessitaria também da imoralidade, o que por consequência a suprimiria. Nesse sentido, enquanto ainda se crê, a ideia de um Deus se torna inquietante e desconfortável, porém, devido ao atual estágio da ciência etnológica comparada, já não haveria mais dúvidas quanto a sua gênese e, por conta disso, na medida em que essa se torna perceptível, a crença em Deus se desfaz. Na medida em que a ideia de Deus perde sentido, cai por terra também o

“sentimento do ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus” (MA/HH I, §133).

O que está em jogo aqui é justamente a diferença entre a concepção religiosa e a científica, inclusive é o próprio Nietzsche quem esclarece que a “explicação científica é de todo diversa daquela do homem religioso” (Nachlass/FP 22[20] da primavera-verão de 1877). Contrariamente à explicação religiosa, que procura oferecer um consolo ao sofrimento criado por ela mesma, a cultura científica, como procuramos explicitar, tem como pressuposto básico conhecer a natureza e suas leis no intuito de melhor adaptar-se a elas. A ciência não procura impor regras à natureza, tampouco levar o homem ao desprezo por si mesmo, até por que não faz parte da ciência moralizar os sentimentos e as ações humanas. Em um póstumo de 1875, Nietzsche resume essa perspectiva em poucas sentenças:

> Ou vivemos sozinhos sob as ilusões, ou vivemos no modo difícil, sem esperança, sem engano, sem providência, sem salvação e imortalidade: mas com um olhar de amor misericordioso para si mesmo. A separação entre duas visões do mundo, aquela cotidiana e aquela dos momentos mais raros do sentimento e do pensamento (o desprezo e o amor, o juízo e o sentimento igualmente poderoso). Esse modo de considerar a religião requer a ciência (como uma ferramenta [*Werkzeug*] para uma compreensão - carregada de desprezo – de debilidades e da falta de finalidade dos homens). Esse modo de ver se reforça quanto mais o conhecimento do mundo aumenta. - A luta com a necessidade – o primeiro princípio da vida. O entendimento acerca de todos os enganosos objetivos e a misericórdia de si mesmo – o outro [o segundo]. (Nachlass/FP 5[166] primavera-verão 1875).

Em certa medida, essa é a via pela qual Nietzsche impõe suas maiores críticas à religião no âmbito do *Humano, demasiado humano*. A questão principal gira em torno dos erros da razão, ou seja, o cristão foi levado ao sentimento de autodesprezo, por conta deles, por conta de uma interpretação falsa de suas ações e sentimentos e não por uma razão científica[160]. De acordo com o filósofo,

[160] No aforismo 124, Nietzsche complementa essa ideia ao afirmar: “Quando se compreende como ‘o pecado chegou ao mundo’, ou seja, através de erros da razão, em virtude dos quais os homens entre si, e mesmo o indivíduo, se consideram muito mais negros e maus do que são de fato, então todo este sentimento é muito aliviado, e os homens e o mundo aparecem por vezes numa aura de inocência, de forma que o indivíduo se sente profundamente bem. Em meio à natureza, o homem é sempre a criança. Esta criança tem às vezes um sonho pesado e

a partir do momento em que tal indivíduo perceber que todo esse estado de desprazer, de remorso e desprezo não é um produto do curso natural da existência, mas que foi forjado em vista de uma salvação posterior, ele perceberá também que este estado não pode subsistir. Na medida em que ele conseguiria afastar tudo isso de sua alma, ele poderia vir a tornar-se forte e corajoso outra vez (cf. MA/HH I, §133). Aqui entra mais uma vez, portanto, o papel da ciência, cujos pressupostos estão voltados à liberdade do espírito, ao conhecimento e ao dogmatismo da crença. Assim, se tornam até bastante evidentes e compreensíveis as razões pelas quais o filósofo chega inclusive a afirmar que "a ciência é a morte de todas as religiões, e um dia talvez será também a morte da arte" (Nachlass/FP 23[13] final de 1876-verão de 1877), da arte "tida como uma forma disfarçada de religiosidade" (MA/HH I, §281), ou, em última análise, de metafísica.

A sentença contra a arte, se justifica pela própria atitude desta em manter pulsantes os sentimentos oriundos da religião quando esta se enfraquece diante da insegurança de suas crenças. "A arte ergue a cabeça quando as religiões perdem terreno"[161], escreveu o filósofo para sublinhar que muitos estados de espíritos gerados pela religião passam a ser acolhidos pela arte frente à decadência de seu domínio. Por conta disso, a arte acaba por tornar-se mais profunda e mais plena de alma a ponto de transmitir um entusiasmo e uma elevação que antes não lhe era permitido fazer. A riqueza do sentimento religioso, depois de crescer e desenvolver-se, pretende agora alçar-se a outros domínios. Na medida que o Iluminismo gerou desconfiança acerca dos dogmas

angustiante, mas ao abrir os olhos está sempre de volta ao Paraíso". A nosso ver, a proposta de Nietzsche para com a ciência está justamente na tentativa de abrir os olhos do homem a fim de garantir-lhe a liberdade existente no Paraiso, ou seja, a própria inocência.

[161] Sob esse aspecto da arte, em um póstumo de 1875, Nietzsche escreveu que "a arte é para uma *pausa* na batalha, não para a batalha mesma: é para aqueles minutos nos quais se olham em direção ao passado e em direção ao vir-a-ser, se entendem todas as coisas em um modo simbólico, quando um sutil cansaço nos assalta. A arte é o sonho para o sono do combatente, o sonho restaurador para o sono restaurador do combatente. Logo irromperá o dia, as sombras sacras se dissolverão e a arte estará novamente longe. Mas seu *conforto* alivia sobre o homem desde a primeira hora do dia. Assim ela é a fonte de felicidade mais alta para o mundo, ainda que sua felicidade seja como uma sombra. Desse modo, a arte é um grau superior de religião, sem os motivos vulgares que são o fundamento da religião: mendigar ou comprar alguma coisa dos deuses, sem a baixa ambição do ganho. Assim, também historicamente, a arte aparece quando as religiões perecem; Com certeza as religiões ainda continuam sendo conservadas pela arte, com os templos, as procissões, os rituais, as representações dramáticas; adicione-se a isso a gratidão inata acerca das figuras míticas, que também beneficia a arte. Uma condição da humanidade na qual fosse possível privar-se da arte e da religião talvez não seja improvável, mas nós não conseguimos nem mesmo imaginá-la" (Nachlass/FP 11[20] verão de 1875).

religiosos, estes, sob influência do romantismo, passaram a buscar refúgio na arte e em alguns casos na vida política ou até mesmo na ciência (cf. MA/HH I, §150). Nesse caso recorde-se as críticas de Nietzsche contra Schopenhauer, Wagner, e especialmente contra a ideia dos partidários do romantismo de que as religiões deveriam expressar, como já evidenciamos, em *sensu allegorico*, "em consideração à inteligência da massa, aquela antiquíssima sabedoria que é a sabedoria em si, na medida em que toda verdadeira ciência dos tempos modernos nos teria sempre levado em direção a ela em vez de para longe dela" (MA/HH I, §110). Contudo, dirá Nietzsche, "sempre que se nota, nos empenhos humanos, uma coloração mais intensa e mais sombria, pode-se presumir que o temor de espíritos, aroma de incenso e sombras de Igreja ali permanecem" (MA/HH I, §150).

Nesse sentido, a crítica de Nietzsche, no âmbito da arte, procura fazer frente a esses pressupostos religiosos que ainda respingam sobre aquela, bem como as consequentes influências românticas que evidenciam o quão profunda e enraizada ainda se encontra a necessidade metafísica. De acordo com o filósofo, é bastante difícil para a natureza libertar-se da necessidade metafísica, pois até mesmo num livre pensador, após ter se despojado dela, os mais altos efeitos da arte podem produzir facilmente uma ressonância na metafísica. Mais uma vez o filósofo toma Beethoven como exemplo, afirmando que, em certa passagem da *Nona Sinfonia*, "ele se sente pairando acima da Terra numa cúpula de estrelas, tendo o sonho da *imortalidade* no coração: as estrelas todas parecem cintilar em torno dele, e a Terra se afastar cada vez mais". Esse seria o momento em que seu caráter intelectual seria posto a prova, uma vez que, ao tomar consciência desse estado, "ele talvez sinta uma funda pontada no coração e suspire pela pessoa que lhe trará de volta a amada perdida, chame-se ela religião ou metafísica" (MA/HH I, §153).

Sob este mesmo ponto de vista, pouco mais adiante, no aforismo 220, Nietzsche admitirá, com pesar, "que os artistas de todos os tempos, em seus mais altos voos, levaram a uma transfiguração celestial exatamente as concepções que hoje reconhecemos como falsas: eles glorificaram os erros religiosos e filosóficos da humanidade, e não poderiam fazê-lo sem acreditar na verdade absoluta desses erros". Reconhecidos esses erros, gerada a desconfiança, não é mais possível voltar atrás e à medida que a crença em tal

verdade diminui, as cores do arco-íris do conhecer e imaginar humanos também perdem seu brilho. Desse modo, todo aquele gênero de arte que pressupõe não apenas um significado cósmico, mas também metafísico nos objetos da arte, já não pode mais existir. Em certa medida, com o abalo da crença na metafísica e nos pressupostos da religião, todos os aspectos da arte que dependiam de algum desses elementos, sejam eles de matriz religiosa ou metafísica, entram em colapso. Essa é também a razão pela qual um gênero de arte como o da *Divina Comédia*, os quadros de Rafael, os afrescos de Michelangelo bem como as catedrais góticas não poderão mais florescer, segundo o filósofo.

Além desse gênero de arte que agora enfrenta seu ocaso, há ainda a crença na arte enquanto produto de um gênio ou de um artista que, no improvisar de seu oficio, dá à luz determinadas formas como que por milagre. Essa ideia é criticada pelo filósofo desde as primeiras páginas do capítulo quarto da obra, que não por acaso são dedicadas à arte. Nesse sentido, logo no início do capítulo, o filósofo afirma que “diante de tudo o que é perfeito, estamos acostumados a omitir a questão do vir-a-ser e desfrutar sua presença como se aquilo tivesse brotado magicamente do chão”. É como se ainda estivéssemos sob a influência de algum sentimento mitológico arcaico, como se imaginássemos um templo como obra de algum deus, ou que uma estátua pudesse ser uma alma encantada presa à pedra. Segundo Nietzsche, “o artista sabe que a sua obra só tem efeito pleno quando suscita a crença numa improvisação, numa miraculosa instantaneidade da gênese” (MA/HH I, §145), até porque toda arte pretende aparecer enquanto “improvisação”, enquanto “milagre instantâneo” (cf. Nachlass/FP 22[36] primavera-verão de 1877). Consciente disso, o artista romântico acaba por contribuir com essa ilusão na medida em que insere na arte, desde o começo da criação, todos esses elementos de inquietação entusiástica, numa espécie de desordem que tateia às cegas, como uma espécie de sonho atento a fim de conseguir, através desses artifícios enganosos, fazer crescer na alma do espectador ou ouvinte essa crença numa arte que brota do perfeito de maneira repentina. No entanto, esse brotar repentino não existe, tampouco se origina desse suposto milagre instantâneo, motivo pelo qual Nietzsche seguirá defendendo que, do mesmo modo que se opõe à metafísica e à religião, a ciência, nesse caso, a ciência da arte, “deve se opor firmemente a essa ilusão e

apontar as falsas conclusões e maus costumes do intelecto, que o fazem cair nas malhas do artista" (MA/HH I, §145).

Nessa direção, percebe-se que a proposta nietzschiana, aqui em questão, procura, em certo sentido, reformar a arte, corrigir seus excessos, purificá-la da ideia de improviso, de milagre, de aparecimento instantâneo. Isso porque, segundo ele, os artistas tendem a superestimar a contínua improvisação, porém nem mesmo naqueles artistas mais originais ela existe. Ela existiria apenas naqueles que imitam ou que praticamente reproduzem um outro artista (cf. Nachlass/FP 23[84] primavera-verão de 1877). Por mais que seja do interesse dos artistas que se creia nessas improvisações repentinas, nessas inspirações, "como se a ideia da obra de arte, do poema, o pensamento fundamental de uma filosofia, caísse do céu como um raio de graça", faz-se necessário, segundo Nietzsche, desmistificar a imagem do artista inspirado, do artista que é capaz de produzir sua obra de maneira imprevisível e súbita, pelo simples motivo de que essa é uma falsa imagem que temos do artista e de sua obra que obviamente não corresponde à realidade. Nesse caso, é preciso substitui-la por aquela do artista que trabalha arduamente na produção de sua arte, do artista que pesquisa e planeja de maneira séria e sóbria.

"Na verdade", diz Nietzsche, "a fantasia do bom artista ou pensador produz continuamente, sejam coisas boas, medíocres ou ruins, mas o seu *julgamento*, altamente aguçado e exercitado, rejeita, seleciona, combina". O exemplo mais visível desta atitude seria, segundo o filósofo, o próprio Beethoven pois, como se evidencia em suas anotações, "aos poucos juntou as mais esplêndidas melodias e de certo modo as retirou de múltiplos esboços" (MA/HH I, §155). Ao contrário deste, aquele que se ocupa com essas fantasias de maneira menos rigorosa e confia em sua memória imitativa de bom grado, pode acabar se tornando, em certas condições, um grande improvisador. O problema é que a improvisação artística acaba sendo sempre muito inferior ao pensamento artístico, uma vez que este foi selecionado com seriedade e empenho. Sob esse ponto de vista, a arte não é fruto da improvisação ou de inspirações milagrosas, mas sim do árduo trabalho de um artista capaz de selecionar, rejeitar, combinar os elementos de sua imaginação e fantasia. Os maiores artistas, segundo Nietzsche, "foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar" (MA/HH I, §155).

A partir dessa perspectiva da seriedade, da necessidade de sobriedade no ofício da arte, até mesmo a figura do gênio não passa imune à crítica do filósofo, pois, como se vê, à medida que se torna evidente que a arte é fruto do trabalho de eleição, composição, ordenamento, a ideia de um gênio inspirado como que do céu, de um gênio que cria improvisamente, perde seu sentido. Mais do que isso, Nietzsche dirá que, pelo fato de pensarmos que não somos capazes de produzir um esboço de um quadro de Rafael, ou uma cena de um drama de Shakespeare, acabamos persuadindo-nos de que a capacidade necessária para tal deva ser sobremaneira maravilhosa, algum acaso muito raro ou até mesmo uma graça dos céus. Nisso se dá o culto ao gênio, pois ele passa a ser pensado como algo distante, como um *miraculum*. Porém, se desconsiderarmos essas vozes de nossa vaidade, a atividade do gênio não difere em nada da atividade do inventor mecânico, do sábio em astronomia ou história ou do mestre na tática militar. “Todas essas atividades se esclarecem quando imaginamos indivíduos cujo pensamento atua numa só direção”, diz Nietzsche, “que tudo utilizam como matéria-prima, que observam com zelo a sua vida interior e a dos outros, que em toda a parte enxergam modelos, estímulos, que jamais cansam de combinar os meios de que dispõem”. Mais importante ainda é o fato de que “também o gênio não faz outra coisa senão aprender antes a assentar pedras e depois construir, sempre buscando matéria-prima, sempre trabalhando. Toda atividade humana é complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um ‘milagre’” (MA/HH I, §162).

Sob esse ponto de vista, a origem dessa crença no gênio estaria fundada, segundo o filósofo, sobre uma ideia errônea da realidade, ou seja, ao crer, como no caso do romantismo, que ele possua a “intuição” é como se lhe atribuíssemos uma espécie de lente capaz de ver diretamente a “essência”. Desse modo, tudo aquilo que está completo e consumado passa a ser admirado e tudo aquilo que veio a ser é deixado de lado. Por conta da intuição, desse criar miraculoso, toda arte consumada da expressão acaba por rejeitar todo e qualquer vir-a-ser uma vez que ela necessita impor-se, ainda que tiranicamente, como uma perfeição atual. Essa seria também a razão pela qual, diferentemente dos homens da ciência, os artistas da expressão acabam por serem vistos como geniais (cf. MA/HH I, §162). No entanto, como procuramos evidenciar, no entender de Nietzsche, não existe pensamento intuitivo, tampouco intuição

milagrosa de modo que toda apreciação do gênio enquanto detentor dessas qualidades bem como a subestimação, por conta disso, de nossa própria capacidade resultam de uma infantilidade da razão, a qual obviamente, o filósofo pretende suprimir.

"Só não me falem de dons e talento inatos!", escreve Nietzsche, reafirmando a ideia de que não se nasce gênio, mas torna-se gênio. Nesse sentido, de acordo com o filósofo, se poderiam nominar muitos grandes homens de toda espécie que eram pouco dotados, mas que lograram conquistar sua grandeza, mediante uma diligente seriedade de artesão, cuja principal característica está em aprender a construir corretamente cada parte antes de ousar ocupar-se com um grande todo. Para tanto, foi necessário permitirem-se tempo para isso, e o fizeram porque possuíam muito mais prazer em fazer bem aquilo que aos outros poderia parecer secundário e pequeno do que ocuparem-se com um todo deslumbrante. A receita para o sucesso dessa empreitada requer algumas qualidades que muitos ignoram. Nesse sentido, alguém que queira tornar-se um bom novelista, diz Nietzsche, precisa, antes de tudo, fazer inúmeros pequenos esboços, com poucas páginas, mas com a clareza de que cada palavra seja necessária. Necessita anotar diariamente anedotas até aprender a dar-lhes a devida forma, ao mesmo tempo em que, de maneira infatigável, aprenda a juntar e retratar os caracteres humanos. Além disso, deve ocupar-se de maneira muito frequente a ouvir e contar histórias com os olhos e ouvidos bem abertos sobre os efeitos que tudo isso provoca sobre os demais ouvintes. É preciso ainda que viaje como se fosse um paisagista ou pintor de costumes e que aprenda a extrair de cada ciência "tudo aquilo que, sendo bem exposto, produz efeitos artísticos". Depois disso, deve ainda refletir sobre os motivos das ações humanas, reunindo-as diariamente. Durante esse variado exercício, se deverão passar alguns anos e então tudo aquilo que foi criado até então poderá vir a público (cf. MA/HH I, §163). Em certa medida, essas características necessárias à construção de uma boa obra de arte requer a paciência de um artesão que tranquilamente seleciona, prepara, une e dá forma a cada uma das peças destinadas a formar o todo em um momento posterior.

Entretanto, nesse aspecto há que se tomar o devido cuidado para que tudo não acabe por assumir uma conotação exageradamente fria e mecânica. Ao estabelecer sua crítica ao romantismo, aqui em especial à sua arte, o filósofo

não tende para uma simples negação de tudo aquilo que é romântico, adotando a perspectiva contrária pura e simplesmente. Sua postura moderada se reflete na medida em que lança mão de algumas perspectivas em vista da sobriedade desses sentimentos que no romantismo aparecem exacerbados. Não se trata de aniquilá-los, mas sim de devolver-lhes o equilíbrio e, sob esse aspecto em específico, nos parece que este seja uma das principais funções da ciência no decorrer da obra e que, como veremos mais adiante, se revelará essencial no desenvolvimento de uma cultura elevada. Ou seja, cabe à ciência corrigir os excessos da metafísica, da arte e da religião mediante um contraponto sóbrio e fundamentado em um conhecimento que não se pretende absoluto, tampouco dogmático ou teleológico, mas que se constrói a partir de verdades testadas e verificadas sob diversos pontos de vista. O próprio aforismo 195 parece nos indicar essa direção quando Nietzsche chama atenção para a exacerbação dos sentimentos que, no longo século do romantismo, tornou as palavras “vaporosas e infladas”. Uma cultura elevada, fundamentada no conhecimento, ou sob sua tirania, “tem necessidade de uma grande sobriedade do sentimento e forte concentração das palavras”, escreve ele. Sendo assim, o exagero é visto pelo filósofo como a principal característica dos textos modernos e, até mesmo quando escritos de maneira simples, as palavras que deles emanam são sentidas de maneira excêntrica. Em virtude disso, somente a “reflexão severa, concisão, frieza, simplicidade deliberadamente elevada ao extremo; em suma, restrição do sentimento e laconismo” poderão ajudar. Contudo, há que se tomar cuidado com a medida dessa frieza no trato desses excessos, pois, como o próprio Nietzsche alerta: “esse modo frio de escrever e sentir é agora, por contraste, muito sedutor: e aí está um novo perigo, certamente. Pois o frio agudo é um estimulante tão bom quanto o calor elevado” (MA/HH I, §195).

Em virtude disso, surge a questão acerca do futuro da arte, uma vez que tanto os pressupostos metafísicos quanto os religiosos, que em grande medida ainda a sustentam, foram colocados em xeque. Nietzsche dirá que é bem verdade que, mediante os pressupostos metafísicos, a arte adquire um valor maior, haja vista a crença de que o caráter é imutável, bem como a ideia de que a essência do mundo se exprime de maneira contínua em todos os caracteres e ações, o que, por si só, garante que a obra do artista adquira contorno de algo que subsiste eternamente. Contudo, diferentemente dessa obra arte, o artista

terá sua imagem validada pela nossa concepção apenas durante um tempo, tendo em vista que o ser humano, como um todo, é algo mutável. Da mesma forma, se levássemos em conta o que dizem os metafísicos, de que o mundo visível é apenas uma aparência, então teríamos de concordar que a arte estaria situada bem próxima do mundo real, a julgar pela semelhança existente entre o mundo dos sonhos do artista e o mundo da aparência. Além disso, aquilo que ainda restaria de diferença entre esses dois mundos certamente colocaria o significado da arte acima do significado da natureza, dado que ela representaria aquilo que é uniforme, os próprios modelos de e tipos da natureza. No entanto, há que se recordar que esses pressupostos são obviamente falsos: e, por conta disso, que posição resta ainda à arte, depois desse conhecimento? (cf. MA/HH I, §222) A resposta de Nietzsche a essa pergunta é bastante simples, mas muito esclarecedora:

> Antes de tudo, durante milênios ela [a arte] nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: 'Seja como for, é boa a vida'. Esta lição da arte, de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis — esta lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento (MA/HH I, §222).

Portanto, o que permanece da arte, ou melhor, o papel que essa deverá assumir, depois de conhecidos os falsos pressupostos dos quais ainda é vítima, é justamente a de proporcionar prazer na existência do indivíduo, compreendendo-o enquanto parte da única natureza existente, a do vir-a-ser[162].

[162] Nesse sentido, em um póstumo que inclusive já citamos anteriormente, o filósofo escreveu também que "*A arte não pertence à natureza, senão unicamente ao ser humano*" visto que na natureza não existem sons, nem cores e tampouco formas. A ciência é, por assim dizer, "algo muito indiferente, carente de interesse, nada de um misterioso fundamento primordial nem tampouco o enigma desvelado do mundo" de modo que "quanto mais desumanizamos a natureza, tanto mais vazia, carente de significado nos resulta". Segundo Nietzsche, a arte "repousa por completo na natureza humanizada, nessa natureza envolta e entrelaçada de erros e ilusões, sem a qual nenhuma arte poderia passar, [esta] não capta a essência das coisas, já que está completamente ligada à vista e ao ouvido" (Nachlass/FP 23[150] final de 1876 – verão de 1877). Já evidenciamos que a própria ciência, enquanto ela mesma imitação da natureza em conceitos, poderá nos reconciliar com o próprio vir-a-ser na medida em que, sem fazer uso de nenhuma das artimanhas da metafísica, lograr nos proporcionar a liberdade de espírito, no entanto, naturalizar o homem significa também subtrair toda ilusão, todo consolo que o permite suportar a existência. Nesse sentido, na medida em que procura reformar a arte, corrigir seus erros e excessos, o filósofo procura dar forma a uma arte que de fato proporcione prazer na

No entanto, tal concepção deverá ser elaborada a partir de um rígido desenvolvimento das leis ou, em outras palavras, a partir daqueles pressupostos de seriedade e sobriedade que supracitamos. Porém, isso deverá ser feito sem pender demasiado para o calor dos pressupostos metafísicos e religiosos, tampouco para a frieza excessiva da ciência. Nessa concepção, o filósofo visualiza uma maior naturalização da arte em vista de um arrefecimento de seus sentimentos, uma vez que, voltada à perspectiva do vir-a-ser, ela teria capacidades de levar o homem à aceitação e posterior afirmação da própria existência sem, contudo, utilizar-se dos pressupostos metafísicos e religiosos. No entanto, tal perspectiva só poderá ser levada a cabo mediante o "constante e laborioso processo da ciência" (MA/HH I, §16), cuja tarefa principal deverá nos devolver a liberdade de espírito. Será, pois, nessa direção que a concepção do fazer artístico a partir da seriedade e do trabalho árduo do artista, sem a ilusão da crença na imediata improvisação, passará a adquirir contornos muitos próximos do fazer científico e este passe a assumir características cada vez mais próximas do fazer artístico, de modo que, ao fim e ao cabo, não por acaso, Nietzsche tenha intitulado uma de suas principais obras como *Gaia Ciência*. Nesse sentido, o papel da ciência não se restringe a corrigir os excessos da arte, mas também inspirar-se nela para conferir sentido e significado à existência humana depois que a metafísica e a religião deixarem de exercer sua influência. Essa também é uma das razões pelas quais ela é necessária no caminho de superação da religião em vista da ciência, pois como o próprio filósofo afirma num aforismo já citado anteriormente: "Partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência realmente libertadora" (cf. MA/HH I, §27) capaz de nos elevar à máxima expressão de uma cultura elevada.

Quanto a arte romântica, Nietzsche dirá que poderíamos até mesmo renunciá-la e mesmo assim "não perderíamos a capacidade que com ela aprendemos", uma vez que isso já teria sido feito com a religião e mesmo assim as "intensidades e elevações do ânimo adquiridas por meio dela" não foram

existência do indivíduo, que esteja a favor da vida fundamentada numa "*afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo" que, por sua vez, se opõe àquele "instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (- o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas)" (EH, *O nascimento da tragédia*, §2).

perdidas. Entretanto, “tal como as artes plásticas e a música são a medida da riqueza de sentimentos realmente adquirida e aumentada através da religião, depois que a arte desaparecesse a intensidade e multiplicidade da alegria de vida que ela semeou continuaria a exigir satisfação”. Mas essa exigência não seria mais satisfeita pelos pressupostos metafísicos ou religiosos, e sim por aqueles oriundos de uma cultura científica, motivo pelo qual “o homem científico é o ulterior desenvolvimento [*Weiterentwickelung*] do homem artístico” (MA/HH I, §222). Isso porque, a cada vez mais o sentido científico se torna imperioso e “leva o homem adulto à ciência natural [*Naturwissenschaft*] e à história [*Historie*], sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda e mais modesta” (MA/HH I, §272).

No entanto, diferentemente da arte, a ciência concede muita satisfação apenas a quem nela trabalha e pesquisa e muito pouco a quem apenas recebe e aprende seus resultados, sobretudo após suas verdades tornarem-se cotidianas e comuns. Ou seja, na medida em que coloca sob suspeita os pressupostos consoladores da metafísica, da religiosos e da arte, a ciência acaba por subtrair cada vez mais alegria uma vez que a própria fonte de prazer a que o homem deve quase toda a sua humanidade passa a ser constantemente empobrecida pelas pinças e bisturis da investigação científica. Se, por um lado, como vimos, a cultura metafísica nos levou a colorir o mundo, a dar vazão às nossas paixões, às nossas crenças e ilusões em troca de um consolo à nossa existência, por outro, “a soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais”. Segundo Nietzsche, essa “abundância de sentimentos profundamente excitados” é resultado das consequências da cultura metafísica, mediante os seus filósofos, escritores, músicos e até mesmo o cristianismo e, nesse sentido, para que esses sentimentos profundamente excitados não nos sufoquem “devemos invocar 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 I, §244).

Aqui entram em jogo, portanto, as próprias características da ciência no escopo filósofo de *Humano, demasiado humano*, uma vez que será através dela que todo esse arrefecimento se tornará possível. Enquanto imitação da natureza em conceitos, a ciência tem por característica a “a completa firmeza de

pensamento e investigação, ou seja, a liberdade de espírito" (MA/HH I, §464) possibilitando-nos a liberdade do próprio jugo moral, do fardo de uma cultura metafísica superexcitada. Dotada de um pensamento rigoroso (cf. MA/HH I, §265) ela não poderá poupar a humanidade da "visão cruel da mesa de dissecação psicológica com suas pinças e bisturis" (MA/HH I, §37) na busca pela própria origem de cada um dos sentimentos morais. Antidogmática, deve trazer sempre consigo a dúvida e a desconfiança como suas mais fiéis aliadas (cf. MA/HH I, §22) e, com isso, poderá fazer ver que das paixões brotam as opiniões e destas, as convicções (cf. MA/HH I, §637). Sem possuir "considerações pelos fins últimos", tal qual a natureza, ela é também antiteleológica e, com isso, também poderá proporcionar "vantagem e bem-estar para os homens" (MA/HH I, §38) reconciliando-o com o vir-a-ser, tornando-o natureza (cf. Nachlass/FP 22[101] primavera-verão de 1877). Por fim, ela é também antimetafísica na medida em que se levanta contra toda *aeterna veritas* (cf. MA/HH I, §2), contra toda dualidade de opostos, mediante uma "*química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos" (MA/HH I, §1).

Será, pois, a partir de todos esses elementos que o filósofo espera alcançar aquelas "pequenas verdades despretensiosas" (cf. MA/HH I, §3) que caracterizam a cultura superior a partir daquele "supremo esforço de reflexão" (cf. MA/HH I, §20) com que se poderá alcançar a liberdade do espírito no intuito de aliviar o fardo da cultura, resfriar e regular as fontes de energia que provocam essa superexcitação de forças nervosas (cf. MA/HH I, §244). Sob essa perspectiva, consciente de que a ciência só poderá nos libertar desse mundo da representação em uma pequena medida (cf. MA/HH I, §16), motivo pelo qual "de uma maneira diversa da religião e da arte etc., devemos manter o reino da inverdade [*Unwahrheit*] dentro de nós" (Nachlass/FP 21[53] primavera-verão de 1877), o filósofo propõe que uma cultura elevada deverá fornecer ao indivíduo um cérebro duplo,

> como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência: uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as

> consequências malignas e perigosas de um superaquecimento (MA/HH I, §251).

Com isso o filósofo buscar equilibrar a existência do indivíduo em vista de uma cultura elevada que não seja totalmente submissa à extrema frente frieza da ciência uma vez que o frio extremo é tão perigoso quanto o calor (cf. MA/HH I, §195), tampouco se deixe levar pelas ilusões, parcialidade e paixões que poderão desencadear uma nova superexcitação nervosa. Nesse sentido, caso essa exigência não for atendida o curso posterior do desenvolvimento humano será caracterizado, ou seja, da própria cultura elevada se tornará bastante previsível: “o interesse pela verdade vai acabar, à medida que garanta menos prazer; a ilusão, o erro, a fantasia conquistarão passo a passo, estando associados ao prazer, o território que antes ocupavam”. Isso significaria a própria ruína das ciências, uma recaída na barbárie, algo indesejável, portanto. Compreender as configurações que permitem a ciência assumir esse protagonismo que lhe é devido, o modo como esse equilíbrio se insere na cultura possibilitando o surgimento de um homem científico é assunto para as páginas que se seguem.

4. SOBRE A ELEVAÇÃO DA CULTURA: CIÊNCIA E LIBERDADE DO ESPÍRITO

"Finalmente: razão e ciência
'o maior poder do homem!'"
(23[86] final de 1876- verão de 1877).

A preocupação de Nietzsche com a cultura perpassa toda a sua obra, desde os escritos da juventude até as obras da maturidade. Na primeira de suas *Considerações extemporâneas*, por exemplo, ainda durante o período da reflexão estética, sob influência de Wagner e Schopenhauer, o filósofo já definia a cultura [*Kultur*][163] como a "unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo[164]". Desse modo, a barbárie[165] vinha

[163] A preocupação de Nietzsche com a cultura [*Kultur*] se dá a partir de um processo que se desenvolve em ciclos e não a partir de um processo cumulativo ou evolutivo, motivo pelo qual, ao longo dos seus escritos, não é difícil encontrar ferrenhas críticas com que se dirige às noções de progresso e de civilização [*Civilisation*]. Para o Nietzsche do período da vontade de potência, por exemplo, a cultura é entendida enquanto produto da ação criadora e da imposição de valores, sendo, portanto, o resultado do estabelecimento de valores e verdades oriundas de um grande homem [*große mensch*] ou do gênio [*Genie*]. Tais valores constituem a expressão de impulsos altamente hierarquizados que adquiriram liberdade em seu curso. Sendo assim, a civilização passa a ser compreendida como o processo de domesticação desses impulsos e de sua decorrente decadência. Isso porque, no decorrer do processo civilizatório, esses impulsos são impedidos de crescer em potência em vista da manutenção de seu estado a fim de evitar uma derradeira dissolução. Por fazer parte das mesmas noções decadentes que são associadas à civilização, a noção de progresso também é rejeitada pelo filósofo (cf. FREZZATTI, 2012, p. 75-76). Essa concepção de torna ainda mais clara na filosofia madura de Nietzsche, sobretudo em 1888, quando, por exemplo, ele escreve no *Anticristo* §4: "A humanidade *não* representa um desenvolvimento [*Entwicklung*] para melhor ou mais forte ou mais elevado, de modo como hoje se acredita. O 'progresso' [*Fortschritt*] é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento [*Fortentwicklung*] *não* significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento".

[164] Esta definição de cultura formulada por Nietzsche havia sido criticada por Karl Hillebrand em seu escrito intitulado *Nietzsche contra Strauss* (1988, p. 308), no qual argumentara que seria "completamente errôneo colocar a essência da cultura somente no estilo". O filósofo respondeu explicitamente a esta crítica de Hillebrand na segunda *Extemporânea* quando escreveu: "A cultura de um povo, em contraposição à barbárie, foi definida em certo momento, com certa razão, eu creio, como uma unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo; esta definição não deve ser mal compreendida, como se se tratasse de uma antítese entre a barbárie e o estilo *bello*; o povo ao qual se atribui uma cultura deve ser, em toda a sua realidade, algo vitalmente único e não dividir-se assim miseravelmente em interno e externo, em conteúdo e forma" (HL/Co. Ext. II, §4).

[165] Durante a guerra franco-prussiana de 1870, a propaganda francesa (especialmente Paul de Saint-Victor) muito se utilizou da palavra "barbárie" contra os alemães ferindo profundamente a sensibilidade destes (nessa direção consulte-se o fragmento 19[312] do verão de 1872 – início de 1873, por exemplo). Por este motivo, o filósofo também escreve que "as palavras bárbaro e barbárie são expressões perversas e ousadas" de tal modo que "sem um preâmbulo, não ouso

caracterizada como “a ausência de estilo ou a confusão caótica de todos os estilos”, o que, por sua vez, poderia incorporar uma grande quantidade de saber e erudição, uma vez que ambos não constituem “um meio necessário à cultura, tampouco um sinal de cultura” (DS/CE I, §1). Nesse contexto, caberia ao filósofo, especialmente ao ‘médico da cultura” [*Artz der Cultur*] reprimir os efeitos do impulso do saber e da erudição, tanto quanto a destruição do estilo em vista do surgimento do gênio[166] (cf. Nachlass/FP 23[14] inverno 1872-1873).

utiliza-las” (Nachlass/FP 19[313] do verão de 1872 – início de 1873). Em outro fragmento também escreve: “A poucos homens se perdoará por designarem o próprio povo de bárbaro. Mas Goethe o fez, é necessário que se encontre uma explicação a isso” (Nachlass/FP 19[305] do verão de 1872 – início de 1873). Apesar disso, a preocupação de Nietzsche está na distinção entre o sentido empregado pela propaganda francesa e o significado que o próprio filósofo atribuía à palavra barbárie. Diferentemente dos franceses que acusavam os alemães de barbárie mesmo diante da cultura que estes possuíam, a compreensão de Nietzsche é a de que os alemães o eram justamente por possuírem a cultura que possuíam. Recorde-se aqui o já citado aforismo 26[16] da primavera de 1873 em que o filósofo tece duras críticas à cultura alemã por esta considerar-se vitoriosa no confronto com a francesa: “De todas as perniciosas consequências advindas da última guerra levada a término com a França, a pior talvez seja a ilusão, que se difunde rapidamente e que já é praticamente geral, e que consiste na crença que naquela guerra a cultura alemã tenha vencido uma cultura estrangeira e por isso mereça por primeiro a coroa de louro que convém a uma guerra tão extraordinária. [...] Parece-me que em tudo isso existe um subjacente perigo a todos, isto é, que uma cultura sumamente ambígua, imatura, não nacional, uma cultura útil apenas para arrancar-se do embaraço, se envolva de improviso no manto daquele que triunfou. Pelo amor de Deus, olhem ao seu entorno e mantenham-se atentos. Ainda uma vitória como esta e o império alemão é um fato, mas o caráter alemão está destruído”.

[166] Para Nietzsche, o gênio nada mais é do que a exceção que se destaca da massa, e, nesse sentido, a questão se desenvolve a partir de, pelo menos, duas perspectivas, uma metafísica e a outra de cunho naturalista. Nos textos da juventude, ainda sob influência de Schopenhauer, a figura do gênio é um meio necessário ao Uno primordial, a fim de que este, na medida em que contempla a exterioridade da vontade pela aparência, possa gerar um deleite estético. Isso porque enquanto ser eterno, o Uno primordial necessita da aparência visto que somente ela produz o prazer estético capaz de aliviar o sofrimento gerado pela existência. No entanto, o gênio é também uma figura fragmentada uma vez que, do ponto de vista temporal, ele é só mais um humano entre os demais, diferentemente do ponto de vista da metafísica em que ele se torna instrumento do Uno primordial. Nesse caso, o estado e as instituições de educação deveriam submeter-se aos desígnios da natureza em vista da distinção do gênio em relação aos demais, a fim de que se possa instituir uma *república dos gênios* cuja principal tarefa seria a de guiar a humanidade (cf. NASSER, 2016, p. 245-6). No *Humano, demasiado humano*, o gênio assume uma conotação mais naturalista, ao mesmo tempo em que perde sua conotação metafísica. Reformulado, ele agora se contrapõe ao culto do herói não sendo mais visto como um talento inato e tampouco um instrumento do Uno primordial, mas sim como algo que veio a ser, de modo que, também ele “não faz outra coisa senão aprender antes a assentar pedras e depois construir, sempre buscando matéria-prima, sempre trabalhando” e sob esse ponto de vista, a atividade do gênio não difere em nada da atividade do inventor mecânico, do sábio em astronomia ou história ou do mestre na tática militar. “Toda atividade humana é complexa”, escreve o filósofo, “não só a do gênio: mas nenhuma é um ‘milagre’” (MA I/HH I, §162). Sob essa perspectiva, Nasser (2016, p. 246) também complementa que, mais tarde, a partir desse viés naturalista, “Nietzsche recupera seu projeto culturalista de juventude – agora com o nome de *grande política* – em que o estado deve servir a cultura, isto é, deve estar comprometido com o *cultivo* de gênios. [...] O estado, por um lado, deveria promover medidas educacionais cujo enfoque é fisiológico; mas também medidas seletivas, coercitivas, que almejam impedir a mistura entre os tipos plebeus e nobres. Nesse sentido almeja-se cultiva dois tipos fundamentais de gênios: os que fecundam e os que são fecundados. Com essas metáforas, Nietzsche delineia a dupla tarefa dos grandes homens: criar novas tábuas de valores e implementar novas ordens de vida, sobrepujando a

A inserção de elementos provenientes de outras manifestações culturais que não a própria destrói a genuinidade de um povo, levando-o à ausência de cultura. De acordo com Nietzsche, por onde quer que se olhe, inúmeros são os sintomas que denotam um enfraquecimento, quase que uma completa extirpação da formação [*Bildung*], isto é, da própria configuração dos impulsos humanos. Dentre tais sintomas, num de seus fragmentos póstumos, o filósofo identifica o "*Laissez faire* das ciências, a pressa, o escoamento das águas da religião, as lutas nacionais, a ciência que fragmenta e dissolve, a desprezível economia do dinheiro e do prazer das classes cultas, sua falta de amor e grandiosidade". As maiores implicadas nesse movimento são todas as classes eruditas cuja faculdade de pensar e de amar se torna, a cada dia, mais pobre. "Tudo está a serviço da iminente barbárie", continua o filósofo, "tanto a arte quanto a ciência – para onde devemos voltar nosso olhar? O dilúvio universal da barbárie está às portas. A partir do momento em que já não temos mais nada para defender, e que estivermos todos envolvidos, o que deve ser feito?" (Nachlass/FP 29[222] verão-outono de 1873).

Segundo o próprio fragmento, aquilo que pode ser feito consiste numa tentativa de "procurar alertar as forças ainda realmente existentes, aliando-se a elas e dominando, enquanto ainda é tempo, os estratos de onde provêm o perigo da ameaça da barbárie". Por este motivo, diz o filósofo, deve-se refutar qualquer aliança com as pessoas "cultas", pois os eruditos, na medida em que estão a serviço da barbárie, da própria ausência de estilo, se revelam os maiores inimigos de um médico da cultura, uma vez que pretendem negar a doença fingindo que ela não existe. Desse modo, se a cultura, enquanto "unidade de estilo artístico" só poderá surgir do significado de uma arte, de uma própria obra de arte, a tarefa da filosofia consiste em preparar a concepção de mundo proveniente dessa obra de arte. Esta é uma tarefa que inclusive o filósofo atribui a si mesmo: "A minha tarefa: compreender a *intima conexão e a necessidade de cada cultura verdadeira*. Os meios de defesa e os remédios de uma cultura, a relação entre esta e o gênio popular". Assim, tendo em vista que "a consequência

---

tradição. Ante sua época, os gênios são extemporâneos e, no limite, imoralistas. Mas em virtude de uma maior quantidade de forças reunidas, herdadas de culturas mais antigas, e de aptidão em controlar essas forças, os gênios exercem domínio sobre seu tempo". Para um melhor aprofundamento acerca da questão do gênio em Nietzsche, recomendamos NASSER, 2012, p. 287-302.

de cada grande mundo artístico [*Kunstwelt*] é uma cultura", todas as "*cristas montanhosas do espírito*" deverão ser retidas e controladas pela filosofia tanto quanto a "fecundidade eterna de tudo aquilo que é grande" (cf. Nachlass/FP 19[33] verão de 1872 – início de 1873). Ao filósofo do futuro [*Philosoph der Zukunft*] cabe, portanto, tornar- se "o juiz supremo de uma cultura artística, o responsável pela segurança, por assim dizer, que impede qualquer excesso" (Nachlass/FP 19[73] verão de 1872 – início de 1873)[167].

Esta ideia, ainda incipiente em relação às formulações de *Humano, demasiado humano*, já pressupõe o impedimento de todo e qualquer excesso em vista de uma reforma cultural. Mais do que isso, é de responsabilidade da filosofia a condução desse inteiro processo. No entanto, diferentemente deste período em que a cultura é garantida pela unidade de estilos cuja força principal emerge da arte, no período do *Humano* a concepção de cultura adquire novos contornos de tal modo que não mais a arte, tampouco a tradição poderá oferecer uma saída ao problema da cultura. O diagnóstico nietzschiano não mais se opõe à barbárie da erudição e do excesso de conhecimento, da ausência ou mistura caótica de todos os estilos, mas a algo muito mais elementar cujas nefastas consequências resultaram no adoecimento da cultura. O resultado desse diagnóstico levado a cabo em *Humano*, e desde há muito tempo amadurecido em seus escritos privados, leva à conclusão de que tudo aquilo que até então era tido como divino, transcendente e metafísico na realidade não é outra coisa que erros da razão, cuja expressão se manifesta naqueles "erros que nos ofuscam e alegram", urdindo formas e símbolos típicos de uma cultura inferior (cf. MA/HH I, §3). A partir disso, o filósofo obviamente procura explicitar os elementos que fazem parte de uma cultura elevada que, diferentemente da inferior caracterizada pela metafísica, deverá pautar-se nos resultados da própria ciência, ao mesmo tempo em que dela se utilizaria para evitar os excessos bem como o próprio superaquecimento das nossas paixões, ilusões e parcialidades.

[167] Essa mesma ideia reaparece em outro fragmento, escrito pouco tempo depois, no qual o filósofo afirma que "o filósofo é, portanto, o tribunal supremo da escola" em preparação ao gênio. "Nós, de fato não temos nenhuma cultura [*Kultur*]", continua ele, de modo que, "estudando os sintomas da época, a tarefa da escola resulta o seguinte: 1) destruição das tendências mundanas (falta de uma filosofia popular); 2) Domesticação dos efeitos barbarizantes do impulso cognoscitivo (ao mesmo tempo, abster-se da filosofia capciosa); Contra a histórica 'icônica'. Contra os doutos que 'trabalham'. A cultura [*Kultur*] pode partir unicamente do significado centralizador de uma arte ou de uma obra de arte. Involuntariamente, a filosofia preparará a visão do mundo de tal obra de arte" (Nachlass/FP 23[14] inverno de 1872-73).

Nesse sentido, de acordo com a proposta da obra, a cultura nada mais é do que a manifestação desses processos, que até então eram tidos como metafísicos, divinos e transcendentes, mas que agora se revelam como algo puramente humano, demasiadamente humano. Tal constatação, como buscamos evidenciar anteriormente, é fruto do desenvolvimento de "um método rigoroso" e não dos "erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos" (MA/HH I §3). Na medida em que estabelece tal constatação, o filósofo procura identificar e investigar as possibilidades de libertação desses elementos danosos, em vista da superação da metafísica e da religião e, portanto, da própria elevação da cultura. Nesse sentido, o presente capítulo emerge como uma tentativa de explicitar as principais características desta noção cultura que se apresenta no *Humano, demasiado humano*, tendo em vista a contraposição entre a cultura elevada e a cultura inferior de modo a evidenciar o papel da ciência na elevação da cultura.

Ao diagnosticar a cultura moderna enquanto resultado do processo resultante dos erros até então compreendidos como verdades absolutas da metafísica, da religião e em grande medida também da arte, o filósofo entende, conforme citamos anteriormente, que "a soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura, tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais[168]". Essa crise estaria tão aprofundada que as classes cultas dos países europeus já se tornaram neuróticas a ponto de em quase todas elas ter alguém à beira da loucura. O motivo de tamanha abundância de sentimentos profundamente excitados se deve, em grande medida aos filósofos, aos músicos e aos escritores[169] (cf. MA/HH I §244). Mas não só a eles, a própria cultura ocidental está inquieta.

---

[168] A superexcitação nervosa parece ser um mal proveniente de todas as culturas complexas e desenvolvidas, pois, segundo Nietzsche, até mesmo a sociedade grega clássica padecia desse mal. No aforismo 259, por exemplo, ao tematizar acerca do caráter masculino da cultura grega do período clássico, o filósofo afirma que "as mulheres não tinham outra tarefa senão produzir corpos belos e fortes, em que prosseguisse vivendo incólume o caráter do pai, a fim de combater a superexcitação nervosa que crescia rapidamente numa cultura tão desenvolvida. Isso manteve a civilização grega jovem por um período relativamente longo". Nessa direção confira-se também DI FILIPPO, 2005.

[169] Nesse caso, poderíamos incluir o próprio Wagner, de quem o filósofo procura distanciar-se ao longo desses anos. Na *Miscelânea de opiniões e sentenças*, §134, Nietzsche dirá que a melodia de Wagner é uma "melodia infinita" que, além de romper com toda a uniformidade matemática, também expressa a decadência do ritmo. Sua música possui um excesso de

No aforismo 285, por exemplo, o filósofo também dirá que, à medida que "andamos para o Ocidente se torna cada vez maior a agitação moderna, de modo que no conjunto, os habitantes da Europa se apresentam aos americanos como amantes da tranquilidade e do prazer, embora se movimentem como abelhas ou vespas em voo". Isso significa dizer que essa agitação, essa inquietação moderna [*moderne Unruhe*] se tornou tão grande que uma cultura elevada [*höhere Cultur*], uma cultura saudável, já não pode amadurecer seus frutos: "é como se as estações do ano se seguissem com demasiada rapidez", escreve Nietzsche. A falta de tranquilidade, juntamente com a superexcitação dos sentimentos, poderá levar a civilização a uma nova barbárie, motivo pelo qual o filósofo dirá que em nenhum outro período os ativos, isto é, os inquietos, os intranquilos valeram tanto (cf. MA/HH I §285).

Em um póstumo de 1876, que serviu de preparação ao supracitado aforismo, Nietzsche também afirmava que o movimento moderno se tornou tão forte que os maiores resultados da cultura [*Cultur*] acabaram por desaparecer e gradualmente perderam seu significado. Essa é a razão pela qual o filósofo acredita que a civilização [*Civilisation*] está se transformando em uma nova barbárie. Ela é também o motivo pelo qual não deve ser conduzida pela única via da inquietação, do ativo. Como um contrapeso, o filósofo espera pelo "o elemento contemplativo dos camponeses russos e dos asiáticos"[170], pois isso, em certa medida, poderia, em algum momento, corrigir "o caráter da humanidade em maior medida" (Nachlass/FP 17[53] primavera-verão de 1876). De acordo com o filosofo, "entre as correções que necessitamos fazer no caráter da humanidade está em fortalecer em grande medida o elemento contemplativo"[171] (MA/HH I §285).

---

intelectualismo. Anos mais tarde, no *Caso Wagner*, ele dirá que a arte de Wagner é doente e que contribui para o aumento da exaustão no homem moderno alemão: "Os problemas que ele põe no palco – todos problemas de histéricos – a natureza convulsiva dos seus afetos, sua sensibilidade exacerbada, seu gosto, que exigia temperos cada vez mais picantes, sua instabilidade, que ele travestiu em princípios, e, não menos importante, a escolha de seus heróis e heroínas, considerados como tipos psicológicos (- uma galeria de doentes!): tudo isso representa um quadro clínico que não deixa dúvidas. *Wagner est une névrose*" (WA/CW §5).

[170] Em uma passagem cancelada por Nietzsche antes da publicação do aforismo 285, também se lia: "coisa que se poderia conseguir no modo mais simples mesclando o sangue asiático e do camponês russo com o sangue europeu e americano". (COLLI e MONTINARI, 1965, p. 506, nota 285).

[171] Veja-se também nessa direção o fragmento póstumo 17[55] da primavera-verão de 1876 em que o filósofo escreve: "Eu imagino pensadores futuros nos quais a inquietação europeia-americana se combina com a tranquilidade asiática herdada no curso de cem gerações:

A necessidade de reforçar o caráter contemplativo da cultura ocidental é um dos grandes desafios na tarefa da elevação da cultura. É também mediante uma cultura da contemplação e do ócio que se pode alcançar a liberdade e a elevação. Faz-se necessário, portanto, "restaurar a calma e o silêncio no reino do intelecto, eliminar o fracasso moderno" (Nachlass/FP 17[46] primavera-verão de 1876). Isso porque a desvalorização da vida contemplativa levou os eruditos de agora a competirem com os homens ativos, com estes intranquilos, numa espécie de fruição precipitada a tal ponto que acabaram por esquecer-se daquilo que realmente lhes convém e que de fato lhes daria um prazer bem maior. Desse modo "os eruditos se envergonham do *otium*". No entanto, "há algo de nobre no ócio e no lazer" de tal maneira que "se o ócio é realmente o *começo* de todos os vícios, então ao menos está bem próximo de todas as virtudes; o ocioso é sempre um homem melhor do que o ativo" (MA/HH I §284)

No aforismo 439 Nietzsche é enfático ao afirmar que uma cultura elevada "pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas na sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, os que são capazes de verdadeiro ócio", ou de maneira ainda mais contundente: "a casta do trabalho forçado e a casta do trabalho livre". Nesse caso, em se tratando de uma cultura elevada, a questão da felicidade não é essencial até porque a casta dos ociosos possui mais capacidade para o sofrer. Sofre mais porque seu gosto em existir é menor ao mesmo tempo que sua tarefa é maior (cf. MA/HH I §439). Nesse sentido, a liberdade de uma cultura elevada não é, de maneira alguma, sinônimo de felicidade, até porque "quem quiser colher felicidade e satisfação na vida, que evite a cultura elevada" (MA/HH I §277).

Reestabelecer a saúde de uma cultura significa, portanto, acalmar os sentimentos do homem moderno, "reduzir essa tensão do sentir, esse fardo opressor da cultura". Somente após o reestabelecimento dessa tranquilidade, desse equilíbrio dos sentimentos é que uma espécie de "*novo Renascimento*" se tornará possível (cf. MA/HH I §244). Dito de outro modo, somente após superação da inquietude e da superexcitação dos sentimentos modernos será

---

semelhante combinação traz o enigma do mundo à solução. – Enquanto isso, os espíritos livres, dedicados à meditação, possuem a sua missão: eles levantam todas as barreiras que se colocam no caminho dessa fusão dos homens: religiões, estados, instintos monárquicos, ilusões dos ricos e dos pobres, preconceitos de saúde, de raça, etc.".

possível reativar as forças positivas da “Idade de Ouro deste milênio”, como já mencionamos no capítulo anterior. Ou seja, mediante a “emancipação do pensamento”, o “desprezo das autoridades”, o “triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem”, o “entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade”, bem como o “desgrilhoamento do indivíduo” e a “flama da veracidade e aversão à aparência e ao puro efeito” (MA/HH I, §237), o filósofo espera lograr a elevação da cultura. Mais do que isso, para que esses sentimentos superexcitados não nos sufoquem e para que logremos desenvolver essa espécie de “*novo Renascimento*”, será necessário “invocar 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 I, §244). Diante disso, emerge uma outra característica da ciência que pode ser vista justamente nessa capacidade de proporcionar a tranquilidade e o tempo para a criação, para o ócio, ou seja, a própria capacidade de curar o homem moderno da superexcitação nervosa mediante um arrefecimento de suas paixões, parcialidades e ilusões.

Em certa medida, essa será a tonalidade da obra no que diz respeito à construção de uma cultura elevada. Diante do diagnóstico da cultura em que as forças nervosas e intelectuais encontram-se excitadas, a saída de Nietzsche está na valorização da ciência, juntamente com ela, do espírito científico, o qual deverá ser responsável pelo arrefecimento cultural enquanto uma segunda câmara cerebral (cf. MA/HH I, §251). Uma vez estabelecida a contraposição entre a ciência e a metafísica, a religião e a arte, o filósofo investiga a própria cultura identificando ali os elementos que contribuem para o aumento dessa superexcitação, ao mesmo tempo em que se dedica a evidenciar as características necessárias ao arrefecimento e à elevação da cultura. A fim de ilustrar melhor essa concepção Nietzsche escreve:

> A cultura se originou como um sino, no interior de uma camisa de material grosseiro e vulgar: falsidade, violência, expansão ilimitada de todos os Eus singulares, de todos os diferentes povos, formavam essa camisa. Será o momento de retirá-la? Solidificou-se o que era líquido, os impulsos bons e úteis, os hábitos do coração nobre tornaram-se tão seguros e universais que já não é preciso apoiar-se na metafísica e nos erros das religiões, já não se requer dureza e violência, como o mais poderoso laço entre homem e homem, povo e povo? — Para

> responder essa questão não temos mais um Deus que nos ajuda: é o nosso intelecto [*Einsicht*] que deve decidir. Em suma, o próprio homem deve tomar nas mãos o governo terreno da humanidade, sua "onisciência" tem que velar com olho atento o destino da cultura (MA/HH I, §245).

Para que se possa elevar uma cultura, ou melhor, retirá-la desta camisa composta de material grosseiro e vulgar que a sufoca, é preciso certificar-se que os bons impulsos, os hábitos nobres estejam já suficientemente solidificados no coração do homem a ponto dele não mais sentir a necessidade de um Deus, tampouco de uma metafísica. Somente o intelecto é capaz de decidir o momento oportuno para tal empreendimento, porque é através dele que se torna possível todo o processo de uma gênese seja da metafísica, da religião ou até mesmo dos conceitos morais. Somente através de nosso próprio intelecto logramos alcançar a compreensão daquilo que superexcita nossos nervos e nossos sentimentos. Essa é a razão pela qual nenhum Deus poderá vir em nosso auxílio, de modo que toda a nossa inteira cultura está em nossas próprias mãos, de modo que o sucesso desse empreendimento depende única e exclusivamente de nossa capacidade de velar pelo destino de nossa cultura.

Em virtude disso, na medida em que o filósofo admite que o destino da cultura está nas mãos do próprio homem, coloca em xeque a ideia de um *télos*, de uma superioridade fixa ou predeterminada na cultura. Isso também significa dizer que nossa cultura não é, de maneira alguma, superior à cultura antiga e que tampouco o século XIX seja uma evolução dos antecessores. Nesse caso, não é à toa que, no aforismo 24, referindo-se à possibilidade de progresso, Nietzsche tematiza também que a grandeza e a bondade da cultura antiga ficaram para trás de tal modo que a formação histórica [*historische Bildung*] nos obriga a aceitar que ela não poderá mais florescer. Acreditar que exista um progresso e que ele deva necessariamente ocorrer, ou melhor, que necessariamente tenha ocorrido a partir da cultura antiga é um absurdo, dirá Nietzsche. Contudo, "os homens podem *conscientemente* decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente". Na tentativa de libertar o homem do fardo que a cultura lhe impõe, o filósofo pretende resgatar também o protagonismo do homem frente ao seu futuro, oferecendo-lhe, assim, as próprias rédeas de seu destino. A ideia é

a de que não seja mais um Ser absoluto, Deus, ou valores morais os maiores responsáveis pelo futuro da humanidade, mas sim o próprio homem, cujo protagonismo deverá ser continuamente resgatado dos perigos da superexcitação dos nervos e dos sentimentos.

Ao assumir o protagonismo de sua própria história, o homem poderá criar melhores condições à sua própria procriação, bem como em relação à sua alimentação, sua educação e instrução e, assim, gerir economicamente toda Terra, ponderando, mobilizando e observando o seu desenvolvimento da cultura de maneira zelosa. Sob esse aspecto, a filosofia histórica e as ciências naturais se tornam imprescindíveis à construção de uma cultura elevada, uma vez que o conhecimento e uso consciente das condições capazes de conduzir a essa elevação constituem o principal elemento de destaque para com a cultura antiga. Aliás, é exatamente por conta dessa consciência em vista de uma nova cultura que a antiga encontra seu fim: “essa nova cultura consciente mata a antiga” (MA/HH I, §24), sobretudo porque esta última, enquanto um todo, levou uma vida inconsciente de animal e vegetal. À medida que se torna consciente de sua própria história, de sua capacidade de moldar seu destino, supera-se também a desconfiança em relação ao progresso. Ainda que ao filósofo pareça quase precipitado e absurdo crer que ele deva necessariamente ocorrer, reconhece que não se pode negar que ele possa ocorrer. No entanto, no sentido e pela via da cultura antiga, a ideia de progresso é inconcebível (cf. MA/HH I, §24).

No entanto, pensar uma cultura elevada, buscar seu desenvolvimento de modo consciente não significa, contudo, impor o mesmo objetivo a todo ser humano. No aforismo 25 da obra, ao tematizar acerca da “*moral privada e da moral universal*”, Nietzsche dirá que após o final da crença em um Deus que rege os destinos do mundo e da humanidade, conduzindo-os à sua meta mesmo diante das aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a tarefa que agora se impõe aos homens é a de criar para si objetivos ecumênicos que abranjam toda a Terra. No entanto, tais objetivos não terão a conotação de universalidade tal qual a moral kantiana, que exigia de cada indivíduo ações desejáveis a todos os demais, mas antes será constituída de tarefas específicas que deverão ser distribuídas para segmentos inteiros da humanidade. Entretanto, a fim de que a humanidade não se autodestrua com um governo global consciente, é preciso que se obtenha, como um critério científico para tais

objetivos ecumênicos, “um *conhecimento das condições de cultura* que até agora não foi atingido” ao mesmo tempo em que designa a tal tarefa os “grandes espíritos do próximo século” (MA/HH I, §25). Ao fazer isso, o filósofo faz ver que todo desenvolvimento da humanidade, toda mudança é determinada pelo próprio homem e não por uma força externa que conduz a um inevitável *télos*[172].

Para que haja um desenvolvimento da humanidade, é necessário, antes de tudo, um enobrecimento do próprio indivíduo, no entanto isso só se torna possível mediante uma degeneração parcial da própria comunidade, do próprio povo em que este indivíduo se encontra inserido. De acordo com o filósofo, a história [*Geschichte*] nos ensina que “a estirpe que num povo melhor se conserva melhor é aquela em que a maioria dos homens tem um vivo senso de comunidade, em consequência da identidade de seus princípios habituais e indiscutíveis, ou seja, devido a sua crença comum”. É, pois, a partir desta base comum que se desenvolvem e se reforçam os costumes bons e valorosos, a partir do quais se subordina o indivíduo de modo que “firmeza de caráter é primeiro dada e depois cultivada”. No entanto, embora se tornem fortes devido ao forte caráter e à semelhança entre os indivíduos, essas comunidades poder decair em um embotamento que pouco a pouco pode ser reforçado pela hereditariedade (cf. MA/HH I, §224).

Por outro lado, os indivíduos mais inseguros, mais independentes e até mesmo moralmente fracos podem levar uma comunidade ao “*progresso espiritual*”, uma vez que são eles que provam o novo e o diverso. Nisso, golpeiam

---

[172] Vale lembrar ainda que diferentemente da noção de progresso, a noção de desenvolvimento aqui em jogo não pressupõe um estado mais elevado em direção à perfeição. Uma cultura elevada tampouco significa uma cultura mais perfeita. A proposta de Nietzsche de uma cultura elevada não consiste em um aperfeiçoamento da cultura, tampouco sua moralização, mas sim uma tentativa de cura, uma busca pela própria renovação de suas potencialidades em vista de seu pleno florescimento que, dito de outra maneira, nada mais é do que a própria superação da decadência. De acordo com Frezzatti (2017, 187-188, nota 25), a noção de desenvolvimento nietzschiana identifica-se com o simples desdobramento de eventos, como o próprio vir-a-ser e, portanto, não comporta a ideia de uma evolução, de um melhoramento. Foi Herbert Spencer quem introduziu a palavra “evolução” com sentido atual de progresso. Segundo aquele autor, “antes de Spencer, a palavra ‘desenvolvimento’ era frequentemente empregada para designar o desenvolvimento ontogenético tanto quanto o filogenético, sem indicar necessariamente um progresso ou um aperfeiçoamento”. Acerca desse assunto, o próprio filosofo inglês esclarece: “No discurso comum, desenvolvimento é frequentemente usado como sinônimo de crescimento. Portanto, parece necessário dizer que o desenvolvimento, como aqui e daqui em diante usado, significa *aumento de estrutura* [*increase of structure*], e não aumento de tamanho [not *increase of bulk*]. Pode-se acrescentar que a palavra Evolução, compreendendo Crescimento e Desenvolvimento, deve ser reservada para ocasiões em que ambas estão implicadas” (SPENCER, 1864, p. 133).

um elemento estável de uma comunidade, de modo que "justamente nesse ponto ferido e enfraquecido é como que *inoculado* algo novo no organismo inteiro; mas sua força tem de ser, no conjunto, grande o suficiente para acolher no sangue esse algo novo e assimilá-lo". Esse é o motivo pelo qual o filósofo admite que, em se tratando do desenvolvimento de uma cultura, as naturezas degenerativas são sempre as que possuem elevada importância. Nesse sentido, para que haja um progresso é preciso, antes de tudo, que a própria cultura se torne parcialmente debilitada, pois, enquanto "as naturezas mais fortes *conservam* o tipo, as mais fracas ajudam a *desenvolvê-lo*" (MA/HH I, §224).

Sob esse ponto de vista, Nietzsche se revela contrário à própria perspectiva do Darwinismo[173], ao mesmo tempo em que evidencia que as mesmas configurações degenerativas que possibilitam o desenvolvimento no âmbito comunitário, podem ocorrer também no próprio indivíduo. Nesse caso, a famosa luta pela sobrevivência não poderia ser considerada como o único ponto a partir do qual se poderia explicar o progresso, o próprio fortalecimento de um homem, ou até mesmo de uma raça. De acordo com o filósofo, tanto a degeneração, como uma mutilação ou até mesmo um vício, ou uma perda física ou moral possuem alguma vantagem: "o homem doentio, por exemplo, numa estirpe guerreira e inquieta, poderá ter mais ocasião de estar só e assim se tornar mais tranquilo e sábio, o caolho enxergará mais agudamente, o cego olhará para o interior mais profundamente, e em todo caso ouvirá de maneira mais nítida [*schärfer hören*]". Nesse sentido, para que uma cultura possa elevar-se, faz-se necessário antes de tudo que ela se torne estável mediante "a união dos espíritos na crença e no sentimento comunitário"[174]. Em seguida, a fim de alcançar os

[173] Nessa direção, destaque-se aqui a obra *Nietzsche contra Darwin* (FREZZATTI, 2014). Nela, mais do que tematizar acerca da presença de Darwin e do darwinismo na obra Nietzschiana, o autor evidencia também as próprias divergências de Nietzsche em relação a Darwin no que diz respeito à concepção da vida. Diferentemente de Darwin, que vê na própria conservação o impulso básico vital, para Nietzsche, a vida se apresenta num contínuo movimento de autossuperação, razão pela qual o filósofo não poupa críticas ao naturalista britânico, sobretudo nas temáticas acerca da luta pela existência, seleção natural e desenvolvimento moral.

[174] Essa união dos espíritos em torno da crença, do próprio senso comunitário é, certamente, delineada pelo filósofo a partir da divisão da sociedade em duas castas, a dos que trabalham e a dos que são capazes de exercer o verdadeiro ócio (cf. §439), uma vez somente de uma sociedade assim configurada poderá surgir a cultura elevada. Esse é o motivo pelo qual o filósofo valoriza o ócio (§284) e a vida contemplativa (§285) enquanto elementos contrários à barbárie, à agitação e a excitação moderna, necessários, portanto, à elevação da cultura. Recorde-se também que a responsabilidade de desenvolver-se rumo a uma nova cultura é do próprio homem, e ele pode fazê-lo de maneira consciente (§24), daí a necessidade de tornar-se um espírito livre, pois este, sem dúvidas, além da capacidade de exercer o ócio, de exercer a ciência,

objetivos mais elevados, deverá surgir a possibilidade das naturezas degenerativas que poderão infligir enfraquecimentos e lesões parciais na força estável. Por ser mais delicada e mais livre, a natureza degenerativa incorpora a possibilidade de todo o progresso (cf. MA/HH I, §224). Desse modo:

> Um povo que em algum ponto se torna quebrantado e enfraquecido, mas que no todo é ainda forte e saudável, pode receber a infecção do novo e incorporá-la como benefício. No caso do indivíduo, a tarefa da educação é a seguinte: torna-lo tão firme e seguro que, como um todo, ele já não possa ser desviado de sua rota. Mas então o educador deve causar-lhe ferimentos, ou utilizar os que lhe produz o destino, e, quando a dor e a necessidade tiverem assim aparecido, então algo de novo e nobre poderá ser inoculado nos pontos feridos. Toda a sua natureza o acolherá em si mesma e depois, nos seus frutos, fará ver o enobrecimento (MA/HH I, §224).

Essa mesma ideia aparece também em alguns póstumos de 1875, em especial quando o filósofo se ocupa com a crítica ao desenvolvimento [*Entwicklung*]. Sob essa perspectiva, Nietzsche assumirá que a hipótese de um desenvolvimento natural é errada, pois a degeneração está por detrás de toda grande aparição [*Erscheinung*]. Ela é, em todo o momento, o princípio do fim. "A degeneração", escreve Nietzsche, "consiste na fácil imitação e na compreensão exterior dos grandes modelos: isto é o modelo estimula as naturezas mais vaidosas à imitação, a igualar ou superar" (Nachlass/FP 5[146] primavera-verão de 1875)[175]. Em um outro fragmento, o filósofo continua sua reflexão afirmando que a degeneração é sempre uma mutilação, mas que raramente isso se configura como uma perda sem que haja vantagens para o outro lado. Nesse caso, "o princípio importante não é a luta pela existência", mas sim o "acréscimo da força estável mediante o senso de comunidade no indivíduo" bem como a "possibilidade de alcançar objetivos superiores mediante as naturezas

---

de operar com o método rigoroso, colocar em dúvida toda a tradição, deverá também possuir a capacidade de inocular o novo ao interno da cultura, proporcionando assim a seu desenvolvimento e elevação.

[175] No §158 Nietzsche também escreve: "Todo grande aparecimento é seguido pela degeneração, sobretudo no campo da arte. O exemplo do grande homem estimula as naturezas mais vaidosas à imitação exterior ou ao excesso; e os grandes talentos carregam em si a fatalidade de esmagar muitas forças e germens mais fracos, como que transformando em deserto a natureza à sua volta. O caso mais feliz no desenvolvimento de uma arte é aquele em que vários gênios se mantêm reciprocamente em certos limites; uma luta assim permite que as naturezas mais fracas e delicadas também recebam ar e luz".

degenerativas e parciais enfraquecimentos da força estável" (Nachlass/FP 12[22] final do verão – setembro de 1875)[176]. Em outras palavras, para que uma cultura se desenvolva é necessário fortalecer seu senso de comunidade a fim de que ela possa suportar o enfraquecimento parcial através do qual se poderá inocular novas coisas, novas formas de vida e assim, conscientemente desenvolver o todo.

Portanto, a cultura elevada não se caracteriza pela capacidade de permanecer sempre a mesma, mas sim pela capacidade de absorver e incorporar o novo, desenvolvendo-se a partir dele sem, contudo, perder o caráter forte e a própria identidade dos princípios, necessários à manutenção de um povo e de sua cultura. Por conta disso, ela deve permitir a própria superação, a partir da qual, obviamente, se originará uma nova cultura. Porém, a fim de que esse novo ciclo se mantenha é preciso que a cultura elevada incorpore o novo de maneira benéfica e equilibrada. Desse modo, tanto a degeneração quanto o fortalecimento do senso de comunidade devem ser moderados e salutares, do contrário a cultura se perde, seja pelo embotamento ou pela recaída na barbárie.

Em um aforismo intitulado *Microcosmos e macrocosmos da cultura* (§276), Nietzsche se ocupa com a necessidade de equilíbrio entre as forças que compõem uma cultura elevada. Segundo ele, as melhores descobertas que o homem pode fazer acerca da cultura ele as faz em si mesmo na medida em que encontra em si ativas duas potências heterogêneas. Nesse sentido, alguém que seja tomado pelo espírito da ciência e que, ao mesmo tempo, viva no amor das artes plásticas ou da música, por exemplo, "e que considere impossível eliminar essa contradição pela destruição de um e a total liberação da outra potência [*Macht*]: então só lhe resta fazer de si mesmo um edifício da cultura tão grande

[176] A mesma perspectiva deve também ser aplicada na educação, pois, como já afirmamos anteriormente, ela deve conferir a um indivíduo tanta firmeza e vigor a tal ponto que ele, enquanto uma totalidade, não possa mais afastar-se de seu próprio caminho. Depois de que, "*o educador tem de lhe infligir as feridas*: quando a dor e a necessidade surgirem, algo de novo e de nobre poderá ser ali também inoculado". A totalidade da força o aceitará em si e assim se tornará nobre" (Nachlass/FP 12[22] final do verão – setembro de 1875). Nesse sentido, toda a consciente interferência no processo de elevação cultural tem como fundamento a máxima duração, e este deveria ser também o próprio objetivo da política uma vez que "apenas com a máxima duração, firmemente assentada e garantida, é possível desenvolvimento constante e inoculação enobrecedora" (MA/HH I, §224). Anos mais tarde, após o desenvolvimento da doutrina da vontade de potência, quando já não existe mais a preocupação com a longa duração do processo cultural e tampouco com o equilíbrio de forças, Nietzsche também escreverá: "a vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *potência*: onde falta a vontade de potência, há declínio" (AC/AC §6).

que essas duas potências [*Mächte*], ainda que em extremos opostos, possam nele habitar". Embora habitem em extremos opostos por razões obvias, entre eles poderiam vir a abrigar-se potências intermediárias, como que conciliadoras, com força suficiente para aplainar qualquer eventual conflito. "Mas esse edifício da cultura num indivíduo terá enorme semelhança com a construção da cultura em épocas inteiras", escreve Nietzsche, de modo que ele, por analogia, deverá fornecer uma contínua instrução a respeito dela. Isso porque, em toda a parte que uma grande arquitetura da cultura se desenvolveu, sua maior tarefa consistiu em obrigar à harmonia os poderes até então contrastantes entre si. Isso só teria sido possível mediante uma hegemônica coalizão das outras potências menos incompatíveis, mas sem que isso significasse, portanto, uma opressão ou um aprisionamento das forças contrárias (cf. MA/ HH I, § 276).

Sob esse ponto de vista, ao reforçar a pluralidade de caracteres, a própria pluralidade de potências que podem existir em uma cultura, o filósofo reforça também a necessidade desta em acolher o múltiplo, as diferentes perspectivas que, embora opostas, fazem parte da própria vida humana. No aforismo 281, por exemplo, ao tematizar que "*a cultura superior é necessariamente incompreendida*", o Nietzsche afirma que "quem dotou seu instrumento apenas de duas cordas, como os eruditos, que além do *impulso de saber* têm somente um impulso *religioso* adquirido, não compreende os homens que sabem tocar mais cordas". Nesse caso, seria da própria natureza da cultura elevada haver "*muitas cordas mais*", motivo pelo qual ela obviamente se torna incompreendida pela inferior. Mas isso ocorre simplesmente porque a própria cultura inferior não possui uma compreensão adequada sobre as diferentes potências e, por conta disso, a própria a arte é "tida como uma forma disfarçada de religiosidade", não só ela, a própria ciência passa a ser compreendida pelas pessoas que são apenas religiosas, como uma busca do sentimento religioso.

No entanto, Nietzsche faz ver também que a coexistência de múltiplas e opostas perspectivas são necessárias à integração entre as mentes céticas, frias e científicas para com as mentes dotadas do calor das opiniões, das crenças ou ainda, das próprias convicções. Essa perspectiva é tematizada, pelo filósofo, no aforismo 631, quando afirma que, aos poucos, "o espírito científico deve amadurecer no homem a virtude da *cautelosa abstenção*, o sábio comedimento que é mais conhecido no âmbito da vida prática que no da vida teórica". Essa

seria também a razão pela qual Goethe teria apresentado o cauteloso e teórico Antônio enquanto objeto de amargura para todos os Tassos, para todas as naturezas passivas e não científicas. Dessa maneira, o homem de convicção tem o direito de não entender o homem do pensamento cauteloso e teórico como Antônio, no entanto "o homem científico, por sua vez, não tem o direito de criticá-lo por isso, é indulgente para com o outro e sabe que em determinado caso este ainda se apegará a ele, como Tasso fez afinal com Antônio"[177] (cf. MA/HH I, §631). Essa estratégia evidencia também a própria tentativa de Nietzsche de acalmar o espírito moderno, resfriar o perigo da superexcitação nervosa. Sendo assim, mais uma vez a cautela e a cientificidade se contrapõem à crença e à convicção em busca de um saudável equilíbrio, como aventado pelas duas câmaras cerebrais, já mencionadas anteriormente (cf. MA/HH I, §251).

Os motivos que levam o filósofo a afirmar a necessidade de um equilíbrio entre aquilo que pertence ao reino da ciência e aquilo que faz parte do mundo das ilusões, das paixões e crenças se justifica pela própria condição humana, uma vez que é impossível libertar-se das paixões, dos vícios e maldades. Em um aforismo (§477) no qual discute os motivos pelos quais a guerra se torna indispensável, Nietzsche afirma que é apenas um sonho vão das belas almas

[177] Antônio e Tasso são dois personagens do drama psicológico intitulado *Torquato Tasso* escrito por Goethe em 1790. O enredo da peça se concentra nas relações do poeta com o poder estatal do Ducado de Ferrara durante o reinado de Alfonso II. A princesa Leonore D'Est por quem Tasso encontra-se apaixonado, juntamente com sua amiga Leonore Sanvitale, coroam os bustos de Virgílio e Ariosto com louros e guirlanda de flores. Quando Tasso oferece seu recém-finalizado poema *Gerusalemme liberata* ao Duque, a princesa lhe oferece a coroa de louros de Virgílio. Nesse meio tempo, Antônio Montecatino, o secretário de estado, está voltando de Roma onde estivera discutindo com o Papa assuntos relacionados aos limites territoriais do ducado. Além de ser reconhecido pela sua experiência, prudência e senso de justiça, Antônio possui uma genuína admiração por Ariosto. Tasso oferece sua amizade a Antônio, porém, diante da frieza deste, sente-se ofendido e, sacando a adaga, o desafia para um duelo. A lei do ducado proíbe o uso de armas, motivo pelo qual Alfonso ordena que Tasso permaneça em seu quarto até novo aviso. Em seguida, convida Antônio a fazer as pazes com o Poeta. Nesse meio tempo, Leonore Sanvitale convida o poeta a ir embora com ela para Firenze. No entanto, Tasso acredita ter sido enganado e, por conta disso, aceita fazer as pazes com Antônio desde que esse convença o Duque a deixa-lo partir para Roma. Depois de ter seu pedido atendido, Tasso vai despedir-se da princesa e, vencido pela paixão, abraça-a fortemente contra a sua vontade. Ao verem a cena, Antônio e Alfonso convencem-se de que Tasso enlouqueceu. Por sua vez, Tasso pensa que todos estejam conjurando contra ele porque desejam aproveitar-se de sua genialidade. Alfonso ordena mais uma vez a prisão domiciliar de Tasso e, confiando-o a Antônio, sai em uma carruagem com sua irmã e Leonore Sanvitale. Antônio, agora efetivamente o carcereiro de Tasso lhe dá o célebre conselho: "*Vergleiche dich! Erkenne was du bist*!" (Compare-se! Reconheça quem você é!). Diante de tamanha solidão e desconforto, Tasso abraça Antônio, aquele que paradoxalmente era, até então, seu maior inimigo.

esperar muito da humanidade depois que ela tenha desaprendido a fazer a guerra. Isso pode ser explicado pelo fato de que ainda

> não conhecemos outro meio que pudesse transmitir a povos extenuados a rude energia do acampamento militar, o ódio profundo e impessoal, o sangue frio de quem mata com boa consciência, o ardor comum em organizar a destruição do inimigo, a orgulhosa indiferença ante as grandes perdas, ante a próxima existência e a dos amigos, o surdo abalo sísmico das almas, de maneira tão forte e segura como faz toda grande guerra: os regatos e torrentes que nela irrompem, embora arrastem pedras e imundícies de toda a espécie e arrasem campos de tenras culturas, em circunstâncias favoráveis farão depois girar, com uma nova energia, as engrenagens da oficina do espírito (MA/HH I, §477).

Em suma, o que Nietzsche pretende dizer aqui é que "a cultura não pode absolutamente dispensar as paixões, os vícios e as maldades", ela necessita constantemente de algo a partir do qual possa renovar sua energia. Nesse caso o filósofo cita, como exemplo, os romanos imperiais que, após terem se cansado das guerras, passaram a ocupar-se com a caça de animais, com o combate dos gladiadores ou com a perseguição aos cristãos. Na modernidade, os ingleses teriam seguido pelo mesmo caminho, quando procuraram regenerar as energias que desaparecem à medida que se renuncia à guerra. Nisso passaram a ocupar-se cada vez mais com "as perigosas viagens de descobrimento, circunavegações e escalada de montanhas, realizadas com objetivo científico, segundo dizem, mas na verdade a fim de levar para casa energias extras, oriundas de perigos e aventuras de toda a espécie". De acordo com o filósofo, as razões que levam a cultura moderna procurar por outros substitutos da guerra se devem ao fato de que uma cultura assim culta, erudita e, portanto, necessariamente fraca como a dos europeus atuais, possui a necessidade da guerra, das maiores e mais terríveis guerras, pois ela necessita recair temporariamente na barbárie, a fim de não perder, devido aos meios da cultura, sua própria cultura e existência (cf. MA/HH I, §477)[178]. No entanto, justamente por conta dessa fraqueza e necessidade ela continua a ser uma cultura inferior.

[178] Em um póstumo de 1877, numa clara referência a essa necessidade da guerra, Nietzsche também escreveu: "quando o budismo se opôs à guerra com sua branda moral de comedores de arroz, a Índia foi apagada da história das potências civis" (Nachlass/FP 22[90] primavera-verão de 1877).

Sob esse ponto de vista, o fortalecimento de uma cultura, sua elevação destina-se também a frear, ou melhor, suprimir a necessidade de se recair na barbárie. Essa é também a razão pela qual uma cultura, para ser considerada elevada, necessita, dentre outros elementos, atingir um equilíbrio salutar entre aquilo que é científico e o que não é científico. Retornamos assim, mais uma vez, à centralidade do papel destinado à ciência no desenvolvimento da cultura. Embora já tenhamos evidenciado em outros momentos que a cultura elevada deverá fornecer ao homem um cérebro duplo como que duas câmaras cerebrais, a partir da quais ele possa perceber a ciência e também o que não é ciência, vale ressaltar mais uma vez que elas são estanques, separáveis, e que não se confundem, mas se equilibram. Se de um lado temos a fonte de energia, as ilusões, crenças, convicções bem como a própria necessidade de fazer a guerra, utilizadas para aquecer, de outro temos o regulador, o elemento capaz de evitar as malignas e perigosas consequências do sobreaquecimento. Daí o porquê essas câmaras cerebrais figurarem também como a própria exigência da saúde. Somente a elevação da cultura pode impedir que o homem recaia na barbárie, que a ciência acabe em ruínas. No entanto, para que isso se torne possível, é necessário manter o interesse e o prazer no próprio desenvolvimento das ciências, pois, do contrário, a ilusão, o erro e a fantasia levarão a humanidade a tecer novamente sua tela que já havia sido desfeita durante a noite, tal qual fazia Penélope. Contudo, questiona Nietzsche: “quem garante que ela sempre terá forças para isso?” (MA/HH I, §477).

Nesse sentido, parece-nos bastante claro que a cultura, segundo Nietzsche, desenvolve-se sempre em ciclos e, dessa maneira, elevar a cultura significa, antes de tudo, a superação deste ciclo vicioso que a leva continuamente ao enfraquecimento, à falsa erudição, à necessidade da guerra, criando, ao mesmo tempo, um novo ciclo em que o homem possa vivenciar, assim, cada uma de suas potencialidades, cada uma de suas dimensões, possibilitando que, a partir de sua própria natureza, a partir do próprio vir-a-ser, logre desenvolver-se e elevar-se mediante um constante processo de inoculação de novos elementos na própria cultura em que vive. A esse processo, a ciência é, obviamente, indispensável, uma vez que somente ela possui a capacidade de resfriar, de regular o superaquecimento da outra câmara cerebral a qual, sem um adequado e salutar equilíbrio, poderá nos levar novamente à barbárie. Daí a

insistência de Nietzsche em afirmar que “o próprio homem deve tomar nas mãos o governo terreno da humanidade, sua ‘onisciência’ tem que velar com olho atento o destino da cultura” (MA/HH I, §245)[179].

Tematizando a questão do equilíbrio no desenvolvimento da cultura, no aforismo 278, Nietzsche se utilizará da imagem da dança a fim de exemplificar o modo como aquilo que pertence ao científico deverá entrar em harmonia com o que não pertence ao científico: “Hoje devemos considerar como sinal decisivo de grande cultura alguém possuir força e flexibilidade tanto para ser puro e rigoroso no conhecer como para, em outros momentos, deixar que a poesia, a religião e a metafísica vão a cem passos à sua frente, por assim dizer, apreciando-lhes o poderio e a beleza”. Atingir semelhante estado em uma cultura elevada é muito difícil, e o próprio filósofo admite tal dificuldade, seja porque a ciência tem como pressuposto básico o domínio absoluto de seus métodos, seja porque, na medida em que não se atende plenamente esse requisito, corre-se o risco de oscilar de maneira débil, sem perspectiva, para cima e para baixo entre os diferentes impulsos. É, pois, nessa direção que a analogia com dança pode se tornar uma via à solução desse impasse. A dança, diz Nietzsche, “não é o mesmo que um vago balanceio entre impulsos diversos”, ela possui um consciente ordenamento e seu suceder de passos e movimentos devem conjugar-se harmonicamente com a música. Desse modo, uma cultura elevada, que se desenvolve de maneira consciente, mediante um virtuoso processo de inoculação de novos elementos, deverá assemelhar-se continuamente a uma dança ousada em que, tanto a força quanto a flexibilidade, são constantemente necessárias (cf. MA/HH I, §278). Disso resulta que, assim como a ciência, também a cultura deverá manter-se afastada de todo e qualquer dogmatismo,

[179] Sobre esse aspecto em específico, concordamos com Frezzatti (2011, p. 313) quando escreve: “Considerar o desenvolvimento de modo cíclico permite a Nietzsche prescindir do conceito de progresso e de uma teleologia, afasta o ideal de se atingir um estado definitivo da humanidade, embora o filósofo não abra mão de uma renovação constante de homem e da cultura. Para o filósofo alemão, os sucessos são casos isolados, surgidos em lugares e culturas [*Culturen*] ao acaso, da manifestação de um tipo superior. Contudo, esse tipo superior não tem uma lista de atributos definida, sua única característica é a superação, ou seja, ser capaz de ultrapassar a decadência e criar novos valores e, consequentemente, uma nova cultura. Nietzsche não define as características específicas nem da cultura elevada nem do homem elevado, a configuração elevada de impulsos deve permitir superação. Uma configuração elevada significa um conjunto de impulsos potentes e altamente hierarquizados. A *hörer Cultur* não está no topo de uma ordem evolutiva, mas é uma configuração de impulsos que se repete dentro de um ciclo de hierarquização, potencialização e des-hierarquização (decadência)”.

de toda pretensão de se tornar absoluta, uma vez que a liberdade de desenvolvimento, de elevação e expansão requer uma constante revisão de suas próprias perspectivas, do contrário poderá perder-se no embotamento e na barbárie.

A este propósito, parece-nos bastante claro que Nietzsche admita o desenvolvimento da cultura a partir de ciclos passando da religião à arte e, por fim, desta à ciência. No aforismo 234, por exemplo, o filósofo deixa entrever que existe a possibilidade do surgimento do gênio apenas durante certos períodos da humanidade, de modo que, sem as adequadas condições, sua produção não poderia vir a repetir-se. Não podemos esperar que o futuro da humanidade nos dê outra vez aquilo que as condições bem definidas de alguma época passada conseguiram produzir sozinhas. O mesmo se daria com os efeitos do sentimento religioso, pois ele já teve seu tempo de modo de modo que tudo aquilo que até então poderia ser feito a partir dele não tornará jamais. Assim, em nenhum outro momento poderemos ter o horizonte da vida e da cultura determinados pela religião. O próprio santo, se compreendido enquanto um resultado do acanhamento do intelecto, não mais retornará visto que tal acanhamento desapareceu: "E assim o ápice da inteligência talvez tenha sido guardado para a única era da humanidade: ele apareceu – aparece, pois ainda vivemos este período – quando uma extraordinária, longamente acumulada energia da vontade se transferiu excepcionalmente para fins *intelectuais*, mediante a hereditariedade"[180] (MA/HH I, §234).

[180] Nesse caso, como em vários outros aforismos de *Humano, demasiado humano*, a hereditariedade está relacionada à própria transmissão dos caracteres adquiridos, quase como uma espécie de hábito. Veja-se, por exemplo, o aforismo 43, em que o filósofo escreve: "Devemos pensar nos homens que hoje são cruéis como estágios remanescentes de *culturas passadas*: a cordilheira da humanidade mostra abertamente as formações mais profundas, que em geral permanecem ocultas. São homens atrasados, cujo cérebro, devido a tantos acasos possíveis na hereditariedade, não se desenvolveu de forma vária e delicada". Ou ainda §96: "Ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida. Se alguém se sujeita a ela com dificuldade ou com prazer é indiferente, bastando que o faça. 'Bom' é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral". No §224 lemos também: "Ali se reforçam os costumes bons e valorosos, ali se aprende a subordinação do indivíduo, e a firmeza de caráter é primeiro dada e depois cultivada. O perigo dessas comunidades fortes, baseadas em indivíduos semelhantes e cheios de caráter, é o embotamento intensificado aos poucos pela hereditariedade, que segue toda estabilidade como uma sombra". Por fim, vale verificar também o §440: "O que homens e mulheres de boa linhagem têm como vantagem diante dos outros, e que lhes dá o direito indubitável a uma maior estima, são duas artes crescentemente aumentadas pela hereditariedade: a arte de saber comandar e a arte da obediência orgulhosa". — Em todo lugar onde comandar é parte da vida diária (como no mundo da indústria e do comércio), forma-se algo semelhante às linhagens 'de sangue', mas em que falta a atitude nobre na obediência,

No entanto, quando todo esse furor e essa energia não forem mais cultivados, esse ápice encontrará seu fim. Desse modo, será no meio do caminho e não ao final do seu tempo que a humanidade poderá chegar mais perto de seu verdadeiro objetivo. Isso significa que tanto a produção do gênio, quanto o desenvolvimento da cultura não são vistos pelo filósofo a partir de uma via pré-definida. Até porque as forças que determinam a arte, por exemplo, poderão vir a esgotar-se de modo que todo "o prazer na mentira, na imprecisão, no simbólico, na embriaguez, no êxtase poderia cair no desprezo" (MA/HH I, §234). Caso as forças artísticas caiam no desprezo e uma nova fase da cultura venha à tona de modo que se pudesse atingir um Estado perfeito, o presente já não forneceria mais nenhum motivo para a poesia de modo que apenas os homens atrasados quereriam a irrealidade poética. Fá-lo-iam olhando saudosamente para trás, ao estado imperfeito dos nossos tempos, a esta sociedade semibárbara que ainda não alcançou o pleno domínio da ciência e tampouco libertou-se totalmente da necessidade metafísica e que, por consequência, ainda necessita da arte (cf. Nachlass/FP 5[185] primavera – verão de 1875).

Embora Nietzsche admita a possibilidade de uma cultura desenvolver-se a partir de diferentes fases, não significa que ele as conceba enquanto um processo acumulativo linear, pelo contrário, a ideia de circularidade, de elementos que se organizam, se unificam e se elevam para depois novamente perder sua configuração original em vista de uma nova configuração, sobretudo no desenvolvimento da cultura, é bastante presente em *Humano, demasiado humano*. Isso pode ser visto, por exemplo, no próprio aforismo 236, quando o filósofo associa as diferentes etapas do desenvolvimento da cultura com as diferentes zonas climáticas existentes. Dessa maneira, enquanto correspondentes dos cinturões climáticos, as diferentes eras da cultura se sucederiam no tempo ao invés de coexistirem como as zonas geográficas. Utilizando-se desse expediente, o filósofo defende que a cultura ocidental moderna poderia ser comparada a um clima tropical que contrastaria com a cultura de um clima temperado ao qual deveríamos passar. Nesse sentido, enquanto o clima tropical da sociedade moderna poderia ser caracterizado pelos

---

que naquelas é uma herança de condições feudais e que no clima de nossa cultura já não cresce".

"violentos contrastes, brusca alternância de dia e noite, calor e magnificência de cores, a veneração do que é repentino, misterioso, terrível, a rapidez dos temporais, em todo o lugar o pródigo extravasamento das cornucópias da natureza", uma cultura de clima temperado representaria o "céu claro, embora não luminoso, um ar puro, quase invariável", a agudeza, podendo ser até mesmo "ocasionalmente frio" (MA/HH I, §236)[181]. Ou seja, enquanto a cultura moderna produz o calor, a excitação, o extravasamento, na cultura das zonas temperadas encontraríamos o comedimento, a sobriedade juntamente com uma temperatura mais amena. Não é difícil imaginar o quanto, mais uma vez, o filósofo esteja preocupado com os perigos da superexcitação ou, se preferirmos, com a intensa agitação dos sentimentos e das representações morais, religiosas e estéticas do homem moderno que beiram à neurose.

Se, por um lado, no clima tropical, característico da cultura moderna, as paixões mais furiosas parecem ser abatidas e destroçadas com forças estranhas pelas concepções metafísicas, como se fossem tigres selvagens sendo abatidos sob os poderosos anéis de monstruosas serpentes, "em nosso clima espiritual não há eventos assim", diz Nietzsche, "nossa imaginação é temperada". Assim, numa cultura temperada, nem mesmo sonhando, veríamos o que povos anteriores viram de olhos abertos (cf. MA/HH I, §236). Isso, de certo modo, evidencia que a era seguinte, a da cultura elevada e científica, com temperaturas mais amenas, já pressupõe o total abandono não só da metafísica como um

[181] No *Andarilho e sua sombra* (1879), Nietzsche associa as zonas climáticas da cultura com as configurações de impulsos numa perspectiva da saúde e da doença: "As diferentes culturas [*Culturen*] são diferentes climas espirituais, cada um dos quais é particularmente danoso ou salutar para esse ou aquele organismo. A história em seu conjunto, enquanto saber sobre as diferentes culturas, é a farmacologia, mas não a ciência médica mesma. É necessário antes o médico, que se utilize dessa farmacologia para enviar cada qual ao clima que lhe for proveitoso — temporariamente ou para sempre. Viver no presente, no interior de uma única cultura, não basta como prescrição geral, aí pereceriam muitas espécies de homens extremamente úteis, que nela não podem respirar de modo saudável. Com a história devemos lhes fornecer ar e procurar mantê-las; também os homens das culturas que ficaram para trás têm seu valor. — Ao lado desse tratamento dos espíritos, a humanidade deve procurar, no tocante ao corpo, mediante uma geografia médica, descobrir quais degenerações e enfermidades cada região da Terra ocasiona e, inversamente, quais fatores curativos oferece; então, gradualmente, povos, famílias e indivíduos devem ser transplantados, de forma demorada e contínua, até que sejam dominadas as doenças físicas hereditárias. A Terra inteira será, enfim, um conjunto de estações de saúde" (WS/AS §188). No entender de Wotling (1995, p. 271), essa concepção seria inspirada na leitura que Nietzsche fez sobre dos etnólogos britânicos (sobretudo Tylor), a qual estaria intimamente ligada ao próprio "sentido histórico" defendido pelo filósofo. Isso teria possibilitado, em certa medida que, mediante as características da comparação e da interpretação, a filologia nietzschiana se transformasse em genealogia.

todo, mas, sobretudo, da arte, evidenciando, mais uma vez, as razões pelas quais “o homem científico é o ulterior desenvolvimento [*Weiterentwickelung*] do homem artístico” (MA/HH I, §222)[182].

Interessante notar que o clima temperado não reúne necessariamente todos os melhores aspectos do clima tropical, assim como uma cultura elevada também não poderia reunir todos os melhores atributos das eras anteriores. Ou seja, o progresso da ciência, tal qual Nietzsche o concebe, não é cumulativo e tampouco linear. Nossa cultura não é a soma dos melhores nem dos piores atributos das anteriores, apenas nos desenvolvemos sem uma teleologia evolutiva, não existe um finalismo no progresso da cultura. No §239 o filósofo tematiza esse assunto afirmando também que o melhor futuro que se deseja à humanidade é também um futuro pior em muitos aspectos. Segundo ele, seria um mero entusiasmo acreditar que um novo e elevado estágio da humanidade pudesse reunir todos os melhores méritos e atributos dos estágios precedentes, possibilitando-se assim que se pudesse engendrar uma forma suprema de arte. “Cada estação do ano tem os seus méritos e atrativos, e exclui aqueles das outras”, escreveu também. Desse modo, tudo aquilo que cresceu a partir da religião não poderá crescer novamente, se esta estiver destruída em um novo estágio. Poderão sim crescer alguns rebentos extraviados e tardios que poderiam levar a uma ilusão como que uma lembrança de uma arte antiga que surge temporariamente. No entanto, tal lembrança e ilusão, não conseguiriam oferecer uma prova de força suficiente a partir da qual se pudesse fazer crescer uma nova arte (cf. MA/HH I, §239).

Cada clima e, nesse caso, cada cultura possui, portanto, suas próprias características, ao mesmo tempo em que, sendo cíclica, também não necessita de causas primeiras e tampouco de causas finais, não é teleológica. No aforismo 247, intitulado *Movimento circular da raça humana*, Nietzsche se questiona se o ser humano não seria apenas mais uma fase evolutiva de uma determinada espécie animal, a qual, eventualmente, poderia retornar a ser o que era. Ou seja, vindo do macaco, o homem poderia vir a tonar-se macaco outra vez. Do mesmo

[182] Importante ressaltar aqui, mais uma vez, o já citado aforismo 272 no qual o filósofo, ao tematizar *“Os anéis de crescimento da cultura individual”* também afirma que, aos poucos, “o sentimento científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e á história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda e mais modesta”.

modo que a expansão do cristianismo, responsável pelo fim da cultura romana, provocou no império romano um enfeamento geral do ser humano, um fim eventual de toda a cultura terrena poderia provocar um enfeamento ainda maior no ser humano, a ponto inclusive de torná-lo siamesco. Contudo, o conhecimento desse ciclo, o fato de podermos vislumbrar essa perspectiva, evidencia que temos condições de evitar a perda da cultura elevada (cf. MA/HH I, §247).

Compreender as condições da cultura atual constitui, portanto, o modo mais eficiente para evitar que uma cultura se perca. Isso evidencia, portanto, a real necessidade de um adequado diagnóstico da cultura moderna, evitando assim, que ela se perca ou que se recaia na barbárie. Segundo Nietzsche, a cultura moderna encontra-se em um estado interino, uma vez que ela não se encontra ainda totalmente definida, pois da mesma maneira que as antigas concepções ainda não desapareceram por completo, as novas também não se encontram fortes e habituais o bastante. Essa é a razão pela qual tudo nos parece caótico, no entanto as novas aquisições não podem ser abandonadas, tampouco se pode voltar às antigas: “já queimamos o barco; só nos resta ser corajosos, aconteça o que acontecer. – Apenas *andemos*, apenas saiamos do lugar!” (MA/HH I, §248), escreve o filósofo. Entretanto, para que se possa desenvolver uma nova cultura, para que se possa salvá-la e elevá-la faz-se necessário, antes de tudo, buscar o próprio crescimento cultural do indivíduo que compõe a cultura.

A esse propósito, Nietzsche dedicou o aforismo 272, intitulado *Os anéis de crescimento da cultura individual*, ao fazer ver que a força, bem como a própria fraqueza da produtividade espiritual, não depende tanto dos dons herdados, mas sim da medida de elasticidade que veio junto com estes dons. A elevação de uma cultura, bem como o próprio crescimento cultural do próprio indivíduo, encontra-se muito mais correlacionada à capacidade de desenvolver-se e de assimilar novos elementos do que a preservação dos antigos que foram herdados das eras anteriores. No entanto, o filósofo dirá que a maior parte dos jovens cultos de trinta anos, que poderiam levar a cabo semelhante tarefa, acabam por retroceder no primeiro solstício de suas vidas e, por conta disso, acabam perdendo o gosto pelas mudanças espirituais. Por conta disso, “a salvação de uma cultura que não para de crescer requer imediatamente uma nova geração”. No entanto, essa mesma cultura não poderá ir tão longe, uma

vez que, para *recobrar* a cultura do pai, o filho terá de gastar praticamente toda a energia que herdou, ou seja, basicamente toda a energia que o pai possuía na fase da vida em que o gerou. Porém, o filho pode ir um pouco adiante com a energia que sobrou, haja vista que, para percorrer um mesmo caminho, pela segunda vez, a energia dispendida é menor, ao mesmo tempo em que se avança mais rápido (cf. MA/HH I, §272).

Por outro lado, homens bastante vigorosos que avançam mais rapidamente, como no caso de Goethe, conseguem percorrer o mesmo caminho de quatro gerações, de modo que só se torna possível alcança-los no século seguinte[183]. Entretanto, isso nem sempre é possível, haja vista que tanto a coesão da cultura quanto a coerência de seu desenvolvimento podem sofrer enfraquecimentos e frequentes interrupções, retardando o progresso ao longo do percurso. Apesar disso, os indivíduos passaram a recobrar as fases habituais da cultura espiritual, que se atingiu ao longo da história [*Geschichte*], de uma maneira cada vez mais rápida. De acordo com Nietzsche, em sua época contemporânea, os indivíduos passaram a fazer parte da cultura como crianças movidas pela religião que atingem a maior vivacidade desse sentimento aos dez anos. Posteriormente, tal vivacidade atinge formas mais atenuadas, como no caso do panteísmo, ao mesmo tempo em que se tornam cada vez mais próximas da ciência. Por conta disso, a noção de Deus, de imortalidade e coisas afins, vai ficando cada vez mais para trás, embora ainda se sucumba aos encantos da filosofia metafísica. No entanto, também essa, pouco a pouco, perde seu encanto e, então, a arte passa a ser vista como promissora, de modo que a metafísica só permanece e sobrevive enquanto transfigurada em arte ou como uma disposição artística transfiguradora. No entanto, escreve Nietzsche: “o sentimento científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história [*Historie*], sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda e mais modesta”. Embora tudo isso normalmente ocorra, segundo ele, nos primeiros trinta anos da vida de um homem, é a suma de um trabalho com o qual a humanidade se ocupou durante milhares de anos (MA/ HH I, §272). Ideia semelhante já aparece

[183] Em um póstumo de 1876 (16[28]), o filosofo também escreveu: “um homem que pensa livremente percorre de maneira antecipada o desenvolvimento de gerações inteiras”.

descrita em um fragmento preparatório do mesmo período e nele, mais uma vez, o filósofo chama a atenção para a possibilidade de um indivíduo passar por diversos ciclos culturais até chegar ao científico. Escreve ele:

> O homem bem capacitado experiencia várias vezes o estado de maturidade, na medida em que vivencia diferentes culturas e atinge o auge no entendimento e na compreensão de cada indivíduo: e assim um homem pode sentir em si mesmo o conteúdo de séculos inteiros: porque o caminho que ele faz através das diferentes culturas é o mesmo que várias gerações fazem uma após a outra. - Então ele também tem várias vezes o estado de imaturidade, o perfeito florescimento, o demasiado maduro [*Überreife*]: Talvez ele possa passar por toda essa hierarquia [*Stufenleiter*] primeiro como religioso, depois como uma pessoa artística e, finalmente, científica (Nachlass/FP, 23[145] final de 1876-verão de 1877)[184].

Em certa medida, Nietzsche esclarece aqui o próprio percurso pessoal de abandono da religião, da arte e da metafísica para, enfim, lançar-se ao âmbito da ciência. Por outro lado, ele também evidencia a própria capacidade humana de alterar seus conceitos, de modificar suas próprias perspectivas, possibilitando, assim, um contínuo desenvolvimento muitas vezes até mesmo em sentido bastante diverso da concepção até então adotada, como no caso da passagem de uma fase metafísica a uma artística e, posteriormente, a uma científica[185]. Essa passagem de uma fase a outra só se torna possível mediante

---

[184] No aforismo 273, Nietzsche recorda também que quem hoje começa seu desenvolvimento com sentimentos religiosos e continua a viver durante o bom tempo na metafísica e na arte, certamente recuou um bom pedaço e, por este motivo, inicia sua disputa com outros homens modernos em condições desfavoráveis, uma vez que perdeu tempo e terreno. Contudo, "por haver se detido em regiões onde o calor e a energia são desencadeados, e onde continuamente o poder flui de fonte inesgotável, como uma torrente vulcânica, ao deixar no momento certo essas regiões ele avança mais rapidamente, seu pé adquire asas, seu peito aprende a respirar de maneira mais calma, mais profunda e constante. — Ele apenas recuou, para ter terreno bastante para seu salto: então pode até haver algo de terrível, de ameaçador, nesse recuo" (MA/HH I, §273).

[185] Nesse contexto do pensamento nietzschiano, não é difícil lembrar do positivismo de Augusto Comte. No *Curso de filosofia positiva,* por exemplo, Comte escreveu: "Para explicar convenientemente a verdadeira natureza e o caráter próprio da filosofia positiva, é indispensável ter, de início, uma visão geral sobre a marcha progressiva do espírito humano, considerado em seu conjunto, pois uma concepção qualquer só pode ser conhecida por sua história. // Estudando, assim, o desenvolvimento total da inteligência humana em suas diversas esferas de atividade, desde seu primeiro voo mais simples até nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, a que se sujeita por uma necessidade invariável, e que me parece poder ser solidamente estabelecida. [...] Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. [...] três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto

um elevado grau de educação. No capítulo anterior, ao tematizar o aforismo 20, afirmávamos que somente quando o homem se lança para além dos conceitos metafísicos, das crenças e dos temores supersticiosos e religiosos é que ele pode alcançar um grau elevado de educação. Para isso, não basta apenas deixar de acreditar na existência de anjos, no pecado original ou na salvação da alma, por exemplo, é preciso ir além, é preciso empreender um supremo esforço de reflexão capaz de superar a metafísica (cf. MA/HH I, §20). Mas isso só se torna possível através da ciência. Em outras palavras, a elevação da cultura, a passagem de um ciclo cultural marcado pela metafísica e pela religião a um ciclo cultural cujo principal fundamento se apoia na educação e na ciência, passa obrigatoriamente pelo esforço científico. Esse é o motivo pelo qual a superação da metafísica, o abandono das crenças e convicções dogmáticas, ou melhor, a própria libertação do espírito só se torna possível mediante aquele esforço científico de investigação, da análise rigorosa capaz de pôr tudo à prova sob o olhar da dúvida e da desconfiança.

Portanto, o desenvolvimento da cultura passa pela elevação da educação que, por sua vez, só se torna possível mediante a ciência. A razão para tal está no fato de que, ao contrário da metafísica e da religião que aprisionam o indivíduo em torno de conceitos, superstições, dogmas e crenças, numa tentativa de cristalizar o próprio vir-a-ser a partir de verdades absolutas e eternas, a ciência concede liberdade ao espírito humano, lhe oferece o benefício da dúvida, de buscar a verdade a partir de evidências testadas, sem a necessidade de finalismos, dogmatismos ou de crenças religiosas. Liberto, o homem pode reinserir-se no próprio vir-a-ser, ao reconciliar-se com a própria natureza e, assim, levar a termo novas formas de vida, não mais submissas a

---

de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição" (COMTE, 1972, pp. 9-10). No entanto, diferentemente de Comte que concebe o desenvolvimento do espirito humano mediante a sucessão dos três estados cuja principal finalidade está em alcançar o terceiro e último estágio por ele denominado de científico ou positivo, Nietzsche, afastando-se de toda teleologia, concebe o processo histórico, sobretudo aqui no *Humano, demasiado humano*, enquanto um movimento cíclico. Embora este movimento cíclico também se dê por meio de fases, não significa que elas sejam necessariamente uma consequência das anteriores e tampouco constituem um percurso necessário ao alcance de determinado ponto. As diferentes fases de um processo histórico constituem os diferentes modos de conceber e estruturar uma determinada concepção de mundo, nesse sentido, optar por uma cultura elevada significa apenas evitar que determinada cultura retorne e se perca na barbárie e não uma tentativa de levar à humanidade a um suposto estágio definitivo do desenvolvimento humano.

valores derivados de crenças e dogmas ultramundanos, mas em valores que defendam e promovam o desenvolvimento da vida humana a partir de suas próprias capacidades e potencialidades. No entanto, tal possibilidade só poderá vir à tona mediante a compreensão de que não existem verdades absolutas, tampouco dogmas intocáveis, motivo pelo qual à ciência importa somente as verdades que sobrevivem à dissecação e à análise do método rigoroso, ao raciocínio coerente.

Precisamente, essa é a tarefa mais importante que o filosofo atribui à escola, pois, segundo o aforismo 265, cabe a ela ensinar "o pensamento rigoroso, o julgamento prudente, o raciocínio coerente" e, em vista disso, ela deve prescindir também "de todas as coisas que não são úteis a essas operações, por exemplo, da religião". É possível que, com o passar do tempo, a falta de clareza humana juntamente com o hábito e a necessidade acabem por afrouxar o arco tenso do pensar, admite Nietzsche, porém, enquanto a escola tiver influência, "ela deve promover o que é distintivo no homem: 'Razão e Ciência, suprema força do homem' – como pelo menos Goethe é de opinião" (MA/HH I, §265), complementa[186]. Além do mais, cabe ao próprio Estado garantir uma educação elevada que tenha por base a ciência. Acerca desse assunto o filósofo é bastante incisivo quando, em um póstumo, afirma que "o estado deve defender a ciência e não a religião, a astronomia e não a astrologia. Estas últimas (religião e astrologia) devem permanecer no privado" (Nachlass/FP 22[16] primavera-verão de 1877)[187].

---

[186] No aforismo 266, Nietzsche tematiza a o *Efeito subestimado do ensino ginasial* e, acerca disso escreve: "Geralmente não enxergamos o valor do ginásio nas coisas que nele aprendemos de fato e que dele sempre conservamos, mas naquelas que são ensinadas e que o aluno assimila a contragosto, para delas se livrar o mais rapidamente que possa. A leitura dos clássicos — toda pessoa educada há de convir — é, do modo como se realiza em toda parte, um procedimento monstruoso: feita para jovens que de maneira alguma estão maduros para ela, e por professores que com toda palavra, às vezes com a própria figura, já cobrem de mofo qualquer bom autor. Mas nisso está o valor que normalmente não é reconhecido — esses professores falam *a língua abstrata da cultura superior*, pesada e difícil de compreender, mas uma elevada ginástica da mente; em sua linguagem aparecem continuamente conceitos, termos especiais, métodos, alusões que os jovens quase nunca ouvem na conversa com familiares ou na rua. Se os alunos apenas *ouvirem*, seu intelecto será involuntariamente preparado para um modo de ver científico. Não é possível que alguém saia dessa disciplina totalmente intocado pela abstração, como puro filho da natureza".

[187] Em um outro póstumo da mesma época, o filósofo também afirma: "A escola deve ensinar a máxima liberdade em questões religiosas, e o mais rigoroso e sombrio método de pensamento. A falta de clareza e as inclinações habituais já deixam uma margem bastante ampla" (Nachlass/FP 22[46] primavera-verão de 1877).

Nesse sentido, como procuramos evidenciar, a ciência é o requisito principal à elevação da educação, e consequentemente, através desta, à elevação da própria cultura. No entanto, no aforismo 242, por exemplo, Nietzsche é bastante claro ao afirmar que a educação só poderá elevar-se depois que a crença em um deus e em sua providência for abandonada, assim como a arte médica só pode florescer depois que as crenças nas curas milagrosas acabarem. No entanto, reconhece também que, devido às influências religiosas, todos ainda creem em uma educação milagrosa, ou seja, veem que os homens mais fecundos e poderosos se originaram em meio às condições desfavoráveis, à confusão de objetivos e imaginam que isso seja fruto de um milagre. Porém, na medida em que olhamos esses casos mais de perto, ninguém mais verá neles um milagre, diz Nietzsche, até porque, em iguais condições, "inúmeras pessoas perecem continuamente, mas o indivíduo que se salva torna-se habitualmente mais forte, porque suportou tais condições ruins mediante uma indestrutível força inata, e ainda exercitou e aumentou essa força: eis como se explica o milagre" (MA/HH I, §242).

No horizonte filosófico nietzschiano, diferentemente de uma concepção religiosa que se submete à crença nos milagres, a educação é concebida a partir do indivíduo enquanto uma via que conduz à liberdade. Nesse caso, educar o indivíduo é, antes de tudo, libertá-lo, é fazer ver que a metafísica, a religião e a arte, sobretudo a romântica, aprisionam e enfraquecem o espírito humano, levando-nos à barbárie do superaquecimento e da superexcitação nervosa. Educar o indivíduo à liberdade significa também elevá-lo acima do hábito, acima da mera aceitação dos dogmas, da mera crença em princípios alheios: "Ao homem livre cabe viver para si mesmo e não em vista dos outros" (Nachlass/FP 3[55] março de 1875), argumenta Nietzsche. Optar por um consciente ceticismo contra todos os pressupostos e ideais metafísicos, toda crença, convicção, erros da religião, toda corte de dogmatismos representa também um livrar-se de todos aqueles elos que prendem o indivíduo ao passado e à tradição. Significa abrir novas portas para que uma nova cultura floresça, para que ela se eleve.

O consciente ceticismo é também, em certa medida, uma das principais características do espírito livre [*Freigeist*], cuja importância é, sem dúvida, central em *Humano, demasiado humano*. De acordo com Nietzsche, o espírito livre é um conceito relativo, uma vez que remete ao seu contrário, os espíritos cativos

[*die gebundenen Geister*] e, além disso, porque é livre em relação aos valores vigentes, que mudam de lugar para lugar, de época para época. No entanto, diferentemente destes que são a regra, o espírito livre é a exceção, aquele que pensa por si só, e mais do que isso, que pensa diverso inclusive daquilo que se poderia esperar com base em sua procedência, sua função, seu meio, sua posição (cf. MA/HH I, §225). Em certo sentido, ele é um extemporâneo que, desprendido de suas origens, da própria tradição, tem como pressuposto básico o livramento e o espírito de investigação da verdade. Diversamente do gênio ou dos artistas em geral, o espírito livre não possui nenhuma verdade prévia e por esse motivo ele assemelha-se, em muitos aspectos, ao próprio espírito científico, ou seja, no âmbito do rigor intelectual, da busca pela verdade, do próprio esclarecimento que permite desvincular-se do passado e da tradição, tanto o espírito científico quanto o espírito livre parecem germinar de um mesmo terreno[188].

Por outro lado, o espírito cativo é caracterizado pelo hábito, e não pela razão, de modo que "ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas" da mesma maneira que não é inglês por haver se decidido pela Inglaterra, mas sim porque se "deparou com o cristianismo e o modo de ser inglês e os adotou sem razões, como alguém que, nascendo em uma região vinícola, torna-se bebedor de vinho" (MA/HH I, §226). É possível que esse espírito cativo, já cristão e inglês, encontre razões em prol de seus hábitos, no entanto suas razões podem ser desbancadas, mas não sua posição, e aqui alcançamos o nível da fé, pois como o próprio filósofo escreve: "habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos fé" (MA/HH I, §226).

Isso evidencia o porquê de os espíritos cativos serem a regra. Segundo Nietzsche, (§227) todos os Estados e ordens da sociedade, sejam elas as classes, o matrimônio, a educação, e até mesmo o direito adquirem sua força e

[188] Veja-se, por exemplo, o aforismo 282, no qual o filósofo escreve: "Uma atitude independente e cautelosa no conhecimento é vista quase como uma espécie de loucura, o espírito livre é difamado, particularmente pelos eruditos, que na arte com que ele observa as coisas sentem falta de sua própria minúcia e diligência de formiga, e que de bom grado o baniriam para um solitário canto da ciência: enquanto ele tem a tarefa bem distinta e superior de comandar, de um ponto afastado, todas as hostes de cientistas e eruditos, mostrando-lhes os caminhos e objetivos da cultura". Nessa mesma direção, consulte-se também os aforismos 3, 27, 38, 631 e 635, por exemplo.

sua duração a partir da fé que os espíritos cativos possuem acerca destas instituições[189]. A própria ausência de razões, ou até mesmo a recusa de inquirir estas razões dão sustento à própria sociedade e, por consequência à própria cultura. Nisso, mais uma vez, se tornam evidentes as razões pelas quais o filósofo propõe uma "*história da gênese do pensamento*" em que tanto a história quanto a ciência e a filosofia possuem papel decisivo na libertação do espírito e, embora elas sejam incapazes de romper de maneira definitiva com o domínio dos hábitos ancestrais, podem, de maneira lenta e gradual, "iluminar a história da gênese desse mundo como representação", elevando-nos assim acima de todo o inteiro processo (cf. MA/HH I, §16). Esse já é também, em certa medida, um primeiro passo na direção da cultura elevada.

Note-se, portanto, que tanto o espírito científico, quanto o espírito livre buscam razões, e não fé, como o fazem os espíritos cativos. Aliás, fé é também uma das características da cultura moderna fundamentada nas crenças metafísicas e religiosas, pois, como o próprio filósofo evidencia no mesmo aforismo 227, o cristianismo, por exemplo, que era muito ingênuo em suas concepções intelectuais, exigiu apenas a fé e nada mais do que isso, rejeitando todo e qualquer busca pelas razões, apontando para o êxito da fé: "vocês logo sentirão a vantagem da fé, insinuou, graças a ela se tornarão bem-aventurados". O Estado tem procedido da mesma maneira e, assim como ele, também o pai que educa seu filho: "apenas tome isso por verdade, diz ele, e sentirá o bem que faz". No entanto, isso significa dizer que a "*verdade* de uma opinião seria demonstrada pela utilidade pessoal que encerra; que a vantagem de uma teoria garantiria sua certeza e seu fundamento intelectual". Assim, os cativos possuem princípios em virtude de sua utilidade e, por conta disso, imaginam que, assim como eles, também os espíritos livres buscariam vantagens com suas opiniões e que só definam como verdadeiro aquilo que lhes convém. Porém, na medida em que os cativos percebem que aquilo que é útil aos espíritos livres é contrário àquilo que eles consideram como útil, passam a supor que tais princípios lhe são

[189] Em um póstumo, o filósofo também escreve: "Os Estados, o matrimônio etc. baseiam-se na fé e não no saber [*Wissen*]. Mas isso é um *pudendum* [algo do que se envergonhar]: foi uma petulância do cristianismo proclamar o mistério e exigir a fé para refutar o saber. Em toda a parte, a religião baseia-se na fé. O Estado *existe*, então seu princípio é legítimo. O princípio monárquico deve ser verdadeiro, pois a monarquia existe (Nachlass/FP, 17[76] primavera-verão de 1877).

perigosos e, “então dizem, ou sentem: ele não pode ter razão, pois nos prejudica” (MA/HH I, §227).

É por este motivo também que os espíritos cativos possuem maior força de caráter, uma vez que essa força advém justamente da estreiteza de opiniões e de sua transformação em hábito. Segundo Nietzsche (§228), quando alguém age sempre pelos mesmos motivos, ainda que estes sejam poucos, os seus atos adquirem uma grande quantidade de energia. Na medida em que essa energia passa a ser harmonizada com os princípios dos espíritos cativos, tais princípios passarão a ser conhecidos e, por conta disso, poderão também produzir, nos demais indivíduos que executam esses mesmos atos, um sentimento de boa consciência, justificando assim sua ação que, por fim, se tornará um hábito. Nesse sentido, a força de caráter é caracterizada pelos poucos motivos que o levam a uma ação, que por sua vez produzem uma ação enérgica que é justificada pela boa consciência. Entretanto, ao indivíduo de caráter forte, devido ao seu intelecto estreito e cativo, falta o conhecimento das muitas possibilidades e direção da ação. Isso porque o próprio ambiente em que foi criado pode ter oferecido pouquíssimas possibilidades a esse indivíduo. Desse modo, diante de apenas duas possibilidades, por exemplo, esse indivíduo terá de escolher segundo sua própria natureza e o fará de maneira simples e rápida, haja vista que não possui muitas outras opções. De acordo com Nietzsche, o indivíduo pode até se tratado como novo, “mas que deve se tornar uma *repetição*” (MA/HH I, §228). Esse é um dos grandes problemas que a tradição, o Estado, a própria educação impõe ao indivíduo:

> Se o homem aparece inicialmente como algo desconhecido, que nunca existiu, deve ser transformado em algo conhecido, já existente. O que se chama de bom caráter, numa criança, é a evidência de seu vinculo ao já existente. Pondo-se ao lado dos espíritos cativos, a criança manifesta seu senso de comunidade que desperta; é com base neste senso de comunidade que ela depois se tornará útil a seu Estado ou classe (MA/HH I, §228).

Diante dessa imposição que fortalece o hábito e a repetição, que desperta o senso de comunidade a partir da utilidade, da qual também dependem os próprios princípios dos espíritos cativos, o filósofo se questiona como se poderia fortalecer um espírito livre. Isso por que, comparado aos

espíritos cativos, que possuem a tradição ao seu lado e que tampouco necessitam de razões para suas ações, os espíritos livres são vistos como débeis, sobretudo na ação, pois eles possuem a mão insegura, não exercitada por conhecerem muitos motivos e demasiados pontos de vista. Dessa maneira, quais seriam os meios existentes capazes de fortalecer, ainda que relativamente, o espírito livre? De que modo ele se forma? A resposta de Nietzsche é que esse é um problema da produção do gênio. No fundo a questão que interessa ao filósofo, em última instância, é compreender "de onde vem a energia, a força inflexível, a perseverança com que alguém, opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual do mundo?" (MA/HH I, §230). A resposta, nesse caso, parece conceber que a origem do espírito livre seja análoga à própria origem do gênio, tanto é que escreve:

> A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para a sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio — palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso — : ela o prende num cárcere e estimula ao máximo o seu desejo de se libertar. — Ou, para recorrer a outra imagem: alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade. — Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. — Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre (MA/HH I, §231).

Contudo, a origem análoga do espírito livre para com o gênio se limita à capacidade de encontrar novas possibilidades de vida. Pois, diferentemente do espírito livre que está vinculado à ideia de uma cultura elevada[190], o gênio está diretamente relacionado ao ciclo cultural da arte, ainda que ele figure, no *Humano, demasiado humano*, enquanto resultado de um vir-a-ser e não mais como um mero instrumento do Uno-primordial. Nesse sentido, o espírito livre

[190] No fragmento 17[44] da primavera-verão de 1877 o filósofo também escreveu: "o espírito livre vive para o futuro do homem, inventando novas possibilidades de vida e ponderando as antigas".

distingue-se do gênio por conta de sua própria natureza, uma vez que ela se encontra ligada à via científica capaz de confrontar-se com o próprio vir-a-ser e não propriamente com a necessidade de criar possibilidades de vida que sejam apenas capazes de suportar a existência. Nesse sentido, o gênio, assim como o próprio artista, possui um sentido fraco da verdade e na medida em que fomentam as convicções, tornam-se também opositores da própria ciência: "na medida em que o gênio dessa espécie mantém o fervor das convicções e provoca desconfiança frente ao espírito modesto e cauteloso da ciência, ele é um inimigo da verdade, por mais que acredite ser seu enamorado pretendente" (cf. MA/HH I, §635).

Por outro lado, o espirito livre, na medida em que se desvincula das próprias paixões, das próprias opiniões, crenças e dogmas, ou melhor, da própria tradição metafísica e religiosa como um todo, age também em vista da elevação da cultura, para o seu desenvolvimento e nisso, mais uma vez, ele se assemelha com a própria tarefa científica. No aforismo 637, por exemplo, Nietzsche dirá que as opiniões brotam das paixões e que a inércia do espírito [*Trägheit des Geistes*] faz com que as opiniões se transformem em convicções. No entanto, escreve ele, "quem sente o seu próprio espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança; e se no conjunto ele for mesmo uma bola de neve pensante, não terá na cabeça opiniões, mas apenas certezas e probabilidades medidas com precisão" (cf. MA/HH I, §637). Aqui mais uma vez vemos a semelhança entre a atuação do espírito livre e o homem da ciência, detentor do espírito científico, no entanto cabe ressaltar que nem todo espírito livre deve, necessariamente, ser um espírito científico, um homem da ciência, mas todo homem da ciência deverá ser, necessariamente, um espírito livre.

O homem da ciência prima pelo equilíbrio entre as duas câmaras cerebrais (§251) e, por este motivo, ele terá dentro de si tanto o fogo das paixões e convicções que leva ao aquecimento quanto o espírito científico que resfria e equilibra todo e qualquer excesso. Ele pode ser considerado como um ser misto, "ora inflamado pelo fogo, ora resfriado pelo espírito" que sente a necessidade de ajoelhar-se ante a Justiça[191], a única deusa capaz de ser reconhecida pelo

[191] No aforismo 636, o filósofo exemplifica melhor a atuação da Justiça no âmbito da cultura elevada, o mais especificamente, no âmbito da ciência quando afirma: "É certo que há uma

espírito científico. A razão para tal, segundo o filósofo, é que "o *fogo* em nós nos faz nos faz habitualmente injustos, e também impuros no sentido dessa deusa; nesse estado nunca nos é permitido tomar de sua mão, e jamais pousa sobre nós o grave sorriso de sua complacência". Como uma espécie de Ísis de nossa vida a ela oferecemos sacrifícios e penitências na medida em que o fogo nos queima e nos quer consumir. No entanto, ao sermos salvos pelo espírito, não queimamos e tampouco viramos totalmente cinzas de modo que, ocasionalmente, somos arrancados do altar da justiça e envolvidos em tecido de amianto. "Salvos do fogo," continua o filósofo, "avançamos instigados pelo espírito, de opinião em opinião, através da mudança de partidos, como nobres *traidores* de todas as coisas que podem ser traídas — e no entanto sem sentimento de culpa" (MA/HH I, §637).

Mas esta é também a perspectiva do espírito livre, daquele que alcançou a liberdade da razão, da tradição e que, sem sentimento de culpa, caminha sobre a Terra não como um viajante em busca de um destino, mas como um andarilho que não tem uma meta final, até porque esta não existe. Assim como o espírito livre, também o espírito científico deverá manter seus olhos bem abertos a tudo o que sucede no mundo, sem apegar-se às convicções e crenças. Munido da dúvida e da desconfiança encontrará sua alegria na mudança e na passagem. Trilhando o caminho da sabedoria poderá seguir com um bom passo e com firme confiança. Sendo sua própria fonte de experiência e livrando-se de todo o desgosto com seu ser, perdoando seu próprio Eu, poderá ascender ao conhecimento (MA/HH I, §292). Assim, poderá "apropriar-se sucessivamente de uma grande quantidade de ciência e fundi-la em si mesmo" (Nachlass/FP 23[160] final de 1876 – verão de 1877) elevando a cultura e possibilitando que um novo ciclo cultural venha à tona.

Sob esse ponto de vista, a proposta nietzschiana de uma cultura elevada, fundamentada na ciência e na história, revela-se bastante útil à espécie

---

espécie bastante diversa de genialidade, a da justiça; e de modo algum posso me resolver a considerá-la inferior a uma outra genialidade, seja filosófica, política ou artística. É de sua natureza evitar, com sentida indignação, tudo aquilo que ofusca e confunde o julgamento acerca das coisas; ela é, portanto, uma adversária das convicções, pois quer dar a cada coisa, viva ou morta, real ou imaginada, o que é seu — e para isso deve conhecê-la exatamente; por isso põe cada coisa na melhor das luzes e anda à sua volta com olhar cuidadoso. Enfim, dá até mesmo à sua adversária, a cega ou míope 'convicção' (como é chamada pelos homens; as mulheres a chamam de 'fé'), aquilo que é da convicção — em nome da verdade".

humana na medida em que valoriza o próprio cultivo de si, do próprio Eu e, através dele, a possibilidade de criação novas formas de vida que promovam a própria natureza humana em sua integralidade, sem condená-la, submetê-la ou aprisioná-la a partir de doutrinas dogmáticas, finalistas ou metafísicas. Trata-se de resgatar a real identidade de cada indivíduo, levando-o a confiar em sua própria experiência sem a necessidade de adequar-se a verdades absolutas. Todavia, não é necessário, por exemplo, menosprezar o fato de ter sido religioso um dia, pois é exatamente com o auxílio dessas experiências que se poderá percorrer e investigar as vastas extensões que a humanidade percorreu no passado. A adequada compreensão destas extensões nos auxilia na análise e na compreensão da própria cultura, uma vez que ela repousa sobre estes percursos (cf. Nachlass/FP 23[160] final de 1876 – verão de 1877): “não é possível, exatamente com a ajuda de tais experiências, explorar com maior compreensão enormes trechos do passado humano?” questiona o filósofo, ou ainda “não foi precisamente *neste* chão que às vezes tanto lhe desagrada, no chão do pensamento impuro, que medraram muitos dos esplêndidos frutos da cultura antiga?” (MA/HH I, §292).

De acordo com Nietzsche, o único modo a partir do qual um indivíduo pode alcançar a sabedoria é ter amado a religião e a arte como mãe e nutriz. No entanto, “é preciso poder olhar além delas, crescer além delas; permanecendo sob o seu encanto não as compreendemos”. Tal asserção é também válida à metafísica, à história e até mesmo ao relativismo, de tal modo que, para um adequada compreensão e elevação da cultura, a partir da filosofia histórica e da análise científica, faz-se necessário que o indivíduo percorra, a grandes passos “o caminho de volta, pisando nos rastros que a humanidade fez em sua longa e penosa marcha pelo deserto do passado: assim aprenderá, da maneira mais segura, aonde a humanidade futura não pode e não deve retornar” (MA/HH I, §292). Na medida em que desejar ver com todas as suas forças e, de maneira antecipada, como o nó do futuro será atado, toda a sua vida se tornará uma espécie de instrumento e de meio para o crescimento. O destino do indivíduo estará em suas próprias mãos e será dele a responsabilidade de tomar tudo aquilo que viveu, todas as suas tentativas, seus falsos começos, seus equívocos, suas paixões, bem como suas ilusões, seu amor e suas esperanças e dissolvê-las completamente em seu objetivo de tornar-se ele mesmo, “cadeia necessária

de anéis de cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral" (MA/HH I, §292).

Em suma, elevar a cultura, promover a liberdade do espírito significa, antes de tudo, devolver ao homem as rédeas de seu próprio destino, é reconciliá-lo com o próprio vir-a-ser, tornando-o guia e protagonista de seu próprio futuro. Mais do que isso, significa também dar-lhe a possibilidade de guiar seu próprio destino, de desenvolver-se conscientemente sem a necessidade de recorrer a dogmas, crenças ou convicções ultramundanas. O desenvolvimento de uma cultura representa também o desenvolvimento do conhecimento e, sobretudo, da ciência, mas de uma ciência que não se deixa envolver pelas questões metafísicas, pelo dogmatismo e tampouco pela necessidade de finalismos, pois como o próprio filósofo explicita: "O conhecimento [*Erkenntniß*] mesmo não possui nenhum propósito ulterior" (Nachlass/FP 23[160] final de 1876 – verão de 1877).

Desse modo, reconhecer e compreender os caminhos que a inteira história da humanidade percorreu, utilizar-se da filosofia histórica, é um primeiro passo rumo ao desenvolvimento de uma nova forma de vida, de uma nova forma de compreender o mundo. Porém, sem o elemento científico capaz de analisar, investigar e perscrutar cada elemento da cultura a partir de um método e de um pensamento rigoroso, sem a capacidade de exercer a ciência, de buscar o conhecimento sem finalismos ou utilidades ulteriores, não se atinge um verdadeiro conhecimento do mundo. Conhecimento esse que seja capaz de libertar o homem das amarras metafísicas e religiosas, que reinsira o homem no próprio curso do vir-a-ser, sem submeter-se a nenhuma lei ou ordenamento moral do mundo derivado de valores ultraterrenos.

Com isso, o homem poderá equilibrar suas próprias paixões, ilusões e parcialidades evitando recair nos excessos que, compreendidos no âmbito da cultura moderna, conduzem à barbárie. Elevar a cultura significa, portanto, em última instância, proporcionar ao homem, mediante o conhecimento científico, a capacidade de alcançar a liberdade de espírito a fim de que, através dele, se torne possível evitar todo e qualquer excesso seja ele proveniente da metafísica, da religião, da arte, ou simplesmente das paixões e das convicções humanas. É proporcionar-lhes a leveza de espírito capaz de analisar, investigar e ponderar cada um dos elementos necessários ao contínuo processo de desenvolvimento

cultural que tem o homem como protagonista e condutor de seu próprio destino. Essa talvez seja também a razão pela qual, em um póstumo, o filosofo tenha afirmado: “Para a *conclusão*: os espíritos livres são deuses que *vivem com leveza*” (Nachlass/FP 17[85] verão de 1876).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Promessa solene final sobre a ciência.
Se puderes fazê-la, deverás fazê-la”
(Nachlass/FP 21[84] final de 1876 – verão de 1877).

Ao longo do presente estudo, procuramos investigar a noção de ciência desenvolvida em *Humano, demasiado humano* com base nas características que foram elucidadas por Nietzsche ao longo dessa obra, ao mesmo tempo em que buscamos compreender o papel que essa noção desenvolve no projeto nietzschiano de elevação da cultura. Em vista disso, e levando-se em conta que *Humano, demasiado humano* é a primeira obra na qual a maturidade filosófica de Nietzsche emerge de maneira sólida e que a preocupação do filósofo para com a ciência antecede essa publicação, procuramos evidenciar ainda que o processo de amadurecimento filosófico de Nietzsche se encontra intimamente relacionado com o seu interesse pela ciência, motivo pelo qual ela ocupa um lugar privilegiado não apenas no *Humano*, *demasiado humano*, mas também no decorrer de toda sua obra.

Desde os primeiros anos de sua juventude, quando ainda era estudante de filologia clássica na Universidade de Leipzig, Nietzsche desenvolveu um genuíno interesse pela temática científica. Se os primeiros anos de sua formação lhe privaram desses conteúdos, as obras e os autores, com os quais se ocupa nesse momento, parecem impulsioná-lo cada vez mais na direção da temática. Munido de leituras como, por exemplo, de Platão, Emerson, Voltaire e até mesmo da revista *Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft*, o jovem estudante passa a interessar-se também por filosofia. Seu interesse crescente pelo materialismo e o consequente abandono da religião o levam na direção de Feuerbach e dos gregos, especialmente Demócrito. Embora esse período vivenciado em Leipzig seja intensamente marcado pelos estudos de filologia clássica, nenhuma outra leitura causou tanto impacto quanto as obras de Schopenhauer e Lange, descobertas em 1865 e 1866 respectivamente.

Enquanto que a Schopenhauer se atribui o posto de principal responsável pelo despertar de Nietzsche à filosofia, Lange se tornou a principal

influência no direcionamento de Nietzsche à ciência. Nesse aspecto Lange e Schopenhauer constituem os principais pontos de apoio a partir do quais o filósofo desenvolve suas primeiras reflexões. No entanto, vale reforçar que Nietzsche jamais aceitou a integralidade do pensamento schopenhaueriano de maneira passiva. Desde pelo menos 1868 é possível encontrar críticas de Nietzsche ao filósofo, sobretudo em relação à metafísica. Por outro lado, Lange oferecia um considerável acervo de informações acerca da história da filosofia, de seus conceitos gerais e, sobretudo, sobre as orientações e contribuições da ciência de sua época. Foi justamente a partir da reconstrução das teorias científicas modernas feita por Lange que Nietzsche tomou conhecimento, por vez primeira, da biologia, da fisiologia, do darwinismo e dos positivistas ingleses. De modo geral, além de familiarizar-se com as ciências naturais, a *História do materialismo* permitiu também que Nietzsche se aprofundasse nas vertentes políticas de seu tempo, sobre o materialismo e, especialmente, acerca de Demócrito. Por conta de todo esse aparato, Nietzsche logrou entrar em contato com inúmeros autores que, em grande medida, pertenciam ao âmbito das ciências além de muitos outros, como é o caso de Kant, no âmbito da filosofia.

Na Basileia, ainda nos inícios da década de 1870, Nietzsche radicaliza seu interesse pelos antigos filósofos gregos juntamente com as leituras relacionadas à ciência moderna e, paralelamente, dedica-se à amizade com Wagner sob os auspícios da filosofia schopenhaueriana. Mesmo não estando totalmente de acordo com a metafísica de Schopenhauer, Nietzsche utilizou-se dos seus conceitos para a elaboração de *O Nascimento da Tragédia*, que também possuía uma forte influência de Wagner. A valorização da arte, claramente expressa nessa obra, passa a confrontar-se diretamente com a visão de mundo expressa nas lições sobre *Os Filósofos Pré-platônicos*, que, além de um inventário bastante completo sobre os filósofos gregos, traz também a associação destes com as teorias científicas modernas. Se, pela via da arte, o filósofo buscava estabelecer as bases da refundação do mito trágico na cultura alemã mediante a arte wagneriana, com os *Filósofos Pré-platônicos* e outros escritos adjacentes, o filósofo procurou compreender a filosofia antiga pelo viés da ciência e de sua capacidade de superação do mito. Nesse sentido, a mesma visão de mundo que procurava restaurar o mito trágico na cultura alemã mediante a obra de Wagner, encontrava-se agora sob a mira de suas reflexões

sobre a ciência. Embora seja visível o esforço de Nietzsche em conciliar essas duas visões de mundo, ele se torna insuficiente para superar aquelas cisões cada vez mais evidentes entre as perspectivas filosóficas de Nietzsche e a concepção de mundo proveniente de Bayreuth de inspiração schopenhaueriana.

A frieza com que Wagner e Cosima reagem aos seus escritos, dentre eles *A filosofia na era trágica dos gregos*, apesar das tentativas de Nietzsche em adequá-lo às expectativas dos Wagners, elucida uma divergência latente. O Nietzsche comprometido com a causa de Bayreuth e que insiste na defesa do Maestro, seja contra Strauss com a primeira *Extemporânea*, seja na esperança da refundação do mito trágico como solução ao problema da cultura e até mesmo na valorização do gênio, contrasta com o Nietzsche adepto da valorização dos filósofos gregos, os quais, em sua capacidade de superar o mito, acabaram por desenvolver uma filosofia profundamente relacionada com a ciência. Por fim, é ainda esse mesmo Nietzsche que tematiza os filósofos gregos naquilo que eles podem contribuir com as ciências modernas. Nisso emerge a valorização da liberdade de espírito, do conhecimento rigoroso fundamentado em evidências e que se estabelece contrário ao mito e à crença, bem como a valorização da figura do sábio. Todos esses elementos retornam no *Humano, demasiado humano* e, em grande medida, passam a fazer parte da própria caracterização que o filosofo estabelece com relação à ciência.

Por motivos óbvios, somente os escritos que simpatizavam com a causa de Bayreuth lograram vir à luz, embora no próprio *Nascimento da Tragédia* seja possível encontrar elementos que indicam um Nietzsche não muito convicto com essa visão de mundo. Os demais escritos, resultado de suas leituras acerca da temática científica e de seus estudos acerca dos filósofos gregos, logram expressar-se apenas no âmbito das lições aos alunos da Universidade da Basileia, como é o caso das lições acerca dos *Filosófos Pré-Platônicos*, enquanto que os demais simplesmente permaneceram confiados ao segredo das suas anotações. Inevitavelmente, o desencanto com a ideologia de Bayreuth, a incompatibilidade de ideias entre Nietzsche e os ideais de Wagner começa a vir à tona e, antes mesmo do final da primeira metade da década de 1870, vemos o filósofo envolto numa crise intelectual e espiritual que culmina no seu abandono do Festival de Bayreuth de 1876, seguido do seu definitivo afastamento de Wagner e consequentemente também de Schopenhauer.

Antes mesmo do irreversível abandono desses ideais metafísico-artísticos, Nietzsche muniu-se de uma grande quantidade de leituras e de obras científicas com especial destaque à coleção de ciências naturais *Internationale Wissenschaftliche Bibliothek*. Ao mesmo tempo em que o interesse de Nietzsche pelos ideias wagnerianos declinava, seu interesse pelas questões científicas da modernidade continuava a ganhar forças e, juntamente com ele, o interesse pelas questões morais. Nietzsche encontrava-se agora no meio do caminho entre a fase das antigas dependências, em que se vislumbra uma busca pela autonomia, e a fase muito mais autônoma e segura sobre seu próprio pensamento que estava prestes a iniciar. A busca pela liberdade de espírito, aliada ao seu interesse pelos gregos, sua preocupação para com a cultura e o desenvolvimento das ciências modernas levam o filósofo a ocupar-se com diversos estudos que vão desde à leitura de autores schopenhauerianos, como Mainländer e Dühring, ao iluminista Lichtenberg, passando pelos filósofos e cientistas da *Internationale Wissenschaftliche Bibliothek* até chegar às *Observações Psicológicas* de Paul Rée.

Durante todo esse período, Nietzsche desenvolvera uma série de reflexões que não pertenciam ao contexto dos ideais wagnerianos e tampouco lograram ser publicadas. O contínuo interesse pela ciência moderna, pelos filósofos gregos e sua continua preocupação para com a cultura elucidam os primeiros indícios de originalidade e autonomia que Nietzsche desenvolve no decorrer desse período. Em grande medida, todo esse processo se desenvolve a partir da *História do materialismo* de Lange, que, como "um verdadeiro tesouro" acerca do qual não cansa "de ler e consultar" (*Epistolario*, I, 562), possibilitou ao filósofo encontrar uma série de obras e de autores que não só reforçaram seu interesse pela ciência como também lhe ofereceram os meios necessários ao abandono dos elementos metafísicos da filosofia schopenhaueriana, assim como dos ideais metafísico-artísticos de Wagner. No decorrer desse percurso, com o apoio da *História do materialismo* e dos autores e obras que leu a partir de Lange, Nietzsche pode desenvolver as bases de sua própria autonomia filosófica que, não por acaso, tem a ciência como fundamento principal.

Foi justamente na esteira desse processo que Paul Rée se tornou uma presença na vida de Nietzsche reforçando ainda mais as suas trincheiras na luta pela própria liberdade de espírito e por sua própria autonomia de pensamento.

Impressionado com as *Observações Psicológicas*, lida ainda em 1875, Nietzsche trocara correspondências com o autor que, pouco tempo depois, veio a tonar-se um dos seus melhores amigos. A convivência com Rée, especialmente no decorrer de sua estadia em Sorrento, juntamente com Malwida e Brenner, certamente foi ao encontro das próprias aspirações de Nietzsche. Desde que seu entusiasmo pelos ideais wagnerianos entraram em colapso, Nietzsche vinha intensificando ainda mais o seu interesse pela ciência moderna, pela problemática da cultura, a partir da qual emerge também a sua preocupação para com a moral. Foi então que amizade com Rée propiciou-lhe uma visão ainda mais abrangente sobres essas questões.

Através de Rée, Nietzsche logrou entrar em contato com antropólogos, etnólogos e com os positivistas ingleses, além dos moralistas franceses, dentre os quais La Rochefoucauld, que juntamente com Lichtenberg parecem ter sido os principais responsáveis por impulsionar o filósofo a adotar o aforismo como estilo de escrita. Além disso, com Rée o filósofo logrou intercambiar ideias, dialogar sobre suas preocupações e partilhar daquelas muitas perspectivas e concepções modernas que Rée defendia e que, devido à sua formação, contrastavam fortemente com as posições defendidas em Bayreuth, embora, também ele, incorporasse alguns elementos de matriz schopenhaueriana[192]. Nietzsche finalmente encontrara um aliado com quem podia discutir suas preocupações sem que tivesse a necessidade de colocar-se a serviço de uma causa que já não era mais a sua. Nesse sentido, a importância de Rée na filosofia de Nietzsche encontra-se fundamentada no enriquecimento que ele trouxe às posições filosófico-científicas que Nietzsche vinha assumindo em vista de seu

[192] Um dos principais elementos da adesão de Rée à filosofia de Schopenhauer diz respeito à questão do altruísmo. Rée, inspirado na filosofia de Schopenhauer, considera que o modo altruísta de valorar é o único que possui valor moral. Isso significa que o valor moral de uma ação só pode residir em ações consideradas altruístas, benevolentes e compassivas, de modo que toda e qualquer forma de egoísmo ou de ação egoísta constitui uma ação imoral, ou até mesmo amoral. Nietzsche assumirá uma postura contrária a essa tese de Rée. Embora a crítica à moral da compaixão e do altruísmo seja mais bem tematizada na *Genealogia da moral*, desde o período de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche assume uma postura que nega toda e qualquer valoração acerca da compaixão ao mesmo tempo em que nega também a própria oposição existente entre os instintos egoístas e altruístas como defendia Rée. Apesar disso, Nietzsche compartilha da abordagem utilitarista de Rée, que a partir de Hume e Mill procurava reforçar sua crença nas ações altruístas, para buscar compreender o desenvolvimento das noções de utilidade, simpatia e prazer (cf. ARALDI e ITAPARICA, 2018, p. 11-12). Sobre a negação nietzschiana da existência de valores altruístas cf. ARALDI, Clademir Luís. Nietzsche e Paul Rée: *Acerca da existência de impulsos altruístas*. Cadernos Nietzsche, Vol. 37, n. I, 2016.

consequente abandono dos ideais metafísicos-artísticos de Wagner e Schopenhauer.

Nietzsche não necessitou de Rée para afastar-se de Wagner, tampouco precisou de Rée para elaborar o *Humano, demasiado humano*, no entanto, uma vez no processo, Rée serviu ao filósofo como uma ponte a outros autores e a novas perspectivas, com as quais Nietzsche se confrontou no decorrer de sua obra. Além disso, a convivência entre os dois autores transparece em muitas passagens de *Humano, demasiado humano*, especialmente no âmbito das discussões em torno da moral. Embora a influência de Rée não seja decisiva no conjunto das temáticas exploradas por *Humano, demasiado humano,* como é o caso da noção de ciência, por exemplo, ela se revela importante na discussão acerca da moral, sobretudo a respeito das investigações genealógicas e naturalistas. Em alguns momentos, Nietzsche parece estar de acordo com Rée, especialmente em relação às hipóteses acerca da temática, enquanto que em outros momentos já se percebe algumas consideráveis diferenças que mais tarde virão à tona e se tornarão muito mais evidentes com a elaboração do projeto genealógico na segunda metade da década de 1880.

Será, pois, a partir de todo esse contexto filosófico e científico, em que o filósofo desenvolve sua própria autonomia intelectual, que *Humano, demasiado humano* vem à tona. Por conta disso, essa obra é, sem dúvida alguma, um marco decisivo no pensamento de Nietzsche e, enquanto tal, assume uma importância decisiva no quadro geral de suas obras posteriores. Muitas das temáticas de seus escritos subsequentes encontram aqui seus mais significativos embriões. Na medida em que incorpora e exprime os resultados de todo aquele fluxo de pensamento que até então era mantido em segredo, como no caso da ciência, e que agora pode vir à luz de maneira inédita e decisiva, *Humano, demasiado humano* assume também a característica de uma obra de transição. Por conta disso, a principal virtude dessa obra não se encontra apenas na habilidade de incorporar e exprimir os resultados de tudo aquilo que até então o filósofo desenvolvera no silêncio de seus escritos não publicados, nas reflexões que levou a termo durante suas aulas na Universidade da Basiléia ou até mesmo nas discussões e colóquios que teve com Paul Rée, mas, sobretudo, na capacidade de pré-anunciar todas aquelas reflexões futuras que, elaboradas a partir desta obra, passam a assumir uma importância capital no decorrer de

seus escritos posteriores, como é o caso do procedimento genealógico, por exemplo.

No caso da ciência, essa habilidade se torna ainda mais evidente, uma vez que a obra não só tematiza a questão da ciência incorporando muitos dos resultados e das reflexões que o filósofo levou a cabo sobre a temática nos anos precedentes, como também passa a utilizar-se destes mesmos resultados para aprimorar seus próprios instrumentos de combate na luta contra os elementos metafísicos, religiosos e morais que constituem o fundamento da cultura moderna, e que serão tematizados ao longo de toda a sua vida produtiva. Por conta disso, toda a discussão em torno da ciência no decorrer desta obra encontra-se diretamente relacionada à sua tentativa de elevar a cultura, isto é, criar novas formas de vida que não estejam mais pautadas em ideias transcendentes, ilusões ou crenças religiosas que, ao invés de reafirmarem o indivíduo na fluidez do vir-a-ser, em sua própria natureza, procuram incorporá-lo às verdades eternas e absolutas que caracterizam a cultura moderna superexcitada e decadente.

Nietzsche nem sempre é muito claro quanto às definições dos conceitos que usa ao longo de suas obras, na maioria das vezes o entendimento dessas noções se torna possível apenas mediante a junção das características que compõem essa noção. O caso da ciência não é uma exceção, a maneira multifacetada e abrangente com que o filósofo faz uso dessa noção impede que essa noção seja reduzida a uma simples forma, motivo pelo qual, no decorrer deste estudo, procuramos elucidar não só as principais características da ciência como também tematizar a própria noção de ciência presente no *Humano, demasiado humano*. No intuito de levar a termo essa tarefa, acabamos por explicitar também as próprias contraposições que Nietzsche estabelece a partir da ciência, que, nesse caso, são contra a metafísica, a religião e a arte.

Como procuramos evidenciar ao longo do texto, na compreensão de Nietzsche ao longo de milhares de anos, o homem olhou o mundo com exigências morais, estéticas e religiosas. Por meio desses maus hábitos do pensamento ilógico, gradualmente conferiu valores e significados a esse mundo até o momento em que ele se transformou em um outro mundo, metafísico, algo cheio de cores, “estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma”, tão diverso do próprio vir-a-ser. No entanto, todas essas

transformações foram elaboradas pelo intelecto humano e não correspondem, de maneira alguma, ao mundo do vir-a-ser, elas pertencem única e exclusivamente ao mundo dos homens. Foi o próprio intelecto humano que arquitetou o fenômeno, foi ele que introduziu nas coisas cada uma das suas errôneas concepções fundamentais. Por conta disso, o homem terminou por enredar-se no próprio vazio do incondicionado, da coisa-em-si, das verdades absolutas, na crença da liberdade da vontade, como se toda sua vida e sua experiência fosse uma grandeza fixa a partir da qual se pudesse derivar alguma conclusão acerca do próprio criador, acerca da própria razão suficiente (cf. MA/HH I, §16).

A proposta de *Humano, demasiado humano*, mais do que evidenciar que toda essa perspectiva é fruto dos erros da razão e que, portanto, constituem apenas coisas humanas, demasiadamente humanas, constata também que todo o mundo, assim como toda nossa vida e nossa experiência, gradualmente veio-a-ser, tudo está em constante movimento, de modo que todas as nossas crenças, todos os nossos valores, todos os pressupostos sobre os quais se fundamenta a nossa cultura e nossa moral também vieram a ser, foram sedimentando-se ao longo dos tempos por influência de nosso próprio intelecto, de modo que eles não possuem uma origem divina, mas humana, demasiadamente humana. Cristalizados, todos esses pressupostos, enquanto frutos dos erros da razão, constituem os fundamentos da cultura moderna, superexcitada. É justamente com o intuito de oferecer uma saída a esses problemas da cultura moderna que o filósofo faz uso dos elementos provenientes da ciência. Nesse sentido, todas as características que o filósofo atribui à noção de ciência evidenciam-se em contraposição aos elementos metafísicos-religiosos da cultura moderna.

A noção de ciência no *Humano, demasiado humano* não é um conceito que aparece isolado, mas em relação a outras concepções como, por exemplo, a filosofia e a história. A própria obra se desenvolve em torno da noção de uma filosofia histórica cujas características emergem da própria ciência, definindo-se como o mais novo método filosófico. A proposta desse novo método é fazer ver que tudo aquilo que até então era denominado como verdade eterna, como absoluto, nada mais é do que um mero erro da razão, até porque tudo veio a ser e, portanto, não existem verdades eternas. É investigar e decompor cada um dos

fenômenos e das concepções que estão por detrás das máscaras da metafísica, da religião, da arte e, sobretudo, da moral.

A noção de ciência em *Humano, demasiado humano* é, segundo o próprio Nietzsche, “a imitação da natureza em conceitos” (MA/HH I §38), pois somente através dela podemos ir além da própria apreensão sensível e, desse modo, compreender a própria expressão do vir-a-ser, não enquanto resultado das nossas categorizações racionais que aplicamos ao mundo, mas em sua própria natureza. Nesse sentido, somente através da ciência, podemos compreender o som como um movimento ondulatório ou as cores como o efeito de um determinado feixe de ondas, por exemplo. Ela nos mostra apenas a natureza destituída das categorizações humanas, isto é, em seu próprio vir-a-ser. Imitar a natureza em conceitos significa traduzi-la naquilo que ela própria é, isto é, um eterno vir-a-ser. Nisso se reconhece a própria tentativa de Nietzsche de afastar-se de toda e qualquer concepção metafísica ou religiosa que desconsidere a realidade do vir-a-ser para elaborar as bases de uma nova forma de vida que seja capaz de reinscrever o homem no vir-a-ser, sem que ele tenha a necessidade de submeter-se a um jugo moral-metafísico e religioso de características platônico-cristãs. Nietzsche pretende aqui desenvolver uma filosofia livre e naturalizada que permita o homem ser o senhor de seu próprio destino e, para isso, necessita destituir o caráter metafísico de toda a realidade do vir-a-ser.

Nesse sentido, ao tematizar a ciência enquanto imitação da natureza em conceitos, ele também prioriza algumas características que lhe garantem a possibilidade de levar adiante sua proposta. Através da história, o filósofo faz ver que não existem verdades eternas, elas se desenvolvem e se modificam ao longo do tempo. Mediante a postura antimetafísica, procura destituir a dualidade de mundos, fazendo ver que não existem opostos, mas tão somente erros da razão, motivo pelo qual a própria “coisa-em-si” não faz sentido algum. Com o antidogmatismo, o filósofo espera colocar em dúvida todas as verdades eternas a fim de libertar o homem da compreensão dogmática que estabelece o mundo e a experiência como um definitivo resultado de algo imutável e eterno. Diante disso espera levar o homem à liberdade do espírito, uma vez que perfazer o caminho da ciência é, antes de tudo, percorrer o caminho da liberdade, o caminho seguido pelo andarilho que não se dirige a uma meta específica, mas

que se mantém aberto a tudo o que sucede no mundo, vivenciando essa vida como um errante que tem alegria na transição e na passagem (cf. MA/HH I §638).

Em vista dessa liberdade, a ciência deve incorporar também uma postura antiteleológica. Assim como o mundo, também o homem é fruto de um vir-a-ser e, por esse motivo, nenhum deles pode ser tomado como um *ser-eterno* ao qual todas as coisas do mundo tendem a dirigir-se naturalmente como pretende a teleologia (MA/HH I §2). Não existe finalidade no vir-a-ser, motivo pelo qual é sempre um erro da razão imputar-lhe qualquer característica metafísica, moral ou religiosa. A fim de combater tais perspectivas metafísicas e religiosas, o filósofo pressupõe ainda, como característica da ciência, a capacidade de encontrar verdades despretensiosas através de um método rigoroso. Inclusive uma das principais características da cultura elevada é justamente a estima por essas verdades despretensiosas e, portanto, antifinalistas, antidogmáticas e, consequentemente, antimetafísicas. O rigor de pensamento, a rigorosa arte de interpretação, evita que se recaia nos erros da razão, evitando assim um retorno à metafísica.

A partir desses pressupostos é necessário instaurar um movimento para trás, isto é, faz-se necessário estabelecer um supremo esforço de reflexão e ir além dos conceitos, das crenças e dos temores supersticiosos e religiosos que fundamentam a cultura moderna. É preciso compreender a própria justificação histórica e psicológica desses conceitos, das crenças e dos temores do homem moderno. É preciso instaurar uma investigação psicológica, buscar os próprio pressupostos que fundamentam a cultura ocidental, é preciso estabelecer a "*história da gênese do pensamento*" (MA/HH I, §16), até porque, como vimos, "não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis" (MA/HH I, §37).

Mais do que investigar psicologicamente os pressupostos que fundamentam a cultura moderna, é preciso também incorporar o ponto de vista cético, um ponto de vista que seja capaz de questionar e duvidar de toda e qualquer convicção, de toda e qualquer crença ou verdade. À ciência faz-se necessário, portanto, utilizar-se da dúvida e da desconfiança, como suas principais aliadas (cf. MA/HH I, §22). Mais do que isso, faz-se necessário exercitar essa capacidade de questionar, de duvidar, de investigar, pois à

ciência, tal qual compreendida por Nietzsche no *Humano, demasiado humano* e que procuramos evidenciar no decorrer deste estudo, importa muito mais exercitar essa capacidade do que propriamente os resultados dai obtidos. Isso porque a ciência é a única capaz de proporcionar um autêntico conhecimento do mundo de tal modo que sua correta e constante utilização não poderão oferecer nenhum outro conhecimento que não seja autêntico saber sobre o mundo. A ciência não tem a pretensão de oferecer um significado ao mundo, mas sim um autêntico e despretensioso conhecimento do mundo sem qualquer intervenção metafísico-religiosa.

É justamente nesse aspecto que a ciência também se revela enquanto uma fonte de equilíbrio entre tudo aquilo que pertence à ciência e aquilo que de fato não pertence à ciência, como as paixões, ilusões e parcialidades que em excesso superaquecem a humanidade. As duas câmaras cerebrais têm como objetivo evitar que a humanidade seja dominada apenas por uma delas. Na medida em que se sobrepõe à metafísica, à religião, à arte consoladora, a ciência acaba por subtrair a alegria do indivíduo, empobrecendo a própria fonte de seu prazer. No entanto, sem a ciência, a humanidade dominada apenas pelas paixões, ilusões e parcialidades acaba por recair outra vez na barbárie do superaquecimento e da superexcitação nervosa que em muito se aproxima da nevrose. Dai a necessidade de um regulador como exigência de saúde, pois a ciência é a única com capacidade suficiente para corrigir e evitar os excessos cometidos pela metafísica, pela religião e até mesmo pela arte consoladora[193].

Ao estabelecer esse equilíbrio, a ciência poderia devolver ao homem a tranquilidade e a liberdade de ação e, com isso, elevar a cultura. Protagonista de seu próprio destino, poderia ele então exercer o ócio, destinar seu tempo à criação, vivenciar novas formas de vida compreendendo-se como parte integrante da natureza. Na medida em que a ciência elimina a superexcitação das forças nervosas, na medida em que logra acalmar os sentimentos do homem moderno, a ciência torna possível aquele "novo Renascimento" (cf. MA/HH I, §244), que tem como principal objetivo devolver o homem à própria natureza,

[193] Vale ressaltar aqui que uma das principais características de *Humano, demasiado humano* é justamente essa tentativa de equilibrar as forças contrárias. Por conta disso, o filósofo não esconde aqui a necessidade do contrapeso, do comedimento entre as partes. No período da Vontade de Potência, todo esse ordenamento das forças contrárias mediante o equilíbrio parece ter sido substituído pelo transbordamento e pela ideia de hierarquia das forças fortes.

torná-lo protagonista de seu próprio destino, oferecer-lhe as condições necessárias à contínua elevação da cultura. Nesse sentido, a ciência revela-se como o principal elemento no processo de elevação da cultura. Diante da impossibilidade de uma cultura dispensar as paixões, os vícios e as maldades que lhe conferem energia e fortalecimento, a ciência se torna uma presença indispensável à garantia do equilíbrio que caracteriza a cultura elevada.

Além disso, todo o processo de elevação da cultura tem como principal característica a capacidade de incorporar novos elementos. Uma comunidade forte tende ao embotamento e à barbárie caso não se renove continuamente e isso ela pode fazer mediante a ciência. Até porque a elevação da cultura passa, como vimos, pela elevação da educação, a qual só se torna possível mediante a ciência. O equilíbrio entre a nobreza e o parcial enfraquecimento da cultura destinado à inoculação dos novos elementos só pode ser garantida pela ciência que, na dinâmica de seus processos mantém a cultura em constante renovação. Vale recordar ainda que a concepção nietzschiana de cultura se fundamenta em processos cíclicos que se desenvolvem continuamente impedindo que a humanidade recaia no embotamento e na barbárie. Nesse sentido, os processos cíclicos se opõem diretamente aos processos cumulativos ou evolutivos justificando assim as duras críticas que o filósofo estabelece contra as noções de progresso e civilização.

Ao defender que a cultura se desenvolve de maneira cíclica e que esse movimento ocorre por meio de fases, Nietzsche entende que cada fase constitui, no decorrer de um processo histórico, um modo de conceber e estruturar uma determinada concepção de mundo sem que uma seja necessariamente a evolução da anterior e, tampouco, que a próxima seja, mais elevada que a atual. Diante da capacidade humana de alterar e modificar seu próprios conceitos, suas próprias perspectivas, é possível que a humanidade, assim como o indivíduo, se desenvolva de diferentes maneiras, chegando inclusive a adotar uma concepção bastante diversa da que possuía até então. Sob esse ponto de vista, o filósofo garante a passagem de uma fase metafísica a uma religiosa, a uma artística e, por fim, a uma científica sem fazer uso, portanto, de uma noção de progresso ou de evolução. Nesse sentido, elevar a cultura nada mais é do que criar condições pra que a humanidade continue a desenvolver-se ciclicamente sem recair na

barbárie e tampouco se cristalize sob os conceitos eternos e absolutos que promovem o superaquecimento e a superexcitação nervosa.

A fim de que se possa garantir o equilíbrio entre as duas câmaras cerebrais possibilitando assim, que o contínuo movimento de elevação da cultura continue de maneira dinâmica, sem que uma delas assuma o total controle sobre a outra, o filósofo estabelece uma analogia com a dança. A cultura elevada deverá agir, no decorrer de seus ciclos, como uma dança em que o ordenamento dos passos esteja em consonância com a música e não como meros impulsos em movimento desordenado. Isto é, tanto a cultura quanto a ciência, mais do que manter-se livre de todo e qualquer dogmatismo, deverão desenvolver-se de maneira consciente mediante um virtuoso processo de inoculação de novos elementos, em que tanto a força quanto a flexibilidade revelam-se como necessárias. Ao revisar constantemente suas posições mediante as características que lhes são próprias, a ciência poderá garantir que cultura se eleve e se expanda de maneira consciente e livre.

Aliás, elevar a cultura é, antes de tudo, promover a própria liberdade de espírito, e, nesse caso, tanto a figura do espírito livre quanto a figura do homem científico se congregam, uma vez que tanto um quanto o outro buscam pelas razões ao invés da fé, como fazem os espíritos cativos. Adeptos da libertação de seus dogmas, de suas crenças, paixões e opiniões, tanto o espírito livre quanto o homem científico agem em vista da elevação da cultura. Até porque elevar a cultura significa também assumir as rédeas do próprio destino, desenvolver-se conscientemente sem a necessidade de dogmas ou convicções ultramundanas. Mais do que isso, é vivenciar a própria realidade do vir-a-ser com o espírito errante que sem um destino pré-estabelecido mantém os olhos abertos “para tudo quanto sucede no mundo”. Sem apegar-se a nada em específico, mantém seu coração livre errante e sentindo alegria na mudança e na passagem (cf. MA/HH I §638).

Pode até ser que, no decorrer de sua viagem, esse homem experimente dias ou noites ruins, que o portão da cidade que lhe deveria fornecer abrigo encontre-se fechado, que os bandidos lhe roubem a carga, ou que a noite caia de maneira terrível sobre ele como “um segundo deserto sobre o deserto”, a ponto do seu coração se cansar de andar. Não sendo o bastante, “quando então para ele o sol matinal, ardente como uma divindade da ira, quando para ele se

abrir a cidade, verá talvez, nos rostos que nela vivem, ainda mais deserto, sujeira, ilusão, insegurança do que no outro lado do portão — e o dia será quase pior do que a noite". Contudo, poderá lhe ocorrer, como recompensa, que "venturosas manhãs de outras paragens e outros dias" lhe façam ver, no alvorecer, "na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado". Poderá lhe ocorrer ainda que, "no equilíbrio de sua alma matutina", ao passear por entre as árvores de cujas folhas e copas lhe cairão apenas "coisas boas e claras", recebê-las como "presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos". São exatamente esses os que elevam a cultura, que exercitam a ciência e não se cansam de questionar, duvidar e investigar suas próprias perspectivas, até porque são eles que "nascidos dos mistérios da alvorada, [...] ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado", e a razão para tal é que "eles buscam a *filosofia da manhã*" [*Philosophie des Vormittages*] (MA/HH I §638)[194].

[194] Por filosofia da manhã o filósofo entende aqui a própria tarefa de interdição de toda e qualquer dualidade metafísica, de toda e qualquer valoração sensível, estabelecida a partir das categorias da razão, que fundamenta a dualidade homem-mundo. Mas essa é precisamente uma tarefa que tem por consequências a morte de Deus e que pode efetivar-se apenas com o evento zaratustriano do *meio-dia* [*Mittag*] quando o homem finalmente logrará reconciliar-se com a natureza. Depois de colapsado o mundo verdadeiro, destituídas as dualidades entre o homem e a natureza e efetivado o *Meio-dia*, Nietzsche espera poder levar adiante toda a sua perspectiva criadora mediante a proposta de uma Transvaloração de todos os valores que, na linguagem de *Assim Falava Zaratustra,* deverá efetivar-se na celebração do *Grande Meio-Dia* [*der Grosse Mittag*], isto é, quando Zaratustra finalmente concluir sua tarefa de aceitar e incorporar o eterno retorno do mesmo, possibilitando assim, a definitiva superação o niilismo e a criação de uma nova humanidade. Nessa direção, tanto o *Humano, demasiado humano*, quanto a noção de ciência que ele incorpora, revelam-se fundamentais à toda perspectiva filosófica de Nietzsche, seja na capacidade de sustentar a superação dos elementos metafísicos-religiosos quanto na capacidade de incorporar a dinamicidade do desenvolvimento humano sem recorrer a verdades e crenças de caráter suprassensível. Tal perspectiva corresponde, em certa medida, aos resultados de nossa dissertação de mestrado intitulada *O Papel de Zaratustra na Filosofia de Nietzsche: Do meio dia ao Grande Meio-Dia* defendida e aprovada nesse mesmo programa de pós-graduação em 23 de julho de 2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB)** – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. The eKGWB is edited by Paolo D'Iorio and published by Nietzsche Source: http://www.nietzschesource.org/.

_____. **Umano tropo umano: Volume Primo; Frammenti Postumi** (1876-1878). Versioni di Sossio Giametta e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi Edizioni, 1965.

_____. **Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe** (KGB). hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: De Gruyter, 1975.

_____. **Epistolario.** Vol I, 1850-1869. Edizione italiana condotta sul texto critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari: Milano: Adelphi Edizioni, 1976.

_____. **Epistolario.** Vol II, 1869-1874. Edizione italiana condotta sul texto critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari: Milano: Adelphi Edizioni, 1976.

_____. **La mia vita: Scritti Autobiografici 1856-1869.** Nota introdutiva di Mazzino Montinari. Versione di Mario Carpitella. Milano: Adelphi Edizioni, 1977a.

_____. **Fato e storia. Pensieri**. In: **La mia vita: Scritti Autobiografici 1856-1869**. Nota introdutiva di Mazzino Montinari. Versione di Mario Carpitella. Milano: Adelphi Edizioni, 1977b, p. 108-114.

_____. **Ecce Homo.** Translated, edited, with commentary by Walter Kaufmann. Vintage Books, New York, 1989.

_____. **Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 1992.

_____. **Appunti Filosofici 1867-1869. Omero e la Filosofia Classica**. A cura di Giuliano Campioni e Federico Gerratana. Milano: Adelphi Edizioni, 1993.

_____. **Les philosophes préplatoniciens**. Paris, Editions de L'eclat, 1994.

_____. **Epistolario.** Vol III, 1875-1879. Edizione italiana condotta sul texto critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi Edizioni, 1995.

_____. **Genealogia da moral: Uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 1998.

_____. **Scritti Gionvanili: 1856 – 1864.** Vol I, Tomo I, à cura de Mario Carpitella. Milano: Edizioni Adelphi, 1998.

_____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe** (KSA). G. Colli e M. Montinari (Hg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bn.

_____. **Triangolo di Lettere. Cartegio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée**. A cura di Mario Carpitella, Milano: Adelphi Edizioni, 1999.

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

_____. **Su verità e menzogna in senso extramorale**. In: **La filosofia nell'epoca tragica dei greci: e scritti 1870-1873.** 13ª ed. Nota introduttiva de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Traduzione de Giorgio Colli. Milano: Adelphi Edizioni, 2017.

_____. **Aurora: reflexão sobre os preceitos morais**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2004.

_____. **Humano Demasiado Humano I: um livro para espíritos livres.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2004.

_____. **Frammenti Postumi. Volume Primo: Autunno 1869 – Aprile 1871**. Nuova edizione a cura di Giuliano Campioni. Milano: Adelphi Edizioni, 2004.

_____. **Frammenti Postumi. Volume Secondo: Inverno 1870 – Primavera 1872**. Nuova edizione a cura di Giuliano Campioni. Milano: Adelphi Edizioni, 2004.

_____. **Frammenti Postumi. Volume Terzo: Estate 1872 – Autunno 1873**. Nuova edizione a cura di Giuliano Campioni. Milano: Adelphi Edizioni, 2005.

_____. **Frammenti Postumi. Volume Quarto: Estate-autunno 1873 – Fine 1874**. Nuova edizione a cura di Giuliano Campioni. Milano: Adelphi Edizioni, 2005

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2007.

_____. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Org. e trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. **Humano, Demasiado Humano: Um livro para Espíritos Livres. Volume II.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2008.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o Martelo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2008.

_____. **O Anticristo e Ditirambo de Dionísio**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2009.

_____. **Frammenti Postumi. Volume Quinto: Inverno-primavera 1875 – Primavera 1876**. Nuova edizione a cura di Giuliano Campioni con la colaborazione di Maria Cristina Fornari. Milano: Adelphi Edizioni, 2009.

_____. **David Strauss: L'uomo di Fede e lo Scrittore**. Traduzione di Sossio Giametta. Milano: Adelphi Edizioni, 1991.

_____. **Sull'utilità e il danno della storia per la vita**. Traduzione di Sossio Giametta. Edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi Edizioni, 2017.

OBRAS DE OUTROS AUTORES

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. **Nietzsche em suas obras**. Tradução de José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

ALMEIDA. Rogério Miranda de. **Nietzsche e o Paradoxo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARALDI, Clademir Luís. **Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

_____. **Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas**. In: **Cadernos Nietzsche**, Vol. 37, n. I, 2016.

_____. ITAPARICA, André. **Apresentação à *Origem dos sentimentos* morais de Paul Rée**. In: RÉE, Paul. **A origem dos sentimentos morais**. Tradução de André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp: 2018.

AUSSON. Paul-Laurent. **Nietzsche et le Réealisme: Étude-Preface.** *In*: RÉE. Paul. **De l'origine des sentiments moraux**. Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

BABICH. Babette; COHEN. Roberts (org.) **Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory.** Nietzsche and the Sciences I. Boston: Springer-Science-Business Media, B.V. 1999.

BARZELLOTTI, Giacomo. **Le condizioni presenti della filosofia e il problema della morale.** *In*: **Rivista di filosofia scientífica**. Anno I, Vol. I, Fasc. 5. Milano-Torino: 1882.

BROBJER, Thomas H. **Nietzsche's Philosophical Context: An intellectual Biography.** USA: University of Illinois Press: 2008.

BURROW, John Wyon. **The crisis of reason: European thought, 1848-1914**. New Haven/London: Yale University Press, 2000.

CRESCENZI, Lucca. **Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1868-1879).** In: **Nietzsche-Studien**. Vol 23. Berlim: Walter De Gruyter, 1994, p. 388-442.

CAMPIONI, Giuliano, VENTURELLI, A. **La 'biblioteca ideale' di Nietzsche.** Napoli: Guida Editori, 1992.

CAMPIONI, Giuliano. **Sulla strada di Nietzsche**. Pisa: Edizioni ETS, 1992.

_____. **Les lectures française de Nietzsche**. Paris: Universitaires de France, 2001.

_____. et al. **Nietzsches persönliche Bibliothek**. Supplementa Nietzscheana Volume 6. Berlim: Walter de Gruyter, 2003.

_____. **"Verso qual meta si deve viaggiare": Lettura dell'aforisma 223 da *Opinioni e sentenze* diverse di Friedrich Nietzsche**. In: **Studia Nietzscheana** (2014). Disponível em: www.nietzschesource.org/SN/campioni-2014 acessado em 13/06/2019.

COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino. **Notizie e Note**. *In*: **Umano tropo umano: Volume Primo; Frammenti Postumi** (1876-1878). Versioni di Sossio Giametta e Mazzino Montinari. Milano, Adelphi Edizioni S.P.A, 1965, p. 473-534.

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva**. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

D'IORIO, Paolo. **La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir**. In Nietzsche-Studien, 22, 1993, pp. 257-294.

_____. **La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique**. In: **Les philosophes préplatoniciens**. Paris, Editions de L'eclat, 1994.

_____. **La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno**. Genova, Pantograf, 1995.

_____. **Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia.** Tradução de Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

DI FILIPPO, Josefina. **Nietzsche e contemporâneos: A cultura como sintoma**. In: **Cadernos Nietzsche**; vol. 19, Guarulhos/Porto Seguro, 2018. p. 43-78.

FAZIO. Domenico M. **Paul Rée: un profilo filosofico.** Bari: Palomar Alternative, 2003.

FINK, Eugen. **Nietzsche's philosophy.** Translated by Goetz Richter. London – New York: Continuum, 2003.

FORNARI, Maria Cristina. **Die Spur Spencers in Nietzsches "moralischem Bergwerke"**. In: **Nietzsche Studien**, vol. 34, 2005, p. 310-328.

_____. **La morale evolutiva del gregge Nietzsche legge Spencer e Mill.** Pisa: Edizioni ETS, 2006.

FREZZATTI, Wilson Antonio. **Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX**. In: **Scientiæ Studia**, Vol. 1, No. 4, 2003, p. 435-61.

_____. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

_____. **A crença no progresso: civilização e darwinismo como sintomas de decadência**. *In*: MARTINS, André. SANTIAGO, Homero. OLIVA, Luís César (org.). **As Ilusões do Eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 299 – 318.

_____. **Nietzsche e a Biologia: uma proposta de investigação.** *In:* AZEREDO, Vânia Dutra. SILVA JUNIOR, Ivo da (org.). Nietzsche a Interpretação. Curitiba: CRV 2012 - Coleção Nietzsche em Perspectiva (vol. 1) – Coedição: São Paulo: Humanitas, 2012.

_____. **O ciclo "vital" da cultura em Nietzsche: superação continua de valores**. *In*: ZIMMERMANN, Rainer E. SCHÜTZ, Rosalvo (Org.). **Crítica e Utopia: perspectivas brasileiras e alemãs**. Porto Alegre: Sulina, 2012, p. 75-90.

_____. **Nietzsche contra Darwin**. 2ª edição ampliada e revisada: São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Ciência**. In: GEN, **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, (Sendas e Veredas) p. 142-143.

_____. **Le dévelopement de culture dans *Humain, trop humain***. *In*: ***Humain, trop humain*: et le débuts de la réforme de la philosophie**. Sous la direction de Céline Denat e Patrick Wotling. Collection "Langage et Pensée" 10; Reims: Editions et presses de l'université de Reims (Epure), 2017, pp. 179 – 196.

_____. **Nietzsche e a ciência: um ensaio sob a perspectiva da relação entre ciência, metafísica e arte.** Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 9, n. 2, p. 102-115, jul./dez. 2017.

_____. **A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filosófico.** Discurso, v. 48, n. 2 (2018), pp. 187–199

_____. **As noções de história na *II Consideração Extemporânea* e em *Humano, demasiado humano*.** In: **Cadernos Nietzsche**; Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, nº 1, p. 9-30, janeiro-abril, 2018.

GORI, Pietro. **La visione dinamica del mondo: Nietzsche e la filosofia naturale di boscovich.** Napoli, Edizini La città del Sole, 2007.

_____. **Il meccanicismo metafisico: scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach.** Società Editrice il Mulino – Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli: 2009.

_____. **Nietzsche and Mechanism: On the Use of History for Science**. In: HEIT, Helmut. HELLER, Lisa **Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften**. Berlim: Walter de Gruyter. 2013, p. 119-137.

HILLEBRAND, Karl. **Nietzsche contra Strauss**. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Consideraciones intempestivas: David Strauss, el confesor y el escritor (y Fragmentos postumos)**. Introdução, tradução e notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, S. A. Madrid. 1988, p. 297-315.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsches Akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869—1879**. In: **Nietzsche Studien***.* Vol 3. Berlim: Walter De Gruyter, 1974. p. 192-203.

_____. **Vita di Nietzsche: Il profeta della tragedia 1844-1879**. A cura di Mario Carpitella. Roma – Bari, Editori Laterza, 1980.

JOHNSON, D. R., **Nietzsche‘s Early Darwinism. The "David Strauss" Essay of 1873**, in: **Nietzsche-Studien** vol. 30. Berlim: Walter De Gruyter 2001, p. 62-79.

KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

LARGE, Duncan. **Nietzsche’s Helmbrecht Or: How To Philosophise With A Ploughshare.** Disponível em: http://www.nietzschesource.org/SN/large-2014. Acessado em 25/04/2019.

LANGE, Friedrich Albert. **Storia del materialismo e critica del suo significato nel presente.** Vol. I e II. Traduzione di Angelo Steves. A cura di Luca Gigante. Napoli, Edizioni Immanenza: 2015.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo, Editora Basiliense, 1990.

MENEGHATTI, Douglas. **Construção e superação das imagens de Sócrates em Nietzsche**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2016.

MEYSENBUG. Malwida von. **Stimmungsbilder**. 4 ed. Berlin-Leipzig: Schuster-Loeffler, 1905.

MÉTAYER, Guillaume. **A República dos gênios.** In: **Cadernos Nietzsche**, Ago 2017, vol.38, nº 2, p.149-176.

MITTASCH, Alwin. **Friedrich Nietzsches Naturbeflissenheit.** Springer-Verlag: Heidelberg, 1950.

_____. **Friedrich Nietzsches als Naturphilosoph.** Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1952.

MONTINARI, Mazzino. **Nota Introduttiva**. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **La mia vita: Scritti Autobiografici 1856-1869.** Versione di Mario Carpitella. Milano, Adelphi Edizioni, 1977.

_____. **Che cosa ha detto Nietzsche.** A cura e con una Nota di Giuliano Campioni. Adelphi Edizioni: Milano, 1999.

_____. **Nietzsche e la décadence**, in: **D'Annunzio e la cultura germanica**. Atti del VI Convegno Internazionale di studi dannunziani. 3-5 maggio 1984, Pescara 1984, p. 117. Disponível também na *Studia Nietzschiana*: www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014c.

_____. **Nota Introduttiva**. In: **Umano, troppo umano: volume primo**. Dalle "Opere di Friedrich Nietzsche. Volume IV, Tomo II. Edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Prima edizione digitale, Adelphi, 2016, p. XI - XVI.

MOORE, Gregory; BROBJER, Thomas H. **Nietzsche and Science.** USA, New York: 2016.

NASSER, Eduardo. **O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio no jovem Nietzsche**. In: **Cadernos Nietzsche***,* v. 30, p. 287-302, 2012.

_____. **Gênio**. In: **Dicionário Nietzsche***.* GEN. São Paulo: Edições Loyola, 2016 (Coleção Sendas e Veredas), p. 245-247.

NEGRI, Antimo. **Nietzsche e a scienza sul Vesuvio.** Roma-Bari: Ed. Laterza, 1994.

RÉE, Paul. **Osservazioni Psicologiche**. Trad. Domênico M. Fazio. Roma: Editori Riuniti, 2000.

_____. **A origem dos sentimentos morais**. Tradução de André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp: 2018.

ROHRMOSER, Günter. **Nietzsches Kritik der Moral**. In: **Nietzsche Studien**, vol. 10/11, 1981/82, p. 328-366.

SMALL, Robin. **Nietzsche, Zöllner, and the Fourth Dimension**. Archiv für Geschichte der Philosophie, 1990 76(3), pp. 278-301. Retrieved 4 Mar. 2018, from doi:10.1515/agph.1994.76.3.278

SALAQUARDA, Jörg. **Nietzsche und Lange.** In: **Nietzsche Studien.** Vol 7. Berlim: Walter De Gruyter 1978, p. 236-253.

_____. **Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche**, In: **Studi Tedeschi**, XXII, 1 1979, p. 133-160.

SCHLECHTA, Karl – ANDERS, Anni. **Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens**. Stuttgart-Bad Cannstadt 1962.

SCHOPENHAUER, Arthur. **El mundo como voluntad y representación II.** Tradución Pilar López de Santa Maria. Segunda edición, Madrid: Editorial Trotta, 2005.

_____. **Parerga e paralipomena**. A cura de G. Colli e Mario Carpitella, 2 vol. Milano: Adelphi, 2007.

SPENCER. Herbert. **The Principles of Biology**. Vol I. London: Willians and Norgate, 1864.

STACK, George J. **Lange and Nietzsche**. Berlim – New York, 1983.

SMALL. Robin. **Nietzsche and Rée: a star frienship**. New York, Oxford University Press Inc. 2005.

SPIR, Afrikan. **Denken und Wirklichkeit: Versuch einer erneuerung der kritischen Philosophie**. Zweiter band. Leipzig. J. G. Findel. 1873.

STUMMANN-BOWERT, Ruth. **Malvida von Meysenbug – Paul Rée: Briefe an einem Freund**. Würzbug: Königshausen und Neumann, 1998.

TREIBER, Hueber. **Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines "Klosters für freiere Geister" und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte**. Nietzsche-Studien, 21. 1992. p. 326-362.

_____. **Zur genealogie einer "Science positive de la morale en allemagne".** In: **Nietzsche-Studien**. Vol. 22(1). Berlim: Walter De Gruyter, 1993, p. 165-221.

_____. **Paul Rée: Gesammelte Werke 1875-1885**. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Hubert Treiber. Suplementa Nietzschiana. Band 7. Berlim-New-York: Walter De Gruyter, 2004.

_____. **Nachträge zu Paul Rée**. In: **Nietzsche-Studien**. Vol. 27(1), Berlim: Walter De Gruyter 2012, pp. 515-516.

TRECCANI, Irene. **Nietzsche e l'astronomia del XIX secolo.** Padova: Il poligrafo casa editrice, 2015.

ZAVATTA, Benedetta. **La sfida del carattere: Nietzsche lettore di Emerson**. Roma: Editori Riuniti, 2006.

ZIMMERLI, W. Ch. **Nietzsche's Critique of Truth and Science.** *In:* B. Babich e R. Cohen. **Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science; Nietzsche and the Science II**. Dodrecht, 1999, pp. 253-277.

ANEXO

INTERNATIONALE WISSENSCHAFTLICHE BIBLIOTHEK

(BROCKHAUS, 1873-1889)

1. TYNDALL, John. *Das Wasser in seinen Formen als Wolken und Flüsse, Eis und Gletscher.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873.

2. SCHMIDT, Oscar. *Descendenzlehre und Darwinismus.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873.

3. BAIN, Alexander. *Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874.

4. BAGEHOT, Walter. *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874.

5. VOGEL, Hermann. *Die chemischen Wirkungen des Lichts und die Photographie in ihrer Anwendung in Kunst, Wissenschaft und Industrie.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874.

6. SMITH, Edward. *Die Nahrungsmittel.* Erster Theil: Feste Nahrungsmittel aus dem Their - und Pflanzenreich. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874.

7. SMITH, Edward. *Die Nahrungsmittel.* Zweiter Theil: Flüssige und gasige Nahrungsmittel. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874.

8. LOMMEL, Eugen. *Das Wesen des Lichts. Gemeinfassliche Darstellung der physikalischen Optik in fünfundzwanzig Vorlesungen.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874.

9. STEWART, Balfour. *Die Erhaltung der Energie, das Grundgesetz der heutigen Naturlehre gemeinfasslich dargestellt.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

10. PETTIGREW, James Bell. *Die Ortsbewegung der Thiere. Nebst Bemerkungen über Luftschifffahrt.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

11. MAUDSLEY, Henry. *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

12. BERNSTEIN, Julius. *Die fünf Sinne des Menschen.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

13. DRAPER, John William. *Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

14. SPENCER, Herbert. *Einleitung in das Studium der Sociologie. Nach der zweiten Auflage des Originals herausgegeben.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

15. SPENCER, Herbert. *Einleitung in das Studium der Sociologie. Nach der zweiten Auflage des Originals herausgegeben*. Zweiter Theil. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

16. COOKE, Josiah Parson. *Die Chemie der Gegenwart*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

17. FUCHS, Karl Wilhelm C. *Vulkane und Erdbeben.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.

18. BENEDEN, Pierre Joseph van. *Die Schmarotzer des Thierreichs*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876.

19. PETERS, Karl Ferdinand. *Die Donau und ihr Gebiet. Eine geologische Skizze.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876.

20. WHITNEY, William Dwight. *Leben und Wachsthum der Sprache*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876.

21. JEVONS, William Stanley. Geld und Geldverkers. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876.

22. DUMONT, Léon, *Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876.

23. SHUTZENBERG, Paul. *Die Gärungserscheinungen.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876.

24. BLASERNA, Pietro. *Die Theorie des Schalls in Beziehung zur Musik.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876.

25.BERTHELOT, Marcellin. *Die Chemische Synthese.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877.

26. LUYS, Jules. *Das Gehirn, sein Bau und seine Verrichtungen*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877.

27. ROSENTHAL, Isidor. *Allgemeine Physiologie der Muskel and Nerven*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877.

28. BRÜCKE, Ernst. *Bruchstuecke aus der Theorie der bildenden Künste.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877.

29. MEYER, Hugo. *Grundzüge des Strafrechts nach der deutschen Gesetzgebung unter Berücksichtigung äuslandischer Rechte*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877.

30. QUATREFAGES, Armand de. *Das menschengeschlecht* [*der Mensch als Glied des organischen Reichs*] Erste Theil. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1878.

31. QUATREFAGES, Armand de. *Das menschengeschlecht. [Die dem Meneschen zukommenden Chraktere]*. Zwerste Theil. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1878.

32. BÖMERT, Victor. *Die Gewinnbetheiligung. Untersuchen über Arbeitslohn und Unternehmergewinn. Erste Theil.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1878.

33. BÖMERT, Victor. *Die Gewinnbetheiligung. Untersuchen über Arbeitslohn und Unternehmergewinn. 2 Theil*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1878.

34. SECCHI, Angelo. Die Sterne. *Grundzüge der Astronomie der Fixterne*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1878.

35. LOCKYER, Norman. *Studien zur Spectralanalyse*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1879.

36. VIGNOLI, Tito. *Ueber das Fundamentalgesetz der Intelligenz in Thierreiche. Versuch einer Vergleichenden Psycologie*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877.

37. WURTZ, Adolphe. *Die atomische Theorie.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1879.

38. HARTAMANN, Robert. *Die Völker Afrikas*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1879.

39. SEMPER, Karl. *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere.* Erster Theil, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

40. SEMPER, Karl. *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere.* Zweiter Theil. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

41. ROOD, Odnen Nicholas. *Die modern Farbenlehre mit Hinweisung auf ihre Benutzungen in Malerei und Kunstgewerbe.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

42. MEYER, Georg Hermann von. *Unsere Sprachwerkzeuge und ihre Verwendung zur Bildung der Sprachlaute.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

43. THURSTON, Robert Henry. *Die Dampfmaschine. Geschichte ihrer Entwickelung*. Erste Theil. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

44. THURSTON, Robert Henry. *Die Dampfmaschine. Geschichte ihrer Entwickelung*. Zwerste Theil. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

45. BAIN, Alexander, *Erziehung als Wissenschaft.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

46. JOLY, Nicolas. *Der Mensh vor der Zeit der Metalle.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

47. VIGNOLI, Tito. *Mythus und Wissenschaft*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880.

48. HUXLEY, Thomas Henry. *Der Krebs. Eine Eiuleitung in das Studium der Zoologie.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1881.

49. FRITZ, Hermann. *Das Polarlicht.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1881.

50. MORSELLI, Enrico. *Der Selbstmord: Ein Kapitel aus der Moralstatistik*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1881.

51. FICK, Adolf. *Mechanische Arbeit und Wärmeentwicklung bei der Muskeltätigkeit*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1882.

52. BASTIAN, Henry C. *Das Gehirn als Organ des Geistes*. Erste Theil. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1882.

53. BASTIAN, Henry C. *Das Gehirn als Organ des Geistes.* Zwerste Theil. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1882.

54. SAPORTA, Gaston; MARION Antoine Fortuné. *Die palaontologische Entwilckelung des Pflanzenreichs. Die Kryptogamen.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883.

55. CONTE, Joseph le. *Die Lehre vom Sehen*. M. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883.

56. MELDE, Franz. *Akustik. Fundamentalerscheinungen und Gesetze einfach tönender Körper.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883.

57. LUBBOCK, John. *Ameisen, Bienen und Wespen: Beobachtungen über die Lebensweise der geselligen Hymenopteren.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883.

58. YOUNG Charles. A. *Die Sonne*. M. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883.

59. MACH, Ernst. *Die Mechanik in ihrer Entwickelung historisch: kritsich dargestellt*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883.

60. HARTMANN, Robert. *Die menschenahnlichen Affen und ihre Organisation im Vergleiche zur Menschlichen*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883.

61. SCOTT, Robert Henry. *Elementare Meteorologie*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1884.

62. SULLY, James. *Die Illusionen. Eine psycologische Untersuchung*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1884.

63. HUXLEY, Thomas Henry. *Psysiographie: eine Einleitung in das Studium der Natur.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1884.

64. DE CADOLLE, Alphonse. *Der Ursprung der Culturpflanzen*. Leipzig: F. A. Brockhaus,1884.

65. SCHMIDT, Eduard Oskar. *Die Säugethiere in ihrem Verhältniss zur Vorwelt*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1884.

66. STARCKE, Carl N. *Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1888.

67. LUBBOCK, John. *Die Sinne und das geistige Leben der Thiere insbesondere der Insekten.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1889.

68. HERMANN, Fritz. *Die wichtigsten periodischen Erscheinungen der Meteorologie und Kosmologie*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1889.

A presente tese foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - código de Financiamento 001.