



BRUNO MARTINS MACHADO

A Psicologia em “*Humano Demasiado Humano*”:
Nietzsche, Paul Rée e a História Natural da Moral.

Campinas

2013



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

BRUNO MARTINS MACHADO

A Psicologia em “*Humano Demasiado Humano*”:
Nietzsche, Paul Rée e a História Natural da Moral.

ORIENTADOR: PROF. DR. OSWALDO GIACOIA JÚNIOR

Tese de doutorado apresentada
ao Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas para obtenção do Título
de Doutor em Filosofia.

Este exemplar corresponde à versão
final da tese defendida pelo aluno Bruno
Martins Machado, orientado pelo Prof.
Dr. Oswaldo Giacoia Jr., aprovada no dia
18/12/2013.

Campinas

2013

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Marta dos Santos - CRB 8/5892

M18p Machado, Bruno Martins, 1978-
A psicologia em Humano, demasiado humano :
Nietzsche, Paul Rée e a história natural na moral / Bruno
Martins Machado. -- Campinas, SP : [s. n.], 2013.

Orientador: Oswaldo Giacoia Júnior.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Rée,
Paul, 1849-1901. 3. Moral - Filosofia. 4. Filosofia – História.
5. Psicologia – Filosofia. I. Giacoia Júnior, Oswaldo, 1954-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Psychology in Human, all too human:
Nietzsche, Paul Rée

Palavras-chave em inglês:

Morale – Philosophy

Philosophy - History

Psychology - Philosophy

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Oswaldo Giacoia Junior [Orientador]

André Luis Muniz Garcia

Domenico Fazio

Ermani Chaves

Kleverton Bacelar Santana

Data da defesa: 18-12-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em dezoito de dezembro de 2013, considerou o candidato BRUNO MARTINS MACHADO aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

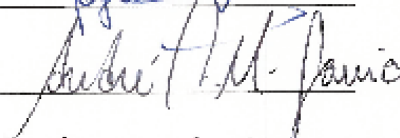
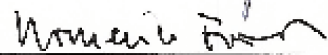
Prof. Dr. Oswaldo Giacomini Junior

Prof. Dr. André Luis Muniz Garcia

Prof. Dr. Domenico Fazio

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

Prof. Dr. Kleverton Bacelar Santana



Resumo

A presente tese de doutoramento tem como propósito analisar e justificar a emergência e a importância da noção de psicologia dentro do projeto filosófico nietzscheano a partir do primeiro aforismo de *Humano, Demasiado Humano*. Ao observarmos o conjunto do programa, percebe-se que o filósofo anunciou no primeiro aforismo do livro de 1878 tanto um projeto, quanto um plano interpretativo. Portanto, ao analisar *MA / 01*, tem-se contato (i) com a natureza da empresa crítica nietzscheana, (ii) com os termos de sua proposta metodológica e (iii) com o alcance positivo de sua perspectiva teórica. Esses três fatores apontariam para dois conceitos fundamentais em sua filosofia: história e psicologia. Defendemos que tanto a história quanto a psicologia denotam a influência de Paul Rée como um dos interlocutores mais presentes na obra de Nietzsche desse período. A determinação da psicologia, oriunda das exigências metodológicas trazidas pela filosofia histórica, remete à pergunta pela emergência das significações e das construções provenientes dos chamados sentimentos morais. Nesse curso, Nietzsche produziu sua filosofia sobre um solo psicológico em que as sensações e os sentimentos funcionariam como os elementos empíricos constitutivos das coisas humanas.

Palavras-chave: Nietzsche; Rée; psicologia; sentimentos morais; filosofia histórica.

Abstract

This doctoral thesis aims at analysing and justifying the coming to light and the importance of the notion of psychology within Nietzsche's philosophical project, departing from the first aphorism of *Human All Too Human*. When one observes this program as a whole, one realizes that Nietzsche has announced in the first aphorism of the 1878 book at the same time a project and a plan of interpretation. Analysing, therefore, *MA / 01*, one approaches (i) the nature of Nietzsche's critical undertaking, (ii) the terms of his methodological proposition and (iii) the positive scope of his theoretical perspective. All of these three elements would indicate fundamental philosophical concepts: history and psychology. Such determinations denote the especial influence of Paul Rée as one of the most present philosophical interlocutors of Nietzsche's life. The determination of psychology which comes to light in virtue of methodological demandings (historical philosophy) leads back to the question concerning the coming to light of the meanings and productions grounded in moral sentiments. Thus, on this way Nietzsche elaborated his philosophie on the ground of the psychology, where the sensations and the sentiments could be taken as the empirical elements which constitute human things.

Key-words: Nietzsche; Rée; psychology; morals sensations; history's philosophy.

Sumário

Apresentação 01

Capítulo 01 – *Humano, Demasiado Humano*: um percurso monológico 15

Cap.1 – Parte 01 17

1.1 – Monumento de uma crise 17

1.1.1 – *O Nascimento da Tragédia*: contribuição para a “ciência estética” 20

1.1.2 – Fórmulas da metafísica do artista 26

1.1.3 – Ideais de um jovem filólogo 31

1.1.4 – Wagner: um catalisador de ideias? 36

a) Aproximação e confluências de interesses teóricos 37

b) O distanciamento dos ideais de Bayreuth 40

1.1.5 – Estrutura 47

a) *Humano, Demasiado Humano* 47

b) *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* 48

c) *O Andarilho e sua Sombra* 48

Cap. 1 – Parte 2 49

1.2 – Um recomeço 49

1.2.1 – Um “livro monológico”: a música dos afetos 50

1.2.2 – A figura de Voltaire e a imagem do libertador de espíritos 60

a) Voltaire: ícone das Luzes 63

b) Voltaire: homem da ciência 66

c) Voltaire: reestruturador da história 76

1.2.3 – Um objeto e seu método – exigências de um novo começo: “Em lugar de um prólogo” 81

Capítulo 02 – “Do preconceito dos filósofos” 86

Cap. 2 – Parte 1 88

2.1- Origem e nascimento da filosofia 88

2.1.1- Antiguidade pré-socrática e a questão dos opostos 90

2.1.2- Origem e metafísica 98

a) Origem, platonismo e verdade 102

b) Atualização da metafísica a partir da “coisa em si” de Kant: origem como o que se pode conhecer 110

2.1.3- Manutenção de um problema: o dualismo 117

Cap. 2 – Parte 2 122

2.2 – Novas Exigências 122

2.2.1 – Problema da origem 125

a) Cultura – a origem e a história 126

b) Desenvolvimento – a natureza e a história 142

Capítulo 03 – A psicologia: “o caminho para os problemas fundamentais” 159

Cap. 3 – Parte 1 161

3.1 – Origem e desenvolvimento dos sentimentos morais 161

3.1.1 – Emergência da Psicologia 165

a) As percepções: mundo exterior x mundo interior 165

b) Justificação psicofisiológica das atividades inconscientes 171

3.1.2 – O substrato das representações 184

Cap. 3 – Parte 2 189

3.2 – A influência de Rée 189

3.2.1 – O Dr. Paul Rée 189

3.2.2 – Influência de Rée na determinação da organização psicológica 201

a) Observação psicológica: análise das questões morais 201

b) Observação psicológica: alívio para o fardo da vida	203
c) Observação psicológica: uma sabedoria [<i>Einsicht</i>]	208
3.2.3 – Um mosaico de motivos ou um único motivo: o “prazer consigo” [<i>Selbstgenuss</i>]	215
a) A compaixão como prova	220
b) Vaidade, a “coisa em si”?	222
Considerações finais	229
I – Química das representações, sentimentos e conceitos	231
II – A recepção de Rée, uma herança problemática?	234
Bibliografia	239

Ao Professor Oswaldo Giacoia Jr., homenagem
sincera e respeitosa.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Professor Oswaldo Giacoia Júnior, pelas sugestões precisas, pela confiança, pela paciência, pela amizade, pelo apoio e pelo absoluto respeito... Muito Obrigado!

Ao Professor Werner Stegmaier, pelo inusitado e inestimável convite para tomar parte em um dos mais importantes grupos da *Nietzscheforschung* junto à Greifswald Universität, pela dedicação dispensada aos seus estudantes.

Ao Professor Domenico Fazio, por aceitar tomar parte na minha banca de doutoramento.

Aos Professores Kleverton Bacelar, Enéias Forlin, André Muniz, Ernani Chaves, Eduardo Leal e Frederico Leão pela amizade e pelos estímulos intelectuais.

Aos colegas e amigos(as) do Grupo de Pesquisa Crítica e Modernidade (CRIM-Unicamp), pelo fecundo trabalho, discussão e sorrisos.

Às minhas famílias de Aracaju e de Barão Geraldo.

Ao Igor, valeu amizade!

Aos amigos e às amigas, todos que mesmo sem terem seus nomes citados aqui um a um sabem que fazem parte desse “todos”.

À Graziela, pelo carinho e paciência em momentos tão espinhosos.

Aos (às) colegas e amigos(as) do Departamento de Psicologia da UFS.

Ao *Trebuth-Stiftung*, pelo fomento à pesquisa possibilitando minha estadia na Alemanha.

Na maré da vida e na tempestade da ação Subo e
desço flutuando, Venho e vou urdindo! Nascimento e
morte, Um mar eterno, Uma vida em
mutação! Assim labuto no sibilante tear do tempo E
teço as vestimentas vivas da divindade.

J. W. Goethe - *Urfaust*.

O vigia foi e disse A Satanás no salão: - Saiba vossa
senhoria Aí chegou Lampião Dizendo que quer
entrar E eu vim lhe perguntar Se dou-lhe o ingresso
ou não?

José P. da Rocha – *A chegada de Lampião no Inferno*.

LISTA DE ABREVIACÕES

- Obras de F. Nietzsche:

As referências feitas às obras de Nietzsche seguem o modelo internacionalmente conhecido adotado pelos *Nietzsche-Studien*. A sigla KSA é a abreviatura para: Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werk. Kritische Studienausgabe*. Hg. G Colli und M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter; DTV. 15 Bänden. 1999. Nas referências à KSA, os primeiros algarismos indicam os números dos volumes; os demais aos números dos fragmentos não publicados. A sigla KSB é a abreviatura de: *Kritische Studienausgabe sämtlicher Briefe Nietzsches*. Hg. G Colli, M. Montinari und H. Anania-Heß. Berlin; New York: Walter de Gruyter; DTV. 8 Bänden. 2003.

As abreviações das obras de Nietzsche fazem referência ao título em alemão. Elas são seguidas por algarismos arábicos que indicam a numeração de aforismos, capítulos ou trechos de uma obra.

GT – Die Geburt der Tragödie (O Nascimento da Tragédia).

PHG – Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (Filosofia na Época Trágica dos Gregos).

UB I – Unzeitgmässe Betrachtungen - Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller (Primeira Consideração Extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor).

UB II - Unzeitgmässe Betrachtungen - Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (Segunda Consideração Extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida).

UB III - Unzeitgmässe Betrachtungen - Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Terceira Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador).

UB IV - Unzeitgmässe Betrachtungen - Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Quarta Consideração Extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth).

MA I – Menschliches, Allzumenschliches (Humano, Demasiado Humano).

VM – Vermischte Meinungen und Sprüche (Miscelânea de Opiniões e Sentenças).

WS – Der Wander und sein Schatten (O andarilho e sua Sombra).

M – Morgenröthe (Aurora).

FW – Die Fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência).

ZA – Also Sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra).

JGB – Jenseits von Gut und Böse (Para Além de Bem e Mal).

GM – Zur Genealogie der Moral (Para Genealogia da Moral).

GD – Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos).

EH – Ecce Homo (Ecce Homo).

AC – Der Antichrist (O Anticristo).

WA – Der Fall Wagner (O Caso Wagner).

KGW – Kritische Gesamtausgabe.

KSA – Kritische Studienausgabe.

KGB – Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel.

KSB – Kritische Studienausgabe Briefwechsel.

- Obras de Paul Rée

As abreviações das obras de Rée fazem referência ao título em alemão conforme compilação organizada na *Supplementa Nietzscheana*: Rée, Paul. *Gesammelte Werke (1875-1885)*. Hg. Hubert Treiber. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2004. Às siglas das obras, seguem-se algarismos arábicos que indicam a numeração de aforismos, capítulos ou trechos de um livro.

PB – Psychologische Beobachtungen (Observações Psicológicas).

UME – Der Ursprung der Moralischen Empfindungen (A Origem dos Sentimentos Morais).

EG – Die Entstehung des Gewissens (A Origem da Consciência).

Chemie der Begriffe und Empfindungen. — Die philosophischen Probleme nehmen jetzt wieder fast in allen Stücken dieselbe Form der Frage an wie vor zweitausend Jahren: wie kann etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Totem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehrllichem Wollen, Leben für andere aus Egoismus, 'Wahrheit aus Irrtümern? Die metaphysische Philosophie half sich bisher über diese Schwierigkeit hinweg, insofern sie die Entstehung des einen aus dem andern leugnete und für die höher gewerteten Dinge einen Wunder-Ursprung annahm, unmittelbar aus dem Kern und Wesen des „Dinges an sich“ heraus. Die historische Philosophie dagegen, welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist, die allerjüngste aller philosophischen Methoden, ermittelte in einzelnen Fällen (und vermutlich wird dies in allen ihr Ergebnis sein), daß es keine Gegensätze sind, außer in der gewohnten Übertreibung der populären oder metaphysischen Auffassung, und daß ein Irrtum der Vernunft dieser Gegenüberstellung zugrunde liegt: nach ihrer Erklärung gibt es, streng gefaßt, weder ein unegoistisches Handeln, noch ein völlig interesseloses Anschauen, es sind beides nur Sublimierungen, bei denen das Grundelement fast verflüchtigt erscheint und nur noch für die feinste Beobachtung sich als vorhanden erweist. — Alles, was wir brauchen und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Groß- und Kleinverkehr der Kultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben: wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebnis abschlösse, daß auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind? Werden viele Lust haben, solchen Untersuchungen zu folgen? Die Menschheit liebt es, die Fragen über Herkunft und Anfänge sich aus dem Sinne zu schlagen: muß man nicht fast entmenscht sein, um den entgegengesetzten Hang in sich zu spüren? —

APRESENTAÇÃO

O que é a psicologia em termos nietzscheanos? Uma das soluções mais diretas à questão foi escrita no aforismo 23 de *JGB*, no texto lemos: “concebe-la [a psicologia] como morfologia e desenvolvimento da vontade de poder, tal como eu a concebo - a isso ninguém em seu próprio pensamento ainda nem tocou de leve”¹. Conforme a citação, poderíamos enunciar: a psicologia seria a ciência que estuda a “morfologia e desenvolvimento da vontade de poder”. Consideremos esse o nosso primeiro passo em direção à resposta da pergunta feita no início do parágrafo.

Entretanto, após lermos a proposição acima, percebemos que o problema se mantém aberto, pois o objeto da psicologia permanece preso a uma rede conceitual cerrada. Concluimos, portanto, que sem chegar a uma determinação específica do que seria psicologia para Nietzsche, recairíamos constantemente em um círculo vicioso constituído por termos incompreensíveis e por proposições herméticas.

Para solucinarmos o impasse, optamos pelo caminho indicado por Oswaldo Giacoia Jr. em seu livro *Nietzsche como Psicólogo*. Segundo o comentador:

A investigação sobre a natureza e a origem do *ego* constitui uma das tarefas do *psicólogo* Nietzsche; mais precisamente, a tarefa que o distingue como psicólogo e de cuja execução depende, em grande parte, a realização do projeto de *transvaloração dos valores*.²

A indicação nos remete a um dos temas centrais e mais conhecidos da filosofia nietzscheana, notadamente, a crítica ao pensamento metafísico. Tendo em vista a “investigação sobre a natureza e a origem do *ego*”,

o psicólogo poderá trazer à luz o *erro fundamental* que está na base de todos os majestosos edifícios teóricos da metafísica e, desse modo,

¹ *JGB*, 23.

² GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2001. p. 08.

quebrar o encantamento que mantém em estado permanente de sonho e sono o filósofo, cuja missão o destina, porém, a ser aquele que tem de *estar desperto*.³

Como tentativa de compreender melhor e discorrer a respeito de possíveis implicações de tal mirada, em um momento anterior, dedicamos nosso trabalho de mestrado ao estudo da psicologia em *JGB*.⁴ Na dissertação, encontramos elementos que corroborariam para a ideia de que tanto a crítica ao *ego*, quanto à tradição científico-filosófica confluíram para a composição e enunciação da psicologia “como morfologia e desenvolvimento da vontade de poder”. Os estudos efetuados durante o mestrado também levantaram algumas implicações: (i) a necessidade de aprofundar a crítica à moral a partir do ponto de vista psicológico; (ii) a necessidade de buscar compreender o surgimento e o dinamismo dos afetos, sensações, emoções, impulsos etc.; (iii) a necessidade de compreender a emergência da noção de vontade de poder. Dentre as três indicações, julgamos que a terceira teria uma amplitude maior, pois através do seu aprofundamento conseguiríamos resgatar os outros dois tópicos.

Ao prosseguirmos em nossas pesquisas, detectamos que a ênfase no dinamismo psicológico já ocorria em textos do jovem Nietzsche. Em *GT*, por exemplo, as forças apolíneas e dionisíacas foram enunciadas pelo filósofo como impulsos psicológicos. A análise da relação das duas forças forneceu elementos para se interpretar o modo como os gregos antigos (da época trágica) se colocavam diante da vida e da dor. Constatamos, então, que em Nietzsche a noção de psicologia não estava necessariamente atrelada ao conceito de vontade de poder, ou seja, o filósofo alemão não escreveu sobre psicologia apenas quando formalizou o conceito de vontade de poder. Ora, cada vez mais nos pareceu o

³ *Id.*

⁴ Cf. MACHADO, Bruno Martins. *A Psicologia Profunda e a Crítica da Moral em “Para Além de Bem e Mal”*. Dissertação (Mestrado). Campinas: UNICAMP/IFCH. 2006. (Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000388711>).

inverso, o amadurecimento teórico do que Nietzsche concebeu como psicologia corroborou para a formulação e determinação da noção de vontade de poder.

Frente ao que nos apareceu uma inversão no caminho, optamos por alterar o percurso dos nossos estudos. Direcionamos o foco para a compreensão do estatuto da psicologia como um conceito fundamental na filosofia nietzscheana. Nesse momento, surgiu uma questão de ordem: Para entendermos o conceito de psicologia seria necessário traçar seu curso a partir de *GT* até os últimos textos?

Acreditamos que não, pois apesar de presente desde *GT*, na publicação de 1872 a noção de psicologia ainda era depositária do pensamento schopenhaueriano.⁵ Quanto às outras obras, verifica-se uma substancial mudança na conotação do termo a partir de *MA I*, momento no qual Nietzsche se afastou das influências de Schopenhauer e do pensamento metafísico, estruturando suas ideias de acordo com formulações próprias. Foi também no livro de 1878, que Nietzsche enunciou o conceito de psicologia de uma maneira cujo dinamismo se manteve até as publicações do seu último ano produtivo. Olhemos, então, para o aforismo 37 de *MA I*, lá o filósofo escreveu:

O aspecto cruel da mesa de dissecação psicológica, de seus escalpos e de suas pinças, não pode esquivar-se a humanidade. Lá está o domínio daquela ciência que pergunta pela origem e pela história dos sentimentos chamados morais, e que em sua marcha deve propor e resolver os problemas complicados da sociedade.⁶

É notória a semelhança entre os termos do enunciado acima e aqueles presentes no aforismo 23 de *JGB*. As congruências conceituais não se encerram apenas sobre tal equiparação. Caso observemos o título do primeiro aforismo de

⁵ A concepção das noções apolíneo e dionisiaca como impulsos psicológicos seguem a tese schopenhaueriana de que “todo aquilo originário e por conseguinte autêntico no homem age como tal, como força natural *inconsciente*. O que através da consciência é transpassado seria mesmo por isso uma representação: a exteriorização ela mesma é consequentemente de certo modo informação de uma representação.” Cf. SCHOPENHAUER, Artur. “Psychologische Bemerkungen”. In: *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften II*. Frankfurt: Suhrkamp. 1989. p. 705. §340.

⁶ *MA I*, 37.

MA I, “Química dos conceitos e sensações”, constatamos que a temática expõe o exercício de criação e experimentação operante entre os conceitos, as sensações e as representações. O texto indica que por estarmos vinculados à preconceitos metafísicos, nossa percepção de mundo poderia estar equivocada. A saída para o impasse seria a busca por um novo horizonte, donde pudéssemos olhar para as coisas a partir de parâmetros efetivos.

Acreditamos que a chave para a nova foi indicada a Nietzsche por Paul Rée, ao produzir explicações de mundo a partir das relações entre os diversos sentimentos e sensações. A filosofia se dedicaria a esse tipo de compreensão: ela analisaria como se originam e como através de diferentes experiências atribuiríamos valores para os conceitos, para as sensações, para os sentimentos etc.. Após esse trabalho minucioso, a psicologia apontaria para o fundamento de nossa compreensão de mundo, uma tese apresenta já no primeiro aforismo de *MA I*: “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”⁷.

A mesma proposição exerceu influência em outros escritos, consideramo-la como uma proposição lapidar que denota a

ideia de uma racionalidade ampliada, cujo paradigma é dado pelo corpo e pelos impulsos (...). Essa é a concepção filosófica que está na raiz da doutrina do perspectivismo, entendida como inversão do platonismo e superação da crítica tradicional do conhecimento. Por sua vez, é o perspectivismo que fornece a base epistemológica para uma interpretação global do mundo centrada no conceito de vontade de poder, que, enfim, superaria o pensamento originado em Platão e constituiria o resultado final do projeto crítico-genealógico de Nietzsche.⁸

Parece-nos, assim, que a noção de psicologia necessária à

⁷ *MA I*, 01.

⁸ GIACOLA JR. *Op. Cit.* 2001. pp. 26-27.

interpretação do primeiro aforismo de *MA I* ligaria o projeto filosófico de Nietzsche de 1878 à 1888. A nós, tal configuração nos convocaria à conceber a psicologia como um dos conceitos fundamentais da filosofia nietzscheana. A preponderância do âmbito psicológico poderia ser justificada desde o primeiro aforismo de *MA I*, através da citação apresentada linhas acima; atravessaria *Para além de Bem e Mal*, livro no qual os termos do conceito foi condensado na afirmação: “Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais.”⁹; chegaria aos últimos textos, a exemplo de *Ecce Homo*, quando o filósofo repetiu sua análise psicológica do egoísmo e da compaixão tal como fora apresentada anos antes em *MA I*: “Não existem ações egoístas, *nem* altruístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico.”¹⁰. Soma-se ainda o fato de Nietzsche autoproclamar-se “um psicólogo sem igual”¹¹.

Destarte, seja pela profundidade e complexidade do assunto, seja pela profusão do tema na obra do filósofo, a psicologia permanece na ordem do dia.¹² O presente escrito tem como propósito justificar a emergência e a importância da noção de psicologia dentro do projeto filosófico nietzscheano a partir do primeiro aforismo de *MA I*. Seu ponto de partida é a ideia de que a filosofia de Nietzsche só pode ser vislumbrado em sua profundidade caso consideremos a psicologia como o instrumento mais apropriado para analisar as coisas humanas. Em outras palavras, entendemos que para se tomar o empreendimento crítico e a análise da

⁹ *BM*, 23.

¹⁰ *EH*, *Warum ich so gut Bücher schreibe*, 5.

¹¹ *Id.*

¹² “Cabe observar que a importância da psicologia foi um aspecto que, a rigor, nunca deixou de ser percebido e mencionado na recepção da obra de Nietzsche. Todavia, até muito recentemente, o tema, por si mesmo, quase nunca mereceu atenção e cuidado filosófico compatível com a dimensão de sua relevância” (GIACOIA JR. *Op. Cit.* 2001. p. 08.). Sabemos que desde a publicação do artigo de Walter Kaufmann “*Nietzsche als der erste Grosse Psychologe*” (Cf. KAUFMANN, Walter. ‘Nietzsche als der erste Grosse Psychologe’. In. *Nietzsche Studien* 7. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1978.), os estudos acerca da psicologia na obra nietzscheana se multiplicaram. Para um retrospecto dos comentadores que se dedicaram ao assunto consultar o livro *Nietzsche como Psicólogo* (GIACOIA JR. *Op. Cit.* 2001. pp. 15-19). Em minha dissertação de mestrado também dediquei algumas páginas à recuperação de alguns autores que escreveram sobre a psicologia em Nietzsche e à recorrência do termo dentro da obra do próprio filósofo (Cf. MACHADO, B. *Op. Cit.* pp. 07-16).

moral como tarefas próprias ao filósofo, tal como Nietzsche o entendeu, necessita-se das análises psicológicas como ferramentas integrantes do filosofar histórico.

Defendemos ainda que tal tese torna-se evidente quando observada de acordo com o programa filosófico de Nietzsche. Acreditamos que o leitor, ao se debruçar sobre os prefácios escritos em 1886,¹³ verificaria a pertinência do nosso ponto de vista. Como é sabido, os prefácios de 1886, além de apresentarem os conteúdos específicos de cada livro, também formam um conjunto programático com vista à apresentar a obra em seu conjunto, correlacionando e ligando propósitos e objetivos fundamentais do pensamento nietzscheano.

Tomando a ideia da construção de um conteúdo programático, defendemos que no aforismo 01 de *MA I*, Nietzsche anunciou tanto um projeto, quanto um plano interpretativo para sua filosofia. Portanto, estaríamos diante de um texto único, pois não há muitos aforismos nos quais Nietzsche apresentou sua filosofia de forma tão contundente e completa. No escrito, em um mesmo movimento, temos contato com a natureza da sua empresa crítica, com os termos de sua proposta metodológica e com o alcance positivo de sua perspectiva filosófica. Julgamos que tal particularidade se efetivou pela necessidade de expor os novos rumos filosóficos estabelecidos a partir de 1878.¹⁴

Se observarmos ainda como a obra foi publicada originalmente, torna-se difícil fugir à suspeita de que o primeiro aforismo de *MA I* seria um texto de conotações propedêuticas. Na edição de 1878, não havia uma introdução,

¹³ Sobre a importância dos prefácios de 1886, H. Burnett escreveu: “Sob diversos aspectos, a redação desses prefácios pode ser considerada como um dos momentos definitivos e mais significativos da derradeira filosofia de Nietzsche; textos que vão além de meros apostos às segundas edições das principais obras de seu período inicial, principalmente porque neles é feita uma ampla autocrítica, com referências aos principais temas enfocados na sucessão de seus escritos. Os prefácios constituem uma proposta de releitura, uma reinterpretação da obra (munindo agora seus intérpretes de certezas “incontestáveis” sobre si próprio); principalmente porque já não é possível para Nietzsche comentar os livros a que esses textos remetem do mesmo ponto de vista sob o qual os escreveu” (BURNETT, H. “Humano, demasiado humano, livro 1: Nice, primavera de 1886.” In: *Cadernos Nietzsche* 8. 2000. p. 58.). Um dos estudos mais importantes aos prefácios foi publicado por Marco Brusotti na introdução à edição italiana dos prefácios de 1886 (Cf. BRUSOTTI, M. “Introduzione”. In: Nietzsche, F. *Tentativo di Autocritica: 1886-1887*. Gênova: Il Melangolo. 1992.).

¹⁴ HELLER, Peter. “*Von der ersten und letzten Dinge*”. Berlim; New York: Walter de Gruyter. 1972. p. IX.

tampouco um prefácio que demonstrasse o novo momento intelectual vivido por Nietzsche. Encontramos apenas uma dedicatória e uma breve citação de Descartes, intitulada “Em lugar de um prefácio”. Os trechos aguçam a curiosidade, preparam aquele que abriu o livro para o primeiro texto através de um movimento silencioso e solitário em busca de respostas. Entre elucubrações e desconfianças, o leitor seria lançado aos temas do pensamento nietzscheano apresentados no primeiro aforismo de *MA I*. Ele seria levado a refletir sobre a origem e o desenvolvimento das “coisas humanas”.

A nossa posição diante do texto de Nietzsche teve inspiração muito severa no livro de Peter Heller. No seu livro *Von der ersten und letzten Dinge*, o comentador interpretou os primeiros movimentos de *Humano, Demasiado Humano*, apondado a profundidade e radicalidade críticas da filosofia nietzscheana. Para empreender sua tarefa, Heller defendeu que o modo como o filósofo alemão escreveu exigiria uma metodologia interpretativa específica, pois “cada enunciado torna-se um labirinto, se é tragando; perde-se dentro do próprio autor”¹⁵. Assim, não seria raro, identificarmos interpretações que, sem rigor, aproximar-se-iam de relatos de experiências dos próprios comentadores, fugindo aos temas que emergem a partir do próprio texto de Nietzsche. Identifica-se, portanto, um constante problema para o leitor (i) saber como proceder diante de um texto repleto de nuances ou (ii) saber se posicionar perante os infortúnios interpretativos causados pela escrita e pelos conteúdos da filosofia nietzscheana.

Não por acaso para Heller, os “textos de Nietzsche parecem não apenas se renderem a atração pelo auto-abandono, mas ao mesmo tempo trazem um desafio”¹⁶. Por isso, ele indicou o caminho por onde deveríamos seguir e tentar

¹⁵ *Ibd.* p. X.

¹⁶ *Id.*

resolver problemas de leitura e interpretação. Ele escreveu: “Textos de Nietzsche me parecem não só levarem a atração pelo auto-abandono, mas ao mesmo tempo, ao desafio”¹⁷. Chamou atenção para a relação de amor-ódio que se construiu entre o artista e seu tema, ou seja, alertou para o papel dos conflitos dentro da própria escrita nietzscheana.

Quando nos colocamos diante de uma filosofia tão singular, que explora a linguagem e constrói experimentos com o pensamento, é impossível não se questionar sobre a melhor maneira para tratar um conceito ou um tema? Tão logo emerge a primeira questão, surgem outras: Como interpretar as aparentes contradições? Como alinhar os termos que se estruturam em um aforismo? Por que agrupar pensamentos em capítulos? Há uma fórmula própria à interpretação aforismática? A interpretação deve ter como base os textos publicados e os póstumos, ou apenas os póstumos? Pelo aparente caráter fragmentário de seus escritos, estaria mesmo o verdadeiro pensamento de Nietzsche contido nas obras publicadas? Cada questão aponta para a possibilidade de se criar margens interpretativas distintas. Elas abrem e fecham caminhos que ora se cruzam, ora são paralelos, ora são antagônicos. Elas tornam evidente que:

Característico para a experiência de leitura dos textos de Nietzsche é um contraditório sentimento, por um lado, de fascinação, por outro, de irritação; fascinação por conta da radicalidade e da honestidade com que a crítica (à moral) é inteiramente conduzida, e irritação pela imoralidade que parece falar a partir dela; fascinação pela força linguística, literária e retórica, e irritação pela dissimulação aforismática dos argumentos (ou inclusive pela falta de argumentos). Os textos de Nietzsche nos atraem à sua atmosfera e simultaneamente, opõem-nos resistências.¹⁸

Para superar as dificuldades, seguimos a indicação de Heller destacada acima. Julgamos ser possível identificar algo constante, envolvendo não só os

¹⁷ *Id.*

¹⁸ TONGEREN, Paul. *A Moral da Crítica de Nietzsche à Moral: Estudo sobre “Para Além de Bem e Mal”*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat. 2012. p. 35.

conceitos, mas também, a produção textual, a saber, a tentativa de ultrapassar as tensões e os conflitos.¹⁹ O presente trabalho de doutoramento, buscou atender a essa prerrogativa observando a articulação lógico-conceitual conforme apresentada por Nietzsche no aforismo 108 de *MA I*:

Quando um infortúnio nos atinge, podemos superá-lo de dois modos: eliminando a sua causa ou modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade; ou seja, reinterpretando o infortúnio como um bem, cuja utilidade talvez se torne visível depois. A religião e a arte (e também a filosofia metafísica) se esforçam em produzir a mudança da sensibilidade, em parte despertando o prazer na dor, na emoção mesma (ponto de partida da arte trágica).²⁰

Parar superar os infortúnios advindos com a escrita e com a construção conceitual, buscaríamos evidenciar e identificar relações de tensões e de conflito trazidas pelo próprio texto. Nossa proposta de leitura seria se deslocar pelos conflitos através de um eixo único, a saber, o próprio texto de Nietzsche, notadamente, *MA I* 01. Acreditamos também, que nossa perspectiva satisfaz a solução hermenêutica proposta por Paul van Tongeren, para quem “uma interpretação tem por objetivo a contínua apropriação do texto e, com isso, a superação das resistências por meio das quais ele se retira de nós”²¹.

O primeiro aforismo de *MA I*, pareceu a nós um texto ímpar, porque nele vislumbramos o plano da proposta metodológica e conceitual da filosofia nietzscheana em 1878. Mesmo estruturada sobre um único aforismo, buscamos garantir à nossa leitura “toda ênfase na importância da multiplicidade no pensamento de Nietzsche”²². Tal conduta nos impôs alguns limites, pois “uma coletânea de aforismos também não é uma caixa de arquivos, cujo conteúdo pode

¹⁹ Cf. *Id.*

²⁰ *MA I*, 108.

²¹ TONGEREN, Paul. *Op. Cit.* p. 35.

²² *Ibd.* p. 29.

se ordenar ao bel-prazer”²³. Assim, nosso eixo interpretativo, o primeiro aforismo de *MA I*, foi escolhido como ponto gravitacional – um pólo para onde apontariam os principais temas do livro de 1878.

Lembremos ainda, que assinalamos a especificidade desse texto por ele oferecer ao leitor um acesso a importantes questões próprias ao pensamento nietzscheano. Num livro publicado inicialmente sem uma apresentação formal e sem uma introdução de fato, o aforismo 01 foi concebido para nortear o olhar do leitor por entre os problemas, temas, soluções e linhas lógico-interpretativas possíveis.

Portanto, ao localizarmos a psicologia nesse aforismo, tanto a pertinência quanto a importância do conceito estariam garantidas. A opção deliberada pela interpretação do primeiro trecho de *MA I* nos lançou em um percurso espiralar. Durante a leitura percebe-se que diferentes informações são coletadas, articuladas umas com as outras e, em seguida, reinterpretadas a partir do eixo principal. Logo, todas as vezes que se percorre uma volta e se chega mais uma vez ao primeiro aforismo, os dados possibilitam olhar com mais profundidade tanto para os conceitos quanto para o conjunto orgânico da obra. O curso em forma de espiral amplia o horizonte do texto, à medida que agrega uma nova discussão a cada volta percorrida. Os termos que surgem a cada rodada interpretativa se somam aos demais indicando uma organicidade da obra como um todo.

Outro fator importante dessa proposta de leitura, é que ela não restringe possíveis contribuições possam emergir futuramente. Justifica-se, assim, nosso distanciamento de qualquer pretensão de interpretação exaustiva, seja em relação à obra, seja em relação ao conteúdo.

Pensando ainda no modelo espiralar, cada posição conquistada

²³ *Ibd.* p. 37.

desvela um novo nível semântico. Por isso, os capítulos da presente tese assumem uma ordem de aprofundamento continuada. Cada um serve de apoio para o próximo e assim sucessivamente, de modo a se mostrarem ao fim como um todo - a ideia da unidade dos aforismos seria contemplada. Entendemos que assim, preservaríamos durante a interpretação o caráter diferenciado do aforismo como instrumento de escrita/leitura. Não negaríamos, portanto, os traços característicos da escrita aforismática: (i) construir o próprio curso interpretativo dentro das obras e dos temas, (ii) reexaminar as posições a todo momento, (iii) manter-se no papel ativo na construção de conhecimento e (iv) assumir o caráter experimental da existência, fazendo dos sentimentos, sensações e conceitos os elementos empíricos para análise do homem.

Para contemplarmos nossos propósitos, dividimos o texto em três capítulos:

No primeiro, analisamos a dedicatória e o trecho “Em lugar de um prefácio”. Exploramos também alguns conceitos de *GT* - o olhar para trás justificaria o papel da psicologia como uma ferramenta própria ao filósofo interpretar o mundo. Nossa reconstrução teria como propósito indicar que a ideia da ciência como uma ferramenta interpretativa não foi uma novidade de *MA I*. A diferença seria que nos escritos de juventude a ciência ainda era compreendida a partir de fundamentos estéticos e em *MA I*, a ciência deveria ser construída conforme as exigências da filosofia histórica. Esse primeiro movimento tem como propósito: (i) apontar que a mudança e expansão do olhar ocorrido na edição de 1878 ocorreu de forma contínua, foi resultado de pensamentos amadurecidos até a publicação; (ii) mostra o caráter consiso e monolítico de *MA I*, julgamos que tanto o pequeno prefácio, quanto a dedicatória passam ao leitor esse pensamento, portanto, eles seriam uma preparação necessária para o aforismo 01.

No segundo capítulo, tratamos do aspecto crítico do pensamento

nietzscheano no aforismo 01 de *MA I*, bem como do anúncio de uma nova exigência metodológica: a “filosofia histórica”. Em um primeiro movimento, abordamos através do problema da origem a crítica à metafísica e à tradição filosófica. Em seguida, apresentamos como a história natural assumiu uma função primordial no texto nietzscheano: ela se tornou a ciência mais apropriada para compor uma perspectiva metodológica. A concepção histórica diferenciada dos moldes como o filósofo alemão pensou a História na *Segunda Consideração Extemporânea* denotaria a influência de Paul Rée nos escritos nietzscheanos.

No terceiro capítulo, continuando com a leitura do primeiro aforismo de *MA I*, mostramos quais termos estruturariam a psicologia para que, junto com a filosofia história, ela compusesse as análises filosóficas. No primeiro movimento do capítulo, apresentamos aspectos fisiológicos que justificariam a opção pela psicologia. No segundo movimento, diante dos limites da fisiologia, indicamos como a psicologia se transforma na ferramenta de análise da moral, dos sentimentos, das sensações, das representações. Mais uma vez, foi Paul Rée, juntamente com La Rochefoucauld os pensadores que influenciaram a concepção nietzscheana. O leitor da presente tese, perceberá que quando nos deslocamos entre as tensões, Paul Rée se destaca como influente interlocutor que auxilia Nietzsche a encontrar respostas para questões filosóficas.

CAPÍTULO 1

Humano, Demasiado Humano: um percurso monológico

Cap. 1 – Parte 1

1.1- Monumento de uma crise

Em *Ecce Homo*, Nietzsche iniciou a seção sobre *Humano Demasiado Humano* (1878) escrevendo:

Humano Demasiado Humano é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos *livres*: quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza. A ela não pertence o idealismo: o título diz ‘onde vocês vêem coisas ideais, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!’.²⁴

A partir de *MA*, se olharmos para *O Nascimento da Tragédia* (1872) e para as *Considerações Extemporâneas* percebemos diferenças. Há mudanças tanto em relação à forma, quanto em relação ao conteúdo. Mas por que tratá-lo especificamente como um “monumento de uma crise”? O livro de 1878 foi um divisor de águas, um índice de mudanças: (i) A obra assinalou o rompimento com a estética wagneriana e com a filosofia schopenhaueriana. (ii) O escrito não mais se direcionou à filologia - foi definitivamente um trabalho filosófico²⁵. Em sua composição foram empregados conhecimentos oriundos de diferentes ciências

²⁴ *EH*, *MA*, 01.

²⁵ Como atesta Campioni: “A vida de Nietzsche, de 1875 a 1879, teve mudanças profundas: veio à luz, através de trabalho longo e subterrâneo, a plena consciência da própria identidade filosófica que, como tal, encontra expressão e forma de vida na figura do ‘espírito livre’. Essa figura tinha ficado, até então, ofuscada e talvez obstaculizada pela ‘profissão’ de filólogo (com o peso do dever cotidiano do ensino) e pela adesão cada vez menos persuadida, às ideologias wagnerianas e seus êxitos” (CAMPIONI, Giuliano. “Doença e espírito livre: reflexões autobiográficas nas cartas de Nietzsche”. In.: SILVA JR., Ivo (Org.). *Filosofia e Cultura*. São Paulo: Editora Barcarolla. 2011. p. 55.). O encontro com os espíritos livres é uma das marcas mais acentuadas de *MA I*. Ela reflete um índice presente no escrito desde seu subtítulo (“Um livro para espíritos livres”), até a canção final intitulada “Entre amigos”. Como o próprio Nietzsche escreveu no prefácio de 1876: “Foi assim que há tempos, quando necessitei, *invente* para mim os ‘espíritos livres’” (*MA I*, *Vor.*, 02).

(psicologia, história, biologia, fisiologia, geologia, antropologia, química etc.). (iii) O texto apresentou a moral como um dos problemas próprios à investigação do homem, sem subordiná-la às elaborações metafísicas. (iv) O livro trouxe mudanças no modo como foi escrito - Nietzsche utilizou recursos linguísticos para apresentar seu pensamento: ele se valeu das formas curtas, dos aforismos, dos epigramas, das máximas. Quatro índices que não apenas diferenciaram *MA* dos escritos anteriores, mas também se efetivaram a partir de então como marcas do pensamento nietzscheano.

MA, o símbolo da libertação: do dizer não à pretensão de uma ciência filológica elaborada sobre uma estética de fundamentos metafísicos; do dizer sim a um modo próprio de compreender e interpretar o mundo a partir da efetividade. O filósofo nos convocou a olhar com mais atenção para o que significaria essa linha divisora que se ergueu a partir de 1878. O texto seria o “monumento de uma crise” erguido sobre as bases de uma nova concepção filosófica. Uma crise intelectual - representada pela guerra contra as perspectivas metafísicas e pela busca constante de um novo modo de elaborar conhecimentos filosóficos. Uma crise dos fundamentos da moral - determinada pela necessidade de discutir as construções ético/morais e o desenvolvimento dos seus preceitos sob o ângulo de uma nova perspectiva. Uma crise fisiológico-orgânica - marcado por fortes assaltos de doença, o período entorno de 1876 a 1878 foi a primeira mostra aguda dos transtornos que assolariam a vida de Nietzsche. Ataques do mal que levou o filósofo à demência precoce e falecimento prematuro em 1900, aos 56 anos.

Uma mudança radical pode ser verificada desde a constituição dos primeiros movimentos de *MA I*. Nietzsche ajustou a pergunta filosófica: ele subordinou o “o que é?” ao conjunto de significações provenientes da indagação “como?”. A transformação denotou um movimento que abandonava o ponto de vista da tradição, para se dedicar à filosofia enquanto praxis. A história emergiu como ferramenta a serviço desse modelo. Ela asseguraria os contornos empíricos das análises de si ou do mundo feitas pelo homem. Cada um seria jogado diante

da responsabilidade de produzir e de criar seu próprio modo de viver. Os planos da coisa e da representação se diluiriam em um horizonte apenas, a saber, o da efetividade. Em um movimento único, Nietzsche fundiu qualquer tipo de cisão que se pudesse conceber entre conteúdos da representação (pensamento) e conteúdos do mundo (coisas). Sob a nota vida, o filósofo entrecruzou existência e produção de significado/sentido: “A vida consiste em raros momentos da mais alta significação e de incontáveis intervalos, em que, quando muito, as sombras de tais momentos nos rondam.”²⁶ Nada seria dado *a priori*, portanto, seria necessário perguntar como se constituiria certo modo de vida. A filosofia se tornaria dependente de análises que denotariam quais as implicações de uma forma de viver e quais os elementos materiais necessários para a elaboração desse modo de viver.

A partir de 1878, as investigações que apontavam para a pergunta como se constituem os sentidos das coisas emergiram recorrentemente nas reflexões nietzscheanas. O modo como Nietzsche abordou o problema impôs um novo curso interpretativo, interessava saber: Como se atribuiria determinados sentidos aos objetos; Como o homem associaria à moral as suas experiências? Como surgiriam os sentimentos morais? A que serviria um tipo de vida e um tipo de moral? Como o homem produziria e naturalizaria comportamentos? Quais os benefícios ligados a formações representativas específicas, uma vez que elas se associam a determinados sentimentos a construções morais? Diante da possibilidade de questionar em diversos níveis os mais diferentes âmbitos da vida (cultura, ética, estética, ciência e conhecimento), a partir de 1878, nasceu “a escola da suspeita”²⁷. *MA* foi um marco, seja porque apresentou todas essas questões que empurravam o leitor a um constante movimento desconstrutivo, seja

²⁶ *MA I*, 586.

²⁷ *MA I*, *Vor.*, 01.

porque ao mesmo tempo colocava-o frente portas que levariam a novas perspectivas filosóficas.

Nesses termos, no presente capítulo resgataremos o horizonte de estranhamento e diferenças no qual *MA* / estava imerso. Acreditamos que nos primeiros trechos da edição de 1878, Nietzsche apontou um curso que denotaria sua autonomia filosófica e a potência de suas críticas. Como consequência, tais passagens evidenciariam as mudanças exigidas pelos novos rumos. Assim, alegamos que os trechos iniciais da publicação de 1878 contribuem para compreensão da complexidade e riqueza das suas teses. Defendemos, ainda, que tal tarefa se ampara sobre as raízes de uma psicologia que, como veremos no capítulo 3, é imprescindível tanto para o aprofundamento crítico dos problemas apresentados pela tradição filosófica, quanto para a demarcação das linhas gerais da filosofia nietzscheana em *MA* e em outras obras.

Pelo distanciamento entre as ideias de *MA* e as dos livros anteriores, executaremos na parte inicial do primeiro capítulo um breve e pontual recuo a conceitos de *GT* (1872). Esse olhar para trás não se pretende exaustivo, porém nos permite observar com melhor clareza a profundidade atribuída por Nietzsche as noções de ciência, de história e de psicologia. Aspectos importantes que são reorganizados na nova maneira de pensar constituída a partir do livro de 1878.

1.1.1 – *O Nascimento da Tragédia*: uma contribuição para a “ciência estética”.

Em 1872, Nietzsche publicou sua primeira obra: *O Nascimento da Tragédia*. O livro foi um marco entre os estudos de filologia clássica, sua recepção

no meio acadêmico foi bastante conturbada. Um importante filólogo contemporâneo a Nietzsche, Ulrich Von Wilamowitz-Möllendorf, respondeu às teses de *GT* em um pequeno livro intitulado “*Filologia do Futuro!*”²⁸. Nesse opúsculo, Wilamowitz, que também estudara em Pforta, rechaçou várias passagens de *GT*.

Para indicar o calibre das críticas, observemos como Wilamowitz começou seu texto. Após citar algumas passagens extraídas de *GT*, o filólogo escreveu:

Isso para dar uma prévia do gosto e uma amostra tanto do tom quanto da orientação do livro. Sem dúvida, ambos deveriam ser julgados por si mesmos; todavia não acredito estar fazendo algo inútil ao criticá-lo e ao advertir ao seu respeito, até onde me cabe. Uma vez lido o livro, eu mesmo senti a necessidade de expressar ao autor o devido agradecimento. De fato, o aspecto mais chocante do livro diz respeito ao seu tom e a sua orientação. O senhor Nietzsche não se apresenta como pesquisador científico: sua sabedoria, conseguida pela via da intuição, é exposta ora no sentido de um pregador religioso, ora em um *raisonnement* que só tem parentesco com os dos jornalistas, ‘escravos da folha do dia’ (§20).²⁹

Ter suas opiniões destituídas de importância no meio acadêmico era tudo que o jovem professor da Basiléia deveria evitar. Principalmente em um momento em que os estudos filológicos emergiam como instrumento para resgatar a riqueza e o esplendor da humanidade.

²⁸ Esse panfleto foi publicado em maio de 1872, em Berlim. O pequeno texto aguçou a polêmica em torno do livro de Nietzsche *O Nascimento da Tragédia* (1872). Wilamowitz tinha na época 24 anos, como atestam os comentadores, ele era considerado um recém doutor com um futuro promissor. Até hoje, seu nome é uma referência nos estudos filológicos. Cf. KSA. 15, pp. 40- 41.

²⁹ WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von. “Filologia do futuro! Uma réplica a O Nascimento da Tragédia, de Friedrich Nietzsche, professor de filologia da Basiléia”. Trad.: Pedro Süsskind. In.: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005. p. 56.

O ataque de Wilamowitz objetivava minar um aspecto específico, mas de grande importância na carreira acadêmica do recém-contratado professor: “o senhor Nietzsche não se apresenta como um pesquisador científico”. Nietzsche foi acusado de transpor os limites dos fatos em direção a intuições que comprometiam a cientificidade de seu estudo. Seus raciocínios foram aproximados às associações elaboradas por um pastor protestante ou às deduções de um jornalista. De qualquer modo, suas conclusões e procedimentos foram distanciados de um pensamento acadêmico que galgava seu espaço no plano das ciências.

As objeções apontadas por Wilamowitz se firmaram entre as maiores afrontas a *O Nascimento da Tragédia*. O crítico pôs em dúvida a fundamentação da ciência sobre uma filosofia estética e o papel de Wagner na cultura alemã - estavam em jogo os dois pontos principais da obra de 1872. Não podemos perder de vista um dado relevante: o modelo de ciência concebido por Nietzsche em *GT* assentava-se sobre os fundamentos de uma estética proveniente da filosofia de Schopenhauer. O livro foi apresentado pelo seu autor como texto que pretendia contribuir para a “ciência estética” ³⁰.

Seguindo a coerência das críticas aos fundamentos estéticos, Wilamowitz também atacou o *status* em que Nietzsche inscreveu Wagner:

Agora, após o renascimento da tragédia e do mito trágico por intermédio de Richard Wagner, o ‘sublime precursor’ a quem o senhor Nietzsche dedicou o seu livro (Eurípedes assassinou a tragédia; Shakespeare, Goethe e Schiller parecem ter escrito, segundo o parágrafo 12, apenas poemas épicos dramatizados; outras obras de natureza totalmente dramática, como as de Kalidasa e Calderón, mereceram... o silêncio) quando ‘Dioniso fala a língua de Apolo e Apolo finalmente fala a de Dioniso’, quem ‘não se sente elevado acima do processo patológico e

³⁰ *GT*, 01.

moral após essas esplêndidas experiências da contemplação da tragédia pode perder a esperança de sua natureza estética' (§22). Evidentemente, Aristóteles e Lessing não entenderam o drama. O senhor Nietzsche entendeu.³¹

Portanto, o golpe de Wilamowitz foi desferido contra duas frentes: (i) a natureza não científica do escrito - a obra seria edificada sobre pressupostos estéticos que ultrapassavam o alcance de um escrito filológico; (ii) a depreciação do *status* de Wagner - o enaltecimento do drama wagneriano seria um equívoco, um erro de compreensão de Nietzsche. No livro, o filósofo havia atribuído às peças de Wagner uma função semelhante as das tragédias gregas, no sentido de restituir ao povo alemão as rédeas de sua cultura através da música.

A repercussão de *GT*, entretanto, não se propagou apenas através de ataques. Nietzsche via em Wagner uma figura que utilizou a arte para dar voz aos sentimentos e sensações que há muito foram colocados de lado. Sobretudo, suas óperas tinham para o filósofo uma importância significativa. De acordo com o ponto de vista nietzscheano, o músico conseguiu com sucesso justificar esteticamente afetos, impulsos, sensações, emoções. Em suas peças, ele mostrou elementos característicos de uma cultura que poderia ascender ao esplendor da existência humana. O modelo desenvolvido por Wagner na música era o que Nietzsche pretendia empreender em seus trabalhos intelectuais.

Seja por adesão à proposta nietzscheana, seja por idolatria a Wagner, alguns nomes partiram em defesa do livro de 1872. Eles reafirmaram sua importância no meio científico. Por exemplo, Erwin Rohde³² atestou:

³¹ WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von. *Op. Cit.* p. 56;57.

³² Nietzsche e Rohde eram conhecidos no círculo de Baireuth como "os dois professores 'wagnerianos'" Cf. KSB 3, 218; carta a Rohde de 4 de maio de 1872.

Pelo menos aquele que possui, em lugar de um nome de peso, o peso de uma convicção íntima sente, justamente por isso, obrigação moral de dirigir a atenção pública para esse livro, tanto quanto possível, porque é muito raro encontrar, em toda vasta literatura, algo semelhante em termos de profundidade e capacidade de penetração no campo da consideração filosófica da arte; e, quanto à produção literária mais recente, não se encontra nela nada comparável. Mesmo que apenas a seríssima ciência da estética fosse enriquecida por essa obra, o autor com certeza mereceria um agradecimento sincero; mas o seu mérito vai além disso.³³

Entre defesas e ataques, *GT* teve uma recepção bastante conturbada. Mas, mesmo em meio ao turbilhão de discussões que pairavam sobre a obra, algo peculiar pode ser assinalado. Como defendeu o próprio filósofo, a concepção básica do texto foi produto de condições extremamente adversas, a saber, o campo de batalha da Guerra Franco-Prussiana (1870-1871)³⁴. *GT* se firmou como um livro escrito sob o parâmetro da luta. Luta pela afirmação de espaço de um jovem professor de filologia à frente de sua cátedra; luta pela caracterização da existência a partir de uma perspectiva estética; luta pelo enaltecimento da obra de Wagner; luta por uma cultura alemã forte. Em uma carta de 1872, Nietzsche

³³ ROHDE, Erwin. O nascimento da tragédia no espírito da música. Resenha publicada no *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*. Trad.: Pedro Süsskind. In.: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005. p. 43, 44.

³⁴ Em 8 de agosto de 1870, Nietzsche requisitou à Universidade de Basileia dispensa de suas atividades acadêmicas para participar da guerra franco-prussiana “como soldado ou como enfermeiro”. A direção da universidade lhe concedeu permissão ir como enfermeiro, ele atuou no *front* de batalha até voltar gravemente doente após contrair disenteria e faringite diftérica. Em outubro do mesmo ano, Nietzsche retomou suas atividades na Basileia. Cf. KSA Bd. 15. p. 23, 24. A guerra entre a Prússia e a França foi interpretada por alguns teóricos da época como um embate entre culturas. Assim, também no plano das ideias o confronto entre os intelectuais objetivava responder qual era a melhor cultura da Europa do século XIX. O resultado da guerra foi interpretado por muitos como o indicativo da ascensão e superioridade do povo alemão. (Cf. GENTÍMO, Carlo. “Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos”. Os conceitos de estilo e de cultura na Segunda consideração extemporânea de F. Nietzsche”. In.: *Cadernos Nietzsche*. Artigo encontrado no site <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/item/146-201Cos-gregos-aprenderam-aos-poucos-a-organizar-o-caos201D-os-conceitos-de-estilo-e-de-cultura-na-segunda-consideração-extemporânea-de-f-nietzsche>. Consultado dia 20.11.2012.) Nesse âmbito podemos interpretar a construção “o campo de batalha da Guerra Franco-prussiana” como uma afirmação de Nietzsche que seu livro deveria ser observado conforme a discussão de ascensão e declínio cultural tão presente nas produções dos filólogos do período.

retratou a Rohde o espírito de enfrentamento que permeou seu texto: “Luta, luta, luta! Eu preciso da guerra.”³⁵

Percebe-se que, sob vários aspectos, *GT* é um livro que merece atenção. Em seu ensaio “*Tentativa de Autocrítica*”, Nietzsche apresentou um traço importante de sua tarefa: “Seja o que for aquilo que possa estar na base deste livro problemático, deve ter sido uma questão de primeira ordem e máxima atração, ademais uma questão profundamente pessoal (...)”³⁶. A difícil tarefa que Nietzsche tomou para si foi: “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*”³⁷. Em poucas palavras, a questão que norteou o escrito foi a possibilidade tratar a ciência a partir de uma perspectiva estética justificada através de parâmetros metafísicos. Assim, em sua análise do trágico, ao exercer o papel de homem da ciência, o filólogo buscou colocar a racionalidade a serviço dos fundamentos estéticos apresentados de acordo com a “relação dos gregos com a dor, seu grau de sensibilidade”³⁸.

Esse projeto, que sustentou o livro de 1872, pôde ser enunciado conforme uma tese fundamental: as construções estéticas humanas se erguem sob os pilares da superação de uma dor essencial - o problema da existência³⁹. A solução apontada por Nietzsche indicava uma compreensão tanto do modo de existir, quanto do dinamismo do mundo físico, ligando-os a elementos de bases metafísicas. Assim, o problema da existência (que abrangia o universo dos sentimentos, dos afetos, das emoções, dos impulsos, da dor e da inquietação diante da finitude), mote de concepção de *GT*, afirmava-se como uma questão de origem metafísica.

³⁵ KSB 4, 223, carta a Rohde de 27 de maio de 1872.

³⁶ *GT*, Vorr. 01.

³⁷ *GT*, Vorr. 02.

³⁸ *GT*, Vorr 04.

³⁹ Em termos schopenhauerianos, o problema da vontade e sua efetivação.

No caso da Grécia antiga, Nietzsche explicou um modelo de existência através do modo como determinados impulsos psicológicos próprios a um modo de vida se originaram e se desenvolveram. A genialidade dos gregos trágicos foi perceber que tais impulsos só poderiam ser explicados através de figurações estéticas, pois afirmariam a constituição do homem sob um plano metafísico. Essa ideia elucidaria o porquê dos gregos terem concebido a tragédia em sua cultura, bem como o seu ocaso a partir do surgimento de um movimento de aprofundamento da razão - o socratismo. Os gregos trágicos souberam captar o problema estético que envolvia a relação entre ser e não ser, traduzindo-o em um drama que recompunha e aliviava a existência através da conjunção entre dor e aparência.

1.1.2 – Fórmulas da metafísica do artista

Exploreemos agora aspectos do dinamismo psicológico de *GT*. A observação dos impulsos psicológicos que segundo Nietzsche motivaram a origem da tragédia evidencia um ponto de vista interpretativo: “*Ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*”⁴⁰. Há aqui uma separação entre o mundo, com toda sua ausência de regras e desmedida, e o plano de percepções humanas, cuja capacidade de fantasiar a efetividade das coisas produziria um sentido singular para a existência. Tal separação denota o instrumento de análise sobre o qual o jovem Nietzsche concebeu sua tarefa de descrever a origem e o fim da tragédia na Grécia antiga. Sua marca é: “apenas como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente”⁴¹. É assim que no livro

⁴⁰ *GT*, Vorr. 02.

⁴¹ *GT*, 05.

de 1872 lemos descrições acerca do modo como os gregos se apropriaram de influências asiáticas atribuindo-lhes uma espécie de “máscara”.

Sob a sombra de categorias da filosofia schopenhaueriana, Nietzsche tentou demonstrar que, diante da impossível tarefa de conseguir a união entre ser e existência, os gregos criaram um mundo próprio constituído a partir da reação a tal impossibilidade⁴²:

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dioniso, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origem e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não-figurada [*unbildlichen*] da música de Dioniso: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum ‘arte’ lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um ato metafísico da ‘vontade’ helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisiaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática.⁴³

A origem da tragédia se baseou no modo como dois impulsos apresentados através dos conceitos de apolíneo e de dionisiaco estruturaram uma relação entre si. Apolo, deus da aparência e do brilho, empurraria o indivíduo para tomar consciência de si e a viver a partir da medida exata. Ele recobriria todo o peso da existência a partir da bela forma, o que tornaria os problemas da vida

⁴² Segundo Vattimo: “A idéia antihegeliana da impossibilidade de uma perfeita coincidência entre ser e aparecer, que está ao fundo da filosofia schopenhaueriana de *O Mundo como Vontade e como Representação*, frente a tudo leva a Nietzsche debater de novo as bases do conceito de clássico, que, incluindo antes e independentemente de Hegel, eram substancialmente ao modo hegeliano: pode-se ver a Hegel como aquele que extrai todas as conseqüências implícitas no classicismo do qual havia se empanturrado a cultura européia e especialmente a alemã do século XVIII. A Antiguidade é ‘clássica’, a partir desta perspectiva em que realiza uma perfeita coincidência entre essência e manifestação, entre interior e exterior, entre coisa em si e fenômeno.” Cf.: VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. 2ed. Barcelona: Ediciones Península. 1998. p.16.

⁴³ GT, 01.

mais suaves e menos pesados de serem suportados. “Poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*”⁴⁴, ele sobrepõe o sofrimento à aparência. Por outro lado, Dioniso é concebido por Nietzsche como um deus cujo cortejo trazia todo um conteúdo simbólico de reconciliação entre os indivíduos: “o delicioso êxtase que, a ruptura com o *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza”⁴⁵. A embriaguez, o sentimento de comunhão com o todo, a harmonia universal – todos esses eram elementos do delírio dionisíaco. Entrar em um transe dionisíaco significava escapar ao processo de individuação, era o abandono dos sentimentos apolíneos de medida e de consciência de si.

Se identificarmos a Apolo impulsos que levariam à medida, à tranqüilidade e à serenidade; faremos o oposto a Dioniso, a ele atribuiríamos forças responsáveis pela desmedida, pela euforia e pela embriaguez. A tragédia nasceria da união desses dois impulsos aparentemente antagônicos e impossíveis de serem associados.⁴⁶ Durante a encenação da tragédia era Apolo quem tomava conta do palco com as máscaras, com o cenário, com os versos e com as representações⁴⁷. Contudo, a partir da evocação do coro, era Dioniso quem empurrava os espectadores para a comunhão com o espetáculo⁴⁸.

Segundo Nietzsche, a arte trágica só foi possível porque existiu a encenação e o coro, isto significa a união entre a aparência e a essência. A função do coro, que representava a embriaguez pelo som, elevava a música à condição de mais sublimes das artes. Nesse ponto, Nietzsche retomou tanto Schopenhauer quanto Wagner, que conceberam a música como a mais alta expressão da

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Id.*

⁴⁶ Cf. *GT*, 02; 03.

⁴⁷ Cf. *GT*, 09.

⁴⁸ Cf. *GT*, 10.

vontade: “Entendemos, portanto, segundo a doutrina de Schopenhauer, a música como linguagem imediata da vontade” ⁴⁹. Não uma vontade submetida ao processo de individuação, mas uma vontade primordial, a essência do mundo.

Mas, na Grécia antiga, um fator emergiu para limitar e fazer decrescer a importância da tragédia na formação do ideal de homem. Surgiu a figura de Sócrates envolta pela atmosfera da racionalidade. Sócrates introduziu a razão entre o mundo das aparências e o mundo das essências. Todas as forças da aparência – sentimentos, impulsos, afetos, sensações – deveriam ser decodificadas pela razão em conceitos fundamentais e, assim, seria possível ao homem encontrar o que realmente é o mundo. Nas artes, atesta Nietzsche, foi Eurípedes quem encarnou o espírito da razão, “a expressão mais eloqüente dessa percepção feliz é aquela lenda circulante em Atenas, segundo a qual Sócrates costumava ajudar Eurípedes em seu poetar.” ⁵⁰

Eurípedes foi apresentado por Nietzsche como um homem racional, um teórico que impôs seu modelo de pensar sobre a arte. Ele subverteu o papel da estética fundamentando-a sobre a racionalidade. Para tanto, ele transformou a linguagem da encenação trágica: o coro foi exaurido de sua função de produtor de sentido e resignificador da existência; em seu lugar, a construção dramática foi organizada por uma ordem racional simbolizada pela figura do deus *ex machina*. Eurípedes submeteu as características do estilo trágico às exigências da razão, por suas peças foi caracterizado em *GT* “como *um pensador*, não como poeta.” ⁵¹ O sentimento de plenitude e a grandiosidade da aparência tinham perdido espaço para a elaboração racional de conceitos cuja medida se resumia em apresentar a

⁴⁹ *GT*, 16.

⁵⁰ *GT*, 13.

⁵¹ *GT*, 11.

verdade que estava por trás de toda aparência. Sócrates falava pela boca de Eurípedes:

Exorcizar da tragédia aquele elemento dionisíaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão do mundo não dionisiacas – tal é a tendência de Eurípedes que se nos revela em luz meridiana.⁵²

Podemos afirmar, então, que o ocaso da tragédia foi provocado pela diminuição de força dos impulsos dionisíacos como instrumentos próprios de uma leitura do mundo. A racionalidade socrática afastou a interpretação das possibilidades abertas pelo coro às intuições estéticas provenientes da música. Com a emergência do socratismo, Nietzsche decretou o fim da arte trágica na Antiguidade.

Nestes termos, em *GT* percebe-se que todo um dinamismo sócio-cultural foi descrito por Nietzsche a partir da interação entre três forças psicológicas - dado serem impulsos do homem. Chamamos a atenção ainda para o fato de que a justificativa de tal dinamismo emergiu de fundamentos estéticos. O jogo entre aparência e essência influenciaria o uso da representação na produção de uma realidade. Podemos assim atestar que a psicologia nietzscheana, no livro de 1872, era depositária de um modelo filosófico de raízes metafísicas.

⁵² *GT*, 12.

1.1.3- Ideais de um jovem filólogo

Como a maioria dos filólogos alemães formados no século XIX, Nietzsche olhava para a Antiguidade como modelo de cultura ideal. Mas a Grécia nietzscheana era aquela que antecedia a Sócrates. O modelo ideal de homem foi aquele que concebeu e vivenciou a tragédia na sua forma apolíneo-dionisíaca. Esse homem ficou perdido por muito tempo, oprimido pelo império da razão socrática. Nem mesmo a Modernidade escapou da sedução imposta por Sócrates quando ele atribuiu à razão a função de instrumento privilegiado na busca pela verdade. Nietzsche apresentou os parâmetros com os quais o modelo socrático produziu uma ideia de ciência que castrava possíveis modos de interpretação do mundo. Um procedimento que a seus olhos tornava a vida empobrecida:

Todo nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como homem ideal o *homem teórico*, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios educativos têm originariamente esse ideal em vista: qualquer outra existência precisa lutar penosamente para pôr-se à sua altura, como existência permitida e não como experiência proposta.⁵³

Sobre esse olhar ao passado como referência, Giani Vattimo afirma:

Como filólogo, Nietzsche representa o que mais ou menos tem sido sempre explicitamente teorizado como postura básica da filologia frente à Antiguidade clássica, e que está presente de maneira profunda no próprio conceito de clássico: a adoção da Antiguidade como modelo, o estudo da literatura e da arte gregas com vistas a uma “crítica”, a um juízo sobre o

⁵³ GT, 18.

presente, que inevitavelmente aparece (isso sobre todo período do classicismo do século XVIII alemão) como decadência e degeneração.⁵⁴

Ao analisar os textos de Nietzsche, mesmo as obras de juventude, Vattimo nos alerta para a exigência de fuga da decadência e da degeneração cultural do homem. Na época de *GT*, *décadence* ainda não era um conceito formalizado no pensamento nietzscheano, porém percebemos que a presença de tal noção é recorrente na produção intelectual do filósofo.⁵⁵ Se buscarmos o significado de decadência, sobretudo quando relacionado à análise da cultura⁵⁶, por um lado encontraremos descrições que nos propõem um modelo, uma condição inicial, uma origem; por outro lado, teremos outra condição, não tão bem acabada e não tão perfeita ou virtuosa quanto à primeira. Decadência significa propriamente a situação de descer de uma condição mais elevada até outra inferior, caracterizando uma negatividade e distanciamento em relação ao melhor. Nesses termos, não se torna difícil imaginar os filólogos do século XIX como aqueles que buscam nos textos antigos um contraponto a um movimento cultural de apequenamento do homem.

Destarte, para Nietzsche, o “homem teórico” simbolizou o indício da decadência. Sua origem foi estabelecida lá na Grécia antiga quando Sócrates disseminou a ideia de que apenas a “verdade” sobre os fatos levaria ao conhecimento e à sabedoria. Sob a condição específica de que a verdade poderia

⁵⁴ Cf.: VATTIMO, G. Op. Cit. p. 15.

⁵⁵ Como atesta Müller-Lauter: “Desde cedo Nietzsche refletiu sobre a questão da *décadence*, mas só em 1888, em seu último ano de atividade a palavra converteu-se num dos conceitos centrais do seu filosofar. Para tanto, concorreu a leitura que fez do primeiro volume dos *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883) de Paul Bourget, onde encontrou o conceito empregado de forma específica.” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”. In: MARTON, S. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí. 2005. p. 80.).

⁵⁶ Cf. BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Trad. Sérgio Telleroni. São Paulo: Companhia das Letras. 2009. pp. 177-263.

ser alcançada unicamente através da razão. O homem moderno representaria a supervalorização do ideal socrático, ou seja, a adoção plena da concepção teórica de que só há um único parâmetro capaz de mensurar com propriedade a existência, a saber, a racionalidade. Fora dessa medida, tudo seria falso. Assim, produziram-se modos de avaliar que distanciavam a vida das diferentes formas de como a existência poderia se manifestar. O problema do homem teórico em *GT* era, através do uso da razão, querer limitar diferentes manifestações próprias do viver.

Tal movimento aconteceu porque o homem procurou limitar sua forma de existência a um tipo de vida que o afastava da dor. Uma tentativa de encerrar a angústia incessante frente a sua natureza finita - um tormento simbolizado pela resposta do sátiro Sileno ao rei Midas: “(...) o melhor para ti é morrer logo”⁵⁷. Tentando resgatar o peso da existência, o percurso desenvolvido em *GT* evidencia que o sofrimento não pode ser extirpado da vida. Pelo contrário, o homem deve encarar a dor como elemento próprio à sua existência. Esse foi, para Nietzsche, o grande traço constitutivo da arte trágica grega. A sabedoria desse povo foi conseguir utilizar máscaras para tornar a dor da finitude um elemento ativo na produção de sentidos para a vida. Através de soluções estéticas. Os gregos trágicos foram aqueles que mais compreenderam a existência porque compreenderam que soluções estéticas poderiam aliviar o problema da finitude. Se voltarmos ao tópico anterior lembraremos que a sabedoria do estilo trágico foi intuir: um problema estético só pode ser solucionado através de parâmetros estéticos. Olhar para a vida e criar sentidos/significados para a dor - sem negá-la, mas afirmando-a através de representações.

⁵⁷ *GT*, 03.

Assim, o lugar da razão se localizaria apropriadamente a serviço da justificação estética do mundo e não o inverso como propôs o socratismo. Na sua época, os caminhos que se opunham aquele do “homem teórico” poderiam ser encontrados, segundo Nietzsche, no trabalho de Wagner. O músico foi enaltecido por atender ao requisito de condicionar a racionalidade à estética. Segundo a óptica nietzscheana, o drama wagneriano iria contra todo movimento de decadência e empobrecimento predominante da cultura moderna. Wagner resgataria através da experiência musical toda a embriaguez e a comunhão com o universo próprio aos delírios do coro trágico. Não só o fascínio através da música, como também o encanto produzido pela encenação faziam parte de suas peças.

Para ilustrar como o drama wagneriano faria renascer os impulsos apolíneos e dionisíacos, no aforismo 21 de *GT*, o filósofo comentou trechos da terceira parte de *Tristão e Isolda*. A partir do seu relato, tornou-se evidente que a música e a aparência seriam responsáveis pelo caráter magistral de uma retomada dos valores da existência através dos mitos alemães.⁵⁸ Wagner, por representar um papel importante no resgate da condição essencial da existência do homem, foi homenageado com o prefácio de 1872. Para o jovem Nietzsche, o papel de Wagner como grande gênio da cultura alemã estava consolidado: “Richard Wagner. O despertador [*das Erwachen*] da cultura alemã.”⁵⁹

Tal como a inspiração da tragédia grega, Nietzsche vislumbrou a arte wagneriana como uma saída ao movimento contínuo de depreciação da cultura. O filósofo propôs, então, a apreciação da arte enquanto construção cujo fundamento se estruturava sobre uma compreensão metafísica do mundo. Os impulsos

⁵⁸ Em um aforismo póstumo, o filósofo expõe sucintamente a fórmula a que ele atribuiu a distinção da obra de Wagner: “A música na ópera wagneriana acompanha a poesia em uma nova atitude. Ela depende muitas vezes da aparência, a qual sempre se modifica movimentando a imagem, a quem a palavra serve. De acordo com essa palavra é a cena apenas esboço” (KSA 7, 9[79] inverno 1871).

⁵⁹ KSA 7, 8[47], inverno 1870/71 - outono 1872.

artísticos trazidos à análise a partir da estética apontariam para uma forma de repatriar os impulsos às leituras do mundo produzidas pelo homem.

Mas, mesmo defendendo a fundamentação estética do mundo, como Alerta Paolo D'Iorio, é significativo percebermos que:

Na realidade, desde a época quando ele escreveu *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche estava consciente que esta visão de mundo não era mais que uma bela ilusão e que ela não tinha mais do que um valor mítico, servia na luta que ele mantinha ao lado de Wagner para empurrar a Alemanha a uma renovação de sua cultura e da sua civilização.⁶⁰

Portanto, sem nos atermos a conceitos específicos, o traço que justificou a obra de 1872 foi a crença na possibilidade do homem tomar consciência de sua existência e buscar soluções estéticas para superar as dores da vida. Foi assim que Nietzsche resgatou a racionalidade do socratismo. No dinamismo interno do livro esse foi um elemento marcante.⁶¹ Nesses termos, a ciência deveria ser subordinada a uma estética de fundamentos metafísicos. As análises desenvolvidas no livro foram representadas como observações de impulsos psicológicos que traduziram os dilemas do homem diante da existência. Ao fundo o que estava em jogo era o problema da vontade e sua efetivação no mundo.

Como o homem conseguiria olhar para esse problema sem afundar em um profundo pessimismo? Os gregos foram astuciosos ao perceberem que o sofrimento, trazido com a individuação, não poderia ser negado, mas poderia ser

⁶⁰ D'IORIO, Paolo. "Système, phases, chemins, strates". In.: D'IORIO, P; PONTON, O. (org.) *Nietzsche Philosophie de l'Esprit Libre: Etudes sur la genèse de Choses Humaines trop Humanines*. Paris: Éditions Rue d'Ulm. 2004. p. 22.

⁶¹ Verificamos que a busca por um melhoramento não desaparece. Ela permeia toda a obra de Nietzsche e se afirma em torno do mote "Tornar-se o que se é".

resignificado. Aos olhos de Nietzsche, tal movimento elevou a cultura a condições nunca antes alcançadas. Assumido como parte da existência humana, o sofrimento foi contornado através do uso da representação, que, por sua vez, deveria ser condicionada a orientações estéticas. Assim, para o jovem filólogo a representação deveria ser usada de forma a enriquecer um modo de vida. Permitindo ao homem afirmar a sua existência diante de suas dores menores e da sua maior dor, a saber, a condição finita da sua vida.

Observemos até aqui que em *GT* a tarefa da filosofia apontava eminentemente para um modo de compreensão da complexa dinâmica do mundo, promovendo o enriquecimento da existência através do uso de representações. Em tal quadro, verificamos que Nietzsche orientava o empreendimento filosófico por medidas estéticas. Sua perspectiva de análise apontava para a compreensão do “em si” da vida a partir do dinamismo de alguns impulsos do homem. Assim, poder-se-ia intuir o mundo sem a limitação das aparências. No caso dos gregos, o universo dos impulsos foi caracterizado conforme as forças apolíneas, dionisíacas e socráticas - como eles emergiram e se relacionaram. Como veremos mais à diante, em *MA* esse modelo de leitura foi alterado, porém, sob outra óptica, a relevância dos impulsos e do dinamismo psicológico permaneceu como significativa chave de leitura filosófica da efetividade.

1.1.4 – Wagner: um catalisador de ideias?

Uma vez apresentados os traços que orientaram o percurso teórico em *GT*, recordemos que no mesmo livro também encontramos soluções ao problema do apequenamento do homem. A salvação e esperança da cultura alemã para resgatar o esplendor estético da Antiguidade grega foram atribuídas às obras de Wagner. É comum resumir à relação entre Nietzsche e Wagner a dados biográficos, nesse tópico apresentaremos como o envolvimento dos dois pode ser observado através dos parâmetros teóricos do filósofo. Apontaremos, portanto,

elementos que não apenas o aproximaram do músico, mas também o distanciaram. Nosso estrito propósito ao optarmos por esse curso foi reforçar a ideia de que *MA* é não um produto do afastamento de Nietzsche e Wagner. Defendemos, sim, o contrário: foi a produção teórica do período entorno da concepção de *MA* que levou Nietzsche a marcar definitivamente sua distância a Wagner.

a) Aproximação e confluência de interesses teóricos.

O primeiro encontro entre Nietzsche e Wagner foi em 8 de novembro de 1868, aconteceu ainda em Leipzig, em uma festa de família na casa da Sra. Brockaus, irmã do músico. Nesse dia, após serem apresentados, os dois tiveram uma conversa breve sobre música e filosofia. Mesmo não sendo muito longo, o diálogo foi suficiente para Nietzsche expressar seu apreço pela arte wagneriana, e também, para Wagner expor sua admiração pela desenvoltura intelectual do jovem filólogo.⁶²

Já naquela época, a profusão da produção intelectual de Wagner era notável. Seu reconhecimento advinha não apenas dos reinos germânicos, mas também de outros países como a França. Lá o aclamavam como um dos grandes nomes da cultura Ocidental. Compositor, poeta, autor de ensaios filosóficos, revolucionário em Dresden, dono de uma personalidade enérgica e fascinante – em qualquer lugar que Richard Wagner estivesse ele era louvado ou odiado.

O vínculo de amizade entre os dois ocorreu definitivamente depois que Nietzsche iniciou suas atividades docentes na Universidade de Basileia⁶³. De lá

⁶² C.f. HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. R. Cortes de Lacerda, W. Dutra. Rio de Janeiro: Campus. 1989. p. 49, 50.

⁶³ Nietzsche chegou à Basileia em 19 de abril de 1869. Cf. KSA 15, p.10.

ficava mais fácil conseguir visitar Wagner em Tribtschen. A partir da primeira visita realizada em 17 de maio de 1869, Nietzsche se tornou cada vez mais próximo do músico e de sua esposa Cosima. Em uma carta a seu amigo Erwin Rohde, que lhe escrevera bastante empolgado com a Itália, o filósofo relatou o estado de bem estar propiciado pela aproximação com o casal:

A propósito, como você, eu também tenho a minha Itália, só que eu apenas posso me refugiar lá aos sábados e aos domingos. Ela se chama Tribtschen e já é para mim familiar. Nos últimos tempos, eu estive lá quatro vezes, quase que seguidamente, e, para acompanhar, quase a cada semana uma carta segue rapidamente o mesmo percurso. Caríssimo amigo, o que eu lá aprendo e observo, ouço e compreendo, é indescritível. Schopenhauer e Goethe, Ésquilo e Píndaro, ainda vivem, acredite mesmo.⁶⁴

Nietzsche atuando na filosofia, Wagner na arte – o filólogo louvava o músico como um mestre, merecedor de todo apoio na luta para o surgimento de uma cultura alemã forte. A publicação de *GT* foi a afirmação definitiva do apreço de Nietzsche para com Wagner. Nesse período, o músico se empenhava na construção do seu teatro em Bayreuth. Nietzsche se dedicou à proposta de apoiar teoricamente o músico, para tanto, ele utilizaria seus escritos. Em uma carta de 2 de março de 1873, Nietzsche conta a Carl Von Gersdorff sua intenção de produzir uma obra cujo título seria: “*O Filósofo como Médico da Cultura*”. Esse escrito seria uma espécie de segundo volume de *GT* e seria uma surpresa do jovem professor da Basileia para o aniversário do Mestre de Bayreuth.⁶⁵ Imbuídas dessa ideia de ascensão cultural, as *Considerações Extemporâneas* foram concebidas. São textos que mantinham a mirada de *GT*, mas apontavam para propósitos mais específicos. Em outras palavras, as *Considerações Extemporâneas* possuíam um

⁶⁴ Carta a Rohde, 03 de setembro de 1869. KSB 3, 29.

⁶⁵ Cf. KSB 4, 298. Carta a Carl von Gersdorff, 2 de Março de 1873.

caráter bélico mais afiado, pois os alvos foram cuidadosamente pensados: eram armas que deveriam atacar pontualmente problemas que causavam o apequenamento da cultura germânica.

Seja a tarefa de combater tendências culturais estabelecidas na Alemanha, seja a polêmica que envolveu a recepção de *GT*, seja a proximidade em relação a Wagner - as circunstâncias indicavam a Nietzsche que seus escritos seriam observados com bastante rigor. Assim, o filósofo se dedicou com a seus estudos. Sobretudo, datam deste período apontamentos sobre pensadores pré-socráticos, neokantianos, filósofos do período clássico grego e romano e descobertas científicas de sua época.⁶⁶

O aprofundamento de tais leituras ocorreu, evidentemente, também para atender às exigências que a cátedra na Basileia lhe requisitava. na idade trágica dos gregos”, Nietzsche escreveu um breve esquema de como se apropriaria de cada pensador:

Sobre Tales, desenvolver sobre a libertação do mito.
Sobre Anaximandro, a tragédia do retornar a vingança [*der Wiedervergeltung*].
Sobre Heráclito, competição. Jogo.
Sobre Parmênides, a audácia da necessidade e da lógica.
Sobre Anaxágoras - não ao espírito - matéria.
Sobre Empédocles, amor e beijo as fronteiras do mundo.
Sobre Demócrito, a escuta dos gregos para os estrangeiros (e a repetição do bem).
Sobre Pitágoras, o ritmo do percurso da alma.⁶⁷

⁶⁶ Além do texto “*A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*”, uma série de fragmentos escritos para possíveis ensaios e conferências, atestam que a atenção de Nietzsche estava voltada (não exclusivamente, mas principalmente) para os pré-socráticos e os filósofos da Antiguidade. Por exemplo, “*A Legítima Produção Filosófica através dos Gregos: uma produção comemorativa de Friedrich Nietzsche*” (KSA 7, 19[316], verão 1872 início 1873), “*Antigos Mestres Filosóficos na Grécia*” (KSA 7, 19[325], verão 1872 início 1873). Também os cursos proferidos na Basileia que datam desse período exigiram de Nietzsche dedicação a essa temática.

⁶⁷ KSA 7, 21 [22], verão de 1872 - início de 1873.

Outro fator marcante é a posição chave que a ciência exerceria nesse esquema. Seu papel se aproximaria à filosofia e à arte, pois ela permitiria vislumbrar o mundo como máscara. Desvelando uma organização lógico-racional das coisas, a ciência poderia contribuir para as reflexões filosóficas.⁶⁸ Assim, a tarefa de apresentar e de fundamentar filosoficamente a produção estética, tomando-a como parâmetro interpretativo para o problema do declínio da existência teria sua continuidade garantida. Um empreendimento edificado sobre os fundamentos teóricos provenientes da filosofia de Schopenhauer.⁶⁹

b) O distanciamento dos ideais de Bayreuth.

Junto com o interesse e a curiosidade de Nietzsche por novas leituras, no mesmo período também surgiram elementos que delineariam um novo rumo filosófico. É válido observar que muitos dos teóricos lidos por Nietzsche durante esse momento influenciaram bastante o seu amadurecimento conceitual. Alguns deles continuaram exercendo influência na sua produção intelectual até o “colapso”. Como indica D’Iorio, caso analisemos os fragmentos do período que vai do verão de 1872 até a primavera de 1873⁷⁰, perceberemos que o tom desses

⁶⁸ “A filosofia não tem comunidade, ela é quase ciência, ela é quase arte.” (KSA 7, 23 [8] inverno 1872-73). Cf. KSA 7, 23 [7] inverno 1872-73; 23 [9] inverno 1872-73.

⁶⁹ Com essa perspectiva corrobora o apontamento de Paolo d’Iorio quando em um artigo, após citar trecho do parágrafo 12 do escrito de Nietzsche *“Filosofia na Época Trágica dos Gregos”*, ele atesta de forma contundente: “Nessa afirmação do Parmênides de Nietzsche, reencontra-se os traços de uma passagem de Schopenhauer que demonstra a impossibilidade da existência de séries infinitas temporais, espaciais ou causais fora da representação do sujeito.” Cf. D’IORIO, Paolo. „Nietzsche et Afrikan Spir.“ In.: *Nietzsche-Studien* 22. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1993.p. 264.

⁷⁰ Principalmente o caderno P I 20, como indica D’Iorio. Cf. D’IORIO, Paolo. „Nietzsche et Afrikan Spir.“ *Op. cit.* 1993. p. 263.

escritos soa como “uma reflexão cética sobre os fundamentos e as diferentes formas possíveis de filosofia.” ⁷¹

A existência e a importância desses estudos no percurso intelectual de Friedrich Nietzsche nos permite olhar com outros olhos para *MA*. São trabalhos cuja intenção inicial era manter a mirada de *GT*, contudo, aos poucos Nietzsche foi digerindo os conteúdos estudados. De forma que o período das *Considerações Extemporâneas* geraram um novo movimento, que amadureceu e eclodiu com a publicação de *MA*. Assim, para aqueles que colocam em questão as teses do livro de 1878, desqualificando seu conteúdo classificando-o como um texto pouco elaborado ou pouco trabalhando, constata-se o contrário. As teses de *MA* não surgiram de forma repentina: as reflexões do livro de 1878 foram apoiadas em investigações contínuas que aos poucos tomaram consistência suficiente para fundamentar uma virada intelectual.

Para os argumentos que atribuem imaturidade e inconsistências às teses de *MA*, considerando-o um livro de pouca importância fruto de uma reação abrupta às ideias wagnerianas, defendemos o oposto: deve-se observar que o texto consistiu em um produto arquitetado com cautela, cujo conteúdo foi bastante estudado por Nietzsche. O livro não veio à tona como um surto desesperado de um jovem pensador desiludido com seus antigos mestres. Os conteúdos trabalhados em *MA* têm consistência e profundidade filosóficas bastante amplas. O seu percurso apresenta reflexões que vão desde a filosofia antiga, passam pelas proposições científicas do período, exploram aspectos linguísticos e se aprofundam em discussões sobre moral e cultura.

⁷¹ D'Iorio, Paolo. Nietzsche et Afrikan Spir. In.: *Nietzsche-Studien 22*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1993.p. 260. Um movimento marcado por influências de obras de pensadores neokantianos como Spir e Lange.

Noutros termos, *Humano* não é para compreender como reação, favorecida pela falha da amizade, a uma visão do mundo fortemente influenciada por Wagner, mas como posição conquistada através do amadurecimento dos pensamentos que a ligação com Wagner, mesmo tendo-os primeiramente provocado, ou pelo menos enriquecido, havia, todavia, no fim, dificultado.⁷²

É impossível negar a influência do convívio com Wagner na composição do percurso intelectual nietzscheano. Contudo, não se deve restringir a virada filosófica nietzscheana às mudanças provocadas por relações pessoais. A nova forma de pensar assumida a partir de 1878 não aconteceu simplesmente em oposição às ideias do músico. Seja em relação às suas leituras, seja em conformidade ao seu modo de pensar, seja em atenção à sua saúde, seja em referência ao seu círculo de amigos, Nietzsche dava indicativos de que uma transformação silenciosa aconteceu.

Relevante é observar o papel que alguns estudos tiveram na produção intelectual de Nietzsche no período entorno da concepção de *MA*. Contudo, apesar da importância, quando se toma como parâmetro os textos publicados, tais trabalhos foram deliberadamente evitados. O motivo para tanto: o filósofo não pretendia se indispor contra Wagner e, ao mesmo tempo, ele ainda não havia definido uma linha teórica em que os conceitos estivessem consistentemente amarrados. Como aponta D'Iorio, em muitas situações, o produto desses estudos pouco divulgados “contrastava com a atividade metafísica, estética e propagandista do homem público que Nietzsche manteve ao lado de Wagner em favor da causa de Bayreuth.”⁷³ Cada vez mais os conteúdos dos apontamentos nietzscheanos expressavam uma mudança: uma alteração substancial no seu

⁷² COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria F. Molder. Lisboa: Relógio d'Água. 2000. p. 53./ KSA, Bd. 2. p.707.

⁷³ D'Iorio, Paolo. “Nietzsche et Afrikan Spir”. In.: *Nietzsche-Studien* 22. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1993.p. 260.

percurso filosófico que ganhou peso no período entorno da publicação de *MA I*. “Com *Humano, Demasiado Humano*, o conflito interior com Schopenhauer e Wagner ultrapassa o estágio de um processo oculto e subterrâneo e entra no estágio de uma crise aguda que irrompe livremente.”⁷⁴ Tornou-se para Nietzsche cada vez mais claro que a solução estética, empregada em *GT* como forma de resolver os problemas da existência, não dava conta de responder satisfatoriamente uma série de questões. Com isso, os impulsos que empurrariam o existir para longe do modo de vida contaminado pelos valores modernos deveriam ser repensados de acordo com outros termos. Parâmetros diferentes daqueles empregados na concepção da chave socrática e apolíneo-dionisíaca.

Um problema vinha à tona, pois Nietzsche sabia que o músico se oporia às suas considerações. Wagner não aceitaria que as linhas filosóficas de estruturação do mundo sobre perspectivas estéticas fossem postas a abaixo. O músico queria que o seu amigo continuasse fazendo parte do seu séquito de leais seguidores. Ao mesmo tempo em que o filósofo entrava em contato com novos autores e novos amigos, Wagner dava mostras de que, absorvido pela construção em Bayreuth, faria qualquer coisa para conseguir terminá-la. Mesmo que para isso necessitasse se distanciar dos seus ideais de cultura superior. Aos olhos de Nietzsche, o interesse do músico em uma cultura alemã elevada perdia espaço para o enaltecimento próprio.⁷⁵ Em função de um excesso de vaidade, definhava um dos elos mais fortes que ligou Nietzsche a Wagner desde o início da amizade dos dois.

Após a euforia e encanto dos primeiros anos de convívio, o jovem filósofo tomou rumos que o colocaram em seu próprio curso. Silenciosamente, ele

⁷⁴ FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim L. D. Peixoto. Lisboa: Editorial Presença. 1988. 2ª ed. pp. 46.

⁷⁵ Nota CAMPIONI, G. *Op. Cit.* pp. 60-63.

começou a se afastar do convívio com a família Wagner, passou a frequentar menos a casa do músico, mandava um número menor de cartas, retomou estudos sobre filosofia pré-socrática, sobre ciências etc..

Além da divergência teórica, outro fator que contribuiu para o isolamento de Nietzsche. Em 1873, ele teve as primeiras manifestações sérias da sua grave doença. Em muitos casos, as fortes crises o mantinham afastado de qualquer convívio social. Em uma carta de 31 de janeiro, escrita para Erwin Rohde, Nietzsche se justifica ao amigo pelo período de ausência. Ele relatou: “Prezado cordial amigo, eu estava doente e acamado, quando sua primeira carta chegou, e ainda não estou curado agora quando encontrei sua segunda carta.”⁷⁶

Prescrição de remédios, dietas, receitas de isolamento – nada conseguiu afastar a doença. Aproximadamente um ano depois, em um carta destinada à mãe e à irmã, Nietzsche relatou uma aparente melhora no seu estado físico, permitindo-lhe optar por uma alimentação menos severa do que aquelas indicadas pelos médicos. O trecho abaixo evidencia tal estado e atenção e vulnerabilidade que sua saúde exigia. Em 14 de janeiro de 1874, ele escreveu:

Minhas queridas Mãe e Irmã,

Eu agradeço bastante a vocês por vossa carta de assistência e por isso mesmo obrigado, quanto a isso vocês não precisam mais se preocupar. Estou muito bem, livremente eu mudei algumas coisas em minha dieta, desde que não só eu não a tenho mais em minha cabeça, mas sim às 11:30 tomo um jejum (sopa e dois pãezinhos com presunto), geralmente assim alcanço a noite, quando eu além disso como um pão integral no quarto.⁷⁷

⁷⁶ KSB 4, 294. Carta a Rohde, 31 de janeiro de 1873.

⁷⁷ KSB 4, 340, Carta a Franziska e Elisabeth Nietzsche, de 14 de janeiro de 1874.

De tempos em tempos, o agravamento dos seus males provocava cada vez mais o isolamento. Dois anos depois, após momentos de oscilação, o quadro de sua saúde piorou bastante. Podemos verificar o quão grave estava quando lemos um trecho de outra carta endereçada a Rohde: “Desde a semana passada minha cabeça ainda está mal, por isso eu não posso ler nem escrever e abandonei todas as aulas [*Vorlesungen*].”⁷⁸ A partir dessa forte crise de 76, que provocou um afastamento temporário da cátedra na Basileia, sua vida foi uma constante luta contra a enfermidade.

Após 1876, os conteúdos temáticos que entraram na composição de *MA* se tornam mais evidentes nas notas do filósofo. Nietzsche sabia que esse livro seria um golpe pesado contra aqueles que esperavam que ele se mantivesse a sombra de Wagner e de Schopenhauer. A princípio, ele queria publicar a quinta *Consideração Extemporânea*, mas suas anotações tomaram outro rumo.⁷⁹ Possivelmente, porque sua preocupação era tamanha, tentou até publicar o novo livro com um pseudônimo: Eduard Leuchtenberg Roon.⁸⁰ Mas seu editor vetou o artifício literário alegando que o contrato firmado inicialmente valia a exploração do nome e da imagem de Friedrich Wilhelm Nietzsche, professor de filologia clássica da Basileia, amigo próximo de Wagner, eminente intelectual e autor do polêmico ensaio *GT*.⁸¹

⁷⁸ KSB 5, 501, Carta a Rohde em Kiel, 18 de fevereiro 1876.

⁷⁹ KSA 14, p. 115.

⁸⁰ Em um fragmento póstumo escrito antes da publicação de *MA* / lemos:

“Eduard Leuchtenberg Roon

Relha [*Pflugschaar*].

1 Sentenças.

2 Para a noção de Homem.

3 Orientação geral.

4 Religião.

5 Arte.

6 Moral.”

(KSA 8, *NF*, 21[39] fim 1876 – verão 1877).

⁸¹ Cf. HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. Roberto Lacerda; Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus. 1989. p. 168.

Ao adicionarmos a esse curso a experiência da doença, a vivência de passar perto da morte, chegamos a expressão daquele momento. Nietzsche concluiu *MA I* em um período que não conseguia ler ou escrever. É Peter Gast, devotado amigo, quem ajuda o filósofo a terminar o livro. Sua saúde estava tão debilitada que ele não conseguia escrever. Os últimos trechos da obra foram ditados para Gast copiar.⁸² A doença que praticamente lhe afastara de tudo – leituras, amigos, luz do sol, vida, alimentação livre, passeios, sala de aula – serviu para sua afirmação como filósofo, para consolidar uma transformação.

Nessa atmosfera, *MA I* foi um marco, “o monumento de uma crise”: a luta para impor uma perspectiva filosófica própria, independente das influências de Wagner e de Schopenhauer; o afastamento de um modo de viver ligado às aulas de filologia na Basileia e a afirmação de uma nova proposta de interpretação de mundo que se afirmava em uma filosofia própria. Traços da “grande libertação”, como Nietzsche mesmo atesta:

Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava ‘dever’, um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador *para trás*, para onde até então amava e adorava, talvez um rubor de vergonha pelo que acabava de fazer, e ao mesmo tempo uma alegria *por* fazê-lo, um êbrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória, uma vitória? Sobre o quê? Sobre quem? Enigmática, plena de questões, questionável, mas a *primeira* vitória: - tais coisas ruins e penosas pertencem à história da grande libertação.⁸³

Imerso nesse contexto surge o primeiro volume de *MA*, publicado em abril de 1878.

⁸² Sobre Peter Gast, conferir Nota 61.

⁸³ *MA I*, Vor., 03.

1.1.5- Estrutura.

Humano Demasiado Humano, em seu conjunto, é composto por um total de três livros: *Humano Demasiado Humano*, *Opiniões e Sentenças Diversas* e *O Andarilho e sua Sombra*. O primeiro texto foi lançado em 1878, os dois outros em 1879 e 1880 respectivamente. Em 1886, quando mudou de editor e escreveu novos prefácios para suas obras, Nietzsche decidiu agrupar *Opiniões e Sentenças Diversas* e *O Andarilho e sua Sombra* sob um único volume denominado *Humano Demasiado Humano* vol. II. Os livros que compõem o segundo volume de *MA* divergem do primeiro por não apresentarem uma divisão em capítulos, entretanto, percebemos como os temas e o propósito do livro de 1878 dão formas aos contornos principais do segundo volume.⁸⁴

a) *Humano, Demasiado Humano*

Dedicado a Voltaire na publicação de 1878, *MA* traz como subtítulo a marca da libertação: “Um livro para espíritos livres”. Sua composição: 638 aforismos divididos em nove capítulos. Os títulos são respectivamente: “Das coisas primeiras e últimas”; “Contribuição à história natural dos sentimentos morais”; “A vida religiosa”; “Da alma dos artistas e escritores”; “Sinais de cultura superior e inferior”; “O homem em sociedade”; “A mulher e a criança”; “Um olhar sobre o Estado”; “O homem a sós consigo”. O livro ainda traz um epílogo: “Entre amigos: um epílogo”.

⁸⁴ Cf. KSA 14. p. 157.

b) *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*

Publicado em 1879, o livro tem um total de 408 aforismos que não foram agrupados em capítulos. O exercício da filosofia é tomado como experimento.

c) *O Andarilho e sua Sombra*

Publicado em 1880, o livro começa e termina com um diálogo entre um andarilho e sua sombra. O caráter desse diálogo inicial evidencia como Nietzsche pretendeu desmistificar psicologicamente algumas construções morais. O livro é composto por 350 aforismos.

Cap. 1 - Parte 2

1.2 - Um recomeço

Se admitirmos que *MA* assinalou um rompimento frente à tradição metafísica, torna-se uma exigência tentar compreender como Nietzsche edificou sua nova perspectiva filosófica. Em seu empreendimento crítico, foi necessário apresentar caminhos que lhe garantissem o uso de conhecimentos científico-filosóficos como instrumentos para produção de novos sentidos e significados. Acreditamos que tal opção pode ser identificada já nos primeiros movimentos de *MA*. À sombra do pensamento nietzscheano, exploraremos nessa segunda parte os dois primeiros passos que o leitor encontrava em *MA*, na sua edição de 1878: (i) a dedicatória a Voltaire e (ii) o trecho intitulado “Em lugar de um prefácio”, extrato retirado da *Dissertação do Método*, de Descartes. Apesar de não mais presentes na reimpressão de 1886, cremos que ambos os trechos, além de prepararem o leitor para os conteúdos do livro, revelam traços de uma nova estruturação lógico-conceitual que exploraremos com mais dedicadamente nos próximos capítulos. Observar atentamente como alguns traços delineados tanto pela dedicatória, quanto pelo pequeno prefácio funcionaram como alertas para uma nova proposta filosófica, explicitada em seu conjunto no aforismo 01 de *MA I*, parece-nos uma exigência imposta pelo próprio tema de pesquisa.⁸⁵

⁸⁵ Como mencionamos acima, em 1886, quando Nietzsche mudou de editor, foram excluídos da reimpressão de *MA I* tanto a dedicatória a Voltaire, quanto o trecho “Em lugar de um prefácio”. Como a presente dissertação parte da observação de tais seções, é necessária uma justificativa. Antes de qualquer passo, é importante deixar o mais claro possível o nosso ponto de vista: entendemos que a subtração não altera o plano e o conteúdo de *MA I*. Assim, o novo prefácio adicionado posteriormente se soma ao conteúdo do livro, sobretudo, quando se tem como parâmetro o pensamento do período que envolve a publicação de *ZA*, *JGB* e *GM*. Podemos justificar tal perspectiva ao tomar como referência uma carta escrita por Nietzsche a seu editor entre 29 de agosto e 01 de setembro de 1886. O filósofo reporta a Ernst Fritzsche a idéia de adicionar prefácios a seus livros já escritos com o intuito de orientar melhor os leitores. A *GT* seria acrescida um trecho intitulado: “*Tentativa de autocrítica*” e a *MA I*, *VM*, *WS* novos prefácios. Tais trechos, escreveu Nietzsche, serviriam para

1.2.1- Um “livro monológico”: a música dos afetos

Em uma carta de 03 de dezembro de 1877, Nietzsche pediu a seu editor Ernest Schmeitzner para que *MA* fosse publicado em maio do ano seguinte. Seus planos eram: caso conseguisse terminar as correções antes de abril, o livro deveria ser lançado no início do mês imediatamente posterior, porém, se sua saúde estivesse ruim, Nietzsche utilizaria a ajuda de Köselitz⁸⁶ para terminar sua tarefa e imprimir o escrito aos fins de maio. O filósofo acreditava que se fosse lançada em outro momento, a obra não teria o mesmo impacto do que ao ser publicada no mês exato da comemoração dos 100 anos da morte de Voltaire. Ainda na mesma carta, ele apresentou ao seu editor o título do livro:

“que muitos nos próximos anos viessem a se ocupar com meus livros” [KSA 7, 740. Carta a Ernst Wilhelm Fritzsche, Sils-Maria Alta-Engadina 29 de ago. (até 01 de set.) 1886]. A partir da leitura das novas partes, ele continua, “ter-se-á o necessário sobre mim, e todas as possibilidades da busca, de tomar algo de mim, de me entender, de ‘explicar’ etc. (...) eles [os leitores] conceberão o sentido do caminho que eu estou percorrendo” (idem). Assim, os prefácios de 1886 serviriam a um ajuste da mirada cujo propósito o filósofo alemão anunciou: “O essencial é, que se tenha as condições de compreensão de *Zarathustra* (- um acontecimento *sem igual* na literatura, na filosofia, na poesia e na moral etc. etc.. O senhor [Ernst Fritzsche] pode acreditar em mim, o senhor sortudo possuidor dessa assombrosa fera! -)” (*Id.*). Portanto, é sob a perspectiva dos conceitos apresentados em *ZA* que os prefácios foram escritos. Se por um lado, os textos introdutórios serviram para agrupar os livros em torno de um eixo, a saber, as teses específicas a um período da filosofia nietzscheana. Por outro lado, frente a tal justificativa, não é difícil perceber que os prefácios de 1886 podem ser encarados como uma estratégia de Nietzsche para convencer Fritzsche a adquirir o direito sobre todos os títulos anteriores a 1886. A idéia de que os livros antigos, atuais e futuros fizessem parte de um bloco filosófico único fundamentado sobre as teses de *ZA* parece um argumento forte o suficiente para convencer Fritzsche a comprar os direitos de toda a produção nietzscheana das mãos de Ernst Schmeitzner. Considerando quaisquer circunstâncias, os prefácios de 1886 são muito importantes e bastante esclarecedores. Entretanto, particularmente em nosso caso, um estudo que propõe um corte vertical sobre conceitos de *MA*, o exame mais acurado da dedicatória e do breve prefácio de 1878 revela uma importância capital no desenvolvimento argumentativo do livro. Acreditamos que tal curso aponta para conteúdos significativos na análise do primeiro aforismo de *MA I*.

⁸⁶ Johann Henrich Köselitz (1854-1918) foi um aluno de Nietzsche com quem o filósofo manteve uma estreita amizade. Em 1875 Köselitz assitiu a um curso de Nietzsche na Basileia, desde então se tornou um dos mais próximos e fieis amigos do filósofo. O papel de Köselitz foi imprescindível para a publicação de algumas obras, muitas vezes ele escreveu e corrigiu alguns textos. Foi apelidado de “Peter Gast”, “Pedro Visitante”. Sobre a participação de Köselitz na elaboração de *MA I* Nietzsche escreveu: “[*Humano Demasiado Humano*] recebeu sua conclusão e sua forma definitiva em um inverno na Basileia, sob condições bem mais desfavoráveis do que em Sorrento. No fundo é o Sr. *Peter Gast*, então na Universidade de Basileia, e a mim muito afeiçoado, quem tem este livro na consciência. Eu ditava, a cabeça enfeixada e dolorida, ele escrevia, e corrigia também – ele foi, no fundo, o verdadeiro escritor; eu fui apenas o autor.” (*EH, MA 05*) Cf. KSA 14, p. 116.

Humano Demasiado Humano.
Um livro
para
espíritos livres.
À memória de Voltaire
dedicado
à celebração da memória do seu aniversário de morte,
em 30 de Maio de 1778.⁸⁷

A edição publicada em 1878 saiu da linha de impressão com a seguinte dedicatória:

Este livro monológico, nascido em Sorento durante o inverno de 1876-1877, não seria agora publicado se a proximidade de 30 de maio não me houvesse suscitado o mais vivo desejo de redimir a seu devido tempo uma homenagem pessoal a um dos maiores libertadores de espíritos.⁸⁸

Podemos extrair da dedicatória uma primeira caracterização: *MA* seria um livro monológico [*monologische Buch*]. Mas o que poderia significar tal índice? Nossa hipótese é que tal palavra marca o livro com alguns traços centrais do novo pensamento nietzscheano: um propósito de elevação da cultura através de instrumentos da razão; um modo específico que coloca a racionalidade a serviço dos afetos, das sensações, dos sentimentos, das emoções, dos impulsos e dos instintos; uma busca por autonomia no modo de pensar; uma obra introspectiva em que as elaborações psicológicas garantem seu espaço efetivo na compreensão e interpretação do mundo em torno de um princípio organizador. Vejamos, então, como delinear esses atributos a partir do traço monológico.

⁸⁷ KSB 5, 673, pp. 292-294.

⁸⁸ KSA 2, *MA I*, dedicatória.

Em sua obra, *Das Monologishe als Denkform in der Musik zwischen 1760 und 1785*, Lorenz Lütteken atribui a um estilo musical emergente na Alemanha por volta de 1760 o título de “Monológico”. Essa não é uma classificação corriqueira, adotada nos manuais sobre história da música, entretanto, para o autor, a importância da delimitação desse período se justifica pela sua inscrição em um momento seminal da constituição do espírito alemão. Sobretudo, porque ela destacaria um modo como o homem buscou compreender a si mesmo e a sua cultura através da música. O período “Monológico” denotaria então uma importante “mudança estrutural”⁸⁹ na maneira de compor e ouvir música. O Monológico emergiu com características próprias que o diferiram tanto do estágio “pré-clássico” [*Vorklassik*], como do *Sturm und Drang* na música germânica.⁹⁰ Através de uma análise de fontes musicais e literárias, Lütteken atestou que naquele momento específico, elaborar músicas com a profusão dos monólogos fomentou algumas discussões no campo cultural.

Assim, o estilo monológico teria sua marca constituída a partir de “uma concreta comunicação, a conversa com si mesmo”⁹¹. Lütteken adverte para a particularidade desse modo de compreender e conceber o monólogo:

O monólogo é também não somente um acontecimento técnico-dramático solitário, mas desde o *solilóquio* de Shaftesbury é

⁸⁹ LÜTTEKEN, Laurenz. *Das Monologishe als Denkform in der Musik zwischen 1760 und 1785*. Tübingen: Max Niemayer Verlag. 1998. p.04.

⁹⁰ *Ibd.*, p. 03.

⁹¹ *Ibd.*, p. 06.

definitivamente uma identificável figura do pensamento, que em si deixa ler uma mudança concreta de paradigma.⁹²

Diante dessa perspectiva adotada também nas construções musicais, os debates se voltaram para questões como: A música deve fazer sensações virem à tona? Tais sensações são expressões autênticas ou não? Como a música seria uma autêntica forma de comunicar estados do homem? Como levar qualidade à cultura através da música? Percebemos, portanto, que além da preocupação com a apresentação de melodias, o plano de atuação dos compositores se estendeu sobre o campo dos sentimentos do homem e de conjecturas racionais.

A relação entre o indivíduo e o coletivo foi marcada por uma complexização da relação de interioridade e exterioridade. As fronteiras entre um lado e outro foram diluídas, o homem olhava para a cultura pensando-a como produto de construções e modificações da própria subjetividade e vice-versa. A música seria o instrumento capaz de retomar tal relação reproduzindo efeitos tanto em cada homem quanto na cultura pensando-os como um todo. Através de uma elaboração monológica, o homem se colocaria na posição de responsável por construir a si mesmo e a seu meio. Por sua vez, o meio retornaria a afirmação do si mesmo. Assim, o homem tomaria para si sua própria construção que deve ser pensada e produzida a partir do encontro do subjetivo com o coletivo e a partir do uso da razão e dos sentimentos.⁹³

Diante das possibilidades abertas pelo novo modo de conceber a música e frente a possíveis soluções para tantas perguntas, Lütteken defendeu que o estilo literário baseado no monólogo inspirou um momento inovador das

⁹² *Ibd.*, p. 06.

⁹³ *Cf. Ibd.*, pp. 31-52.

composições alemãs. Ele justifica alegando que muitos compositores tomaram para si a tarefa de modificar a cultura através do monólogo e utilizaram como mote uma afirmação de Herder: “A Ode aos afetos é monólogo”⁹⁴, ou sua forma mais abreviada: “A Ode [...] é monólogo”. Para Herder, a ode não era um monólogo, porém o monólogo era a estrutura lírica na qual os afetos se encontravam em uma conversa entre si. A ode “não é arte, mas sim natureza”⁹⁵. Sob tais parâmetros, Lütteken defendeu que a idéia de uma construção “monológica” representaria uma estrutura fundamental da constituição subjetiva do homem a partir dos seus sentimentos. Cada música, concebida de acordo com a representação dos afetos em um momento de solidão e de retraimento necessários para o encontro com o “si mesmo”, deveria ser ouvida como manifestação explícita desse dinamismo interior.

A música monológica não apenas garantiria um estado de autenticidade do homem consigo mesmo, mas também o transformaria em alguém apto a criar. Quando há possibilidades de uma livre expressão dos sentimentos através da elaboração que fazemos desses, surgem ao mesmo tempo maneiras novas de pensar, de entender o mundo e a si próprio. Assim funcionaria uma alma saudável, que através do monólogo edificaria seu universo subjetivo sobre a liberdade de expressão dos afetos operacionalizada pela fantasia [*Fantasie*].⁹⁶

Devemos perceber que em “*Das Monologishe als Denkform*”, Lütteken nos apresenta um movimento em que a conjuntura da música sofreu uma modificação por exigência de um aprofundamento da perspectiva estética. Para nossos propósitos, interessa verificar que a estética musical na Alemanha do fim do século XVIII, além de aspectos líricos, tomou para si uma tarefa mais ampla, a

⁹⁴ HERDER apud LÜTTEKEN. *Op. Cit.* p. 319.

⁹⁵ LÜTTEKEN. *Op. Cit.* p. 320.

⁹⁶ Cf. LÜTTEKEN. *Op. Cit.*, p. 415.

saber, colocar-se a serviço do desenvolvimento das potencialidades e capacidades através da recuperação de um diálogo interior. Tal propósito engendrou nos compositores uma espécie de necessidade de tentar conhecer tanto seus sentimentos, afetos e percepções quanto sua consciência e trabalhá-los em sua produção artística. O resultado foi um aprofundamento tanto na elaboração e na apreciação teórico-conceitual das músicas, quanto dos sentimentos que lhes davam origem.

Se pensarmos no convívio entre Nietzsche e Wagner e nas discussões envolvendo música, cultura e filosofia que o jovem filólogo tomou parte desde jovem; podemos vislumbrar Nietzsche como alguém exposto a muitas informações, inclusive a ideias que se adequavam à chamada perspectiva monológica. Se, além do gosto por música e do convívio entre músicos, ainda observarmos que Nietzsche leu Herder⁹⁷, então, podemos pensar com mais cautela nas possibilidades de aproximação entre a ideia de monológico do fim do século XVIII e a caracterização apontada por Nietzsche para seu livro de 1878.⁹⁸

⁹⁷ Sabe-se por algumas anotações que Nietzsche teve bastante contato com Herder ao estudar a origem da linguagem e ao ler alguns poemas. No semestre de inverno de 1869/70, na Universidade de Basileia, Nietzsche ministrou um curso cujo título era “*Da origem da linguagem*” (Cf. KGW II/2. pp. 185-188), o curso não foi dedicado a Herder, mas seu livro “*Tratado sobre a Origem da linguagem*” era uma referência sobre o assunto. Pesquisadores ainda salientam que o contato aconteceu também através de traduções do poema espanhol *El Cid*. Nos anos de 1857-58-61-62-63 há informações de que Nietzsche fez algum tipo de menção a esse livro. Mas, no ano de 1864, Nietzsche leu escritos produzidos pelo próprio Herder e não apenas traduções. (Cf. BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Philosophical Context*. Chicago; Urbana: University of Illinois Press. 2008. pp.: 248, 249.)

⁹⁸ Entre Nietzsche e Herder é possível encontrar grandes aproximações no que tange à concepção de como a linguagem teve início. Sobretudo, há semelhanças quando observamos a caracterização do plano dos impulsos e sensações na construção da linguagem, bem como a conotação antropológica atribuída como linha guia para qualquer investigação das línguas. Como nos apresenta Bertino: “Em ‘*O Nascimento da Tragédia*’ ainda enxerga a linguagem sob a luz metafísica de uma absoluta teoria da representação, em

Esse critério se acentua quando verificamos que em *WS* o filósofo dedicou aforismos a Herder, Händel e Haydn - todos eles citados por Lütteken como expoentes ou formadores do estilo monológico.⁹⁹ Se acompanharmos a defesa de Lütteken a Herder como precursor do estilo, não é difícil perceber em *MA* características semelhantes às composições monológicas. Assim, quando Nietzsche descreveu Herder como um espírito revolucionário, ele o fez a partir uma justificação psicológica. Portanto, sob uma caracterização dos afetos e impulsos próprios ao músico. Sob tal ponto de vista, no aforismo 118 de *WS* lemos:

Ele [Herder] possuiu em altíssimo grau o sentido do faro, ele enxergou e colheu primícias da estação antes de todos os outros, que não puderam achar que ele as havia feito medrar: como um caçador à espreita, seu espírito ficou entre o claro e o obscuro, entre o velho e o novo, e em todo lugar onde havia transições, afundamentos, abalos, indícios de irrupção e desenvolvimento internos (...) ¹⁰⁰

Todos esses fatores desembocaram em um modo particular de compor, de criar para si, de compreender a música: “seu estilo flameja, crepita, fumega” ¹⁰¹. O caráter monológico de *MA* / pode ser especificado quando observamos o escrito como um texto em que o autor considerou a maneira como o homem expressou,

‘*Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*’, ele claramente se move sobre uma concepção antropomórfica e não metafísica da linguagem, que não é baseada na ideia de ‘realidade’ como referência. Conscientemente ele abandona a imagem metafísica da linguagem de Schopenhauer e assim sua distância a Herder diminui, uma teoria da representação incondicional é também externa à filosofia da linguagem de Herder. Ambos, Herder e Nietzsche querem mostrar que a linguagem não é absoluta e, assim, que ela é representativa.” (BERTINO, Andrea C. “ ‘As with bees’? Notes on instinct and language in Nietzsche and Herder.” pp. 05-06. In.: BRANCO, Maria João M.; CONSTÂNCIO, João. (Org.). *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter. 2011. pp. 03-34.) Segundo Herder, a razão se desenvolve ao mesmo tempo que a linguagem e os sinais acústicos não originários das sensações. Semelhante perspectiva sobre o papel das sensações pode ser encontrada em *MA*.

⁹⁹ O aforismo *WS*, 150 foi dedicado a Händel, o *WS*, 151 foi dedicado a Haydn e o nome de Herder aparece nos aforismos 118 e 125 de *WS*.

¹⁰⁰ *WS*, 118.

¹⁰¹ *WS*, 118.

pensou e constituiu seu modo de vida através das diversas formas como seus sentimentos, seus afetos e seus impulsos se articulam. Em outros termos, à afirmação “esse livro monológico” pode ser agregada uma importante característica: *MA I* tem seu fundamento construído sobre o solo do dinamismo psicológico - de forças presentes no homem. Tal movimento torna-se necessário à compreensão do empreendimento filosófico nietzscheano a partir do livro de 1878. O filósofo deixou de lado as construções metafísicas wagnerianas e schopenhauerianas e apontou novas perspectivas de interpretação de mundo: não mais um plano metafísico, mas o horizonte dos impulsos, dos afetos, das sensações, dos sentimentos.

Assim, em um “livro monológico”, esperamos encontrar um percurso conceitual e interpretativo próprios, distante dos fantasmas dos escritos de juventude. Uma produção forjada com a marca da afirmação de um novo tipo de pensamento. Na apresentação de sua tarefa, o filósofo alemão se alinhava ao modo como ele mesmo descreveu um tipo homem, o solitário. Nos aforismos finais de *MA I* lemos: “Alguns homens estão tão acostumados a estar a sós consigo mesmos, que em absoluto se comparam com os demais, pelo contrário, com disposição alegre e serena, em boas conversas consigo e ainda com sorrisos continuam tecendo suas vidas monológicas.”¹⁰² Um “livro monológico” seria “um livro cheio de espírito”¹⁰³, um escrito que comunicaria “algo desse espírito aos seus adversários”¹⁰⁴.

Mas quais parâmetros atenderiam a esse modo de compreensão do homem? Um processo monológico faz com que o investigador observe com atenção a constituição, o curso e a transformação dos objetos que se articulam em

¹⁰² *MA I*, 625.

¹⁰³ *VM*, 160.

¹⁰⁴ *VM*, 160.

torno dos sentimentos do homem e como tais elementos podem se fundir em um modo diferente de se atribuir significado à vida. Assim, em *MA I*, Nietzsche falou de constituição de conceitos e sentimentos morais, de formas de pensar e de perspectivas de mundo - todas essas maneiras de expressão orientadas por um si mesmo, mas sem perder a conexão com o coletivo. Portanto, na própria concepção do estilo de *MA I*, um “livro monológico”, já encontraríamos a caracterização do homem como um possível criador de um mundo de significados constituídos segundo o caráter dinâmico das forças psicológicas, sem negar os traços antiteleológicos e ilógicos da vida.

Nesse modelo, o homem faria de si mesmo o ponto chave para ler e intervir no mundo. A observação de si aconteceria tal como na música: seria organizada sob um compasso em torno do qual girariam os mais diversos sons e acordes existentes. Um “livro monológico” seria a marca de um pensamento que tal como os compassos básicos da música ditariam a sonoridade e o ritmo do texto. Tudo orientado sob um comando, que colocaria em uma perspectiva os afetos, as paixões e os impulsos.

Tal aspecto alinhar-se-ia à outra característica do exercício monológico na música: a visão de que é possível construir e modelar a moral a partir de si mesmo através da arte. Um caminho semelhante ao modo como os gregos se relacionavam com a própria arte. Eles “sentiam na sua arte o emanar e transbordar de sua própria saúde e bem-estar e que amavam ver sua perfeição uma vez mais fora de si mesmos: eram conduzidos à arte pela fruição de si” ¹⁰⁵. Vimos que Nietzsche, em sua juventude, enalteceu a música wagneriana como uma ferramenta de transformação da cultura. Com propósito semelhante de mudança no pensamento, a música monológica teria como correspondente a

¹⁰⁵ VM, 169.

tarefa de Nietzsche de tomar para si e a partir de si a função de construir e modelar elementos da moral do homem através de modos de interpretar o mundo. Assim, em *MA* a filosofia deveria aparecer não apenas como uma leitura do mundo, mas também, como uma fonte de composição e de análise da moral. O filósofo assumiria um importante papel diante das construções humanas, pois tomaria as rédeas da constituição tanto de si mesmo quanto do mundo ao seu redor.

Se considerarmos ainda as condições de isolamento em que Nietzsche se encontrava durante a maior parte de escrita de *MA*, podemos pensar em mais uma aproximação entre o livro de 1878 e o estilo monológico.¹⁰⁶ Já apontamos que a doença do filósofo provocou seu afastamento temporário das aulas na Basileia, das leituras e, em alguns momentos, até mesmo do convívio social. A busca solitária por lugares em que se sentisse melhor fisicamente transformou Nietzsche em um andarilho, que apesar de retornar a alguns lugares de sua preferência, não tinha laços definitivos que o ligassem ao povo ou à cultura de algum local. Nesse período em que a expressão das suas angústias, temores, esperanças, alegrias e tristezas aconteciam apenas diante de si mesmo, era clara a eclosão de uma das características mais marcantes dos produtos monológicos, a saber, a solidão. Como mais um elemento, a época de convívio intenso com a solidão reforça a atmosfera de isolamento na qual o livro foi produzido.

Por fim, a expressão dos sentimentos, afetos, sensações, impulsos é deliberadamente o caminho pelo qual o compositor de monólogos realiza sua obra. Todas as possíveis formas de expressões racionais devem estar à serviço do dinamismo subjetivo. O que seria então bastante específico do estilo monológico e que percebemos como uma das mais marcantes características de

¹⁰⁶ “A boa opinião que tenho de mim eu tenho aprendido primeiro dos outros e subtraio continuamente, com cisma, quando estou doente” (KSA 8, 22[73] primavera-verão de 1877).

MA, seria o papel de atribuir à racionalidade a função de servir como instrumento na orientação dos impulsos, dos afetos, dos sentimentos e das sensações. Seria como se Nietzsche identificasse nesse estilo musical, uma intenção que, tal como a sua, fez da razão uma ferramenta imprescindível para o homem entender e compor perspectivas interpretativas. Mas a racionalidade não deve impor limites aos sentimentos, às sensações, aos impulsos etc. transformando-os em conceitos imutáveis. Aqui Nietzsche aplicou uma inversão à tradição filosófica, a saber, a razão não pode chegar ao em si das coisas. A racionalidade deve ter sua função explorada tal como qualquer outra característica humana. Sua tarefa se direciona para o aprofundamento cada vez maior de um universo próprio a esse animal. Limitar a racionalidade à invenção de um mundo de regras e conceitos puros, distintos da efetividade, isso seria um equívoco que se afastaria da representação monológica de *MA*.

1.2.2 - A figura de Voltaire e a imagem do libertador de espíritos

Dos aspectos acima, atribuídos à caracterização de *MA* como um livro monológico, retomemos aqueles ligados ao isolamento. Esse determinado estado de solidão facilitou a quebra com antigas tendências teóricas e possibilitou a abertura para o novo. Nietzsche sinalizou um horizonte de mudanças, ele indicou ao seu leitor a marca da transformação em que o livro de 1878 se inscreveria. A obra foi resultado da emersão de pensamentos próprios, em carta a Wagner o filósofo escreveu:

O livro é meu: eu trouxe à luz minhas mais internas sensações sobre homens e coisas, pela primeira vez, pus em circulação a periferia dos meus pensamentos. (...) esse livro foi meu meio de consolação, o que não foi dito, quando todos os

outros meios de consolação disseram. Talvez eu ainda vivo porque fui capaz de fazê-lo.¹⁰⁷

Sob tal conotação, *MA* / foi cuidadosamente dedicado a Voltaire: “um libertador de espíritos”.

Mas perguntemos: Por que consagrar um livro a Voltaire? Ao prestar honras ao filósofo francês, Nietzsche o elegeu como um ícone da sua tarefa em *MA*. Mais especificamente a imagem de Voltaire se ligava à figura do espírito livre. Qual seria então esse Voltaire que Nietzsche almejou retratar em seu livro?

Guardemos tal questão e lembremos antes de tudo que François-Marie Arouet, conhecido como Voltaire, nasceu em Paris no dia 21 de novembro de 1694 e faleceu também em Paris em 30 de maio de 1778. Ao fim dos seus 84 anos deixou um vasto legado, escreveu romances, tragédias, poemas, obras de história de filosofia e textos científicos. Voltaire foi um dos maiores ícones do Iluminismo francês, sua defesa da liberdade do homem nas mais amplas esferas e sua luta contra a intolerância religiosa e política o transformou em um dos mais importantes teóricos do ocidente.¹⁰⁸

Estudou em colégio jesuíta e ainda jovem entrou para a corte francesa. Por causa de sátiras redigidas contra alguns membros da nobreza, foi mandado à Bastilha em dois momentos de sua vida: uma vez permaneceu de 1717 a 1718 e na segunda vez, em 1726, ficou preso por apenas alguns dias.¹⁰⁹ Porém, sua

¹⁰⁷ Carta 676, Nietzsche a Richard e Cosima Wagner, Basileia início de 1878.

¹⁰⁸ Cf. “Cronologia” In: VOLTAIRE. *A Filosofia da História*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2007. pp. xv- xxvii.

¹⁰⁹ Nietzsche citou uma dessas desavenças no aforismo 237 de *O Andarilho e sua Sombra*, cujo título é “*A mais terrível vingança*”. Lemos: “Se queremos absolutamente nos *vingar* de um adversário, devemos esperar até dispor de muitas verdades e justiça que possamos tranquilamente utilizar contra ele: de modo que coincidam o exercício da vingança e o exercício da justiça. (...) Assim se vingou Voltaire de Piron, em cinco linhas que condenavam toda a vida, a obra e a vontade desse: tantas palavras, tantas verdades” (*WS*, 237).

liberdade lhe custou o exílio na Inglaterra. Lá, Voltaire viveu por dois anos (1726-1728) e enalteceu o regime libertário inglês em detrimento do modelo repressor francês.¹¹⁰

Após uma curta apresentação biográfica, retomemos mais uma vez, a pergunta: Qual seria o Voltaire que Nietzsche esperava que o leitor reconhecesse no seu livro?

Devemos lembrar que em *MA*, Nietzsche se aproximou de alguns pensadores franceses. Essa particularidade não é aleatória, para Nietzsche, a França possuía uma atmosfera especial. Como nos apresenta Campioni:

No centro do interesse de Nietzsche, encontra-se a França, seus sobressaltos após a guerra franco-prussiana ('a crise alemã do pensamento francês'), e Paris - a 'capital do século XX' - laboratório experimental de novos valores e de novos modos de vida, onde nasciam indivíduos híbridos estranhos a *rabies nationalis*, e que prefiguravam o novo europeu.¹¹¹

Voltaire foi uma das figuras desse novo universo que serviu de inspiração para os desejos de liberdade de Nietzsche desde a sua juventude.¹¹²

¹¹⁰ Cf. "Cronologia" In: VOLTAIRE. *A Filosofia da História*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2007. pp. xv- xxvii.

¹¹¹ CAMPIONI, Giuliano. *Les Lectures Françaises de Nietzsche*. Trad. Christel Lavigne-Mouilleron. Paris: PUF. 2001. p. 03.

¹¹² Apesar de autores como Charles Andler e Curt Paul Janz defenderem que Nietzsche não teve acesso direto às obras de Voltaire, em estudo mais recente, Thomas Brobjer nos apresenta evidências do contrário. O comentador cita dados que nos leva a crer que o filósofo alemão teve mais acesso a Voltaire do que se costuma considerar em: (i) 1861, o livro *História de Charles XII*; (ii) em 1870, não é possível identificar a obra; (iii) em 1875, há referências a Voltaire nos textos de Nietzsche, não foi especificado o texto do filósofo francês; (iv) em 1876, algum trabalho ou trabalhos desconhecidos; (v) em 1876, a referência direta é *Zadig*; (vi) em 1880, há citações mas não é possível precisar a obra lida, nem se a obra foi lida nesse mesmo ano; (vi) em 1881, há citações de *Mahomet*, texto traduzido por Goethe, mas também não é possível saber se o livro foi lido no mesmo ano em que foi citado. (Cf. BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Chicago; Urbana: University of Illinois Press. 2008. p. 258.). Na biblioteca pessoal de

a) Voltaire: ícone das Luzes.

O primeiro atributo que envolve Voltaire é sua caracterização como um iluminista. Num aforismo póstumo escrito em um período pouco após a de publicação de *MA I*, lemos: “Voltaire, depois de Goethe, ‘a fonte geral das luzes’.”¹¹³. É comum atribuir a Nietzsche o rótulo de filósofo anti-iluminista. Entretanto, sabemos que qualquer marca definitiva pode se transformar em uma armadilha para aqueles que queiram interpretar um pensador com tantas máscaras. Mais do que rotular, é importante compreender onde leva cada afirmação quando Nietzsche enaltece ou critica o pensamento iluminista ou alguns de seus teóricos. Em *MA I*, Nietzsche defendeu que seria “possível levar adiante a bandeira do Iluminismo”¹¹⁴, desde que se corrigisse a concepção histórica trazida nessa época.

Ainda, sobre um solo incerto, observemos então duas caracterizações:

(i) A primeira, uma definição contemporânea, cujo propósito é fornecer uma explicação direta acerca do que significa a filosofia das luzes. Tal proposição servirá de norte para orientar a análise que faremos do segundo modo de descrever o Iluminismo. Assim sendo, em linhas gerais, define-se Iluminismo

Nietzsche também consta uma publicação de uma espécie de compêndio em três volumes denominado *Geist aus Voltaire's Schrifften, sein Leben und Wirken. Mit Voltaire's Bildniss*. Conjunto de textos selecionados e publicados em 1837. Somente em 1875 a íntegra das obras de Voltaire foram traduzidas em língua alemã e publicadas em Berlim (Cf. OLIVEIRA, Jelson Roberto. “Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de *Humano, Demasiado Humano*”. In.: *Filosofia Unisinos*. 13(1): 57-67, jan/abr 2012. p. 59.). Jelson Oliveira ainda indica “outras fontes utilizadas por Nietzsche que confirmariam a sua proximidade com o pensamento francês em geral e com o voltairiano em particular, entre as quais estão *L'Art d'écrire enseigné par les grands maîtres* (Charles Gidel, de 1879); *Lettres Choisies* (obra editada por Louis Moland, em 1876, em dois volumes, que acentua a verve epistolar de Voltaire); *Causeries du lundi* (obra de Saint-Beuve consagrada pelo século XVIII e traduzida por Ida Overbeck, esposa do amigo de Nietzsche, Franz Overbeck); um livro de David Strauss (alvo de Nietzsche na primeira das *Considerações Extemporâneas*) sobre Voltaire, de 1870, cuja referência se encontra, por exemplo em KSA 7, 27[1], p. 587” (*Id.* p.59).

¹¹³ KSA 8, 30 [160].

¹¹⁴ *MA I*, 26.

como “movimento filosófico do século XVIII, caracterizado pela idéia de progresso, pela desconfiança em relação à tradição e à autoridade, pela fé na razão e nos efeitos moralizadores da instrução, o convite a pensar e a julgar por si mesmo.” ¹¹⁵

(ii) O segundo conjunto de elementos que descreveriam o Iluminismo foi extraído de um aforismo de *MA I*. Portanto, uma perspectiva apresentada por Nietzsche que apesar de não se enquadrar como uma definição direta e específica, tal como a anterior, serve para mostrar que, enquanto uma espécie de elogio a alguns princípios básicos do Iluminismo, ela se aproxima da caracterização apresentada no parágrafo acima. Vejamos esse movimento:

No aforismo 237 de *MA I*, o filósofo alemão enalteceu o Renascimento Italiano, colocando-o como pólo principal de “todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna” ¹¹⁶. Logo na sequência, ele nos apresentou quais são tais aspectos positivos: “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” ¹¹⁷.

Ao examinar as duas caracterizações, encontramos pontos de interseção, a saber, o “convite a pensar e a julgar por si mesmo” se alinha a um projeto de “emancipação do pensamento”; a “desconfiança em relação à tradição e à autoridade” se situa no mesmo âmbito do “desprezo das autoridades”; a “fé na razão” se mostra, em última instância, como um “entusiasmo pela ciência”. Portanto, sob certos aspectos, a caracterização do Iluminismo se encaixa à defesa que Nietzsche faz do Renascimento italiano e sua interferência na Modernidade.

¹¹⁵ Lalande, A. *Op. Cit.* p.639.

¹¹⁶ *MA I*, 237.

¹¹⁷ *Id.*

Mas, mesmo diante das semelhanças, seria apropriado afirmar que o destaque assinalado no aforismo 237 de *MA I* foi atribuído ao Renascimento italiano e não ao Iluminismo - o início do texto traz essa marca. Se acompanharmos o desenvolvimento da argumentação no mesmo aforismo, vemos o filósofo alemão criticar as implicações da Reforma Protestante, nominalmente, o movimento de Contrarreforma.

Nietzsche, ao apresentar a Contrarreforma como um ato de defesa da doutrina católica a qualquer custo, destacou que em alguns momentos tal movimento combateu importantes marcas alcançadas pelo Renascimento. O filósofo atestou que o momento no qual a racionalidade recuperou mais uma vez seu fôlego só aconteceu anos depois com o Iluminismo. Portanto, não é descabido defender que os traços do Renascimento trazidos nesse aforismo se assemelham aos do Iluminismo. Notadamente, alinhados à leitura do texto, é possível defender que sem a Reforma, “a aurora do iluminismo teria sido talvez um pouco antes, e com brilho mais belo do que agora podemos imaginar.”¹¹⁸. Tal brilho se ligaria aqueles aspectos louváveis do renascimento – sem a Contrarreforma, as Luzes aprofundariam as diretrizes renascentistas.

Logo, ao enaltecer o Renascimento italiano e inscrever o Iluminismo como um movimento que se instaurou segundo princípios semelhantes àqueles da Renascença, Nietzsche estabeleceu um molde para o Iluminismo. Dentro de tal quadro, acreditamos que não se configuraria um erro identificar um entusiasmo pelo Iluminismo, pelo menos naqueles escritos durante o período de preparação e publicação de *MA*. No que toca Nietzsche, seu projeto não se distanciaria da filosofia das luzes: ao levantar a bandeira do modelo renascentista italiano, o

¹¹⁸ *MA I*, 237.

filósofo se alinharia a um projeto de enaltecimento das coisas humanas através do emprego da racionalidade.

Se nos termos acima atribuirmos a Voltaire a marca de pensador iluminista, torna-se palatável encontrar nos seus textos traços de inspiração dignos de um libertador de espíritos. Um intelectual que se orientou pela “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” ^{119 120}.

b) Voltaire: homem da ciência.

O fluxo do pensamento iluminista tem uma fonte contínua: a razão. Nos escritos de Voltaire, percebemos a ampla defesa do livre uso da razão. Um propósito condensado anos depois por Adorno e por Horkheimer como idéia geral do programa do esclarecimento:

No sentido mais amplo de progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. (...) O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. ¹²¹

¹¹⁹ *Id.*

¹²⁰ No aforismo 150 de *MA* / Nietzsche defende a ideia do Iluminismo como corrente teórica que brusca libertar os sentimentos das construções religiosas e que abre caminho para concebê-los a partir da arte e da ciência.

¹²¹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006. p. 17.

No trecho acima, se concentrarmos nosso foco sobre emprego expandido do uso da razão, estamos diante de mais um traço na composição da imagem de Voltaire como libertador de espíritos. O uso amplo da racionalidade fez do filósofo francês um defensor da ciência¹²². A atividade científica afirmaria um modo de o homem apropriar-se do mundo a partir do uso da potência intelectual. A inteligibilidade do mundo teria como parâmetro a tradução da natureza em uma linguagem conceitual, exatamente uma das propostas da ciência. Essa, permitiria que um evento pudesse ser compreendido, pois ela traria à luz as variáveis que o compuseram.

Nietzsche também depositou esperanças sobre o saber científico. Contudo, observar tal tendência ainda é um obstáculo para alguns comentadores. Muitos defendem a tese de que, por ser um conteúdo destacado principalmente na fase intermediária dos escritos nietzscheanos, a noção ciência não foi suficientemente trabalhada ao ponto de justificá-la como um parâmetro interpretativo consistente. Outros, mesmo quando analisando-a no período intermediário atribuem-lhe uma função secundária ou até mesmo superficial nas investigações do filósofo. Tais lacunas ficam evidentes quando lemos justificativas sobre a falta de apreço pelas produções científicas do filósofo: “Nietzsche se volta para a ciência em *Humano Demasiado Humano* com o propósito de combater a cultura wagneriana e promover no seu lugar sua própria e mais cosmopolita visão.”¹²³

¹²² Voltaire se enquadra no rol dos filósofos a quem se aplica uma das definições clássicas do que é ciência: “conjunto de conhecimento ordenado segundo princípios” Cf. LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima S. Correia; Maria E. V. Aguiar; José E. Torres; Maria G. de Souza. São Paulo: Martins Fontes. 1999. p. 157.

¹²³ COHEN, Jonathn. “Nietzsche’s Fling with Positivism.” In: BABICH, Babette & COHEN, Robert. (Edt.) *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers. 1999. pp. 104.

É comum taxar o momento intermediário dos escritos nietzscheanos como positivista, cientificista, iluminista. Muitas vezes, porém, deixa-se de lado a importância que as construções científicas tiveram no processo de formação intelectual do filósofo. Como vimos anteriormente, já em *GT* Nietzsche se preocupava em produzir um trabalho cuja sustentação se erguesse também no âmbito científico. Assim, parece-nos um equívoco grosseiro e insustentável alegar que discussões sobre método e tarefa da ciência em *MA* / sejam “mera retórica utilizada para levar o leitor a se voltar para a ciência seriamente e colher seus benefícios culturais”.¹²⁴

Veremos nos próximos capítulos a incoerência dessas leituras, pois Nietzsche não apenas se interessou por ciência, como também produziu seus escritos sob a luz de alguns conceitos científicos de sua época. Porém, antes de nos aprofundarmos sob tais aspectos, podemos partir da consideração Holub. Ele nos esclarece que:

No século dezanove a separação entre as ciências naturais e a filosofia não era tão ampla quanto se tornou no século vinte. Em geral, não era inapropriado acreditar que uma pessoa instruída, como Nietzsche, tivesse uma boa fundamentação nas últimas descobertas e teorias do mundo científico.¹²⁵

Obviamente, defender que a noção de ciência nos escritos nietzscheanos equivalha à apropriação única e definitiva do mundo seria um equívoco. Devemos entender que seja ciência, seja filosofia, seja religião, todas são construções do homem, o que diferencia uma da outra não é sua proximidade

¹²⁴ *Id.*

¹²⁵ HOLUB, Robert C. *Friedrich Nietzsche*. New York: Twayne Publishers. 1995. p. 55.

ou distanciamento da verdade, mas sua autoconotação enquanto perspectiva.¹²⁶ Em última instância, para Nietzsche, a própria noção de verdade seria um constructo humano.

A ciência seria para Nietzsche um modo organizado de atribuir inteligibilidade ao mundo. Por isso, observamos que em *MA I*, o filósofo associou à ciência o estatuto de ferramenta necessária ao avanço das investigações filosóficas. Haveria, então, uma estrutura hierárquica do conhecimento em que o saber filosófico deveria estar no “ápice da pirâmide do saber”¹²⁷. Ao seu serviço deveriam se colocar as ciências que seriam uma atividade intelectual na qual “se procura conhecimento e nada mais – não importando o que dele resulte”¹²⁸.

Portanto, em mais um aspecto comum a Voltaire, em *MA I*, a ciência também conquistaria sua relevância por conseguir despir a natureza de muitos preconceitos. Com a ajuda da ciência seria possível avançar com o conhecimento, pois ela permitiria restringir o número de interpretações ruins. A filosofia metafísica e o pensamento religioso, por exemplo, não perduram diante da ciência. Nietzsche as enxerga como leituras de mundo criadas de acordo com uma “má exegese”¹²⁹. Tanto uma quanto outra, estruturam-se sobre “resíduos de interpretação alegórica e mística”¹³⁰.

Nos moldes nietzscheanos a ciência se ergueria sob um querer “*conhecer* as regras da natureza para nos adaptarmos a ela”¹³¹. Há uma espécie de incômodo frente ao que não pode ser explicado ou previsto. Esse mal-estar

¹²⁶ “As grandes potências espirituais exercem uma influência opressora, além daquela libertadora: mas sem dúvida há diferença se é Homero, a Bíblia ou a Ciência que tiraniza os homens.” (*MA I*, 262).

¹²⁷ *MA I*, 06.

¹²⁸ *Id.*

¹²⁹ *MA I*, 08.

¹³⁰ *Id.*

¹³¹ *MA I*, 111.

mobilizaria o intelecto em direção à busca por uma situação menos desconfortável. Como não há uma coerência inerente às coisas do mundo, restaria ao homem a tarefa de atribuir um significado aos eventos. “Gostamos muito de estar em plena natureza, porque ela não tem opinião alguma sobre nós.”¹³². Somos nós quem atribuímos sentido para todo e qualquer acontecimento - elaboramos para eles explicações filosóficas, científicas ou religiosas.

Portanto, tal como empregamos nosso intelecto para explicar um acontecimento de acordo com uma história mítica, podemos produzir alguma explicação científica. Não há aqui, com dissemos linhas acima, uma rejeição entre ciência, filosofia e religião no sentido de que uma é mais verdadeira que outra. Todas elas, a partir das suas perspectivas, fazem uso do intelecto para atribuir significados à natureza. Nesse sentido, não podemos instituir como parâmetro para diferenciação uma escala que meça a variação entre graus de verdade existentes em cada um dos discursos. Não há uma diferença quantitativa de verdade, mas sim, qualitativa: são modos diferentes de atribuição de significado.

Foquemos, por exemplo, na análise da diferença entre a forma de atribuição de sentido produzida pela religião e aquela produzida pela ciência. Nietzsche atesta que é o significado de natureza que marca a diferença entre as duas concepções. Ele defende que “toda natureza é na representação [*Vorstellung*] dos homens religiosos uma soma de atos de seres conscientes e querentes, um enorme complexo de *arbitrariedades*.”¹³³. A partir desse dinamismo constrói-se a imagem de um mundo animado por diversas forças. Todas elas sem nenhuma coerência lógica interna que ligue umas às outras. Ele exemplifica: “Quando alguém atirava com o arco, havia sempre uma mão e uma força

¹³² MA I, 508.

¹³³ MA I, 111.

irracionais”¹³⁴. Seres distintos animavam a natureza, por isso, era mais fácil ao homem exercer um domínio sobre o seu mundo do que sobre a natureza. A máxima extraída de tal determinação se resume na fórmula: “o homem é a *regra*, a natureza, a *ausência de regras*”¹³⁵. Daí o porquê de na religião se tentar garantir um apego às tradições, pois elas determinaram como cada um exerceria seu papel para si e para os outros frente à “incompreendida, terrível, misteriosa natureza”¹³⁶.

Em um terreno diferente, mas ainda na busca por algum conforto psicológico, a ciência se efetivaria para Nietzsche “a partir de disciplina e educação lógica do pensamento”¹³⁷. Há um rigor específico que determina um modo particular de apropriação da natureza. Tal exercício lógico foi construído sobre a crença em uma “noção de causalidade *natural*”¹³⁸. No momento em que se elege a “causalidade natural” como regra para o mundo, abre-se a possibilidade de pensar uma coerência interna entre os seres. Nietzsche defendeu que essa coerência é sustentada por uma suposta causalidade existente como “regra” da natureza. A tarefa do cientista seria investigar os eventos para compreender cada vez mais como eles se ligam uns aos outros.

Se para a religião existiriam vários seres que animavam a natureza e cada ser teria um funcionamento próprio, incompreensível e indeterminável; para a ciência, em linhas gerais, só existiria um ser - a própria natureza. Ela foi eleita como único ser, cujo dinamismo dependeria do modo como aconteceriam as interações entre os diversos entes. Em suma, a ciência responderia empreendendo um esforço para “encontrar” as relações entre os diversos entes da

¹³⁴ *Id.*

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ *MA I*, 111.

¹³⁷ *MA I*, 144.

¹³⁸ *MA I*, 111.

natureza. Seu papel se edificaria na tarefa de descrever a natureza utilizando regras e princípios lógicos. Assim, a “verdadeira ciência” seria “a imitação [Nachahmung] da natureza em conceitos” ¹³⁹.

Essa espécie de imitação ou simulacro possui sua especificidade delineada também pela concepção de natureza. A natureza não é um mundo inerte que tem uma validade em si e que na busca por conhecimento é quase sempre distorcida pelo intelecto do homem. Nietzsche defendeu que a natureza também era um conceito humano, pois foi concebido no nosso entendimento. O filósofo nos apresentou tal idéia ao citar literalmente um trecho dos *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, a última frase da seção 36: “o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela” ¹⁴⁰. O modo como cada um enxerga a natureza obedeceria ao modo como seu entendimento se apropriaria das coisas transformando e atribuindo a tais construções o caráter de efetividade.

Como consequência, produz-se um movimento duplo, pois se o homem cria regras para “interpretar” o mundo após construir uma imagem e um modo de funcionamento, tais regras orientarão qualquer relação que essa pessoa possa estabelecer com o mundo. Forma-se, então, um ciclo no qual um modelo de interpretação é constantemente reforçado pelo próprio modo compreensão da natureza. Esse movimento se exime de delimitar o limite entre um fora e um dentro. Tanto o homem, como o mundo, estariam em um mesmo plano, a saber, o do entendimento. Assim Nietzsche pode afirmar que “natureza = mundo como representação” ¹⁴¹. A representação é a construção de um universo a partir do uso do entendimento, o resultado dessa proposição é um pensamento seminal na filosofia nietzscheana: só há interpretações.

¹³⁹ MA I, 38.

¹⁴⁰ MA I, 19. Citação extraída por Nietzsche dos *Prolegômenos*. Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. p.98. (A.113)

¹⁴¹ MA I, 19.

Dentro desse ininterrupto dinamismo binário, a ciência teria sua função estabelecida em três níveis: No primeiro, ela operaria como um modo específico de observar como organizamos nossas representações e perspectivas interpretativas. Sua função aqui seria revelar uma coerência lógica criada por nosso entendimento para a natureza. Em um segundo nível, ela testaria a coerência interna de tais modelos interpretativos, ou seja, analisaria se é possível emparelhar diferentes eventos utilizando as mesmas regras de composição lógico interpretativas. A verificação operaria então no âmbito da dinâmica e abrangência dos modelos interpretativos. Após os dois primeiros passos, ela poderia avançar mais e, em um terceiro momento, contribuiria para a composição e expansão de uma perspectiva organizadora. Ela seria responsável por fornecer ferramentas que auxiliam na coerência interna de interpretações de mundo, todas as vezes que se fosse interpretar um novo evento. Observando tal funcionamento poderíamos compreender o porquê de “o espírito da ciência é poderoso na parte, não no todo”

¹⁴² .

Assim a ciência assumiria sua característica fundamental de ser “a *imitação da natureza em conceitos*” ¹⁴³, cuja tarefa se resume na busca por “conhecimento e nada mais” ¹⁴⁴. Enquanto simulacro do mundo, a ciência seria a afirmação da efetividade do mundo unicamente como representação. Em outros termos, não há uma verdade pertencente à essência das coisas. A verdade, ela própria é uma interpretação e está condicionada às diversas interpretações que se pode criar.¹⁴⁵ É sob tais condições que Nietzsche pode estabelecer uma distinção

¹⁴² MA I, 06.

¹⁴³ MA I, 38.

¹⁴⁴ MA I, 06.

¹⁴⁵ Há nesse movimento um afastamento em relação à filosofia de Schopenhauer. Georg Simmel resume em algumas palavras como seria para Schopenhauer a atuação do nosso intelecto frente ao mundo: “Segundo a concepção schopenhaueriana, as formas como atua nosso intelecto constroem o mundo cognoscível dos fenômenos, mas visam àquele outro aspecto ou forma da existência das chamadas ‘coisas em si’. Ao construir o mundo com o material sensível que lhe é oferecido, o intelecto trabalha em conformidade com o princípio de razão suficiente: um objeto da nossa intuição ou do nosso conhecimento seja o que for só existe

entre os princípios que conduzem a ciência e religião. Ele afirma: “Na realidade entre a religião e a verdadeira ciência não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planetas diversos.”¹⁴⁶ São planos interpretativos distintos, duas verdades, cada uma específica ao seu universo.

Mas como poderíamos eleger o que seria melhor para o homem, acreditar na religião ou na ciência? A resposta será dada pela filosofia quando ela perguntar: o que é o mundo? A resposta segundo parâmetros nietzschianos: Um conjunto de interpretações. Portanto, o melhor para o homem seria uma leitura de mundo que o mantivesse aberto às possibilidades interpretativas. Nesses termos, a filosofia “pretende, como a arte, dar à vida e à ação a maior profundidade possível”¹⁴⁷. Como as construções filosóficas se afirmam enquanto defesa de determinadas concepções de mundo. Então, a filosofia seria uma espécie de conhecimento interessado, isto é, além de denotar um modelo interpretativo, ela

porque existe outro, o qual, por sua vez, só pode ser um elemento deste mundo. As coisas só existem no espaço porque são limitadas por outras; o acontecer só existe por uma causa e, por sua vez, ele é a causa de um acontecer imediatamente seguinte; agir só é possível a partir de uma causalidade interior a que chamamos motivação. Assim, os objetos da realidade cognoscível nos aparecem como limitados, finitos, relativos, e essa exigência de vir de outro, de existir para outro, de ser determinado por outro condiciona a atuação do nosso entendimento, que por meio dela cria o mundo das nossas representações. Mais exatamente: o entendimento é apenas o procedimento que organiza os dados em relações tais que cada um só adquire sua posição e suas qualidades por meio do outro. Disso resulta aquele complexo exterior e psicológico que denominamos natureza no mais amplo sentido da palavra. Porém, por cima da relatividade desses conteúdos individuais existem o sujeito e o objeto em geral, colocados um diante do outro como elementos do mundo. Essa é a essência do entendimento humano” (SIMMEL, Georg. *Schopenhauer e Nietzsche*. Trad.: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto. 2011. pp. 31-32). Considerando tais termos, podemos perceber o porquê de Nietzsche marcar sua busca de conhecimento sem condicioná-la a alguma instância capaz de remeter o homem à busca pela coisa em si. Há uma tentativa de delimitar o que é ciência, natureza, sujeito do conhecimento sem precisar recorrer à ideia de que existe por trás das aparências a “coisa em si”. No caso de Schopenhauer se observa ainda um esforço para se chegar a um conhecimento da “coisa em si”, apesar de atribuir-lhe um estatuto de não determinável, a “coisa em si” ainda é motor e fundamento da própria capacidade do homem de representar. Só há sujeito se houver um objeto e tal objeto condiciona a própria existência do sujeito que conhece. “O mundo das representações, como conjunto, e aquele que determina suas formas e qualidades existem reciprocamente, cada um deles pelo outro e para o outro.” (*Id.*)

¹⁴⁶ MA I, 110.

¹⁴⁷ MA I, 06.

reproduziria tal modelo em impressões constantemente provocadas seja nos homens isoladamente, seja nas elaborações sócio-culturais.¹⁴⁸

Diferentemente de em *GT*, livro no qual a estética foi enaltecida, em *MA* Nietzsche além de colocar a filosofia no plano mais alto das atribuições humanas, garantiu-lhe uma tarefa tão profunda quanto à da arte no que toca à produção de interpretações. A filosofia se tornou importante, pois permitiria ao homem ampliar seu horizonte de reflexões e escolher dentre as construções humanas àquelas que pretendia tomar para si.¹⁴⁹

Com o que vimos até o momento, podemos identificar mais pontos de intersecção entre Nietzsche e Voltaire. Os dois operam a tarefa de ampliação da racionalidade através de ferramentas como a ciência e a filosofia. Desse modo, o homem esclarecido, ao se colocar na posição de senhor, compreende a tarefa que tem para si, a saber, o uso da razão não instrumentaliza apenas a faculdade de conhecer, mas também, ela é a instância que se liga a produção dos valores¹⁵⁰ e da moral. Ao seu modo, Nietzsche também buscou investigar como o homem produz as diferentes morais e através da ciência mostrar como seria possível compreender tais construções.

¹⁴⁸ A objetividade da ciência existe e deve ser buscada pelo pesquisador. Entretanto, tal objetividade não significa uma isenção de perspectivas interpretativas ou de campos de valoração. Para Nietzsche, o núcleo da diferença pode ser resumido na afirmação de que a tarefa maior da ciência não deve ser a construção de valores, mas a difícil empresa de descrevê-los.

¹⁴⁹ Mais à diante nos dedicaremos com mais cuidado ao por que dessa diferenciação em relação à arte. Por hora, podemos adiantar que a diferença se instaura no campo dos valores. A filosofia é fundamentada por valores, que por sua vez representam formas particulares de compreensão e significação do mundo.

¹⁵⁰ Cf. SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História*. São Paulo: Discurso Editorial. 2001. p. 22.

Nietzsche, entretanto, divergiu dos iluministas ao tomar a noção de natureza como um conceito humano. A natureza não é algo dado, ela também foi produzida e é passível de modificação. Junto com as transformações, é possível olhar para os conceitos construídos e resignificá-los a qualquer momento. A noção de natureza se inscreve na mesma diretriz. Caso se modifique o conceito de natureza, ao mesmo tempo, devem mudar as ciências, os seus métodos, as suas análises e os seus resultados.

c) Voltaire: reestruturador da história.

Um terceiro ponto que nos permite destacar a imagem de Voltaire enaltecida por Nietzsche se apoiaria na atenção dispensada à história. A história forneceu a Voltaire elementos suficientes para questionar algumas normas morais vigentes em sua época.¹⁵¹ A óptica historicizada com a qual o filósofo francês analisou os valores, os hábitos, a moral, os costumes e a religião fez dele um grande questionador de preconceitos, um ícone para os espíritos livres.

A aplicabilidade da história como ferramenta para mostrar a proveniência de normas, preceitos éticos e morais foi um fator que chamou atenção de Nietzsche. No presente tópico nos dedicaremos a apresentar alguns termos que permitem tal aproximação. Desenvolveremos mais a discussão sobre a função e a conotação da história em *MA* no próximo capítulo dessa tese.

Em alguns momentos, Voltaire se colocou na posição de um cético, ironizando e desqualificando algumas posturas advindas de instituições religiosas, políticas ou científicas. Sobretudo, ele não queria tomar como naturais ou

¹⁵¹ Seus textos dedicados à história, *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações* de 1740 e *Filosofia da História* de 1765, dão a ele uma alta reputação pelo conceito de história empregado.

universalmente dados alguns valores e sua forma de concepção. Por isso ele foi um crítico ferrenho da religião e do Estado. Segundo Abbagnano¹⁵², “em toda sua obra historiográfica o que importa a Voltaire é por em luz o renascimento e o progresso do espírito humano, isto é, as tentativas da razão humana para se libertar dos preconceitos e erigir-se em guia da vida social do homem.”¹⁵³ O emprego da história como ferramenta de libertação ligaria Nietzsche a Voltaire na tarefa de distanciar o homem de preconceitos.

Nietzsche era avesso à ideia de que o homem vivia necessariamente em um contínuo progresso rumo a um futuro melhor.¹⁵⁴ Como vimos, sua formação filológica lhe conferiu um olhar de desconfiança, uma visão atenta para movimentos de decadência. Ele não escondia sua preferência pelo modo como os gregos conceberam seus valores ao apontar uma degradação da cultura moderna: “[A] cultura antiga deixou para trás sua grandeza e seus bens, e a educação histórica nos obriga a admitir que ela jamais recuperará o frescor”¹⁵⁵. Porém, Nietzsche pretendia olhar para frente, para ele, a tarefa de observar a moral, os hábitos e os costumes de sua época se tornou um caminho sem volta. A necessidade de apresentar suas críticas e hipóteses aos problemas do cotidiano transformaram o tom de seus escritos em colocações de cunho filosófico, distanciando-as daquelas obras estritamente filológicas. Tal mudança de paradigma, contudo, não o fez se distanciar do uso da história como instrumento necessário à produção filosófica.

Nietzsche criticou o seu mundo olhando para o modo como as determinações ético-morais foram produzidas e naturalizadas. Não podemos

¹⁵² Cf. ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Trad.: António Borges Coelho; António Ramos Rosa. 2ª Ed. Lisboa: Editorial Presença. 1978. Vol. VII. p.228-239.

¹⁵³ *Ibid.* p. 238.

¹⁵⁴ Cf. *MA I*, 24.

¹⁵⁵ *MA I*, 24.

esquecer que nas reflexões produzidas em *MA*, ele buscou muitas vezes aproximar-se de uma tarefa que entendia como própria dos espíritos livres: encontrar “uma nova cultura” ¹⁵⁶, um caminho pelo qual o homem pudesse “conscientemente” ¹⁵⁷ escolher seu tipo de vida. Esse trabalho só poderia ser realizado caso houvesse uma “educação histórica”.

Assim, em *MA I*, uma das funções da história seria descrever a procedência do homem sem ligá-lo estritamente a um começo a um princípio teleológico. A história mostraria como os eventos se articulariam de acordo com as perspectivas de mundo construídas pelo próprio homem. Em última instância, a história mostraria que não há uma meta imanente que deve ser buscada para além ou internamente aos eventos e aos acontecimentos. Ela desnudaria como as construções humanas são efêmeras e como possuem uma localização espaço-temporal. Entender tal proposta nos permite marcar uma distinção da função da história nos textos de Nietzsche. Ela indica que a mudança não é um caminhar para o melhor, mas a transformação das coisas no decorrer do tempo.

Desde a “Segunda Consideração Extemporânea”, Nietzsche assinalou que a história seria um jogo, produto do acaso. Em um fragmento póstumo de 1875, o filósofo escreveu: “Quem não entende quão brutal e sem sentido é a história, não entenderá também o ímpeto de tornar a história plena de sentido.” ¹⁵⁸ A história seria então material que em si mesmo não carregaria sentidos. Ela forneceria múltiplos elementos para o homem produzir e elucidar interpretações a partir das forças com as quais ele se relacionasse. Assim, história possibilita contar como uma invenção veio a ser, ou seja, como um evento foi significado ou

¹⁵⁶ *MA I*, 24.

¹⁵⁷ *Id.*

¹⁵⁸ KSA 5, [58] primavera-verão 1875.

resignificado. A história seria uma coleção de dados efetivos através dos quais o homem observaria a construção das formas de significar o mundo.

Com esse movimento, Nietzsche agrega à história a função de instrumento com o qual o homem afirmaria que representação e mundo estariam em um mesmo plano. Não havendo nos eventos um sentido em si, o exercício da história já se alinharia à tarefa de perguntar pela representação e suas possíveis modalizações. Os porquês de construirmos determinados arranjos de forças atribuindo-lhes o caráter de próprios ao mundo ou a nós mesmos. Como caracteriza Müller-Lauter: “só o homem poderá instituir o sentido na história mesma, no âmbito único da efetividade remanescente.” ¹⁵⁹

Inventar metas para a história significa fazer com que o homem tome para si a sua existência e olhe para suas forças na tentativa de encontrar aquilo que ele é. Se há algo necessário, esse algo foi uma meta que o próprio homem consciente ou inconscientemente elegeu para si. A história responderia para Nietzsche uma pergunta fundamental que delinearía a compreensão dos principais traços que compõem a existência dos eventos e do próprio homem, sejam eles observados de um ponto de vista individual ou sócio-cultural.

Nesse sentido, a história abriria espaço para o exercício da filosofia enquanto práxis. Seu modo de atuar observaria elementos que se encontram no passado, emergem no presente para se afirmarem continuamente no futuro. Em termos de temporalidade, a percepção histórica nos revelaria que o futuro se consolidaria a partir da afirmação máxima do presente. Assim, através da história, passado e futuro se encontrariam em torno de elementos do presente. Sob tal marca, a história deve ser a todo momento reescrita, pois ela está condicionada à

¹⁵⁹ Müller-Lauter, *Op. Cit.* 2011, p.101.

expressão efetiva de um conjunto de impulsos, forças, valores, afetos e sentimentos.

Para Nietzsche, tal como foi para Voltaire, a história serviu como grande desmistificador de preconceitos enraizados em uma época. É comum através da religião, da ciência ou da filosofia se tentar universalizar costumes e hábitos, justificando-os como elementos constitutivos da natureza humana. Porém, nos moldes nietzscheanos, essa proposta deve ser combatida e resignificada: os costumes e os hábitos devem ser encarados como produtos de um tempo, de um povo, de um tipo de vida. Uma proposta bastante coerente com a de Voltaire, que "foi o primeiro autor que cogitou a possibilidade de uma história cultural" ¹⁶⁰. Segundo o filósofo francês, "o império do costume é muito mais vasto do que o da natureza; estende-se aos hábitos e a todos os usos, e expande-se na sua variedade por todo universo" ¹⁶¹.

Os três enfoques apresentados nos tópicos acima são bastante abrangentes. Eles nos fornecem elementos para expandirmos qualquer análise para os âmbitos religiosos, moral, estético, ético, fisiológico, filosófico, científico etc.. Voltaire, associado a um tipo filosófico definido como libertador de espíritos, "trata-se de uma figura que remete não só ao fecundo tema da liberdade, mas à ideia de libertação, de desprendimento e rompimento com certa tradição moral" ¹⁶².

¹⁶⁰ VERMEERSH, Paula. "Jacob Burckhardt e suas reflexões sobre a história". In.: *Histórica Social*. Campinas. 2003. n.10. pp. 215-238. p. 219.

¹⁶¹ VOLTAIRE. "Essais sur les mœurs et l'esprit des nations". In.: *Oeuvres Complètes de Voltaire*. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie. § 197.

¹⁶² OLIVEIRA, Jelson Roberto. *Op. Cit.* p. 60.

Ao idealizar a figura do espírito-livre e designar Voltaire como um libertador de espíritos, Nietzsche viu no filósofo francês “um explorador dos esconderijos nos quais os ideais são fabricados, detentor de certo aristocracismo e delator da vulgarização da cultura, e é isso que lhe provoca uma identificação direta” ¹⁶³.

1.2.3- Um objeto e seu método - exigências de um novo começo: “Em lugar de um prefácio”.

Por certo, Nietzsche sabia do grande problema apresentado nas primeiras páginas de *MA I*. A orientação do olhar segundo o parâmetro da história, da psicologia, das ciências e da racionalidade provocaria em um primeiro momento um impulso cético. Um passo necessário seria, então, manter o rigor para não cair em desespero e se apegar a qualquer pensamento que surgisse. A relativização dos eventos em todos os graus das esferas superiores da cultura exigia um projeto filosófico que ultrapassasse esse momento cético. Percebemos em Nietzsche uma preocupação em estabelecer uma proposta filosófica concisa que lhe garantisse substrato para amparar não só a sua produção crítica, como também, a construção de um novo percurso - do seu empreendimento filosófico.

Portanto, julgamos que não foi aleatória a inclusão do trecho “Em lugar de um prefácio”, na edição de 1878. Nietzsche citou literalmente um extrato da terceira parte do *Discurso do Método* de Descartes:

... durante um tempo revisei as diversas ocupações a que nesta vida se dedicam os homens e busquei eleger a melhor. Mas não é necessário relatar aqui com que tipo de pensamentos me deparei: basta que, quanto a mim, nada se mostrou melhor que perseverar tenazmente em meu projeto, isto é, aplicar toda minha vida ao cultivo da minha razão e à

¹⁶³ *Ibd.*, p. 61.

procura da verdade do modo e da maneira que eu tinha me predisposto. Pois os frutos que por esta via já tinha conseguido eram de tal espécie que a meu juízo nada mais agradável, mais inocente podia ser encontrado nessa vida; afinal, desde que recorri a esta classe de considerações, cada dia me fazia descobrir algo novo, que sempre era de alguma importância e, de fato, geralmente desconhecido. Tão grande se encheu finalmente minha alma de contento, que nada mais podia cultivá-la.¹⁶⁴

Ora, se o interesse de Nietzsche era libertar-se de algumas amarras da tradição, então, por que utilizar justamente Descartes, um dos maiores nomes do racionalismo moderno?

Acreditamos que devemos procurar pela resposta observando inicialmente o papel dessa citação dentro da própria estrutura do *Discurso do Método*. O trecho está na terceira parte do *Discurso*¹⁶⁵, isto é, na parte em que Descartes esboça tendências para um código moral provisório. Um código constituído com base em parâmetros próprios: “(...) aplicar toda minha vida ao cultivo da minha razão e à procura da verdade do modo e da maneira que eu tinha me predisposto.” Isto significa que *MA I* é uma elaboração que caracteriza um modo e uma verdade de Nietzsche consigo mesmo, é um livro que parte das sensações de libertação, de verdade consigo, de aprofundamento, de convicções

¹⁶⁴ *MA I, Em lugar de um prefácio*, 1878. Este trecho não mais foi incorporado às reedições de *HH*. O extrato como mencionamos acima, é um trecho da 3ª parte de *Discurso do Método*.

¹⁶⁵ O *Discurso do Método*, embora tenha aparecido anonimamente em 1637, foi a primeira obra publicada de Descartes. “O Discurso, escrito na primeira pessoa e dirigido diretamente ao homem simples de ‘bom senso’ – ‘a coisa do mundo melhor partilhada’ (AT VI 1: CSM I 111) –, toma a forma de uma espécie de autobiografia intelectual. A Parte I descreve a formação educacional do jovem Descartes e sua insatisfação com o modo como muitas das matérias tradicionais dos currículos eram ensinadas. A Parte II descreve a concepção do jovem Descartes sobre um novo MÉTODO filosófico. A Parte III apresenta os rudimentos de um código moral provisório, ‘que consistia em somente três ou quatro máximas’. A Parte IV, o cerne metafísico da obra, relata sua busca pelas bases de um sistema de pensamento confiável, e contém o famoso enunciado *je pense donc je suis* (‘Penso, logo existo’). A Parte V esboça as concepções de Descartes sobre a física e a cosmologia, discute o tema científico específico da CIRCULAÇÃO DO SANGUE e apresenta um argumento baseado na LINGUAGEM para a distinção radical entre os seres humanos e os ANIMAIS. A Parte VI, finalmente traz pontos gerais importantes sobre o papel da observação e da experimentação na ciência e delinea os futuros projetos de pesquisa de Descartes.” Cf.: COTTINGHAM. John. *Dicionário Descartes*. Trad.: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.. 1995. p. 52, 53.

peçoais, de uma produção filosófica autônoma – tudo guiado e regulado pelo emprego da razão.

Com um propósito libertador tal como o de Descartes, que pretendia liberar a ciência de preconceitos escolásticos, Nietzsche também pretendia libertar a filosofia da sombra dos preconceitos metafísicos. Se observarmos o que Descartes afirmou no primeiro parágrafo da terceira parte do *Discurso*, veremos uma semelhança de procedimentos metodológicos entre esse trecho e a proposta nietzscheana ao elaborar *MA I*. Uma perspectiva explicitada já no primeiro aforismo do livro de 1878 e que nos dedicaremos no próximo capítulo. Por hora, atentemos para o trecho escrito pelo filósofo francês:

Por fim, como, antes de começar a reconstruir a casa onde moramos, não basta demoli-la, prover-nos de materiais e de arquitetos, ou nós mesmos exercermos a arquitetura, e, além disso, ter-lhe traçado cuidadosamente a planta, mas também é preciso providenciar uma outra, onde possamos alojar comodamente enquanto durarem os trabalhos; assim, a fim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo em meus juízos, e de não deixar de viver desde então do modo mais feliz que pudesse, formei para mim uma moral provisória que consistia em apenas três ou quatro máximas que gostaria de vos expor.¹⁶⁶

Tal como Descartes no seu *Discurso sobre o Método*, para Nietzsche o fundamental em *MA I* era libertar-se da antiga casa e construir outra. Os alicerces da nova morada seriam postos a partir do livro de 1878. A concepção que *MA I* responde a um momento crucial da filosofia nietzscheana pode ser corroborada quando observamos que, mais a diante, em 1885 o próprio filósofo se propôs a revisar alguns aspectos do livro de 1878 e republicá-lo como obra chave de sua

¹⁶⁶ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1996. p. 27. (AT VI 3).

exposição conceitual. Sabemos que o resultado final desse empreendimento foi a produção de uma nova obra: *Para Além de Bem e Mal*. Publicado em 1886, *JGB* é marcado por semelhanças explícitas em relação a *MA I*. Um exemplo dentre tantos é a própria forma dos dois textos: antes mesmo de ler o conteúdo de cada livro em particular, basta folhearmos o índice dos dois escritos para perceberemos a incrível aproximação entre eles.¹⁶⁷

Ainda acerca da aproximação entre Nietzsche e Descartes suscitada pelo trecho citado como substituto a um prefácio em *MA I*, acreditamos que a análise que Henri Gouhier sobre o conteúdo do *Discurso* pode ser diretamente aplicada a *MA I*. O comentador do filósofo francês alerta:

O método, com efeito, não existe separado da realidade a qual ele se aplica. (...) entre o método e o espírito, existe a saúde do espírito que está ao fim do método e que a subordina ao conhecimento do espírito; assim, o método não tem o sentido que tem o interior de uma totalidade concreta, o espírito em boa saúde. Todas as questões que lhe dizem respeito devem ser postas a partir desse fato.¹⁶⁸

Portanto, apesar das divergências teórico-metodológicas existentes entre os dois filósofos, seja para Nietzsche, seja para Descartes, o método não pode perder suas ligações com o campo ao qual se aplica. Ele também deve conduzir a um conhecimento rigoroso. Evidentemente que as noções de ciência, natureza, homem, conhecimento e verdade no modelo cartesiano são diferentes das concebidas nos escritos nietzscheanos. Mas, de forma inegável, em ambos, o

¹⁶⁷ Sobre semelhança entre *MA* e *JGB* conferir introdução de Andrés Sanches Pascual à tradução espanhola de *JGB*.

¹⁶⁸ GOUHIER, Henri. *Descartes: Essais sur Le 'Discours de la Méthode', la métaphysique et La morale*. Paris: Vrin. 1973. p. 67, 68.

método serviu para se estabelecer uma perspectiva filosófica consistente e distinta de conceitos vigentes em cada época.

Se há então uma inegável atribuição de importância à elaboração de um método para a filosofia, então, qual seria especificamente esse método apresentado em *MA I* e qual seria sua profundidade no tocante as questões filosóficas? A resposta, acreditamos, está logo no primeiro aforismo de *MA I*. Ela é fundamental para a solução de outra questão mais geral: O que é fazer filosofia a partir de *MA I*? Nos próximos capítulos abordaremos tais problemas: veremos como Nietzsche se afastou da metafísica por exigência de um novo método e sobre quais alicerces ele edificou sua nova perspectiva filosófica.

CAPÍTULO 2

“Do preconceito dos filósofos”

Cap. 2 - Parte 1

2.1- Origem e nascimento da filosofia.

Nietzsche iniciou o primeiro aforismo de *MA* com um alerta sobre o curso da filosofia. Chamou a atenção para a forma como há mais de 2000 anos os problemas são apresentados. Ele escreveu: “Os problemas filosóficos adotam ainda em quase todas suas partes a mesma questão”¹⁶⁹. Ele prosseguiu e especificou o que permanecia sem resposta, a saber, “como pode algo do seu oposto se originar (...)?”¹⁷⁰. A pergunta nos direciona a uma temática que fomentou teorias e suscitou debates desde a Antiguidade. À nossa frente, os diferentes modos como os filósofos tentaram responder a indagação acerca da origem.

Como vimos no capítulo anterior, a partir de *MA*, Nietzsche assumiu a postura de alguém que queria se expressar como filósofo. Ora, não seria estranho que ele dirigisse suas reflexões a conteúdos explorados pela tradição. Ao eleger a questão sobre a origem como um problema importante, ele não se distanciou de nomes tais como Aristóteles e Hegel¹⁷¹, por exemplo. Ambos também abordaram a mesma temática elegendo-a como uma importante questão filosófica. Portanto, a opção por manter um diálogo com eixos do pensamento tradicional não foi aleatória.

¹⁶⁹ *MA I*, 01.

¹⁷⁰ *Id.*

¹⁷¹ Na *Metafísica*, por exemplo, Aristóteles escreveu: “Grande parte dos primeiros filósofos considerava como os únicos princípios de todas as coisas os que são de natureza da matéria. Aquilo de que todos os seres são constituídos e de que primeiro são gerados e em por fim se dissolvem, tal é para eles o elemento, o princípio dos seres, e por isso julgam que nada se cria nem se destrói, como se tal natureza subsistisse para sempre... Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser a água o princípio e por isso também declarou que a terra está sobre a água.” (Aristóteles, *Metafísica*)

Quando observamos o *corpus* da obra nietzscheana e seguimos os passos do questionamento sobre a origem, percebemos que a pergunta não é relevante apenas no livro de 1878. Ela indica características próprias ao modo como Nietzsche concebeu e executou o exercício filosófico. Se ainda levarmos em conta não somente os textos do filósofo alemão, mas também os de outros autores, verificaremos que, apesar de ter sido apresentada há muitos anos, a indagação pela origem continua presente na reflexão de vários pensadores. Investigar o ponto de partida adotado no livro de 1978 e observar as implicações da questão sobre a origem tal como o problema nos foi apresentado por Nietzsche se torna uma exigência para o leitor.

Quer seja em *MA*, quer seja em outros livros, mais um elemento que justifica dedicarmos atenção ao problema da origem pode ser considerado quando verificamos que o tema se inscreve em torno de um importante eixo regulador das reflexões nietzscheanas, a saber, a crítica à metafísica. Traço crítico permanente, a pergunta pela origem desautoriza a compreensão do mundo através do pensamento das essências. Ela interroga o lugar da verdade a partir do plano da elaboração prática dos modos de criar sentidos para o mundo. Ela necessita de elementos empíricos para se construir seu âmbito de análise. Seguindo a trilha do problema da origem, torna-se manifesto que, como indica Mathieu Kessler, “desde o primeiro aforismo do livro de 1878, Nietzsche coloca uma reflexão fundamental a sua obra. Ela se move a partir de sua crítica à metafísica definida posteriormente em *Para além de Bem e Mal*, como ‘a crença na oposição dos valores’.”¹⁷² O modo de filosofar inaugurado em *MA* deve ser compreendido como um curso diferenciado, desde sua concepção. Uma nova porta foi aberta, um novo

¹⁷² KESSLER, Mathieu. “La Critique des idéaux dans *Choses humaines, trop humaines*”. In : *Nietzsche Philosophie de l'esprit libre*. Paris : Éditions Rue d'Ulm. 2004. pp.: 143-144.

procedimento interpretativo que perguntava sobre a origem dos valores foi instaurado na filosofia.

Se considerarmos que em *MA* a pergunta pela origem das coisas nos ajuda a entender a construção de uma filosofia, percebemos que Nietzsche não apresentou a questão de maneira isolada. Ele dirigiu o olhar do seu leitor a duas soluções específicas: (i) uma típica aos pensadores pré-socráticos e (ii) outra própria aos filósofos metafísicos. Para entendermos o alcance dessa escolha, dedicaremos os dois tópicos consecutivos ao problema tal como ele foi enunciado pelo próprio Nietzsche: “Como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?”¹⁷³.

2.1.1- Antiguidade pré-socrática e a questão dos opostos

Com tal questão, Nietzsche obrigou seu leitor a pensar sobre modos de produção e elaboração de sentidos e significados. Se olharmos para o surgimento da filosofia a primeira alternativa para se solucionar o questionamento acerca da existência de opostos coincide com o nascimento do pensar filosófico. Como veremos nas próximas linhas, o próprio Nietzsche defendeu que só houve filosofia quando na Antiguidade, as explicações sobre os eventos da natureza fugiram às conotações religiosas ou puramente descritivas e se edificaram sobre uma concepção fundamental, a saber, “tudo é um”. Posteriormente, a segunda alternativa para o problema dos opostos foi apresentada pela metafísica, assumindo a existência de uma origem própria para cada coisa.

¹⁷³ *MA I*, 01.

Para entendermos a amplitude do primeiro passo dado por Nietzsche, voltemos nossa atenção para a Antiguidade grega. Lá o contato com outros povos do oriente promoveu o crescimento gradativo das informações sobre a natureza, sobre outras terras, sobre as ciências, sobre os números, sobre o próprio homem. Cada vez mais “a observação mais profunda dos fenômenos naturais levou ao mesmo tempo a especulações sobre a constituição os agentes materiais; o mundo dos deuses, dos espíritos e dos demônios já não era o único que fascinava os olhos dos pesquisadores.” ¹⁷⁴

Naquele momento, o problema da matéria se tornou alvo de análise de pensadores. Interessava saber: Se havia no mundo tantas matérias quanto revelavam as impressões dos sentidos? Se a matéria na natureza estava em contínua circulação?¹⁷⁵ Se havia um elemento que se transformava em todas as coisas? Se havia uma lei geral que operava por de trás das transformações da matéria?¹⁷⁶ Em qualquer das circunstâncias mencionadas, um tema atravessava as discussões, qual seja, o problema da origem. Para elucidar o lugar central das reflexões sobre a origem no pensamento pré-socrático, Jaeger nos apresenta a seguinte justificativa:

O ponto de partida dos pensadores da natureza do séc. VI aC. era o problema da origem, a *physis*, que deu seu nome ao movimento espiritual e à forma de especulação que originou. Isto se justifica se temos presente o significado originário da palavra grega e não misturamos a ele a moderna concepção da física. O seu interesse fundamental era, na

¹⁷⁴ GOMPERZ, Theodor. *Os Pensadores da Grécia: história da filosofia antiga*. Trad. José Inácio C. Mendes Neto. São Paulo: Ícone Editora. 2011. p. 51.

¹⁷⁵ Tomava-se como exemplo a cadeia alimentar - a planta serve de alimento a um animal, que é caçado e devorado por um predador, esse morre e se torna alimento para as plantas.

¹⁷⁶ Cf. GOMPERZ. *Op. cit.* p. 52.

realidade, o que na nossa linguagem corrente denominamos metafísica. Era a ele que se subordinavam o conhecimento e a observação física.¹⁷⁷

Tal perspectiva também pode ser vislumbrada no texto de Nietzsche, caso consideremos a pergunta “*wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen?*”¹⁷⁸ como passo inicial e necessário para se entender como procedem as construções filosóficas. A reflexão sobre a relação entre os contrários nos faz pensar de imediato no ato de descrever os eventos. Entretanto, simplesmente caracterizar um objeto ou uma coisa não transformaria o exercício do pensar em uma ação filosófica. Por exemplo, a afirmação “a água provém da terra”, mesmo apresentando dados relacionados à origem a partir de elementos empíricos (água e terra), essa construção não se sustentaria como uma elaboração filosófica. Ela teria seu limite enquanto descrição de objetos da natureza. Para o surgimento da filosofia estava em jogo um modo específico de atribuição de sentido.¹⁷⁹ De acordo com Nietzsche, as especulações filosóficas emergiram quando os pensadores da natureza do século 6 a.C. levaram as discussões para além de um exercício direto de apresentação do mundo.¹⁸⁰ Para garantir inteligibilidade à *physis*, eles se lançaram sobre raciocínios que superavam a ligação estritamente observável entre os eventos.

Nesse movimento, a observação e a especulação se tornaram ferramentas imprescindíveis aos pensadores. Em suas investigações eles definiam qual âmbito do mundo analisariam e ultrapassavam o puro relato das experiências na tentativa de compreendê-las segundo um ou mais princípios

¹⁷⁷ JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 196.

¹⁷⁸ *MA I*, 01.

¹⁷⁹ Cf. *PHG*, 03.

¹⁸⁰ Cf. *PHG*, 03.

gerais. Ainda alinhados a Nietzsche, podemos mais uma vez citar Jaeger para auxiliar no esclarecimento de tal percurso:

No conceito grego de *physis*, estavam, inseparáveis, as duas coisas: o problema da origem – que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial e a compreensão, por meio da investigação empírica, do que deriva daquela origem e existe atualmente.¹⁸¹

Em *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, nome dado a uma coletânea de escritos produzidos por volta de 1873 e 1874, Nietzsche apresentou quais fatores foram fundamentais para o surgimento da filosofia de acordo com sua visão. Na terceira parte do texto, o filósofo explicitou sua versão a partir da afirmação de Tales: “daß das Wasser der Ursprung und der Mutterschooß aller Dinge sei”^{182 183}.

Para Nietzsche, Tales foi propriamente o marco entre o mito e a filosofia, pois ele saltou sobre explicações que derivavam unicamente da experiência e se dedicou à produção de uma forma de compreensão que fazia uso de raciocínios abstratos. Para ser considerado filosófico, o movimento do pensamento empreendido pelo sábio de Mileto atendeu a três requisitos, a saber, (i) enunciou “algo sobre a origem das coisas”;¹⁸⁴ (ii) não se valeu de imagens ou

¹⁸¹ JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes. 1995. p. 196.

¹⁸² PHG, 03.

¹⁸³ A discussão sobre qual sentido específico que Nietzsche atribui ao termo “*Ursprung*” nesse trecho apenas tangencia nossa leitura. Ela não consiste, portanto, no nosso foco interpretativo. Interessa-nos explorar os fatores que deram condições para a emergência do pensamento filosófico. Sobre o uso dos termos “*Ursprung*”, “*Herkunft*”, “*Entstehung*” envolvendo a discussão acerca da origem e procedência, conferir na obra nietzscheana, conferir: FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In.: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal. Data. Como contraponto, ainda abordando o mesmo assunto,

¹⁸⁴ PHG, 03.

fábulas; (iii) por fim, trouxe em gérmen a idéia de que “tudo é um.”¹⁸⁵ Nietzsche justificou a escolha desses três aspectos alegando que: “A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em continuidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa sociedade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego”

¹⁸⁶

Do ponto de vista nietzscheano, assim foi determinada a diretriz elementar no modo como a filosofia construiu suas explicações e tentou solucionar o problema da origem.¹⁸⁷ Mas, se foi por aproximar-se da construção “tudo é um” que Tales se destacou como primeiro filósofo, não se pode deixar de lado que foi por eleger a fantasia como veículo próprio ao pensar filosófico que ele pôde manter a segunda exigência distante das fabulas e dos mitos. Assim, ele garantiu à *physis* sua ascendência como objeto de reflexões racionais. Devemos perceber, portanto, que o modo de investigação se destacou também por empregar a fantasia como uma espécie de intuição que levaria o pensador a um acesso imediato dos atributos originários da coisa investigada. Nietzsche escreveu:

O que, então, leva o pensamento filosófico tão rapidamente a seu alvo? Acaso ele se distingue do pensamento calculador e mediador por seu vôo mais veloz através de grandes espaços? Não, pois seu pé é alcançado por uma potência alheia, lógica, a fantasia.¹⁸⁸

Nesse caminho, a investigação sobre a origem deixou de ser somente uma especulação acerca dos entes que animavam a natureza, para se tornar a

¹⁸⁵ *Id.*

¹⁸⁶ *Id.*

¹⁸⁷ *Id.*

¹⁸⁸ *Id.*

busca por princípios. A fantasia foi subordinada à produção de raciocínios hipotéticos indutivos, permitindo que a filosofia se tornasse um modo possível do homem interpretar o mundo. O ato de fantasiar deveria funcionar como um impulso que auxiliaria na explicação da origem das coisas, não somente como um espelho revelador de imagens. Em outras palavras, para construir conexões indutivas entre os eventos do mundo de acordo com interpretações organizadas na forma de conceitos que guardavam coerência lógica, os pensadores tiveram que transpor os princípios empíricos encontrados diretamente na natureza. Eles assim procederam utilizando a fantasia e a ainda não tão bem desenvolvida noção de que “tudo é um”.

No caso específico de Tales, ele chegou a um elemento básico: a água (ou o úmido) - ela consistia o princípio de todas as coisas. A água era aquilo que, em meio a tantos entes, explicaria a condição dos eventos do mundo. Nesse percurso, a fantasia teve “o poder de captar e iluminar como um relâmpago as semelhanças”.¹⁸⁹ Após essa intuição primeira, através do emprego da reflexão, o produto da fantasia era substituído por análises determinadas segundo os parâmetros da razão.¹⁹⁰

Então, como vimos acima, para responder a pergunta pela origem, Tales alinhou o produto da fantasia às interpretações racionais do mundo, construindo uma cadeia em que o produto fantasiado era legitimado como construção filosófica através do uso da razão. Observemos, então, sob que parâmetros a razão subordinou a fantasia de modo a utilizar seu produto como elemento constitutivo das construções filosóficas. De acordo com Nietzsche:

¹⁸⁹ PHG, 03.

¹⁹⁰ Nietzsche defende que primeiro a fantasia revelaria característica de um evento, “mais tarde, a reflexão vem trazer seus critérios e padrões e procura substituir as semelhanças por igualdades, as contiguidades por causalidades” (*Id*).

Tales dizia: “Não é o homem, mas a água, a realidade das coisas”; ele começa a acreditar na natureza, na medida em que, pelo menos, acredita na água. Como matemático e astrônomo, ele se havia tornado frio e insensível a todo místico e o alegórico e, se não logrou alcançar a sobriedade da proposição “Tudo é um” e se deteve em uma expressão física, ele era, contudo, entre os gregos de seu tempo, uma estranha raridade.¹⁹¹

Quando Tales afirmou a água como matriz e origem de todas as coisas, ele utilizou o mesmo raciocínio lógico que fundamentava a idéia de que “Tudo é um”. Tales afirmaria “tudo é água” e assim criou a primeira proposição filosófica. O seu empenho pode ser traduzido como um empreendimento no qual ele transformou em conceitos elementos que estavam na natureza. A fantasia permitiu ao filósofo grego ver “a unidade de tudo aquilo que é: e desejoso de comunicar-se, falava da água!”¹⁹². Como o pensamento da unidade amparou suas elaborações filosóficas, foi possível analisar o mundo e interpretar que os elementos opostos consistiam em um tipo de modalização da água.

Do ponto de vista da produção de conceitos:

Quando Tales diz “tudo é água”, o ser humano, com um sobressalto, eleva-se acima do tatear e rastejar verminoso das ciências singulares; ele pressente a solução final das coisas e sobrepuja, com esse pressentimento, todo o embaraço dos graus mais baixos de conhecimento. O filósofo busca deixar ressoar em si a consonância do mundo, para então extraí-la de si mesmo na forma de conceitos¹⁹³.

¹⁹¹ *Id.*

¹⁹² *PHG*, 03.

¹⁹³ *Id.*

Em última instância, o pensamento de Tales consolidou o início da filosofia por intuir a ideia de unidade sem apelar para construções mitológicas. A função da fantasia, que como um raio revelava ao pensador, aspectos relacionados ao objeto investigado, permitiu-lhe posicionar-se no rumo correto em direção à resposta à pergunta pela origem. Assim, Tales pôde compreender os opostos como elementos que se distinguiam apenas no modo como se manifestavam. Apoiado na idéia de que “tudo é um”, o mundo guardaria seu dinamismo e multiplicidade, mesmo partindo de um elemento simples: a água.

Se nos alinharmos ao Nietzsche de *MA* verificamos que em *PHG* a resposta ao problema da origem não foi satisfatoriamente alcançada porque ela esbarrou em um entrave. Tal barreira se ergueu quando, mesmo evitando o mundo mitológico e sem afirmar explicitamente a existência de dois planos, a origem da filosofia delineada em *PHG* se estruturou sobre traços metafísicos.¹⁹⁴ Se havia uma separação entre conteúdos percebidos pelos sentidos e conteúdos acessados diretamente pela fantasia tal como uma intuição, então, não se poderia fugir à ideia de que a interpretação nietzscheana se apoiou na suposição da

¹⁹⁴ Nos termos nietzscheanos, a metafísica seria um preconceito dicotômico que regeu as interpretações filosóficas por vários séculos - de um lado estava o mundo e de outro a idéia que fazemos dele. Sob a sombra da existência desses dois planos e preocupados em responder a pergunta pela origem, os pensadores buscaram os princípios das coisas em outros mundos. Quando isso aconteceu a efetividade assumiu um papel secundário no dinamismo interno das teorias filosóficas e o olhar do filósofo se afastou do que seria próprio ao homem - a sua experiência. A empiria não sustentava mais as respostas às perguntas pela origem e pelo conhecimento, o mundo foi posto de ponta cabeça. No aforismo *Não há interior e exterior no mundo*, Nietzsche ataca a idéia da existência de uma dualidade: “Assim como Demócrito transferiu os conceitos de “em cima” e “embaixo” para o espaço infinito, onde não tem sentido algum, os filósofos transportaram o conceito de “interior e exterior” para a essência e para a aparência do mundo, acham que com sentimentos profundos chegamos ao interior, aproximamo-nos do coração da natureza.” (*MA I*, 15).

existência de dois planos. Os produtos da intuição denotavam uma origem própria para o objeto, um "em si".

No livro de 1878, o filósofo alemão se opôs claramente à existência de dois mundos ou à defesa de coisas em si. A resposta de Tales ao problema dos opostos não poderia ser adotada como pedra lapidar a suas análises. Nietzsche deveria continuar sua busca pela solução à pergunta da origem. Entretanto, o dinamismo e a abertura para a multiplicidade interpretativa foram elementos que ele guardou de sua análise desse período antigo. O modo como os pré-socráticos liam as transformações dos objetos a partir da natureza marcou o pensamento nietzscheano.

2.1.2- Origem e metafísica

Ainda debruçados sobre a pergunta lançada nas primeiras linhas do aforismo 01 de *MA I*, observamos que Nietzsche não se limitou a apontar a insuficiência no modo como os pré-socráticos analisaram o mundo. Ele nos colocou diante de seu grande inimigo: as construções metafísicas. Para tratarmos dessa relação, continuaremos guiados pelo problema da origem. Consideremos, então, o seguinte aspecto: Por que a metafísica manteve a questão sobre a origem como um problema? Observemos que a tradição filosófica usualmente considerou as causas como o importante fator para analisar um evento, pois tomada em si uma causa só pode gerar um único efeito.¹⁹⁵ Nesses termos, era importante buscar a causa, isto é, os elementos que originaram um efeito. Assim, se para os pensadores metafísicos há uma coerência lógico-conceitual entre os eventos da natureza, então, é importante que a filosofia continuasse sua busca

Cf. GOMPERZ, T. *Op. cit.* p. 16.

pela explicação das coisas encontrando a origem, ou seja, a causa primeira. Assim, para a metafísica, a pergunta sobre a origem das coisas se manteve como elemento indispensável à compreensão do mundo.

Quando indicou que a filosofia metafísica tratou o problema dos contrários, atribuindo a cada coisa uma “origem miraculosa”, uma essência própria a cada objeto, Nietzsche recuperou de uma só vez o empreendimento metafísico desde a Platão até os seus dias. Ele atribuiu a tal corrente uma dualidade fundamental edificada a partir da noção de que haveria um elemento essencial aos objetos. Sob tal conotação, um procedimento de análise da existência de acordo com uma perspectiva dupla foi consolidada: existiriam as aparências e as essências, as manifestações e os conteúdos, o plano da transcendência e o da imanência, os fenômenos e os nômenos etc..

No texto que estamos analisando, Nietzsche destacou que a questão sobre a origem foi respondida pela metafísica através de um procedimento duplo. Voltemos ao texto onde lemos: “Como pode algo do seu oposto se originar? Até o momento, a filosofia metafísica superou esta dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago da ‘coisa em si’”.¹⁹⁶ Entendemos que nesse trecho há dois movimentos. No primeiro, a metafísica se afasta de qualquer possibilidade que possa considerar o vir-a-ser das coisas: foi negado que um objeto pudesse se transformar em outro. Em contra partida, como segundo movimento, ela exige que se chegue a uma origem definitiva, algo que responda à pergunta “o que é?”: um átomo de identidade encontrado no âmago da própria coisa.

¹⁹⁶ *MA I*, 01.

Assim, avessos à transitoriedade e à inconstância, características próprias à experiência, os metafísicos defenderam a tese de que para todo e qualquer objeto haveria uma espécie de essência responsável por determinar o que aquela coisa seria de verdade. Eles responderam a pergunta pela origem reconhecendo nos objetos uma essência, uma origem “em si”.

Desde então, a relação entre opostos não poderia ser resolvida através da afirmação do movimento de tornar-se: um objeto não mais poderia originar outro a não ser que, no seu âmago, eles guardassem a mesma essência. Por sua vez, os opostos teriam sua relação construída segundo os atributos constitutivos das suas essências. Por exemplo, o Bom não pode tornar-se Mau, pois por definição algo Bom é constituído pelos atributos associados à bondade em seu ser. Sua identidade, construída de acordo com conceitos normativos fundamentais que se ligam à bondade, opõe-se radicalmente a qualquer atributo próprio à maldade. Portanto, a verdadeira definição das coisas deveria ser buscada no âmago do ser, isto é, no “em si” dos objetos.

Ao atingir importantes pilares da metafísica, percebemos que o âmbito da crítica nietzscheana em *MA I* assume uma amplitude bem maior do que se a tomarmos como uma produção que apenas reage às construções schopenhauerianas. As teses do livro de 1878 se voltam contra a tradição filosófica. Logo, não é desmerecido estender a crítica de Nietzsche a toda metafísica dos platônicos aos neokantianos de sua época. Tal ponto de vista ainda pode ser corroborado caso observemos que o próprio Schopenhauer considerou que a expressão da consistência filosófica por excelência deveria ser observada a partir de Platão e de Kant. Nesse sentido, é bastante significativo o início do texto

Sobre a Quádruplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente. Lá Schopenhauer apresenta Platão como “o divino” e Kant como “o admirável”.¹⁹⁷

Significativo é percebermos que seja Platão, seja Kant, seja Schopenhauer – eles se enquadram em um processo de redução operacinalizado por Nietzsche, quando esse caracterizou o procedimento da metafísica como a tarefa de encontrar uma origem, o “em si” das coisas. Tal produto foi considerado um preconceito construído segundo a crença em uma verdadeira identidade dos objetos apesar de toda e qualquer variação. Assim, não destoando da perspectiva de que Nietzsche enxerga através de Schopenhauer algumas questões filosóficas, seguiremos as indicações do seu antigo mestre e voltar-nos-emos para as construções platônicas e para as kantianas com o propósito pontual de explicitar que os conceitos de essência e de “coisa em si” se ligam à pergunta pela origem das coisas.

Platão e Kant são reconhecidos unanimemente como figuras centrais do pensamento metafísico. Para clarearmos a ideia de metafísica apresentada no aforismo 01 de *MA I*, devemos observar que: o primeiro teria sido aquele que consolidou a ideia de adotar o dualismo como modelo filosófico; já o segundo, aquele que atualizou tal proposta através do conceito de “coisa em si”. Nos dois subtópicos seguintes, apresentaremos: (a) um breve esboço de como o Platão associou a metafísica ao problema da origem; (b) em seguida, apresentaremos

¹⁹⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. In.: *Sämtliche Werke*. Band III. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986. p.: 11.

como tal perspectiva foi atualizada a partir da noção kantiana de “coisa em si”.¹⁹⁸ A importância de tal percurso se solidifica diante do propósito do presente capítulo, como já apresentamos anteriormente, indicar que o primeiro aforismo de *MA I* tem a função de ser uma espécie de propedêutica da filosofia nietzscheana em 1878.

a) Origem, platonismo¹⁹⁹ e verdade.

O grau de importância atribuído à questão da origem pelo platonismo é fundamental. Ao apresentar sua solução ao problema, Platão alinhou questões que envolviam os temas filosofia, origem e verdade. Em *MA I*, são poucos os ataques diretos a Platão, eles parecem velados quando comparados a outras obras a exemplo de *Para Além de Bem e Mal* e de *Crepúsculo dos Ídolos*. Entretanto, se o nome do filósofo grego não apareceu explicitamente, os temas por ele discutidos emergiram como alvos quando Nietzsche criticou o modo como a metafísica conduziu os problemas em filosofia.²⁰⁰

¹⁹⁸ Poder-se-ia perguntar por que Kant e não Schopenhauer, uma vez que o rompimento com a filosofia schopenhaueriana é evidente? Primeiramente, porque queremos resgatar alguns traços da noção de coisa-em-si, tal como Nietzsche ele mesmo escreveu no início do aforismo 01 de *MA I*. Segundo, porque não está nos nossos propósitos rebater os efeitos da crítica nietzscheana a todos aqueles que utilizaram a noção de coisa-em-si. Tal empreendimento seria uma tarefa hercúlea, pois exigiria um amplo combate de Schopenhauer aos idealistas, passando ainda pelos neokantianos como F. A. Lange e A. Spir. Nossa ideia é mostrar como a crítica à noção de coisa-em-si empreendida por Nietzsche se coloca do outro lado de um pensamento que criou uma tradição na história da filosofia. Portanto, compreendemos que o ataque proferido aponta para toda essa tradição instaurada a partir da filosofia kantiana.

¹⁹⁹ George Stack defende que o que orienta a crítica de Nietzsche ao platonismo são as perguntas: O que essa doutrina representa para o homem? Quais são as implicações desse tipo de pensamento no modo como se vive? Nesse sentido, uma crítica ao platonismo pode prescindir de uma desconstrução ponto por ponto de toda a doutrina. Da mesma forma, no presente tópico, a exposição de alguns aspectos do platonismo não pretende alcançar o grau de uma leitura exaustiva do pensamento do filósofo grego frente à crítica de Nietzsche, buscamos apenas tentar responder em que medida em *MA* o problema da origem também pode ser entendido como um ataque ao platonismo. Cf. STACK, George J. *Lange and Nietzsche*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1983. p. 49.

²⁰⁰ Considerando também anotações durante o período preparatório a *MA I*, encontramos notas que evidenciam o trânsito de Nietzsche pela filosofia platônica no semestre de verão de 1876. Cf. Caderno P-II-9C.

Sobre a questão da origem em Platão, podemos encontrá-la explicitamente em alguns diálogos. Como nossa tarefa não é exaurir a discussão sobre tal tema na filosofia platônica, concentramo-nos em extratos dos diálogos *Teeteto*, *Fedon*, *Fedro* e *A República*. Acreditamos que nesses textos podemos apontar o que Nietzsche considerou problemático nas investigações sobre a origem conduzidas pela metafísica.

Nos quatro escritos mencionados acima, Sócrates indagou a seus interlocutores sobre conteúdos que transitavam em um campo discursivo no qual se incluía a problemática da origem, a questão dos contrários e a discussão sobre a aquisição de conhecimento. Segundo Nietzsche, sua observação que o platonismo deveria ser um alvo de críticas foi identificada desde muito cedo. Em um apontamento do período entre 1870 e 1871, o filósofo escreveu: “Minha filosofia *platonismo invertido*: quanto mais distante dos entes reais, tanto mais puro, belo, melhor se é. A vida na aparência como alvo.”²⁰¹ O período dessa nota remete, no curso da filosofia nietzscheana, a uma perspectiva estética. Contudo, a idéia de inversão de temas platônicos, como a noção de real a exemplo do caso acima, já eclodia no jovem Nietzsche.

A esse olhar de suspeita identificado desde cedo, ainda podemos somar, a conotação de que o platonismo foi uma das respostas filosóficas que uniu definitivamente a busca pela origem à questão da verdade através da noção de essência. Assim, a pergunta pelo conhecimento se transformou na compreensão da verdade do mundo – uma operação discutida, mas não superada por outro pensador. Se observarmos, ela se transformou em uma das maiores heranças deixadas pelo filósofo grego.

²⁰¹ KSA VII, 7[156], fim de 1870 – abril de 1871.

Considerando esse aspecto, Hirschberger²⁰² defende que em Platão encontramos duas noções de verdade: uma lógica e outra ontológica. A verdade lógica pode ser entendida como uma propriedade do nosso pensamento e da nossa linguagem. Ela seria a capacidade do juízo poder concordar perfeitamente com a verdade que ele quer criar. A verdade ontológica está relacionada às propriedades dos entes: se o ente é tal como devem ser suas propriedades, então ele é verdadeiro. Portanto, para ser tomado como verdadeiro, um ente se diz por aquilo que suas propriedades revelam em relação ao ser. Sob tal acepção, seria possível chegar à verdade sobre as coisas: podemos falar de livros verdadeiros, cores verdadeiras, cadeiras verdadeiras, homens verdadeiros.²⁰³

Ao defender que para além das aparências existe a verdade, o platonismo não apenas se distanciou de qualquer oposição, mas também evitou construir o mundo a partir de princípios opostos. Os problemas da transitoriedade e da mudança foram assim afastados do conhecimento sobre as coisas. Alterações de quaisquer ordem (espaciais, temporais, numéricas) não mudariam as essências das coisas, logo as mudanças não deveriam influenciar na construção da verdade. Para Platão, um objeto, o ar, por exemplo, ele não derivaria da terra. O ar, ele mesmo, possuiria uma essência que não sofreria

²⁰² Cf. HIRSCHBERGER, Johannes. *Geschichte der Philosophie: Altertum und Mittelalter*. Basel; Freiburg; Wien: Verlag Herder. 1961. 5 ed. p. 88. Bertrand Russell também apresenta uma divisão semelhante. Ele considera que a teoria das idéias e das formas é uma construção muito importante. “Essa teoria é em parte lógica, em parte metafísica”. A parte lógica diz respeito ao significado das palavras em geral. Existem muitos animais dos quais podemos verdadeiramente dizer: ‘esse é um gato’. Que queremos dizer com a palavra ‘gato’? Evidentemente, algo diferente de cada gato em particular. Um animal é um gato, ao que parece, porque participa da natureza geral comum a todos os gatos. A linguagem não pode funcionar sem palavras gerais como ‘gato’, e tais palavras, evidentemente, não carecem de sentido. Mas se a palavra ‘gato’ significa alguma coisa, essa coisa não é este ou aquele gato, mas certa espécie de gato universal. Isso não nasce quando nasce um determinado gato, e não morre quando ele morre. Não tem, com efeito, posição no espaço ou no tempo; é ‘eterno’. Esta a parte lógica da doutrina. Os argumentos em seu favor, sejam realmente válidos ou não, são fortes e inteiramente independentes da parte metafísica da doutrina. Segundo a parte metafísica, a palavra ‘gato’ significa um certo gato ideal, ‘o gato’, criado por Deus, e único. Os gatos determinados participam da natureza ‘do gato’, mas de modo mais ou menos imperfeito. É somente devido a essa imperfeição que pode haver muitos deles. “O gato é real; os gatos determinados são somente aparentes.” (RUSSELL, Bertand. *História da Filosofia Ocidental*. Trad. Breno Silveira. São Paulo: Companhia Editorial Nacional. 1957. pp. 141; 142.)

²⁰³ Cf. Platão: *Crát.* 385b; *Eutid.* 284a.

mudanças, não receberia influências do tempo e não poderia vir a ser algo diferente do que é. Sem a perspectiva de mudança, no pensamento platônico, a ontologia se realiza a partir do conhecimento da essência da coisa, denotando um encontro com a verdade sobre o objeto. Tal como Hirschberger nos apresenta:

Para a filosofia de Platão, torna-se fundamental apenas a verdade enquanto conceito ontológico. A diferença entre um ser verdadeiro em contraposição a um 'ente' [*einem Seinden*], que não é o verdadeiro ser, porque permanece entre o ser e o não-ser, atravessa toda sua filosofia. (...) Em Platão, o 'ente' nunca se aproxima completamente de sua ideia. A ideia mesmo é para ele a verdade. Essa é sua verdade ontológica. Pressuposto para ambos os significados dos conceitos de verdade é sempre sua concepção [*Anschauung*] de que tudo o que é verdadeiro tem que ser algo imutável, algo sempre idêntico a si mesmo, como ele costuma dizer. Toda verdade é, para Platão, por este motivo eterna, melhor dizendo, atemporal.²⁰⁴

Se é possível afirmar que a verdade em Platão deve responder pelo estatuto ontológico dos entes, resta saber como podemos chegar à verdade sobre as coisas? Para chegarmos à solução, é importante entendermos onde “encontramos” a verdade. A primeira providência que Platão efetuou foi se afastar de qualquer hipótese que pudesse eleger os sentidos como parâmetro. A experiência sensível não propiciaria nenhum conhecimento uniforme, ela apresentaria o mundo do eterno devir, onde as coisas são e não são ao mesmo tempo – um universo em constante transformação. Aquilo que se apresentaria aos nossos olhos não seria realmente o que a coisa é. Como a noção de verdade exigia o continuamente idêntico a si mesmo, então, os sentidos não poderiam ser tomados como avaliadores de graus de verdade. No diálogo *Teeteto*, Sócrates ao perguntar por meio de qual órgão era exercida a “faculdade que permite conhecer o que há de comum a todas as coisas”²⁰⁵, ele obteve como resposta a alma.

²⁰⁴ HIRSCHBERGER, Johannes. *Geschichte der Philosophie: Altertum und Mittelalter*. Basel; Freiburg; Wien: Verlag Herder. 1961. 5 ed. pp. 88, 89.

²⁰⁵ PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA. 2001. 3ª. Ed. 185c.

Logo, não seria através dos sentidos que se chegava à verdade:

Referes-te a ser e não-ser, semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, e também à unidade e aos mais números que se lhe aplicam. Evidentemente, tua pergunta abrange, outrossim, o par e o ímpar e tudo o mais que lhes vem ao rastro, desejando tu saber por intermédio de que parte do corpo percebemos tudo isso, com a alma. (...) A meu parecer é a alma sozinha e por si mesma que apreende o que todas as coisas tem em comum.²⁰⁶

É importante ressaltar que como sentidos, o filósofo grego entendia tanto a percepção subjetiva sensível, quanto o mundo objetivo das sensações. As informações provenientes dos sentidos não constituíam um conhecimento formal, mas apenas material que permitia a alma relembrar das formas verdadeiras. Por isso, a declaração de Sócrates no *Fédon*: “se nós queremos mesmo conhecer alguma coisa absolutamente, nós devemos nos libertar do corpo e contemplar a realidade atual apenas com os olhos da razão”.²⁰⁷

A verdade estaria na ordem de coisas que a alma busca atingir por si só. Tais análises, empreendidas racionalmente, baseiam-se em categorias como semelhança e dissemelhança, identidade e diferença, beleza e feiúra, bondade e maldade. “É nessas noções, especialmente, que a alma examina o ser”.²⁰⁸ Sobre os conteúdos que entram em jogo na análise da verdade, Hirschberger especifica:

Os conteúdos de cada percepção sensível nós os comparamos sempre uns com os outros, e os consideramos em conjunto; e o que daí resulta, como dado comum às várias impressões sensíveis, é o primeiro objeto da ciência e da verdade. Mas o conhecimento judicativo não pode, ele também por sua vez, ser sensível, porque cada impressão sensível limita-se a um órgão sensível particular, ao passo que no conhecimento racional os dados de cada faculdade sensível particular são ultrapassados, sintetizados e elaborados. Por isso não é nunca a

²⁰⁶ *Teeteto*, 185d,e.

²⁰⁷ *Fedon*, 66d.

²⁰⁸ *Teeteto*, 186a.

sensibilidade, por si mesma, fonte da verdade.²⁰⁹

Todo conhecimento se estruturaria, então, como um exercício da alma que ao inquirir sozinha pela verdade afundaria no mar de certezas puras, imutáveis e imortais.²¹⁰ Mas a alma não precisaria adquirir a ciência da verdade, tal conhecimento já existiria anteriormente a existência sensível. Os chamados conceitos universais, a saber, grandeza, igualdade, beleza, bondade, justiça, entre outros – todos já estariam presentes na alma - seriam eles conceitos, ciências ou, simplesmente, Ideias. Em outros termos, “nosso conhecimento não é nada além de recordação”²¹¹.

Se traçarmos uma linha guia para entendermos o modelo platônico de produção de conhecimento, então, pensaríamos tais construções como uma tentativa em fundamentar a ciência como uma verdade *a priori*²¹². Estabelecer criteriosamente a verdade seria, no platonismo, o elemento que permitiria responder a questão da origem através da crença em que tudo aquilo que existe no mundo efetivo teria seu correspondente originário e verdadeiro no mundo das Ideias. A metafísica superaria, então, o problema dos opostos não mais dizendo que uma coisa tem sua origem em outra, mas atribuindo uma relação direta entre um objeto e sua essência - o correlato verdadeiro, indestrutível e imutável que existe no mundo das Ideias. Em suma, o platonismo apresenta a tese de que uma Ideia não é ser e não ser ao mesmo tempo, ela é uma essência e tem seu fundamento de verdade garantido em si mesma.

Portanto, a resolução do problema da oposição foi deslocada para outro plano e transformada em uma pergunta de cunho ontológico: agora a questão pela origem se orientaria pelo ser ou não ser de algo. Assim, seria possível eleger um

²⁰⁹ HIRSCHBERGER, Johannes. *Geschichte der Philosophie: Altertum und Mittelalter*. Basel; Freiburg; Wien: Verlag Herder. 1961. 5 ed. p. 105.

²¹⁰ Cf. *Fedon*, 79d.

²¹¹ *Ibd*, 72e.

²¹² *Ibd*, 75b.

objeto ou um conhecimento produzido como verdadeiro ou falso. Caso uma coisa não tivesse origem própria, em si mesma, essa coisa não poderia atingir a condição de verdadeira. Ela seria da ordem do não ser, o que implicaria a impossibilidade de se produzir conhecimento sobre ela.

Para o platonismo, uma análise dos objetos do mundo passaria por dois níveis: (i) O primeiro nível responderia se haveria alguma ligação de um objeto do mundo sensível com uma essência pura no mundo inteligível. (ii) O segundo nível, que decorre do primeiro, atribuiria valor de falsidade a tudo aquilo que se esgota no mundo sensível, ou seja, somente é válido como verdade aquilo que pode ser percebido pelos olhos da razão e identificado como presente em um mundo ideal. Embora Platão ainda transitasse em um caminho que levava a pensar a origem a partir de algo que está no mundo sensível, toda a sensibilidade deixou de ser condição de verdade. Quando exigiu para o conhecimento verdadeiro o desvelamento ontológico do objeto, ele identificou a origem à essência. A existência sensível se tornou uma condição secundária do objeto. Em outros termos, somente a verdade permitiria o vislumbamento do estatuto ontológico de um objeto, portanto, somente a essência garantiria a existência da coisa.

Enquanto caminho que levava à verdade, somente a alma poderia chegar às essências, ou seja, a razão seria o meio que permitiria avaliar se algo é ou não é. A alma no platonismo já estaria ligada ao mundo das essências. Ela traria em si mesma, antes de qualquer experiência sensível, a lembrança do contato com o universo das formas.

Platão é, declaradamente, racionalista e idealista. Todo mundo sensível espaço-temporal é incluído por ele na Ideia e no conceito puro, em função do qual deve ser entendido. E para que a percepção sensível se torne possível, e, com ela, a experiência, é necessário a experiência prévia da Ideia. Só por ela podemos compreender a experiência.²¹³

²¹³ Hirschberger. *Op. Cit.* p. 107.

A experiência prévia das Ideias se tornou assim uma condição de conhecimento. É importante percebermos nesse movimento a adição de mais um instrumento que faz do conhecimento um campo subordinado aquilo que conseguimos captar da Ideia dos objetos: as ideias não existem por causa de nossa percepção sensível, elas dependem da contemplação anterior à nossa vida no mundo sensível. Platão defendia que contemplaríamos as essências em um momento de pré-existência da alma. Através do contato com o mundo sensível iríamos lembrando aos poucos lembrando desse contato prévio. Em tal perspectiva emerge um saber que exige o contato com a verdade todas às vezes que nos propormos a atingir o ser na sua forma ideal. Para implementar tal busca, a razão direcionaria o homem na tarefa de rememoração das essências.

Enquanto olhos da alma, a razão também responderia pela elucidação do campo dos valores. Portanto, também os atributos de um objeto qualificado como bom, belo ou justo, por exemplo, deveria ser encontrado no mundo das Ideias. Na perspectiva platônica, se possuíssemos tais noções no nosso intelecto, então, esses conceitos remeteriam nossa alma necessariamente a um referente no mundo perfeito. Logo, as noções de bom, belo e justo se ligariam às suas essências. Podemos falar então de verdadeiramente bom, verdadeiramente belo, verdadeiramente justo. Platão transformou, assim, não apenas a produção de conhecimento, mas também a ética em um campo que só se sustenta quando concebido através da compreensão das essências. A pergunta pelo que é bom foi transformada em uma corrida em direção aos fundamentos dos conceitos éticos. O mundo das Ideias responderia assim por tudo o que é “em si”, não apenas por conceitos relacionados à produção de conhecimento. Creditando às noções de Bom, Belo, Justo e Piedoso a condição de essências, então, a ética deveria ser pensada a partir do distanciamento do mundo empírico.

Verificamos que o modelo platônico impõe uma rígida limitação, caso não se busque o conhecimento através das essências. O homem preso ao mundo da percepção sensível não produz ciência, apenas emite opinião (*Doxa*).

Enquanto senso comum, as opiniões são condicionadas pelas mudanças e transformações do mundo, não podemos tomá-las como algo fixo e verdadeiro. Elas não respondem à origem do objeto, pois não se tem acesso ao que uma coisa realmente é.

b) Atualização da metafísica a partir da “coisa em si” de Kant: origem como o que se pode conhecer.

Podemos considerar que Kant reestruturou a maneira como se aborda a questão da origem na ordem das reflexões filosóficas. Para tanto, seu ponto de partida foi interrogar a possibilidade de conhecer. Seu problema exigia que se fosse respondido não apenas o que significa conhecer, mas também, como se originam nossos conhecimentos. A solução exigia o afastamento da metafísica de qualquer dogmatismo. Somente assim, ela alcançaria o estatuto de ciência e seu produto poderia ser tomado como conhecimento verdadeiro.

Nosso ponto de partida é a *Crítica da Razão Pura*, obra na qual Kant tomou para si uma tarefa que também transformou toda a história da produção de conhecimento no Ocidente. Ele afirmou:

A crítica não se opõe ao *conhecimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer, à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiados em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*.²¹⁴

Kant pretendia por um fim ao dogmatismo e estabelecer a metafísica

²¹⁴ B XXXV.

como ciência. Para tanto, ele propôs um movimento crítico em que a razão examinaria a si mesma compreendendo suas capacidades e limites. Somente assim, entendia o filósofo, seria possível conseguir avançar na compreensão da verdade, pois o conhecimento se edificaria sobre uma ciência rigorosa.²¹⁵

Para alcançar tal empreendimento,

Kant explica o modo específico do saber da metafísica, isto é, o conhecimento puro da razão, e também o caráter do saber da matemática e da ciência pura da natureza mediante uma dupla visão disjuntiva: 1) os conhecimentos são válidos *a priori* ou *a posteriori*; 2) os juízos são sintéticos ou analíticos.²¹⁶

Sobre a distinção entre conhecimentos *a priori* e *a posteriori*, tal como os empiristas, Kant afirmou que o nosso conhecimento se iniciaria com a experiência²¹⁷. Entretanto, afirmar que o processo se inicia a partir do contato com os objetos, não significa compreendê-lo exclusivamente como um derivado da experiência. Isso quer dizer que o conhecimento seria “um composto do que recebemos através de impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma”²¹⁸. Nesses termos, haveria então um conhecimento anterior a qualquer impressão sensorial, independente da experiência, esse foi denominado conhecimento *a priori*. Por outro lado, aquilo que era conhecido a partir do contato com a empiria era chamado de *a posteriori*.

Porém, esta distinção não era suficiente para delimitar o campo onde se

²¹⁵ “No decorrer do autoexame, a razão rejeita o racionalismo porque o pensamento puro não é capaz de conhecer a realidade. Porém, a razão rejeita também o empirismo. É verdade que Kant admite que todo conhecimento começa com a experiência; mas não resulta disso, como supõe o empirismo, que o conhecimento provenha exclusivamente da experiência. Pelo contrário, mesmo o conhecimento empírico se mostra impossível sem fontes independentes da experiência.” HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian V. Hamm; Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes. 2005. p. 39.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 45. Höffe defende que a importância dessa distinção se mantém até hoje, embora as definições kantianas não se mostrem mais “suficientemente exatas”.

²¹⁷ Cf. B 1.

²¹⁸ B 1-B 2.

originária e edificaria a metafísica enquanto ciência. Kant apresentou, então, outra distinção, a saber, existem juízos analíticos e juízos sintéticos. Essa segunda separação se liga à pergunta daquilo que orienta a verdade de um juízo, isto é, ela deve responder se o que liga o sujeito ao predicado encontra-se no sujeito ou fora dele.

Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado (apenas considero os juízos afirmativos, porque é fácil depois a aplicação aos negativos), esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo, *sintético*.²¹⁹

Sob tal acepção, os conhecimentos que podem ser qualificados como absolutamente verdadeiros não derivariam dos objetos, mas teriam na própria constituição da natureza do homem sua justificação. Haveria, portanto, um limite próprio ao homem que demarcaria o modo como nos relacionamos com a empiria:

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais tem de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar. Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos, quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos.²²⁰

A afirmação dos juízos analíticos se apóia, sobretudo, nas regras lógico-semânticas da língua em que o juízo foi pronunciado. Por exemplo, é possível afirmar que: quem é mortal morre; quem é homem não é mulher. Para tais asserções, a verdade do conteúdo afirmado não depende da experiência.

²¹⁹ B 10.

²²⁰ B XVII-XVIII.

Todos os outros tipos de juízos são sintéticos, ou seja, eles não podem ser encontrados unicamente a partir do princípio de contradição ou das leis lógicas.

Assim, da diferenciação entre “analítico – sintético” e “*a priori* – *a posteriori*” verificamos em Kant quatro possibilidades de combinação: (i) juízos analíticos *a priori*; (ii) juízos analíticos *a posteriori*; (iii) juízos sintéticos *a priori*; (iv) juízos sintéticos *a posteriori*. Os juízos analíticos possuem validade *a priori* por definição própria, o que nos faz aceitar a relação (i) e automaticamente descartar a combinação (ii), juízos analíticos *a posteriori*. Outra associação que não oferece problemas de compreensão é a relação (iv). Os juízos sintéticos *a posteriori* estão diretamente relacionados à aquisição de conhecimento via experiência, o que não apresenta nenhuma dificuldade de compreensão, pois os juízos empíricos são sempre sintéticos e, no seu fundamento, constituídos pela experiência.

Sobre os juízos sintéticos *a priori*, emerge o problema de construção de conhecimento e da verdade. Conceitualmente são juízos possíveis, porém há a necessidade de observar rigorosamente quais são os juízos anteriores à experiência. A pergunta de Kant se direciona assim para os fundamentos do conhecimento, ele questionou “como são possíveis proposições sintéticas *a priori*?”²²¹. Mesmo possível de ser enunciada de forma direta, a resposta se mostrou uma elaboração bastante complexa que apresentava a possibilidade da metafísica se afirmar enquanto saber científico. Segundo Kant, os juízos sintéticos *a priori* seriam possíveis se fossem originados a partir de alguns modos do nosso entendimento que condiziam com tais intuições. Por exemplo, só conseguimos organizar os eventos de acordo com uma ordem de causalidade, porque sabemos *a priori* que todos os eventos que observamos possuem causas. O mesmo aconteceria para as intuições de espaço e tempo.

De acordo com tal perspectiva, o que conhecemos como

²²¹ B 73.

necessariamente verdadeiro é aquilo que tem sua fonte em nós mesmos e se apresenta como uma intuição pura. Deve-se ressaltar que as intuições puras não são propriedades dos objetos que permaneceriam neles caso abstraíssemos as “condições subjetivas” sobre as quais elas foram compostas. Para Kant, “a receptividade do sujeito, mediante a qual este é afetado por objetos, precede necessariamente todas as intuições desses objetos” ²²². A intuição pura contém “anteriormente a toda experiência, os princípios das suas relações” ²²³.

O desdobramento direto desse modo de conceber o mundo é que não podemos apreender o objeto tal como ele é, porque o objeto na maneira como ele se apresenta na natureza é percebido por nós segundo o crivo de nossa constituição subjetiva. Por isso, Kant afirma que:

(...) toda intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuimos não são em si mesmas tal como as intuimos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós.

Assim, se observarmos as formulações kantianas percebemos uma marcante divisão entre fenômenos e nômenos. Temos acesso aos fenômenos, pois conhecer os objetos tal como eles são “em si mesmo” é impossível para nós. Kant escreveu:

É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo como nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens. É deste modo apenas que nos temos de ocupar. (B59)

²²² B 42.

²²³ B 42.

Entraríamos em contato com a natureza efetiva do objeto, mas nosso modo de perceber o mundo não seria capaz de apreender por completo tal objeto. Esse é um limite determinante para a constituição da ciência metafísica kantiana. Podemos, entretanto, compreender o modo como somos afetados pelos objetos, ou seja, as sensações que os objetos produzem em nós.

Para nosso propósito não interessa avançarmos sobre as possibilidades que brotam com a admissão da existência do mundo das nossas percepções e do mundo das coisas mesmas. Para o objetivo de nosso estudo, é válido observar que em Kant a metafísica é restaurada como uma ciência a partir do momento em que admitimos um limite da nossa capacidade de conhecer. Para além de tal capacidade estariam as “coisas em si”, pois nós só conseguiríamos chegar à representação que nosso entendimento faz das coisas. Esse movimento denota uma característica determinante:

Ele [Kant] fixou assim, de forma mais geral e fundamental, o caráter múltiplo do Ser das coisas. Para poder ser conhecido, o objeto está em determinada ordem. Mas, qualquer que seja essa ordem em que esteja, sempre haverá antes dela outra ordem que, por princípio, não pode ser determinada nem conhecida. A multiplicidade da existência penetrou na essência de todos os objetos; mesmo que ele seja múltiplo e complicado para nós, sempre possui outro aspecto que não conseguimos ver.²²⁴

²²⁴ SIMMEL, Georg. *Schopenhauer & Nietzsche*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto. 2011. p. 30. A cisão do mundo entre vontade e representação se inscreve na mesma linha do procedimento kantiano. O Uno primordial como a coisa em si e suas individuações como fenômeno – assim a crítica de Nietzsche à Kant também alcançava os fundamentos da filosofia schopenhaueriana. “A filosofia de Schopenhauer é um esforço na busca dessa coisa em si. Mas ele não pretendia preencher um espaço vazio; esse é o procedimento dos continuadores, aqueles para quem a filosofia chega de fora. Schopenhauer, cuja filosofia nascia de dentro, já trazia um sentimento característico que conduzia o mundo ao Ser absoluto, à unidade das diversidades. (...) As categorias ‘fenômenos’ e ‘coisa em si’, que permitem compreender os primeiros na unidade da segunda, eram para Schopenhauer a maneira de transformar o seu mais importante sentimento vital em uma imagem do mundo.” (*Ibd.*, pp. 30; 31).

Essa multiplicidade carregada pelo objeto é expressão da própria multiplicidade interior do sujeito. Surge assim uma exigência para o sujeito, a saber, tentar deixar afastar de si tudo aquilo que não lhe for próprio. Em contrapartida, a posição do objeto também é um reflexo desse parâmetro, pois ele será algo cuja essência será eternamente desconhecida para nós. Kant renovaria, assim, o abismo existente entre nossa percepção dos objetos e a essência dos objetos. A resposta a esse movimento kantiano formou, segundo Simmel, uma explosão de tentativas de se chegar a esse objeto aparentemente inatingível:

Surgiu um desejo filosófico pela coisa em si, pelo Ser situado além da representação. Buscou-se alguma relação com ela, fosse por uma espécie de conhecimento que se diferenciasse de tudo o que era conhecido e estivesse livre da limitação da forma subjetiva, fosse por uma relação imediata que não seria propriamente conhecimento, mas mais que conhecimento.²²⁵

A relação entre sujeito e objeto se relacionaria com o problema da origem ao apontar para a possibilidade de verdade, ou seja, a possibilidade de conhecer o mundo a partir da identidade entre algo pertencente à “coisa em si” e algo constitutivo de nosso modo de representação.

Se nos termos kantianos há um abismo entre o homem e a “coisa em si”, haveria então, pelo menos em um primeiro nível, a manutenção de um dualismo próprio ao nosso modo de nos relacionar com o mundo. Assim, não se

²²⁵ SIMMEL, G. *Op. Cit.* p. 30. Em seu texto “Kant, Nietzsche and the ‘thing in itself’”, Stephen Hougate apresenta o seguinte ponto de vista: “essa tese central kantiana que nós conhecemos *a priori* das coisas somente o que nós mesmos colocamos nelas é algo que Nietzsche, no meu ponto de vista, nunca mudou seriamente, mas aquilo que ele aderiu - embora em uma forma recorrigida - por toda sua carreira filosófica” (HOUGATE, S. *Op. Cit.* p.118).

pode negar que o problema da origem em Kant se liga à superação desses dois pólos originários.

Porém, a solução do problema aponta para uma saída que se mostra a partir da pergunta sobre o que permite ao homem conhecer. Mesmo afirmando a distinção entre “fenômeno” e “nômeno”, aquele objeto do conhecimento sobre o qual edificamos nossa ciência, ele é um produto da identificação de termos *a priori* existentes no sujeito e no objeto empírico. Portanto, no processo de conhecimento intuiríamos um objeto único constituído por propriedades existentes tanto no sujeito quanto ao objeto da experiência. Tal solução permite a constituição de um objeto único, ou seja, Kant à sua maneira supera o dualismo. Para alguns comentadores como Hougate, tal posição denota que a questão da “coisa em si” kantiana não é efetivamente um problema para Nietzsche. Entendemos, entretanto, que a radicalidade empreendida por Nietzsche não tem congruência com o pensamento de Kant no que toca a relação fenômeno e nômeno. Não há espaço para qualquer relação dual. Essa foi uma mudança que exigiu completa reformulação não apenas no modo como se produz conhecimento, mas também, no modo de se definir o próprio homem. Dedicar-no-emos a explicitar tal transformação na segunda metade do presente capítulo, quando exploraremos os termos sobre os quais Nietzsche edificou sua filosofia.

2.1.3- Manutenção de um problema: o dualismo.

Tomando Platão, Kant ou qualquer outro filósofo de bases metafísicas, Nietzsche julgou que havia um equívoco quando se considerava o modo de apreensão do mundo. A solução metafísica para a pergunta da origem instaurou o primado da identidade e fomentou um grande preconceito, a saber, somente vislumbrando algum tipo de essência para as coisas seria possível revelar o que é um objeto.

Considerar dois planos (aparências-essências, verdade-erro, mundo sensível – mundo inteligível, coisa-em-si - fenômeno) era para o Nietzsche um exercício de má compreensão. Um erro, que ele ironicamente apontou como um

mal entendido tosco e antigo. Na versão nietzscheana, o problema da dualidade pode ser entendido do mesmo modo como alguns pensam que o sonho é a manifestação de outro universo. Portanto, o erro estaria em uma má interpretação dos dados efetivos, quando o homem não sabia que o sonho fazia parte de suas atividades mentais. A metafísica seria um erro, não apenas gerados porque o homem não conseguia explicar os eventos do mundo, mas também, porque não conseguia compreender a si mesmo. Ele escreveu: “Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo*; eis a origem de toda metafísica.”²²⁶

De um modo geral, a comparação com os sonhos²²⁷ é bastante frutífera. Através dela Nietzsche caracterizou a interpretação de alguns pensadores como superficial. Ela servia para aqueles que acreditavam que o sonho era a afirmação da possibilidade de outro plano que se destacava daquilo que alcançamos através das experiências sensoriais. A crença no sonho como instrumento que denota a existência de outro mundo constituiria marca de uma dissociação de funções próprias ao homem, o que justifica uma má interpretação de mundo, uma interpretação metafísico-religiosa, que dissociava o conteúdo das representações, dos elementos próprios da experiência sensorial.

Nesse momento inicial, é possível pensar o tema como uma crítica à crença em Deus, no Espírito, na Vontade ou qualquer outro aspecto que denote a existência de manifestações transcendentais. O problema permanece ainda sobre a crença na existência de oposições fundamentais, que se estruturam sobre um pré-conceito infundado de que por trás das aparências existem as formas verdadeiras. Quando sonhamos, vivemos em um mundo de aparências, os objetos

²²⁶ MA I, 05.

²²⁷ Na tradição da metafísica podemos observar que o sonho exerce uma importante função que manifesta a cisão entre essências e aparências. Há exemplos presentes desde a filosofia antiga até a filosofia moderna: Platão, no diálogo *Teeteto*, utiliza o sonho para mostrar a existência de dois planos; Descartes, nas *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, apresenta o argumento do sonho como uma possível cópia da realidade.

que estão ali presentes são cópias de coisas que vivemos na realidade. Do mesmo modo acreditam os metafísicos que por trás desse mundo há outro plano para além do físico, onde tudo aquilo que percebemos falsamente possui a sua verdadeira identidade.

Podemos ainda somar a essa interpretação a idéia de que, ao olharmos com mais atenção para o problema do sonho, há um desdobramento mais profundo do que a leitura de um mundo físico e um mundo transcendental. Nietzsche abriu espaço para compreendermos que podemos fazer um uso inapropriado da fantasia quando se pretende produzir verdades. Nesse âmbito há uma diferenciação do que seria um uso apropriado e um uso inapropriado. Mas o que marcaria tal diferença?

Se o mundo foi dividido em dois planos aquele que é verdadeiro e aquele que é percebido, torna-se inapropriado desconsiderar o mundo em que vivemos. Aplicar a fantasia para aumentar a distância entre as nossas vivências e um possível mundo transcendental isso seria algo inapropriado. Através do argumento do sonho, Nietzsche nos permite vislumbrar que não há nada de rigoroso ou científico nesse procedimento. Utilizar fantasia para produzir “outra” realidade isso fazemos em sonho, que não limita nem especifica o modo de se empregar a fantasia. Então, porque a fantasia não obedece a um método específico para conduzir a interpretação, o sonho não pode ser tomado como medida para a produção de conhecimento. Ao sonhador é possível criar quimeras. A metafísica, por também permitir uma aplicação da fantasia sem a medida do mundo em que vivemos, seria mais uma quimera, um instrumento apropriado para produzir conhecimento.

O problema é utilizar a fantasia para produzir conceitos que cada vez mais promovem a crença na existência entre um mundo das aparências e um mundo das coisas mesmas. No aforismo 153 de *O Andarilho e sua Sombra*, por

exemplo, Nietzsche afirma que as idéias da filosofia platônica são “transfiguradas *lembranças* de um ‘mundo melhor’”²²⁸. A crítica nietzscheana se desdobra na pergunta: Por que eleger um mundo inalcançável como um mundo melhor?

Para a ciência e a filosofia, a resposta indica um modo de produzir verdades e com isso produzir medidas para o que se deve e o que não se deve fazer. Platão transfere a ordem de “realidade” para outro plano, para o mundo das essências. Nos diálogos, esse outro lugar é constantemente caracterizado como ideal, verdadeiro, permanente e imutável – é o mundo das formas perfeitas. Evidentemente que qualquer habitante de um lugar onde os objetos são imperfeitos, transitórios e perecíveis, preferiria a eterna busca por um mundo tão encantador quanto o das formas perfeitas. Se isso lhe fosse permitido em algum momento, tal homem perceberia que tudo que ele viveu seria apenas um simulacro da verdade e voltaria às costas para as suas vivências. O verdadeiro e único parâmetro para entender a verdade das coisas deveria apontar para um mundo transcendente.

A possibilidade de tal afastamento marca um traço contra o qual Nietzsche lutou em toda sua obra, a saber, eleger um mundo transcendente como parâmetro para se construir uma verdade, o conhecimento, a moral. Produzir conhecimento acerca de um mundo cujo parâmetro estaria em outro plano que não faz parte diretamente de nossas vivências efetivas – isto era avesso ao modo como o filósofo queria estruturar seu pensamento. Era uma completa inversão de perspectivas. Se a filosofia se originou, como vimos em Tales, de um salto dado pela fantasia sobre a efetividade, após Platão a metafísica transformou as coisas efetivas em realidades não necessárias à produção de conhecimento. A fantasia prescinde do mundo como fundamento.

²²⁸ WS, 13.

Ao fundo, a discussão e a crítica nietzscheana sobre o modo como a metafísica responde a pergunta pela origem é uma tentativa de reestruturar o modo de o homem pensar a si mesmo e assim de fazer filosofia. O problema da origem apresentado na primeira parte do aforismo 01 de *MA* / agregaria, segundo nossa leitura de Nietzsche, uma nova exigência à filosofia: não se pode mais produzir respostas a partir de estruturas duais. Consequentemente, o uso da representação não deve guiar a compreensão do mundo para o distanciamento do homem e de suas vivências. A pergunta pela origem das coisas deveria ser respondida segundo novos parâmetros.

Capítulo 2 - Parte 2

2.2- Novas exigências.

No primeiro aforismo de *MA I*, após o movimento inicial de afastamento completo dos pressupostos interpretativos e metodológicos da metafísica, Nietzsche tratou da apresentação de sua perspectiva filosófica. Nesse trecho, discutiremos os rumos adotados pelo filósofo, evidenciando como tal caminho nos levou a uma das principais exigências de *MA*: “a filosofia histórica” como método filosófico.

Uma vez apontados os fantasmas metafísicos que pairavam sobre a questão da origem desde o surgimento da filosofia até as influências de sua época, Nietzsche indicou sua solução à pergunta pela origem das coisas. Ele escreveu:

Por outro lado, a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como separada da ciência natural, o mais novo de todos os métodos filosóficos, constatou em casos particulares (e provavelmente será essa em todos sua conclusão) que não existem opostos (...).²²⁹

Para o leitor acostumado aos textos da primeira fase, o recurso à história pode soar estranho. Como seria possível colocar a história no cerne das investigações filosóficas se, aparentemente em um primeiro exame, no segundo volume das *Considerações Extemporâneas* alguns aspectos dessa ciência foram tão criticados²³⁰?

²²⁹ *MA I*, 01.

²³⁰ O segundo volume das *Considerações Extemporâneas* foi bastante trabalhado pelos comentadores, dentre alguns nomes importantes que dedicaram ao livro, destacamos três leituras consagradas: (i) a de Wolfgang.

Müller-Lauter nos alerta para esse tipo de leitura, pois para ele o solo sobre o qual se desenvolveu a *UB II* não se desfez durante toda a obra de Nietzsche. Segundo o comentador: “Nesse escrito facilmente legível e, contudo, não facilmente compreensível - por conta das múltiplas tendências reunidas nele - Nietzsche está a caminho daqueles conhecimentos sobre o contínuo vir-a-ser do mundo”²³¹. Perceber a relevância da *UB II* seria mais evidente quando observada a partir de consequências extraídas dos períodos de maturidade da produção intelectual nietzscheana. Müller-Lauter explicita sua tese através da observação do conceito de “doença histórica” presente na *UB II*, como uma noção que equivaleria a um sintoma da *decadence*. Portanto, o problema da história desde a *UB II* ocorreria pela falta de um olhar crítico sobre si. Podemos compreender então que os traços críticos determinantes do livro de 1874 já apontam para a noção de história enquanto produtora de sentidos e significados. Assim, o exercício crítico tornar-se-ia uma função primordial do saber histórico, pois ele só poderia ser considerado “em sua procedência histórica”.²³² Logo, foi no modo de concepção do problema que Nietzsche perpetuou seu projeto de 1874: “a origem da formação histórica mesma tem de ser outra vez reconhecida historicamente”.²³³ A partir dessa afirmação o comentador traça sua diretriz interpretativa: “Nietzsche dá aqui apenas um primeiro e cuidadoso passo, tateando na direção de um entendimento histórico do excesso moderno em história (*Historie*), ao derivá-lo do *memento mori*

Müller-Lauter (MÜLLER-LAUTER, W. “O problema do Antagonismo na Filosofia da História de Nietzsche”. In: *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp. 2009.; (ii) a de Jörg Salaquarda (SALAQUARDA, J. “Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. vol. 12. 1984: p. 1–45); (iii) a de Volke Gehardt. Particularmente, *UB II* é um livro muito importante na constituição da tese de Müller-Lauter que compreende a filosofia de Nietzsche como um pensamento que incorpora a ideia dos antagonismos. Segundo o comentador, esse é um texto chave para se entender como o antagonismo se inscreve na concepção nietzscheana de vida.

²³¹ MÜLLER-LAUTER, W. “O problema do antagonismo na filosofia histórica de Nietzsche.” In.: *Nietzsche: Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNESP. 2011. p. 78.

²³² *Ibid.*, p. 79.

²³³ *Id.*

medieval".²³⁴

Destarte, entendemos que a leitura de Müller-Lauter abre caminho para afirmarmos que em *MA*, a história pode ser concebida como uma ciência de dupla função: (i) apresenta-se como um modelo interpretativo do homem e das coisas humanas; (ii) exerce uma função reguladora na tarefa de analisar a constituição dos significados atribuídos pelo homem a si mesmo e às outras coisas humanas. Dois percursos que se entrecruzam e acontecem simultaneamente quando se exerce a tarefa de compreender criticamente a origem e o desenvolvimento de um acontecimento.

Devido a essa duplicidade, a história ganha destaque frente às demais ciências quando conduzida à elaboração de conhecimentos críticos. Orientado pela primeira função, o historiador descreve o surgimento e o desenvolvimento de um evento. Simultaneamente, de acordo com a segunda função, ele mostra que o evento carece de significação em si mesmo. Do seu esforço compreendemos que há lacunas no decorrer da vida dos homens e dos povos. Tais espaços vazios são preenchidos por significações criadas pelo próprio homem para constituir um sentido para a sua existência. A história deixa claro que não há um princípio teleológico ou teológico promovendo ou servindo de motivo para os acontecimentos.

A filosofia emergiria por entre as lacunas deixadas pela história. O trabalho do filósofo consistiria na busca pelas respostas à questão da origem. Ele partiria do fato de que o sentido das coisas é um produto arbitrário, uma construção humana. Tal mudança de registro, delineada em *UB II* e anunciada no primeiro aforismo de *MA I* se perpetua por toda obra de Nietzsche. Tem início aqui "a filosofia da suspeita". Assim, a pergunta clássica - O que é isso? -, só pode ser respondida quando se evidencia o curso que marca a instituição dos significados.

²³⁴ *Id.*

Ela é condicionada à pergunta - Como algo veio a ser? O primeiro nível do saber filosófico deve explicar ao homem os eventos a partir da maneira como os acontecimentos foram significados. Depois, em um segundo nível, a filosofia deve tentar responder a pergunta como podemos pensar os diferentes modos de significar frente à multiplicidade e dinamismo de experiências que é a vida, ou seja, como é possível trabalhar com essa construção de sentidos para que a vida possa ser tomada na amplitude do vir-a-ser.

2.2.1- Problema da origem

Vimos que interessava a Nietzsche apontar um meio para abordar a questão da origem sem incorrer nos mesmos erros da tradição. Sua opção, concebida a partir da defesa do “mais novo dos métodos filosóficos”, foi o uso da “filosofia histórica”. Verificamos então que o primeiro passo para abordar o problema admitiu como ponto de partida uma mudança semântico-metodológica. Tendo em vista a estruturação de sentidos, uma nova conotação para história foi adotada, seu papel asseguraria o distanciamento do dogmatismo filosófico. Considerando a tarefa metodológica, a história foi tomada como instrumento, em outros termos, ela assumiu a função de descrever os eventos e exercer um papel crítico-regulador tal como apontamos algumas linhas acima. A história emergiu, então, com um fator imprescindível para compor o alicerce da guinada teórica de 1878. Sem ela, o filosofar nietzscheano se afastaria da compreensão da natureza e do dinamismo dos modos significar.

Se olharmos para outras obras, veremos que as interseções entre história e filosofia acompanharam as reflexões nietzscheanas desde *GT*. Como vimos, elas ganharam notório destaque na *UB I*. Entretanto, foi somente a partir de *MA I*, que a história desempenhou a função metodológica e anti-metafísica por excelência. Aliada outras ciências como a psicologia, do escrito de 1878 em diante, a história emergiu como uma disciplina necessária às análises dos modos de produção dos chamados sentimentos e conceitos morais. Tal fusão de saberes destacada por Nietzsche como “o mais novo dos métodos” foi notadamente

denominado de “filosofia histórica”. Com esse movimento, afirma Brusotti, “filosofia, história e ciências naturais tem que estar obrigatoriamente atreladas umas às outras, do mesmo modo naturalmente e historicamente, isto é, indicar a origem cultural [*kulturelle Entstehungs*] e processo de desenvolvimento”.²³⁵ Entendemos que a compreensão da função da história em *MA* pode ser esclarecida se elucidarmos esses dois aspectos determinados pelo comentador italiano.

a) Cultura - a origem e a história.

Se considerarmos uma concepção mais ampla de história que não se limite a tentar descrever imparcialmente os acontecimentos. Se tomarmos a história como campo de saber ativo, cujo exercício expõe os modos diferentes de produção de perspectivas semânticas ligados a uma época e a um povo. Se elegermos a cultura como um significativo objeto que merece ser investigado segundo o olhar do historiador. Então, dificilmente esquivar-nos-emos da imagem de Jacob Burckhardt²³⁶ e da pergunta sobre possíveis influências desse pensador

²³⁵ BRUSOTTI, Marco. "Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften". In.: ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco; HEIT, Helmut (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin; New York: de Gruyter. 2011. p: 91.

²³⁶ Reconstituindo a imagem de Burckhardt a partir de algumas cartas escritas por Nietzsche, Ernani Chaves efetiva em poucas linhas uma concisa apresentação da impressão positiva que o historiador exerceu sobre o jovem filósofo ainda nos tempos de Basiléia.: "Nietzsche conheceu Burckhardt logo após a sua chegada a Basiléia, tornando-se, inclusive, seu vizinho (cf. carta a Elisabeth Nietzsche, de 29.05.1869). A correspondência do período documenta esse convívio que, do ponto de vista de Nietzsche, é sempre descrito com profundo entusiasmo. A Rodhe, em 29.05.1869, ele comenta: "Estabeleci relações próximas, desde que cheguei, com o excepcionalmente inteligente [*geistvollen Sonderling*] Jakob Burckhardt; alegro-me sinceramente com isso, porque descobrimos uma maravilhosa congruência em nossos paradoxos estéticos". À mãe (carta de meados de junho de 1869) e a Paul Deussen (carta de julho de 1869), ele reafirma esta intimidade. Mais de dois anos depois, em cartas a Gersdorff (de 18.11.1871) e a Rodhe (de 23.11.1871), não deixou de registrar que "festejara" com Burckhardt o "Dia das Bruxas" [*Dämonenweihe*]. Em 15.02.1870, emprestou da Biblioteca da Universidade, o *Die Zeit Constantin's des Grossen*, publicado em 1853. Na mesma carta a Gersdorff citada acima, Nietzsche conta que assistiu às conferências de Burckhardt sobre "o estudo da história", aproveitando para descrever seu contato amigável com "este homem mais velho e particularmente superior" que, "confidencialmente", em um passeio, chamara Schopenhauer de "o nosso filósofo". A admiração é descrita sem meias-palavras: "Participo, uma hora por semana, das preleções sobre o estudo da história e acredito ser o único dentre os 60 participantes que compreende a profundidade do andamento de seus pensamentos, com suas particularidades, refrações e desvios, onde o conteúdo roça a reflexão. Pela primeira vez, tenho prazer em uma aula, pois ela é do tipo que gostaria de dar quando

na obra nietzscheana.

Bulckhardt, também professor na Universidade de Basileia, criou a disciplina “História Cultural” [*Kulturgeschichte*] ²³⁷. Sua concepção de história era bastante diversa das de muitos contemporâneos seus. Ele “rejeitava tanto o positivismo quanto o hegelianismo, que fascinavam seus colegas por toda Europa.” ²³⁸

Se por um lado, a relação entre Nietzsche e Burckhardt foi marcada pela veneração. Por outro lado, é de se estranhar que na obra publicada pelo filósofo só haja três referências diretas ao nome do historiador (uma na *UB II*, 03 e outras duas em *GD* - “*O que falta aos alemães*”, 5 e “*O que devo aos antigos*”, 4 -) ²³⁹. Apesar de nos incutir cautela quanto a estabelecer relações, a falta de citações não nos impede de encontrarmos marcas da influência do professor suíço na produção intelectual do filósofo alemão. Temas notoriamente centrais ao pensamento burckhardiano como Estado, cultura e religião foram explicitamente abordados e constam desde o sumário de algumas obras nietzscheanas, a exemplo de *MA I*, *JGB* e *GD*.

Considerando os três conceitos apresentados acima e outros como a questão da aristocracia/nobreza, o pessimismo diante da cultura moderna, a filosofia de Schopenhauer, a questão do poder/domínio etc., surgem tantas possibilidades para se pensar aproximações temáticas entre os dois professores

envelhecer”. Do mesmo modo a Rodhe, em 24.11.1870: “Segunda alegria – Jakob Burckhardt fala uma vez por semana sobre o estudo da história, no sentido de Schopenhauer – um belo, mas raro refrao”. Eu o ouço”. Não podendo assistir às preleções sobre a “História cultural dos gregos”, proferidas no semestre de verão de 1872, “ao final de cada preleção esperava por Burckhardt na porta de entrada da Universidade, para que o próprio, a caminho de casa, recapitulasse para ele os principais temas”, relata Louis Kelterborn, um aluno de Nietzsche e Burckhardt, nas suas memórias.” (CHAVES, Ernani. “Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. In.: *Cadernos Nietzsche*, 9. pp. 42-43.)

²³⁷ Cf. LARGE, Duncan. “Nosso Maior mestre: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura”. Trad.: Fernando Barros. In.: *Cadernos Nietzsche* 9, p. 3-39, 2000. p. 20. Sobre a noção específica de “História Cultural”, Peter Burke alerta: O que, exatamente, Burckhardt entendia por ‘história cultural’ não é fácil (*Id.*).

²³⁸ BURKE, Peter. “Introdução: Jacob Burckhardt e o Renascimento italiano”. In.: BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Cia das Letras. 2009. p. 19.

²³⁹ Cf. CHAVES, E. *Op. Cit.* p. 43.

da Basiléia que se torna difícil estabelecer um aspecto mais relevante para determinar nossa análise. Large nos coloca frente a tal dificuldade quando escreve: “A ‘influência’ de Burckhardt sobre Nietzsche não deve ser encontrada lá onde Nietzsche procura confessá-la, mas justamente onde ela está disfarçada, onde ele voluntariamente torna-se o assistente de ensino de Burckhardt”.²⁴⁰ Tal ponto de vista, apesar de corroborar com possíveis congruências, denota a amplitude do campo e afasta, em um primeiro momento, qualquer pesquisador de uma conclusão mais específica. É necessário, portanto, filtrar o grande número de acessos e restringir o âmbito de análise.²⁴¹

Para nossos propósitos, tomaremos uma indicação de Heller, para quem as aproximações possíveis entre Nietzsche e Burckhardt podem ser condensadas sob “o ‘aspecto principal’, ‘a cultura’, a crença nela - e também não no Estado, mas no indivíduo como formador da cultura [*Kulturschöpfer*] e como portador da cultura [*Kulturträger*] - e igualmente na possibilidade de educação”.²⁴² Pontuaremos, então, brevemente como a concepção de história em *MA I* recebeu influências de traços contemplados a partir da noção de cultura em Burckhardt. Contudo, primeiramente é necessário apresentar alguns aspectos característicos do pensamento do historiador.

²⁴⁰ Large, Duncan. “Nosso Maior mestre: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura”. Trad.: Fernando Barros. In.: *Cadernos Nietzsche* 9, p. 3-39, 2000. p. 21.

²⁴¹ Particularmente, na relação Nietzsche e Burckhardt, tal procedimento metodológico nos parece o mais proveitoso quando se pretende levar em conta o conteúdo e a precisão das análises. Podemos verificar o êxito de tal abordagem no texto “Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. Nesse artigo, ao analisar as *UB II* e a conferência “*Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*”, Chaves delimitou nessas obras um horizonte de convergências de acordo com três matizes: “1) a importância de Schopenhauer, em especial sua crítica ao hegelianismo e suas idéias acerca da arte como consolação e da música como a mais elevada das artes; 2) a importância concedida à antiguidade clássica, em especial aos gregos e 3) a necessidade de uma renovação da cultura e da educação, implicando numa crítica do seu tempo ou, em outras, palavras, da Modernidade” (CHAVES, E. *Op. Cit.* p.44). Completando o seu empreendimento metodológico, Chaves explicou a especificidade do recorte: “O privilégio concedido às *Conferências Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e à *Segunda Consideração Extemporânea* se justifica não só porque nelas encontramos, com muita clareza, ressonâncias das idéias de Burckhardt, como também pelo fato de que ambas provocaram tanto a sua admiração (as “*Conferências*”; cf. carta ao teólogo Arnold v. Salis, de 21.04.1872) quanto uma gentil frieza (a “*Segunda. Extemporânea*”; cf. carta a Nietzsche, de 25.02.1874).” (*Ibd.*, p. 44.)

²⁴² HELLER, p. *Op. Cit.* p. 44.

Enquanto historiador, Burckhardt distinguia a si mesmo de qualquer filósofo, pois “a missão do historiador é sentir e pensar, e adquirir, através da experiência, do talento e do trabalho árduo de pesquisa, a intuição necessária para estudar o mistério do passado.”²⁴³ Sobretudo, a fórmula da história burckhardiana incorporava o movimento sob um ponto de vista diferenciado. O movimento não era apenas justificado pelo passar do tempo, de modo a compor a sucessão dos eventos do mundo. O movimento foi assimilado por Burckhardt como parte fundamental à constituição do indivíduo e dos povos. A evidência da atuação do movimento no processo de constituição do homem foi explicitado através da noção de cultura. Seria, então, uma obrigação do historiador voltar-se para a cultura, uma vez que ela retoma e reforça o caráter dinâmico da interação entre o homem e o mundo.

Para observarmos a noção de cultura em Burckhardt, partiremos de uma citação do próprio historiador. As consequências que se pode extrair da citação determinam um curso investigativo presente em suas obras. Como ele mesmo explicitou no início de seu livro *A Cultura do Renascimento na Itália*:

Os contornos espirituais de uma época cultural oferecem, talvez, a cada observador uma imagem diferente, e, em se tratando do conjunto de uma civilização que é a mãe da nossa e que sobre esta segue hoje ainda exercendo sua influência, é mister que juízo subjetivo e sentimento interfiram a todo momento tanto na escrita quanto na leitura desta obra.²⁴⁴

Assim figuravam os escritos de Burckhardt, como perspectivas sobre os eventos. Forjado segundo “contornos” [*Umriss*], “imagens” [*Bild*], “esboço do todo” [*Gesantschilderung*] e *Anschauung*, “visão”, seu método confundia-se com o

²⁴³ VERMEERSH, P. *Op. Cit.*, p. 222.

²⁴⁴ BURCKHARDT, J. *Op. Cit.* p. 36.

olhar do artista.²⁴⁵ Suas investigações observavam os acontecimentos segundo uma metodologia que contemplava a multiplicidade, ou seja, admitia que o mundo poderia ser compreendido conforme diferentes visões. Todas essas estruturas de análise indicavam um modelo dinâmico de compreender os eventos históricos, que, por sua vez, eram decompostos em três "potências" ou "fatores" básicos da humanidade, a saber, Estado, religião e cultura.

Segundo Bruckhardt, a primeira dessas potências, o Estado foi construído a partir do acúmulo de experiências de um povo. "Para ser forte, deve corresponder ao que esse povo tiver se constituído ao longo de sua existência, à sua própria identidade ou a identidade de suas classes dominantes."²⁴⁶ Em geral, o Estado representaria a extensão mais ampla da visão egoísta dos dominantes. Em prol do desenvolvimento material, o Estado teria como tarefa controlar os indivíduos através da violência. Assim, "os homens são obrigados a se conter pela moral",²⁴⁷ que para ser mantida delegaria ao Estado uma função controladora e reguladora. "O Estado pode profanar templos, matar torturar, subverter o que ele próprio tanto 'defende', a ordem, e ainda inocentar-se devido ao artifício das leis."

248

A segunda potência era a religião, "a expressão das necessidades metafísicas inerentes à natureza humana".²⁴⁹ Para Burckhardt, haveria diferentes maneiras dessas necessidades tomarem forma, por isso a existência das diversas religiões. Elas se formaram de acordo como os povos e as civilizações, explicavam a vida e o cosmo subordinando-os a uma força superior. Burckhardt defendeu uma divisão fundamental: as religiões nacionais e as grandes religiões (por exemplo, o budismo, o cristianismo e o islamismo). Se por um lado, "as

²⁴⁵ BURKE, P. *Op. Cit.* p. 20.

²⁴⁶ VERMEERSH, P. *Op. Cit.*, p. 224.

²⁴⁷ *Ibd.*, p. 224.

²⁴⁸ *Ibd.*, p. 224; 225.

²⁴⁹ *Ibd.*, p. 226.

religiões nacionais são mais antigas e seu panteão de deuses protege o Estado e as famílias, as bases políticas” ²⁵⁰. Por outro lado, “as grandes religiões, ligadas as massas pobres e escravas, são antinacionais por excelência: seus fiéis se espalham pelo planeta e apesar de suas autoridades máximas estarem nos lugares sagrados” ²⁵¹. Na concepção burckhardiana, a religião se ligaria ao tipo de vida de um povo, por isso, ela responderia pelas manifestações originais da arte de uma civilização. Ao pintar, esculpir, modelar, cantar e produzir histórias de suas divindades, heróis, profetas ou santos os homens estariam louvando e honrando seus deuses.

A terceira e última potência seria a cultura, pelo seu caráter dinâmico ela se oporia às outras duas citadas acima. Sobre a cultura Vermeersch atesta:

Esta, ao contrário do Estado e da religião, é o reino da espontaneidade, da não-obrigatoriedade, da criatividade e da energia. Através de sua ação incessante, a Cultura, por ser o elemento vital da sociedade, modifica os elementos estáticos; critica-os e modifica sempre o conhecimento sistemático que são a Ciência e Filosofia. A cultura é a materialização do *Volkgeist* (o espírito do povo), mas não é a cristalização em formas específicas, como se apresentam o Estado e a religião. ²⁵²

A história de um determinado povo e de uma determinada época deve se caracterizar pela relação entre as três potências, pelo o dinamismo que pode haver entre elas. Por serem enrijecedores e massificadores, o Estado e a religião impedem o desenvolvimento da cultura, pois bloqueiam o florescimento de grandes individualidades. Entretanto, ao predomínio da cultura, há a possibilidade de crescimento dos indivíduos através do cultivo das capacidades humanas.

Para nosso propósito, pontuaremos as relações que podem ser

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 228. A exemplo da Antiguidade greco-romana, em que os deuses possuíam as virtudes e as fraquezas humanas e estavam ligados a uma Cidade-Estado ou região.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 228.

²⁵² *Ibid.*, p. 229.

estabelecidas com a potência cultura. Quando o Estado domina a cultura, a linguagem torna-se enrijecida, por conseguinte as manifestações artísticas em geral ficam presas a uma só perspectiva. Se instaura um discurso cívico em benefício do todo e de negação das individualidades. “O elemento individual é quase inexistente; as artes e as ciências são marcadas por uma rigidez severa de formas e conteúdos estabelecidos. Não há uma capacidade de renovação e sim uma limitação do desenvolvimento humano.”²⁵³ Nesses casos uma grande obra de arte não pode ser produzida, pois a energia de um indivíduo é barrada de modo a impedir o seu desenvolvimento. Quando necessário, para manter seus propósitos, o Estado utiliza a violência e a coerção com uso da força bruta. Não há abertura para o diálogo e o livre pensar fica tolhido pelo terror e pela massificação.²⁵⁴

Quando a religião domina a cultura, “o elemento sacro invade todas as esferas sociais, mesmo as privadas”.²⁵⁵ A cultura fica estagnada porque se mantém presa aos fundamentos dogmáticos da religião. Nas artes, predominam os motivos religiosos que advindos de uma interação entre fé e sensibilidade humana favorecem um florescimento e desenvolvimento limitado das forças de criação do homem. Após um impulso inicial a arte alcança um limite e só avança quando caminha em direção à beleza profana.²⁵⁶

Ao sofrer influência da cultura, o Estado se torna dinâmico. Os negócios públicos prosperam e os lucros são investidos em fatores que favorecem o crescimento das forças individuais. Os brilhos artístico, intelectual e atlético são apreciados como símbolos mais elevados do desenvolvimento humano. Um exemplo desse modelo foi a Grécia antiga, com sua reverência ao belo na arte, no

²⁵³ *Ibd.*, 231.

²⁵⁴ Cf. *Ibd.*, p. 231.

²⁵⁵ *Ibd.*, p. 232.

²⁵⁶ *Ibd.*, p. 232.

corpo, na cultura.²⁵⁷

Por fim, se a cultura ganha força frente à religião, a filosofia e outras formas de modalizações da cultura como a ciência ganham espaço. Elas abrem portas para novas perspectivas o que em alguns casos geram dificuldades ao pensamento teológico. As religiões são obrigadas, então, a acompanhar as modificações na forma de pensar e conceber o mundo.²⁵⁸

Em Burckhardt, o estudo da relação entre as potências não gera um sistema de conceitos, porque para haver um sistema deve existir algo fixo que possa ser elaborado segundo um modelo lógico. A história, ao contrário, é mutável e determinada pela transitoriedade. Assim, seu saber se efetiva como perspectiva, isto é, como obra de arte.

Como nos escritos de Burckhardt, a noção de cultura se opõe diretamente às determinações filosófico-metafísicas. Então, entendemos ser possível direcionar mais nosso foco ao traçar uma analogia entre Nietzsche e o historiador. Defendemos que se, em Burckhardt, a noção de cultura concebida a partir da transitoriedade foi inovadora na composição de um novo modo de entender e fazer história; em Nietzsche, a função da história exerceu semelhante papel inovador quando se levou em consideração à tarefa de fazer filosofia. Mas, ainda sob o mesmo problema da multiplicidade, como proceder especificamente com essa analogia se há tantos aspectos em comum entre Burckhardt e Nietzsche?

A nosso ver, a multiplicidade de fatores pode ser reduzida a um único termo. Uma concepção que segundo Vermeersh é central à concepção de história

²⁵⁷ *Ibd.*, p. 233.

²⁵⁸ *Ibd.*, p. 235.

burckhardtiana. Ela atesta: “A principal ruptura de Burckhardt em relação à historiografia anterior é a da negação de um sentido intrínseco aos acontecimentos”.²⁵⁹ Declaradamente esse é um dos pontos que afastam Burckhardt da filosofia, para ele, “a Filosofia se afigura como subordinadora e atemporal”.²⁶⁰ Se considerarmos que a busca por um “sentido intrínseco” equivale em termos nietzscheanos à busca pelo “em si das coisas”, então, o motivo que marca o distanciamento do texto de Burckhardt de obras filosóficas tem correspondentes análogos às teses que afastam Nietzsche da metafísica apresentadas no início do primeiro aforismo de *MA I*. Como vimos, nas primeiras linhas do livro de 1878, Nietzsche afirmou que desde a sua origem, a filosofia não soube tratar o problema dos opostos e tentou resolver a questão através de fórmulas metafísicas, afundando-se na busca do “em si”, isto é, de um “sentido intrínseco” às coisas.

O distanciamento da metafísica foi o primeiro traço indicado por Nietzsche como marca de *MA I*. Portanto, não se torna demasiado o comentário de Heller, para quem “*MA* está comprometido com o espírito de Burckhardt”.²⁶¹ A confluência entorno do livro de 1878 ainda pode ser corroborada por dois fatores: (i) a declarada proximidade pessoal entre Nietzsche e Burckhardt na fase de preparação de *MA*, atestada em uma carta pelo próprio filósofo; e (ii) o conteúdo do aforismo 17 de *VM*, texto em que Nietzsche associou a figura de Burckhardt à imagem de um pensador que se libertou da metafísica. Para conferir mais materialidade a nossa interpretação, dedicar-no-emos a esses dois aspectos.

Em maio de 1876, Nietzsche confessou a Rohde uma aproximação maior em relação à Burckhardt: “Agora estou com ele todos os dias; nossas relações são as mais íntimas [*im vertrautesten Verkehre*]”.²⁶² Se essa proximidade

²⁵⁹ *Ibd.*, p. 220.

²⁶⁰ *Id.*

²⁶¹ HELLER, Peter. *Op. Cit.* p. 43.

²⁶² Carta a Rohde, maio 1876. KSB V, p. 161.

não passou de encontros esporádicos à porta da Universidade de Basiléia ou caminhadas sem nenhum padrão regular²⁶³ pela cidade suíça, não é possível determinar com precisão. Podemos apenas inferir a importância que Nietzsche atribuiu aos encontros, cujas durações podem ter sido longas ou curtas. Tal suposição pode ser observada se considerarmos que o filósofo relatou a Rohde uma maior intimidade frente à Burckhardt. Em outras, palavras ou havia a proximidade de fato, ou Nietzsche produziu uma realidade fictícia e a declarou a um amigo. Em ambos os casos, a figura do historiador permaneceria como uma imagem importante, envolto em uma série de significações e possíveis aproximações pessoais.²⁶⁴

Saindo do âmbito das suposições, para Montinari,²⁶⁵ o historiador em questão no aforismo 17 de *VM* é Burckhardt. No texto, intitulado "Felicidade do historiador", o filósofo ressaltou sobretudo a distância de Burckhardt em relação ao pensamento metafísico. Sua diferenciação frente a outros pensadores se efetivou porque o professor suíço se afastou da busca por qualquer "sentido intrínseco" às coisas. Pelo contrário, ele se orientou pelo seu conceito de cultura, uma noção pautada pela ideia de mudança. No texto lemos:

Quando ouvimos os engenhosos metafísicos e transmundanos falarem, sentimos, é verdade, que somos os 'pobres de espírito', mas também que

²⁶³ Cf. Nota 211.

²⁶⁴ Large dedica algumas páginas do seu texto "*Nosso Maior Mestre: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura*" (Cf. LARGE, *Op. Cit.* 3-39.) para afirmar que Burckhardt havia influenciado efetivamente Nietzsche. Principalmente através de concepção de cultura e do papel da educação. Quanto a essa conclusão, ela não é uma novidade e podemos encontrá-la em outros comentadores. Porém a especificidade da tese de Large se mostra sob a forma como foi concebida, a saber, a partir de interpretações de cartas, de relatos biográficos deixados pelo filósofo, de modo a compor um modelo de funcionamento do psiquismo de Nietzsche. Tal modelo é justificado em interpretações aleatórias de trechos de livros e de fragmentos póstumos. Uma vez executado esse procedimento, o comentador fundamenta sua tese em uma leitura que se aproxima de um diagnóstico psicanalítico, tal como um estudo de caso clínico. O cerne da leitura de Large se fundamenta em afirmações estruturadas sobre possíveis sintomas narcísicos em Nietzsche, sobre a estrutura erótica do psiquismo do filósofo e, como não poderia deixar de acontecer em leituras psicanalíticas selvagens: sobre a questão edipiana, trazida através da superação via parricídio (Cf. *Ibd.* pp: 24-27.).

²⁶⁵ "Alusão a Jacob Burckhardt". (MONTINARI, M. "Kommentar zu den Bänden 1-13". In.: NIETZSCHE. F. KSA. XIV, p.164.

nosso é o reino celeste da mudança, com outono e primavera, inverno e verão, deles é o mundo de trás, com suas cinzentas, gélidas, infinitas névoas e sombras.” - Assim falou consigo um homem, num passeio ao sol da manhã: um homem no qual não só o espírito se transformou ao estudar a história, mas também o coração, e que ao contrário dos metafísicos, está feliz por não abrigar em si “uma alma imortal”, mas *muitas almas mortais*.²⁶⁶

Ao observarmos as proposições do aforismo, mais uma vez verificamos que a metafísica foi tomada como sinônimo de um pensamento enrijecido - como a afirmação da existência de um sentido inerente ao objeto. Um reflexo cuja medida se afastou do mundo efetivo para se prender a um “mundo de trás”, a um além, a algo cinza e gélido - distante do homem. Especificamente, caso tomemos a metafísica a judaico-cristã,²⁶⁷ aquilo que se entendeu como salvação do homem estava ligado respectivamente à ascensão da alma ao reino dos céus. No caso, “uma alma imortal” alcançaria o melhor do mundo ao ser projetada para fora do próprio mundo. Isso significa que a salvação estaria condicionada a uma única perspectiva, cuja característica principal seria estabelecer uma medida para a vida com base em fatores alheios à efetividade.

No texto citado acima, ironicamente Nietzsche mudou essa lógica. Ele nos apresentou a salvação condicionada a uma inversão de miradas, qual seja, ele propôs a afinidade entre “reino celeste” e “mudança”. Sobretudo, a mudança nos parâmetros aconteceu quando o filósofo alemão atribuiu a salvação a uma personagem esclarecida que passeava sob a luz da manhã e, portanto, ainda tinha toda a claridade do dia para iluminar seu caminho. Um homem que teve uma intuição concebida não apenas através do espírito, mas também, através do corpo, pois o coração também era seu guia. O produto intuído por esse homem foi: “nosso é o conteúdo celeste da mudança” - a ida para o céu estaria condicionada à percepção do mundo enquanto vir-a-ser. Em outras palavras,

²⁶⁶ VM, 17.

²⁶⁷ Nietzsche mantém a concepção schopenhaueriana para quem religião é um filosofia para leigos.

Nietzsche apresentou um modelo de salvação regido pelo próprio conteúdo efetivo das experiências. Mas para alcançar a salvação, o tal homem precisou perceber que ele mesmo era composto por muitas almas, não apenas aquela construída segundo a orientação da racionalidade, mas também outras almas, simbolizadas pela imagem do coração (todos os conteúdos corpóreos como afetos, sensações, sentimentos etc.). Cada uma dessas almas poderia compor uma perspectiva, o primeiro passo para entender a si mesmo seria então perceber-se a partir da multiplicidade e dinamismo. Ao salvar-se, tal homem deveria reencontrar o mundo e estar seguro de que esse é mudança e transformação: o movimento contínuo dentre as possíveis experiências. Em última instância, a salvação seria a percepção de si mesmo como tornar-se e do mundo como vir-a-ser. O movimento incorporado como um modo próprio de dizer o mundo.

Resta-nos ainda uma pergunta, pois um aspecto ficou em aberto: O que há de tão particular nesse homem que diverge diametralmente dos metafísicos? A resposta: Este é um homem “que se transformou ao estudar história”. A história emergiu como instrumento fundamental para desvelar as proposições metafísicas e adequar perspectivas à efetividade: a primavera poderia torna-se outono e o verão, inverno. Em poucas palavras, podemos extrair do texto a ideia de que foi Burckhardt quem abriu os olhos de Nietzsche para o uso da história como instrumento de análise das mudanças. O historiador suíço mostrou para o filósofo alemão uma ferramenta capaz de problematizar o significado das coisas sem ter que utilizar necessariamente produtos metafísicos para compor suas considerações. Assim, tão importante para a compreensão de um acontecimento seria: (i) perceber o curso que determinou como uma coisa assumiu o seu sentido e seu valor; (ii) perceber que, em qualquer âmbito, tal análise seria uma perspectiva. Sob essa mirada uma exigência se colocou à filosofia: o “sentido

histórico” ²⁶⁸ - a noção de que a compreensão do objeto está condicionada à compreensão das forças que participaram da construção do seu sentido.

Tanto no aforismo 17 de *VM*, como no 01 de *MA I*, a metafísica foi rechaçada. Atacada como uma perspectiva inapropriada, muito enrijecida para produzir uma interpretação de acordo com o dinamismo da efetividade. Ela privaria o homem de pensar em si mesmo e no mundo a partir do movimento. Logo, ela limitaria aberturas para novas experiências - ela restringiria a amplitude da vida. Para os metafísicos a primavera em si mesma seria oposta ao outono e o verão, ao inverno. Portanto, nem o modo de ver, nem o mundo poderiam sofrer alterações.

Ora, se acreditamos que a crítica nietzscheana à metafísica teve como um dos pontos principais repensar o homem e seus produtos a partir do dinamismo de sua constituição semântica. Então, não seria precipitado atestar que esse aspecto recebeu influência determinante dos escritos e das preleções de Burckhardt. A defesa de um “sentido histórico” seria, portanto, a afirmação da arbitrariedade e da transitoriedade das coisas e dos sentidos, em contraponto, a qualquer ideia fixa de essência. Em última instância, através do conceito de cultura, o que Burckhardt deixa de herança para Nietzsche é a ideia geral de um possível dinamismo entre as várias construções humanas e a possibilidade de compreender tal dinamismo de modo a poder escolher uma perspectiva em detrimento de outra. Assim, no que toca às produções do homem, a análise histórica se torna uma necessidade²⁶⁹.

Mas as possíveis relações entre Burckhardt e Nietzsche encontram limites no que toca a própria concepção de filosofia. A dúvida acerca da sua função e do seu papel na busca por uma nova cultura que não perecesse diante

²⁶⁸ *MA I*, 02.

²⁶⁹ Cf. *MA I*, 02.

das tendências pessimistas modernas gerou um evidente destaque entre os dois pensadores. Como sinalizamos acima, a ideia de filosofia para Burckhardt se vinculava sob certos aspectos à produção de sistemas de fundamentos metafísicos. Do mesmo modo, como vimos desde o início dessa tese de doutoramento, a partir de *MA I*, Nietzsche orientou sua filosofia para longe de qualquer parâmetro metafísico ou organização formal que se enquadrasse em um sistema. Quanto ao caminho para fora de uma visão pessimista, nos escritos nietzscheanos, esse também dependia do uso que o homem poderia fazer da filosofia.

O distanciamento do pessimismo, apesar de apontado, estava aquém das propostas burckhardtianas. Mesmo defendendo o caráter dinâmico da cultura, o historiador se determinou a conceber apenas um modelo cultural de sucesso, aquele dos antigos gregos e romanos. Para ele, a única saída ao pessimismo seria à volta aos padrões greco-romanos. Assim aconteceu na Renascença, quando através da retomada dos valores da Antiguidade um novo momento de ascensão do homem floresceu.

Quanto à decadência da cultura de sua época, Nietzsche aceitou o diagnóstico emitido por Burckhardt ao escrever: “Quando um estudioso da cultura antiga jura não mais lidar com pessoas que crêem no progresso, ele tem razão.”²⁷⁰ Entretanto, o filósofo alemão não se limitou a enxergar como saída ao problema unicamente a retomada dos moldes do cultivo aos valores da humanidade conforme foi na Antiguidade Greco-romana e no Renascimento. Esse não seria o único caminho para o desenvolvimento da cultura e do homem. Pelo contrário, “um progresso no sentido e pela via da cultura antiga não é sequer concebível”²⁷¹. Como saída ao pessimismo Nietzsche propôs que os homens

²⁷⁰ *MA I*, 24.

²⁷¹ *Id.*

pudessem “*conscientemente* decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura” ²⁷². Em um mesmo movimento, deu ao homem o seu próprio destino e as rédeas para guiá-lo, atribuindo-lhe uma difícil tarefa, a saber, a opção por buscar o seu progresso. “A alta cultura semelhará uma dança ousada (...) é necessária muita força e flexibilidade.” ²⁷³

Assim Nietzsche nos apresentou uma proposta diferente de superar o pessimismo. Se por um lado em *GT*, ele buscou resgatar os impulsos trágicos como forma de reviver o “‘renascimento’ do mundo antigo e da cultura grega na Alemanha” ²⁷⁴. Por outro lado em *MA I*, a superação do pessimismo emergiria do uso consciente de formas de atribuir significados. “Essa nova cultura consciente mata a antiga, que, observada como um todo, teve uma vida inconsciente de animal e vegetal; mata também a desconfiança frente ao progresso - ele é possível”²⁷⁵. O uso da consciência aqui descrito se dirige ao papel crítico que ela pode desempenhar na construção dos valores. Não significa que o homem estará ou será sempre consciente dos seus atos, porém significa que ele terá em sua consciência a noção de que as coisas não possuem valor em si. Logo, como dissemos em tópicos anteriores, os significados que atribuímos às coisas são arbitrários e a compreensão que o homem faz de si se inscreve sob a luz dessa arbitrariedade. Os modos de valorar são relativos e a consciência deve partir dessa consideração ao executar qualquer julgamento.

Portanto, o primeiro aspecto que se deve ter consciência é que “o mundo não é nem bom nem mau, e tampouco melhor ou pior, e os conceitos ‘bom’ e ‘mau’ só tem sentido em relação aos homens, e mesmo aí talvez não se justifiquem, do modo com são habitualmente empregados”. ²⁷⁶ Deve-se voltar toda

²⁷² *Id.*

²⁷³ *MA I*, 278.

²⁷⁴ CAMPIONI, G. *Nietzsche y el Espíritu Latino*. p.138. Por isso a figura de Wagner foi tão importante, Wagner resgataria os impulsos trágicos inscrevendo-os em uma linguagem específica do povo alemão.

²⁷⁵ *MA I*, 24.

²⁷⁶ *MA I*, 28.

e qualquer análise para as coisas humanas e não para os eventos do mundo. Não se deve julgar o destino, pois assim se consuma um “falso raciocínio”.²⁷⁷ E, por sua vez, uma avaliação equivocada servirá como trampolim para se construir outras significações deturpadas.

O segundo aspecto é buscar “ser livre em seu julgamento da vida”,²⁷⁸ isto é, não desprezar nem odiar a existência, apenas colocar-se “acima dela, ora com o olhar da alegria, ora com o da tristeza,”²⁷⁹ e, da mesma maneira como acontece na natureza, ter “uma disposição ora estival, ora outonal.”²⁸⁰ Assim, o exercício consciente de valorar pede a compreensão dos acontecimentos sem qualquer relação a uma ordem ou ocorrência necessárias. “O homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*.”²⁸¹ Isso porque “todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolvem illogicamente, e, portanto são injustos.”²⁸²

Ao executar esses dois movimentos, a superação do pessimismo segue um caminho diferente. Não mais trocando um ponto de vista por outro: esse é “pessimista” e o outro é “otimista”. Mas defendendo a ideia: esse curso é o que se quer para si e para uma determinada cultura. Então, mesmo frente à indeterminabilidade da natureza, o homem pode afirmar sua existência como um ser que pode escolher o que deseja a partir de ponderações acerca de suas metas e de seus limites. Tal como enxerga Nietzsche, esse é o caminho do espírito-livre.²⁸³

Um percurso assim estabelecido aponta para uma questão relevante: Já que a filosofia, as ciências, a religião e a arte são pontos de vista, ou seja,

²⁷⁷ MA I, 271.

²⁷⁸ MA I, 278.

²⁷⁹ *Id.*

²⁸⁰ *Id.*

²⁸¹ MA I, 31.

²⁸² MA I, 32.

²⁸³ Cf. MA I, 291; 292.

formas diferentes de ver o efetivo,²⁸⁴ então, estaria Nietzsche recorrendo mais uma vez a uma tese, tão cara a Schopenhauer e a Wagner, já presente em *GT*: a existência só se justificaria enquanto fenômeno estético?

Não, a partir de *MA I* Nietzsche não fundamentou sua perspectiva justificando o mundo como uma representação estética. O mundo tem sua materialidade garantida pelo conceito de natureza, um pensamento concebido sob a influência do darwinismo, como veremos no próximo item.

Desde o livro de 1878, as representações unificadas entorno de uma só palavra que chamamos de mundo “podem ser inteiramente explicadas sem que se recorra a hipóteses de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto”.²⁸⁵ Por essa restrição na forma de conceber o mundo, “nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante”²⁸⁶ no exercício filosófico. Outra exigência foi atrelada às observações que o homem poderia realizar de si e do mundo: a ciência foi tomada como ferramenta necessária para se demonstrar como formamos e como se desenvolvem as representações e os sentimentos. Assim, no lugar da intuição, “a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos”²⁸⁷ deveriam contar a origem e a dinâmica das interpretações que fazemos de nós mesmos e das coisas que estão ao nosso redor. A ciência se consolidaria na busca de “conhecimento e nada mais - não importando o que dele resulte.”²⁸⁸

b) Desenvolvimento - a natureza e a história.

Retomando o trecho dedicado à história no aforismo 01 de *MA I*, lembremos que Nietzsche indicou que a “filosofia histórica” deveria ser observada como “parte da ciência natural”, notadamente, ela seria “o mais novo de todos os

²⁸⁴ Uma consideração já presente nas reflexões burckhardianas: o mundo se justifica enquanto perspectiva. Por isso o Estado, a cultura e a Religião podem ser lidos como obras de arte.

²⁸⁵ *MA I*, 10.

²⁸⁶ *Id.*

²⁸⁷ *Id.*

²⁸⁸ *MA I*, 06.

métodos filosóficos”. Para continuarmos explorando o alcance dessa proposição, prosseguiremos no caminho já apresentado no início do tópico 2.2.1.²⁸⁹ Um percurso delineado segundo duas diretrizes traçadas por Marco Brusotti. Como no item anterior abordamos o primeiro traço indicado pelo comentador italiano, a origem cultural; passemos, então, ao segundo traço, a questão dos processos de desenvolvimento.

Se caso nos ativermos aos contornos do universo intelectual instalado na Europa do século XIX, perceberemos que o primeiro terço desse período foi marcado pelas influências do idealismo alemão. Os pensamentos filosóficos de Fichte, de Schelling e, principalmente, de Hegel norteavam as discussões acadêmicas. Após a morte de Hegel (1770-1831)

segue, então, uma rápida virada do pensamento do Idealismo para o Materialismo. Ela se instaura parte sobre o pensamento sociológico, parte sobre o pensamento técnico científico naturalista. Aqui também estão as vozes de comando dos defensores do progresso, que se tornou no século da técnica e do socialismo quase um modelo religioso substitutivo.²⁹⁰

Por volta da segunda metade do século XIX, instaurou-se uma tendência de retomada do pensamento kantiano. Sobretudo, interessava reavivar a crítica como instrumento necessário (i) para manter afastados pressupostos idealistas e (ii) para estruturar as análises a partir dos dados da experiência sensível. Esse movimento crítico emergente estabeleceu conexão com o positivismo, com o empirismo e com o pragmatismo através da noção de fenomenalismo.²⁹¹

²⁸⁹ Para Brusotti, “filosofia, história e ciências naturais tem que estar obrigatoriamente atreladas umas às outras, do mesmo modo naturalmente e historicamente, isto é, indicar a origem cultural [*kulturelle Entstehungs*] e processo de desenvolvimento” (BRUSOTTI, M. *Op. Cit.* 2011. p: 91).

²⁹⁰ HISCBERGER, Johannes. *Geschichte der Philosophie: Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg; Basel; Wien: Herder. 1960. p. 400.

²⁹¹ Cf. HISCBERGER, J. *Op. Cit.* 1960. pp. 400; 401.

Na Alemanha, nos mais diversos círculos culturais também se confirmou o interesse em retomar Kant. Sob os parâmetros do materialismo, a filosofia kantiana foi adequada aos novos paradigmas da ciência. Além dos materialistas, outros neokantianos tentaram utilizar o empreendimento crítico para restituir o valor de fundamento original à metafísica. Foi o caso de alguns físicos e fisiólogos como Lotze e Fechner. Eles conduziram seus experimentos apoiados em uma suposta metafísica indutiva.²⁹²

Em tal horizonte, o empirismo ganhou força. Ressurgiu apoiado em uma nova concepção de ciência, avessa a tudo aquilo considerado trans-subjetivo e estruturada necessariamente a partir da experiência.²⁹³ As atenções se voltaram para a ciência como a ferramenta mais adequada a ser empregada na tarefa de desvelamento do real. Uma particularidade do movimento científico nos interessa especialmente, qual seja, a noção de desenvolvimento. Ela merece destaque, pois é fundamental para se compreender o problema da origem de acordo com a “filosofia histórica”. Do mesmo modo, é importante para entendermos o método interpretativo empregado por Nietzsche e defendido como o “mais novo de todos os métodos das ciências naturais”.

Como nos alerta Stegmaier, “o pensamento do desenvolvimento é o fascínio da ciência do século XIX.”²⁹⁴ Não seria equivocado afirmar, então, que um dos aspectos importantes na história da produção intelectual do século XIX foi a amplitude que a noção de desenvolvimento tomou. O grande passo para a propulsão veio do empirismo inglês e foi estabelecido por Darwin.²⁹⁵

²⁹² Cf. HISCHEBERGER, J. *Op. Cit.* 1960. p. 401.

²⁹³ *Id.*

²⁹⁴ STEGMAIER, Werner. *Philosophie der Fluktanz: Dilthey und Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht. 1992. p. 91.

²⁹⁵ Cf. ENGELS, Eve-Marie. “Charles Darwin: Person, Theorie, Rezeption”. In.: *Charles Darwin und seine Wirkung*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp. 2009. p. 25. Apesar de também tratada por outros naturalistas como Lamarck e Wallace, foi através de Darwin que a teoria da evolução das espécies ganhou sua maior expressão. Utilizando dados puramente efetivos, a noção de desenvolvimento pôde ser concebida fora do âmbito metafísico. (Cf. STEGMAIER, Werner. “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”.

O naturalista e seus seguidores defenderam a noção de evolução e seleção natural, o que garantia a transformação das espécies através do tempo. Por toda Europa, a difusão do darwinismo foi ampla e quase imediata. Poucos livros tiveram o alcance de *A Origem das Espécies* (1859). Não apenas a biologia, mas diversas áreas do conhecimento sofreram influências desse escrito. “A obra *A Origem das Espécies* fundamentou a aclamação de Darwin como revolucionário da ciência”.²⁹⁶ O empirismo conquistou espaço e, pela própria nacionalidade de Darwin, os olhares do continente se voltaram para as ilhas britânicas.²⁹⁷ A efervescência provocada pelo darwinismo reacendeu um antigo tema: O homem deve despertar do seu sono dogmático. Tal como Kant foi inspirado por Hume, alguns pensadores europeus viram suas pretensões amparadas pelas considerações e pela metodologia científica de Darwin.²⁹⁸

Na Inglaterra, onde a retomada do fenomenalismo kantiano ganhara força em detrimento da autoridade dos grandes sistemas metafísicos. O interesse em libertar-se da influência do pensamento hegeliano era evidente. Nesse terreno, o darwinismo fortaleceu o empirismo e emergiu como importante instrumento capaz de entregar as rédeas do conhecimento à ciência.²⁹⁹ As agitações provocadas pelas teorias darwinistas reverberaram nos âmbitos intelectuais, políticos e sociais. As ideias de seleção natural e de evolução fizeram com que outra noção de natureza fosse concebida, distinta daquela utilizada pelos românticos e pelos idealistas. Diluiu-se uma exigência antropocêntrica que a

In: *Nietzsche Studien* 16. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1987. p. 267-269). A amplitude revolucionária desse pensamento alcançou o século XX de tal maneira que se tornou inconcebível para a Biologia formular uma teoria sem que estejam contemplados os índices transformação e desenvolvimento.

²⁹⁶ ENEGELS, Eve-Marie. *Op. Cit.* p. 24.

²⁹⁷ FORNARI, M. C. *La morale evolutiva Del gregge. Op. Cit.* p.18-19.

²⁹⁸ Cf. KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press. 1974. p. xiii. Como defende Hischberger: “Tudo é, como também já foi o criticismo e o fenomenalismo de Kant, uma consequência do empirismo inglês, que com Hume se apresentou como filosofia moderna, e então, após desmorrar o contramovimento do idealismo alemão, conquistou o campo no século XIX” (HISCHBERGER, 1960. p. 400).

²⁹⁹ Cf. FORNARI, Maria Cristina. *La Morale Evolutiva del Gregge*. Pisa: Edizioni ETS. 2006. p. 18.

filosofia e a religião judaico-cristã haviam aplicado desde a Antiguidade, passando pelo Medievo e chegando ao idealismo alemão. As ideias de movimento e de mudança ganharam força ante as antigas concepções de inatismo e imobilidade. No novo cenário, algumas consequências imediatas receberam destaque nos meios filosóficos, podemos citar:

(i) Em primeiro lugar, “a rejeição da tese da eternidade das espécies”³⁰⁰. Conforme o darwinismo, as espécies são resultantes de demorados, mas contínuos processos de desenvolvimento e evolução por seleção natural. Nesses termos, a natureza não pode mais ser compreendida a partir da tese da eternidade das espécies. Essa antiga crença foi concebida desde Platão e formalizada de forma mais veemente por Aristóteles. Ela se manteve desde então até meados do século XIX. Em geral, acreditava-se que as espécies, tal como foram encontradas, elas sempre existiram e não sofreriam nenhuma modificação. Após Darwin, tal pensamento perdeu por completo sua sustentação.

(ii) Em segundo lugar, “a continuidade do homem com a natureza”.³⁰¹ O homem está na Terra e, assim como aos outros entes, a ele se aplica toda e qualquer lei geral da natureza. A ideia aqui se inscreve a partir da noção de que toda característica ou atributo próprio ao humano veio-a-ser. Nada pode transcender a natureza, nenhuma atividade, nenhuma capacidade - tudo é resultado do processo de evolução por seleção natural. Portanto, o desenvolvimento das coisas pode ser explicado tal como um processo mecânico no qual as análises são elaboradas segundo uma ordem de causas eficientes.

³⁰⁰ CONSTÂNCIO, João. "Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo.". In.: *Cadernos Nietzsche*. Vol. 26. <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/62-darwin-nietzsche-e-as-consequencias-do-darwinismo>. Acessado em 20.11.2012.

³⁰¹ *Id.*

(iii) Em terceiro lugar, por se entender o homem como parte da natureza, a negação de qualquer dedução conduzida por explicações teleológicas ou por noções de causalidade final.

Se, depois de Darwin, faz sentido falar de “finalidade” na Natureza não é certamente em nenhum dos sentidos clássicos do termo (isto é, nem no sentido do “hilozoísmo”, nem no sentido do “teísmo”, para usar a linguagem de Kant). A finalidade de um órgão como, por exemplo, o olho humano não é outra coisa senão aquele dos seus efeitos ou aquela das suas atividades em função da qual ele foi naturalmente selecionado no curso da evolução. Todas as explicações teleológicas são, na verdade, desmontáveis, desconstruíveis: tudo o que aparentemente só se explica pela teleologia é, na verdade, explicável pela evolução por seleção natural.³⁰²

Em virtude de não existir uma causa final ou princípio de natureza teleológica o acaso foi autorizado como um agente determinante no processo evolutivo das espécies. A existência de acontecimentos casuais não apenas foi incorporado à natureza, como também se tornou um fator determinante nos processos de evolução.

(iv) Por fim, em quarto lugar, “a rejeição definitiva da prova teleológica da existência de Deus”.³⁰³ A ordem e a dinâmica da natureza podem ser lidas como parte do desenvolvimento das espécies. Exime-se assim a necessidade da existência de um ser que coordene ou organize todo o processo de interação dos indivíduos entre si e/ou com o meio ambiente. Todo propósito da natureza pode ser explicado pelos processos de evolução e seleção natural.

A partir dos quatro caracteres citados acima, percebemos que o pensamento darwinista forneceu novas condições para se explicar o real. Darwin

³⁰² *Id.*

³⁰³ *Id.*

tornou possível pensar o homem fora dos grandes sistemas metafísicos. A natureza pôde ser explicada aparte de qualquer princípio teleológico ou teológico. Especificamente no território alemão,

onde a discussão se desenrolava não tanto no mundo acadêmico - cidadelas bastante hostis e envolvidas entorno da filosofia tradicional -, quanto entre as camadas sociais, através das revistas e da assim chamada literatura cinza, a metodologia “inglesa” em geral e o darwinismo em particular assumem o valor paradigmático de modernização e progresso. “Quem não fala a linguagem da ciência e do útil na moral, não vai ao ritmo dos tempos”, confessa resignado o schopenhaueriano Emerich Du Mont, enquanto isso, na batalha pela ciência, a tradição idealista da *Naturphilosophie* estava destinada a sucumbir em favor de uma explicação evolutiva e genética da história dos seres vivos.³⁰⁴

Mais uma vez a Inglaterra forneceu o amparo teórico para outra revolução copernicana. As discussões sobre a metodologia inglesa e os avanços na ciência trazidos pelo darwinismo ganharam expressão e força simbolizando a modernização e o progresso. Sobre a influência de Darwin se consolidou um movimento de “naturalização das ciências humanas”.³⁰⁵ “Na batalha pela ciência, a tradição idealista da *Naturphilosophie* estava destinada a sucumbir em favor de uma explicação evolutiva e estudo da gênese da história dos seres vivos.”³⁰⁶ Sob

³⁰⁴ FORNARI, M. C. “Nietzsche y el darwinismo.” In.: *Estudios Nietzsche*. Madrid: Editorial Trotta. 2008. v.8. p. 08. Em nota sobre a citação extraída de Emerich Du Mont, Fornari atesta que o texto foi retirado do livro *Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer's und Darwins's*, um escrito de 1876 presente na biblioteca pessoal de Nietzsche. (Cf. *Idem*). Fornari também destaca a chamada “literatura cinza”, o termo ficou conhecido pelos estudiosos de Nietzsche pelo seu emprego no prefácio de *GM*: “a genealogia é cinza e documentada” (*GM*, *Vor.*, 01). “Michel Foucault começou seu ensaio Nietzsche, a genealogia e a história” com uma hipótese acerca do uso da palavra cinza em analogia à perspectiva genealógica, materialista e documentada. Uma orientação contraposta se lançaria ao azul, no céu onde pairam os pensamentos metafísicos. Tal análise não condiz com a origem do termo apresentada por Fornari, entretanto, apesar da imprecisão de Foucault, as teses do seu texto não são ameaçadas e servem como norte interpretativo para muitos estudos a exemplo do capítulo 2 da presente tese.

³⁰⁵ BRUSOTTI, *Op. Cit.* p. 91.

³⁰⁶ FORNARI, M. C. “Nietzsche y el Darwinismo” In: *Estudios Nietzsche*. Vol.8. Madrid: Editorial Trotta. 2008. p. 92.

a luz do darwinismo, o homem deveria ser compreendido segundo o exercício de sua própria história. Não apenas o homem, mas todos e quaisquer entes.

Influenciado pelo darwinismo, Nietzsche atribuiu a *MA* uma perspectiva metodológica diferenciada. Aclamado como o mais “novo de todos os métodos”, esse movimento presente desde o primeiro aforismo do livro de 1878 se inscreveu sob signo da moderna ciência. *MA* foi apresentado como um escrito avante tudo já produzido pela filosofia até aquela época. Com base na justificação natural de como as formas orgânicas se sucediam, Nietzsche tomou do darwinismo elementos que denotariam como “o homem veio-a-ser”.³⁰⁷ Essa apropriação se deu pela assimilação das 4 características do darwinismo listadas anteriormente e incorporadas à noção de história. Só então, esta forneceria elementos efetivos para contar como as coisas foram constituídas e de que modo elas se desenvolveram, isto é, como elas se tornaram o que elas são. Tudo faria parte do processo de “evolução humana”:³⁰⁸ a “faculdade de cognição veio-a-ser”,³⁰⁹ a própria moral veio-a-ser.

O erro dos filósofos foi “tomar a configuração mais recente do homem (...) como a forma fixa de que se deve partir”.³¹⁰ Em termos nietzscheanos, o problema da filosofia foi a falta de “sentido histórico”. O pensamento de Nietzsche se desvencilhou da tradição por consolidar seu campo de atuação sob a marca da

³⁰⁷ *MA I*, 02. Vale ressaltar que o homem aqui, é para Nietzsche o “homem moral”.

³⁰⁸ *MA I*, 02.

³⁰⁹ *Id.*

³¹⁰ *MA I*, 02.

arbitrariedade das significações. A linearidade das formulações científico-filosóficas tradicionais foi quebrada pela ideia de emergência e desenvolvimento. Parâmetro importante e caro ao darwinismo que marcou uma característica própria à reflexão acerca da origem das coisas. Nietzsche incorporou esse traço à sua perspectiva metodológica, deixando para trás toda e qualquer orientação que tentasse chegar ao âmago do ser, a uma identidade, a uma essência ou a uma “coisa em si”. O âmbito da análise nietzscheana se instaurou junto ao vir-a-ser, ao tornar-se, ao movimento. Darwin forneceu a Nietzsche elementos necessários para explicar o mundo a partir de seu caráter dinâmico.

Mas, uma constatação desse porte merece esclarecimento, pois não existe um consenso entre os comentadores sobre da relação entre Nietzsche e Darwin. É comum afirmar que não há clareza suficiente acerca das ideias extraídas de Darwin por Nietzsche.³¹¹ Se por um lado, os comentadores atestam que em alguns momentos Nietzsche distorceu Darwin para compor suas próprias teses. Por outro lado, há intérpretes cujas proposições apregoam que Nietzsche “entendeu Darwin bem melhor e com mais sofisticação, sutileza e originalidade que os darwinistas sociais ou as popularizações de Darwin do período.”³¹² De fato, não se pode negar a influência do darwinismo em vários âmbitos do pensamento nietzscheano. Porém, torna-se difícil classificar a leitura feita pelo filósofo alemão dos textos do naturalista inglês a partir de escalas de acuidade e precisão interpretativas, pois nem mesmo sabemos com segurança se Nietzsche teve contato direto com os textos de Darwin³¹³.

³¹¹ “O que a teoria evolucionista de Darwin significou, permaneceu bastante desfocado, não apenas para Nietzsche, mas também para os intérpretes de Darwin dos quais Nietzsche o conheceu e mesmo para o próprio Darwin” (STEGMAIER, Werner. *Op. Cit.* 1987. p. 264.).

³¹² Cf. JOHNSON, D. R. “Nietzsche’s early darwinism: the ‘David Strauss’ essay of 1873”. In: *Nietzsche Studien* 30. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2001. p. 63.

³¹³ Cf. DENNET, Daniel. “*Darwin’s dangerous idea: evolution and meanings of life*”. New York: Touchestone. p.461.

Destarte, como um dos modos mais convenientes para se pensar a apropriação que Nietzsche realizou de Darwin, é possível uma aproximação através dos textos que influenciaram o filósofo alemão.³¹⁴ No caso do darwinismo, dentre algumas leituras mais acadêmicas e outras menos formais (as chamadas literatura cinza), merece destaque a influência de F. A. Lange.³¹⁵ Também cabe ênfase à massiva influência que Paul Rée operou sobre o pensamento nietzscheano.

O darwinismo proveniente das teses de Lange ficou notório após a publicação da primeira das *Considerações Extemporâneas*. Fornari nos alerta acerca da perspectiva que orientou o escrito dedicado a David Strauss:

A primeira aproximação de Nietzsche ao darwinismo ocorre, portanto, sobre o signo da cultura, sua atenção se dirige a sua carga antimetafísica e subversiva em relação à moral tradicional: para Nietzsche do início dos anos setenta do século XIX, as consequências éticas dessa “concepção de primeira ordem” não podem consistir mais que uma naturalização extrema do homem, com vistas a sua melhor compreensão, segundo o programa da ciência mas com resultado potencialmente destrutivo.³¹⁶

Nesse momento, Nietzsche se apoiou em Lange para compor suas primeiras impressões sobre o naturalismo de Darwin.³¹⁷ O darwinismo apresentado em *A História do Materialismo* reforçou algumas teses pessimistas e

³¹⁴ Stegmaier nos apresenta pelo menos quatro fontes que exerceram influência no modo como Nietzsche interpretou Darwin: Strauss, Spencer Haeckel e Rée. Seus nomes foram discriminados e criticados na obra nietzscheana respectivamente em: *UB I*, 7; *KSA VII* 35[34]; *KSA IV* 12[22]; *GM, Vorr.* 07. (Cf. STEGMAIER, W. *Op. Cit.* 1987. p. 269).

³¹⁵ Sobre a influência de Lange na composição da filosofia nietzscheana, além do texto de Jörg Salaquarda, há dois textos de folego sobre possíveis aproximações entre os dois pensadores. Ver: STACK, George. *Op. Cit.*; LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. In.: <http://pct.capes.gov.br/teses/2008/32001010012P9/TES.pdf>. Acessado em 05.08.2012.

³¹⁶ FORNARI, M. C. “Nietzsche y el darwinismo.” In.: *Estudios Nietzsche*. Madrid: Editorial Trotta. 2008. v.8. p. 92.

³¹⁷ *Ibd.* p. 92-93.

antiteológicas de origem schopenhauerianas. A aproximação ao darwinismo, orientada pela óptica do materialismo, serviu para o filósofo alemão repensar sua concepção de homem a partir da afirmação da doutrina do vir-a-ser, da ideia de fluidez das espécies e tipos, da noção de natureza contínua (o que acarreta na observação de que inexiste uma diferença essencial entre homem e animal).³¹⁸ Convém ainda assinalar que desde *UB I* o pensamento sobre cultura e moral já orientava o olhar nietzscheano acerca darwinismo.

Sem descartar o papel de Lange, a partir do livro de 1878, Nietzsche se aproximou de Darwin através de outras referências. Nossa tese se alinha a de Maria Cristina Fornari, para quem ao darwinismo presente em *MA* devemos associar principalmente a imagem de Paul Rée, “que Nietzsche considera como um ‘inglês’ por sua aberta adesão ao darwinismo e por suas simpatias científicas e com o qual havia compartilhado em Sorrento dos dias de gestação de boa parte de seu ‘livro para espíritos livres’.”³¹⁹ Portanto, o darwinismo de Lange sofreu no texto nietzscheano uma resignificação. Ele foi subordinado à interpretação réealista. Orientado pela leitura darwinista de Rée, Nietzsche encontrou um ponto específico para pensar a moral a partir da efetividade.³²⁰ Como atesta Fornari:

O homem de Darwin, este ser natural que possui a experiência de seu entorno a partir de suas necessidades - segundo a lição neokantiana de Lange: um sujeito-organismo que constrói o mundo a partir de sua organização psicofísica - será a chave para compreender tudo o que

³¹⁸ Foram essas teses os pilares que sustentaram a oposição entre Nietzsche e a David Strauss nas primeiras *Considerações Extemporâneas*. No livro, Strauss é caracterizado como um hegeliano que defendia um darwinismo marcado pela crença infundada no progresso econômico-científico e pelo otimismo teológico de uma religião do vir-a-ser.

³¹⁹ FORNARI, M. C. *Op. Cit.* 2008. v.8. p. 94.

³²⁰ É possível justificar essa apropriação específica de Darwin através de Rée porque, como defendem alguns comentadores, a teoria de Darwin ou as leituras dos darwinistas foram deficientes ao tentarem explicar quesitos ligados à moral. “Darwin foca na sobrevivência e *não* na necessidade de um resultado moral específico” (JOHNSON, D. R. *Op. Cit.* p. 70.). Como em Rée as questões morais estão materialmente postas e encaminham as discussões, o trato com o darwinismo no texto nietzscheano recebeu a orientação réealista.

pretende ser absoluto e suprahistórico; e Nietzsche oporá explicitamente à mistificadora mirada metafísica, a séria observação psicológica, histórica, antropológica (quase uma metodologia “de selo inglês”). O darwinismo cumpre assim a tarefa de despertar Nietzsche de seu sono dogmático (“assim como um século antes Kant foi despertado por Hume”), recolocando em termos científicos temas e problemas que já haviam entrado em seu horizonte: o impulso a um conhecimento sem mistificações, a busca por uma verdade de pressupostos pragmáticos e sociais, o caráter “fluido” de nossas experiências.³²¹

Nesses termos, para os propósitos do presente texto de doutoramento, as implicações do darwinismo provenientes da ligação com Paul Rée nos interessam com mais especificidade. No próximo capítulo, retomaremos e desenvolveremos mais aproximações entre Nietzsche e Rée. Por hora, justificamos nossa preferência tomando como parâmetro o elemento necessário para a virada antimetafísica nietzscheana e que foi utilizado como objeto de investigação e análise. O elemento sobre o qual Nietzsche estruturou em *MA* sua compreensão filosófica acerca do homem, da cultura e da moral. Estamos considerando as “representações e sentimentos morais, estéticos e religiosos”³²².

Ao desconsiderar como fundamental a oposição metafísica entre aparência e coisa em si, Nietzsche necessitou de um novo solo. Rée foi a referência para se conceber um modelo em que a compreensão das coisas se ligava à análise dos sentidos agregados aos acontecimentos. A partir do encontro com Rée, Nietzsche nos apresentou, então, um novo modo de responder à pergunta dos filósofos posta desde a Antiguidade. A solução ao problema “O que é?” só poderia ser compreendida se primeiramente fosse respondido “como?” - como algo veio a ser?

³²¹ FORNARI, M. C. "Nietzsche y el darwinismo." *Op. cit.* p. 94.

³²² *MA I*, 01.

Mas por que especificamente encontrar tal solução em Paul Rée? De forma suscita, porque ele apontou um o objeto e uma nova metodologia de análise. Rée elegeu os “fenômenos morais”³²³ como o fundamento sobre o qual a reflexão filosófica dever-se-ia erguer. Através da observação da origem e da história dos “fenômenos morais”, Rée reconduziu ao centro das análises. Para tratar seu objeto de modo adequado, ele propôs uma perspectiva metodológica que se inspirada pela investigação geológica.³²⁴ “O autor começaria tomando os fenômenos da experiência e então partindo para a história do seu começo”.³²⁵ Tal como o geólogo, o filósofo deveria partir da descrição de dados empíricos e, em seguida, através do aprofundamento dos relatos, produzir explicações que justificassem a ligação entre os fatos. A marca do geólogo é a interpretação da natureza a partir das evidências encontradas no campo. Do mesmo modo, o filósofo deveria interpretar as coisas humanas através de elementos encontrados na história do homem, das culturas e das sociedades. Como escreveu Rée no prefácio de *A Origem dos Sentimentos Morais*:

Tal como o geólogo começa pelo aprofundamento e descrição das diferentes formações e então afirma sobre as causas segundo as quais elas surgiram, assim também o autor, tendo começado pela extração dos

³²³ A noção de “fenômeno moral” foi utilizada por Rée para especificar um objeto eminentemente empírico. No prefácio de *A Origem dos Sentimentos*, tal conceito é apresentado abertamente como o âmbito de reflexão sobre o qual se sustentaria o livro. Vale destacar que sob a denominação de “fenômeno moral” é possível considerar os “sentimentos morais”, os “conceitos morais”, os “valores morais”, os “juízos morais” - portanto, tudo aquilo que se liga à moral (Cf. RÉE, Paul. “Die Ursprung der moralischen Empfindungen”. In: TREIBER, Hubert (Hgs.). *Paul Rée Gesammelte Werke*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2004. p. 126.). Como pontuaremos no próximo capítulo, desde o primeiro aforismo de *MA I*, Nietzsche elabora uma espécie de correção a essa fenomenologia para que não haja dualismo. O que existe são as “representações e sentimentos morais, estéticos e religiosos”.

³²⁴ A referência era Charles Lyel, o fundador da geologia. Há na biblioteca de Nietzsche diversos escritos produzidos por geólogos, porém a referência direta a questões relacionadas à geologia ou à mirenalogia só foi verificada em uma carta de 1872. No escrito, Nietzsche conta à sua mãe sobre algumas características específicas de rochas que ele encontrou em Bad Passung, Suíça (Cf. Mittasch, A. Op. Cit. pp. 110-111).

³²⁵ RÉE, Paul. “Der Ursprung der moralischen Empfindungen”. In: TREIBER, Hubert (Hgs.). *Paul Rée Gesammelte Werke*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2004. p. 126.

fenômenos morais da experiência, deve assim chegar à história das suas origens, desde que suas habilidades o permitam.³²⁶

Assim, compreender-se-ia como os eventos se ligariam, uma sucessão esquemática de eventos apontariam para a origem das coisas. Aos olhos do filósofo-geólogo, as coisas humanas seriam descritas e interpretadas de um modo inovador: conforme a sucessão histórica dos acontecimentos, isto é, a partir do questionamento de como na materialidade dos fatos se originariam e de como se desenvolveriam os sentidos e os significados.

Podemos ver com mais clareza a particularidade trazida por Rée quando dirigimos nosso olhar para a história da filosofia. Se buscarmos pensadores que se debruçaram sobre o tema “fenômenos morais”, encontramos fortes representantes na tradição empirista inglesa. É incontornável verificar que, em algum momento de suas produções intelectuais, John Locke, Adan Smith e David Hume (para citar nomes mais conhecidos), imbuídos da tarefa de explicar a formação da mente ou do pensamento humano, dedicaram-se à compreensão da origem e do desenvolvimento dos sentimentos morais ou da relação entre sensações e moralidade. Contudo, os britânicos esbarravam em preconceitos ainda impregnados por conteúdos metafísicos. Foi necessário o darwinismo para produzir um novo entendimento acerca da natureza e, então, conseguir dar maior materialidade às ideias dos empiristas.³²⁷

Rée não foi um seguidor de Darwin convicto, pois mesmo adepto dos paradigmas científicos e naturalistas presentes na etologia, na geologia, na antropologia e nas novas ciências, ele manteve algumas ressalvas quanto à

³²⁶ RÉE, Paul. *Die Ursprung der moralischen Empfindungen. Vorrede.*

³²⁷ "Nietzsche revela, ele mesmo, ser sério acerca da dimensão materialista da teoria de Darwin (JOHNSON, D. R. *Op. Cit.* p. 69).

aprpriação integral do pensamento do naturalista. Esse aspecto foi importante para dirigir sua atenção ao modo revolucionário como Darwin leu a natureza e os acontecimentos. A formação de Rée lhe forneceu tanto afinidade e proximidade às teorias científicas discutidas nos grandes centros de efervescência intelectual da Europa, quanto uma postura crítica diante das diferentes abordagens do uso da experiência. Particularmente, ao somar os avanços da ciência de sua época às premissas darwinistas, Paul Rée cunhou um método que influenciou as produções nietzscheanas. Sobretudo, ele abriu caminho para “empreender uma indagação histórica dos sentimentos e dos conceitos morais como pertencentes ao mundo dos fenômenos naturais, no qual o darwinismo é uma premissa necessária”. ³²⁸

Declaradamente Nietzsche encontrou em Rée um modelo para delimitar seu objeto de pesquisa/análise, o que resultou em uma proposta metodológica inovadora. Em um trecho de uma carta a seu editor lemos:

Hoje eu gostaria primeiramente de compartilhar com o senhor que meu amigo Dr. Rée está bem próximo de enviar seu manuscrito para o senhor. O senhor receberá, tenho que dizer com a maior convicção, algo de altíssimo valor em sua editora, um escrito que trata a origem dos sentimentos morais e opera segundo um absolutamente novo e rigoroso método que certamente foi produzido na história da filosofia moral, um decisivo ponto de mudança. ³²⁹

Enquanto proposta metodológica, lembremo-nos do pequeno extrato do *Discurso do Método* citado na publicação de 1878 como substituto a um prefácio. Para evitar enganos teórico-conceituais, Descartes suspendeu quaisquer conclusões, ou seja, “pela exigência de um absoluto rigor quanto ao

³²⁸ FORNARI, M. C. *Op. Cit.* 2008 p. 95.

³²⁹ KSB V, Carta a Ernst Schmeitzner, 580. Sorrento, 18 de dezembro de 1876.

fundamento”,³³⁰ ele deliberadamente adotou uma posição cética como passo necessário à composição de seu sistema filosófico. À sua maneira, nas linhas do pequeno prefácio e do primeiro aforismo, Nietzsche empreendeu um movimento semelhante aquele dado pelo filósofo francês. Metodologicamente, apresentou um percurso cético, negando toda e qualquer possibilidade de produzir análises sem uma fundamentação rigorosa. Em seguida, esquivando-se dos preceitos metafísicos, apresentou um novo método, inspirado no pensamento Paul Rée.

A nova metodologia seria pautada pela experiência. Ela abordaria com a particularidade das ciências naturais um campo que fora até aquele momento tratado apenas segundo os contornos da metafísica. Após a assimilação da “metodologia inglesa”,³³¹ Nietzsche tomou como objeto as “representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos”, garantindo-lhe materialidade em suas reflexões. Mostrar como os elementos que constituem seu objeto se originam e se desenvolvem nos diferentes homens e nas diversas culturas, esse seria para Nietzsche a tarefa do filósofo.

Então, se Descartes foi considerado o marco da Modernidade na história da filosofia, Nietzsche nos colocaria diante de outra forma de pensar. Sem as nenhum recurso às amarras metafísicas, ele apresentaria ao homem novos horizontes. Tal empreendimento, observado como um movimento interno e constitutivo do pensamento filosófico, não deveria ser tomado como um artifício retórico, mas como uma tarefa efetiva na produção de conhecimento.

³³⁰ FORLIN, E. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo; Ijuí: Ass. Editorial Humanitas; Editora Unijuí/Fapesp. 2005. p. 28.

³³¹ O próprio modo de apresentar inferências, a partir da regularidade na sucessão de eventos é uma marca da chamada “metodologia inglesa”. Ao escrever que a “filosofia histórica (...) constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles)” (*MA I*, 01), Nietzsche aplicou ao seu pensamento um mesmo procedimento adotado por alguns dos filósofos. Percebemos a proximidade quando verificamos que em John S. Mill, “com o fito de se apurar uma lei psicológica, deve-se proceder de acordo com os cânones da indução, observando e experimentando as uniformidades simultâneas e sucessivas de fenômenos psíquicos até que se esteja seguro de obter uma lei causal e não apenas uma relação descritiva” (GIANOTTI, J. Arthur. *John Stuart Mill*. São Paulo: Gráfica FFCL-USP. 1964. p. 46.).

Nesse quadro emergente, a história foi imprescindível. Sustentada pela cultura e pela ideia de desenvolvimento, ela propiciou a Nietzsche que sua filosofia pudesse se amparar nas margens da efetividade. As coisas seriam abordadas a partir da descrição de sua emergência e da observação do seu desenvolvimento. A busca e a reflexão sobre o sentido das coisas seriam assim incorporadas à tarefa do filósofo. A “filosofia histórica” se afirmaria, então, como uma perspectiva metodológica inovadora.

CAPÍTULO 3

A Psicologia: “o caminho para os problemas fundamentais”

Cap. 3 - Parte 1

3.1- Origem e desenvolvimento dos sentimentos morais.

Uma vez apresentados método e campo da análise da filosofia nietzscheana, podemos nos ater a um dos aspectos centrais de *MA I*. Voltemos mais uma vez ao texto:

Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo de todos os métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta e nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela a observação mais aguda. - Tudo o que precisamos, e que somente agora pode nos ser dado, graças ao nível atual da ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão (...) ³³²

Se retomarmos a estrutura do aforismo, ele começa com uma crítica a dois modelos específicos de construção de pensamento, o pré-socrático e o metafísico. Tanto um quanto outro produziram reflexões sobre o problema da origem. Entretanto, nos termos nietzscheanos, nenhum dos dois trouxe respostas satisfatórias. A solução pôde ser perseguida seguindo o “mais novo de todos os métodos”: após um ajuste de mirada, a “filosofia histórica” nos mostrou que “não há opostos”.

No capítulo anterior, de acordo com os traços da “filosofia histórica”, indicamos como Nietzsche desautorizou as leituras metafísicas minando temas fundamentais da história da construção de pensamento. Curioso é perceber que ainda no mesmo aforismo, após rechaçar a metafísica, o filósofo se voltou para ela

³³² MA I, 01.

mais uma vez. Enunciou que em sua formulação base estava “um erro da razão” [*ein Irrthum der Vernunft*]. A afirmação não passa despercebida, um problema foi deliberadamente repetido. Mas por que Nietzsche insistiu em assinalar um posicionamento crítico já tratado previamente? Teria ele o propósito de prender o olhar do leitor ao seu escrito? Caso assim o fosse, a reapresentação do tema poderia ser considerada como uma estratégia eminentemente de ordem retórica, cujo intuito se resumiria ao reforço do conteúdo exposto no trecho inicial do mesmo aforismo?

Em resposta ao reducionismo suscitado por tantas questões, entendemos que há algo novo no modo como o enunciado foi reapresentado. A novidade indicaria o papel seminal que a psicologia assumiria nos escritos de Nietzsche a partir de *MA I*.

Se pensarmos na estrutura do livro, esse traço específico presente no primeiro aforismo edificaria a coerência interna da proposta filosófica nietzscheana. Ele seria necessário à apresentação conceitual das teses positivas do pensador alemão. Se, em um primeiro momento, à “filosofia histórica” foi aferido o caráter de instrumento metodológico mais apropriado às construções filosóficas, então, em um segundo momento, Nietzsche apresentou quais elementos conceituais amparariam sua interpretação. Portanto, quando a discussão acerca da metafísica foi novamente abordada, o motivo denotaria ao mesmo tempo: (i) o distanciamento definitivo da filosofia de Nietzsche ante as reflexões metafísicas e (ii) a apresentação do solo sobre o qual se ergueria o pensamento próprio do filósofo.

Passando à análise do escrito conforme sua coerência conceitual, podemos admitir que a retomada da questão da origem no primeiro aforismo indicaria incongruências semânticas da metafísica a partir da maneira como ela se

inscreveu na “história da gênese do pensamento”³³³. Destarte, defendemos que, por volta da metade do primeiro aforismo, a reapresentação da posição crítica frente à metafísica não seria apenas uma construção retórica. Para garantir a sintonia interna necessária à sua perspectiva filosófica, Nietzsche enunciou o problema mais uma vez, tomando-o a partir do viés da filosofia histórica. Mas como analisar e indicar o que seria “um erro da razão”? Sobretudo abordando o tema a partir de sua construção psicológica, uma chave de compreensão que desse momento em diante emergiu como instrumento indispensável à confecção do pensamento nietzscheano. Sustentamos ainda que esse movimento, presente em *MA I*, denota outra face característica das reflexões do filósofo alemão, qual seja, a investigação acerca da origem das coisas exige tanto a análise histórica, quanto a “observação psicológica”³³⁴.

Portanto, nos termos do primeiro aforismo de *MA I*, a psicologia apontaria um erro de adequação de análises existente na metafísica. Através do “erro da razão”, o leitor foi conduzido a outro horizonte, distinto daquele comum à tradição. Se o resultado direto da observação histórica indicaria as metamorfoses pelas quais alguns temas emergiram com objeto para a filosofia, então, frente a tais indicações, fez-se necessário investigar com mais acuidade como o homem psicologiza suas experiências. Isto é, tornou-se fundamental perguntar como ele constrói suas representações, seus conceitos e seus valores acerca das coisas e sobre si mesmo. A investigação psicológica foi chamada ao cerne da filosofia nietzscheana, notadamente, como uma das ferramentas críticas e conceituais mais profundas oferecidas pelo filósofo alemão ao seu leitor.³³⁵

³³³ *MA I*, 16.

³³⁴ *MA I*, 34.

³³⁵ Kaufmann, W. *Op. Cit.* 1978.

Ao defender a arbitrariedade da produção de significados, Nietzsche abriu espaço à nova chave interpretativa trazida pelo conjunto de suas proposições. Quando criticou pela segunda vez a metafísica no primeiro aforismo de *MA I*, ele incluiu a investigação psicológica no âmbito da gênese dos pensamentos. Não somente o pensamento metafísico, mas também, suas próprias ideias poderiam ser analisadas como parte das produções humanas. Frente aos possíveis desdobramentos do percurso indicado, uma análise do primeiro aforismo de *MA I* não deve fugir ao estudo do estatuto da psicologia na constituição da filosofia de Nietzsche.

Outra implicação que merece destaque é: ao atacar a constituição psicológica da metafísica, Nietzsche apresentou uma proposta de conhecimento que se ligava à análise da moral. Assim, ele aproximou o exercício filosófico a uma práxis - tanto o alcance crítico quanto a amplitude das enunciações teóricas seriam contemplados quando a psicologia e a história tomassem as rédeas das construções filosóficas. Um pensamento que coroaria a observação e a análise da emergência e do desenvolvimento das representações e sensações morais segundo o ponto de vista da efetividade. Tal empreendimento, trazido já no aforismo 01, consolidou a radicalização da tarefa crítico-filosófica apresentada em *MA*. Acreditamos que, mesmo sofrendo ajustes, a interpretação psicológica das coisas humanas forneceu lastro ao pensamento nietzscheano até os últimos dias de produtividade intelectual. Portanto, ela não deve ser desprezada, pelo contrário, merece a atenção e o cuidado de um tema que se manteve atrelado ao pensamento do filósofo alemão por quase 22 anos.

Talvez nossas afirmações possam provocar certo estranhamento. Podemos ser acusados de chegar a conclusões precipitadas. Pode ser dito que

estaríamos atribuindo demasiada importância à psicologia. Entretanto, entendemos que desde os primeiros movimentos do capítulo inicial de *MA I*, a marca da virada anti-metafísica já indicaria um reposicionamento da noção de psicologia. Para dar conta da nossa leitura, seguiremos com a análise do primeiro aforismo do livro de 1878. Apoiaremos o nosso ponto de vista em dois momentos: (i) Mostrando que Nietzsche, condicionou a produção de sentidos e significados a um modelo psíquico em que o dinamismo psicofisiológico inconsciente explicaria as construções humanas. (O filósofo chegou assim a uma solução de ordem psicofisiológica ao problema da origem.) (ii) Apresentando como a observação psicológica extraiu das considerações morais parâmetros para analisar as ações do homem de acordo com as atribuições de sentidos e de significados. Como veremos, esse percurso é inteiramente depositário à filosofia de Paul Rée e fornecerá os termos centrais para o pensamento maduro de Nietzsche.

3.1.1- Emergência da Psicologia.

Na citação do primeiro aforismo de *MA I* destacada parágrafos acima, Nietzsche foi taxativo ao indicar que na base do pensamento metafísico estava um “erro da razão”. Para tratarmos desse ponto, passemos a uma consideração presente em *MA I* 16, no aforismo lemos: “o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais”³³⁶. A questão foi assim lançada sobre a atribuição de sentidos, que como indicamos no capítulo anterior é arbitrária. A arbitrariedade dos significados incidiria desde aspectos mais elementares como a pergunta pela formação das percepções, até produções mais complexas como a construção dos valores. Portanto, sob a óptica da psicologia, a amplitude do problema levantado pelo “erro da razão” vai do modo

³³⁶ *MA I*, 16.

como nos apropriamos das coisas do mundo, trata também do exercício da racionalidade e ainda responde pela produção dos valores. A questão se dirige do âmbito mais elementar da construção das nossas percepções, ao termo mais complexo da produção da crítica. Nos próximos passos, analisaremos o “erro da razão” a partir da medida mais elementar, qual seja, a construção psicofisiológica dos significados.

a) As percepções: mundo exterior x mundo interior

Caso observemos primeiro a pergunta pela constituição das percepções e das impressões sensoriais, verificaremos que desde o século XVII, ela fez parte das investigações sobre o “sujeito da experiência”³³⁷. Constatamos ainda que duzentos anos depois, a discussão acerca do produto dos sentidos e da representação continuou objeto de investigação de filósofos, físicos e fisiólogos. Na Alemanha, país onde o movimento ganhou notoriedade no meio acadêmico, o desdobramento do assunto mobilizou um grande número de interessados em abordar a relação entre interno e externo³³⁸.

As investigações edificadas em torno do campo foram determinantes no movimento de produção de conhecimento do Ocidente. Elas desembocaram no surgimento de uma “ciência da subjetividade”³³⁹, cujo propósito inicial foi resumido por Canguilhem: “seu projeto é de uma ciência que, face à física, explique o motivo do espírito, à primeira vista, ser coagido, devido a sua natureza, a enganar a razão em relação à realidade”³⁴⁰. Os pesquisadores pretendiam criar uma

³³⁷ Cf. CANGUILHEM, Georges. “O que é a Psicologia?”. In.: *Impulso*. Vol.11. N. 26. 1999. pp. 11-26. p. 15.

³³⁸ Cf. REUCHLIN, Maurice. *História da Psicologia*. trad. Bento Prado Jr.. São Paulo: Difusão Européia do Livro. 1965. 2a ed. p. 14-18.

³³⁹ Cf. CANGUILHEM, G. “O que é a Psicologia?”. p. 16-22.

³⁴⁰ *Ibid.* p. 16.

especialidade que deveria “dar conta dos contra-sensos que a física mecanicista imputa ao exercício dos sentidos na função cognitiva”³⁴¹. Estava em pauta uma ciência capaz de explicar os erros da razão.³⁴²

Tal “ciência da subjetividade” teve seu início formalizado através da psicofísica. Esperava-se que seus resultados oferecessem grandes contribuições para o estudo da natureza. Acreditava-se também que seu desenvolvimento indicaria com precisão a região do corpo humano responsável por gerar os “resíduos irreais na experiência humana.”³⁴³ Mais uma vez, a academia estava diante das perguntas: Como estabelecer equivalência entre mundo interior e mundo exterior? Como relacionar fenômeno e coisa em si seguindo termos científicos?

Então, quando apregooou um “erro da razão” para a base do pensamento metafísico, Nietzsche nos fez retomar a concepção “não há opostos”.

³⁴¹ *Ibd.* p. 16.

³⁴² Para o surgimento da psicologia como ciência foi importante a consumação da ideia de que o âmbito da subjetividade não era um objeto exclusivo das investigações filosóficas. A princípio, a constituição subjetiva deveria justificar imprecisões existentes entre as ciências físicas e o mundo. Pouco tempo depois, o volume de trabalhos e discussões dirigidos à esse campo, alavancaram a emergência de uma nova modalidade científica autônoma. Nesse sentido, a descoberta do astrônomo alemão Friedrich W. Bessel não apenas foi fundamental para o novo campo, mas também é ilustrativo para percebermos a separação da psicologia dos demais áreas de conhecimento. “Sabemos que, nas ciências físicas, as mensurações ou observações são feitas através de uma série mais ou menos complicada de instrumentos, intercalada entre o fenômeno e o observador. Os sentidos do próprio observador podem ser considerados como últimos desses instrumentos. Os progressos realizados nos métodos de mensuração e de observação permitiram, em muitos casos, limitar o papel do observador. Entretanto, no século XIX, esse papel era ainda considerável, por exemplo, na observação da hora exata em que um astro passava pelo centro do retículo de uma luneta, pelo método de Bradley.

Bessel, um astrônomo alemão, percebeu nesta ocasião, por volta de 1820, que os erros cometidos pelos astrônomos ao efetuar esta observação não eram totalmente imprevisíveis: cada um tinha seu tipo de erro. Diz-se que cada um tinha sua ‘equação pessoal’. Esta verificação abria, sem dúvida, possibilidades de corrigir as observações dos cientistas, o que seria muito útil em astronomia. Mas apresentava também um problema para o fisiólogo e para o psicólogo: como explicar tal estabilidade individual? O problema tornou-se tema de pesquisas clássicas, da época em que os fisiólogos do sistema nervoso, levados pelo seu objeto de estudo, transformaram-se em psico-fisiólogos e psicólogos” (REUCHLIN, M. *Op. Cit.* p.12.).

³⁴³ *Ibd.* p. 16.

O filósofo dirigiu seu ataque às construções metafísicas em duas frentes: uma epistemológica e outra psicológica³⁴⁴. Ele se desvencilhou daquilo dimensionado como peça chave na constituição da coisa em si e do fenômeno. O resultado implicou uma reformulação conceitual de amplo alcance. Como vimos desde os movimentos iniciais do capítulo anterior, o filósofo alemão rechaçou a condição dicotômica como pressuposto fundamental à produção de conhecimento. Para atacar a metafísica em sua concepção psicológica, Nietzsche apontou qual seria especificamente o erro da razão. Ele se afastou da ideia de que haveria um mundo interior e um mundo exterior. No aforismo 15 de *MA I*, percebemos a complexidade desse argumento. No texto, o filósofo escreveu:

Assim como Demócrito transferiu os conceitos de “em cima” e “embaixo” para o espaço infinito, os filósofos transportam conceito de interior e exterior para a essência e aparência do mundo; acham que com sentimentos profundos chegamos ao profundo interior, aproximamo-nos do coração da natureza. Mas esses sentimentos são profundos na medida em que com eles, de modo quase imperceptível, se excitam regularmente determinados grupos complexos de pensamentos, que chamamos profundos; um sentimento é profundo porque consideramos profundo o pensamento que o acompanha.³⁴⁵

Nietzsche se eximiu de postular uma condição necessária à separação entre coisa em si e fenômeno. Ele rejeitou qualquer cisão que se inscrevesse para além da ordem da efetividade³⁴⁶. Não haveria uma verdade última por trás do aparecer: “não há interior e exterior no mundo [*in der Welt*]” - esse é o título do aforismo citado imediatamente acima. Como lemos, o rótulo “profundo” seria uma

³⁴⁴ “A investigação crítica do surgimento e desenvolvimento da moral, que ocorre a partir dos escritos de 1876, está intimamente ligada à crítica da metafísica. (...) A história dos sentimentos morais poderia ser considerada, desse modo, como a história do surgimento e da fixação de erros, tais como o da responsabilidade e o da ‘liberdade inteligível’ (cf. *MA I*, 39)” (ARALDI, Clademir. “Nietzsche com crítico da moral”. In: *Dissertatio*, UFPel [27-28, 2008] 33 - 51. p. 36, 37.).

³⁴⁵ *MA I*, 15.

³⁴⁶ “no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada... o intelecto fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” (*MA I*, 16).

invenção: um reflexo daquilo que cada um concebeu a partir de ponderações particulares sobre o que sente e sobre o que associa às sensações caracterizadas como profundas ou como superficiais.

As consequências da interpretação nietzscheana remetem a uma perspectiva diferente daquela tradicionalmente estabelecida como mundo interior e mundo exterior, interno e externo. Longe de constituírem opostos, tanto superfície, quanto profundidade afirmariam rótulos. Eles denotariam características a eventos que conforme combinações específicas entre sensações poderiam ser distinguidos como superficiais ou como profundos. Ponderando as possíveis ligações entre sensações e pensamentos, seria possível atestar: “que coisa e fenômeno não coincidam depende de nossos erros” ³⁴⁷. Definitivamente, não haveria motivos para suportar noções de fora e dentro como partes pertencentes a mundos distintos.

Sem a dualidade metafísica como termo fundamental da relação mundo-representação, Nietzsche garantiu a complexidade do existir recorrendo à psicologia como ciência responsável pela explicação das diferentes formas de se apropriar da efetividade. Construções psicológicas, ou seja, associações complexas entre sensações e/ou “grupos complexos de pensamentos”, responderiam o porquê de tudo aquilo entendido como “profundo” não poder ser dimensionado como indício da existência de outro plano. Nesses termos, a análise tanto do que se mostra, quanto do seu conteúdo deveria ser buscada fora do âmbito dos processos conscientes. Efetivamente, a separação se mostraria insuficiente e desnecessária frente à totalidade semântica que pode ser produzida quando se explora a associação entre sentimentos e pensamentos.

Embora seguisse um caminho diferenciado dos moldes mecanicistas³⁴⁸,

³⁴⁷ KSA 8, FP 22[33], primavera - verão de 1877.

³⁴⁸ A partir do século XVII, o mecanicismo forneceu parâmetros inclusive para formulação de interpretações para as funções cognitivas do homem. A psicologia foi chamada a justificar os erros do entendimento. Em

o filósofo inscreveu sua resposta junto à tendência predominante no século XIX: conceber a psicologia como uma ciência independente. Sem a metafísica para atrelar a efetividade à existência, Nietzsche concebeu um modelo filosófico que buscou em produtos psicológicos os parâmetros para justificar as interpretações do mundo.

Sua concepção se distanciava da noção de psicologia desenvolvida por grande parte dos psicofisiólogos de sua época. Limitar a produção de significados às funções do “eu” seria uma tarefa impossível após a introdução de uma psicologia distinta de uma ciência da consciência. Em sua interpretação, Nietzsche se afastou do império da consciência como núcleo fundamental do sujeito. Do ponto de vista psicológico, a dicotomia fenômeno e coisa em si também não se sustentaria. Aparência e essência seriam termos que se fundiriam em um âmbito comum, não idealista, não mecanicista e não dualista. A contiguidade entre fora e dentro se pautaria por um dinamismo estabelecido segundo associações entre sentimentos e pensamentos. Através da psicologia, Nietzsche se guardou de qualquer tendência que subordinasse a investigação científico-filosófica à necessidade de encontrar essências para as coisas. Da mesma forma ele se afastou da tendência moderna que tentava chegar a um núcleo fundamental do sujeito. Sob tal acepção, a partir de *MA*, a psicologia imprimiu seu registro como instrumento para interpretar o humano.³⁴⁹ Ela permitiu levar à diante a noção de que o mundo careceria de quaisquer sentidos ou significados inerentes a ele mesmo. Também banuiu a ideia de que poderia haver no homem de uma organização lógico-estrutural natural.

geral, ela empregou os mesmos moldes matemáticos usados como fundamentos da física ao traduzir a natureza em conceitos (Cf. Canguilhem, *Op. Cit.* pp. 15-17).

³⁴⁹ Esse projeto, levado a cabo de *MA* à seus últimos escritos, distingue Nietzsche enquanto “primeiro psicólogo”: “psicólogo na medida em que, para ele, o reconhecimento de processos psíquicos inconscientes, ou a dissociação entre subjetividade e unidade da consciência - dito metafisicamente, a dissolução da unidade substancial da ‘alma’ - constitui um dos principais efeitos de sua crítica da moral, da religião e da metafísica” (GIACOIA JR. *Nietzsche como Psicólogo. Op. Cit.* pp. 25-26).

Essa virada, porém, não deve ser compreendida como um psicologismo. Não há a subordinação do âmbito psicológico à lógica ou à linguagem, tampouco há um reducionismo no qual se busca imputar conteúdos em si para os sentimentos ou para as sensações. Não podemos tomar como necessária a ideia de que em Nietzsche haveria materiais inatos respondendo pelo conteúdo dos sentimentos, afetos, pensamentos etc.. Tudo dependeria da experiência, as significações seriam constituídas por associações de elementos oriundos da experiência, a história diria o necessário sobre a procedência das coisas. No fundo, aquilo compreendido como mundo interior, quando dissecado pelos bisturis da psicologia, revelar-se-ia como mundo exterior.

Sem se apoiar em uma distinção necessária inerente aos termos que caracterizariam a essência ou a aparência, o filósofo alemão teve que especificar como aconteciam os processos de significação. Se no aforismo 15, Nietzsche considerou que sentimentos poderiam excitar uma rede complexa de outros sentimentos ou de pensamentos, faltava a ele tratar esse dinamismo.

b) Justificação psicofisiológica das atividades inconscientes.

Como assinalamos acima, o problema da psicologia se tornou um dos grandes temas para as ciências no século XIX. Nietzsche entrou em contato com o assunto através de alguns interlocutores preocupados com o problema: professores do tempo de estudos em Leipzig, amigos do meio intelectual e colegas de profissão na Universidade de Basileia³⁵⁰. Também através de estudos próprios ao ler autores como A. Schopenhauer, F. A. Lange, Kuno Fischer,

³⁵⁰ Segundo Mittasch, o físico Hagenbach, o químico Julius Piccard, o botânico Klebs, o paleontólogo Rüttimeyer e o médico Wilhelm His foram colegas de profissão na Universidade de Basileia e estavam no convívio com Nietzsche. (Cf. MITTASCH, ALWIN. *Friedrich Nietzsches Naturbeflissenheit*. Heildelberg: Springer-Verlag. 1950. p. 15). Também, muito importante foram as discussões com os amigos Romundt e Rée. Os dois últimos discutiam abertamente o tema e também foram leitores de G. H. Lewes (Cf. TREIBER, Hubert. *Op. Cit.* 1994. p. 10).

Heinrich Romundt³⁵¹, A. Spir, G. H. Lewes, E. B. Tylor, J. K. F. Zöllner³⁵² e E. B. Tylor³⁵³ - pensadores que discutiram a questão em algum âmbito das suas obras. Sabe-se ainda que, além do acesso direto aos escritos dos autores citados acima, Nietzsche leu trabalhos de alguns cientistas, considerados fisiólogos no século XIX. Entre eles estão H. von Helmholtz³⁵⁴, H. Lotze, e T. Fechner.

Em meio a tantos estudos, o livro de George Henry Lewes, intitulado *Geschichte der Philosophie Von Thales bis Comte*³⁵⁵, merece um interesse particular, pois nos fornece uma linha guia. Segundo Treiber, Nietzsche, que utilizou o texto de Lewes como uma das fontes para suas *Vorlesungen* sobre os pré-socráticos em 1871, encontrou nesse livro uma forma peculiar da construção do problema. “Lewes se baseou nas declarações transmitidas por Aristóteles sobre Demócrito para propor uma doutrina do conhecimento que ele interpretou de um modo sábio.”³⁵⁶ Lewes defendeu que

Demócrito elaborou em sua obra um grande problema para se resolver. Como tomamos nós verdadeiramente as coisas externas? Que nós a elas atribuímos um sentido não é uma resposta satisfatória [...]. Surge a

³⁵¹ O tema do escrito para *Habilitation* foi *Die menschliche Erkenntniß und das Wesen der Dinge*. Romundt não era apenas um parceiro de moradia de Nietzsche, mas também um companheiro de discussões. Relação evidenciada pela proposta de uma “*Wohn- und Studiengemeinschaft*”. Treiber chama atenção para o fato de que Romundt após entregar seu escrito o classificou como “inovações à teoria da percepção e do conhecimento” (Cf. TREIBER, Hubert. *Op. Cit.* 1994. p. 04). Através do texto do companheiro de moradia, Nietzsche pôde entrar em contato com as teses de Gerber, Hamann, Hartenstein (Locke/Leibniz), Helmholtz, Lewes, Montaigne e Tylor (Cf. *Ibd.* p. 05).

³⁵² Zöllner e Spir respectivamente em seus livros *Die Natur der Kometen* e *Denken und Wirklichkeit*, discorrem sobre as possibilidades de conhecimento do mundo exterior. Eles o fazem apresentando comentários a outros pensadores que se dedicaram ao tema a exemplo de Schopenhauer e Helmholtz (Cf. TREIBER, Hubert. *Op. Cit.* 1994. p. 02.).

³⁵³ Antropólogo inglês, representante do antropologismo cultural e fundador da antropologia social.

³⁵⁴ Em Novembro de 1870, Nietzsche tomou emprestado da biblioteca o livro *Die Lehe von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik* de Helmholtz. Do mesmo autor, em abril de 1873, ele também retirou o exemplar *Handbuch der Physiologischen Optik*, livro que tem um importante capítulo intitulado “Lições da percepção óptica”. Ainda podemos acrescentar os comentários de Lange à Helmholtz (Cf. TREIBER, Hubert. *Op. Cit.* 1994. p. 03.).

³⁵⁵ O livro *Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte* foi retirado por Nietzsche da Biblioteca da Universidade de Basileia em 1871 e em 1875 (Cf. BROBJER, T. *Op. Cit.* 2008. p. 250.).

³⁵⁶ TREIBER, Hubert. *Op. Cit.* 1994. p. 10.

pergunta: como se dá sentido às percepções?³⁵⁷

Treiber prossegue e indica que a aproximação entre Nietzsche e Demócrito pode se apoiar na linha interpretativa proposta por Lewes³⁵⁸. Tomando como ponto de partida a pergunta citada acima (“como se dá sentido às percepções?”), a leitura proposta pelo comentador nos parece bastante apropriada à nossa investigação, pois ela nos permite clarificar o tópico anterior, notadamente, solucionando o problema de como Nietzsche organizou suas teses a partir de um ponto de vista psicológico. Seguindo tal plano de ação, é possível extrair consequências que ultrapassam as obras de Schopenhauer e de Lange, atribuindo um alto valor aos estudos dedicados à fisiologia e à psicologia da época. Chama-nos a atenção tanto os trabalhos da chamada escola de Johannes Müller³⁵⁹, que contou com H. Helmholtz como um dos nomes mais influentes e expressivos da história da psicofisiologia do século XIX, quanto as proposições psicológicas apresentadas por Paul Rée³⁶⁰.

³⁵⁷ LEWES, G. H. *Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte*. 1873. p. 214. *Apd.* TREIBER, Hubert. *Op. Cit.* 1994. p. 11.

³⁵⁸ O comentador destaca que a relevância das leituras de Lewes feitas por Nietzsche tornam-se mais evidentes quando sabemos que Romundt e Rée também leram textos do pensador inglês e, certamente, empreenderam algum debate no qual se discutiram algumas teses do autor. Cf. TREIBER, Hubert. *Op. Cit.* 1994. p.10. nota: 29. Lewes, além de filosofia escreveu sobre crítica teatral e literária. Foi uma adepto do darwinismo que também se destacou no campo das ciências por seus trabalhos na biologia e fisiologia.

³⁵⁹ Cf. TREIBER, Hubert. *Op. Cit.* 1994. p. 11.

³⁶⁰ Como vimos desde o capítulo 01, as questões apresentadas por Nietzsche em *MA* foram produzidas através do amadurecimento progressivo de pensamentos. Ideias trabalhadas em silêncio, não publicadas, mas que atualmente, apoiados nos *Nachlass*, podemos constatar sua consistência e maturação. É sob tal prisma que sustentamos a posição de que os questionamentos morais já estavam há muito inscritos no percurso intelectual de Nietzsche. Com frequência eles foram temas dos seus apontamentos, traços delineados também quando o filósofo se voltava para obras de outros pensadores. Dentre os trabalhos empreendidos pelo filósofo alemão no período de gestação de *MA*, a dedicação a Demócrito chama a atenção sobretudo por esboçar uma aproximação entre natureza e moral. Nos anos de 1869, 1870, 1875 e 1876, Nietzsche trabalhou com os textos de Demócrito organizados por F. W. A. Mullach no *Operum fragmenta* (Cf. BROBJER, T. *Op. Cit.* 2008. p. 245.). Nos *Nachlass* encontramos apontamentos dedicados aos pré-socráticos no período entre o verão de 1872 e o outono de 1873 e também da primavera de 1875 ao verão do mesmo ano. Demócrito é um dos pensadores mais citados nessas notas (Cf. KSA 7, KSA 8.). Além desses estudos, estão documentados os cursos que Nietzsche dedicou aos pensadores pré-socráticos na Universidade de Basileia: semestre de verão de 1872 - “*Os filósofos pré-socráticos*”; semestre de verão de 1873 - “*Os filósofos gregos antigos até Platão*”; semestre de verão de 1876 - “*Os filósofos pré-socráticos*”. Robin Small nos alerta para a especificidade desse estudo: “O que impressionou Nietzsche em Demócrito foi que este não foi apenas

Sabe-se que desde seus anos de graduação em Leipzig, Nietzsche manteve interesse em relação às ciências naturais. “Nos anos de docência na Basileia, os estudos de Nietzsche sobre ciências naturais permaneceram em continuidade, com sua curiosidade sobre filosofia natural.”³⁶¹ Em decorrência dos atuais esforços para se reconstruir um histórico de leituras feitas pelo filósofo durante sua vida, podemos avançar nas pesquisas e estabelecer um horizonte de livros e de conteúdos que compuseram a constelação dos estudos nietzscheanos. Podemos defender que alguns indícios são conclusivos para se atestar a relevância que as ciências naturais exerceram sobre Nietzsche desde seus anos de formação universitária. Nesse sentido, Mittasch apresentou um apontamento, uma espécie de plano de leitura escrito em de 1868, quando o filósofo ainda cursava a Universidade de Leipzig. É uma lista de livros relacionados às ciências naturais organizados sob o título - “Para serem lidos”. Na lista consta:

SCHOPENHAUER:	Über den Willen in der Natur.
TREVIRANUS:	Über die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens. 1832.
MOLESCHOTT:	Kreislauf des Lebens. 1862.
MOLESCHOTT:	Die Einheit des Lebens. 1864.
VIRCHOW:	Vier Reden über Leben und Kranksein. 1862.
VIRCHOW:	Ges. Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medizin. 1856.
HELMHOLTZ:	Über der Erhaltung der Kraft. 1847.
HELMHOLTZ:	Über der Wechselwirkung der Naturkräfte. 1854.
WUNDT:	Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 1863.
LOTZE:	Streitschriften. 1854.

um filósofo da natureza, mas também, um escritor de observações morais. A autoria da coleção conhecida como *gnomae* não está totalmente certo, mas estudiosos modernos atribuem a maior parte dela é atribuída a Demócrito. Tomados em conjunto, eles formam um coerente modelo ético no qual o cultivo de um caráter virtuoso é mais prezado do que a busca do prazer ou da saúde” (SMALL, Robin. *Nietzsche and Rée: a Star Friendship*. New York; Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press. 2005. p. 06). Nesse movimento, não apenas Demócrito estava no rol de pensadores estudados, houve uma crescente polarização de estudos com tal tendência. Dentre as portas abertas, Paul Rée emergiu como um nome de destaque: um amigo e um influente interlocutor filosófico.

³⁶¹ MITASCH, A. 1950. *Op. Cit.* p. 100.

LOTZE:	Medizin. Psychologie. 1852.
SCHELLING:	Ideen zu einer Philosophie der Natur. 1797.
BICHAT:	Recherches physiologiques sur la vie e la mort.
JOH. MÜLLER:	Über das organische Leben.
JOH. MÜLLER:	Über die Physiologie der Sinne.
KANT:	Kritik der Urteilskraft. 1790.
FR. FRIES:	Mathematische Naturphilosophie. 1822.
SCHLEIDEN:	Über den Materialismus in der neueren Naturwissenschaft. 1863. (Mech. Erklärbarkeit der Organismen.)
OKEN:	Die Zeugung. 1805.
OKEN:	Lehrbuch der Naturphilosophie. 1822.
C. G. CARUS:	Grundzüge der vergl. Anatomie und Physiologie. 1825. ³⁶²

Mesmo se considerarmos que Nietzsche não leu integralmente os livros presentes na lista e mesmo se questionarmos o amplo período de tempo desde a data do apontamento (1868) até o ano de publicação de *MA I* (1878), a relação de obras acima ainda nos permite extrair duas conclusões: (i) É notório o interesse de Nietzsche frente às ciências naturais. Mais uma vez reforçamos a ideia já apresentada desde o Capítulo 1, seria um equívoco levantar a bandeira de que Nietzsche foi um leigo acerca das discussões científicas da sua época. (ii) Fica evidente o trânsito de Nietzsche nas ciências através de outras obras diferentes de Lange. Chama a atenção também o fato que dentre os livros listados, havia uma preponderância de títulos vinculados à fisiologia/biologia e à psicologia. Podemos, então, aceitar que conhecimentos sobre fisiologia e psicologia fizeram parte da formação do filósofo alemão desde os anos de Leipzig.

Ao saltarmos para os tempos de Basiléia, veremos que Nietzsche manteve seu interesse nas ciências naturais. No conjunto de obras lidas, encontram-se visitas recorrentes às obras de fisiólogos ou pensadores que dialogavam com a tradição da fisiologia da época. Por exemplo, H. von Helmholtz,

³⁶² NIETZSCHE, F. *Apud* MITTASCH, ALWIN. *Friedrich Nietzsches Naturbegrifflichkeit*. Heidelberg: Springer-Verlag. 1950. p. 13.

H. Lotze, T. Fechner, L. Strümpell, F. Zöllner, E. B. Tylor, entre outros.³⁶³ Mesmo diante da escassez de indicações diretas oferecidas por Nietzsche acerca da sua aproximação com a fisiologia, torna-se difícil negar a influência dos estudos sobre tal disciplina.

Corroboram com nosso curso interpretativo alguns aforismos que denotam a afinidade de Nietzsche a discursos de cientistas dedicados à fisiologia. Um exemplo esclarecedor é o aforismo 13 de *MA I*, que discute o produto onírico. É um texto contundente para verificarmos tal proximidade. Treiber localiza com precisão nas páginas do livro de L. Strümpell, *Die Natur und Entstehung der Träume* (Leipzig, 1874), a referência dos exemplos citados por Nietzsche no início do aforismo 13 de *MA I* acerca das impressões sensoriais, dos estados corpóreos, do movimento da corrente sanguínea etc..³⁶⁴ No aforismo 13 de *MA I*, lemos:

No sono, nosso sistema nervoso está constantemente em excitação por múltiplos fatores internos, quase todos os órgãos liberam substâncias e estão ativos, o sangue circula impetuosamente, a posição que dorme pressiona determinados membros, as cobertas influem sobre as sensações de maneiras diversas, o estômago faz a digestão e perturba os outros órgãos com seus movimentos, os intestinos se torcem, o posicionamento da cabeça traz posturas musculares insólitas, os pés

³⁶³ Mitasch atesta que consta nos registros da Biblioteca da Universidade de Basileia entre 1870 e 1874 o empréstimo dos livros: *Die Lehre von den Tonempfindungen* de H. von Helmholtz; *Lehrbuch der Physiologie*, 2 vols. de Funke. Cf. MITTASCH, A. 1950. *Op. Cit.* p. 94-99. Consta que o livro *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss*, de Zöllner foi constantemente retirado da biblioteca da Universidade de Basileia por Nietzsche de 1872 até 1874. H. Lotze teve uma de suas obras emprestadas no ano de 1872 e seu nome foi citado em um fragmento escrito entre o verão de 1872 e o início de 1873. O apontamento tem como título "Atacar" e em meio ao nome de vários pensadores, como Zöllner e Kuno Fischer, Lotze foi citado (Cf. KSA 7, 19[259]).

³⁶⁴ O mesmo não vale menos da parte de todo estímulo que, no interior da própria corporeidade, principia-se, por toda parte, de distensões periféricas e centrais dos nervos e toma a forma, da mesma maneira, de percepções da alma. O sangue circula ora de modo químico, ora de modo mecânico, por meio de pressão e compressão. Distúrbios no processo de nutrição, bem como acumulações, são as causas dos estímulos mais próprios e das percepções correspondentes. Especialmente, são os órgãos imbricados em processos vitais, o coração, o pulmão, o estômago, o fígado, baço, rins e intestinos, que traduzem em sentimentos a vida interna própria do estímulo e os distúrbios dela por meio de vasos dos nervos (Nervenröhren) pertencentes a esses órgãos e que retornam às partes centrais, [traduzem] vibrações e disposições na alma. Disso se segue que tanto aos estímulos externos quanto aos internos tem que ser conferida uma influência significativa no sono. (STRÜMPELL, L., *Die Natur und Entstehung der Träume*. Berlin. 1877. pp. 103-109. *Apud* TREIBER, H. *Op. Cit.* 1994. p.14.).

descalços não comprimindo o chão com a sola, causam a sensação do insólito, assim como no vestuário diferente de todo o corpo - tudo isso, com sua extraordinariedade e conforme a alteração e o grau cotidianos, excita o sistema inteiro, até a função cerebral³⁶⁵ (...)

O texto nos coloca perante o modo como Nietzsche explicou psicofisiologicamente o problema da metafísica. Todo esse conjunto de sensações concomitantes leva o organismo a um alto nível de excitação que resultaria em um dinamismo próprio. Nietzsche concluiu: com tantos estímulos, “há muitos ensejos para o espírito se admirar e buscar *razões* para tal excitação: mas o sonho é a *busca e representação das causas* dessas sensações provocadas, isto é, das supostas causas.”³⁶⁶ O espírito então tomaria as razões representadas e utilizadas na composição do sonho como causas das excitações sensoriais.

No aforismo 13, percebemos que o problema do “erro da razão” indicaria uma questão de inadequação fundamental da perspectiva metafísica. Haveria um equívoco psicofisiológico no modo tradicional de se atribuir significados para as percepções, trocou-se o efeito pela causa. Esse “erro” estaria na raiz de qualquer produção filosófica até então, constituindo uma falha cujo alcance se estenderia a explicações sejam elas extremamente elaboradas do ponto de vista intelectual ou bastante simples. Todas não passariam de senso comum: tomar as causas pelos efeitos consistiria em um “exagero da concepção popular ou metafísica”³⁶⁷.

Se no sonho podemos perceber que tomar a causa pelo efeito pode se inscrever na ordem de um equívoco psicológico, segundo Nietzsche, de modo análogo, o mesmo procedimento aconteceria em estado de vigília. Foi assim que o homem usualmente justificou os processos perceptivos quando acordado. Utilizando o sonho como material para se chegar a explicações sobre a origem, o

³⁶⁵ MA I, 13.

³⁶⁶ MA I, 13.

³⁶⁷ MA I, 01.

filósofo empregou sua perspectiva metodológica³⁶⁸ para justificar a arbitrariedade das conexões causais:

O que quero dizer é: tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim 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. (Segundo relatos de viajantes, os selvagens procedem assim até hoje.)³⁶⁹

Ao tomar partido por essa explicação das primeiras causas, Nietzsche estaria assumindo um dos princípios da fisiologia de Helmholtz³⁷⁰. Para o cientista,

³⁶⁸ “No sonho continua a agir em nós esse antiquíssimo quê de humanidade, pois ele é o fundamento sobre o qual evoluiu a razão superior e ainda evolui em cada homem: o sonho nos reconduz a estados longínquos da cultura humana e fornece um meio de compreendê-los melhor” (*MA I*, 13).

³⁶⁹ *MA I*, 13.

³⁷⁰ H. von Helmholtz (1821-1894) é conhecido pelos seus trabalhos como cientista, seu papel como filósofo, em geral, é destacado secundariamente pelos comentadores. Com formação em medicina, ele se tornou um anatomista e um fisiólogo por dedicação à prática. Apesar de iniciar suas publicações sobre fisiologia e anatomia por volta de 1847, somente se tornou professor em 1871, ocupando a cadeira de física. Dentre seus escritos destacam-se: *Über der Erhaltung der Kraft*; *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte*; *Schriften zur Erkenntnistheorie*; *Physiologischen Optik*, *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (Cf. HATFIELD, Gary. *The Natural and the Normative*. Massachusetts; London: MIT Press. 1990. p. 165.). Mittasch defende que Nietzsche leu *Die Lehre von den Tonempfindungen* em 1870, sobre as obras *Über der Erhaltung der Kraft* e *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte*, o comentador não assegura com certeza a leitura dos livros, entretanto defende que houve algum tipo de contato em 1868 (MITTASCH, A. *Op. Cit.* 1950. p. 96.). Em um outro estudo, Treiber aponta que Nietzsche conheceu *Physiologischen Optik* através de Lange em 1874 (TREIBER, Hubert. *Op. Cit.* 1994. p.18).

É inegável o papel exercido por Lange nos escritos nietzscheanos. Entretanto, gostaríamos de frisar que o horizonte interpretativo das teses desenvolvidas por Nietzsche se mostra bastante limitado quando se estabelece uma estrita e necessária relação teórico-metodológica entre os dois pensadores. Supor uma orientação metodológica unicamente a partir de Lange apenas destacaria um ângulo específico que se relacionaria com uma espécie de epistemologia crítica. Assim, a psicologia nietzscheana seria completamente desprezada, podendo ser identificada até mesmo a um psicologismo tacanho. Ao se defender que Lange forneceu ao filósofo alemão a perspectiva metodológica capaz de nortear o uso das ciências no trato com a com a efetividade, relega-se à psicologia uma função secundária que não condiz com seu emprego a partir de *MA I*. Há um limite, portanto, para a presença de Lange a partir de *MA I*. Tal marca se configura de acordo com a própria concepção filosófica adotada por Nietzsche no primeiro aforismo do livro de 1878. Nietzsche não se exime de voltar a Lange sempre que necessitou de alguma fonte ou referência presente em *A História do Materialismo*. Contudo, percebe-se que cada vez mais o filósofo retorna ao texto para se apropriar de exemplos e ou de observações interpretações, sempre considerando-os como pontos de vista. Cada vez mais o filósofo afasta seu pensamento das teses apresentadas na obra e da metodologia que leva a tais pensamentos.

Novamente afirmamos que de *MA I* em diante, os escritos nietzscheanos operaram uma crítica que só pode ser captada em sua profundidade quando se considera a mudança metodológica exigida pela investigação da evolução da produção de significados - um exercício próprio à história e à psicologia. Através de uma justificativa psicológica, as ciências foram autorizadas a exercer um papel central na tarefa de produção de

o significado dos processos fisiológicos da percepção auxiliaria na explicação progressiva dos acontecimentos sonhados.³⁷¹ A análise do sonho forneceria elementos para se compreender o modo como produzimos nossas significações. Em Helmholtz, o alinhamento entre as significações no sonho e na vigília nos leva a dois fatores elementares dos processos psicofisiológicos: (i) os processos psicológicos subjacentes à percepção são inferências inconscientes, (ii) as experiências são fundamentais na atribuição de materialidade às inferências psicológicas. Nietzsche não se afastou desses dois aspectos, pois em sua filosofia a existência do inconsciente como uma instância dinâmica foi necessária para explicar os modos de significação, valoração e interpretação - tudo sem recorrer a constructos metafísicos.

Para analisarmos congruências que apontam para aproximações entre a filosofia nietzscheana e aspectos teóricos desenvolvidos por Helmholtz, podemos ir ao livro *Physiologischen Optik*. No trecho “*Lições sobre a percepção visual*”, o cientista apresentou suas formulações sobre as “possíveis causas dos efeitos”³⁷². Ele o fez tratando a questão conforme a chamada “Lógica da Percepção”. Lembremos que a discussão sobre as causas e efeitos também foi proposta por Nietzsche, como vimos acima, no aforismo 13 de *MA I*. O texto, cujo título não por acaso é “Lógica dos sonhos”, começa com um recurso aos conhecimentos da fisiologia e se insere em uma sequência lógica de aforismos que vai do 11 ao 16. Seu viés teórico inscreve-se em uma linha temática que, primeiramente, enfatiza o papel da ciência na análise dos dados. Depois, utiliza-se

conhecimento. O horizonte que se abriu à ciência permitiu “de maneira bastante lenta e gradual iluminar a história da gênese desse mundo como representação”. Mostrando assim que “o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução dos seres orgânicos”. Em outras palavras, a tarefa da ciência apontada por Nietzsche alcançou seu maior grau quando através da psicologia emergiu a possibilidade de se compor uma “*história da gênese do pensamento*”. O filósofo alemão não se afastou da ideia de que as nossas representações eram produtos humanos. Construções produzidas para orientar um tipo de existência e que, por isso, só seriam justificadas no âmbito histórico-psicológico de produção de sentidos e significados.

³⁷¹ TREIBER, Hubert. *Op. Cit.* 1994. p. 03.

³⁷² HELMHOLTZ, *apud*. TREIBER, H. *Op. Cit.* 1994. p. 18.

de explicações da antropologia, história e fisiologia com o propósito de expor o erro básico da metafísica (tomar a causa pelo efeito). Por fim, anuncia o problema da metafísica no aforismo 16, em um trecho que já citamos algumas linhas acima: “o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas suas errôneas concepções fundamentais”³⁷³. Logo, seja pela natureza do conteúdo, seja pela semelhança das denominações, o olhar mais cuidadoso para Helmholtz nos ajudará na compreensão do percurso adotado por Nietzsche.

Em *Physiologischen Optik*, Helmholtz defendeu a similitude na maneira como devemos analisar os nossos processos de produção de conceitos e de representação. O resultado de tal aproximação é que a representação pode ser concebida como uma espécie de linguagem das sensações. Assim, a produção de conceitos pode ser estudada empiricamente, pois a fisiologia forneceria os dados da realidade através da análise das percepções. O problema que se apresentou a Helmholtz, foi uma questão levantada desde Kant: como justificar que as sensações tem sua correspondência exata no mundo exterior?³⁷⁴ Sua resposta se ergueu sobre os experimentos fisiológicos. “Fisiologia, como afirmava repetidamente Helmholtz, atestava que os elementos da percepção eram sensações simples produzidas pelo estímulo de fibras nervosas simples.”³⁷⁵ Através de nosso aparato biológico a correspondência entre interior e exterior poderia ser justificada. “Mas essa descoberta, em si mesma, não revelava o caráter dos processos segundo os quais cada sensação era modelada em uma percepção.”³⁷⁶ Tal barreira só foi superada porque Helmholtz concordou mais uma vez com Kant acerca da existência da causalidade como uma regra *a priori* do

³⁷³ MA I, 16.

³⁷⁴ Cf. TREIBER, H. *Op. Cit.* 1994. pp. 18-19.

³⁷⁵ HATFIELD, G. *Op. Cit.* p. 196.

³⁷⁶ *Id.*

nosso entendimento: as sensações seriam apenas “meros sinais de suas causas externas.”³⁷⁷

Helmholtz seguiu, então, a modéstia kantiana acerca da relação entre aparência e coisa em si. Sua regra, “nós extraímos um efeito observado de nossa significação da representação de alguma causa desse efeito”³⁷⁸, anunciada desde seus estudos sobre a visão, pautou suas construções teóricas. Consequentemente, as representações, “uma vez adquiridas, na percepção elas servem como premissas maiores guiando inferências acerca do tamanho, forma e distância dos objetos na base estimulação da retina e na ciência elas servem para explicar e prever fenômenos observados.”³⁷⁹

A posição teórica de Helmholtz remete a reflexões importantes a cerca de processos que justificariam a defesa de um dinamismo inconsciente³⁸⁰. Para ele, a mente do homem teria um funcionamento inconsciente, constituído parte pelos processos fisiológicos, parte pelos processos psicológicos. A psicologia responderia justamente pelos processos em que as sensações são combinadas de modo a formarem representações.³⁸¹ Essa caracterização foi fundamental para que a psicologia se afirmasse no século XIX como uma ciência independente. Quase um conceito unânime entre os estudiosos da psicologia profunda, a noção de inconsciente se transformou em um tema obrigatório para aqueles que se deparavam com o assunto.

Pelo dinamismo do modelo de inconsciente apresentado por Helmholtz tanto o aprendizado, quanto a ideia de inatismo e aplicação de leis naturais teriam

³⁷⁷ *Ibd.* p. 166.

³⁷⁸ HELMHOLTZ, *apud*. TREIBER, H. *Op. Cit.* 1994. p. 18.

³⁷⁹ HATFIELD, G. *Op. Cit.* p. 167.

³⁸⁰ “Helmholtz admitia que a natureza dos processos psicológicos tais como a própria associação de ideias permanecia desconhecida e que nenhuma explicação das suas operações era possível até então, bem como em um futuro próximo. Mas a existência e a real operação de tais leis, ele afirmava, estava fora de questionamento” (HATFIELD, G. *Op. Cit.* p. 188.).

³⁸¹ “Helmholtz considerava a porção psicológica da fisiologia óptica responsável precisamente pelos processos pelos quais sensações não espaciais são combinadas para formar representações espaciais” (*Ibd.* p. 172.).

espaço como possíveis agentes constituidores dos processos de percepção e de atribuição de significado. Sob tal acepção, enquanto ciência, a fisiologia e a psicologia eram responsáveis por descobrir e descrever as leis da natureza que agiriam sobre a percepção. Também deveriam indicar o modo como combinaríamos as percepções para formarmos as representações. A noção de inconsciente aberta por Helmholtz permitiu pensar no dinamismo psicofisiológico para além das atividades da consciência.

Como se pode inequivocadamente constatar, a identificação visada por Nietzsche entre psíquico e consciente, que fazia da psicologia a ciência da consciência, ou do eu enquanto consciência, não constitui mera idiossincrasia nietzscheana, mas domina o cenário da psicologia tradicional (...) ³⁸²

Nietzsche apreendeu a possibilidade do dinamismo inconsciente exercer influência na tomada de decisões e na composição das representações. O modo próprio do homem representar se exerceria assim como uma espécie de “química dos conceitos e sensações”³⁸³. Esse tipo de funcionamento seria para o filósofo alemão, determinante não apenas do modo como produzimos as mais diversas representações, mas também, como se compõe aquilo que chamamos de caráter:

Inconscientemente buscamos os princípios e as teorias adequados ao nosso temperamento, de modo que afinal parece que esses princípios e teorias criaram o nosso caráter, deram-lhe firmeza e segurança: quando aconteceu justamente o contrário. ³⁸⁴

Nesses termos, somos levados a admitir que o papel da fisiologia é fundamental, pois ela mostra quais os elementos envolvidos na produção da

³⁸² GIACOIA JR. *Nietzsche como Psicólogo. Op. Cit.* p.25.

³⁸³ *MA I*, 01.

³⁸⁴ *MA I*, 608.

química mental. Portanto, o recurso a proposições fisiológicas em *MA I* não se apoiaria em metáforas. Tal como o foi para Helmholtz, a fisiologia não dizia nada ao homem sobre qual o fator era determinante na composição das representações. A fisiologia responderia, então, pela morfologia dos conceitos representações, ou seja, ela apontaria os possíveis elementos envolvidos na composição de nossas valorações. Ela nos colocaria em contato com as sensações que muitas vezes segundo uma tendência imprecisa costumamos agrupar tudo em torno de um único termo, por exemplo, a chamada vontade.³⁸⁵ Mas isso seria um erro, um equivoco que ocorre por causa da linguagem.

Como vimos no argumento do sonho, o intelecto busca criar um significado para as sensações, combinando-as para compor as representações e conceitos. A psicologia é a ciência que vai nos dizer a natureza dessas combinações, isto é, qual o significado ao fundo de uma determinada combinação de sensações organizadas em torno de um propósito específico. As justificativas específicas de uma determinada situação serviriam como uma espécie de sintoma de uma tendência interpretativa, pois a “*relação fundamental com todas as coisas*”³⁸⁶ é ilógica. Logo, não obedecem a um padrão interpretativo dado de antemão, pode haver infinitas possibilidades de ler o mundo. Cada olhar se apropriaria das coisas atribuindo-lhes significados, ou seja, compondo “*juízos sobre o valor da vida*”³⁸⁷.

³⁸⁵ “Já o termo ‘vontade’, que Schopenhauer converteu em em designação comum de muitos estados humanos e inseriu numa lacuna da língua, com grande vantagem para si mesmo, enquanto moralista - pois ficou livre para falar da ‘vontade’ tal como Pascal havia dela falado -, já a ‘vontade’ de Schopenhauer resultou numa desgraça para a ciência em suas mãos, graças ao furor filosófico da generalização: pois dessa vontade faz-se uma metáfora poética, quando se afirma que todas as coisas da natureza teriam vontade (...)” (VS, 05). A crítica ao termo “vontade” adquire aqui uma notada abrangência semântico-epistemológica, pois “tudo se passa como se à unidade verbal correspondesse uma unidade ontológica real, ou seja, como se à palavra *vontade* correspondesse uma coisa, uma faculdade.(...) Seduzido pela força de convencimento da unidade verbal, o pensamento delira a cerca de uma entidade, ou de uma faculdade psíquica real ou unitária (a vontade), cuja existência está muito longe de ser demonstrada” (GIACOIA JR. *Nietzsche como Psicólogo. Op. Cit.* p. 65). Essa tese é recorrente na obra do filósofo alemão, ela pode ser lida em *MA I 14* e foi reafirmada quase nos mesmos termos no aforismo 19 de *JGB*.

³⁸⁶ *MA I*, 31.

³⁸⁷ *MA I*, 32.

Chegamos assim ao núcleo de uma importante concepção da filosofia nietzschiana, qual seja, viver é avaliar. Aqui está o solo sobre o qual é possível defender a importância da psicologia como ciência que estuda como nós produzimos valores para a vida diante da arbitrariedade dos significados. Como o filósofo atestou

A consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos *viver* sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! - pois toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem. De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e *capazes de reconhecer isto*: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência.³⁸⁸

A psicologia responde à pergunta pelo ilógico, mostrando como as sensações foram organizadas em torno de um sentido. Em Nietzsche, ela suplanta o “testemunho não só da impossibilidade pelo nosso instrumento cognitivo de usar a verdadeira essência do real, mas sobretudo da natureza produtiva, indutiva e inferencial da nossa consciência.”³⁸⁹

3.1.2- O substrato das representações

Aspectos relacionados à produção de nossos pensamentos e à estruturação psicológica das representações foram tratados por Nietzsche no aforismo 18 de *MA I*. No texto, o filósofo distingue três modalidades de atividades psicológicas: sensações [*Empfindungen*], crenças [*Glauben*] e juízos [*Urtheilen*]. Segundo ele, “o primeiro estágio do pensar-lógico [*des Logischen*] é o juízo [*Urtheil*]”³⁹⁰. Acompanhamos a coerência desse posicionamento na sequência do aforismo, onde se lê: “a essência de um juízo, consiste segundo os melhores

³⁸⁸ *MA I*, 32.

³⁸⁹ FORNARI, Maria Cristina. *La Morale Evolutiva Del Gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*. 2006. p. 54.

³⁹⁰ *MA I*, 18.

lógicos, na crença.”³⁹¹ Caso tomemos por juízo “o ato de pensamento que pode ser dito verdadeiro ou falso”³⁹², então, em termos nietzscheanos, aquilo que decidiria pela veracidade ou pela falsidade das relações de predicação já seria desde a sua concepção uma perspectiva, pois estaria apoiado em crenças. Portanto, *em MA*, o conceito formal de todo e qualquer objeto guardaria relações expressas com as crenças segundo as quais ele mesmo, o objeto, foi constituído. A partir da análise da composição psicológica do pensar, o filósofo alemão justificou as atividades de valoração e de interpretação desde os traços iniciais da nossa articulação representativa das coisas.³⁹³

Voltando a uma etapa anterior no presente trabalho, relembremos a resposta à pergunta pela origem. Ela propiciou o nascimento da filosofia, como vimos no tópico 2.1.1, no texto *PHG*, Nietzsche elegeu Thales como o fundador do pensamento filosófico. Sem precisar recorrer a elaborações mitológicas, o sábio de Mileto marcou o início da filosofia porque construiu através da fantasia um conceito no qual já estava intuída a ideia de unidade e que respondia à pergunta pela origem. O princípio das coisas seria a água, tal pensamento prescindiria da noção de oposição guardando o dinamismo e a multiplicidade do mundo a partir de um termo último. Após Thales, seus sucessores na história da filosofia se mantiveram presos à fantasia, empregaram-na na elaboração de conceitos. Por exemplo, fantasiou-se ligações necessárias entre sujeito e predicado, bem como a ideia de causalidade.

Em *MA I*, ao distinguir “um erro da razão”, Nietzsche também optou por parâmetros psicológicos para criticar o processo de construção de cadeias causais

³⁹¹ *Id.*

³⁹² LALANDE, A. *Op. Cit.* p. 600. “Uma oração, por exemplo, não é um juízo, porque não é verdadeira nem falsa” (*Id.*).

³⁹³ No tópico anterior já havíamos chamado a atenção para a marca nietzscheana de que viver é avaliar. Reforçamos esse traço a partir de termos psicológicos, tornando difícil negar que a noção de valor já esteja em *MA I*. Chamamos atenção ainda para o fato de que desde o livro de 1878, o problema dos valores se liga diretamente às discussões sobre o homem, sobre a moral e sobre a psicologia. Ela não é uma questão secundária, entretanto, tal posição depende da leitura acurada sobre o conceito de psicologia.

a partir da produção fantasiosa de ligações necessárias entre as coisas.³⁹⁴ Como vimos poucos parágrafos acima, a crença suportaria a ligação entre as sensações - na base dos juízos estariam crenças. É possível concluir, portanto, que tanto a questão dos opostos, quanto a concepção das relações causais seriam para Nietzsche produtos contingentes.

Nesses termos, também a causalidade seria uma construção arbitrária. Ela não se justificaria através de determinações metafísicas, sejam estas próprias ao mundo ou ao intelecto. A temática trazida pelo “erro da razão” retrataria a falência psicológica dos pressupostos metafísicos: “o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos”³⁹⁵. Tomada como um dos piores métodos cognitivos utilizados para se produzir conhecimento acerca das coisas, a fantasia serviu para o homem tornar “*valiosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas”³⁹⁶. Pautar construções filosóficas por parâmetros fantasiosos desvelariam o caminho até “a ruína das ciências, a recaída na barbárie”³⁹⁷.

Sem a alça da fantasia, a intuição perdeu seu *status* de instrumento intelectual próprio ao gênio³⁹⁸. Veio à tona uma nova questão, a saber, a construção psicológica dos conceitos. Em *MA*, a resposta despontou a partir da investigação, análise e interpretação de elementos empíricos.³⁹⁹ Em outras

³⁹⁴ Em sua análise da felicidade em PB, Rée também apontava problemas no emprego da fantasia.

³⁹⁵ *MA I*, 16.

³⁹⁶ *MA I*, 09.

³⁹⁷ *MA I*, 251.

³⁹⁸ Cf. *MA I*, 162; 163.

³⁹⁹ Esse movimento, característico do pensamento de Paul Rée, diferencia o amigo de Nietzsche de outros schopenhauerianos. Seu espírito positivista foi forjado desde os anos de graduação. Rée fez parte do laboratório que foi de Johannes Müller, dirigido por Karl Reichert e Emile Du Bois-Reymond cujas pesquisas buscavam explicar as ações dos seres vivos a partir de fundamentos extraídos da física ou da química. Tal formação justificaria um traço característico dos seus escritos: a tentativa de apresentar os sentimentos morais como fenômenos naturais constituídos por elementos efetivos (Cf. FORNARI, p.34.).

palavras, para o filósofo alemão, a base estrutural das produções do homem passaria pela reflexão a cerca dos processos de associação de sensações.

As sensações [*Empfindungen*] proviriam da experiência, ligar-se-iam umas às outras através de crenças compondo grupos mais complexos:

Todos os estados de espírito *mais* fortes trazem consigo uma ressonância de sensações e de estados de espírito afins: eles revolvem a memória, por assim dizer. Algo em nós se recorda e torna-se consciente de estados semelhantes e da sua origem. Assim se formam rápidas conexões familiares de sentimentos e pensamentos, que afinal, seguindo-se velozmente, já não são percebidas como complexos, mas como *unidades*. Neste sentido fala-se de sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes.⁴⁰⁰

Tal ligação de elementos serviu para Nietzsche explicar a complexização das sensações, bem como, o surgimento e o desenvolvimento seja das sensações morais [*moralischen Empfindungen*], seja dos juízos [*Urtheilen*].

Em alguns casos, como indica o aforismo acima, estados psíquicos ou fisiológicos concebidos pela ligação de sensações são tomados equivocadamente como próprios à natureza do homem. Ao olhar pouco treinado⁴⁰¹, parece indicar uma capacidade humana, porém esta aparência não passa de uma ilusão, muitas vezes reforçada pela linguagem. Atribui-se uma única palavra a um complexo de sensações, a partir do nome dado (por conta de preconceitos como o de unidade), acredita-se que a palavra signifique uma coisa só. Nietzsche nos deu como exemplo a questão da fome: “Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; este sentimento [*Gefühl*] parece se impor sem *razão* ou *finalidade*, ele se isola e se considera *arbitrário*.”⁴⁰² Sob a mesma chave, o filósofo analisa a crença na liberdade da vontade e na existência das “coisas em

⁴⁰⁰ MA I, 14.

⁴⁰¹ Olhar distinto da “observação psicológica” (Cf. MA I, 35; 36; 37).

⁴⁰² MA I, 18.

si”:

Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original [*ursprünglicher*] de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto às agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original [*ursprünglicher*] e igualmente antigo de tudo o que é orgânico.⁴⁰³

Se, como lemos, as crenças funcionassem como substrato para o processo de associação de sensações, servindo de base para a composição dos juízos, dos sentimentos morais e de outras determinações psicológicas, então restaria apenas uma pergunta: Como o homem chegaria às crenças? Nietzsche escreveu: “na base de toda crença está a *sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente”⁴⁰⁴. Em outros termos, o filósofo se ateve ao dinamismo das experiências sensoriais para pensar o substrato necessário à produção de crenças. Sobretudo, ele indicou que as crenças se constituiriam a partir das sensações de prazer e dor. Vale acrescentar, que para Nietzsche, ambas são determinações próprias a todo e qualquer organismo: “a nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente num coisa, exceto sua relação conosco no que toca prazer e dor [*Schmerz*].”⁴⁰⁵

Portanto, assim como em *GT*, seria a relação com a dor que determinaria o modo de agir do homem. Porém, é necessário estabelecer uma ressalva, “pois eles [prazer e dor] também se ligam a erros”⁴⁰⁶. Conforme o que vimos até aqui, devemos lembrar que a marcha de Nietzsche contra as oposições indica que prazer/dor não poderiam ser tomados como estados opostos. Eles indicariam níveis distintos do sentir. Para entendermos essa situação devemos observar que em *MA I* prazer e dor não são mais estabelecidos a partir da filosofia

⁴⁰³ *MA I*, 18.

⁴⁰⁴ *Id.*

⁴⁰⁵ *Id.*

⁴⁰⁶ *MA I*, 34.

schopenhaueriana. Mais uma vez, os novos parâmetros seriam edificados sob a influência do pensamento de Paul Rée.

Cap. 3 - Parte 2

3.2- A influência de Rée

3.2.1- O Dr. Paul Rée⁴⁰⁷?

Em 21 de novembro de 1849, em Bartelshagen (uma vila da Pomerânia próxima ao Mar Báltico), nasceu Paul Ludwig Carl Heinrich Rée. Ele foi o segundo de três filhos do casal Ferdinand e Jenny Rée, ambos de descendência judaica.

⁴⁰⁷ Não é nosso propósito aqui retomar exaustivamente fatos que contam a vida de Nietzsche e Rée. Portanto, os dados da relação entre os dois pensadores se limitam a contextualizar conteúdos cuja importância pode auxiliar na compreensão de algumas das teses de *MA*. Para tal tarefa, utilizamos além das já clássicas biografias sobre Nietzsche escritas por Charles Andler, Kurt Paul Janz, alguns outros textos como a introdução que Hubert Treiber fez à edição alemã das obras completas de Rée; a introdução que Robin Small fez às obras em inglês; o livro de Small, *Nietzsche and Rée: a star friendship*; a introdução feita por Domenico Fazio à edição italiana das *PB* e, ainda desse último comentador, o livro *Paul Rée: Philosoph, Arzt, Philanthrop*.

Ferdinand Rée tornou-se um próspero comerciante, sua fortuna cresceu o suficiente para comprar um grande território em Stibbe (próximo a atual Tuczo na Polônia). Essa aquisição garantiu a completa independência financeira da família Rée. Paul assumiu um tipo de vida na qual permaneceu como pensador errante. Sem se preocupar com o aspecto financeiro, ele pôde se dar o luxo de pagar pela edição dos próprios livros. A possibilidade de pagar pela tiragem editorial lhe permitiu uma vantagem: não condicionou o aceite dos editores à aprovação do público. O dinheiro da família também o eximiu de compromissos formais com instituições universitárias. Esse aspecto lhe assegurou o livre trânsito no meio acadêmico dentro e fora da Alemanha, bem como a possibilidade de estudar os temas que lhe interessassem.⁴⁰⁸

O percurso intelectual de Paul Rée teve início em 1869, quando ele entrou para a Universidade de Leipzig para estudar direito⁴⁰⁹. Frequentou alguns cursos de eminentes professores em Berlim, dentre eles o anatomista Karl Reichert e o schopenhaueriano Eduard Von Hartmann. Doutorou-se em Halle em 1875 com um escrito sobre o conceito de nobre na ética aristotélica: *Notio in Aristotelis Ethicis Quid Sibi Velit*.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Rée tentou algumas vezes entrar na Universidade, ele via nas instituições universitárias um modo de tornar seu trabalho mais conhecido e transformar suas teses em fortes tendências filosóficas a serem seguidas. Sobre aspectos biográficos de Paul Rée Cf. SMALL, Robin. "Translator's Introduction". In.: RÉE, Paul. *Basic Writings*. Trad. Robin Small. Chicago; Urbana: University of Illinois Press. 2003. pp. xi. SMALL, Robin. *Nietzsche and Rée: a Star Friendship*. Oxford: Clarendon Press 2005. TREIBER, Hubert. Paul Rée – eine biographische und werkgeschichtliche Skizze. In.: RÉE, Paul. *Gesammelte Werke 1875-1885*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2004. pp. 01-58.

⁴⁰⁹ Em 16 de novembro de 1874, Paul Rée foi indicado a uma promoção na Universidade de Halle. Um dos requisitos para a promoção foi a entrega do seu currículo constando sua vida acadêmica – tudo escrito em latim. Esse material entregue é de capital importância porque apresenta um mapeamento de temas que foram efetivamente estudados por Rée. Hubert Treiber em um precioso artigo "*Zu Genealogie einer 'Science Positive de la Morale em Allemagne'*" recupera os dados desse currículo e reconstrói parte da vida acadêmica de Rée. (Cf. TREIBER, Hubert. "*Zu Genealogie einer 'Science Positive de la Morale en Allemagne'*". In.: *Nietzsche-Studien* 22. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1993. p. 187.)

⁴¹⁰ Segundo Small, "o conteúdo essencial da perspectiva de Rée estava sucintamente posto em cinco teses que aparecem na página final dessa dissertação de doutoramento de 1875.

I. As ações humanas não dependem da liberdade da vontade.

II. A consciência não tem uma origem transcendental.

O primeiro encontro entre Nietzsche e Rée aconteceu em 1873 através de Heinrich Romundt, um amigo comum aos dois filósofos. Romundt, que dividia acomodações com Nietzsche na Basileia, conheceu Rée em Berlim. Pouco tempo após o encontro na capital alemã, convidou o novo colega para fazer-lhe uma visita. Como escreveu Nietzsche a Rohde: “Um amigo de Romundt está aqui para passar todo o verão, um homem muito atencioso e talentoso, um schopenhaueriano, chamado Rée.”⁴¹¹

Nos primeiros meses de contato, Rée além de frequentar se mostrou interessado no curso que Nietzsche ministrou sobre pensadores pré-socráticos. Por sua vez, o visitante, apresentou aquilo que no momento lhe chamava atenção: os filósofos moralistas franceses dos séculos XVI e XVII, aqueles que escreviam conforme determinações psicológicas e seguiam o estilo de pensamentos curtos (aforismos, máximas, sentenças e epigramas). Mas, a conversa entre Nietzsche e Rée não se limitou à filosofia francesa, percorreu vários temas, fisiologia, história, ciência natural, metafísica, música. Dentre os moralistas, Rée indicou para Nietzsche o livro *Máximas* de La Rochefoucauld, apresentou escritores como La Bruyère, Chamfort, Vauvernagues e ainda teve a oportunidade de mostrar alguns aforismos que ele mesmo escrevera. Dois anos depois, Nietzsche mandou uma carta a Rée, que estava em Paris. Foi uma felicitação motivada pelo lançamento do livro *Observações Psicológicas* (1875) cujo original fora publicado anonimamente: *Psychologische Beobachtungen: Aus dem Nachlass Von* ***.

Rée não assinou seu livro como autor, usou um artifício literário, a saber, publicou sua obra como produto do espólio deixado por um autor

III. Imoral significa ser geralmente louvado por motivo de um bom fim.

IV. Não há progresso nos afetos humanos.

V. O imperativo categórico de Kant não está sujeito a uma doutrina da moral prática.”

(SMALL, Robin. *Nietzsche and Rée: A star friendship*. New York; Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press. 2005. p. xv.)

⁴¹¹ Carta de Nietzsche a Rohde, 5 de maio de 1873, KSB IV. 150.

desconhecido. Nietzsche não demorou muito para reconhecer quem estava por trás dos aforismos. Como lemos na carta abaixo escrita pelo filósofo alemão:

Prezado Doutor,
Eu tenho aproveitado bastante o seu *Observações Psicológicas* para tomar muito seriamente sua “morte” como imaginável (“do espólio de”). Folheando uma pilha de novos livros, eu recentemente encontrei seu trabalho e prontamente reconheci alguns dos pensamentos como pertencentes a você, e então fez Gersdorff, quem muito recentemente citou para mim algo de tempos atrás: “Ser capaz de manter juntos silêncio é uma verdadeira prova de amizade, como disse Rée.”⁴¹²

A carta denota que Nietzsche se interessou tanto pelo estilo, quanto pelo conteúdo do livro de Rée. O apreço intelectual cresceu ao ponto de se transformar em uma forte amizade. A resposta de Rée indicou abertamente o interesse em aprofundar os laços de amizade, também retratou a gratidão pela aprovação do livro. Ambas foram conquistas muito estimadas e importantes:

Senhor e estimado Professor!

É em vão que busco palavras para lhe dizer sobre a alegria que você me proporcionou pela sua carta.(...) Eu desenvolvi um amor infeliz por você! Uma vez que muitas vezes eu pensei em você, lamentando não poder pensar em você todas às vezes como um amigo. Eu o farei doravante, se você bem o quiser e não ficar ofendido.⁴¹³

⁴¹² Carta de Nietzsche a Rée, 22 de outubro de 1875, KSB V. 122.

⁴¹³ Carta de Rée a Nietzsche, 07 de outubro de 1875 (NIETZSCHE, F.; RÉE, P.; SALOMÉ, L. von. *Correspondance*. Paris: Quadrige; PUF. 2001. pp. 14). Outra carta na qual Rée assinalou com veemência o valor dado aos laços de amizade que nutriu em relação a Nietzsche data de 21 de fevereiro de 1876: “Eu tenho uma opinião muito elevada sobre sua amizade que acredito dispô-la a você para que me guarde com afeição a despeito da pequenez e da miséria dos meus pensamentos e dos meus sentimentos; quanto a mim, eu obtenho assim a incrível vantagem de poder estar aberto e espontaneamente sem restrição alguma - ao que unicamente me permita apreciar plenamente a sua amizade” (*Ibd.* p.15).

A partir de então, ocorreu um amplo e frutífero contanto entre os dois seja no âmbito pessoal, seja no intelectual.

Na na Basileia, o jovem professor de filologia também mantinha fortes laços de amizade com dois estudantes: Paul Widemann e Heinrich Köserlitz. O primeiro, de tempos em tempos se encontrava com Nietzsche e produziu alguns trabalhos de filosofia. O segundo, “Peter Gast”, foi companheiro de Nietzsche durante toda sua vida, inclusive em momentos de grandes dificuldades. Contudo, diferentemente dos dois discípulos, Paul Rée já tinha trilhado um percurso intelectual quando estabeleceu contato com Nietzsche. Rée havia finalizado seu doutorado e havia pouco publicado seu primeiro livro. Como muitos próximos a Nietzsche, ele era um grande admirador de Schopenhauer, “porém, ele já havia rejeitado a versão schopenhaueriana de um idealismo transcendental em favor de um naturalismo filosófico orientado pelas ciências naturais.”⁴¹⁴

Para Nietzsche, a aproximação a Rée emergiu como um suspiro fora do meio wagneriano. Assumidamente uma figura de destaque no meio intelectual, Nietzsche, desde a nomeação para a cátedra na Universidade de Basileia, viu a si mesmo obrigado a manter um repertório de leituras exigidas pelo magistério, bem como um modo de vida voltado para o mundo acadêmico. Rée, pelo contrário, não estava preso a nenhuma instituição, quando conheceu Nietzsche, morava na França, viajava constantemente por diversas localidades da Europa. Rée adotava um modelo de vida cosmopolita que lhe favorecia o distanciamento em relação ao olhar da tradição intelectual e cultural alemã. Nietzsche ficou amplamente seduzido por esse modelo de vida, sem amarras, sem desgastes formais, sem Wagner. O apreço pelo olhar aberto através das diferentes culturas foi explicitado aforismo 23 de *MA I*:

⁴¹⁴ SMALL, Robin. *Nietzsche and Rée: a Star Friendship*. New York; Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press. 2005. p. 05.

Uma era como a nossa adquire seu significado do fato de nela poderem ser comparadas, uma ao lado da outra, as diversas concepções de mundo, os costumes, as culturas; algo que antes, com o domínio sempre localizado de cada uma, não era possível, em conformidade com a ligação de todos os gêneros de estilo e lugar ao tempo.⁴¹⁵

Com a intenção de revigorar os laços de amizade, o segundo encontro pessoal entre Nietzsche e Rée aconteceu em 1875. De passagem para Berlim, Rée ficou alguns dias em Basileia. Os dois combinaram, então, de passar um tempo maior juntos: entre o outono de 1876 e a primavera do mesmo ano. Mas este encontro não aconteceu. No inverno de 1876, Nietzsche foi forçado por questões de saúde a tirar um período de licença dos trabalhos acadêmicos. Sua amiga Malwida Von Meysenbug⁴¹⁶, uma senhora cuja história em defesa dos direitos das mulheres reverberava por toda Europa, havia lhe convidado para uma estada em Sorrento. O filósofo aceitou o convite, estendendo-o a Albert Brenner, um jovem aluno de Nietzsche que também passava por problemas de saúde. O filósofo ainda mencionou à Malwida a sua ideia de chamar Rée para a viagem.⁴¹⁷ Os três partiram para Sorrento e se hospedaram na pensão Villa Rubinacci.

Durante os cinco meses que passaram juntos, Nietzsche e Rée mantiveram diariamente conversas. Nesse período, Rée se tornou uma pessoa cara a Malwida, que apesar de achá-lo um homem distinto, considerava suas ideias não muito apropriadas, pois faltava a elas um pouco de idealismo. Em abril de 1877, Rée voltou para Berlim. Um mês depois, Nietzsche também deixou Sorrento, transferiu-se para uma casa de repouso na Suíça. Seguiu sua constante busca por lugares mais agradáveis para sua saúde. Algumas semanas em

⁴¹⁵ *MA I*, 23. O mesmo tema foi tratado por Nietzsche em um breve fragmento do fim de 1876 e verão de 1877: “O privilégio de nossa cultura é a comparação” (KSA 8, 23[85]).

⁴¹⁶ Malwida von Meysenbug (1806-1913) escreveu o livro *Memoiren einer Idealist* publicado pela primeira vez anonimamente em 1869. A obra se tornou um ícone do pensamento do liberal feminino de sua época. Amiga de Wagner, Malwida mantinha presente em seu cotidiano um forte ciclo de intelectuais.

⁴¹⁷ Cf. Carta de Nietzsche a Malwida, 26 de setembro de 1876, KSB V. 189.

seguida, o filósofo reassumiu sua cadeira na universidade e suas obrigações acadêmicas.

Após o período de Sorrento, Rée direcionou seus esforços na tentativa de conseguir espaço no mundo acadêmico alemão ou suíço.⁴¹⁸ Mas, mesmo terminando sua Habilitação em Jena, ele não conseguiu um trânsito amistoso junto ao meio filosófico das universidades. Seu interesse era apresentar seu trabalho “*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*” (*A Origem dos Sentimentos Morais*) como tese de Habilitação. O texto, entretanto, foi considerado inapropriado para os padrões acadêmicos da época. A publicação do livro aconteceu em 1877, uma cópia foi enviada para Nietzsche com os seguintes dizeres: “Ao pai deste trabalho muito gratamente de sua mãe”.

De fato, *A Origem* é uma obra cujo conteúdo foi amplamente discutido pelos dois filósofos em Sorrento. Lembremos que depois do encontro na Itália, Nietzsche e Rée mantiveram o estreito laço de amizade comunicando-se um com o outro através de cartas. Essa comunicação tinha como assunto os mais variados temas, a saber, conteúdos filosóficos, motivos relativos à saúde, recomendação de autores, impressões sobre viagens, acontecimentos familiares e afirmações de laços de afetivos. Dentre tantos motivos debatidos pelos amigos, olhemos com mais atenção para um que emerge em uma carta do período bem próximo à publicação de *A Origem dos Sentimentos Morais*. Vejamos o que Rée escreveu na carta de 30 de dezembro de 1877:

Eu mesmo sou mais teórico que nunca, e quão necessário é para a ética prática endereçar a origem da moralidade teoricamente e historicamente,

⁴¹⁸ No século XIX, a filosofia alemã já se encontrava em situação semelhante à que se conhece atualmente. Tornar-se professor era o primeiro passo para a profissão de filósofo - caso o professor conseguisse um notório destaque no meio acadêmico, ele teria sua carreira assegurada como pensador.

eu vejo nos estudos de leis criminais. Um jurista uma vez disse para mim que ele estava espantado quão facilmente os filósofos tomavam uma afirmação como prova. Ele estava certo de estar espantado. Mesmo as meras distinções entre afirmações filosóficas e suas provas seriam, na maior parte dos casos, suficientes para mostrar as afirmações como não provadas ou pessimamente provadas.⁴¹⁹

Percebe-se a clareza com a qual Rée assinalou dois aspectos muito importantes: (i) o interesse em investigar uma ética prática; (ii) a necessidade de demonstrar como tal ética deve ser apoiada em provas não contestáveis - empíricas. Quanto ao primeiro aspecto, Rée estava certo da primazia dos estudos morais sobre os pressupostos metafísicos. Para ele, a investigação envolvendo aspectos éticos levaria a uma espécie de história natural da evolução dos conceitos morais. Em seus escritos é perceptível a influência do darwinismo sobre as questões acerca da origem e da evolução.

Quanto ao segundo ponto, foi justamente o pensamento do desenvolvimento e da evolução de uma moral durante a história que tornou possível para ele encontrar uma linha de conexão entre os “sentimentos morais”. Portanto, anos antes, Rée já esboçara o curso tomado por Nietzsche em *MA I*: os eventos morais interpretados através de sua evolução histórica, de acordo com a constituição psicológica, ou seja, com a maneira como se formam e se desenvolvem os sentimentos morais. Sem a apreciação da história⁴²⁰ e da psicologia, o homem cairia em um processo de atribuir às coisas um valor em si mesmas. Como se o sentido dos objetos já existisse *a priori*.

Seguindo com a pequena cronologia da relação em Rée e seu amigo Nietzsche, depois do encontro de 1876, os dois só voltaram a se ver em 1882.

⁴¹⁹ Carta de Rée a Nietzsche 30 de dezembro de 1877, KGW II/6/2, 786 (Cf. NIETZSCHE, F.; RÉE, P.; SALOMÉ, L. von. *Op. Cit.* p. 40.).

⁴²⁰ Na mesma carta Rée destaca a aceção não hegeliana de sua concepção de história.

Eles foram juntos para Gênova e assistiram “*La Dame aux camélias*”, interpretada por Sarah Bernhardt. Um mês depois da peça, Rée foi visitar Malwida Von Meysenbug. Pelo seu estado de saúde, Nietzsche não pôde acompanhar o amigo e participar dos encontros. Malwida agora morava em Roma, em um local próximo ao Coliseu. Lá, Rée encontrou pela primeira vez Lou Salomé. Quando recebeu a notícia que Nietzsche não podia ir até sua casa, Malwida escreveu para o filósofo contando-lhe sobre a nova frequentadora:

Uma jovem muito notável (eu acredito que Rée tenha escrito a você sobre ela) de quem, eu entre tanto outros, tenho meu livro como agradecimento, pareceu a mim ter vindo com muitos dos mesmos interesses filosóficos que você, isto é, um idealismo prático, com uma rejeição a toda hipótese metafísica e inquietação com as explicações dos problemas metafísicos. Rée e eu concordamos com o desejo de ver vocês dois juntos com essa extraordinária essência, mas infelizmente eu não posso aconselhá-lo uma viagem a Roma, pois as condições de vida aqui não seriam benéficas a você.⁴²¹

Aconselhado por Malwida a não viajar, Nietzsche foi a Roma ao encontro de Salomé. O primeiro contato com a jovem aconteceu na Igreja de São Pedro, ela estava acompanhada de Rée. Nietzsche, Salomé e Rée – os três juntos pela primeira vez. A afinidade entre o trio cresceu rapidamente, eles se autoproclamaram como a “trindade”. Três espíritos livres interessados em experimentar um novo modo de vida longe das amarras sociais estabelecidas pelas normas e pelos padrões de conduta sexual.

Durante o tempo transcorrido após o primeiro encontro, tudo aconteceu tal como planejaram. Contudo, a relação não durou muito mais do que seis meses. Elisabeth Nietzsche, a irmã do filósofo, incomodada com o tipo de vida dos três

⁴²¹ Carta de Malwida von Meysenbug a Nietzsche, 27 de março de 1882, KGW III/2, 247-248.

amigos, decidiu empenhar-se para por um fim a tudo. Outro fator que contribuiu para a quebra da harmonia foi de tensão e rivalidade que se formou entre Nietzsche e Rée na disputa pela atenção de Salomé.

A amizade dos três se estendeu até novembro de 1882, quando eles se encontraram em Leipzig. Nietzsche estava obstinado em se tornar o único foco das atenções de Salomé, tornando impossível a continuação na “trindade”. No mesmo mês, Rée e Salomé partiram para Berlim deixando definitivamente Nietzsche fora de qualquer plano. Ao abalo emocional sofrido por Nietzsche, seguiu-se uma criação sem precedentes: foi nesse momento que ele, em apenas dez dias, escreveu a primeira parte de *Assim Falou Zaratustra*.

Salomé e Rée continuaram suas viagens e seu relacionamento por mais três anos. Em 1883, eles formaram uma nova “trindade” com o jovem Ferdinand Tönnies que não permaneceu por muito tempo junto aos dois e foi substituído por Max Heinemann. Essa última formação só teve fim quando em 1886, Salomé comunicou sua decisão de casar-se com Friedrich Carl Andreas. Casada, Salomé se mudou para Göttingen onde seu marido ministrava aulas na universidade.

Rée, por sua vez, abandonou suas pretensões de entrar no meio acadêmico. Ele queria continuar sua vida de livre pensador, publicou em 1885 sua tão planejada obra “*Die Entstehung des Gewissens*” (*A Origem da Consciência*). Afastado de Salomé, foi estudar medicina em Berlim e em Zurique. Em 1890, após terminar seus estudos em Munique, conseguiu seu diploma de médico. Trabalhou por pelo menos dez anos na profissão. Como médico, seu empenho altruísta em prol da saúde de outros foi ressaltado.

Em 1900, dois fatos abalaram bastante a vida do doutor Rée. Em primeiro lugar, ele recebeu a notícia que seu irmão, Georg Rée, vendeu a grande propriedade de terra que lhe garantia sustento e independência financeira. Em segundo lugar, ele recebeu a notícia da morte de Nietzsche. Decidido a repensar

sua vida e tentar se reestabelecer emocionalmente. Resolveu retornar à Suíça para refletir e percorrer um antigo caminho que havia deixado para trás. Rée se hospedou no Hotel Misani, local onde ele e Salomé haviam se instalado nas suas últimas viagens juntos. Nos Alpes, percorreu algumas trilhas entre as montanhas, passeios que no passado prezava bastante.

Mas, um fim trágico o assolou durante uma das caminhadas. No dia 31 de outubro de 1901 o *“Engadiner Post”* publicou uma nota de falecimento cujo título era: *“Unglücksfall in der Innschlucht (Charnadüras)”*. No jornal lê-se:

Na última segunda-feira o senhor Dr. Paul Rée de Berlin, um homem de mais ou menos 50 anos, foi encontrado morto no leito do rio Inn aproximadamente no meio do penhasco de Charnadüras. Por volta das 4 horas da tarde, trabalhadores viram o cadáver, que não estava todo encoberto pela água, e informaram imediatamente para St. Moritz e Celerina. O delegado [*Das Kreisgericht*] foi rapidamente para o local. O defunto foi trazido para o Hotel Misani em Celerina, onde Dr. Rée, ele mesmo, tinha se hospedado um ano e meio antes. // O corpo do acidentado apresentava grandes ferimentos, particularmente na cabeça e nos ombros, um braço estava quebrado. No local, o relógio de ouro, juntamente com a corrente e a carteira não foram encontrados no cadáver, foi suposto, que Rée foi vítima de ladrões assassinos, que desapareceram completamente. De sorte, passados dias seguidos de investigação policial, não se confirmou essa hipótese. Foi possível aprovar como confiável, que Rée devido a um trágico acaso ou a um acidente vascular cerebral caiu profundamente de uma altura assustadora da encosta esquerda do penhasco do Inn.⁴²²

A causa da morte do Dr. Paul Rée permanece obscura. Alguns comentadores ousam hipóteses: elas vão da confirmação da queda como uma eventualidade trágica, a uma possível emboscada por assaltantes; há ainda aqueles que defendem que Rée cometou suicídio por não conseguir lidar com a

⁴²² “Engadiner Post”. VIII. Jg., 1901, Nr. 44, v. 31.10.1901. *Apud* TREIBER, Hubert. Paul Rée – eine biographische und werkgeschichtliche Skizze. In.: RÉE, Paul. *Gesammelte Werke 1875-1885*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2004. p. 43.

perda do dinheiro e do grande amigo Friedrich Nietzsche. Nenhuma das especulações foi confirmada de fato; em contra partida, nenhuma foi completamente descartada.

Os dados biográficos sobre Paul Rée e Friedrich Nietzsche evidenciam o quão intensa e marcante foi a relação dos dois. Não nos referimos apenas a conteúdos afetivos, também consideramos as questões intelectuais. Os fatos narrados acima corroboram com a ideia de que apesar de divergências entre o pensamento de ambos, existiram condições favoráveis para a aproximação conceitual entre *MA I* e a filosofia réalista. Nesses termos, acreditamos na possibilidade de apontar tal proximidade não somente na estrutura metodológica aplicada pelos filósofos às suas considerações, mas também no ponto arquimediano que dirigirá o conjunto de aforismos compilados no livro de 1878, qual seja, tratar o homem a partir da constituição das questões morais e, essas, do ponto de vista de sua emergência psicológica. No aforismo 36 de *MA I*, ao destacar a pertinência desse caminho que atravessa a “natureza humana”, Nietzsche escreveu:

(...) o conhecimento da verdade talvez ganhe mais com a força estimulante de uma hipótese como a que La Rochefoucauld antepôs à primeira edição das suas *Sentences et maximes morales*: *Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu'on veut* [Aquilo que o mundo chama de virtude não é via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para impunemente fazer o que quisermos]. La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma (aos quais recentemente se juntou um alemão, o autor de *Observações*

Psicológicas) parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro - mas no escuro da natureza humana.⁴²³

Por sua vez, Rée após ler de *MA I*, enfatizou o ponto de vista psicológico reforçando o caminho adotado por Nietzsche: “Se os alemães, infelizmente, não se tornam amigos dos psicólogos, eu definitivamente migrarei para a França.”⁴²⁴ Prosseguiremos assim, mergulhando em parâmetros psicológicos, para explorar como em Nietzsche os “sentimentos morais” e constituíram o humano.

3.2.2- Influência de Rée na determinação da organização psicológica.

a) Observação psicológica: aspectos relativos à moral.

Voltando mais uma vez ao primeiro aforismo, como foi indicado em linhas anteriores, especificamente no tópico 3.1.2, o primeiro nível da crítica nietzscheana ao “erro da razão” nos levou aos problemas da “coisa em si” e da causalidade. O desdobramento do tema nos permitiu perceber em *MA*: (i) o caráter associativo das relações psicológicas; (ii) a importância da crença na composição das ligações entre as sensações; (iii) a condição fundamental do prazer no processo associativo (consequentemente a falência da fantasia); (iv) o problema da causalidade como relação necessária entre as coisas; (v) a crítica à noção de sujeito como núcleo substancial do homem. Tais temas, importantes para o livro de 1878, foram tratados anos antes por David Hume (1711-1776). A análise documental indicou que, das obras do filósofo escocês, Nietzsche teve acesso em 1873 à versão alemã de *Diálogos sobre a Religião Natural*⁴²⁵. Contudo,

⁴²³ *MA I*, 36.

⁴²⁴ NIETZSCHE, F.; RÉE, P.; SALOMÉ, L. von. *Op. Cit.* p. 42.

⁴²⁵ BROBJER, T. *Op. Cit.* 2008. p. 249.

não se deve perder de vista a influência das fontes secundárias na construção do pensamento nietzscheano, ou seja, outros autores poderiam ter levado Nietzsche ao conhecimento de Hume.

Dentre os autores lidos por Nietzsche que podem despontar como fonte secundária para os conteúdos humeanos, poderíamos assinalar a influência de Lange, um escritor bastante visitado por Nietzsche. No seu tratado “*A História do Materialismo*”, encontramos vários trechos da quarta seção do primeiro livro e da primeira seção do segundo dedicadas à análise de proposições do filósofo escocês. As ideias foram trabalhadas, sobretudo, para justificarem o horizonte filosófico do materialismo.⁴²⁶ Outro autor que manteve forte interlocução com Hume e que influenciou Nietzsche foi Paul Rée. Declaradamente o interesse de Rée pelo filósofo escocês pôde ser comprovado não só na obra publicada, mas também em apontamentos não editados. Uma carta enviada a Nietzsche no dia 10 de outubro de 1877 ilustra nosso ponto de vista:

Além do meu trabalho, eu me interesso particularmente sobre a causalidade e por J. S. Mill. Referente ao primeiro ponto, eu escrevi igualmente um tratado no qual os resultados podem ser formulados em três proposições:

- 1) Todo conhecimento das relações de causalidade simples vem a nós através da experiência.
- 2) As relações de causalidade (após Hume) não são nada além de fatos que se seguem constantemente.
- 3) Se o conhecimento de todas as relações de causalidade simples provém da experiência e se uma relação de causalidade não é nada mais que um fato que segue sempre a outro fato, então, a convicção que segue aquela, a da existência das relações de causalidade em geral provém, ela também, da experiência. Logo, o conceito de causalidade é *a posteriori*.⁴²⁷

⁴²⁶ Cf. LANGE, F. A. *The History of the Materialism*. London: Routledge. 2002.

⁴²⁷ Carta de Rée à Nietzsche, de 10 de outubro de 1877. KGW. II/6/2, 718. (NIETZSCHE, F.; RÉE, P.; SALOMÉ, L. von. *Correspondance*. Paris: Quadrige; PUF. 2001. pp. 36-37).

No trecho, as condições para se conceber as relações causais justificariam a importância dada por Rée à experiência. Encontramos semelhante discussão desde sua primeira publicação, *Observações Psicológicas* (1875).

Diferentemente de Lange, que utilizou Hume na composição de suas teses sobre o materialismo, Rée explorou aspectos relativos à causalidade e à subjetividade para indicar o privilégio das questões morais. Aparentemente Nietzsche se ateve mais ao modelo teórico apresentado pelo seu amigo. Podemos ter mais segurança para afirmar tal posicionamento quando analisamos que, após criticar a proposta de produção de conhecimento da tradição (movimento explicitado no aforismo 01 e abordado no segundo capítulo da presente tese), Nietzsche apresentou o principal aspecto relacionado ao “erro da razão”: “a rigor não existe ação altruísta e 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”⁴²⁸.

Essa tese de Nietzsche, central para *MA I*, assinalaria seu propósito já nos primeiros parágrafos da obra: tratar filosoficamente o problema da moral a partir de análises provenientes da psicologia empírica. Assim, se o primeiro nível do erro da razão, como vimos na parte 1 do presente capítulo, indicaria os males-entendidos psicológicos relativos ao processo de associação entre sensações, percepções, sentimentos, crenças, juízos, causalidade; então, a partir da citação acima, ao situar a questão psicológica em estreita e profunda relação com a moral, Nietzsche estaria olhando para a questão da causalidade, da subjetividade, da produção de conhecimento e da construção de valores conforme parâmetros perspectivistas⁴²⁹ humeanos. Se Hume, como nos quer parecer em sua teoria,

⁴²⁸ *MA I*, 01.

⁴²⁹ Há, evidentemente, uma diferença entre as noções de perspectiva em Hume e em Nietzsche. Quanto ao primeiro, consultar texto de João Paulo Monteiro “*Causação humeana e perspectivismo*” (MONTEIRO, João P. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial. 2003.). Quanto ao segundo, verificar texto de Volker Gehardt “*Die Perspektive des Perspektivismus*”. (GERHARDT, V. “*Die Perspektive des Perspektivismus*”. In: *Nietzsche-Studien*. n.18. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1989.).

“antes de ser um psicólogo e para ser um psicólogo”⁴³⁰ deveria ser “um moralista, um sociólogo e um historiador”⁴³¹, então, a mesma consideração seria aplicável a Nietzsche. Portanto, seja para o escocês, seja para o alemão, a psicologia responderia pela organização dos aspectos empíricos provenientes das percepções, da sensações, dos sentimentos etc..

b) Observação psicológica: uma influência schopenhaueriana?

Não obstante, valer-se da psicologia para analisar aspectos morais, não foi uma exclusividade empreendida por Nietzsche e Hume, outros já o exploraram antes. Schopenhauer procedeu de forma semelhante no seu texto *Sobre o Fundamento da Moral*. Ao tentar responder ao problema proposto pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague⁴³² acerca do fundamento da moral, ele viu a si mesmo obrigado a seguir o caminho psicológico por julgar que:

com a separação posta nesta tarefa como necessária, entre a ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento *analítico*, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência. Estes últimos podem, com efeito, reconduzir à última raiz na mente do ser humano, a qual tem de se afirmar como fato fundamental, como fenômeno originário, sem que este fato seja a seguir reconduzido a qualquer outra coisa. Com isso toda explicação permanece exclusivamente *psicológica*.⁴³³

Schopenhauer, porém, mesmo delimitando seu procedimento

⁴³⁰ DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34. 2001. p. 12.

⁴³¹ *Id.*

⁴³² A pergunta da Sociedade Real Dinamarquesa se resume na questão: “A fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes. 1995. p. 04).

⁴³³ *Ibid.* pp. 08-09.

metodológico, avaliou como necessário apresentar um “suplemento” ⁴³⁴ ao seu trabalho. Ao fim do seu texto, ele acrescentou um capítulo intitulado “Explicação metafísica do fenômeno ético originário”. As páginas justificariam metafisicamente a tese da compaixão como substrato originário do caráter moral. Sobre a decisão tomada por Schopenhauer de acrescentar uma explicação à sua resposta, Bacelar comentou: “Parece que a dedução da compaixão, pelo método analítico, ou seja, mediante uma psicologia, foi, segundo o próprio Schopenhauer, um ‘artifício mal realizado’. Desde o início o filósofo suspeitava que por essa via ‘a coisa’ não sairia bem feita” ⁴³⁵. A análise nos indica que sob nenhuma circunstância, nem mesmo perante uma possível exigência metodológica, Schopenhauer distanciou seu pensamento das construções metafísicas.

Diante da abordagem schopenhaueriana e a considerar a forma como Nietzsche tratou o problema, acreditamos que a aproximação das teses humenas à psicologia podem ser consideradas mais fortemente a partir da perspectiva réealista. Rée garantiu em sua filosofia a análise psicológica de acordo com parâmetros exclusivamente empíricos. Sem recorrer à metafísica, suas fórmulas pessimistas foram edificadas sobre os chamados “sentimentos morais”. ⁴³⁶

Entretanto, Rée não descartou por completo a filosofia de Schopenhauer. Ele se apoiou em motivos schopenhauerianos para garantir o dinamismo das suas proposições psicológicas. Como atesta Fazio ⁴³⁷, a marca de

⁴³⁴ *Ibd.* p.195.

⁴³⁵ BACELAR, Kleverton. “Psicologia e metafísica em *Sobre o Fundamento da Moral*.”. In: *Revista de Filosofia*. Curitiba, v. 15, n.16, p. 25-40, jan./jun. 2003. p. 27.

⁴³⁶ Para Fornari, “Rée chamada em apoio a sua tese determinista vozes autorizadas do panorama filosófico, de Hobbes e Collis a Hume, de Tylor a Bain, mas entre os contemporâneos a referência principal parece ser John Stuart Mill, de quem ele se ocupa mais estritamente a partir de outubro de 1877” (FORNARI, *Op. Cit.* 2006. pp. 90-91.).

⁴³⁷ Cf. FAZIO, Domenico M. *Paul Rée: Philosoph, Arzt, Philanthrop*. Uberz. Francesca Pedrocchi. München: Martin Meidenbauer. 2005. p.58.

Schopenhauer era evidente desde os trechos iniciais das *Observações Psicológicas*. O próprio título do livro seria uma referência direta a um capítulo existente no segundo volume dos *Parerga und Paralipomena*, denominado *Notas Psicológicas* [*Psychologische Bemerkungen*]. Também a citação de Gobineau, “o homem é um animal maldoso por excelência”, que está no início do livro de Rée foi extraída dos *Parerga*, do capítulo *Sobre a Filosofia e seu Método*. Além das referências intratextuais, Rée “em cada parágrafo defende Schopenhauer com argumentos kantianos, segundo os quais investigações na psicologia empírica seriam profícuas e convenientes, contra uma tradição de fundamentos pós-wolffianos, a psicologia racional”⁴³⁸.

Esse posicionamento de Rée denota um viés filosófico no qual as considerações a cerca da moral assumiriam caráter prioritário. Antes de chegar a fundamentos metafísicos, Rée analisou as ações humanas a partir de seu funcionamento empírico. Em um caminho oposto aquele presente em *O Mundo como Vontade e como Representação* (em que os livros I e III se voltam à fundamentação metafísica primeiro, para depois amparar a teoria do conhecimento e, por último, nos livros II e IV, sustentar a moral e a ética), em *Observações Psicológicas*, Rée analisou e interpretou as ações morais para extrair delas um substrato para o mundo e para a própria metafísica.⁴³⁹ Nesses termos, o texto resgataria na efetividade das “descrições fenomenológicas”⁴⁴⁰ os instrumentos necessários para análise da moral. Uma tarefa que segundo Rée seria própria ao filósofo: “Observar os motivos de seus comportamentos é inútil

⁴³⁸ *Ibd.* p. 58.

⁴³⁹ Rée partiu de “ponderações sobre filosofia moral presentes nos *Parerga* e nos escritos sobre ética” FAZIO, D. *Op. Cit.* 2005. p. 60.

⁴⁴⁰ *Ibd.* p.61. Cf. *MA I*, 37.

para as pessoas práticas, mesmo angustiada e prejudicada a sua prática, mas é muito útil para as pessoas teóricas.”⁴⁴¹

Assim, ao observar o agir humano, o filósofo perceberia que “toda ação surge de um mosaico de motivos sem que sejamos capazes de dizer o quanto de egoísmo, vaidade, orgulho, medo, benevolência etc., ela seja composta.”⁴⁴² Essa ideia geral, espécie de chave-mestra para o pensamento filosófico de Rée, foi apresentada por Fazio segundo a fórmula: “as *Observações Psicológicas* estão completamente imersas em um pessimismo frio e sóbrio: o homem é o animal mau por excelência e seu procedimento é cunhado sempre pelo egoísmo, conformismo, inveja e vaidade”⁴⁴³. Percebe-se que a particular composição do pessimismo realista, esquia-se do modelo schopenhaueriano. Enquanto esta se apoia no egoísmo, na maldade e na compaixão para estabelecer uma distinção entre os tipos de caráter do homem, tomando as ações morais a partir da ausência de motivação egoísta⁴⁴⁴; aquela foi confeccionada sem os produtos metafísicos e sem determinar a efetividade a partir das “cegas e irracionais configurações de poder como essência nomênica”⁴⁴⁵.

Isso explica porque à diferença de Schopenhauer, que nos *Parerga* falara de *notas* [*Bemerkungen*] psicológicas no sentido de uma apresentação crítica contra a psicologia empírica, Rée, privilegiando o conceito de *observação* [*Beobachtungen*], olhou com atenção para o significado mesmo, que é simplesmente um fato.⁴⁴⁶

A especificidade da observação réealista seria sua marca formal ante as notas psicológicas schopenhauerianas.

⁴⁴¹ PB, 45.

⁴⁴² *Id.*

⁴⁴³ FAZIO, D. *Op. Cit.* 2005. p.59.

⁴⁴⁴ Cf. *SFM*,

⁴⁴⁵ FAZIO, D. *Op. Cit.* 2005. p. 59.

⁴⁴⁶ FAZIO, D. *Op. Cit.* 2005. p. 59, 60.).

Em conformidade com Rée, Nietzsche defendeu o emprego da “observação psicológica” como instrumento para a análise filosófica das ações humanas. Quando afirmou: “a rigor não existe ação altruísta e nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela a observação mais aguda [*die feinste Beobachtung*]”⁴⁴⁷, Nietzsche assinalou uma correspondência - de um lado estaria a moral, do outro, a “observação psicológica”. Assim, aos filósofos caberia a tarefa de perscrutar a moral através da “observação mais aguda”⁴⁴⁸, ou seja, interessaria a análise psicológica das ações, o que só poderia acontecer no horizonte da história. Essa condição configuraria um novo modo de filosofar que Nietzsche, um conhecedor profundo do alcance das determinações schopenhauerianas, atribuiu explicitamente a Paul Rée:

(...) já se começa a ver que produtos da mais séria natureza crescem no solo da observação psicológica. 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 sobre os golpes do martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como machado que cortará pela raiz a “necessidade metafísica” do homem - se para bênção ou para a maldição do bem estar em geral, quem saberia dizê-lo? - mas, em todo 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.⁴⁴⁹

c) Observação psicológica: uma sabedoria [*Einsicht*] - o alívio para o fardo da vida.

Além do olhar acurado para as ações humanas, a “observação psicológica” teria outra função. De acordo com Rée, o homem seria um ser que estaria sempre em falta - mesmo “a posse do objeto almejado não nos torna

⁴⁴⁷ MA I, 01.

⁴⁴⁸ *Id.*

⁴⁴⁹ MA I, 37.

feliz”⁴⁵⁰. Seu pensamento pessimista indicaria que “no fundamento ninguém é feliz, que a infelicidade é certamente um componente integral da vida humana”⁴⁵¹. Nesse âmbito, a “observação psicológica” consistiria em uma espécie de instrumento desenvolvido pelo homem para suportar o viver. “Essa sabedoria [*Einsicht*] contribuiria muito mais para o alívio do que para o acréscimo do seu próprio sofrimento”⁴⁵². O alívio conseguido proviria do trato com a própria miséria, pois “alguém que retrata os seres humanos como infelizes pode ser ele próprio uma pessoa animada”⁴⁵³. Sobretudo, o motivo da eficácia de tal observação refere-se à capacidade de trabalhar o prazer via superação de adversidades, como um indicativo da força das qualidades de cada um.⁴⁵⁴

Podemos vislumbrar, então, que a aproximação de Rée aos filósofos moralistas franceses dos séculos XVI e XVII não aconteceu exclusivamente por questões de estilo. Também o ímpeto anti-conformista com a condição do ser humano o motivou: o homem deve ser provocado a produzir seus próprios pensamentos.⁴⁵⁵ Essa difícil tarefa seria elevada ao seu nível mais alto, pois mais uma vez, para realizá-la o homem seria ocnvocado a questionar sua cultura, seus valores. Portanto, ele deveria constantemente questionar e suspeitar de si mesmo. Dentre os moralistas franceses, Fazio atestou que *Observações Psicológicas* aparentaria maior proximidade ao livro *Os Caracteres* de La Bruyère; contudo, seriam as *Máximas* de La Rochefoucaud que mais inspiraram o schopenhaueriano.⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ PB, 443.

⁴⁵¹ PB, 44.

⁴⁵² *Id.*

⁴⁵³ PB, 432.

⁴⁵⁴ “O prazer da maioria dos turistas nas montanhas é baseado menos na união com a natureza do que na superação das dificuldades” (PB, 456).

⁴⁵⁵ Cf. FAZIO, D. “*Introduzione*”. In.: RÉE, Paul. *Osservazioni Psicologiche*. Trad. Domenico Fazio. Lecce: Pensa Multimedia Editore. 2010. p.57.

⁴⁵⁶ *Id.*

No encontro com La Rochefoucauld, Rée é depositário, em vez disso, da ideia segundo a qual “a maior parte do tempo, as nossas virtudes são apenas vícios mascarados”, uma idéia que ele reapresenta várias e várias vezes, mas acima de tudo se esforça para confirmar através da observação dos vícios e das virtudes do gênero humano.⁴⁵⁷

A leitura dos aforismos do livro de 1875 sugere que a maior parte de “nossas ações se direcionam pelas opiniões do mundo.”⁴⁵⁸ Motivações externas coagiriam nosso agir para que nos comportássemos moralmente. Tal movimento revelaria uma dissonância constante, pois para Rée, os comportamentos seriam passíveis de mudança, mas o caráter não⁴⁵⁹. Nesse caso, o homem recairia numa perene e efetiva limitação de si. Os sentimentos de prazer consigo, tais como orgulho e vaidade, não se desenvolveriam. Parte do pessimismo réealista poderia ser justificado por tal discrepância existente entre os nossos “comportamentos morais”⁴⁶⁰ e o nosso “caráter moral”⁴⁶¹.

Antes de Rée, La Rochefoucauld abordou temática semelhante: “as pessoas apareciam como ajustadas e incapazes de seguirem as motivações mais

⁴⁵⁷ *Id.*

⁴⁵⁸ *PB*, 57.

⁴⁵⁹ A separação entre comportamento moral e caráter moral, bem como a influência que a cultura exerce na construção do nosso agir são teses já presentes na filosofia de Schopenhauer, para quem “é bem difícil o problema de encontrar uma motivação que possa mover o homem a um modo de agir oposto a todas aquelas tendências profundamente enraizadas na sua natureza, ou se acaso aquele modo de agir fosse dado pela natureza, como é bem difícil dar conta dele de modo suficiente e não artificial. O problema é tão difícil que, para sua evolução, visando a humanidade global, teve-se de tomar como ajuda, em toda parte, a maquinaria de um outro mundo. Apontou-se os deuses, cuja vontade e mandamento seriam o modo de agir exigido e que dotavam de eficácia o seu mandamento por castigos e recompensas, quer neste, quer no outro mundo, para onde seríamos levados após a morte. Admitindo-se que a fé numa doutrina dessa espécie, certamente possível desde que seja impressa bem cedo nos espíritos, crie raízes e também produza efeitos intencionados - o que é bem mais difícil e tem poucas confirmações para apresentar na experiência -, então, por meio dela a legalidade das ações se realizaria mesmo além das fronteiras até onde a justiça e a polícia poderiam chegar. mas todos sentiriam que isto não seria, de nenhum modo, o que entendemos sob o nome de disposição moral” (*SFM*, 14. pp. 120-121.). Nietzsche em *MA* atestou: “Assim, na base das célebres doutrinas schopenhauerianas do primado da vontade sobre o intelecto, da imutabilidade do caráter, da negatividade do prazer - que são todas erradas, tais como seu autor as entendia” (*VS*, 05).

⁴⁶⁰ *PB*, 49.

⁴⁶¹ *Id.*

elevadas”⁴⁶². Nas *Máximas*, a marca da opressão externa, que estrangulava e podaria o exercício das motivações, foi trabalhada conforme a nota contundente da ironia e da sátira. A tarefa de tratar as virtudes a partir dos defeitos humanos foi levada ao último grau, de modo que em alguns trechos, tornou-se difícil diferenciar o que seria uma crítica e o que seria um elogio.⁴⁶³ Tal característica, em alguns casos, conduziria o leitor a pensamentos ambíguos, não se saberia em qual sentido firmar a interpretação.

O esclarecimento da duplicidade semântica aconteceu através da noção de “amor-próprio” [*amour-propre*]. Para La Rochefoucauld: “O amor-próprio é o maior de todos os lisonjeios.”⁴⁶⁴; “O amor-próprio é mais hábil que o mais hábil homem do mundo.”⁴⁶⁵. Esse conceito, presente desde o início das *Máximas* (as duas citações acima correspondem ao segundo e ao quarto epigrama respectivamente), teria sua importância assinalada não só por ser um dos termos mais presentes no livro, mas também por ocupar um papel central no conjunto das reflexões.⁴⁶⁶ Segundo Jaouen, o amor-próprio se destaca porque através dele La Rochefoucauld consegue imprimir à suas obras “uma auto-reflexão do desejo que não pode ser submisso à nenhuma argumentação racional ou lógica, e que por consequência parte definitivamente ao escape da representação do sujeito

⁴⁶² BALMER, Hans Peter. *Philosophie der Menschlichen Dinge: Die Europäische Moralistik*. A. Bern; München: Francke Verlag. 1981. p. 175.

⁴⁶³ JAOUEN, Françoise. *De l'Art de Plaire en Petits Morceaux. Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère*. Saint-Denis: PUV. 1996. p. 84. Outros comentadores como Scheufler consideram “amor-próprio”, “paixão” e “egoísmo” os temas principais das *Máximas*, Jaouen aponta o “amor-próprio” como eixo interpretativo principal para onde aontam todos os outros conceitos. A interpretação de Jaouen nos parece mais abrangente porque mesmo sem indicar uma ligação direta entre os termos conceituais, na maioria dos casos, o “amor-próprio” serve como fundamento explicativo de outras ações e sentimentos. Cf. SCHEUFLER, Thomas. *Das Menschenbild in der französischen Klassik: am Beispiel von La Rochefoucauld*. Dresden: GRIN. 2001.

⁴⁶⁴ La Rochefoucauld, “Réflexions ou Sentences et Maximes Morales”. In. LAFFONT, Robert (Org.). *Moralistes du XVIIe Siècle*. Paris: Bouquins. 1992. p. 135. Para o caso das *Máximas* de La Rochefoucauld, optamos doravante apresentaremos a referência da seguinte maneira: (*Máx*, nº do aforismo). Para o presente tê-se: *Máx*, 02.

⁴⁶⁵ *Máx*, 04.

⁴⁶⁶ Cf. JAOUEN, F. *Op. Cit.* p. 86.

definido pela metafísica cartesiana”⁴⁶⁷. O texto abaixo, dedicado inteiramente ao amor-próprio deixa mais clara a especificidade e a abrangência com as quais La Rochefoucauld abordou o tema:

O amor-próprio é o amor por si mesmo, e de todas as coisas por si; ele faz com que os homens se idolatrem a si mesmos, e os fazem tiranos de outros, caso a fortuna lhes deem os meios; ele jamais se repousa fora de si, e nunca se detém sobre nada que lhe seja estrangeiro tal como as abelhas sobre as flores para tirar aquilo que lhes é próprio. Nada é tão impetuoso quanto seus desejos, nada mais secreto quanto seus desígnios, nada mais hábil quanto suas condutas; seus suplicios não se podem representar, suas transformações são similares às das metamorfoses, e seus requintes aos da química. Não se pode sondar sua profundidade, nem penetrar as tenebrosidades de seus abismos.⁴⁶⁸

Percebemos que o amor-próprio movimentaria o conjunto de sentimentos e sensações advindos do si mesmo. Sua efetivação aconteceria sem que se necessitasse da consciência. Como atesta o moralista francês na continuação do mesmo texto: “ele [amor-próprio] é muitas vezes invisível a ele mesmo”⁴⁶⁹. Mas, mesmo sem ser percebido, o amor-proprio serviria a alguns propósitos, dentre os quais, “mudar o estado e a natureza das coisas”⁴⁷⁰. Tal mudança tornaria a organização e funcionamento das motivações mais perceptíveis e assim o homem poderia conhecer-se melhor e buscar o aquilo que deseja para si. O amor-próprio operaria uma porta para a emancipação das amarras, dos costumes, das leis e dos imperativos sociais.

Poderíamos, considerar uma confluência entre a perspectiva da “observação psicológica”, como arte que aliviaria o fardo da vida, e os processos

⁴⁶⁷ *Ibd.* pp. 93, 94.

⁴⁶⁸ La Rochefoucauld, “Maximes Supprimées”. In. LAFFONT, Robert (Org.). *Moralistes du XVIIe Siècle*. Paris: Bouquins. 1992. pp. 179, 180. Existe uma problemática envolvendo as edições e publicações das *Máximas*, desde os manuscritos que circulam antes da impressão, até as versões que foram modificadas desde a primeira publicação. O texto ao qual se refere a presente nota, não entrou no corpo das *Máximas*, contudo, após a edição canônica estabilizada por Hollande em 1665, esse texto aparece integralmente como fragmento não publicado (Cf. JAOUEN, F. *Op. Cit.* p. 87). É sabido que em 1876, Nietzsche comprou as *Máximas* em 1876, uma versão em francês (BROJER, T. *Op. Cit.* 2008. p. 215.). Cf. KSA 8, 16[5].

⁴⁶⁹ La Rochefoucauld, “Maximes Supprimées”. 01. *Op. Cit.* 1978. p.180.

⁴⁷⁰ *Id.*

“auto-reflexivos do desejo”⁴⁷¹, impulsionados pelo dinamismo do “amor-próprio”. “O amor-próprio operaria assim uma preferência da realidade em proveito da aparência, testemunho ‘verdadeiro’ da auto-reflexividade do desejo.”⁴⁷² A consequência desse ponto de vista seria um afastamento da vida situada sobre ilusões. Em poucas palavras, o dinamismo do amor-próprio leva à máxima que serve de mote para o livro: “Nossas virtudes não são, na maior parte das vezes, nada mais que vícios disfarçados.”⁴⁷³ Tal processo emancipatório, promovido pela atividade do “amor-próprio”, serviu como traço para guiar a concepção da observação psicológica como instrumento que permitiria aliviar o fardo da vida.

Embora adotassem posições distintas em relação ao pessimismo, tanto Rée quanto Nietzsche acreditavam na importância da “arte da dissecação e composição psicológica”⁴⁷⁴. Uma arte que afastaria o homem das ilusões e contribuiria para o alívio do sofrimento referente às questões humanas.

Que a reflexão sobre o humano, demasiado humano - ou, como afirma a expressão erudita: a observação psicológica - forma parte dos meios pelos quais se pode aliviar o fardo da vida, que o exercício desta arte proporcione presença de espírito [*Geistesgegenwart*] em situações difíceis e distração em um ambiente enfadonho, que mesmo nas passagens mais espinhosas e desagradáveis da vida de alguém se possa colher sentenças, e com elas sentir-se um pouco melhor: nisto se acreditava, isto se sabia - em séculos passados.⁴⁷⁵

⁴⁷¹ JAOUEN, F. *Op. Cit.* p. 95.

⁴⁷² *Id.*

⁴⁷³ *Máx*, mote, p. 01.

⁴⁷⁴ *MA I*, 35.

⁴⁷⁵ *MA*, 37.

O trecho acima, é parte do aforismo 35, o primeiro do segundo capítulo de *MA I*. Após movimento crítico severo empreendido por Nietzsche no primeiro capítulo do livro de 1878, o texto citado apresentou o livro conforme uma outra versão. Sob uma nova mirada, Nietzsche propôs uma equivalência: “a reflexão sobre o humano, demasiado humano” = “a observação psicológica”. O filósofo não deixou dúvidas, a psicologia seria, ela mesma, o lastro que manteria firmes os espíritos-livres. Portanto, além do movimento crítico, o livro teria uma propriedade criativa que só poderia ser compreendida quando considerado de acordo com sua natureza psicológica. Assim, o contato com *MA* poderia “aliviar o fardo da vida”, desde que diante de vivências “espinhosas e desagradáveis” fosse o homem capaz de “colher sentenças”.

Evidentemente, “colher sentenças” não significaria conseguir descrever com precisão o conjunto e os detalhes de uma experiência. Confeccionar sentenças indicaria um trabalho refinado, um exercício intelectual que faz da elaboração psicológica seu propósito. As influências que atingiram Nietzsche, podem ser extraídas tanto de La Rochefoucauld, quanto de Paul Rée. Em última instância, tais determinações respondem à pergunta sobre o porquê de Nietzsche psicologizar as questões filosóficas.

Vimos que, para o moralista francês, refletir a cerca do “amor-próprio” pode levar, entre outros caminhos, a “uma auto-reflexão do desejo que não pode ser submisso à nenhuma argumentação racional ou lógica, e que por consequência parte definitivamente ao escape da representação do sujeito definido pela metafísica cartesiana”⁴⁷⁶. Portanto, o resultado instauraria um olhar para si mesmo capaz emancipar o homem das ilusões e preconceitos metafísicos.

⁴⁷⁶ *Ibd.* pp. 93, 94.

A esse olhar introspectivo, baseado no “amor-próprio”, adicionemos a contribuição do médico schopenhaueriano, ou seja, consideremos também o exercício da superação. A fórmula nietzscheana para compor sentenças estaria completa, bastaria somar: (i) o olhar crítico introspectivo que leva homem a refletir sobre sua condição, à (ii) busca pela superação de adversidades ou passagens desagradáveis⁴⁷⁷.

A busca pelo prazer com a superação das adversidades, movimento instaurado no campo psicológico, também exigiu que Nietzsche psicologizasse suas questões filosóficas. Lembremos que esse seria um movimento já tematizado na dedicatória a Voltaire, quando *MA I* foi considerado um escrito “monológico”. O filósofo alemão sugeriu assim, como seria possível pensar uma organização subjetiva a partir o encontro de sensações, sentimentos, afetos, impulsos, pensamentos, representações. Tal como na música, em que as diferentes notas se organizam em torno de um tom, responsável por gerir o ritmo, o compasso, a harmonia, Nietzsche compôs seu livro.

A métrica põe um véu sobre a realidade; ocasiona alguma artificialidade no falar e impureza no pensar; por meio das sombras que joga sobre o pensamento, às vezes realça. Tal como a sombra é necessária para embelezar, também o “vago” é necessário para tornar distinto. - A arte torna suportável a visão da vida, colocando sobre ela o véu do pensamento impuro.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ Cf. Nota 449. *PB*, 456.

⁴⁷⁸ *MA I*, 151.

No caso específico de *MA*, a direção à superação⁴⁷⁹ marcou a composição dos aforismos no livro. Assumindo o ponto de vista do exercício de superação via psicologia, em 1886 no prefácio para *MA I*, Nietzsche escreveu:

Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os 'espíritos livres', aos quais é dedicado esse livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, Demasiado Humano*: não existem esses 'espíritos livres', nunca existiram - mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes - uma compensação para os amigos que faltam.⁴⁸⁰

No livro de 1878, a superação psicológica de pensamentos oprimidos por Wagner, por Schopenhauer e pela doença, foi assinalada nesse monólogo denominado *Humano, Demasiado Humano*. Em forma aforismática, cada texto assumiria um sentido, encontrado através de uma confluência de significações. Por sua vez, cada texto teria um significado no conjunto da obra como um todo.

3.2.3 - Um mosaico de motivos ou um único motivo: o prazer consigo [*Selbstgenuss*].

Chegamos, assim, a questões frequentes que envolvem não só *MA I*, mas também outras obras de Nietzsche: O que ligaria os aforismos? Há um tema que se repete? O que entrelaçaria a obra dando-lhe o caráter de conjunto?

Para encontrarmos a linha vermelha de *MA*, lembremos: a presente tese assumiu como ponto de partida a ideia de que o aforismo 01 poderia ser lido

⁴⁷⁹ Veremos no próximo tópico as determinações para a noção de superação utilizada aqui.

⁴⁸⁰ *MA I*, *Vorr.* 02

como um texto propedêutico. Então, por questões metodológicas expostas des a apresentação, as respostas deveriam ser buscadas no primeiro texto. Voltemos à temática do “erro da razão”, um trecho já comentado em outras etapas do nosso trabalho, mas que em termos interpretativos ainda não foi exaurido.

(...) há, a rigor, nenhuma conduta altruísta nenhuma contemplação completamente desinteressada: ambas não são mais que sublimações em que o elemento fundamental aparece quase volatilizado e só a observação mais sutil lhe é factível comprovar sua existência.⁴⁸¹

Especificamente na estrutura do primeiro aforismo, o extrato indicaria o ápice do texto, o momento no qual Nietzsche apresentou o ponto arquimediano de sua filosofia. Até aqui identificamos que: (i) a crença em “coisas em si” e em valores opostos edificou os grandes erros metafísicos; (ii) tanto a metodologia, quanto as propostas interpretativas da tradição estariam equivocadas; (iii) a história e a psicologia deveriam nortear os caminhos filosóficos; (iv) as experiências forneceriam os elementos efetivos necessários à análise das “coisas humanas”; (v) a moral seria a prerrogativa básica nas investigação acerca do homem. Nos parágrafos que se seguem acrescentaremos mais um termo a essa sequência, fechando a composição esquemática da perspectiva filosófica trazida em *MA I 01*.

Lendo o texto, podemos nos perguntar: Sendo “altruísmo” e “contemplação desinteressada” condutas que não possuem um valor “em si”, porém ao analisá-las chega-se à conclusão de que em ambas há o mesmo

⁴⁸¹ MA I, 01.

“elemento fundamental”, então qual seria o termo último que perpassaria essas e outras motivações humanas? Tal determinação última não seria “coisa em si”?

Altruísmo, contemplação desinteressada, compaixão e egoísmo estariam de um mesmo lado.⁴⁸² O mesmo aconteceria a outros sentimentos e outras sensações, por exemplo, inveja, vaidade, bondade, maldade, orgulho etc..⁴⁸³ Diante das diferenças, caso elegêssemos uma dessas motivações como base para todas as outras, restringiríamos o alcance das críticas nietzscheanas, limitaríamos a arbitrariedade da produção de significados subordinada ao tempo e às determinações culturais, polarizaríamos a fundamentação sobre as coisas humanas em um aspecto específico. Contudo, contra determinações finais específicas, Nietzsche foi taxativo:

A total irresponsabilidade por seus atos é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade.⁴⁸⁴

A marca da indeterminação de um fundamento específico foi um dos mais pesados fardos dados ao homem suportar. Ele teve que carregá-lo principalmente após a opção pela ciência, pela análise das coisas humanas através conforme sua natural histórica. Ao restituir a arbitrariedade ao mundo no que toca a produção de sentidos e de significados, e de sentimentos morais (nada foi dado *a priori*), poder-se-ia incorrer em um ceticismo, pois figuraria muito

⁴⁸² MA I, 50.

⁴⁸³ Cf. MA I, 89; 103.

⁴⁸⁴ MA I, 107.

próxima a ideia de que “toda crença no valor e na dignidade da vida se baseia num pensar inexato”⁴⁸⁵. Devemos perceber que sob tais condições, Nietzsche elevou o pessimismo ao seu grau mais alto⁴⁸⁶, como vemos:

Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não quer sair: é *possível* permanecer consciente na inverdade? Ou, caso *tenhamos* de fazê-lo, não seria preferível a morte? Pois já não existe “dever”; a moral, na medida em que era “dever”, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião. O conhecimento só pode admitir como motivos o prazer e o desprazer, o proveitoso e o nocivo: mas como se arrumarão esses motivos como o senso da verdade? Pois eles também se ligam a erros (na medida em que como foi dito, a inclinação e a aversão, e suas injustas medições, determinam essencialmente nosso prazer e desprazer). Toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade; o indivíduo não pode retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões, sem achar descabidos os seus motivos presentes como os da honra, e sem opor zombaria e desdém às paixões que impelem ao futuro e a uma felicidade neste. Sendo isso verdadeiro, restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica?⁴⁸⁷

Assim, o problema da moral tornar-se-ia o problema do próprio homem: o viver seria uma tragédia.

A solução para a questão da existência leva, mais uma vez, a pensarmos a importância da psicologia na filosofia nietzscheana. De acordo com a análise de diversos tipos⁴⁸⁸ psicológicos, Nietzsche percebeu um traço coerente

⁴⁸⁵ *MA I*, 33.

⁴⁸⁶ Tal como Descartes procedeu nas *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, após instaurar a dúvida metódica na primeira meditação, chegando deliberadamente a um momento cético, na segunda meditação, ele apresentou a primeira das certezas (*ego cogito*). Ponto sobre o qual se ergueram todas as outras certezas e o edifício do seu pensamento. Lembremos, conforme apresentado no primeiro capítulo, que em *MA I* Nietzsche apresentou um pequeno exergo, extraído do *Discurso do Método*. Acreditamos que as funções a que se liga o extrato seriam: (i) chamar atenção para o caráter metodológico proposto no livro de 1878; (ii) destacar uma nova perspectiva filosófica. Ambos, aspectos trazidos no aforismo 01.

⁴⁸⁷ *MA I*, 34.

⁴⁸⁸ “O senso histórico consiste em poder reconstruir rapidamente, nas ocasiões que se oferecem, tais sistemas de pensamento e sentimento, assim como obtemos a visão de um templo a partir de colunas e restos de paredes que ficam de pé” (*MA I*, 274). Tal modelo psicológico em que as atividades ocorreriam inconscientemente foi aplicado tanto por Paul Rée, quanto por Friedrich Nietzsche em suas respectivas

que ligaria e justificaria as ações de uma pessoa através da observação de suas motivações. Por exemplo, sobre o homem do conhecimento, o filósofo escreveu: “ele [homem do conhecimento] só continua a viver para conhecer sempre mais”⁴⁸⁹. Do artista, “[o artista] considera o prosseguimento do seu modo de criar mais importante que a devolução científica à verdade em qualquer forma”⁴⁹⁰. Daqueles de “natureza compassiva”⁴⁹¹ o filósofo considerou que frente à “felicidade alheia, elas [as naturezas compassivas] não tem o que fazer, são supérfluas, não se sentem na posse de sua superioridade”. Dos alpinistas, “o homem escala por vias perigosas as mais altas cordilheiras, para rir de seu próprio medo e de seus joelhos trêmulos”⁴⁹². Em todos os casos, a justificação das ações ocorreu quando características específicas foram perpetuadas ou intensificadas. Nietzsche apresentava, assim, o elemento que para ele perpassaria as motivações acima e outras tantas possíveis, a saber, o sentimento de poder alcançar “prazer consigo” [*Selbstgenuss*].

Portanto, “o elemento fundamental” que “aparece quase volatizado e só a observação mais refinada lhe é factível comprovar sua existência”⁴⁹³ é “o desejo único de prazer consigo [*Selbstgenuss*] (junto com o medo de perdê-la)”⁴⁹⁴. Esse,

filosofias. Há porém uma diferença entre ambos no que toca a multiplicidade de sensações e de sentimentos. Se observarmos a análise dos tipos psicológicos em *GT*, perceberemos que a forma como Nietzsche apresenta os caracteres apolíneo, dionisíaco e socrático, elas se assemelham ao modo como Schopenhauer fundamentou os caracteres malvado, egoísta e compassivo em *Sobre o Fundamento da Moral*, ou seja, nos dois livros as tipologias dos caracteres foram concebidas conforme a análise dos impulsos provenientes de cada estrutura. Em *MA*, a construção dos tipos tem como fundamento a análise dos “sentimentos morais”, os impulsos foram analisados psicologicamente de acordo com sua constituição histórica. A história denota os hábitos, isto é, indica como os eventos se apresentam empiricamente e como tal apresentação se baseia em ligações e associações psicológicas (Cf. *MA I* 226; *FP* 19[10], out-dez 1876).

⁴⁸⁹ *MA I*, 34.

⁴⁹⁰ *MA I*, 146. “Os artistas gregos, os trágicos, por exemplo, criavam para vencer; toda a sua arte é impensável sem a competição: a boa Éris de Hesíodo, a Ambição, dava asas ao seu gênio” (*MA I*, 170.).

⁴⁹¹ *MA I*, 321.

⁴⁹² *MA I*, 136.

⁴⁹³ *MA I*, 01.

⁴⁹⁴ *MA I*, 107.

satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é, como tenha que agir: em atos de vaidade, de vingança, prazer, utilidade, maldade, astúcia, ou em atos de sacrifício, de compaixão, de conhecimento. Os graus da capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo; toda sociedade, todo indivíduo guarda sua hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga as dos outros.⁴⁹⁵

a) A compaixão como prova.

A análise da compaixão denotaria a pertinência da solução psicológica empregada por Nietzsche. Em *MA I* 36, texto onde Nietzsche atestou a importância de La Rochefoucauld na análise da “natureza humana”, lê-se:

La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma (aos quais recentemente se juntou um alemão, o autor de *Observações Psicológicas*) parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro - mas no escuro da natureza humana.⁴⁹⁶

Apesar da indicação, o ponto escuro em que a seta de La Rochefoucauld, de outros moralistas e de Paul Rée acertou só foi explicitado em *MA I* 50. No aforismo Nietzsche respondeu: “La Rochefoucauld acerta no alvo quando, na passagem mais notável de seu auto-retrato (impresso pela primeira vez em 1658), previne contra a compaixão todos os que possuem razão”⁴⁹⁷. Portanto, foi a análise da compaixão empreendida por La Rochafoucauld o índice que evidenciou o problema. Segundo o filósofo alemão, o moralista francês apontou a compaixão como uma “necessidade dos infelizes não exatamente como tolice e deficiência intelectual, como uma espécie de perturbação mental que a infelicidade ocasiona (assim parece entendê-la La Rochefoucauld)”⁴⁹⁸. Especificamente, o “ponto escuro” foi conceber a compaixão como uma

⁴⁹⁵ *MA I*, 107.

⁴⁹⁶ *MA I*, 36.

⁴⁹⁷ *MA I*, 50.

⁴⁹⁸ *Id.*

“perturbação mental”, ou seja, uma perversão no funcionamento psicológico do homem.

Como vimos no tópico anterior, as motivações fluem em direção à satisfação do “prazer consigo” [*Selbstgenuss*]. Seria estranho, portanto, uma motivação tal como a compaixão que em alguns casos assemelhar-se-ia a uma “ostentação da infelicidade”⁴⁹⁹, pois não levaria a qualquer “prazer consigo”. Não obstante, Nietzsche defendeu que haveria algum prazer atuando como substrato último da compaixão: o “poder de causar dor nos espectadores”⁵⁰⁰. Essa análise só pôde ser sustentada a partir do panorama psicológico atribuído a La Rochefoucauld, ela denota que o compassivo para “*causar dor* nos espectadores”⁵⁰¹, apela para “eloquentes gemidos e queixumes”⁵⁰². Sua lastimação, ao incomodar os outros, infla nos compassivos o sentimento de que por mais fracos, sofredores e incapazes que sejam, eles

percebem ter ao menos *um poder ainda*, apesar de toda a fraqueza: o *poder de causar dor*. O infeliz obtém uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração de compaixão lhe traz a consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores ao mundo.⁵⁰³

Portanto, é do sentimento de ser capaz de causar dor ao outro (mesmo indiretamente) que o compassivo extrai a sua satisfação. Em acordo com o sentimento de poder satisfazer-se com a dor no outro, Nietzsche propõe uma correção psicológica ao conceito de compaixão forjado por La Rochefoucauld: “a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo, e isso à custa do próximo; ela mostra o homem na total desconsideração de seu querido Eu, não exatamente

⁴⁹⁹ *Id.*
⁵⁰⁰ *Id.*
⁵⁰¹ *Id.*
⁵⁰² *Id.*
⁵⁰³ *Id.*

em sua ‘tolice’, como quer La Rochefoucauld”⁵⁰⁴. A perversão no desejo do compassivo poderia ser atribuída ao seu modo de alcançar a satisfação, pois o sentimento de superioridade por poder causar dor ao outro passaria primeiramente pela própria dor. Um dinamismo que aparente nos revelaria uma contradição, visto que condicionaria a afirmação de si à negação completa de toda e qualquer força proveniente do si mesmo. A afirmação de si tornar-se-ia exclusivamente dependente da minha dor e de seu reflexo como dor no outro.

b) A vaidade: a coisa em si?

Inspirada em La Rochefoucauld, a identificação de uma perturbação psicológica na constituição da compaixão garantiu a Nietzsche a amplitude da noção de “prazer consigo”. Veremos no presente tópico, que o sentimento de prazer consigo foi trabalhado por Nietzsche como motor psicológico⁵⁰⁵ das ações humanas explorando o conceito vaidade. Acreditamos que o ponto-chave para a solução foi concebido pelo filósofo alemão a partir da filosofia de Rée. Sobretudo, utilizando as teses réealistas para apontar através da vaidade um funcionamento subterrâneo da sensação de “prazer da satisfação no exercício de poder”⁵⁰⁶.

O último trecho das *PB* foi intitulado “Ensaio sobre a vaidade”. Nessa parte, a mais extensa da obra de 1875 dedicada a um só tema, Rée sinalizou a vaidade a partir dos traços estruturais da sua filosofia. A um primeiro olhar, a vaidade despontaria como um sintoma indicativo da satisfação de uma determinada motivação. Rée, porém, aprofundou tal conceito, interpretando-o como um “sentimento moral”.

⁵⁰⁴ *Id.*

⁵⁰⁵ Voltamos ao ponto que indica maior proximidade entre a noção de psicologia trabalhada por Rée e por Nietzsche, em detrimento de um distanciamento de Schopenhauer.

⁵⁰⁶ *MA I*, 103.

Desde o início, o formato do pequeno tratado foi fixado como um exercício acerca da história dos sentimentos morais. O amigo de Nietzsche antecipou a temática daquilo que tentou defender como dissertação de doutoramento, mas que só veio a público como livro em 1877, sob o título *A Origem dos Sentimentos Morais* [*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*]. No pequeno trecho do livro de 1875, Rée traçou a história natural do sentimento de vaidade. Para tanto, ele partiu de momentos pregressos da humanidade. Empregando argumentos darwinistas e utilitaristas, tentou mostrar como a vaidade se tornou um sentimento ligado a um valor.

Deixemo-nos supor que os primeiros seres humanos que viviam sozinhos em rebanho não possuíam vaidade; isto é, serem admirados ou desprezados, mesmo agradados ou não-agradados, era indiferente a eles. Então, em alguns momentos, eles gostariam de terem sido agradados, por exemplo, pela mulher de sua escolha (...). Se rejeitados, eles não sentiriam suas depreciação e preferências dadas aos outros. Entretanto, algumas vezes eles desejariam que suas realizações, por exemplo, as armas que eles fizeram, fossem admiradas, especialmente quando eles quisessem trocá-las por outros objetos. Agora, caso sua pessoa ou suas realizações fossem admirados em casos nos quais eles não pudessem prever uma vantagem imediata, então, pensando através da experiência o quão vantajoso algumas vezes ser admirado pode ser, eles tão logo sentiriam admiração como prazeroso e seu oposto como desprazeroso. Assim, o primeiro passo no caminho da vaidade seria dado.⁵⁰⁷

Mais uma vez, em um movimento semelhante ao trabalho dos geólogos, que através de elementos empíricos investigam, interpretam e inferem como alguns eventos vieram-a-ser, Rée mostrou empiricamente a produção das interpretações sobre o modo como se agrega valores às coisas produzindo dessa forma os “sentimentos morais”. Através da vaidade, Rée pôde indicar que o esquema de satisfação de um impulso não estaria unicamente ligado à descarga

⁵⁰⁷ PB, *Eitelkeit*. Uma pré história da vaidade foi também traçada por Nietzsche em WS, 181.

fisiológica do mesmo. Em termos próximos aqueles utilizados por Nietzsche⁵⁰⁸, isto significaria a comprovação empírica de que o prazer não se restringiria a uma modalidade de descarga ligada à satisfação imediata do impulso. A vaidade permitiria observar a conexão entre uma ação e um motivo secundário que não aquele dado no âmbito mais superficial do acontecimento.⁵⁰⁹ Consequentemente, a satisfação de um desejo teria uma motivação não aparente: o sentimento de prezer com a capacidade de conseguir satisfação.⁵¹⁰ Nesse ponto, a justificativa para uma ação não estaria necessariamente ligada a sua causa imediata indicada pela consciência, ou seja, o agir poderia estar ligado uma sensação aparentemente secundária, mas cuja importância seria maior na determinação do agir⁵¹¹.

Após expor a natureza da vaidade na ordem das motivações, Rée caracterizou as ações⁵¹² vaidosas conforme duas determinações, a saber, vaidade em sentido restrito e ambição:

Vaidade positiva pode ser dividida em vaidade em um sentido mais restrito e em ambição. É uma característica da pessoa que é vaidosa, no sentido mais restrito, que está satisfeita com a quantidade de admiração e inveja que ela goza no momento, enquanto que, a pessoa ambiciosa

⁵⁰⁸ Outro termo comum que aproximaria os dois filósofos à vaidade seria a influência de La Rochefoucauld, foi o moralista francês quem chamou o interesse de Rée para a ação da vaidade na constituição dos interesses humanos: “Mas também, a afirmação de que o interesse pessoal e vaidade desempenham um papel em primeiro plano entre as motivações do agir humano deriva das Máximas de La Rochefoucauld” (FAZIO, D. *Op. Cit.* 2010. p.58.).

⁵⁰⁹ FAZIO, D. *Op. Cit.* 2005. p. 81.

⁵¹⁰ Sob tais determinações, a consciência ou o *ego* se tornaria a estrutura mais superficial do nosso psiquismo. As realizações e satisfação dos desejos conscientes não implicariam na satisfação do homem.

⁵¹¹ Torna-se possível pensar assim em uma hierarquia das motivações.

⁵¹² “Em vez de dizer ‘ele é orgulhoso, egoísta, vaidoso’, seria mais preciso dizer: ‘Nós podemos ver seu orgulho, seu egoísmo e sua vaidade’” (PB, 91). A análise da incorporação de uma ação como parte da identidade de um indivíduo, foi efetuada por Rée no seu livro *A Origem dos Sentimentos Morais*. O mesmo tema foi explorado por Nietzsche em *Parar a Genealogia da Moral*.

não está satisfeita com isso: a última quer conseguir mais admiração - se possível, ser mais admirado e invejado do que qualquer outro.⁵¹³

A linha divisora das duas especificações acima se forma sobre a direção para onde se dirige o prazer. Torna-se evidente que o prazer do vaidoso provém: (i) da sensação de satisfação por conseguir realizar um feito, ou seja, satisfação por conseguir satisfazer um desejo; (ii) da sensação de satisfação pela afirmação de um estado superior, advinda pelo prolongamento do estado de satisfação sobre qualquer outro indivíduo. Para defender essa segunda determinação, Rée utilizou um artifício psicológico de notória influência darwinista. Ele especificou o que moveria alguém a querer ser admirado mais do que todos os outros:

Todas as pessoas acham a si mesmas como se estivessem em competição com as outras: elas querem agradar mais, para serem admiradas mais, para serem invejadas mais que as outras; e um prazer malicioso é baseado no sentimento de manter outros abaixo de nós, isto é, não tem vantagens sobre nós.⁵¹⁴

O impulso de querer ser admirado para se proteger, para garantir vantagens ou para não ser explorado por outros indicaria aquilo que movimenta a vaidade (na conotação de ambição). Então, o vaidoso poderia ser identificado como aquele que “tem a vontade e a capacidade de superar outros”⁵¹⁵. A sensação de prazer conseguida ao se atingir tal estado superior seria a mais forte motivação do homem.⁵¹⁶

⁵¹³ *PB, Eitelkeit.*

⁵¹⁴ *Id.* O trecho citado corresponde a íntegra da única nota de *PB*, presente em “*Ensaio sobre a vaidade*”. Percebemos que Rée apresenta a busca pela superação dos indivíduos da espécie como um desdobramento natural e evolutivo do impulso pela sobrevivência. Se Nietzsche pode acusado de corrigir a vontade de viver schopenhaueriana, estabelecendo no seu lugar a vontade de poder, esse seria o trecho que fundamentaria e justificaria empiricamente desde *MA* / tal correção.

⁵¹⁵ *Id.*

⁵¹⁶ A busca pelo prazer não depende da consciência, mas, ao reconhecer a motivação mais intensa que guia alguém, a consciência pode auxiliar um homem a atingir um almejado estado de satisfação. Essa tese se

Nossa hipótese é que a correção psicológica promovida por Nietzsche a La Rochefoucauld foi garantida pela segunda determinação da vaidade apresentada acima, uma condição depositária da noção de superação - também trazida por Paul Rée. A aplicação da tese sobre a vaidade foi justificada por Nietzsche conforme as exigências da filosofia histórica. Portanto, através de leituras do processo de transformação da história do homem, o filósofo alemão identificou que a vaidade seria um sentimento próprio ao momento atual. No presente estágio da humanidade⁵¹⁷, o homem é mais espiritualizado⁵¹⁸, ele vive conforme as determinações da vaidade na modalidade da ambição. Em outros termos, em geral se busca a satisfação pelo aumento na crença no poder - essa seria a motivação última para o homem.

Conhecemos a vaidade apenas em suas formas atenuadas, em suas sublimações e doses mínimas, pois vivemos num estado da sociedade tardio e bastante suavizados: originalmente ela é a grande utilidade, o mais forte meio de conservação. E a vaidade será tanto maior quanto mais sagaz for o indivíduo: pois o aumento da crença no poder é mais

mantém em Nietzsche: “Na natureza obtemos prazer quebrando galhos, removendo pedras, lutando contra animais selvagens, para nos tornarmos conscientes de nossas forças” (*MA I* 103). Cf. *PB, Eitelkeit*.

⁵¹⁷ “(...) tudo o que é essencial da evolução humana se realizou em tempos primitivos” (*MA I*, 02).

⁵¹⁸ Essa tese pode ser acompanhada no aforismo 272 de *MA I*, texto em que Nietzsche fala dos “anéis de crescimento da cultura individual” (*MA I*, 272): “As fases habituais da cultura espiritual que se atingiu ao longo da história são recobradas pelos indivíduos de modo cada vez mais rápido. Atualmente eles começam a entrar na cultura como crianças movidas pela religião, e aos dez anos de idade atingem talvez a vivacidade maior desse sentimento, depois passando a formas mais atenuadas (panteísmo), enquanto se aproximam da ciência; deixam para trás a noção de Deus, de imortalidade e coisas assim, mas sucumbem ao encanto de uma filosofia metafísica. Esta lhes parece também pouco digna de crédito, afinal; e a arte parece prometer cada vez mais, de modo que por algum tempo a metafísica só persiste e sobrevive transformada em arte, ou como disposição artisticamente transfiguradora. Mas o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda e mais modesta. Nos dias de hoje, tudo isso costuma suceder nos primeiros trinta anos da vida de um homem. É a recapitulação de um trabalho que ocupou a humanidade por talvez trinta mil anos” (*Id.*).

fácil que o aumento do poder, mas apenas para aquele que tem espírito ou, como deve ser em condições primitivas, que é astuto e dissimulado.⁵¹⁹

Em torno da sensação de prazer consigo, trazida pelo “aumento na crença no poder”, que o filósofo alemão uniu as caracterizações da vaidade presentes na filosofia réalista em um só sentimento. Poderíamos então nos perguntar se, diante da abrangência da vaidade configurada por Nietzsche, seria a vaidade a “coisa em si”, o fundamento último sobre o qual se ergueria todas as outras motivações?

Entendemos que não. Não é especificamente a vaidade o termo último sobre o qual Nietzsche fundamentou sua filosofia. A vaidade seria “a pele da alma”:

Assim como os ossos, a carne, as entranhas e os vasos sanguíneos são envolvidos por uma pele que torna a visão do homem suportável, também as emoções e paixões da alma são revestidas de vaidade: ela é a pele da alma.⁵²⁰

Embora tenha afirmado “*Vanitas vanitatum homo* [vaidade das vaidades é o homem]”⁵²¹, ela seria a “coisa em si” apenas enquanto “termo genérico”⁵²². Como anotou Nietzsche, *vanitas* seria “uma das coisas mais plenas e ricas de conteúdo”⁵²³, “uma expressão que designa o mesmo que o verdadeiramente vazio e nulo”⁵²⁴. Então, enquanto “coisa em si” a vaidade apenas indicaria uma

⁵¹⁹ WS, 181.

⁵²⁰ MA I, 82.

⁵²¹ WS, 12.

⁵²² WS, 60.

⁵²³ *Id.*

⁵²⁴ *Id.*

sensação de prazer atingida pela sensação de ser capaz de satisfazer uma motivação: é possível ser vaidoso, por correr muito, por ser forte, por ser benevolente, por ser astuto, por ser compassivo, por ser fraco - não haveria uma determinação última para a vaidade a não ser o sentimento que a preenche, razão pela qual ela em termos materiais aponta para o vazio.

Sem uma materialização específica, a vaidade teria como determinação última o ímpeto à superação, pois ela apontaria para um lugar, particularmente, o lugar constante da busca por “prazer consigo”. Ao assumirmos tal indicação, a caracterização permanente da vaidade funcionaria como sintoma para a determinação fundamental do homem. Como pontuou Nietzsche no aforismo intitulado “A ‘coisa em si’ humana”: “A coisa mais vulnerável e, no entanto, a mais invencível é a vaidade humana: sua força até aumenta com o ferimento, e pode enfim tornar-se gigantesca”⁵²⁵. Esse texto indicaria um movimento central para o pensamento de Nietzsche, um modelo que já estaria prefigurado em Rée. Quando esse defendeu que a ambição também estaria ligada “à vontade e à capacidade de superar os outros [*Andere zu übertreffen*]”⁵²⁶, ele forneceu a determinação última que o homem tentaria satisfazer. Portanto, Rée forneceu a chave para Nietzsche interpretar o mundo a partir da constante busca pelo sentimento no poder realizar-se proveniente do prazer consigo. Nietzsche pôde chegar assim até “o elemento básico que parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda.”⁵²⁷

⁵²⁵ VM, 46.

⁵²⁶ PB, *Eitelkeit*.

⁵²⁷ MA I, 01.

Considerações finais

I – “Química das representações, sentimentos e conceitos”

Uma vez determinado o “elemento básico”, voltando à leitura do primeiro aforismo de *MA I*, percebe-se que Nietzsche avançou à aplicação do seu modelo de interpretativo, considerando não só o homem, mas também, a sociedade e a cultura.

Tudo o que necessitamos, e que só agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão.⁵²⁸

Acreditamos que para Nietzsche, a “química dos conceitos e sentimentos” nos levaria a pensarmos a combinação entre os elementos, ou seja, sentimentos diferentes se ligam entre si para alcançar prazer com a satisfação de si. A máxima da química instituída por Lavoisier poderia ser verificada com todas as suas letras: “Na natureza nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”. Também em relação às representações, conceitos e sentimentos morais nada se perde: o que o homem extrai do mundo seriam suas sensações. Para além das sensações, nada se cria, mesmo a metafísica é reprodução de sensações. Logo, toda variedade de sentimentos, conceitos e representações seria nuances de

⁵²⁸ *Id.*

ligações e combinações de sensações, constituídas a partir do ímpeto pela fruição de si.

Nosso estudo acrescentaria um diferencial à consideração da química estabelecida por Peter Heller. Para o comentador, na química a “análise dos pensamentos e sentimentos humanos indicam as sensações como tema fundamental”⁵²⁹. Entendemos que essa conotação se aproxima do sentido como

Rée compreendeu o dinamismo psicológico no homem: “cada ação emerge de um mosaico de motivos, sem que sejamos capazes de dizer o quanto de egoísmo, vaidade, orgulho, medo, benevolência etc., ela é composta”⁵³⁰. Nesses termos, a filosofia seria utilizada para apontar os sentimentos envolvidos na determinação do agir, tal como uma fenomenologia. Daí decorre que ao fim, a multiplicidade de elementos distintos uns dos outros guardaria a ideia de “coisa em si”. Uma química segundo tais moldes permaneceria atrelada à constituição essencial das substâncias.

Pela multiplicidade de elementos envolvidos nas motivações e pela impossibilidade de determinar um fundamento que dirigisse os demais, Rée se afastou da química. Para ele, “o filósofo não pode, como o químico, aplicar a análise quantitativa e qualitativa ao caso”⁵³¹. Como são muitos elementos buscando o prazer através de diferentes estratégias não seria possível indicar um termo predominante. Entendemos que a posição de Rée está contida no comentário de Heller. Ambas inviabilizariam uma noção elementar da química, a saber, os elementos podem se combinar para formar um composto cujas

⁵²⁹ HELLER, P. *Op. Cit.* p. 04.

⁵³⁰ *PB*, 46. Na base de tal pensamento percebe-se a influência do “mecanismo de associação de idéias identificadas por Hume e do fenômeno da seleção sexual estudados por Darwin” (FAZIO, D. *Op. Cit.* 2010. p. 74.).

⁵³¹ *Id.*

características fisio-químicas são completamente distintas daquelas dos elementos que lhe deram origem.

Em Nietzsche, a química indicaria que a multiplicidade poderia ser desfeita a partir da combinação de elementos em torno do prazer. Com a química das sensações e sentimentos, os preconceitos fantasiosos sobre a origem das coisas seriam desmistificados. As origens miraculosas, as inspirações sobrenaturais, os valores que a tradição filosófica edificou como os mais importantes para humanidade - tudo veio a ser. As coisas humanas, das primeiras às últimas, todas elas devem e podem ser lidas a partir da combinação de sensações em busca por alguma ordem de prazer consigo mesmo. Ao fim do aforismo 01 o filósofo escreveu:

e se esa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas? Haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas? A humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária?⁵³²

O alerta recai sobre o quão desesperadora a concepção dessa química pode ser. Por tal razão, o livro foi endereçado aqueles que estariam preparados para interpretar o mundo segundo novos parâmetros. Em termos nietzscheanos: “*Humano, demasiado Humano*: um livro para espíritos livres”.

⁵³² MA I, 01.

II - A recepção de Rée

Em 28 de outubro de 1901, Paul Rée foi encontrado morto ao pé do monte Charnadūra. O corpo estava às margens do rio Inn (em um lugar entre as cidades de St. Morritz e Celerina), nos Alpes Suíços. Atualmente, no local de sua queda, há uma placa na qual se lê: “Paul Rée – um amigo de Nietzsche”. Podemos constatar que até mesmo nas inscrições no local onde morreu, Rée figura como alguém que se destacou principalmente pela relação pessoal que manteve com Nietzsche durante alguns anos.⁵³³

Assim, se a imagem de Rée é associada de imediato à de Nietzsche, devemos tentar perceber aquilo que intelectualmente chamou a atenção do filósofo alemão:

O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz - e maroto -, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu - com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda. O título do livrinho era *A Origem dos Sentimentos Morais*; seu autor, o Dr. Paul Rée; o ano de seu aparecimento, 1877. (GM, Vorr. 04)

No trecho acima, extraído de *Para a Genealogia da Moral* (1887),

⁵³³ TREIBER, H. "Paul Rée - eine biographische und werkgeschichtliche Skizze." *Op. Cit.* p. 43.

constatamos que mesmo depois de romper com Rée, Nietzsche admitiu a influência do antigo amigo. Se olharmos para o período em que os dois ainda mantinham os laços de amizade, verificamos que Rée publicou seu livro *A Origem dos Sentimentos Morais* em 1877, um ano antes de Nietzsche publicar *MA I*. Caso consideremos que o contato entre os dois pensadores teve início em 1873, então, podemos aceitar que os temas tanto de *A Origem*, quanto de *MA I* foram debatidos em conversas ou em cartas.

Entretanto, mesmo observando esta aproximação, que foi fundamental não apenas para a gênese de *A Origem* mas também de *MA I*, grande parte dos comentadores tendem a atribuir pouca importância intelectual ao encontro entre Nietzsche e Rée. Eles alegam principalmente que Rée serviu apenas para Nietzsche superar os transtornos emocionais causados pelo afastamento de Wagner, ou ainda, como um interlocutor schopenhaueriano de pouco peso na produção intelectual nietzscheana.

Em geral, o distanciamento de Nietzsche em relação a Wagner é supervalorizado. Por sua vez, as teses de *MA* são diluídas em um pensamento que se construía como respostas a Wagner e a Schopenhauer. Para Karl Jaspers, por exemplo, quando Nietzsche se afastou de Wagner, ele abandonou também um círculo de amigos no qual vivera intensamente. Jaspers faz uma leitura pontual deste momento da vida de Nietzsche: “Os anos que seguiram 1876 marcaram para Nietzsche o corte mais profundo das suas amizades, a reviravolta de suas relações humanas.”⁵³⁴ Além do círculo wagneriano, Jaspers incluiu, mais alguns dados: Franz Overbeck, grande amigo de Nietzsche, casara-se em 1876 e também Ervin Rhode se casou no mesmo ano. Tudo contribuindo para um período que seria de isolamento total. Assim, “a marcha de Nietzsche contra a solidão começa.”⁵³⁵

⁵³⁴ JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Trad. Henri Niel. 8ª ed. Paris: Galimard. 1950. p. 75.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 76.

É dentro desse quadro de isolamento que Jaspers desenha os contornos da relação entre Nietzsche e Rée. Esse figuraria apenas como alguém que acompanhou Nietzsche por um tempo, uma espécie de catalisador de ideias. Alguém que serviu, sobretudo, para aliviar o vazio que o afastamento de Wagner causara. Portanto, o índice que pesou para Jaspers na análise da relação Nietzsche/Rée foi a nota do isolamento. A solidão foi, para o comentador, a chave que abriu para Nietzsche questões acerca da vida, da moral, do conhecimento, da verdade, da cultura. Mais do que isso, o isolamento foi a condição para Zarathustra. Nesses termos, é sintomática a maneira como Jaspers retratou a amizade entre Nietzsche e Rée desqualificando-a, vejamos:

Era uma atmosfera de falta, de ilusão, de limpeza onde se podia respirar. A admiração e a inclinação perante Rée deve, por uns tempos, ter sido grande, mas ela não fundou uma amizade satisfatória, e nem substituiu a plenitude indescritível da comunhão com Wagner.⁵³⁶

A mesma via interpretativa concebida por Jaspers, foi desenvolvida por Daniel Halévy ao elaborar sua biografia de Nietzsche. Ele escreveu:

Através das páginas de Rée, ele [Nietzsche] adivinhava aqueles franceses pelos quais se apaixonaria, os Chamfort, os Rivarol e os Galiani, precursores de Stendhal, que já lhe era caro. Mas não havia nisso, para ele, mais do que diversão. A preocupação fundamental, única, era o vazio que deixava a separação de Wagner e a angústia de começar uma terrível aventura, uma experiência do vazio.⁵³⁷

Portanto, para alguns estudiosos, o que Nietzsche extraiu de Rée não passou de momentos agradáveis e leves reflexões que serviram para entretenimento e para suporte emocional. Assim, o núcleo estrutural de *MA* é posto de lado, apenas tangenciado por parte dos comentadores de Nietzsche. *MA* seria, então, somente um grito de desespero, uma miscelânea de textos

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁵³⁷ HALÉVY, Daniel. *Op. Cit.* p. 155.

desencontrados na qual Nietzsche ainda não teria um pensamento próprio ou uma significativa interpretação filosófica.

Tais leituras tendem a atribuir pouca importância às produções que vão de *Humano Demasiado Humano* (1878) até *A Gaia Ciência* (1882), pois Nietzsche só estaria se preparando para sua estreia como filósofo, o que aconteceria apenas em *Assim Falou Zaratustra* (1883). É importante percebermos que tais chaves-interpretativas levam a posições equivocadas, principalmente quando se opta pela análise da gênese dos conceitos em Nietzsche. Em geral, tais leituras que se assumem como grandes interpretações de conjunto denotam a existência de lacunas conceituais insuperáveis, transformando o nome Friedrich Nietzsche em um sinônimo de obscuridade, falta de clareza, falta de coerência lógico-conceitual e polêmica.

Devemos lembrar que quando Nietzsche e Rée se encontraram em 1873, o jovem filólogo já lecionava na Basileia. Ele já havia publicado *NT* e o primeiro livro das *Considerações Extemporâneas*. Era visto como um wagneriano fervoroso, mas já tinha um curso próprio de estudos desenvolvidos. Rée também já tinha percorrido um curso intelectual próprio. Sobretudo, foi Paul Rée quem forneceu a Nietzsche os elementos necessários para que ele adentrasse definitivamente no plano da observação dos sentimentos morais e também adotasse o estilo de escrita em aforismos. Em poucas palavras, Rée foi um marco crucial para Nietzsche, tanto no campo intelectual quanto no campo sentimental.

Paul L. Assoun abre nossos olhos para a significativa valorização com a qual devemos encarar a relação Nietzsche/Rée:

Rée simbolizava a vinda de um momento oportuno no qual Nietzsche teve que mobilizar forças necessárias para romper a sedução do mestre de Bayreuth: e ele escolheu para bater em retirada precisamente o

momento em que em Bayreuth culminava a estrela wagneriana. Foi então, neste verão de 1876, determinado pelo seu trajeto, que ele abandonou o *Ouro do Reno*, para se tornar mais próximo de um outro amigo, que apareceu como esperança três anos antes, mas de agora em diante investido de uma autoridade nova, passaporte para um outro mundo filosófico. Wagner está morto, vive Rée.⁵³⁸

Em 1875, Paul Rée publicou *Observações Psicológicas*, obra que inaugurou sua entrada no campo da filosofia moral como autor de ensaios. Um ano depois, em 27 de outubro de 1876, Nietzsche chegou a Sorrento, foi convidado por Malwida a passar seu período de férias na Itália. A partir daí uma forte ligação com Rée foi estabelecida. A aproximação entre os dois foi tão intensa que alguns comentadores, exemplo de Assoun, atestam que:

A Origem dos Sentimentos Morais é de qualquer modo o fruto desta gestação comum, neste momento privilegiado de amizade ou afinidade é muito forte que não se coloque a questão da diferença. A publicação da obra coincide com um tempo vigoroso de uma ligação que teria durado dez anos – de 1873 à 1883.⁵³⁹

Com essa mirada, o comentador continua: “*Humano Demasiado Humano* é em qualquer âmbito a resposta de Nietzsche à *Origem*, o segundo fruto de Sorrento, apenas um ano após o primeiro.”⁵⁴⁰ Assim, devemos prestar bastante atenção ao fato que em suas obras publicadas, respectivamente nos anos de 1877 e 78, tanto Rée quanto Nietzsche conduziram as temáticas principais de seus trabalhos em torno de discussões produzidas a partir das coisas humanas, ou seja, conforme análises sobre o surgimento e desenvolvimento dos “sentimentos morais”.

A redução do encontro entre Nietzsche e Rée a um “evento biográfico”

⁵³⁸ ASSOUM, P. L. “Introduction” In. : RÉE, Paul. *De l'origine des sentiments moraux*. Trad. Michel-François Demet. Paris : PUF. 1982. p. 08.

⁵³⁹ *Ibid.* p. 10.

⁵⁴⁰ *Id.*

denotaria uma investigação inapropriada. A aproximação entre os dois filósofos foi seminal no percurso intelectual de ambos os pensadores. Em Nietzsche, ela assinalou dois marcos fundamentais para a sua filosofia, a saber, (i) a compreensão do homem a partir da origem e da história dos sentimentos morais; (ii) O delineamento a partir da vaidade dos traços principais que serviram de fundamento para a concepção da noção de vontade de poder.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Trad.: Antônio Borges Coelho; Antônio Ramos Rosa. 2ª Ed. Lisboa: Editorial Presença. 1978. Vol. VII.
- ABBEY, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*. New York; Oxford: Oxford University Press. 2000.
- ABEL, Günter. "Consciência - Linguagem - Natureza : A filosofia da mente de Nietzsche". In.: *Nietzsche na Alemanha*. Ijuí; São Paulo: Ed Unijuí; Discurso Editorial. 2005. pp. 199-265.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006.
- AMERIKS, Karl. *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. New York; Oxford: Oxford University Press. 2000.
- ANDLER, Charles. *Nietzsche: Sa Vie et sa Pensée*. Paris: Galimard. 1958.
- ANSELL-PEARSON, Keith. "The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the subject, and political theory." In. *Nietzsche-Studien* 20. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1991. pp. 267-283.
- ARALDI, Clademir. "Nietzsche com crítico da moral". In: *Dissertatio*, UFPel [27-28, 2008] 33 - 51.
- ASSOUM, P. L. "Introduction" In. : RÉE, Paul. *De l'origine des sentiments moraux*. Trad. Michel-François Demet. Paris : PUF. 1982.
- BABICH, Babette E. "'Um problema con cuernos... el problema de la ciencia misma'". In.: *Studios Nietzsche* 8. Madrid: Editorial Trota. 2008. pp. 13-52.
- BACELAR, Kleverton. "Psicologia e metafísica em *Sobre o Fundamento da Moral*". In: *Revista de Filosofia*. Curitiba, v. 15, n.16, p. 25-40, jan./jun. 2003
- BALMER, Hans Peter. *Philosophie der Menschlichen Dinge: Die Europäische Moralistik*. A. Bern; München: Francke Verlag. 1981.
- BERTINO, Andrea Christian. "Sprache und Instinkt bei Herder und Nietzsche." In.: *Nietzsche-Studien* 39. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2010. pp.70-99.
- BLONDEL, Éric. *Nietzsche le Corps et la Culture: La Philosophie comme Généalogie Philologique*. Paris: PUF. 1986.
- BORNEDAL, Peter. "A Silente World: Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language." In.: *Nietzsche-Studien* 34. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2005. pp. 01-47.
- BORING, Edwin G.; HERRNSTEIN, Richard J (Org). *Textos Básicos da História da*

- Psicologia. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Edusp; Herder. 1971.
- BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*. Upsala: Upsala University Press. 1995.
- _____. *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Chicago; Urbana: University of Illinois Press. 2008.
- BROSE, Karl. "Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill." In.: Nietzsche-Studien 03. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1974. pp.152-172.
- BROSE, Karl. *Nietzsche: Geschichtsphilosoph, Politiker und Soziologe*. Essen: Verlag Die Blaue Eule. 1994.
- BRUSOTTI, Marco. "Introduzione". In. Nietzsche, F. *Tentativo di Autocritica: 1886-1887*. Gênova: Il Melangolo. 1992
- _____. *Leidenschaft der Erkenntnis*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1997.
- _____. "Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften". In.: ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco; HEIT, Helmut (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin; New York: de Gruyter. 2011.
- _____. "Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. 'Aktiv und 'Reaktiv in Nietzsches Genealogie der Moral." In.: Nietzsche Studien 30. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2001. pp.107-132.
- BURCKHARDT, Jacob. A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio. Trad. Sérgio Telleroni. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.
- BURNETT, H. "Humano, demasiado humano, livro 1: Nice, primavera de 1886." In: *Cadernos Nietzsche* 8. São Paulo: GEN. 2000.
- CACCIOLA, Maria Lúcia M. e O. Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo. São Paulo: Edusp. 1994.
- _____. Schopenhauer e o Inconsciente. In: O Inconsciente: várias leituras. São Paulo: Escuta. 1991. pp. 13-25.
- CANGUILHEM, Georges. "O que é a Psicologia?". In.: Impulso. Vol.11. N. 26. 1999. pp. 11-26.
- CAMPIONI, Giuliano. "Doença e 'espírito livre': reflexões autobiográficas nas cartas de Nietzsche de 1875 a 1879." In.: *Filosofia e Cultura*. São Paulo: Barcarolla. 2011. pp. 55-74.
- _____. Les Lectures Françaises de Nietzsche. Trad. Christel Lavigne-Mouilleron. Paris: PUF. 2001.
- _____. *Sulla Strada di Nietzsche*. Pisa: Ets Editrice. 1993.
- CASSIRER, Ernst. A Filosofia do Iluminismo. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. da Unicamp. 1997.
- CHAVES, Ernani. "Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt". In.: *Cadernos Nietzsche*, 9. pp. 42-43.
- CHAMFORT, Sébastien-Roch-Nicolas. Máximas e Pensamentos; Caracteres e Anekdotes. Trad. Regina Schöpke; Mauro Baladi. São paulo: Martins Fontes. 2009.
- CLARK, Henry C. La Rochefoucauld: And the Language of Unmasking in Seventeenth-Century France. Genève: Librairie Droz. 1994.

- COHEN, Jonathan. "Nietzsche's Fling with Positivism." In: BABICH, Babette & COHEN, Robert. (Edt.) *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers. 1999. pp. 101-107.
- _____. *Science, Culture, and Free Spirits: A Study of Nietzsche's Human, All-Too-Human*. New York: Humanity Books. 2010.
- COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria F. Molder. Lisboa: Relógio d'Água. 2000.
- COLMAN, Andrew M., *Companion Encyclopedia of Psychology I*. London; New York: Routledge. 1997.
- CONSTÂNCIO, João. "Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo." In.: *Cadernos Nietzsche*. Vol. 26. <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/62-darwin-nietzsche-e-as-consequencias-do-darwinismo>. Acessado em 20.11.212.
- CORMAN, Louis. *Nietzsche: Psychologue des Profondeurs*. Paris: PUF. 1882.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Trad.: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.. 1995.
- COWAN, MICHAEL. "Nichts ist so sehr Zeitgemäss als Willensschwäche": Nietzsche and the Psychology of the Will." In.: *Nietzsche-Studien* 34. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2005. pp. 48-74.
- DANTO, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press. 1980.
- DASNÉ, Roland. "A Filosofia Francesa no Século XVIII". In.: *História da Filosofia 4: O Século XVIII*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34. 2001.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. E. F. Dias; R. J. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976.
- DENNET, Daniel. *"Darwin's dangerous idea: evolution and meanings of life"*. New York: Touchstone.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1996.
- D'IORIO, Paolo. "La Superstition des Philosophes Critiques: Nietzsche et Afrikan Spir." In.: *Nietzsche-Studien* 22. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1993. pp. 254-294.
- _____. "Système, phases, chemins, strates". Paris : Éditions Rue d'Ulm. 2004. pp. 21-36.
- D'IORIO, P; PONTON, O. (org.) *Nietzsche Philosophie de l'Esprit Libre: Etudes sur la gênese de Choses Humaines trop Humanines*. Paris : Éditions Rue d'Ulm. 2004.
- DOUFOR, ÉRIC. "L'esthétique musicale formaliste de Humain Trop Humain". In.: *Nietzsche-Studien* 28. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1999. pp. 213-233.
- EDELMAN, Bernard. *Nietzsche un Continent Perdu*. Paris: PUF. 2000.
- ENGELS, Eve-Marie. "Charles Darwin: Person, Theorie, Rezeption". In.: *Charles Darwin und seine Wirkung*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp. 2009. pp. 09-56.

- _____. (Org.). *Charles Darwin und seine Wirkung*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp. 2009.
- FAZIO, Domenico M. “Introduzione”. In.: RÉE, Paul. *Osservazioni Psicologiche*. Trad. Domenico Fazio. Lecce: Pensa Multimedia Editore. 2010.
- _____. *Paul Rée: Philosoph, Arzt, Philanthrop*. Uberz. Francesca Pedrocchi. München: Martin Meidenbauer. 2005.
- FERRY, Luc. *Kant: Uma leitura das três críticas*. trad.:Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL. 2012.
- FIGAL, Günter. Nietzsche: uma Introdução Filosófica. Rio de Janeiro: Manuad X. 2012.
- FINK, Eugen. A Filosofia de Nietzsche. Trad. Joaquim L. D. Peixoto. Lisboa: Editorial Presença. 1988.
- FISCHER, Kurt R. “Nietzsche, Freud und die Humanistische Psychologie”. In.: Nietzsche-Studien 10/11. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1982. pp. 482-499.
- FOUCAULT, Michel. “Nietzsche a Genealogia e a História”. In. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro. Graal 1996. pp. 15-38.
- _____. “A Psicologia de 1850 a 1950.” In. Ditos e Escritos I. Trad. Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2002.
- FORLIN, E. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo; Ijuí: Ass. Editorial Humanitas; Editora Unijuí/Fapesp. 2005.
- FORNARI, Maria Cristina. La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill. Pisa: Edizioni ETS. 2006.
- _____. “Nietzsche y el darwinismo”. In.: Studios Nietzsche 8. Madrid: Editorial Trota. 2008. pp. 91-104.
- GADAMER, Hans-Georg. Der Anfang des Wissens. Stuttgart: Reclam. 1999.
- GARCIA, André L. M. “(...) O mundo como representação (...) é antes de tudo apenas um fenômeno fisiológico”: Intuição intelectual e percepção empírica em Arthur Schopenhauer. In.: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*. 2011. Vol. 2. No 2. pp. 93-112.
- GASSER, Reinhard. Nietzsche und Freud. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1997.
- GENTÍMO, Carlo. “Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos’. Os conceitos de estilo e de cultura na Segunda consideração extemporânea de F. Nietzsche”. In.: *Cadernos Nietzsche*. Artigo encontrado no site <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/item/146-201Cos-gregos-aprenderam-aos-poucos-a-organizar-o-caos201D-os-conceitos-de-estilo-e-de-cultura-na-segunda-consideração-extemporânea-de-f-nietzsche>. Consultado dia 20.11.2012.
- GENTILI, Carlo; GERHARDT, Volker; VENTURELLI, Aldo (Org.). *Nietzsche Illuminismo Modernità*. Firenze: Leo S. Olschki. 2003.
- GERHARDT, Volker. “Die Perspektive des Perspektivismus”. In: *Nietzsche-*

- Studien*. n.18. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1989.
- _____. "Sensation und Existenz". In.: *Nietzsche-Studien* 29. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2000. pp.102-135.
- _____. *Von Willen zur Macht*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1996.
- GEUSS, Raymond. *Morality, Culture and History: Essay on German Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
- GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2001.
- _____. *Nietzsche x Kant*. Rio de Janeiro; São Paulo: Casa da Palavra; Casa do Saber. 2012.
- _____. *Nietzsche: O Humano como Memória e como Promessa*. Petrópolis: Editora Vozes. 2013.
- _____. "Zu Nietzsches Satz ' 'Autonom' und 'Sittlich' schliesst sich aus'." In.: *Nietzsche-Studien* 40. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2011. pp. 156-177.
- GIANOTTI, J. Arthur. *John Stuart Mill*. São Paulo: Gráfica FFCL-USP. 1964.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion D. Macedo. São Paulo: Edições Loyola. 2010.
- GOLOMB, Jacob. *Nietzsche Enticing Psychology of Power*. Ames; Iowa: Iowa State University Press. 1989.
- _____. "Nietzsche's phenomenology of power." In.: *Nietzsche-Studien* 15. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1986. pp. 289-305.
- GOMPERZ, Theodor. *Os Pensadores da Grécia: história da filosofia antiga*. Trad. José Inácio C. Mendes Neto. São Paulo: Ícone Editora. 2011.
- GOUHIER, Henri. *Descartes: Essais sur Le 'Discours de la Méthode', la métaphysique et La morale*. Paris: Vrin. 1973.
- GREEN, Michael Steven. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Chicago; Urbana: University of Illinois Press. 2002.
- GROSSOS, Philippe. *Système et Subjectivité: L'enjeu de la question du Système Ficht, Hegel, Schelling*. Paris: Vrin. 1996.
- HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. Roberto C. Lacerda; Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Ed. Campus. 1989.
- HARTMANN, Eduard von. *Die Gefühls-moral*. Hamburg: Meiner Verlag. 2006.
- _____. *Philosophy of the Unconscious: Speculative Results according to the Inductive Method of Physical Science*. Trans.: W. C. Coupland. Edinburg; London: Harcourt, Brace and Co..1931.
- HATFIELD, Gary. *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*. Cambridge; Massachusetts; London: MIT. 1990.
- HEIDEGGER, Martins. *Nietzsche*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ed. Destino. 2000.
- HEINTEL, Erich. "Philosophie und Organischer Prozess." In.: *Nietzsche-Studien* 03. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1974. pp. 61-104.
- HELLER, Edmund. *Nietzsches Scheitern am Werk*. Freiburg; Nünchen: Verlag Karl Alber. 1989.
- HELLER, Peter. *Von den ersten und letzten Dingen: Studien und Kommentar zu*

- einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1972.
- HELMHOLTZ, Hermann. *On the Sensations of Tone: as a Physiological Basis for the Theory of Music*. Tran.: Alexander J. Ellis. New York: Dover Publications. 1954.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *Geschichte der Philosophie: Altertum und Mittelalter*. Basel; Freiburg; Wien: Verlag Herder. 1961. 5 ed.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian V. Hamm; Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- HOLUB, Robert C. *Friedrich Nietzsche*. New York: Twayne Publishers. 1995.
- HOUGATE, S. "Kant, Nietzsche and the 'thing in itself'." In.: *Nietzsche-Studien* 22. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1993. pp. 113-157.
- IGLÉSIAS, Maura. "Platão: A descoberta da alma." In.: *Boletim do CPA* 5/6. Campinas. jan/dez. 1998. pp. 13-58.
- ITAPARICA, André Luis M. "Nietzsche e o sentido histórico". In.: *Cadernos Nietzsche* 19. São Paulo: Gen. 2005. pp. 79-100.
- JAFFRO, Laurent (Org.). *Le Sens Moral: Une Histoire de la Philosophie Morale de Locke à Kant*. Paris: PUF. 2000.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes. 1995
- JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. New York; Oxford: Oxford University Press. 2007.
- JANZ, Kurt Paul. "Die 'Tödliche Beleidigung'." In.: *Nietzsche-Studien* 04. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1975. pp. 263-278.
- _____. "Friedrich Nietzsches Akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879." In.: *Nietzsche-Studien* 03. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1974. pp. 192-203.
- JAOUEN, Françoise. *De l'Art de Plaire en Petits Morceaux. Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère*. Saint-Denis: PUV. 1996.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Trad. Henri Niel. 8ª ed. Paris: Galimard. 1950.
- JOHNSON, D. R. "Nietzsche's early darwinism: the 'David Strauss' essay of 1873". In: *Nietzsche Studien* 30. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2001. pp. 62-79.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- KAUFMANN, Walter. 'Nietzsche als der erste Grosse Psychologe'. In. *Nietzsche Studien* 7. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1978.
- _____. *Nietzsche: Philosopher; Psychologist; Antichrist*. New York: Meridian Books. 1960.
- KAULBACH, Friedrich. "Nietzsches Interpretation der Natur." *Nietzsche-Studien* 10/11. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1981/1982. pp. 442-464.
- KESSLER, Mathieu. "La Critique des idéaux dans *Choses humaines, trop humaines*". In.: *Nietzsche Philosophie de l'esprit libre*. Paris: Éditions Rue d'Ulm. 2004. pp. 143-152.
- KOFMAN, Sarah. *Explosion II: Les enfants de Nietzsche*. Paris: Galilée. 1993.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. "Menschliches-Allzumenschliches: Nietzsches Positivismus?" In.: *Nietzsche-Studien* 26. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

1998. pp.260-275.
- LAFFONT, Robert (Org.). *Moralistes du XVIIe Siècle*. Paris: Bouquins. 1992.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- LAMPL, Hans Erich. "Ex Oblivione: Das Féré-Palimpsest". In.: *Nietzsche-Studien* 15. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1986. pp.225-264.
- _____. "Flair du Livre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot. In.: *Nietzsche-Studien* 18. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1989. pp. 573-586.
- LANGE, Friedrich Albert. *The History of Materialism: And Criticism of Present Importance*. Trans: E.C.T. London: Routledge. 2002.
- Large, Duncan. "Nosso Maior mestre: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura". Trad.: Fernando Barros. In.: *Cadernos Nietzsche* 9, p. 3-39, 2000.
- LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. In.: <http://pct.capes.gov.br/teses/2008/32001010012P9/TES.pdf>. Acessado em 05.08.2012.
- LOTZE, Rudolph Hermann. *Medicinische Psychologie: Oder Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung. 1852.
- LOUKIDELIS, Nikolaos. "Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen Cogito, ergo sum." In.: *Nietzsche-Studien* 34. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2005. pp. 300-309.
- LÜTTEKEN, Laurenz. *Das Monologishe als Denkform in der Musik zwischen 1760 und 1785*. Tübingen: Max Niemayer Verlag. 1998.
- MACHADO, Bruno Martins. *A Psicologia Profunda e a Crítica da Moral em "Para Além de Bem e Mal"*. Dissertação (Mestrado). Campinas: UNICAMP/IFCH. 2006. (Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000388711>).
- MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005.
- MANN, Gunter. *Biologismus im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag. 1973.
- MATTÉI, Jean-François. *Platão*. trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Ed. Edusp.2010.
- MAXSEIN, Agnes. *Die Entwicklung des Begriffs "Apriori" von Bolzano über Lotze zu Husserl*. Gießen: Cadenbach. 1933.
- MELÉNDEZ, Germán. "Primeiras reviravoltas na escola da suspeita. Uma leitura ociosa de *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio §01." In.: *Filosofia e Cultura*. São Paulo: Barcarolla. 2011. pp. 137-164.
- MICHAUD, Yves. *Hume et la Fin de la Philosophie*. Paris: Quadrige; PUF. 1983.
- MITTASCH, ALWIN. *Friedrich Nietzsches Naturbeflissenheit*. Heidelberg: Springer-Verlag. 1950.
- MITTELMAN, Willard. "The relation between Nietzsche's theory of the will to power and his earlier conception of power." In.: *Nietzsche-Studien* 09. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1980. pp. 122-141.
- MONTEBELLO, Pierre. *Nietzsche: La Volonté de Puissance*. Paris: PUF. 2001.
- MONTEIRO, João P. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial.

- 2003.
- MONTINARI, Mazzino. "Nietzsche - Wagner im Sommer 1878." *Nietzsche-Studien* 14. Berlin; New York. 1985. pp.13-178.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "Décadence artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". In: *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí. 2005.
- _____. *Über Freiheit und Chaos: Nietzsche-Interpretationen I*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1999.
- _____. *Über Freiheit und Chaos: Nietzsche-Interpretationen II*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1999.
- _____. *Nietzsche: Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Sämtliche Werk. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Hg. G Colli und M. Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter; DTV. 15 Bänden. 1999.
- _____. *Kritische Studienausgabe sämtlicher Briefe Nietzsches (KSB)*. Hg. G Colli, M. Montinari und H. Anania-Heß. Berlin; New York: Walter de Gruyter; DTV. 8 Bänden. 2003.
- _____. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Trad. Gabriel V. Silva. Porto Alegre: L&PM. 2012.
- _____. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do Futuro*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 1998.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 2001.
- _____. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 2011.
- _____. *Aurora*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 2004.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 2006.
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 1998.
- _____. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 2000.
- _____. *Humano, Demasiado Humano. II*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 2012.
- _____. *O Caso Wagner*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 1999.
- _____. *O Nascimento da Tragédia: ou o helenismo e Pessimismo*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 1999.
- _____. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco A. Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2003.
- NIETZSCHE, F.; RÉE, P.; SALOMÉ, L. von. *Correspondance*. Paris: Quadrige; PUF. 2001.
- OLIVEIRA, Jelson Roberto. "Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de *Humano, Demasiado Humano*". In.: *Filosofia Unisinos*. 13(1): 57-67, jan/abr

- 2012.
- OLIVER, Abraham. "Nietzsche and Neurology". In.: *Nietzsche-Studien* 32. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2003. pp. 124-141.
- OTTMANN, Henning (Org.). *Nietzsche Handbuch*. Stuttgart; Weimar: Verlag J. B. Metzler. 2000.
- PECORARO, Rossano. *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2009.
- PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA. 2001.
- _____. *Fedon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA. 2001.
- _____. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA. 2001.
- POELLNER, Peter. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford; New York: Oxford University Press. 2000.
- POGGI, Stefano. *I confini della Coscienza*. Firenze: Leo S. Olschki Editore: 1983.
- _____. "Il Cervello e la Psicologia Romantica". *Trans/Form/Ação*. 23. São Paulo. 2000. pp. 105-119.
- RÉE, Paul. *De l'Origine des Sentiments Moraux*. Trad. Michel-François Demet. Paris : PUF. 1982.
- _____. *Basic Writings*. Robin Small (org.). Chicago; Urbana: University of Illinois Press. 2003.
- _____. *Gesammelte Werke (1875-1885)*. Hubert Treiber. (Org.). Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2004.
- _____. *Osservazioni Psicologiche*. Trad. Domenico Fazio. Lecce: Pensa MultiMedia Editore. 2010.
- REUCHLIN, Maurice. *História da Psicologia*. Trad. Bento Prado Jr. São Paulo: Difusão Européia do Livro. 1965.
- RICHARDS, Robert J. "Darwin on mind, morals and emotions." In.: *The Cambridge Companion to Darwin*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003. pp. 92-115.
- RICHARDSON, John. *Nietzsche's New Darwinism*. New York; Oxford: Oxford University Press. 2004.
- ROSEN, FREDERICK. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge. 2003.
- RUCKENBAUER, Hans-Walter. *Moralität zwischen Evolution und Normen: Eine Kritik biologistischer Ansätze in der Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 2002.
- RUSSELL, Bertand. *História da Filosofia Ocidental*. Trad. Breno Silveira. São Paulo: Companhia Editorial Nacional. 1957.
- SALAGUARDA, Jörg. "Nietzsche und Lange". In.: *Nietzsche-Studien* 07. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1978. pp. 236-253.
- _____. "Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung". In: *Nietzsche-Studien* 12. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1984: p. 1-45.
- SCHALK, Fritz (Hg.). *Die Französischen Moralisten: La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort*. (Übz.) Fritz Schalk. Leipzig: Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung. 1962.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia en Alemania (1831-1933)*. Trad. Pepa Linares. Madrid: University of Cambridge Press. 1991.

- SCHOPENHAUER, Artur. "Psychologische Bemerkungen." In.: *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften II*. Frankfurt: Suhrkamp. 1989.
- _____. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Herdra. 2012.
- _____. *Sobre a Filosofia e seu Método*. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Herdra. 2010.
- _____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia O. de M. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes. 1995.
- _____. „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. In.: *Sämtliche Werke*. Band III. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986.
- SIMMEL, Georg. *Schopenhauer e Nietzsche*. Trad.: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto. 2011.
- SKORUPSKI, John. John Stuart Mill: The Arguments of the Philosophers. London; New York: Routledge. 1999.
- SMALL, Robin. "Introduction." In.: Rée, P. *Basic Writings*. Robin Small (org.). Chicago; Urbana: University of Illinois Press. 2003.
- _____. Nietzsche and Rée: a Star Friendship. New York; Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press. 2005.
- SMITH, Adan. Teoria dos Sentimentos Morais. Trad. La Luft. São Paulo: Martins Fontes. 2002.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História*. São Paulo: Discurso Editorial. 2001.
- SPIEKERMANN, Klaus. *Naturwissenschaft als subjektlose Macht?*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1992.
- STACK, George J. Lange and Nietzsche. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1983.
- STEGMAIER, Werner. "Antidoutrinas. Cena e Doutrina em Assim Falava Zaratustra de Nietzsche." In. Cadernos Nietzsche 25. São Paulo: GEN. 2009. pp. 11-51.
- STEGMAIER, Werner. *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Ed. Vozes. 2013.
- _____. "Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution". In: *Nietzsche Studien* 16. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1987. p. 267-269.
- _____. Friedrich Nietzsche: zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag. 2011.
- _____. Philosophie der Fluktuanz Dilthey und Nietzsche. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht. 1992.
- STIEGLER, Barbara. "El joven Nietzsche y la ciencia: el caso de Demócrito". In: Studios Nietzsche 8. Madrid: Editorial Trota. 2008. pp. 119-131.
- _____. *Nietzsche et la Biologie*. Paris: PUF. 2001.
- THOMSON, Robert (Org.). British Psychologists of the Late Nineteenth Century: A Collection of Essays by various Authors. London: Routledge. 1993.
- TONGEREN, Paul. A Moral da Crítica de Nietzsche à Moral: Estudo sobre "Para Além de Bem e Mal". Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat. 2012.
- TREIBER, Hubert. "Einleitung". In.: *Rée Gesammelte Werke (1875-1885)*. Berlin; New York: Walter de Gruiter. 2004.

- _____. "Zu Genealogie einer 'Science Positive de la Morale en Allemagne'". In.: Nietzsche-Studien 22. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1993.
- _____. "Zur 'Logik des Traumes' Bei Nietzsche: Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus Menschliches, Allzumenschliches." In.: Nietzsche-Studien 23. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1994. pp.01-41.
- VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Rio de Janeiro: Martins Fontes. 2009.
- _____. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. 2ed. Barcelona: Ediciones Península. 1998.
- VAHINGER, H. "Nietzsche and his Doctrine of Conscious Illusion." In.: Nietzsche: Critical Assessments. London; New York: Routledge. 1998. pp.402-420.
- VENTURELLI, Aldo. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche: Quellenkritische Untersuchungen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 2004.
- VERMEERSH, Paula. "Jacob Burckhardt e suas reflexões sobre a história". In.: *Histórica Social*. Campinas. 2003. n.10. pp. 215-238.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas: Editora PHI. 2013.
- VOLTAIRE. *A Filosofia da História*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2007.
- _____. "Essais sur les mœurs et l'esprit des nations." In.: *Oeuvres Completes de Voltaire*. Paris: Libraire de L. Hachette et cie. 1874.
- WENTSCHER, Max. *Fechner und Lotze*. München: Verlag Ernst Reinhardt. 1925.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von. "Filologia do futuro! Uma réplica a O Nascimento da Tragédia, de Friedrich Nietzsche, professor de filologia da Basileia". Trad.: Pedro Süsskind. In.: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005.
- WILSON, Fred. "Mill on psychology and the moral sciences." In.: *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge; London: Cambridge University Press. 1997. pp.203-254.
- WOTLING, Patrick. "As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche." In.: *Cadernos Nietzsche* 15. São Paulo: GEN. 2003. pp. 07-29.
- _____. "Como eu poderia escrever para Leitores? - A especificidade da escrita filosófica em Nietzsche." In.: *Filosofia e Cultura*. São Paulo: Barcarolla. 2011. pp. 233-252.
- _____. *Nietzsche e o Problema da Civilização*. Trad. Vinicius Andrade. São Paulo: Barcarolla. 2013.
- _____. "Der weg zu den Grundproblemen". In.: Nietzsche-Studien 26. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1998. pp.01-33.
- ZUCKERT, Catherine. "Nature, History and the Self: Friedrich Nietzsche's Ultimately Considerations." In.: Nietzsche-Studien 05. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1976. pp. 55-82.
- _____. "Nietzsche's Rereading of Plato." In.: Nietzsche: Critical Assessments. London; New York: Routledge. 1998. pp.382-404.