

VICTOR TARTAS

**A NOÇÃO DE CIÊNCIA DE NIETZSCHE EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*:  
OS PRIMEIROS PASSOS DA GENEALOGIA**

Dissertação apresentada à Linha de Pesquisa da Área de Ontologia, Mestrado, Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador (a): Profa. Dra. Cláudia  
Drucker

FLORIANÓPOLIS  
2007

T121n

Tartas, Victor, 1977 –  
A noção de ciência de Nietzsche em *Humano,  
demasiado humano*: os primeiros passos da genealogia  
/ Victor Tartas. - Florianópolis, 2006.  
v, 92 f.

Digitado.

Dissertação apresentada ao Mestrado em Filosofia,  
Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade  
Federal de Santa Catarina.

1. Filosofia. I. Título

*Para Aline e Pedro*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço pela orientação da Cláudia;  
Ao Joel, por ter iniciado comigo este trabalho na Graduação;  
E ao Celso e ao Luís Felipe pelas dicas na banca de qualificação.

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a obra “Humano demasiado humano” de Nietzsche, procurando caracterizar a noção de ciência. Este termo aparece inúmeras vezes nesta obra, isto pode fazer-nos pensar que Nietzsche seja um defensor da ciência moderna. No entanto, observaremos que em parte isto ocorre, em parte não. “Humano demasiado humano” inaugura um novo período da filosofia nietzschiana em que acontece uma inversão no que diz respeito à filosofia do “Nascimento da tragédia”: agora o homem do tipo científico é privilegiado em relação ao do tipo artístico. Contudo, veremos que este tipo científico não nega absolutamente a arte, somente a rejeita enquanto atividade dominante da cultura. Observaremos também os desdobramentos de “Humano demasiado humano” nas obras posteriores de Nietzsche, para desta forma concluirmos que muito do que está presente neste escrito serviu como início de uma filosofia negadora da tradição do pensamento metafísico ocidental.

Palavras-chave: Nietzsche, ciência, arte.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	6
<b>2 APOLOGIA DO ARTISTA NO NASCIMENTO DA TRAGÉDIA</b> .....	10
2.1 A FUSÃO ENTRE O ESPÍRITO APOLÍNEO E DIONÍSIACO NA ARTE GREGA .....	10
2.1.1 A tragédia como horizonte de ação do artista grego .....	12
2.2 O INÍCIO DO DOMÍNIO DA ATIVIDADE CIENTÍFICA ENTRE OS GREGOS NA TRAGÉDIA EURIPIDIANA .....	14
2.3 A MATURIDADE DO ESPÍRITO CIENTÍFICO A PARTIR DE SÓCRATES .....	17
2.4 PRIVILÉGIO DA ARTE EM RELAÇÃO À CIÊNCIA .....	23
<b>3 A CIÊNCIA COMO ATIVIDADE NECESSÁRIA EM HUMANO, DEMASIADO HUMANO</b> .....	26
3.1 CARACTERIZAÇÃO DO “ESPÍRITO LIVRE” .....	29
3.2 O CRISTIANISMO COMO EXEMPLO DE OPOSIÇÃO AO “ESPÍRITO LIVRE” .....	38
3.3 OUTRO Opositor DA CIÊNCIA: O “ESPÍRITO ARTÍSTICO” .....	42
3.4 ELOGIO NIETZSCHIANO À CIÊNCIA MODERNA .....	50
3.5 CRÍTICA NIETZSCHIANA À CIÊNCIA MODERNA .....	53
3.6 DESVINCULAÇÃO DE NIETZSCHE DO POSITIVISMO .....	59
<b>4 A CIÊNCIA NIETZSCHIANA ENTENDIDA COMO GENEALOGIA</b> .....	64
4.1 A GENEALOGIA DO PONTO DE VISTA HISTÓRICO .....	67
4.1.1 A genealogia de Nietzsche contraposta à “má-consciência” .....	71
4.1.2 Relação entre a genealogia da história e a política .....	72
4.1.3 Relação entre a genealogia da história e a linguagem .....	75
4.2 A GENEALOGIA DO PONTO DE VISTA PSICOLÓGICO .....	80
4.3 CARACTERÍSTICAS NECESSÁRIAS AO ESPÍRITO LIVRE DE ACORDO COM O MÉTODO GENEALÓGICO .....	84
4.4 POSSÍVEL CONSEQÜÊNCIA DO ESTUDO GENEALÓGICO .....	91
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	93
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	97

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho parte do seguinte princípio: Nietzsche, antes mesmo de ter escrito *Assim falou Zaratustra*, já havia começado a abordar muitos de seus temas de sua filosofia madura em obras anteriores a ela. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres* inaugura a fase conhecida como científica da filosofia nietzschiana, e não é por ser uma “fase” que ele não contenha muito do que virá na filosofia futura de Nietzsche. Certo é que houve muitas mudanças no pensamento nietzschiano após *Humano demasiado humano*, porém o nosso trabalho também é um esforço de mostrar como muito do que Nietzsche disse já estava presente, mesmo que em germe nesta obra. No entanto, o caráter que mais chama a atenção em *Humano demasiado humano* é a sua defesa incondicional de um “modo de pensar científico”; o que seria este modo? Caracterizá-lo é o nosso principal propósito nas páginas que seguem, e como este “pensar científico” inaugura vários temas da filosofia de Nietzsche.

*Humano demasiado humano*, além de inaugurar uma nova fase da filosofia nietzschiana, representa também uma quebra com um pensamento bastante próximo de uma “metafísica schopenhauriana”; neste livro, Nietzsche abole de vez a dicotomia estabelecida entre “mundo da vontade” e “mundo da representação” do *Nascimento da tragédia*. A figura do “artista” é tida no *Nascimento da tragédia* como aquela capaz de alcançar a “verdade”, o “Uno primordial”; nesse sentido ela é privilegiada nesta obra. Já em *Humano demasiado humano*, este “Uno primordial”, que é fonte de toda a existência, não mais existe e é pensado como uma alucinação do indivíduo que o concebeu – Schopenhauer. E quem passa a ser privilegiado é uma figura que também está presente no *Nascimento da tragédia*, o cientista.

O “cientista” do *Nascimento da tragédia* é o tipo de homem que incansavelmente busca certezas e explicações acerca da vida, este tipo assemelha-se ao que Nietzsche trata como “cientista” em *Humano demasiado humano*, porém aí ele possui como aliado de suas investigações o “método genealógico”. Como pensador das origens, é que Nietzsche dá várias respostas acerca do “humano demasiado humano”, bem como diz o que é o humano. Por isso, diz Nietzsche sobre o *Humano demasiado humano* na *Genealogia da moral*:

Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título de “Humano demasiado humano: um livro para espíritos

livres”, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrera até então. Isto aconteceu no inverno de 1876-77; os pensamentos mesmos são mais antigos. Já eram, no essencial, os mesmos que retomo nas dissertações seguintes – esperemos que o longo intervalo lhes tenha feito bem, que tenham ficado mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos! (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, § 2).

Portanto, podemos dizer que, em *Humano demasiado humano*, Nietzsche inaugura o seu pensar genealógico (nesta obra, ainda intitulado “história da gênese do pensamento”). É essa obra que inaugura o “sentido histórico” na filosofia, já que toda a filosofia anterior a *Humano demasiado humano* não possuía, segundo Nietzsche, um olhar voltado para a história no sentido de ver como a metafísica é um produto do devir histórico cuja referência não está num além da vida. Em outras palavras, o estudo metafísico não é um produto metafísico, pelo contrário, é um produto histórico.

Para discutirmos o parágrafo acima, temos o primeiro capítulo deste trabalho que serve como uma contraposição à filosofia iniciada em *Humano demasiado humano*, pois nele falaremos da primeira fase da filosofia nietzschiana, principalmente do *Nascimento da tragédia*, onde veremos Nietzsche falar da constituição da vida como sendo um fruto metafísico. Nesta fase, Nietzsche constrói uma filosofia pautada nos moldes da tradição filosófica ocidental, ou seja, tem seu pensamento ligado à concepção de que a vida deve sua existência ao “Ser”, este distinto da existência. A vida (representação) tem sua origem no informe, no “abismo profundo”, que é “Dioniso” – esta é a instância metafísica a que Nietzsche confere o título de essência.

No primeiro capítulo, ainda vemos como aquele que tem o acesso privilegiado à instância metafísica é o “artista trágico”. Ele possui este privilégio e transmite-o para o público via teatro trágico, cuja existência se deve à fusão do “espírito apolíneo” e do “espírito dionisíaco”. Portanto, Nietzsche diz que é o artista que enxerga a verdade e não o filósofo – é o ânimo arrebatado do artista que traz a “verdade” à tona e não a ânimo “sereno” e investigador do filósofo que a traz.

A partir do segundo capítulo, vemos a como em *Humano demasiado humano* Nietzsche passa a exigir do homem uma atitude “científica” diante da vida, deixando de lado a atitude “artística” requerida no *Nascimento da tragédia*. Contrastando a primeira e a segunda fase da filosofia nietzschiana, observamos melhor em que sentido Nietzsche passa a

advertir o homem ocidental de que a “ciência” deve ser o seu horizonte de ação. No entanto, que “ciência” é esta? Responder esta pergunta é uma das preocupações do segundo capítulo, assim como distingui-la do fazer científico da modernidade - a “ciência” nietzschiana não é equivalente ao cientificismo do homem moderno ocidental. A “ciência” de Nietzsche se confunde com o que mais tarde ele chamará de “genealogia”, cujo fim não é outro senão investigar a cultura ocidental a partir de suas origens, ter uma espécie de “apetite” para o estudo histórico e armar-se com o “sentido histórico”. É importante frisarmos a “genealogia” de Nietzsche porque é a partir dela que é construída, em grande monta, a sua filosofia. Por isso, temos em *Humano demasiado humano* um importante passo na construção do pensamento nietzschiano (pois nesta obra nasce o “método genealógico”).

O terceiro capítulo se dispõe a falar acerca das conclusões a que chega Nietzsche com o seu método genealógico em *Humano demasiado humano*, com ele o autor “desmascara” muitas das certezas a que chegou a cultura ocidental pautada na tradição metafísica. Vemos como é por meio de certas características do “espírito livre” que este “desmascaramento” é possível, somente pela disposição de certas características que elencamos no terceiro capítulo é que o homem pode chegar a fazer uma análise “científica” sobre ele próprio – é só assim que ele pode saber o que ele próprio é, e até mesmo “tornar-se o que é”<sup>1</sup>. No referido capítulo, ainda vemos algumas implicações do estudo genealógico no meio social e político ocidentais, ou seja, vemos como a genealogia é o que dita os pensamentos de Nietzsche acerca da sociedade e da política. Pela disposição de um método filosófico, a genealogia, é que Nietzsche tece suas considerações sobre diversas atividades da cultura ocidental.

Não deixamos também de fazer inúmeras referências a outras obras de Nietzsche que não sejam *Humano demasiado humano*, este exercício mostra-nos como esta obra concorda com muito do que Nietzsche fala em suas obras posteriores. Além disso, observamos como *Humano demasiado humano* nos enseja a verificação do que Nietzsche compreende por um “pensamento científico” e do que seja um “espírito livre”, na medida em que é em *Humano demasiado humano* que Nietzsche fala insistentemente destes temas e porque os apontamentos de Nietzsche, no mais das vezes, sobre eles não mudam em relação às obras futuras. Vemos como na seguinte passagem de *Ecce Homo*, *Humano demasiado humano* é um livro elogiado por Nietzsche e em nenhum momento de seu fazer filosófico o autor faz

---

<sup>1</sup> Expressão retirada do subtítulo de “*Ecce Homo*: como alguém se torna o que é”.

críticas a ele. Enfim, *Humano demasiado humano* inicia uma trajetória nietzschiana de críticas a toda a tradição metafísica ocidental a partir dos seus conceitos de “ciência” e de “espíritos livres”:

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!”... Em nenhum outro sentido a expressão “espírito livre” quer ser entendida: um espírito tornado livre, que de si mesmo de novo tomou posse. (NIETZSCHE, 2000b, *Humano demasiado humano* com duas continuações, § 1)

## 2 APOLOGIA DO ARTISTA NO NASCIMENTO DA TRAGÉDIA

Em meio a sua Teoria Estética acerca do teatro grego, Nietzsche lança mão no *Nascimento da tragédia* de uma ontologia da vida. Que ontologia é essa? Ela é construída a partir da oposição entre aparência e verdade – certo é que esta oposição é um legado da tradição filosófica ocidental, neste caso, ela tem influências marcantes de Schopenhauer. Na medida em que Nietzsche trata a verdade como o puro impulso, o caótico e indefinido, e a aparência (*Schein*) como a esfera do definido e individualizado; a sua filosofia permanece atada à oposição schopenhaureana entre representação e Vontade. A aparência não passa do “Véu de Maia” que encobre a titânica, destruidora e insaciável força da Vontade. O pessimismo de Nietzsche em relação à atividade geral da vida também é outra herança de Schopenhauer, pois a aparência leva o indivíduo ao engano de sempre querer preservar a sua individualidade, mas ela não pode ser preservada devido à avassaladora força da Vontade que tudo consome. Falamos destes dois pontos apenas de maneira introdutória – a oposição entre verdade e aparência e o pessimismo nietzschiano, na intenção de, a partir daqui, discutirmos o problema da arte e da ciência no âmbito da primeira fase filosófica de Nietzsche.

### 2.1 A FUSÃO ENTRE O ESPÍRITO APOLÍNEO E O DIONÍSIACO NA ARTE GREGA

Ao discutir sobre as origens da arte apolínea entre os gregos, Nietzsche afirma que ela nasceu do pavor dos gregos em relação às figuras míticas dos grandes Titãs. Esta arte que nasce entre os gregos amedrontados é uma espécie de defesa contra o desmedido titânico. Em outras palavras, é a arte da medida que tem como finalidade conduzir o grego para a esfera das belas aparências que querem banir o horror do indeterminado e desmedido.

Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”, ao passo que a auto-exaltação e o

desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não-apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros. (NIETZSCHE, 1992, § 4)

O que chamamos acima de indeterminado e desmedido é o impulso dionisíaco que ameaça a dissolução da sociedade grega. Qual saída os gregos encontraram para resolver este problema? A beleza da arte propiciada pelo impulso apolíneo e a ética também de inspiração apolínea.

Vivendo nestas condições de um impulso artístico ético e embelezador da vida, o grego durante séculos atravessa o curso da existência. Mas num dado momento, “poetas” da *polis* que detêm um aguçado sentido para o dionisíaco passam a criar obras de inspiração dionisíaca, dentre elas o coro musical dos sátiros. Este coro, segundo Nietzsche, é um passo importante em direção ao teatro trágico, pois retorna com bastante intensidade, entre os gregos, o culto a Dionísio

A tragédia grega seria a representação fiel da vida, pois o destino do homem é o de sempre sofrer e morrer. O fundo verdadeiro da vida como puro impulso destruidor é trazido à tona pelo coro satírico, quer dizer, a música dionisíaca faz a ponte entre verdade e homem; esta verdade é encarnada pelos personagens em cena, fato que produz um efeito atenuante da música trágica. Por que atenuante? Porque, para Nietzsche, somente a música dionisíaca levaria o homem a uma plena aniquilação de sua individualidade em virtude de tamanha força desagregadora que ela possui, mas as belas formas do cenário e dos personagens freiam tal força. Portanto, o casamento entre arte dionisíaca (música trágica) e arte apolínea (os heróis) constrói a mais sublime expressão artística de todos os tempos no ver de Nietzsche.

Assim, o apolíneo nos arranca da universalidade dionisíaca e nos encanta para os indivíduos: neles encadeia o nosso sentimento de compaixão, através deles satisfaz o nosso senso de beleza sedento de grandes e sublimes formas; faz desfilar ante nós imagens de vida e nos incita a apreender com o pensamento o cerne vital nelas contido. Com a força descomunal da imagem, do conceito, do ensinamento ético, da excitação simpática, o apolíneo arrasta o homem para fora de sua auto-aniquilação orgiástica dionisíaca e o engana (...) (NIETZSCHE, 1992, § 21)

Qual seria a supremacia da arte do teatro trágico sobre a arte olímpica homérica para Nietzsche? A tragédia revela a verdade ao homem grego cujo efeito é a sua embriaguez, estado de ânimo que dele retira seu *principium individuationis*<sup>2</sup>. Este princípio leva o homem a desejar a sua manutenção enquanto forma delimitada de vida, mas é justamente este desejo que o leva a brigar e a correr o iminente risco de se decepcionar com a derrota. A tragédia revela que enquanto indivíduo o homem não tem saída – a derrota é certa – conseqüentemente a decepção não o acomete. O êxtase inebriante atingido na tragédia passa a ser o sentido de vida do homem grego – o homem grego passa a não dar tanto crédito aos falsos e frustrantes estímulos da arte olímpica e busca o verdadeiro e embriagante estímulo da arte dionisíaca.

### 2.1.1 A tragédia como horizonte de ação do artista grego

Esta concepção acerca da tragédia inverte a cultura da tradição ocidental que pensa que a verdade é alcançada por via da “consciência”, ou seja, pela clareza de pensamento, pela visão bem definida daquilo que se nos apresenta à frente. È somente pelo estar de “posse de” que a tradição ocidental acredita chegar ao verdadeiro, mas no *Nascimento da tragédia*, é o estar “possuído por” que revela a verdade. No âmbito da inconsciência é que a verdade se mostra, é no êxtase do embriagado espectador de tragédias, num estado que mais se assemelha a um surto do louco é que a verdade se dá.

A verdade tão dura que é atingida no êxtase dionisíaco paradoxalmente é um êxtase, uma embriaguez. Como podemos conceber a assombrosa verdade de que a vida é o caos, uma desenfreada pulsão rumo a nada, senão à própria pulsão?<sup>3</sup> No fim das contas, o que o *Nascimento da tragédia* parece nos propor é uma aceitação deste paradoxo sem maiores explicações como se estivesse dizendo dois mais dois é igual a quatro e nada mais.

Uma “metafísica de artista”, termo cunhado pelo próprio Nietzsche, é a condição que deve ser requerida pelo homem no caso deste almejar “saber” a verdade. O veículo construído pelo artista para tal é a tragédia, esta leva o homem para a esfera da verdade, temos, portanto,

<sup>2</sup> Nietzsche usa em todo o *Nascimento da tragédia* a palavra *principium individuationis* do latim para significar o princípio individual.

<sup>3</sup> Neste trecho, estamos dizendo que a vida não possui meta alguma senão ela mesma, sempre ela mesma, e nada além disso. Podemos ver até um princípio irracional da vida, já que ela se apresenta por uma busca de nada.

a dicotomia verdade e ilusão tão própria da tradição do pensamento ocidental; Nietzsche ainda se encontra enredado nestes limites. A diferença marcante em relação à tradição é a “inconsciência” como condição para se chegar à verdade. O que seria a verdade, termo que de maneira abusiva usamos até o presente momento? Com certeza, este tema resultaria num outro trabalho de igual ou maior extensão, mas devemos ao menos nos limitar a uma breve explicitação. A verdade diz o que *é*, é o pensamento que identifica o que aparece, por exemplo, temos a nossa frente algo, uma árvore por exemplo; mas o que é uma árvore? Respondemos: é um vegetal. Nietzsche se ocupa da pergunta que a filosofia se ocupa: o que é o mundo, o que é isso tudo que se encontra diante de nós? Diz ele é “vontade”. A partir do ser visto na árvore é que tomamos tal atitude em relação a ela, não é diferente o que acontece em relação ao ser que vemos no mundo. E este ser no Nietzsche do *Nascimento da tragédia* ainda é pensado como aquilo que se encontra além das aparências e que é trazido à consciência graças à embriaguez a que a tragédia provoca.

O fenômeno da arte é colocado no centro: é nele e a partir dele que deciframos o mundo. A arte não vale aqui apenas, segundo a fórmula de Nietzsche, “como a verdadeira atividade metafísica do homem”, mas produz-se nela antes de tudo o esclarecimento metafísico daquilo que existe, no seu conjunto. Só com os olhos da arte consegue o pensador mergulhar o seu olhar no coração do mundo. Mas é essencialmente a arte trágica, a tragédia antiga, que possui este olhar penetrante. (FINK, 1983, p. 18)

Esta é uma verdade nada “científica”, é uma verdade na qual se é jogado, não se tem espaço para deduções e métodos. O homem deve se conhecer e agir a partir de uma “metafísica de artista”, a partir de um estado de ânimo provocado por uma criação artística. Portanto, ocorre que a verdade é dada numa invenção, em algo não verdadeiro, não real – ela está presente no teatro trágico. Porém esta invenção traz o verdadeiro, é uma invenção que não só traz como também é movida por ele – o artista trágico é aquele que conhece e realiza o que faz por meio da visão dionisíaca do mundo.

## 2.2 O INÍCIO DO DOMÍNIO DA ATIVIDADE CIENTÍFICA ENTRE OS GREGOS NA TRAGÉDIA EURIPIDIANA

Com o surgimento da tragédia de Eurípedes entre os gregos, a cotidianidade é trazida para o teatro, começa declinar as figuras dos personagens que vivem uma realidade para muito além da “comum”. Agora entram em cena as figuras dos homens do povo grego cujas ações são voltadas para ensinamentos morais, por isso, Eurípedes é considerado por Nietzsche como um tragediógrafo eminentemente científico.

O que Nietzsche, então, enxerga em Eurípedes é o início do declínio da atividade trágica por excelência e os primeiros brotos que formarão mais tarde o domínio do “espírito científico” entre os gregos, estendo-se até os nossos tempos<sup>4</sup>. No entanto, Nietzsche não diz que a cientificidade do período helênico seja exatamente a mesma que a dos nossos tempos. O que denominamos ciência hoje é algo bem distinto do que Eurípedes praticava. Contudo, essencialmente, o teatro euripidiano e a atividade científica de nossos tempos são o mesmo, ou seja, ambos são dominados pelo impulso racional, que Nietzsche também chama de científico, sendo que Eurípedes é o precursor do domínio deste impulso entre o homem do Ocidente. Por que Eurípedes inicia este movimento? Segundo Nietzsche, Eurípedes é o artista que não aceita o imponderável, o artista que procura maneiras de fazer com que a uma certa causa se siga tal efeito. O povo grego acolhe de bom grado as tragédias de Eurípedes devido a este caráter e também pelo fato do homem comum assumir papel central em suas obras.

E quão duvidosa permanecia para ele a solução dos problemas éticos! Quão questionável o tratamento dos mitos! Quão desigual à repartição de ventura e desventura! Mesmo na linguagem da tragédia antiga havia para ele muita coisa de ofensiva, ao menos enigmática; em especial, achava haver demasiada pompa para relações muito comuns, demasiados tropos e monstrosidades para a simplicidade dos caracteres. (NIETZSCHE, 1992, § 11)

---

<sup>4</sup> Embora vejamos Nietzsche, na *Filosofia na Idade trágica dos gregos*, chamar os filósofos pré-socráticos por vezes de cientistas; é na figura de Eurípedes, no *Nascimento da tragédia*, que o filósofo reconhece o primeiro grande passo em direção ao domínio da atividade científica.

A Grécia não aceita mais a “realidade” devoradora da “Vontade” e agora cada vez mais busca justificativas para a existência, e elas se encontram nas ações justas, em certo sentido se aproximando da moral cristã que pune o indivíduo que não segue determinadas regras. A tragédia pré euripidiana, no mais das vezes, por mais que o herói fosse um homem nobre que seguisse todas as prescrições morais, o abismal e terrível fundo verdadeiro acabava prevalecendo na medida em que o herói era tragado por ele, quer dizer, para Nietzsche, não é um desrespeito moral que leva o indivíduo à sua desgraça nas tragédias de Sófocles e Ésquilo, por exemplo.

É certo que em outras tragédias anteriores a Eurípedes já existiam fortes elementos éticos, porém elas não possuíam a tendência euripidiana no sentido de transmitir, de ensinar, ensinamentos morais. Ou seja, a tendência de explicar moralmente todas as ações dos personagens era o que não aparecia em outras tragédias; embora apareçam fortes elementos morais nas tragédias anteriores a Eurípedes, Nietzsche não vê esta tendência de uma “pedagogia ética” nelas.

Nesse sentido, Eurípedes seria “apenas um homem de seu tempo”, bem adaptado às rápidas transformações que vêm ocorrendo em sua sociedade e preocupado em levar à cena teatral as discussões filosóficas e políticas mais significativas daquele momento. Poderíamos até mesmo perceber, por entre as críticas de Nietzsche a Eurípedes, como este dramaturgo se tornou um “engajado” defensor de uma nova “**Paidéia**” que pretende capacitar o homem comum, cidadão da **Polis** ateniense, a elaborar julgamentos, a conceituar e a expressar esses juízos e conceitos da forma mais adequada possível, para isso dando origem a um “teatro naturalista” a serviço de uma “pedagogia para a verdade. (RODRIGUES, 1998, p. 70)

Esta “pedagogia para a verdade” é carregada de ensinamentos éticos, isto fica claro ao relacionarmos a passagem acima com a anterior, quando Nietzsche enxerga Eurípedes como um tragediógrafo preocupado com problemas éticos como “a repartição da ventura e da desventura”.

Podemos observar o problema da “pedagogia” euripidiana na tragédia *Medeia* por exemplo; quando Eurípedes expõe a idéia de que uma “ação injusta” levou os personagens dela aos seus aniquilamentos, por certo a obra ainda preserva o elemento trágico da

infelicidade final dos personagens, mas está presente nela o elemento moral de que uma ação injusta ocasiona toda a desgraça, dando a entender que se isso não ocorresse os personagens estariam livres do infortúnio. Medéia mata seus filhos, a nova esposa de seu antigo marido e também o rei pela desonra que Jasão (seu antigo marido) infringiu a ela. Ou seja, Jasão estava se casando com outra mulher, a filha do rei Creonte, assim abandonando o lar. Jasão foi injusto, desonrou Medéia que um dia o tinha salvado da morte numa guerra, esta estrangeira que o salvou do infortúnio por amor. No fim das contas, o ódio de Medéia recai sobre a nova esposa de Jasão que é envenenada por ela, sobre o rei que oferece a mão da filha em casamento, e sobre seus filhos que são mortos a facadas por ela para causar profunda tristeza em Jasão, o pai destas crianças.

Medéia, portanto, busca justiça para uma injustiça que Jasão, o rei (ao entregar a filha a ele), e a filha impetram contra ela. Mas Medeia também sofre com isso, pois ela mata seus filhos, nesse sentido a injustiça não poupa ninguém. A inovação de Eurípedes na tragédia é colocar uma “pedagogia ética” em cena, além de trazer personagens comuns da vida cotidiana para o centro do “drama”. O que mostra um forte senso de “medida” deste “poeta” que procura se distanciar do “desmedido”, entendido como o excesso de pompa e uma idéia de justiça pouco clara, das tragédias de Sófocles e de Ésquilo.

Ninguém escapa da avassaladora “Vontade” que move toda a nossa realidade, desta verdade “irracional” que nada quer senão ela mesma. Mas o homem que quer ser enganado busca nas aparências razões para viver, este homem procura vencer o invencível, aquilo que cedo ou tarde irá acometê-lo – que é cair no turbilhão devorador da “verdade”. As tragédias eurípidianas representam este anseio humano de se desvencilhar da “verdade”, o que se perde com isso é aquela embriaguez dionisíaca; o homem grego já não vive mais o êxtase delirante do contato com a “verdade”. “Excisar 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-dionisíacas – tal é a tendência de Eurípedes que agora se nos revela em luz meridiana”.(NIETZSCHE, 1992, § 12)

O homem perde o seu estar na verdade em prol de um enredamento no mundo das aparências, ele que jamais o livrará da “verdade”, uma vez que está à mercê do fundo verdadeiro.

### 2.3 A MATURIDADE DO ESPÍRITO CIENTÍFICO A PARTIR DE SÓCRATES

Por mais contraditório que possa parecer, quando surge com força o espírito científico em meio a uma cultura dotada de um forte espírito artístico, para Nietzsche, a verdade é esquecida pelos gregos<sup>5</sup>. Este esquecimento ocorre porque o grego passa a se recordar a todo instante de que as leis intrínsecas ao “fenômeno” devem ser necessariamente trazidas à tona, ou seja, o grego busca razões e com esta fixação ele é arrancado do solo original de sua existência. O grego foi transposto, tirado completamente da embriaguez dionisíaca, quando Sócrates, com sua “dialética”, aparece em meio a ele no intuito de exercitar sua capacidade investigativa e destituiu-o da passionalidade excessiva diante das tragédias. Enquanto antes os artistas e espectadores trágicos da Grécia não eram eminentemente guiados por um estatuto moral e estavam tomados por um delírio extático; agora, com Sócrates, o grego se sente compelido por um impulso que o leva a uma abertura de olhos, mesmo que os gregos não achem as respostas para as questões éticas socráticas, eles continuam procurando e; o que é que Sócrates faz o tempo todo senão procurar?

Portanto, o homem deixa de ter contato com o “fundo originário da vida”, ele já não participa mais do êxtase dionisíaco. Sócrates é filho do impulso científico já presente em Eurípedes, inclusive aquele, conforme Nietzsche, teria colaborado com este, segundo uma lenda que corria em Atenas, na elaboração de suas tragédias<sup>6</sup>. O impulso científico ao adquirir força na figura de Sócrates passa a tomar conta da cultura grega e destitui a tragédia de seu poder privilegiado de ser a detentora da verdade, ou melhor, pensa-se que a tragédia é a atividade da pura ilusão e que a verdade só é alcançada via investigação. Antes, tinha-se a convicção acertada de que a verdade ia ao encontro do artista e esta era comunicada ao público via tragédia. Agora Sócrates preconiza o pensamento de que a verdade deve ser buscada. Por que buscar o que já se tem? Simples, porque o grego passa a ver o que antes era visto como verdade agora como mentira – a perspectiva é outra. Passa-se da perspectiva

---

<sup>5</sup> Diz Eugen Fink sobre este ponto: “Com Sócrates chega ao fim a idade trágica, e principia a idade da razão e do homem teórico. Com isto, segundo a concepção de Nietzsche, verifica-se uma enorme perda para o mundo; a existência como que a abertura para o lado escuro e noturno da vida, perde o saber mítico da unidade da vida e da morte, perde a tensão entre a individuação e o fundo originalmente uno da vida, torna-se banal, cativa da aparência, torna-se esclarecida.” (FINK, 1983, p. 29)

<sup>6</sup> Diz Nietzsche no *Nascimento da tragédia*: “Que Sócrates estivesse estreitamente relacionado à tendência de Eurípedes, foi algo que não escapou a seus contemporâneos; e a expressão mais eloqüente dessa percepção feliz é aquela lenda circulante em Atenas, segundo a qual Sócrates costumava ajudar Eurípedes em seu poetar”. (NIETZSCHE, 1992, § 14)

verdadeira para a falsa, relega-se o “em si” para o plano da sensibilidade exacerbada que se pensava verdadeira.

Aqui o pensamento filosófico sobrepassa a arte e a constringe a agarrar-se estreitamente ao tronco da dialética. No esquematismo lógico crisalidou-se a tendência apolínea: como em Eurípedes, cumpre notar algo de correspondente e, fora disso, uma transposição do dionisíaco em afetos naturais. Sócrates, o herói dialético no drama platônico, nos lembra a natureza afim do herói euripídico, que precisa defender as suas ações por meio da razão e contra-razão. (NIETZSCHE, 1992, § 14)

A ponderação, a moderação, o forte impulso interrogador, são marcas do maior ícone do espírito científico entre os gregos – Sócrates. O grego, que antes tinha consciência da irremediável força tirânica da natureza, é convencido por Sócrates a buscar razões do porque desta tirania: “ela não pode ser verdadeira, há uma razão de assim ser e vamos descobrir qual é ela”: assim pensa Sócrates.

Pensar e ser coincidem no período do impulso artístico grego; passa a haver uma discordância entre eles com o surgimento do impulso científico. Sócrates se ilude, tem seu pensamento como não representativo da verdade, do “em si”, ao buscar a verdade quando esta já está dada. Porém, nas tragédias sofocianas e esquilianas, o pensamento contido nelas é representante da verdade, ali está o “em si”, e ali ele é entrevistado pelo público. O pensar, então, se extraviou do ser com o advento da cientificidade, ele tem em vista somente a medida da razão, do pensamento metódico. A dialética socrática aparece como digna de ser pensada, de ser colocada diante de nós como objeto de análise, e a “verdade” dada pelo impulso artístico é deixada de lado, segundo Nietzsche.

Sócrates quebra a perfeita aliança entre o apolíneo e o dionisíaco que se deu na tragédia grega, ele toma partido da clareza, do olhar límpido, que é marca do impulso apolíneo. Portanto, o impulso científico não deixa de ser algo que resta da tragédia: um impulso semelhante ao apolíneo que repele com todas as forças o impulso dionisíaco. Sócrates tem forte aversão pela embriaguez, pelo desmedido, tudo tem de ser ponderado. È

---

isso que rompe com a ligação entre apolíneo e dionisíaco, da perfeita manifestação cultural do homem ocidental, segundo Nietzsche – a tragédia.

Imaginemos agora o grande e único olho ciclópico de Sócrates, voltado para a tragédia, aquele olho em que nunca ardeu o gracioso delírio de entusiasmo artístico – e pensemos quão interdito lhe estava mirar com agrado para os abismos dionisíacos: o que devia ele realmente divisar na sublime e exaltada arte trágica, como Platão a denomina? Algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas (...) (NIETZSCHE, 1992, § 14)

Com o desprezo do elemento dionisíaco da realidade grega, a arte trágica se esfacela e dá vez para o “racionalismo” socrático cujo caráter é o estar sempre atento, é o estar sempre de olhos abertos, pois onde não há uma idéia clara de certa coisa ela deve ser buscada: buscada como? Isto o método dialético de Sócrates se encarrega de fazer. A dialética se encarrega de tudo inquirir colocando o oponente da argumentação sempre em situação desprivilegiada, enquanto que a tragédia já trazia a verdade até o espectador, cobrando apenas a atenção dele no sentido de “sentir” a verdade. A tragédia não exige nenhuma ginástica intelectual do homem grego, por outro lado Sócrates é um amante dos exercícios ginásticos como diz a seguinte passagem da professora Luiza Gontijo Rodrigues:

Sócrates é mesmo uma aparição muito peculiar numa sociedade que fora, até aqui, marcada pela forte presença da arte, da sabedoria mito-poética, e do culto ao corpo e as suas potencialidades. É ilustrativo dessa sua singularidade o local por onde ele inicia sua atividade filosófico-pedagógica: os ginásios. Aí, nesses locais de culto à excelência física, Sócrates logo tornar-se-á figura tão indispensável quanto o ginasta e o médico. (RODRIGUES, 1998, p. 83).

Ou seja, assim como o ginasta preza pelas formas bem medidas, pelo corpo bem delineado e para se chegar aí preza pelos exercícios, Sócrates preza pelo pensamento bem delineado sendo que o exercício intelectual da dialética é o meio para se chegar à boa medida.

Podemos observar no *Nascimento da tragédia* como a concepção de que a “vontade” é o fundo imanente verdadeiro do mundo chega a ser uma “crença” de Nietzsche em tal afirmação. Em nenhum momento sequer, Nietzsche nos oferece uma justificativa para que devamos concordar com este pensamento. A dialética socrática, pelo contrário, quer tudo explicar, nada escapa do questionamento, por isso o processo dialético nunca termina; Nietzsche ao interpretar o fenômeno da arte trágica é categórico ao dizer que o elemento dionisíaco é a verdade não questionando nada em relação a isso.

Com o aparecimento de Sócrates, é inculcada no homem a falsa concepção de que só por meio da racionalidade (no sentido de extrair conclusões de perguntas bem empregadas: não esqueçamos que em Sócrates estas conclusões não são definitivas, Sócrates é um amante do questionamento) a verdade pode ser atingida. A “verdade” que antes estava no fenômeno trágico agora tem de ser buscada, e a dialética é o meio que não leva a este fim, a não ser até ela mesma, constituindo-se assim numa atividade fadada ao fracasso que nunca atinge a verdade. No fim das contas, diz Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*, que a dialética é um expediente usado apenas para enfraquecer o adversário, sendo assim ela não chega à conclusão nenhuma, gerando apenas dúvidas, despotencializando o adversário.

À medida que se é um dialético, tem-se um instrumento impiedoso nas mãos. Com ele podemos cunhar tiranos e ridicularizar aqueles que vencemos. O dialético lega ao seu adversário a necessidade de demonstrar que não é um idiota: ele o deixa furioso, mas ao mesmo tempo desamparado. O dialético despotencializa o intelecto do seu adversário. (NIETZSCHE, 2000b, O problema de Sócrates, § 7).

Mas Sócrates, ao contrário do que comumente se pensa, não estaria também dotado de uma crença? Deixando de lado o preconceito que temos em relação à religião, de que somente ela é uma atividade de “crentes”, de “cegos”, que não se põem questão alguma; Sócrates é um crente sim, na medida em que crê na “racionalidade” como único meio para se chegar à verdade. Portanto, nos equivocamos em achar que o esforço “científico” do homem é pautado sempre numa justificativa para tudo, ele próprio não se justifica.

É o preconceito da cientificidade socrática que os nossos tempos herdou, o mundo deve ser explicado pela linguagem “clarificadora” e investigativa, pensa-se que é só nesse nível que a verdade se dá. Por mais paradoxal que pareça, Nietzsche no *Nascimento da tragédia* credita à arte uma função filosófica, a arte trágica é eminentemente filosófica ao ser

a detentora da “verdade”. Nossos tempos acreditam que é o pensamento científico o detentor dos segredos, das leis do universo e da vida em geral, hoje nem mais a filosofia exerce o papel da atividade que diz o que é. “Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o homem teórico, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates.” (NIETZSCHE, 1992, § 18) A pergunta que podemos nos fazer é: A “verdade” está sendo cultivada num solo apropriado? Não destituímos a filosofia do que lhe é próprio? O mais estranho é que Nietzsche confere à arte o poder de “dizer” o que é, quando pensamos na arte como mera “fantasia” e até mesmo como objeto de “distração”, de “entretenimento”.

Para que não nos percamos, para darmos um rumo ao que virá a seguir, façamos uma breve recapitulação para que o texto ganhe mais clareza. O nosso esforço é o de contrapor atividade científica e artística como peças da construção ontológica da primeira fase da obra nietzschiana. O que seria isso que chamamos de atividade científica e artística? Falamos acima da atividade científica como o que se faz tendo plena clareza do seu fazer, enquanto que a arte (precisamente a trágica) é o fazer que sem ter a clareza “racional” e metódica, mesmo assim faz. No fim das contas, as duas atividades são o *modus operandi* do homem em relação à vida, são posturas diante do que lhe aparece, uma, segundo Nietzsche, se coloca ao lado da verdade, a outra pisa no falso. A tragédia oferece ao homem a verdade e o prazer estético do êxtase dionisíaco - a dialética socrática, a história da filosofia que a ela se segue e a ciência moderna oferecem uma promessa de “verdade” e a dor do hipertrofiado pensamento crítico.

Contudo, esta condição na qual se encontra o espírito científico só pode ser vivida de acordo com o seguinte princípio: A ciência deve ser bela para aquele que nela se exercita. Com isto, queremos dizer que as conclusões a que chegam os homens científicos, segundo Nietzsche, produzem uma espécie de prazer estético neles. Tal qual o prazer vivido na produção de uma estátua por um artista, as “certezas” alcançadas pela ciência causam o mesmo efeito. Por isso, podemos dizer que a oposição entre arte e ciência no *Nascimento da tragédia* não é tão acirrada, pois o espírito científico produz o mesmo efeito produzido pelo artístico.

Também o homem teórico tem um deleite infinito com o existente, qual o artista, e, como ele, é protegido por esse contentamento, da ética prática do pessimismo e de seus olhos

de Linceu, que só brilham na escuridão. Se com efeito o artista, a cada desvelamento da verdade, permanece sempre preso, com olhares extáticos, tão somente ao que agora, após a revelação, permanece velado, o homem teórico se compraz e se satisfaz com o véu desprendido e tem o seu mais alto alvo de prazer no processo de um desvelamento cada vez mais feliz, conseguido por força própria” (NIETZSCHE, 1992, § 15)

No entanto, isto não quer dizer que a ciência seja exatamente uma expressão artística, na medida em que ela não é dominada pelos dois princípios propriamente artísticos: o dionisíaco e o apolíneo. Quando Nietzsche fala da relação de Eurípedes com Sócrates na seção 12 do *Nascimento da tragédia*, podemos ver como a tendência científica socrática em Eurípedes afasta este “poeta” dos impulsos apolíneos e dionisíacos.

Assim o drama eurípidiano é ao mesmo tempo uma coisa fria e ígnea, capaz de gelar e de queimar; é-lhe impossível atingir o efeito apolíneo do epos, ao passo que, de outro lado, libertou-se o mais possível do elemento dionisíaco e agora, para produzir efeito em geral, precisa de novos meios de excitação, os quais já não podem encontrar-se dentro dos dois únicos impulsos artísticos, o apolíneo e o dionisíaco. (NIETZSCHE, 1992, § 12)

Portanto, embora a ciência apresente um efeito artístico, ela não pode ser arte, pois o impulso científico de explicar a realidade da forma mais clara possível afasta os impulsos dionisíaco e apolíneo. É certo que o apolíneo preza pela criação de imagens bem claras e visíveis, mas ele não possui a preocupação exacerbada de explicar a realidade, como é o caso do impulso científico que não se quer criativo, mas descritivo da realidade.

Contudo, ainda que não sendo considerada uma arte, a ciência produz um efeito artístico; é isso que marca uma oposição não tão radical entre arte e ciência, será em *Humano demasiado humano* que Nietzsche irá opor de maneira mais forte as duas: a maneira como isso se dará, veremos no capítulo seguinte, por enquanto ainda frisaremos melhor esta oposição entre arte e ciência.

## 2.4 PRIVILÉGIO DA ARTE EM RELAÇÃO À ATIVIDADE CIÊNCIA

Na *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche, abordando especificamente a ciência histórica, enxerga na modernidade a falta de aptidão artística que leva o homem a criar ilusões que ofereçam a ele as condições necessárias para se desejar continuar trilhando novos caminhos no curso da história. A ciência é estéril no sentido de oferecer ao homem meios de construir e criar novas formas de viver, porque ela exercita apenas a capacidade de “leitura”, de “decodificação” do mundo. É o caso da historiografia que apenas aponta causas e conseqüências de dadas situações do passado, com as demais ciências ocorre o mesmo – apenas uma pretensão de decodificar a realidade. “O sentido histórico, quando vige sem travas e retira todas as suas conseqüências, desenraiza o futuro, porque destrói as ilusões e retira a atmosfera das coisas existentes, a única na qual podiam viver”. (NIETZSCHE, 2003, § 7)

Ao contrário, a arte exercita a inventividade do homem, criando nele a capacidade de agir no âmbito da vida. O que, na verdade, o impulso científico do homem faz, no ver de Nietzsche, é apenas um falar e um escrever exacerbados sem qualquer ação que resulte numa mudança da perspectiva vital. A cientificidade teimosa do homem o colocou numa situação estática diante da vida, só a arte pode tirá-lo dessa condição.

Sim, pensa-se, escreve-se, imprime-se, fala-se, ensina-se filosoficamente – até aí tudo é mais ou menos permitido; somente no agir, na assim chamada vida, é diferente: aí apenas uma única coisa é permitida e todo o resto é simplesmente impossível: assim o quer a cultura histórica. Será que ainda são homens – perguntamos então – ou talvez somente máquinas de pensar, de escrever e de falar? (NIETZSCHE, 2003, § 5)

Mas não seria então já a própria mudança de atitude do homem no sentido de se constituir num “artista” a criação de uma nova forma de vida? O modo de ser “artista” já não é ação do impulso artístico antes mesmo que se faça propriamente da vida uma “obra de arte”? Isto é um problema na *Segunda consideração intempestiva* que não devemos deixar de lado na medida que Nietzsche não aponta uma forma de vida voltada para a construção de uma realidade como sendo fruto de um impulso artístico já reinante.

O que dissemos acima nos mostra que, antes mesmo do exercício que Nietzsche recomenda ao homem moderno, o homem deve ser tomado pelo impulso artístico que antes vigorava entre os gregos. O impulso artístico deve brotar entre os homens como que sem ele ter sido capacitado para isso, ele deve ser irrupção. Mergulhado num sentido artístico, deixando o sentido histórico para trás (o sentido dominante no século XIX) o homem já está numa outra realidade, sem necessitar de um exercício para sair da realidade antecessora – não são as criações artísticas do homem que o fará sair de uma condição de vida para outra, mas é o próprio impulso criador da arte que fará isso.

Decidir – do latim *decido, decidere*, derivado de *caedo* – quer dizer “cortar”, “separar cortando”. Na decisão, quem decide “se corta”, “se separa” do que é ou disso em que está e se lança para o que será, para o que virá, para o que precisa vir a ser. Daí a dificuldade, a dureza de uma decisão, a hora da decisão, pois implica sempre uma separação do certo, do seguro, ou seja, um rompimento com o definido ou o determinado que se é ou no qual se está, para lançar-se no incerto, no inseguro, a saber, no indefinido e indeterminado do por fazer – enfim, do futuro. (FOGEL, 2003, p.121).

Assumir para si a atividade artística diante da vida é já uma decisão, e, como diz a passagem acima, é, então, já se lançar no novo, no desconhecido, por isso, podemos dizer que o nascimento do impulso artístico no homem já é propriamente um fazer artístico da vida.

É interessante observar também como uma diferença ocorre entre o *Nascimento da tragédia* e a *Segunda consideração intempestiva*, qual seja, a primeira obra aponta a arte como a reveladora da verdade, a segunda apenas confere à arte o status de um poder capaz de instituir uma nova perspectiva de vida; porém as duas concordam sobre a necessidade do impulso artístico predominar na cultura ocidental, coincidem também no fato de suscitarem problemas levantados acima e também nas obras posteriores de Nietzsche.

Embora não fazendo menção à arte como a atividade capaz de desvendar a verdade na *Segunda consideração intempestiva*, ela ainda (assim como no *Nascimento da tragédia*) é contrária ao sentido científico: seja ele das ciências naturais (Química, Física), seja ele das ciências humanas (preponderantemente a História), por abandonar o homem na aridez do pensamento “racional”. Aridez que não permite ao homem o uso de sua capacidade criadora. Esta aridez científica pode ser superada desde que, como aparece na *Segunda consideração*

*intempestiva*: a ciência passe a vigorar na cultura desde que trabalhe em prol da arte, explico melhor, a ciência deve ocupar papel secundário na civilização, como por exemplo, a história (uma parte da história que Nietzsche chama de monumental pelo fato de apenas transformar em monumentos grandes acontecimentos históricos do passado) deve favorecer o surgimento do espírito artístico enaltecendo o passado criador humano, não apenas como algo que já não possa se repetir, mas como algo que pode voltar. Na seguinte passagem, Nietzsche chega a afirmar que a ciência histórica só merece existir desde que se disponha até mesmo em se transformar em arte, por isso, a História somente deve existir enquanto uma transição para o fazer artístico.

Todo aquele a que se obriga a não mais amar incondicionalmente cortou as raízes de sua força: ele se torna ressequido, ou seja, insincero. Sob tais efeitos, a história é o oposto da arte: e somente se a história suporta converter-se em obra de arte, ou seja, tornar-se pura forma artística, ela pode, talvez, conservar instintos e, até mesmo, despertá-los. (NIETZSCHE, 2003, § 7).

Mas como transformar a ciência histórica em arte? Com isso, Nietzsche não quer dizer que a ciência histórica deva deixar de existir para se transformar em outro, ele quer dizer que o homem que se ocupa da história deve desejar transformar seu estudo num novo ou novas formas de vida, por exemplo, converter sua realidade histórica em outra. Isto só é possível quando aquele que estuda a História esteja disposto para a criação. Somente o homem que estuda e faz ciência com a finalidade de criar é digno de sua ocupação segundo Nietzsche.

Podemos dizer que o privilégio da arte sobre a ciência entendida como a atividade humana dotada de um forte princípio racional investigativo é a tônica dos primeiros textos de Nietzsche. Veremos que este privilégio desaparece em *Humano demasiado humano*, pois esta relação de privilégio é invertida quando a ciência deve ser a meta do homem contemporâneo de Nietzsche. É o homem científico que rompe com a metafísica que separa Mundo/Além mundo, Dioniso/Apolo, do *Nascimento da tragédia*, é ele que se ocupa seriamente dos problemas morais e é ele que funda a “ciência genealógica”, o que veremos a partir do capítulo seguinte.

### 3 A CIÊNCIA COMO ATIVIDADE NECESSÁRIA EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

*Humano demasiado humano* é a obra que inaugura o chamado segundo período da produção filosófica nietzschiana, o período chamado científico. Esta obra vem carregada de um ar de sobriedade e equilíbrio na fala. É um livro que se quer livre de arrebatamentos – no seu todo passa a idéia de um comedimento em relação às questões abordadas nele. Além de analisar o fenômeno do cientificismo da cultura ocidental, ele traz como objetos de análise a arte, a política, a religião, a história e uma abordagem acerca da mulher e da criança. Mas o que não podemos perder de vista é que todos estes temas estão interligados pelo pensamento científico ao qual Nietzsche adere após sua desistência de tratar a arte como a atividade que deve ser buscada pelo homem ocidental. Por isso, devemos lançar como questões desde já: Como Nietzsche compreende a ciência em *Humano demasiado humano*? O que quer o pensador científico nesta obra? Quem é este pensador?

Destarte, são com as questões acima colocadas que devemos trabalhar neste capítulo. Ao realizarmos isto, poderemos ter bem delimitada a compreensão nietzschiana acerca deste tema, que não só aparece nesta segunda fase como também no restante de sua produção. Em primeiro lugar, vamos tematizar como Nietzsche emprega o termo ciência em *Humano demasiado humano*. Para tanto, comecemos pelo título e subtítulo da obra: *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Somos levados a pensar que o livro tratará do que concerne propriamente ao homem, à sua existência. E por segundo vem o subtítulo dizendo: “um livro para espíritos livres”. Esta frase nos diz apenas que ela é endereçada para certos indivíduos, para os espíritos livres. De antemão, de acordo com a próxima passagem, devemos frisar que Nietzsche não utiliza este termo espírito num sentido metafísico, ele deveria conhecer uma interpretação terrena que a tradutora de *Hipérion*, Márcia C. de Sá Cavalcante, diz que Hölderlin provavelmente conhecia e usava.

É muito provável que Hölderlin conhecesse a etimologia proposta por Leibniz em sua *Collectanea-Etymologica* de espírito em alemão *Geist*, a partir da antiga palavra *Gest*=fermento, levedura, ainda hoje presente nas línguas inglesa e escandinavas. O espírito, em Hölderlin nada tem a ver com uma dimensão ontológica do supra sensível. (HÖLDERLIN 1994, p. 76)

Cuidamos da compreensão inicial da palavra espírito entendida como fermento, como aquilo que promove o crescimento; contudo, ainda não respondemos às seguintes perguntas: o que é demasiado humano? E quem são os “espíritos livres”?

Cotidianamente deparamo-nos com as pessoas dizendo, quando alguém realiza uma “boa ação”, “como ele é humano!”, “que atitude humana!”, etc... Nesse sentido, empregamos o termo humano referindo-nos a uma atitude dada como boa, como por exemplo, a ajuda ao próximo, o ato de se colocar em pé de igualdade entre os outros, ou seja, a humildade – isso é humano para a humanidade em geral. Como a palavra humilde e humano possuem evidente parentesco, cabe, aqui, o seguinte comentário. *Humano demasiado humano* até chega a prescrever que, no que se refere ao conhecimento, o homem deva começar a se investir de uma certa atitude de humildade. Em outras palavras, o homem deve trabalhar na busca de conhecimentos simples e modestos. O homem desde tempos remotos costuma explicar os fenômenos que o cerca de acordo com “conhecimentos” falsos e fantasiosos. Neste sentido, Nietzsche afirma que a história do homem ocidental mostra, no mais das vezes, uma espécie de apego pelo fantasioso, pelo grandioso mítico, evitando explicações simples e “humildes” obtidas com o método científico, como veremos nas próximas páginas. Contudo, neste ponto, estamos trabalhando com o termo humildade no sentido de uma maneira de se comportar própria do cristão e de outros movimentos culturais que têm como princípio a idéia de que os homens devam desejar a igualdade entre si, e até mesmo, em algumas circunstâncias, o rebaixamento perante o outro.

Humano, no fim das contas, para o homem comum, é praticar a moral, trilhar seus caminhos, é ser moral, identificar-se com ela. Mas a moral tem uma morada, a história dela no Ocidente desde a pré-história teve como casa o além mundo. O homem ocidental pensa a moral como se ela estivesse fora dos limites do mundo, mas é apenas no mundo que desde sempre estivemos e com o qual até sempre estaremos que ela tem a sua morada. Tudo que pensarmos para trás, para o passado, só pode ser mundo, vida; tudo o que pensarmos para frente, para o futuro, só pode ser mundo – não além mundo.

Não há interior e exterior no mundo – Assim como Demócrito transferiu os conceitos de “em cima” e “embaixo” para o espaço infinito, onde não têm sentido algum, os filósofos transportam o conceito de “interior” e “exterior” para a essência e aparência do mundo; acham que com sentimentos profundos chegamos ao

profundo interior, aproximamo-nos da natureza. (NIETZSCHE, 2004b, § 15)

A moral estava presente nos mitos de povos primitivos, a moral esteve no Deus cristão, a moral esteve no cogito cartesiano, na subjetividade transcendental kantiana; não importa onde – ela, desde tempos remotos, esteve em solo do além mundo, portanto metafísico que significa: além da física, além do que aparece. Portanto, além de humano significar dotado de tendências morais, também significa olhar para este mundo desde uma realidade além do mundo, que pode ser inclusive a interioridade humana, na medida em que constitui um âmbito independente. Quando o outro mundo é compreendido como fizeram o helenismo e o cristianismo, ele é também o mundo da permanência e da estabilidade. Sua qualidade marcante é a imobilidade, o fato de ele nunca variar, de não estar sujeito ao vir a ser. “A verdade sempre foi colocada como essência, como Deus, como instância suprema ...” (DELEUZE, 1976, p. 78)

O que diz o pensamento moral metafísico é que o “bom” e o “mau” não variam. Se variam com o passar do tempo, deve-se ao fato de que o homem não tem seu olhar fixado no além, ou de que o homem não mergulha no além. O “bom” e o “mau” sempre estão determinados lá, nunca deixaram de ser o mesmo para a metafísica. Ter sempre como sentido o “bom” e o “mau” (claro que este como sentido desviante) é ser humano. Porém, o termo humano, para Nietzsche, possui outro sentido, qual seja: diz o que de fato concerne ao homem. Como? A “moral” não concerne ao homem? A “moral” não é o que está mais arraigado no homem há milênios? Contudo, talvez o que está para além dos sentidos e da vida (por isso imóvel) seja precisamente o que *não* concerne ao homem.

O pensamento moral ocidental tem sua origem na concepção de “coisa”, de “substrato”, naquilo que não se modifica, no que é eterno, naquilo que é válido em qualquer circunstância. O cristianismo, por exemplo, tem a tarefa de propagar a sua moral universalmente. Ela tem de possuir validade em qualquer lugar e em qualquer tempo; o cristianismo representa o desejo do homem ocidental de afastar a mudança e trazer para si o imutável. Neste ponto, podemos dizer que a “coisificação” envolvida na criação de um conceito de Deus e de subjetividade é um ato parecido com a criação de uma moral, na medida em que tanto a criação de conceitos atemporais e supramundanos como o estabelecimento de valores morais pressupõe a possibilidade de um outro mundo com o qual este deve ser comparado. Tanto a metafísica como a moral consideram legítimo falar do bom

como do estático –conceitos cujo estatuto ontológico é o mesmo. Mais ainda, este suposto além mundo é usado como meta e padrão ao qual as coisas e comportamentos aqui em baixo devem se adequar. O que Nietzsche propõe é que a partir de agora o padrão e a meta sejam o que está cá em baixo. Toda caracterização de uma coisa ou gesto tem que buscar seus modelos neste mundo, no mundo sensível.

O próprio homem pertence sobretudo ao mundo sensível. Neste sentido, podemos dizer que “o homem é a medida de todas as coisas”, ou pelo menos deve começar a ser essa medida. Se até hoje ele avaliou todas as coisas por comparação com o outro mundo, foi por ter um espírito cativo. Nas palavras de Fink:

Nietzsche transforma-se numa antropologia. Já não é, basicamente, uma formulação de pensador sobre a realidade fundamental e, a partir daí, sobre a situação do homem, mas restringe-se ao homem e só interpreta a partir dele todo o resto do existente. Esta limitação ao homem é também acompanhada de uma mudança do conceito de vida; a vida já não é entendida metafísica ou misticamente como o todo-vivo por detrás das aparições, é tomada como vida do homem e, a partir daí, como conceito biológico. (FINK, 1983, p. 48)

De acordo com as linhas acima (anteriores à citação), concluímos também que o *humano* é um valor, é uma dada perspectiva que dita o que é “bom”. A perspectiva que durante milênios ditou o “bom” e o “mau” foi a do chamado espírito cativo, do homem que precisa se aprisionar nos limites de uma moral que preza, sobretudo, pela paz e pela segurança. A história do homem ocidental mostra-nos como cada vez mais ele buscou construir para si um ambiente regrado pelas ações que promovam sempre a paz e a segurança, ele buscou trazer para o plano terreno o além vida, trazer o intemporal para o temporal. O humano da cultura ocidental, para Nietzsche, é o cativo e é o que cativa, o que prende em si.

Uma das construções mais representativas deste espírito cativo são os mosteiros, construções donde os homens que lá se albergam não mais saem. O homem ocidental, com a sua moral, construiu para si um “mosteiro”, sob nenhuma condição de lá quer sair. E a perspectiva deste homem é a de que tudo o que lhe concerne tem origem no para além das aparências. Mas mesmo esse modo de olhar tem origem nesse mundo aqui de baixo. Nietzsche nos mostra como até mesmo a moral do “espírito cativo” tem uma origem “humana

demasiada humana”. O homem, em qualquer circunstância, quando toma determinada maneira de viver, é afetado por, está numa dada perspectiva.

Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente). Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas a suas errôneas concepções fundamentais. (NIETZSCHE, 2004b, § 16)

Com esta concepção perspectivista acerca da vida, Nietzsche se afasta da sua metafísica do *Nascimento da tragédia*, que opunha a realidade aparente ao em si (compreendido como Dioniso, Uno primordial ou Vontade). Isto fica claro quando Nietzsche passa em *Humano demasiado humano* a combater qualquer concepção que se volte para uma suposta realidade supra-sensível. Aqueles que se decidem pela existência desta realidade supra-sensível são tidos por Nietzsche como meros crentes, apenas movidos pelo “calor” da paixão cujo resultado é o afastamento do homem de conhecimentos certos e claros do mundo. Contra este comportamento “apaixonado”, como veremos nas próximas páginas, típico da religião, da arte e da filosofia contemporânea de Nietzsche, ele inaugura seu pensamento desapaixonado acerca dos “espíritos livres”. Estes homens se aproximam muito da atitude interrogadora de Sócrates. Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche deixa de elogiar aquela visão dionisíaca dos artistas para começar a recomendar ao homem uma atitude interrogadora da sua realidade, atitude que se assemelha a de Sócrates.

Ao contrário do que vemos em obras futuras de Nietzsche, em *Humano demasiado humano*, Sócrates é um pensador elogiado pelo filósofo, chegando até a ser considerado o tipo de homem nobre que é o espírito livre, como podemos ver na seguinte passagem em que Nietzsche fala do casamento de Sócrates com Xantipa:

Sócrates encontrou uma mulher tal como precisava – mas não a teria buscado, se a tivesse conhecido suficientemente bem: mesmo o heroísmo desse espírito livre não teria ido tão longe. Pois Xantipa o impeliu cada vez mais para a sua peculiar profissão, ao tornar sua casa e seu lar inabitáveis e inóspitos: ela o ensinou a viver nas ruas e em todo lugar onde se pudesse prostrar e exercer o ócio, e com isso transformou no maior dos dialéticos de rua de Atenas: que afinal se comparou a um moscardo impertinente, colocado por um deus no pescoço do belo cavalo Atenas, para impedi-lo de repousar. (NIETZSCHE, 2004b, § 433)

Nietzsche intitula Sócrates de espírito livre, de um espírito que lança seu olhar investigador sobre uma Atenas que agora é impedida de repousar. Assim como nesta passagem, em *Humano demasiado humano*, Nietzsche não ataca Sócrates no sentido de considerá-lo um defensor do Bem, da verdade, do em si. Juntamente com Sócrates, Platão também não é alvo de críticas, pelo contrário, este filósofo é bastante citado no sentido de dar exemplos para atestar concepções do próprio Nietzsche. Vemos, então, como *Humano demasiado humano* possui uma concepção bem diversa acerca de Sócrates e Platão do *Nascimento da tragédia* no que diz respeito às suas atitudes científicas. Em outras palavras, se antes Sócrates e Platão eram criticados pelos seus comportamentos racionais diante da vida, agora este comportamento é elogiado e desejado pelo pensamento nietzschiano. Por exemplo, quando Platão critica a arte trágica em nome do comedimento científico:

É possível que em todo caso individual a compaixão e o medo sejam atenuados e purgados pela tragédia: no entanto, pelo efeito trágico poderiam ser ampliados no conjunto, e Platão talvez tivesse razão em pensar que a tragédia nos torna mais medrosos e sentimentais, afinal. Então o próprio autor trágico adquiriria necessariamente uma visão do mundo sombria e medrosa, e uma alma tenra, suscetível e lacrimosa; também estaria de acordo com Platão, se os autores trágicos, e as comunidades inteiras que com eles se deleitam especialmente, degeneram numa crescente falta de medida e de freio. (NIETZSCHE, 1996b, § 212)

### 3.1 CARACTERIZAÇÃO DO “ESPÍRITO LIVRE”

Em oposição ao espírito cativo, o espírito livre é o tipo de homem que já não mais possui obrigação moral nenhuma com o além da vida, nem mais um Deus ou um imperativo categórico determinam sua forma de vida. O espírito livre vive numa outra perspectiva, ele vive sob o imperativo da dúvida, ele vive sob a necessidade da descoberta. Mas o que é isto? Significa que o espírito livre é perpassado pela dúvida, pela interrogação, do que em seu tempo é tido como os mais certos pensamentos da tradição ocidental. Ele é o homem apto para a construção de uma nova realidade cultural onde a humanidade futura possa habitar. A dúvida é condição necessária, em *Humano demasiado humano*, de criação, em suma, só o homem que dúvida pode criar.

Só é livre o homem que duvida, mas não se trata de uma dúvida qualquer. A sua dúvida incide sobre os alicerces da cultura ocidental – os preceitos morais, as verdades. O espírito livre é o homem científico, é o homem que questiona, que investiga, ele não é livre porque já se libertou e vive numa outra realidade já definida, antes ele o é porque é livre para a descoberta. Ele tem em mãos a arma necessária para descobrir o que há “por baixo”, o que há na origem, o que de lá brota o superficial. O espírito livre, justamente por estar livre para a descoberta, consegue viver de uma maneira experimental. Ou seja, o espírito livre de antemão não dispensa nada que possa experimentar e retirar conclusões, nem mesmo uma possível doença.

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso das forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre! (NIETZSCHE, 2004b, Prólogo § 4)

Como Nietzsche viveu a situação descrita acima, a doença e a convalescença no período em que escreveu *Humano demasiado humano*, acredito que possamos, embora Nietzsche não chegue a dizer isto, afirmar que o filósofo se considerava um espírito livre, porém sem pares em com quem pudesse dialogar. Por isso, Nietzsche frisa que os espíritos livres foram invenções suas.

Foi assim que há tempos, quando necessitei inventei para mim os “espíritos livres”, aos quais é dedicado este 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 (...) (NIETZSCHE, 2004b, Prólogo § 2).

No entanto, como o prólogo de *Humano demasiado humano* foi escrito anos após o término da obra, temos que levar em conta que neste prólogo devam constar afirmações que contrapõem o que Nietzsche afirmou no período em que o escreveu. Desta maneira, podemos supor que Nietzsche, de fato, considerava Voltaire, Sócrates, dentre outros, espíritos livres, mas, com o passar dos anos, mudou sua concepção e concluiu que não existe e nunca existiu nenhum espírito senão ele. Nietzsche denominou alguns pensadores de espíritos livres para que pudesse manter um diálogo terapêutico.

Esta terapia diz respeito, ao que me parece, a um desejo de Nietzsche se curar de sua debilidade orgânica (suas fortes dores de cabeça, acessos de cegueira e problemas gastrointestinais) bem como de sua relação com o romantismo wagneriano. No entanto, a terapia é voltada para uma doença que, segundo Nietzsche, não comprometeu completamente o seu organismo. Em *Ecce Homo*, Nietzsche, auto-diagnosticando-se, afirma que não é um homem debilitado por completo, aliás, que está muito distante disso.

Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios certos contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam. Como *summa summarum* (totalidade) eu era sadio, como ângulo, como

especialidade era *décadent*. Aquela energia para o absoluto isolamento e desprendimento das relações habituais, a imposição de não mais me deixar cuidar, servir, socorrer – isso trai a incondicional certeza de instinto sobre o que, então, era mais que tudo necessário. Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é ser no fundo sadio. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico estimulante ao viver, ao mais viver. (NIETZSCHE , 2000b, Por que sou tão sábio, § 2)

Então, no caso daquele que é saudável e que é acometido por uma doença não comprometidora de todo o organismo, a doença até chega a ser um meio valioso pelo qual Nietzsche e os demais espíritos livres podem experimentar e determinar diagnósticos acerca dos doentes propriamente ditos. Além disso, a doença, para o homem saudável, serve para fazer com que ele viva a saúde com mais intensidade, pois a convalescença (um dos estados mais prazerosos para Nietzsche), só é possível, obviamente, via doença.

Quem muitas vezes fica doente não tem somente um prazer muito maior em estar com saúde, em virtude da frequência com que recobra a saúde: mas também um sentido extremamente aguçado para o que é sadio e doente em obras e ações, próprias ou alheias; de modo que, por exemplo, precisamente os escritores doentios – e entre estes infelizmente quase todos os grandes – costumam ter em seus escritos um tom muito mais seguro e equilibrado de saúde, porque conhecem melhor do que os corporalmente robustos a filosofia da saúde e convalescença da alma e seus mestres: horas de antes do meio-dia, luz do sol e fontes de água. (NIETZSCHE, 1996b, § 356)

Desta maneira, Nietzsche, quando apologiza uma cultura de homens saudáveis, não desqualifica a doença a ponto de que ela deva ser banida do meio destes homens, ela apenas não deve ser a condição que tome de vez e por completo estes organismos. Como vimos acima, Nietzsche pondera que mesmo nos períodos em que esteve doente, por mais estranho que pareça, não era um doente, porque até durante estes períodos soube se automedicar. Um moribundo não saberia buscar os meios pelos quais poderia obter uma cura, como é o caso do

cristão que busca a cura para suas dores no sentimento de compaixão. Ao contrário disso, Nietzsche usou como remédio seus fantasmas espíritos livres para curar-se do mal causado pelo wagnerianismo.

Nesse sentido, os espíritos livres devem se voltar para remédios eficazes para combater possíveis doenças que lhe acometam. A compaixão de maneira alguma é um remédio, ela é apenas um paleativo, o “sofrer com” não retira o homem de seu estado de doença, do seu nojo da vida. No entanto, apegar-se a um pensamento que seja capaz de superar o sofrimento, por exemplo, o pensamento dos espíritos livres é uma característica própria de um espírito livre que se utiliza de um remédio eficaz para a sua cura. Paradoxalmente, Nietzsche concebe que a doença do espírito livre é um estado vivido que serve para favorecer a vida deste organismo saudável, seja como a possibilitadora da convalescença, seja como um importante objeto de estudo .

Quem, no entanto, reúne as condições necessárias para julgar quem é são ou doente? Sabemos que este julgamento é proferido pelo médico que, nesse sentido, adota a postura de um juiz. Ou seja, o espírito livre deve possuir o conhecimento “fisiológico” do homem, deve saber o que é saudável e o que não é. Além de possuir um conhecimento acerca disso, deve também ter o equilíbrio do juiz como condição para determinar da melhor maneira possível um diagnóstico. Como veremos nas próximas páginas, o comportamento exaltado, destemperado, é próprio do doente, ao contrário disto, o espírito livre deve ser detentor da moderação para que possa exercer uma função de juiz. Por isso, em *Humano demasiado humano*, Nietzsche argumenta em favor da justiça, esta deve ser a norteadora de todas as ações dos espíritos livres; não basta a estes o saber, mas também o equilíbrio.

Aos poucos, no entanto, o espírito científico deve amadurecer no homem a virtude da cautelosa abstenção, o sábio comedimento que é mais conhecido no âmbito da vida prática que no da vida teórica, e que Goethe, por exemplo, apresentou em Antônio como alvo de irritação para todos os Tassos, ou seja, para as naturezas não científicas e também passivas. (NIETZSCHE , 2004b, § 631)

Esta cautela de juiz, de cientista, de médico, é própria daquele que sabe aplicar a justiça; porém a justiça não é a atitude que decide pelo que é certo ou errado? Pelo que deve ser seguido e pelo que deve ser evitado? Nietzsche afirma que não existem verdades

absolutas, e que, inclusive, a pretensão de atingi-las é própria de naturezas adoentadas, megalomaniacas. Nesse sentido, no que pode se pautar a justiça? Verdades absolutas não devem ser buscadas pelo homem, no entanto, verdades sim. O que isto quer dizer? No que tange ao fato do homem dever almejar verdades e não crenças, ele deve estar disposto para a busca de pensamentos que se mostrem irrefutáveis por um determinado tempo, após o uso de uma metodologia própria das ciências. Portanto, o espírito livre deve dispor do método científico lidando com a análise cuidadosa de hipóteses que podem ou não ser comprovadas. Para tanto, o espírito livre deve prezar pela frieza do pensar.

Contudo, estas verdades não devem ser consideradas absolutas, válidas para todos os tempos. Com o passar do tempo, estas verdades podem ser derrubadas, ou seja, o espírito livre deve estar consciente de que tudo está sujeito ao vir a ser; deste modo, ele sabe que suas verdades são provisórias. Estabelecidas estas verdades, a justiça do espírito livre pode atuar em favor disso ou daquilo. No entanto, a seguinte passagem parece dizer-nos o contrário:

É certo que há uma espécie bastante diversa de genialidade, a da justiça; e de modo algum posso me resolver a considerá-la inferior a uma outra genialidade, seja filosófica, política ou artística. É de sua natureza evitar, com sentida indignação, tudo aquilo que ofusca e confunde o julgamento acerca das coisas; ela é, portanto, uma adversária das convicções, pois quer dar a cada coisa, viva ou morta, real ou imaginada, o que é seu – e para isso deve conhecê-la exatamente; por isso põe cada coisa na melhor das luzes e anda à sua volta com olhar cuidadoso. (NIETZSCHE , 2004b, § 636)

Esta passagem confirma o que vínhamos dizendo acima: que o justo deve ser cuidadoso e moderado, no entanto, quando diz que deve conhecer as coisas exatamente parece dizer que o homem deve buscar estar de posse de uma verdade indiscutível, exata. Contudo, podemos entender esta afirmação de Nietzsche noutro sentido, qual seja, conhecer exatamente algo quer dizer conhecer duma forma tal que, após utilizarmos um método científico, possamos fazer afirmações que possam ser sustentadas por um período de tempo sem que sejam facilmente contestadas. Por outro lado, afirmações proferidas pelo crente podem ser consideradas frágeis “castelos de areia” que ao serem objetos de investigação do espírito livre são derrubados. O que não é fácil, para o espírito livre, é o fato de fazer com que o espírito científico assuma o controle da cultura na medida em que os homens estão bastante atrelados

à religião e à arte, atividades que estão conduzindo o Ocidente para o erro, como veremos nos tópicos a seguir. Antes de discutirmos este tema, ainda a seguinte passagem pode causar-nos estranheza no que se refere à concepção de justiça no *Humano demasiado humano*:

Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolvem illogicamente, e portanto são injustos. A inexatidão do juízo está primeiramente no modo como se apresenta o material, isto é, muito incompleto, em segundo lugar no modo como se chega à soma a partir dele, e em terceiro lugar no fato de que cada pedaço do material também resulta de um conhecimento inexato, e isto com absoluta necessidade. Por exemplo, nenhuma experiência relativa a alguém, ainda que ele esteja muito próximo de nós, pode ser completa a ponto de termos um direito lógico a uma avaliação total dessa pessoa; todas as avaliações são precipitadas e têm que sê-lo. (NIETZSCHE, 2004b, § 32)

Como, então, Nietzsche defende o ponto de vista da justiça, se jamais podemos ser justos? Fazer justiça no sentido de dar a cada um o que é de mérito tendo como parâmetro o conhecimento absoluto da pessoa ou de um povo é algo inatingível. Contudo, após fazermos uso de um método científico capaz de determinar o objeto estudado de uma forma bastante consistente, pode servir como base de um julgamento “menos injusto”. Todo julgamento, toda avaliação, é precipitada, pois, em todos os casos, futuramente aparecem fatos novos que não foram verificados e que faziam parte do objeto estudado. Por isso, Nietzsche afirma que conhecemos de maneira incompleta, e que sempre temos acesso às partes das coisas – nunca às suas totalidades. No fim das contas, quando falamos de justiça devemos estar conscientes de que ela só pode ser pensada, segundo Nietzsche, como a avaliação “menos injusta” até um dado momento. E que isto só pode ser atingido mediante um medir rigoroso. Veremos que a religião e a arte estão muito longe desta atitude e que, por isso, não devem tornar-se o sentido norteador da cultura ocidental

### 3.2 O CRISTIANISMO COMO EXEMPLO DE OPOSIÇÃO AO ESPÍRITO LIVRE

Do que dissemos acima se segue a dificuldade de o espírito científico se consolidar como um movimento que tome proporções maiores. Para tanto, ele requer homens fortes, aptos para a dor de um pensamento solitário, sem amigos. O pensamento do espírito livre tem por natureza a característica de afastar de si a necessidade de consolo metafísico e também aqueles que não aceitam a sua nova maneira não metafísica de lidar com a vida. Em contrapartida, ocorre que, para Nietzsche, o homem vive sob o efeito de narcóticos, de drogas tranqüilizantes. Que drogas são estas? O cristianismo, o socialismo, o liberalismo e o romantismo são alguns exemplos dos narcóticos mais usados pela cultura ocidental. Na medida em que colocam o homem num estado de inebriante prazer, o homem perde seu sentido “calculador”, e ele se torna um “viciado” – o prazer narcótico é o seu sentido de vida.

Neste ponto, vamos dar atenção especial ao cristianismo, já que é o movimento cultural que atingiu o Ocidente de maneira jamais vista, e que por isso Nietzsche deu atenção especial a ele. Estaríamos sendo superficiais se disséssemos somente que Nietzsche contrapõe o cristianismo porque ele crê no além-vida, se disséssemos que é porque o cristão tem seus olhos voltados para o além-mundo, em detrimento da própria vida. Mas o que é vida? Em *Humano demasiado humano*, vemos uma compreensão da vida enquanto devir, ela só se faz enquanto vir a ser. “Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas” (NIETZSCHE, 2004b, § 2).

O que faz da vida ela mesma é a passagem de uma forma para outra. Contudo, o cristianismo não é de natureza estática, na medida em que quer o estático, a “coisa”, a “substância”, “Deus”? Neste sentido, opera em contrariedade ao devir da vida. Esta operação não quer dizer que o cristianismo não é afetado pelo vir a ser; embora ele não se queira em transformação, ele se transforma, ele é um outro em relação ao cristianismo em seus primórdios, por exemplo. O que acontece é um negar a si mesmo não anulando o seu caráter essencial, o devir. Ou seja, no seu conjunto histórico, o cristianismo sofre modificações, assim como toda a realidade.

Este narcótico chamado cristianismo, além de paralisar a atividade investigativa do homem e de querer o fim da atividade transformadora da vida, possui um forte efeito “visionário”, “lunático”, pois seu pilar é a fé em um mundo atemporal e não sujeito à mudança. É uma ficção que protege da realidade aquele que acredita nela – ou seja, aquele

para quem o impacto da realidade é violento demais. Para Nietzsche, o cristianismo é um movimento cultural próprio do debilitado nervoso, do doente que como defesa de tudo aquilo que lhe acomete de maneira descomunal cria para si ficções. Dá-se para o cristão a perspectiva do erro, não do que a vida é, devido à debilidade do seu “aparelho perceptivo”, do “onde” se dá perspectiva (sabendo-se que este “onde” também é perspectiva, sendo assim não caíamos no erro de uma metafísica da coisificação do aparelho sensorial humano no sentido de dizer que ele antecede a própria perspectiva). Toda a sensibilidade do cristão é abalada pelo próprio movimento de vida – que não conhece moral, que não poupa nada de seu caráter de transformação em consequência do choque de forças. Entender a vida como amoral é um ponto que aparece sobretudo na *Gaia ciência*:

Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo? Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! (NIETZSCHE, 2001, § 109)

Vemos aí, então, que não devemos tratar o mundo de uma maneira antropomórfica. Nesta passagem, Nietzsche afirma que o universo não conhece nenhum de nossos valores. O universo é destituído de bondade e maldade, ele é somente um impulso, uma reunião de forças, indiferente às nossas categorias. Adiantando esta compreensão, *Humano demasiado humano* já compreende que a moral não é encontrada no mundo, ela só é obtida numa relação do homem com o mundo.

Todas as visões, terrores, esgotamentos e êxtases do santo são estados patológicos conhecidos, que ele, a partir de arraigados erros religiosos e psicológicos, apenas interpreta de modo totalmente diverso, isto é, não como doença. (NIETZSCHE, 2004b, § 126)

O que se apresenta como “bom” ou “mau” tem relação direta com os sentidos humanos; quando Nietzsche imputa as ficções do cristão à sua sensibilidade debilitada.

Sensações de dor, ressentimento, raiva e inveja desproporcionais estão na base formadora do pensamento cristão.

Portanto, na origem das ficções consoladoras não se encontram apenas teorias. Embora num grau muito baixo, sensações trazem consigo pensamento, pelo menos a consciência de termos a dor ou a raiva, etc... Neste sentido, sensação nunca está desvinculada de um pensamento no homem, não ocorre sensação pura, assim como não ocorre pensamento puro. Portanto, não façamos de Nietzsche um irracionalista, assim como não fazemos dele um racionalista<sup>7</sup>. A seu ver, pensamentos e sentimentos conjugados são expressões de negação ou afirmação do mundo. Cada perspectiva envolve seu próprio complexo de sentimentos e pensamentos.

Nietzsche atenta para o fato de que sentimentos são formadores de delírios do cristianismo, de maneira alguma eles são frutos de uma autoridade divina puramente intelectual, aliás, a própria autoridade é um delírio. Não há perspectiva sem sensação, e como toda perspectiva cristã está assentada sobre valores, podemos dizer que as sensações têm participação necessária na formação da tradição do pensamento cristão. São sensações doentias que criam as mais absurdas ficções no cristianismo segundo Nietzsche.

Portanto: determinada psicologia falsa, certa espécie de fantasia na interpretação dos motivos e vivências são o pressuposto necessário para que alguém se torne cristão e sinta necessidade de redenção. Percebendo a aberração do raciocínio e da imaginação, deixa-se de ser cristão. (NIETZSCHE, 2004b, § 135)

Após o que vimos acima, podemos seguramente afirmar que o cristianismo não passa de uma religião que lida apenas com fantasias, por isso, ele não é nada científico. O que é científico, para Nietzsche, é o que lida com realidades, porém não nos termos de uma objetividade dada, mas como o que se dá na perspectiva, somente na perspectiva. Em suma, o real é o que se dá como tal numa perspectiva sendo ela sadia. Isto nos leva a dizer que, no fundo, a realidade acaba sendo medida não pelo homem que reflete uma suposta objetividade, mas pelo homem que avalia o que é são ou não – a visão de um médico filósofo.

---

<sup>7</sup> Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche, no capítulo “Dos desprezadores do corpo”, fala acerca da indissociação da alma e do corpo, ou seja, da inexistência da dicotomia metafísica de alma e corpo. Nesta passagem, fica bem claro o pensamento nietzschiano de que pensamento e sensações não existem em separado.

Ainda, em relação, à doença cristã, tomando como base aforismos de *Humano demasiado humano* que tratam do sonho e da vigília, podemos dizer que ela toma como real os seus sonhos. Por exemplo, o medo em relação àquilo que se experimenta na vigília, leva o homem a crer num sonho consolador como detentor de verdades oriundas de um outro plano, de uma realidade metafísica. Inclusive, Nietzsche diz que o sonho é a origem da crença do homem na metafísica.

Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um segundo mundo real, eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo. Também a decomposição em corpo e alma se relaciona à antiqüíssima concepção do sonho, e igualmente a suposição de um simulacro corporal da alma, portanto a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses: “Os mortos continuam vivendo, porque aparecem em sonhos aos vivos”: assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios.” (NIETZSCHE , 2004b, § 5)

O sonho, ao ser considerado a origem da metafísica, é a base do pensamento cristão numa divindade extraterrena que a tudo dá sentido. E, devido à sua doença, ao seu dizer não à vida, o cristão se apega com todas as suas forças a este pensamento de um plano além mundo originado no âmbito da atividade onírica. As conclusões a que chega o homem neste tipo de atividade, segundo Nietzsche, não devem ser levadas em conta enquanto algo que nos conduza para conhecimentos sustentáveis numa cultura científica.

O que quero dizer é: tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade no estado de vigília, durante milênios: a primeira causa que ocorresse ao espírito, para explicar qualquer coisa que exigisse explicação, bastava para ele e era tida como verdadeira. (NIETZSCHE , 2004b, § 13)

Portanto, podemos afirmar que o homem vive como se estivesse dormindo, daí resulta o fato de chegar à conclusões muito apressadas. Já vimos que o modo pouco investigativo e apaixonado deve ser evitado no que se refere aos juízos de caráter científico, estes que podem

edificar uma humanidade superior em relação à contemporânea de Nietzsche. Contudo, obviamente, o cristão prefere estas conclusões apressadas na medida em que lhe traz conforto no que se refere à sua existência doentia.

### 3.3 OUTRO OPOSITOR DA CIÊNCIA: O ESPÍRITO ARTÍSTICO

Assim como Nietzsche interpreta o cristianismo como dotado de uma doença, a arte é vista como uma manifestação cultural adoentada. O artista, assim como o religioso, delira e se tranqüiliza com suas produções, desta forma, enquanto no *Nascimento da tragédia*, Nietzsche via o artista trágico (o maior artista dos artistas) como um homem imerso na “verdade”, no “Uno”, na “Vontade”; agora Nietzsche vê que o artista sob todas as suas formas não é o homem apto para reconhecer o verdadeiro. A crença nietzschiana de que Wagner poderia ser este homem terminou, Sobre a decepção de Nietzsche em relação a Wagner diz Eugen Fink:

Principiamos pelo *Nascimento da tragédia*. Esse texto representa, em primeiro lugar, uma homenagem a Richard Wagner, uma interpretação de seus dramas musicais como obras de arte totais que igualam as tragédias antigas. A concepção nietzschiana da tragédia baseia-se numa visão fundamentalmente nova da Grécia. Mais tarde, Nietzsche empenhou-se numa severa crítica ao texto: pareceu-lhe viciado pelo fato de as suas idéias estarem ali ao serviço da wagneraria, pela confusão de sua concepção dos gregos com o fenômeno Wagner, que não era de modo nenhum um sintoma de começo, mas, pelo contrário, uma manifestação de decadência. (FINK, 1983, p. 17).

Esta nova visão sobre a ópera wagneriana é decisiva para que Nietzsche desenvolva sua atitude científica. O contato direto com, na medida em que foram amigos, Richard Wagner contribuiu decisivamente para a mudança posterior da interpretação nietzschiana a respeito do artista. À medida em que Nietzsche começa a reconhecer em Wagner seu adversário, começa também a considerar o artista contemporâneo como alguém em alucinações pensadas por ele como “verdades”. Rüdiger Safranski, em sua biografia de

Nietzsche, observa que paulatinamente Nietzsche começou a se antipatizar com os modos exagerados, com a maneira como Wagner se posicionava em relação à vida. Com o passar do tempo, segundo Safranski, a desconfiança de Nietzsche em relação a Wagner cresce tanto que ele já não acredita de forma alguma na ópera wagneriana como a fórmula necessária para a resolução do problema da cultura européia.

(...) Nietzsche teve de mobilizar todas as suas forças para sair do círculo de fascinação de Wagner, e que por isso ele recorda com gratidão o poder de Wagner: porque o obrigou a tomar posse de si próprio. No fim da sua fase wagneriana, Nietzsche tem orgulho de finalmente ter encontrado a saída do jardim de Klingsor e descoberto a si mesmo ao medir forças com aquele feiticeiro. No verão de 1877, Nietzsche escreve as seguintes frases resolutas no seu diário: “A leitores de meus textos mais antigos quero declarar expressamente que renunciei aos pontos de vista artístico-metafísicos que dominavam aqueles no mais essencial: são agradáveis mas insustentáveis”. (SAFRANSKI, 2005, p. 122)

Uma vez que Wagner exercia forte fascínio sobre Nietzsche, o fato de ter conseguido se desvincular do “mestre” faz com que Nietzsche se encontre. O processo de desafio à atração exercida pelo “feiticeiro”, contribuiu para que Nietzsche se auto-afirmasse como um antimetafísico. Quanto mais Nietzsche desafia arduamente Wagner, mais vê que não possui parentesco com ele, pois percebe, desafiando, que estava apenas encantado por uma pessoa que apenas “delirava” numa “metafísica de artista”. Wagner, sobretudo, passa a ser visto por Nietzsche como um “encantador” encantado pela arte que em nada contribui para a verdade.

Tanto quanto Wagner, não é mais nenhum tipo de homem artístico que deve ter a tarefa de trazer o verdadeiro à tona, mas é somente o científico que possui tal aptidão. Embora Nietzsche em algum momento tenha visto Wagner como aquele que deveria restaurar a época trágica grega na Europa do século XIX, já em *Humano demasiado humano* isto não mais ocorre. Assim como qualquer outro cristão, Wagner, não passa de um doente viciado em narcóticos, quais sejam, suas óperas.

O senso da verdade no artista – No que toca ao conhecimento das verdades, o artista tem uma moralidade mais fraca do que o

pensador; ele não quer absolutamente ser privado das brilhantes e significativas interpretações da vida, e se guarda contra métodos e resultados sóbrios e simples. Aparentemente luta pela superior dignidade e importância do ser humano; na verdade, não deseja abrir mão dos pressupostos mais eficazes para a sua arte, ou seja, o fantástico, mítico, incerto, extremo, o sentido para o simbólico, a superestimação da pessoa, a crença em algo miraculoso no gênio: considera o prosseguimento de seu modo de criar mais importante que a devoção científica à verdade em qualquer forma, por mais simplesmente que ela se manifeste. (NIETZSCHE, 2004b, § 146)

Mas o que é que propriamente está adoecido no cristão e no artista? Já vimos que são suas sensações. Mas o que são propriamente as sensações? Numa primeira resposta, digamos que sejam a visão, a audição, a dor, o prazer, o medo, etc... E o que é tudo isso? Ao respondermos isto tudo acima, não avançamos nada. Em conjunção com o pensamento, todas as sensações são o “lugar” de qualquer perspectiva que se mostre para o homem. Por exemplo, é no medo que se dá a perspectiva de fugir de tal coisa, é na raiva que se dá a perspectiva de agir contra tal coisa, e assim por diante. Tendo seu aparato sensitivo “danificado”, tendo o seu “lugar” de perspectiva adoecido, o homem passa a ter uma perspectiva adoecida acerca da vida; nesse sentido, Nietzsche usa termos como superexcitação nervosa e hipersensibilidade nervosa, que indicam uma extremada sensibilidade em relação à vida por parte do homem ocidental, daí ele ser o homem fraco, delirante e assim por diante. Nesse sentido, na seguinte passagem, vemos Nietzsche se dirigindo contra a música romântica:

O que fazer para tolerar esta privação máxima? – comecei por proibir-me a fundo e fundamentalmente toda música romântica, essa arte equívoca, grandiloquente, abafada, que tira o espírito de seu rigor e alegria e faz crescer toda espécie de obscura nostalgia, de anseio esponjoso. Cave musicam é ainda hoje meu conselho a todo a todo aquele que é bastante homem para guardar a castidade em coisas do espírito; tal música desenerva, amolece, efemina, seu “eterno feminino nos atrai – para baixo (NIETZSCHE, 1996b, Prólogo, § 3)

A música romântica, assim como o espírito artístico em geral quando vige desenfreadamente, adoece o homem. Quando o “lugar” de perspectiva funciona “mal” enquanto negador da vida, a arte não é o remédio recomendado para a cura dessa doença. Ao buscarmos consolo na arte, a vida continua aparecendo como algo a ser rejeitado. Esta rejeição não se dá por uma mera produção intelectual, por um pensamento puro que diz o que deve ser feito. Embora faça uma defesa do corpo e dos sentidos como orientadores da vida humana, Nietzsche afirma que o aparato sensitivo do artista, por exemplo, interpreta o mundo de uma forma exageradamente nociva para a cultura ocidental. Este tipo de interpretação superexcitada negadora da vida deve ser evitada pelo homem, mas de maneira alguma devemos evitar o corpo como quer a tradição do pensamento ocidental.

Neste ponto, podemos fazer a seguinte pergunta para Nietzsche: Como ele afirma que o corpo funciona “mal”, se tudo sobre o que afirmamos não passa de perspectiva? Mal e bem não são consideradas valorações provenientes do plano metafísico entendido como um “lugar” que é fonte de uma compreensão universal do mundo, agora mal e bem são compreendidos como valores que partem de uma relação do homem com o mundo, de uma perspectiva. Da mesma forma Nietzsche fala de bem ou mal, ou seja, a partir de sua perspectiva acerca da vida.

Este “sentir mal” do artista e do cristão em relação ao mundo não é outra coisa senão, segundo Nietzsche, ter sentimentos exagerados no sentido de negar a vida. Esta negação da vida via uma sensibilidade extremada é o que no ver de Nietzsche pode ser considerado como um “mal” ou uma “doença”. Contra este diagnóstico nietzschiano, a tradição do pensamento filosófico ocidental incorre no erro de desprezar a sensação como fonte de tudo o que o homem faz, uma vez que ela, junto com o pensamento, é o “lugar” de perspectiva.

Ao apontar a importância da sensibilidade na formação da perspectiva humana, Nietzsche desfaz o conceito tradicional de que o puro pensamento é o que está perpassado pela “verdade” ou de que ele mesmo seja a “verdade” como é o caso da subjetividade cartesiana ou kantiana que pensa a ordenação do mundo como possível apenas pela obra do pensamento. Entretanto, o mundo só é o que é graças à conjugação do pensamento com a sensibilidade, ou seja, a sensibilidade também organiza – e é isto que o pensamento ocidental despreza. O homem só viveu a Idade Média, por exemplo, via sentimentos e pensamentos que formaram dada perspectiva que ele tinha sobre a vida.

Somente sendo um homem científico, Nietzsche escreve *Humano demasiado humano*, somente sendo científico diz que a realidade é perspectiva, somente sendo científico diz que a

arte e a religião são narcóticos que envolvem o homem em ilusões, somente sendo científico atenta para a importância da sensibilidade na formação do que é humano. Em outras palavras, como vimos anteriormente Nietzsche dizendo que “tudo veio a ser”, todo o real do artista e do cristão é uma perspectiva que como tal só pode viger vindo a ser. Portanto, a ciência de Nietzsche atenta para o fato de que tudo a que o homem atribuía o estatuto de uma “verdade absoluta” não passa de uma perspectiva – nesse caso adoecida.

A “Vontade”, a “verdade absoluta” do *Nascimento da tragédia*, era tratada por Nietzsche como a força criadora e organizadora da vida; ela era, ainda que pensada como uma força sem objetivo, o sentido governante da vida. Ao pensar a “Vontade” como o sentido da vida, Nietzsche é um metafísico no sentido em que ele combate no *Humano demasiado humano*, pois ainda pensa numa força além da vida que a organiza – e é o artista o homem capaz de trazer este além para a humanidade em geral – nesta medida o *Nascimento da tragédia* faz uma “metafísica de artista”.

Contudo, em *Humano demasiado humano*, vemos uma crítica à arte enquanto atividade que tem a ilusão de atingir uma “verdade absoluta” para além da vida. Este outro plano não existe – é um erro pensarmos nele. O artista se extasia no erro e com isto está longe de ter o espírito para a verdade – o espírito científico. A verdade a que chega o espírito científico não é um para além da vida, é uma verdade que não governa a vida para além dela, mas é algo que é próprio da vida mesma: o vir a ser. Tomando como base a biografia de Nietzsche, vemos Safranski falar do problema do artista estar enredado em ilusões pensadas como verdades:

Nietzsche começa a atacar o cerne de todo o empreendimento wagneriano que diz: em uma realidade dolorosa é poder da obra de arte “colocar em lugar da realidade o delírio consciente”. Quem está encantado pela arte, diz Wagner em seu texto “Sobre Estado e Religião”, é tão arrebatado para o jogo da arte que inversamente só consegue vivenciar o chamado do lado sério da vida como jogo. A obra de arte pode nos “dissolver benfazejamente no delírio no qual ela mesma, essa realidade séria, finalmente nos aparece apenas como delírio”. (Wagner, Pensamentos 315). Ainda a 2 de março de 1873, Nietzsche recomendara esse texto de Wagner como leitura a seu amigo Gersdorff, incluindo-o entre os mais *profundos de todos os seus produtos literários*, dizendo que eram “*edificantes*” no sentido mais nobre da palavra. Dois anos mais tarde, nas anotações de 1875, ele rejeita a idéia de que possamos mergulhar em um “delírio consciente” (Wagner) sem prejuízos da honestidade

intelectual. Deveríamos examinar sem ilusões as forças que condicionam a arte: *o prazer na mentira, no simbólico impreciso*. (SAFRANSKI, 2005, p. 127)

Almejar o delírio é o que Wagner aqui chama de “delírio consciente”; segundo Safranski, em suas anotações de 1875, Nietzsche já não compartilha mais com Wagner de um pensamento que promova esta idéia de que devemos vivenciar e ter como meta o delírio da arte. Este delírio acaba sendo vivido como o real, como o verdadeiro, de uma maneira tal que o real, o cotidiano, acaba por se tornar o delírio, o fantasioso. A arte é aceitável enquanto se limita a nos dar prazer e aumentar o nosso desejo de viver. Contudo, é preciso também estar sempre alerta para não tomar este mundo prazeroso como o mundo verdadeiro. O desejo de ilusão deve ser controlado pelo desejo de verdade. Veja-se o contraste com o modo como Nietzsche ainda pensava quando escreveu “Verdade e mentira no sentido extra-moral”, de 1873:

Quando qualquer árvore pode falar como uma ninfa ou quando sob a máscara de um touro, um deus pode raptar virgens, quando a própria deusa Atenas mostra-se de repente, em companhia de Pisístrato, conduzindo uma bela parelha de cavalos pelos mercados da cidade de Atenas – e o ateniense honesto acreditava nisto – então, a todo momento, qual em sonho, tudo é possível, e a natureza inteira desafia o homem como se fosse a mascarada dos deuses divertindo-se num jogo de enganar os homens sob todas as formas. (NIETZSCHE, 1987, p. 76)

De fato, o grego vivia o mito e a arte como o real, ele acreditava nisto e a “natureza”, as formas da vida cotidiana, apresentava-se apenas como máscara que escondia os deuses. As “formas naturais” eram usadas pela arte somente na medida em que serviam em prol da atividade artística grega que tratava as figuras mitológicas como o real. Embora Nietzsche, em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, já não trate mais a arte como a atividade que atinja a verdade, o filósofo ainda pensa a arte como aquilo que deva ser vivido “como se fosse a verdade”. Se o homem não ascende mais à verdade pensada como o “em si” do *Nascimento da tragédia*, pelo menos o homem pode viver a arte “como a verdade” que o salva do fardo da existência cotidiana, era desta forma que Nietzsche interpretava o fenômeno da arte entre os gregos neste texto de 1873.

De qualquer modo, o artista, até a fase inaugurada por *Humano demasiado humano*, deve ocupar lugar privilegiado na cultura segundo Nietzsche. No entanto, em *Humano demasiado humano*, representa a marca de um período de reorganização do pensamento nietzschiano, pois agora é o homem científico que deve ocupar este lugar de privilégio. Antes de tratar o delírio artístico como o alcance da própria verdade ou de tratar o mesmo como a fantasia que deva ser tratada como se fosse a verdade, Nietzsche passa a trabalhar em prol do espírito que interroga a realidade que o cerca sem se deixar levar pela sedução da arte. A vida apenas dedicada ao conhecimento seria tediosa, e até autodestrutiva, uma vez que o conhecimento não seduz a continuar vivendo. No entanto, a vida dedicada apenas à arte seria neurótica e também a seu modo autodestrutiva e autocontraditória, dada a tendência da arte à fuga do real, que acabaria por nos envenenar contra a vida tal como é (e não tal como gostaríamos que fosse).

Até agora vimos o efeito negativo da arte em relação à cultura ocidental. No entanto, Nietzsche fala de um efeito positivo que a arte pode exercer sobre o homem, qual seja, a arte pode ser útil no sentido de evitar um possível efeito negativo do espírito científico.

A ciência dá muita satisfação a quem nela trabalha e pesquisa, e muito pouca a quem aprende seus resultados. Mas, como aos poucos todas as verdades importantes da ciência têm de se tornar cotidianas e comuns, mesmo essa pouca satisfação desaparece: assim como há tempos de nos divertir ao aprender a formidável tabuada. Ora, se a ciência proporciona cada vez menos alegria e, lançando suspeita sobre a metafísica, a religião e a arte consoladoras, subtrai cada vez mais alegria, então se empobrece a maior fonte de prazer, a que o homem deve quase toda a sua humanidade. Por isso uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência de saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as conseqüências malignas e perigosas de um superaquecimento. (NIETZSCHE , 2004b, § 251)

A arte é uma atividade importante numa cultura que se queira saudável, pois ela afasta o homem do perigo de se tornar infeliz. Os resultados a que chega a atitude científica podem levar o homem a um desestímulo de viver, na medida em que a ciência, no mais das vezes,

não produz a felicidade e o prazer que a arte proporciona para uma cultura. Ou seja, a arte, se dosada, possui a qualidade de tornar a vida mais bela e prazerosa.

A arte deve antes de tudo e em primeiro lugar embelezar a vida, portanto, fazer com que nós próprios nos tornemos suportáveis e ,se possível, agradáveis uns aos outros: com essa tarefa em vista, ela nos modera e nos refreia, cria formas de trato, vincula os não educados a leis de conveniência, de limpeza, de cortesia, de falar e calar em tempo certo. (NIETZSCHE , 1996b, § 174)

Nietzsche chega a conferir à arte um caráter educativo, no entanto, ao contrário do *Nascimento da tragédia*, a arte não possui a qualidade especulativa conferida à atividade científica, ou seja, ela não possui o privilégio de ser fonte de conhecimento. Por outro lado, a arte não deve ser ignorada pela cultura, ela pode “aquecer” um possível “congelamento” dos ânimos do homem em relação ao prazer de viver.

Retomando o que havíamos abordado no tópico 3.2, quando estávamos falando dos espíritos livres, vimos que eles devem assumir o papel de juízes da cultura . Assumindo este papel, são eles que devem prescrever o que é necessário no que concerne à necessidade de aquecer ou resfriar os ânimos de um determinado povo, consoante ao que vimos acima, são eles que devem prescrever se um povo precisa de uma dosagem maior ou menor de arte ou uma dosagem maior ou menor de ciência.

Quem, na atmosfera de tal modo de ver, sentir o ânimo demasiado frio, talvez tenha muito pouco fogo em si: se olhar à sua volta, no entanto, perceberá doenças que requerem compressas de gelo, e homens de tal maneira “moldados” com ardor e espírito que mal encontram lugar em que o ar seja suficientemente frio e cortante. Além disso, verá como indivíduos e povos muito sérios necessitam de frivolidades, como outros muito excitáveis e inconstantes precisam temporariamente, para a sua saúde, de fardos pesados e opressores: não deveremos nós, os homens mais espirituais de uma época que visivelmente se inflama cada vez mais, recorrer a todos os meios de extinção e refrigeração existentes, de modo a continuar ao menos tão firmes, inofensivos e moderados como hoje ainda somos, e talvez um dia servir a esta época como espelho e autoconsciência? (NIETZSCHE , 2004b, § 38)

“Os homens mais espirituais”, os espíritos livres, portanto, não devem prescindir da arte, porém não devem permitir que ela tome proporções nocivas à saúde de uma cultura, bem como devem cuidar para que uma cultura não se torne extremamente séria, extremamente científica. Estamos utilizando bastante estes termos: ciência e científico – os quais Nietzsche também faz uso exaustivo em *Humano demasiado humano*. Por isso, a partir da leitura dos dois seguintes tópicos veremos como Nietzsche elogia a atitude científica moderna investigadora da realidade, mas, por outro lado, veremos como esta atitude investigativa acaba caindo numa atitude de crença própria do cristianismo tão combatida pela ciência. Portanto, veremos que Nietzsche faz uso do termo ciência para denominar a atividade dos espíritos livres, tomando como base a postura inquiridora dos primórdios da ciência moderna. Isto não quer dizer que Nietzsche queira que o espírito livre seja exatamente o que se tornou um homem de ciência, tomado no sentido em que comumente lidamos com este termo, em outras palavras, compreendido como o físico, o químico ou o biólogo, por exemplo. E, de antemão, devemos estar cientes de que com o termo ciência não queremos apenas designar a Física ou a Química, por exemplo. Estamos designando toda a atividade humana que se presta à dúvida e à interrogação em relação ao mundo circundante.

### 3.4 ELOGIO NIETZSCHIANO À CIÊNCIA MODERNA

Nietzsche dedica *Humano demasiado humano* a Voltaire, filósofo que esteve a par e colaborou com o pensamento científico do século XVIII e que atacou veementemente a fé religiosa: é justamente por isso que o livro é dedicado a ele. Voltaire, assim como tantos outros de seu tempo estavam imbuídos do espírito científico e eram espíritos livres em relação aos dogmas religiosos e morais, por exemplo. Devido a isso fundaram um novo período histórico onde a ciência pôde realizar suas experiências e descobertas. Nietzsche tanto admira este feito que dedica uma obra inteira para um dos maiores representantes deste movimento – Voltaire é um espírito livre. Porém, se Nietzsche vê com bons olhos o surgimento do período científico na história; como ele pode ter a ciência como um entrave para o desenvolvimento do homem científico? Não parece contraditório? Começemos, então, a elucidar este ponto.

Antes mesmo de dar o nome “Morte de Deus” ao fenômeno histórico da decadência de Deus como princípio regulativo da vida humana na Idade Moderna, Nietzsche, em *Humano demasiado humano*, já tem em conta este acontecimento:

Fundição da cultura. – A cultura se originou como um sino, no interior de uma camisa de material grosseiro e vulgar: falsidade, violência, expansão ilimitada de todos os Eus singulares, de todos os diferentes povos, formavam essa camisa. Será o momento de retirá-la? Solidificou-se o que era líquido, os impulsos bons e úteis, os hábitos do coração nobre tornaram-se tão seguros e universais que já não é preciso apoiar-se na metafísica e nos erros das religiões, já não se requer dureza e violência, como o mais poderoso laço entre homem e homem, povo e povo? – Para responder a essa questão não temos mais um Deus que nos ajuda: é nossa inteligência que deve decidir. Em suma, o próprio homem deve tomar nas mãos o governo terreno da humanidade, sua onisciência tem que velar com olho atento o destino da cultura. (NIETZSCHE, 2004b, § 245)

Quando o homem possuía a crença de que devia viver em Deus, estava impossibilitado de agir de qualquer modo que escapasse às obrigações impostas pelo divino. Todas estas obrigações tinham sempre como meta o além da vida, o viver no próprio Deus. Sendo assim, o homem tinha sua atenção voltada, como vimos acima, para o delírio, o que mais se assemelha a uma miragem, pois é só o caminhante extenuado, adoecido, que tem este tipo de visão.

O pecado, o medo de não atingir o “reino dos céus”, fizeram com que o homem por muito tempo não pudesse deixar de estar ligado a Deus, conseqüentemente aos seus preceitos. Deus é o maior de todos os juízes, um juiz onipresente de cujo olhar nada escapa, diante desta universalidade divina como poder fazer algo que a contradiga? Nisso há algum livre arbítrio? Não, não há. O cristianismo diz que o homem é livre ou não para obedecer a Deus, mas quem vai desobedecer, sabendo que será punido por alguém que está sempre atento para tudo? Por isso, Nietzsche sempre usa o termo até de maneira irônica para a obediência cristã a Deus – cativo arbítrio. A seguinte passagem ilustra este cativo arbítrio como uma sufocação da liberdade humana nos seguintes termos:

Ao cristianismo, aos filósofos, escritores e músicos devemos uma abundância de sentimentos profundamente excitados: para que eles não nos sufoquem devemos invocar o espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas; ela se tornou tão impetuosa graças ao cristianismo. (NIETZSCHE, 2004b, § 244)

Como se livrar do cativo arbítrio? É aí que entra em cena o espírito científico da humanidade do século XVIII, encabeçada, entre outros, por Voltaire. O espírito desconfiado e inquiridor tomam conta de importantes homens; o espírito científico trava uma batalha contra a religião, porque quer se ocupar do que é terreno, quer se ocupar do mundo e não mais do além mundo.

Eis aí um acontecimento, segundo Nietzsche, responsável pela transformação histórica ocorrida nos idos dos séculos XVII e XVIII – a desconfiança, a dúvida e a análise tomam conta do homem. O Ocidente começa a enxergar nas autoridades religiosas não mais uma autoridade divina e sim uma autoridade inventada no próprio âmbito humano, no anseio do homem por domínio na própria Terra. O sacerdote teve seu domínio duradouro devido à criação de “dispositivos” capazes de perpetuar sua autoridade, em suma, o “reino dos céus” não passa de ficção sendo obra do anseio humano por “mais”. Sabendo-se disso, ao homem agora é possível aparecer uma nova forma de pensar e agir no mundo, a ele está livre o surgimento de novas perspectivas que não seja a de ter o divino como Ser. O espírito científico e livre abre caminho para o modo de pensar moderno, em outras palavras, abre caminho para o advento da subjetividade já prenunciado por Descartes no seu “Penso, existo” e para as descobertas científicas de Copérnico, Kepler, Galileu, Newton, etc... Como exemplo do espírito moderno, Nietzsche alude o Renascimento na seguinte passagem:

O Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: 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 (flama que ardeu numa legião de naturezas artísticas que exigiam de si, com elevada pureza moral, a perfeição de suas obras e tão somente a perfeição); sim, o Renascimento teve forças positivas que até hoje não voltaram a ser

tão poderosas em nossa cultura moderna. (NIETZSCHE, 2004b, § 237)

### 3.5 CRÍTICA NIETZSCHIANA À CIÊNCIA MODERNA

Mesmo tendo realizado um movimento de atenção voltado para o que é terreno, mesmo estando imbuído de comportamento inquiridor; o homem científico do início da Idade Moderna, ainda necessita de uma ficção no seu desejo por cientificidade. A ficção da subjetividade, que surge na filosofia e é estendida aos diversos campos do conhecimento do homem, aparece como princípio de toda investigação acerca do que seja “natural”. Neste ponto, recapitulemos que o homem moderno é científico por já ter consigo o espírito desconfiado e inquiridor próprio de toda ciência que se queira ciência, porém é um espírito científico que só não atinge a verdade porque se enreda numa nova ilusão – na subjetividade. Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche dá especial atenção a uma das facetas da crença do homem no sujeito, qual seja, a crença no livre arbítrio, na vontade humana destituída de qualquer paixão, na vontade oriunda de uma alma independente das paixões mundanas, nesse sentido diz Nietzsche:

E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. (NIETZSCHE, 2004b, § 39).

O homem incorre no mesmo erro antes cometido, ele passa a ter como princípio a “substância”, o imutável, troca-se uma estrutura imutável chamada Deus por outra chamada subjetividade.

A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade lógica de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância. (NIETZSCHE, 2004b, § 18)

A realidade humana ainda precisa de um calço firme e sólido para continuar se apresentando como tal, do contrário Nietzsche acredita na possibilidade do advento de uma espécie de debilidade nervosa que levaria o homem ao desespero completo. Quer dizer, o homem tendo a sensação da “falta de chão” pode perder a orientação e se desesperar com esta sensação. Aqui já podemos vislumbrar a questão nietzschiana da possível desvantagem na crença na substância, ou seja, é apontado o risco da humanidade de se perder na sua própria tentativa de descoberta de si.

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? (NIETZSCHE, 2004b, § 34)

No entanto, vemos dois ganhos do homem moderno em relação ao medieval, quais sejam: 1) O homem não está mais sujeito a uma autoridade divina, ele mesmo crê se regular por meio da subjetividade; 2) a sua atenção se volta para o terreno, o homem quer deixar de lado o além da vida – no ponto dois digo quer, porque ainda sim ele se apega ao além vida crendo na subjetividade e outros pontos que veremos a seguir. A valorização do mundo sensível não foi levada às últimas conseqüências pela ciência moderna, ainda que se possa dizer que ela desempenhou um papel importante no sentido de solapar a crença no além-mundo e na legislação inspirada por ele. Na crença em um sujeito temos precisamente o momento do recuo do espírito científico. A modernidade começa a deixar de ser científica quando justamente os avanços da cientificidade deste período histórico vão se aprofundando, quando a subjetividade vai cada vez mais dando seu suporte para todo o agir da ciência

moderna. Por que o homem de uma breve tentativa de abrir os olhos passa a não querer mais abri-los? – esta é uma situação semelhante à de um cego que busca a cura para sua cegueira, mas depois abandona o tratamento. O homem moderno “matou” Deus, quis saber o que é próprio do mundo e parou por aí, pois não quis se livrar do que mais tarde Nietzsche irá nomear de “sombrias de Deus”, o homem moderno passa a crer na subjetividade.

De qualquer maneira, a modernidade desencadeia um processo de enfraquecimento das forças que mantêm o além vida como orientação da vida humana. A “cientificidade” do homem moderno descrê na existência de um juiz infinitamente maior do que o homem, e passa a atribuir ao próprio homem, a sua subjetividade, a responsabilidade pela construção de sua realidade circundante. A modernidade deixa de lado as questões teológicas acerca da natureza divina, acerca do além da vida, e passa a querer saber sobre o funcionamento do que é terreno e do que é *Humano demasiado humano*.

No entanto, de acordo com o que vimos acima, a modernidade ainda sustenta o pensamento de que uma “substância” é responsável pela organização da vida. Todo o problema de Nietzsche com a tradição metafísica ocidental está centrado na sua crença na “substância”, que segundo ele se comporta da mesma forma que os humanos primitivos que a qualquer idéia que se lhe apresentasse como verdadeira por mais fantástica que fosse iam logo acreditando nela. Sem qualquer dúvida, o homem moderno vai logo aceitando e incorporando para si a subjetividade como fundamento da vida. É isto que logo faz da modernidade mais um período apenas norteado pela crença no fantasioso que foge da cientificidade exigida por Nietzsche em seu tempo.

A ciência moderna, além de ter como base a subjetividade, trabalha com elementos que segundo *Humano demasiado humano* também são erros do intelecto humano – a crença no número, nas bases das figuras geométricas (reta e ponto) e na igualdade, conseqüentemente na matemática. Por que são erros? Porque, segundo Nietzsche, na realidade não existem coisas iguais, não existem retas nem pontos e a unidade (base da ordenação numeral) não existe, pois tudo está num processo de vir a ser. Estando a matemática calcada no que considera ser a realidade do mundo, ela fica destituída de valor de verdade quando Nietzsche ataca as suas bases e, conseqüentemente ataca também a linguagem das ciências da natureza como a Física e a Química, cujos conceitos estão comprometidos com a matemática.

O número. – A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma “coisa”). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe algo que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem. (NIETZSCHE, 2004b, § 19)

E:

O mesmo se dá com a matemática, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza. (NIETZSCHE, 2004b, § 11)

O que Nietzsche quer é destituir a ciência moderna do seu discurso que se diz verdadeiro, abalando desta forma os alicerces dela. Mas não é o interesse maior de Nietzsche abalar a matemática, a Física, e a Química (e todas as chamadas ciência naturais), ao atacar elas, Nietzsche avança contra as ciências humanas (Sociologia, Ciência política, Economia, etc.). Como? Nietzsche sabe que, se tirar o solo das ciências modernas, poderá causar uma espécie de vertigem nelas, na medida em que todas as suas realizações devem estar de acordo com um princípio – o princípio de adequação à realidade. Como vimos acima, é retirada a sustentação das ciências naturais; mas, como isto implica na perda de sustentação das ciências humanas?

As ciências humanas e suas aplicações nos seus devidos campos de ação não podem mais se sustentar justamente porque as ciências naturais perderam seu vínculo com o princípio de realidade. O homem ocidental, de acordo com Nietzsche, ao organizar a sua estrutura político-social-econômica trabalha com os conceitos referentes à matemática e às ciências naturais. O homem moderno desejou aplicar o matemático a toda a sua realidade. Como diz Descartes:

Comprazia-me sobretudo com as Matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões; mas não notava ainda seu verdadeiro emprego, e, pensando que serviam apenas às artes mecânicas,

espantava-me de que, sendo seus fundamentos tão firmes e tão sólidos, não se tivesse edificado sobre eles nada de mais elevado. (DESCARTES, 1996, p.69)

Contudo, como vimos, o elemento básico da matemática, o número, é um erro. Uma vez tomado como verdade, pode inspirar o homem a se tomar como sede de verdades igualmente errôneas. A compreensão moderna de subjetividade, por exemplo, é uma transposição para o âmbito da autocompreensão humana de uma unidade que ele não tem. Em outras palavras, se existem unidades, podemos ter uma compreensão do homem como uma unidade subjetiva. Além disso, a subjetividade é considerada pela modernidade como a fonte da matemática que o homem quer aplicar a toda sua realidade no intuito de banir a diferença, a transitoriedade, própria da vida. Embora Descartes não seja um reformador social, não há dúvida que a busca de certeza que professa se estendeu a todos os campos da vida humana.

Vemos, por exemplo, a organização social do homem voltada para a igualdade e para o indivíduo enquanto unidade subjetiva. E é somente operando com os conceitos de igualdade e unidade que a matemática e as ciências naturais chegam aos seus resultados “exatos”. Utilizando-se destes conceitos, a sociedade moderna não chegaria então à “exatidão”, à previsibilidade, à perfeição?

A modernidade, portanto, tem como norte o pensamento científico natural, ela procura imitar os erros deste pensamento e aplicá-los em seu meio. Se antes Deus era fonte de todo o fazer humano, agora o homem age de acordo consigo mesmo, de acordo com a subjetividade, porque é nela, assim crê que o homem moderno, que se encontra o matemático ordenador de sua realidade. Toda a ciência moderna tem seu princípio no próprio homem, no seu interior, este é o novo erro que se instaura entre os homens segundo Nietzsche. Erro que começa a ruir quando Nietzsche o diagnostica justamente como erro, como sem fundo, como sem realidade, como o ilusório. A ciência moderna não se vê assim e acredita piamente em seus princípios, por isso, Nietzsche a destitui de cientificidade, ela é tão crente quanto o cristianismo. Nesse sentido, Eugen Fink considera a ciência também só mais uma crença entre outras tantas em que o homem se enredou, por isso diz ele:

O “racionalismo” de Nietzsche “ilumina-se” a si próprio: não acredita seriamente na razão, no progresso, na “ciência”, mas toma a ciência como meio para pôr em questão a religião, a metafísica, a

arte e a moral, para demonstrar o caráter problemático delas.  
(FINK, 1983, p. 55)

Ora, mas é contra as ciências humanas que Nietzsche está mais interessado em se voltar, é certo que ele desfere seus ataques às ciências naturais, mas isto atinge em cheio as humanas. Decerto, são as ciências humanas que organizam diretamente o modo como a sociedade moderna deve se comportar. São elas que, na verdade, entram a superação do modo de ser do homem moderno. Que modo é esse? O homem vive sob o mando da perspectiva do erro, sob o mando do ideal democrático, do ideal nivelador, e por mais distante que ele esteja do diagnóstico nietzschiano de que este ideal tem um fundo ontológico, na medida em que o ideal nivelador tem como fonte a “substância”, o “sujeito”, é isto que dá vida a este mando.

Contudo, embora Nietzsche discursasse num sentido contrário à matemática e às ciências naturais, não parece que ele queira banir estas atividades do âmbito da cultura humana. O discurso nietzschiano presta-se apenas a denunciar a falsidade destes modos de se relacionar com o mundo, na medida em que eles já não possam servir mais como verdades a partir das quais o homem possa construir um saber que negue o vir a ser. No entanto, estes modos falsos de se colocar diante da vida podem ser necessários ao homem. Nesse sentido, vemos Nietzsche dizer que o erro e a mentira não têm que necessariamente serem negados e rejeitados. “Por que, na vida cotidiana, os homens normalmente dizem a verdade? – Não porque um deus tenha proibido a mentira, certamente”. (NIETZSCHE, 2004b, § 54) e ainda diz Nietzsche na *Gaia ciência*: “entre as condições necessárias para a vida poderia estar o erro”. (NIETZSCHE, 2001, § 121)

O que não deve mais acontecer é a tomada dos erros da matemática pelas ciências humanas como verdades. Vemos, então, que a briga de Nietzsche com a matemática e as ciências naturais se dá de maneira que estas atinjam indiretamente as ciências humanas; os seus alvos são as bases para o ideal de rebanho fornecidas pelas ciências humanas, na medida em que este se pauta na crença na igualdade e na individualidade humanas.

### 3.6 DESVINCULAÇÃO DE NIETZSCHE DO POSITIVISMO.

Não crendo nas religiões e nos ideais científicos da modernidade, o “espírito livre” se torna uma espécie de cético em meio ao burburinho do fazer do homem ocidental. É este ceticismo provisório que leva o homem a novas descobertas acerca do real. *Humano demasiado humano* é uma obra que detêm seus méritos não só por provocar um ceticismo no homem, mas também por chegar a assertivas acerca da vida. Esta obra diz que a vida é devir e que os fundamentos da modernidade são ilusórios. Seu discurso é frio, “com pés no chão”, sóbrio e faz apologia ao espírito científico; mas por isso deveríamos taxar Nietzsche de positivista? Em relação a uma possível acusação de ceticismo, já vimos que ela não procede, agora veremos a de positivista.

O positivismo se caracteriza por ser uma escola crente na evolução da humanidade por via dos conhecimentos científicos adquiridos no decorrer da Idade moderna. Teríamos, segundo esta escola, percorrido pela fase teológica (as crenças primitivas, o cristianismo, etc...) e pela fase metafísica (a filosofia moderna com Descartes, Kant, etc.). A descrição da evolução do homem passando pelas fases teológica (dividida em mito, politeísmo e monoteísmo) e metafísica é realizada por Comte na primeira parte de seu *Discurso sobre o espírito positivo*. A fase metafísica representa uma evolução em relação a antecessor, pois é uma fase tolerante e incentivadora do homem de ciência, sendo que este é o dotado de saber capaz de “melhorar” a vida humana segundo o positivismo. Porém, a fase metafísica ainda mergulha em discussões que o positivismo considera fúteis e atravancadoras do desenvolvimento humano, por exemplo, em Descartes, a discussão da existência ou não de Deus.

As especulações dominantes conservaram nele (estado metafísico) o mesmo caráter essencial de tendência habitual aos conhecimentos absolutos; apenas a solução passou por uma notável transformação, capaz de facilitar mais o surto das concepções positivistas. (COMTE, 1990, p. 11)

Neste sentido, o estado metafísico da humanidade continua na vã empreitada por verdades absolutas ao se ater em problemas ontológicos, mas melhora no sentido de deixar e

“exercitar” a capacidade humana para o pensamento racional dedutivo, que estuda causas e conseqüências, sendo assim uma espécie de preâmbulo para o estado positivista.

O conjunto de nossa evolução mental, sobretudo, o grande movimento realizado na Europa ocidental desde Descartes e Bacon não deixam pois, daqui para frente, outra saída possível senão constituir afinal, após tantos preâmbulos necessários, o estado verdadeiramente normal da razão humana (...) (COMTE, 1990, p. 49)

No entanto, a evolução humana só se dará por completo quando todos os setores da humanidade forem tomados pelo “espírito da cientificidade”. O cientificismo, assim acredita o positivismo, levará o progresso, a paz e a segurança ao homem – somente quando ele for incorporado por toda a humanidade de maneira que não reste qualquer ponto fora dele capaz de oferecer-lhe resistência. Ora, após termos discorrido sobre o que diz *Humano demasiado humano* sobre a cientificidade moderna, que ela não deve ser a meta do homem no sentido deste “melhorar”, acredito ser indevido chamar *Humano demasiado humano* de uma obra positivista.

Além disso, o positivismo tem em si um forte princípio moral que advém do cristianismo, a bondade, a generosidade, a compaixão; na medida que ele diz que o desenvolvimento intelectual da humanidade só deve se dar por via de uma tomada de corpo destes sentimentos.

O conjunto da nova filosofia tenderá sempre a ressaltar, tanto na vida ativa quanto na vida especulativa, a ligação de cada um com todos, numa profusão de aspectos diversos, de maneira que se torne involuntariamente familiar o sentimento da solidariedade social, convenientemente estendida a todos os tempos e a todos os lugares. (COMTE, 1990, p. 72)

Estes sentimentos recomendados pelo positivismo, Nietzsche já os vê, em *Humano demasiado humano*, como prejudiciais a uma cultura que se queira saudável. O positivismo pensa na evolução moral do homem como a fórmula solucionadora de seus problemas –

Nietzsche sequer pensa em “resolver problemas”, ele já não crê mais em razões finais, em teleologias, e coisas afins. De acordo com a concepção de que a vida é devir, de que este é o sentido da vida, como crer na paz e segurança da humanidade? Em relação aos sentimentos que levam o homem ao desejo de buscar esta paz e segurança diz Nietzsche:

A soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura, tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais. (NIETZSCHE, 2004b, § 244)

Esta superexcitação nervosa diz respeito à expectativa humana em relação a uma cultura livre dos perigos que sempre fizeram parte da vida humana. O positivismo age nesse sentido também ao crer no progresso linear da sociedade. Esta crença numa constante evolução do homem no passar dos tempos é uma herança hegeliana presente no positivismo, é como crer no “espírito absoluto” que traz toda a temporalidade para cada vez mais perto de si, crê-se num futuro final que traz consigo tudo o que está “atrás” dele. Esta é uma metafísica inconcebível para Nietzsche, o que temos é somente o presente, o futuro é o presente, o passado também. Neste sentido, toda a temporalidade se transforma de acordo com o presente e de maneira alguma o presente se transforma por meio do futuro.

Quando toda a história da cultura se abre aos nossos olhos como um emaranhado de idéias nobres e más, falsas e verdadeiras, e quando, à vista dessa rebentação de ondas, a pessoa é quase tomada de enjôo, entendemos o consolo que há na idéia de um deus em evolução: ele se revela cada vez mais nas transformações e vicissitudes da humanidade, nem tudo é mecanismo cego, interação de forças sem sentido e objetivo. A divinização do vir a ser é uma perspectiva metafísica – como de um farol à beira do mar da História - na qual uma geração muito historicizante de eruditos achou consolo (...) (NIETZSCHE, 2004b, § 238)

Pensar também que os melhores são os que continuam existindo no meio é uma forte influência do darwinismo no positivismo. O darwinismo valoriza a existência de maneira medíocre, pois considera a mera sobrevivência de uma espécie em relação a uma outra que

tenha se extinguido como um aperfeiçoamento e melhora. Isto, para Nietzsche, é um valorar de uma maneira que privilegia o simples viver, que privilegia o simples vagar de um ser pelos limites da Terra. Ao contrário, o valorar nobre é aquele que atribui a qualidade de bom ao ser que se lança, ao ser que não se contenta só com o sobreviver, mas que busca mais, que quer o diferente.

É certo dizer que o positivismo e o darwinismo atribuem às diferenças ocorridas na humanidade através dos tempos um caráter positivo, e que Nietzsche vê também na mudança do humano (no sentido em que ele espera) uma positividade. Mas, em primeiro lugar, Nietzsche não pensa que o simples estar de uma espécie ou de homem o caracteriza como melhor, isto de maneira alguma é motivo para uma classificação qualitativa. Mais tarde, ele chamará “superação” o estado próprio do mundo sensível. Darwin será criticado por descrever o vivo como aquele que busca a conservação e a preservação. Em *Humano, demasiado humano*, O bom, o nobre, o espírito livre, é aquele que não se acomoda. Do mesmo modo, o espírito científico não considera a estabilidade uma meta natural do vivente. Mais tarde, esta visão será ainda mais enfatizada, o que de certa maneira afasta Nietzsche ainda mais da ciência tal como praticada em sua época. Olhar o mundo sensível como o mundo marcado pela vontade de superação – e o próprio homem como marcado por ela, na medida em que ele pertence a este mundo - já é um dos legados de *Humano, demasiado humano*, como Fink parece dizer:

Ele manobra a barca do homem para novos mares, afasta-se de todas as costas e ruma ao infinito, que já não se encontra por cima do homem, como Deus, como a lei moral ou a coisa em si; o infinito é agora descoberto dentro do próprio homem – ele é o ser que se supera a si próprio, as estrelas da idealidade são apenas as perspectivas da superação de si mesmo, perspectivas que ele próprio abriu.! (FINK, 1983, p. 56)

Em segundo lugar, o positivismo vê a evolução do homem como uma linha contínua e ininterrupta de melhoramento; não é dessa forma que Nietzsche pensa. É só pensarmos que o advento do cristianismo no Ocidente é visto por Nietzsche como uma piora, um adoecimento do homem, em relação ao homem da antiguidade. Nada garante que tempos vindouros serão melhores que os de hoje, pois não basta a simples sobrevivência dos indivíduos para afirmarmos a melhora dos mesmos. Em Nietzsche, temos uma medida qualitativa diferente dos

movimentos em voga no século XIX – a medida, em *Humano demasiado humano*, é a disposição para o espírito crítico.

Não nos equivocamos se concluirmos que *Humano demasiado humano* é uma obra que se presta quase que na sua totalidade a uma atividade destruidora da tradição de pensamento ocidental. Após a fase de sua produção filosófica que vai desde *Humano demasiado humano* até a *Gaia ciência* é que Nietzsche passa a escrever mais sobre o homem como criador. Nietzsche começa a partir daí a pensar mais o espírito livre como um criador, melhor, um pretense criador, pois é só ele que pode abrir passagem para o super-homem. O cientificismo de Nietzsche é pensado não somente como uma ferramenta insana que sai por aí demolindo sem intencionar mais nada além do próprio destruir. A ciência é sobretudo preparadora, ela tem também seu papel pedagógico no sentido de que ela passa a ensinar o super-homem, a vontade de poder e o eterno retorno.

Podemos dizer que após a fase científica de Nietzsche, a ciência continua sendo atividade fundamental prescrita ao homem. Contudo, ela perde muito do seu lado marcado pela destruição e ganha espaço sua virtude criativa. Ora, a rigor, pelo menos, se não pensando numa humanidade transformada em super-homem, *Humano demasiado humano* não pode ser pensado meramente como um livro dinamite, pois Nietzsche tem seus argumentos para implodir a tradição. Estes argumentos não estavam dados, eles surgiram, brotaram, neste sentido são criações, embora tendo como propósito o destruir.

Na medida em que *Humano demasiado humano* toma suas posições, o livro, mesmo que envolto numa atmosfera de ceticismo, não pode ser considerado um livro escrito por um Nietzsche cético. Nietzsche pensa o seu ceticismo não aos moldes da escola filosófica cética, o ceticismo nietzschiano é uma passagem, ele tem um término. Várias posições são tomadas em *Humano demasiado humano*, como vimos acima, este livro põe a tradição em dúvida, coloca-a sob suspeita. Pode ser que num primeiro instante só surja a dúvida e a suspeita, mas logo em seguida Nietzsche tem como arma o método genealógico – esse passa a ser o inquiridor – e, nesse sentido, temos como uma posição tomada este método. Portanto, Nietzsche não se estabelece num ceticismo, ele sai do estado de suspensão, da “falta de chão”, para se apoiar em uma nova “metodologia científica”, que chamamos de genealogia, tema do próximo capítulo.

#### 4 A CIÊNCIA NIETZSCHIANA ENTENDIDA COMO GENEALOGIA

O “espírito livre” é o homem que tem a virtude da dúvida sobre a tradição ocidental, o que lhe causa a sensação desagradável de uma falta de orientação.

Comparado àquele que tem a tradição a seu lado e não precisa de razões para seus atos, o espírito livre é sempre débil, sobretudo na ação; pois ele conhece demasiado motivos e pontos de vista, e por isso tem a mão insegura, não exercitada. Que meios existem para torná-lo relativamente forte, de modo que ao menos se afirme e não pereça inutilmente? Como se forma o espírito forte (*esprit fort*)? Este é, num caso particular, o problema da produção do gênio. De onde vem essa energia, a força inflexível, a perseverança com que alguém, opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual do mundo?<sup>8</sup> (NIETZSCHE, 2004b, § 230)

A força, a orientação lhe retorna quando toma nas mãos continuamente o método genealógico; em *Humano demasiado humano*, chamado de história da gênese do pensamento. A partir de agora, o que denominamos de genealogia é o que Nietzsche antes havia chamado de história da gênese do pensamento – esta é os primeiros passos da genealogia. A genealogia passa a ser um novo modo de lidar com tudo o que concerne à cultura do Ocidente, o homem já tratou a cultura a partir da crença em Deus e a partir da crença no sujeito, agora Nietzsche apresenta a genealogia como a nova perspectiva a partir da qual o homem deve olhar o mundo.

Quando o homem faz o estudo genealógico de suas concepções morais, ele passa não só a duvidar da origem delas, como começa a lançar suspeita sobre elas. A suspeita, mais do que a dúvida, faz perguntas incriminando o perguntado, esperando dele respostas que atestem o pensamento inicial incriminante<sup>9</sup>. Portanto, o método genealógico é como que um

---

<sup>8</sup> Aquele que se coloca ao lado da tradição não necessita de motivos para os seus atos, por exemplo, quando se segue os passos da moral cristã numa sociedade cristianizada, a pessoa não precisa justificar seus atos – “eles têm de ser assim e pronto”, dizer isto basta.

<sup>9</sup> É certo, como vimos acima, que o “espírito livre” é o homem que duvida, mas ele também é o homem que suspeita: ela é mais agressiva do que a dúvida, porque além de colocar algo “em suspenso”, ela procura encaminhar determinada questão para um lado, qual seja, para o lado desfavorável ao acusado por esta questão. O investigador policial, por exemplo, dispõe da suspeita, na medida em que procura conduzir o transgressor até o

instrumento nas mãos de um médico que por vezes suspeita de alguma doença e que com ele faz o possível para um exame confirmar uma opinião inicial.

Neste ponto, antes de iniciarmos um estudo da necessidade, das conclusões e implicações do método genealógico, vamos ver qual é o sentido da palavra genealogia em Nietzsche para não cometermos o erro de usarmos de maneira abusiva e irresponsável esta palavra, isto é, sem sabermos aquilo que lhe diz respeito. Nietzsche, em *Humano demasiado humano*, diz faltar à sua época sentido histórico, pois ela tem apenas olhos para a ilusão de uma moral a-histórica, para uma moral fundada num sujeito, numa “substância”, numa “coisa”. A moral não é pensada como algo que veio a ser num processo histórico, mas como algo “intocado” pelo vir a ser, porém, quando Nietzsche submete-a a um estudo de suas origens históricas, enxerga sua sujeição ao devir histórico. Portanto, a genealogia tem este sentido de estudo das origens da moral, na medida em que se faz uma pesquisa histórica dela.

Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro **Sobre a origem dos sentimentos morais**, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? “O homem moral” – diz ele – “não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico.” Esta proposição, temperada e afiada sob os golpes do martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a “necessidade metafísica” do homem (...) (NIETZSCHE, 2004b, § 37)<sup>10</sup>

Além da genealogia ter este caráter de investigação histórica da moral, ela tem também o caráter de ser uma investigação “psicológica” acerca do homem. Ela realiza um estudo sobre os sentimentos formadores da maneira pela qual o homem age “moralmente”. Nietzsche observa, antes de tratar o agir moral como aquilo que concerne a uma estrutura subjetiva, a um Eu; que o escopo moral do Ocidente é todo pautado em sentimentos que o homem tem em relação a estímulos que lhe são impostos. Destarte, a moral não é tratada à maneira cristã como uma obediência a uma ordem divina, nem kantianamente como uma obediência ao imperativo categórico do homem – a moral agora é tratada como o modo que um organismo age em relação ao seu meio.

---

seu suposto crime. Na maior parte de *Humano demasiado humano*, Nietzsche fala em dúvida, porém em vários aforismos podemos dizer que a atitude de Nietzsche é a da suspeita.

Os sentimentos que são causados a um organismo (no caso o homem) determinam a configuração da moralidade, assim a moral não depende de nenhuma vontade livre do homem para se fazer valer, antes ela produto de um *páthos*. Investigar este *páthos* da moral é o que se chama de realizar uma genealogia psicológica do homem, livre das crenças no divino e no sujeito. À guisa de esclarecimento, a genealogia psicológica de Nietzsche não é da mesma natureza da psicologia contemporânea, pois ela não tem pretensão alguma de “curar” indivíduos e nem pensa o indivíduo como portador de uma estrutura psicológica (Ego, super-ego, etc.). A psicologia nietzschiana, assim como todo o seu pensar “científico”, visa à denúncia da tradição metafísica ocidental cujo discurso não passa de uma falsidade acerca da moral humana.

Ou haveria um contrapeso à tese de que a observação psicológica se inclui entre os atrativos e meios da salvação e alívio da existência? Não deveríamos estar bastante convencidos das desagradáveis conseqüências dessa arte, para dela afastar intencionalmente o olhar dos que se educam? De fato, uma fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à análise das ações humanas, uma espécie de pudor frente à nudez da alma podem realmente ser mais desejáveis para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica, vantajoso em casos particulares; e talvez a crença no bem, em homens e ações virtuosas, numa abundância de boa vontade impessoal no mundo, tenha tornado os homens melhores, na medida em que os tornou menos desconfiados. (NIETZSCHE, 2004b, § 36)

Portanto, antes de tratarmos o método genealógico como sendo somente uma investigação histórica da moral, ele também se remete aos sentimentos formadores dela. Como a moral não é nenhuma lei inscrita em algum espírito divino nem uma lei inscrita na consciência do homem, ela agora é tratada como uma transformação dos nossos sentimentos “humanos demais humanos” em leis que nos orientam na vida, ou seja, os sentimentos, segundo Nietzsche, se transformam em “consciência”<sup>11</sup>. Embora não seja ainda em *Humano*

---

<sup>10</sup> Nesta passagem, o autor refere-se a Schopenhauer.

<sup>11</sup> Diz Nietzsche em *Aurora*:

“Mas, no instante em que afinal agimos, com freqüência somos condicionados por um gênero de motivos diverso daquele de que aqui falamos, o da “imagem das conseqüências”. Intervém aí o jogo habitual de nossas forças, ou um pequeno empurrão de alguém que tememos, veneramos ou amamos, ou a comodidade que prefere fazer o que está à mão, ou uma excitação da fantasia, provocada no instante decisivo por um trivial acontecimento

*demasiado humano* bem desenvolvido este tema, já temos nele a preocupação de Nietzsche com tal tema, por exemplo, o capítulo II se chama “Contribuição à história dos sentimentos morais”. Nele, Nietzsche realiza a sua genealogia dos dois aspectos acima abordados, quais sejam, histórico e psicológico; na medida em que faz um resgate histórico da moralidade e um estudo dos sentimentos que estão na base da nossa moralidade. Ou seja, antes de qualquer ação, ou antes da “consciência” dos motivos das nossas ações, o que age, no fim das contas, são os impulsos que no mais das vezes fazemos a mínima idéia do que sejam.

#### 4.1 A GENEALOGIA DO PONTO DE VISTA HISTÓRICO

Falando do ponto de vista histórico, a genealogia nietzschiana estuda a moral nos mais diversos períodos históricos da humanidade. Ela realiza uma interpretação da moral nestes períodos, é importante frisar que ela não é somente um apanhado de comportamentos morais do homem correspondentes a cada época – ela é uma interpretação acerca do agir moral do homem situando-o nas suas circunstâncias históricas. E interpretar não é ter a idéia de uma visão da cientificidade moderna acerca do dado que se estuda, ou seja, não é ter a idéia de que se está vendo o “fato”. De maneira alguma, é querer assumir uma posição de neutralidade em relação ao que se vê, não é somente reproduzir aquilo que está diante. Interpretar diz que estamos “no”, e não “diante de” como que somente absorvendo o que está posto. Nessa indissociação do estudado e do estudante, forma-se uma compreensão “carregada” de interesses. Nesse sentido, quando Nietzsche fala de modo elogioso acerca da moralidade grega, por exemplo, fala de acordo com seu projeto científico de superação da tradição metafísica. Portanto, interpretar é um estar entre – entremeado.

Não, não há dado, seja subjetivo, seja objetivo, mas sim a relação, na forma arcaica acima descrita, que sempre já fez e sempre já possibilitou o que aparece tal qual aparece. O nome dessa relação é,

---

qualquer, intervém algo físico, que surge de modo inteiramente imprevisível, intervém o humor, intervém a irrupção de algum afeto casualmente pronto a irromper: em suma, intervêm motivos que em parte não conhecemos, em parte conhecemos muito mal, e que nunca podemos calcular antes nas nossas relações mútuas.” (NIETZSCHE, 2004a, § 129).

vimos e insistimos, interesse, que, sob a forma de experiência (humor, afeto), concretiza a “síntese”, o atamento, a junção-participação homem-mundo (é tal síntese que necessariamente sempre já se deu e que, por isso, é um falso problema querer buscá-la ou proporcioná-la). (FOGEL, 2003, p. 141)

O que ocorre, na verdade, é que todo o falar sobre algo é interessado, porém a modernidade nega isso. Nietzsche, ao contrário, afirma o discurso interessado da modernidade e ainda diz que o seu também é. A pretensa objetividade é desmascarada por Nietzsche na medida em que diz que o discurso objetivo não passa de um interesse no objetivo. Por que? Porque ele não quer assumir nenhuma pessoalidade, ele quer para si o título de universal, é o discurso que se quer diferente daquilo que ele interpreta como o erro de toda a história – o erro do interesse. Mas ele também não deixa de ser interessado, pois nele Nietzsche vê o interesse de domínio da cultura, assim como todos os demais discursos anteriores a ele.

Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição 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. (NIETZSCHE, 2004b, § 1)

Quando o homem moderno faz uso do termo objetividade, ele quer dizer também: “assim foi e assim será”. Nesse sentido, falta ao homem moderno o que Nietzsche chama de “sentido histórico”, que é o sentido voltado para a história da moralidade, para as condições que fizeram a moral tal como ela é. A “moral” é um produto histórico, e não algo que sempre esteve inscrito numa realidade objetiva e que, se não se efetivou para nós, foi devido a nossa falta de olhar para ela. A ciência do espírito livre, ao investigar a história da moralidade, enxerga as condições de sua formação, quais acontecimentos levaram o homem a criar e crer na “moral”. Além disso, o espírito livre vê a moral como uma inversão dos valores, como se deu a virada da equação bom/mal para mal/bom?

O conceito de bem e mal tem uma dupla pré-história: primeiro, na alma das tribos e castas dominantes. Quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau (...). Depois, na alma dos oprimidos, dos impotentes. Qualquer outro homem é considerado hostil, inescrupuloso, explorador, cruel, astuto, seja ele nobre ou baixo. (NIETZSCHE, 2004b, § 45)

Em *Humano demasiado humano*, não vemos ainda, como em obras futuras de Nietzsche, Platão apontado como o precursor da inversão de valores nem mesmo uma abordagem explícita deste tema. No entanto, podemos observar que Nietzsche afirma que a moralidade moderna tem suas origens numa casta cujo domínio é de homens nobres, de homens inventivos, que “criaram” valores. Por outro lado, os homens dominados pelos nobres, os escravos, representam a miséria, a inaptidão para o criar, para o governar e para a amizade – sobretudo para esta. Somente homens que possuem o desejo de retribuição, de comunhão entre os pares é que têm a capacidade de criar uma comunidade forte segundo Nietzsche. Mas, não é estranha esta afirmação vinda de quem tanto criticou o ideal de rebanho, o senso comunitário do homem?

O que dissemos acima não é contraditório ao que Nietzsche diz sobre o instinto de rebanho<sup>12</sup>, de que ele é o ideal do homem fraco, do homem que se exime de qualquer ação criativa, do homem que não assume nenhum risco. Pois Nietzsche, em *Humano demasiado humano*, fala de uma comunhão “entre pares”, entre os nobres, que querem retribuir uma “boa” ação com outra “boa” ação (esta não tem o sentido, por exemplo, de um ato movido pela compaixão). Os nobres são os homens não dotados da covardia da maioria dos homens que somente querem a sua salvação do risco, e risco diz respeito ao homem que quer se mostrar como “bom” a um outro “bom”. A nobreza concerne ao homem que não mede esforços para um ato “bom”, para um ato criador<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche ainda não usa a expressão “instinto de rebanho”, mas ele já fala acerca de uma tendência da maioria dos homens em fazer parte de uma massa.

<sup>13</sup> Ao falar acerca do que é “bom”, na *Genealogia da moral*, Nietzsche diz que “bondade” e “nobreza” são sinônimos na civilização grega, sendo que nobreza diz o que é singular, ímpar, enfim, o diferenciado. “A palavra cunhada para este fim, ἐσθλός [bom, nobre], significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro (...)” (NIETZSCHE, 1998, Primeira dissertação, § 5).

Uma alma nobre gostará de se sentir obrigada à gratidão, e não evitará medrosamente as ocasiões de se obrigar a algo ou alguém, também se mostrará serena depois, ao expressar sua gratidão; enquanto as almas baixas resistem a tudo o que pode obrigá-las, ou depois exageram e são muito ávidas em expressar a gratidão. (NIETZSCHE, 2004b, § 366)

A genealogia nietzschiana diagnostica que é a vontade da maioria, do medíocre, que se instaurou no homem religioso, no homem científico moderno e no próprio artista – a vontade de somente se autoconservar, de querer somente a si mesmo. Ao contrário disso, o nobre não teme os riscos de uma ação retribuidora. No entanto, parece-nos que o homem de rebanho é aquele dotado de sentimento de amizade ao próximo, é o compadecido pelo “seu irmão” no caso do cristianismo; porém esta compaixão é apenas, como mais tarde Nietzsche irá dizer na *Genealogia da moral*, a forma mais baixa de se exercer o poder sobre um outro<sup>14</sup>. De outro lado, a amizade do nobre não é que seja um puro ato de doação desinteressada, ela é egoísta (e até mesmo vingativa, como diz a passagem a seguir) na medida em que é a forma por ele encontrada para fazer o que ele deseja – expressar o poder de admiração e gratidão pela “bondade” do outro. Contudo, é um egoísmo que visa também ao reconhecimento do outro, não desejando apenas o poder sobre o subjugado, como é o caso da compaixão cristã.

A razão por que o homem poderoso é grato é esta. Mediante seu benefício, o benfeitor como que violou a esfera do poderoso e nela se introduziu: em represália, este viola a esfera do benfeitor com seu ato de gratidão, o poderoso teria se mostrado sem poder e depois seria visto como tal. Por isso toda sociedade de bons, ou seja, originariamente de poderosos, situa a gratidão entre os primeiros deveres. – Swift afirmou que os homens são gratos na mesma proporção em que nutrem a vingança. (NIETZSCHE, 2004b, § 44)

É o estudo histórico da genealogia de Nietzsche apresentada pela primeira vez em *Humano demasiado humano* que tece estas considerações acerca do agir moral do homem; analisando os acontecimentos históricos, as personalidades históricas e as circunstâncias que levam a um acontecimento é que Nietzsche realiza sua “interpretação”, seu “diagnóstico”

acerca da moral. Só quando não se tem mais olhos para a “coisa em si”, para um “imperativo categórico”, o homem é capaz de saber que a moralidade é o fruto de um processo “vital” ainda em curso, isto é, a moralidade se dá somente no âmbito da vida cujo princípio é a inquietação, o não se querer igual. E este não é um processo ao modo hegeliano, pois não é determinado por um absoluto que promove a evolução das formas históricas. A moralidade é meramente produto de um processo onde nada externo a ele o impulsiona.

#### 4.1.1 A genealogia de Nietzsche contraposta à “má-consciência”

Ainda sobre a análise histórica, ela não funciona somente como comumente pensamos que ela deva se comportar. Ou seja, requerendo somente o estudo da história para a humanidade não incorrer nos mesmos erros do passado, ou mesmo até para procurar se redimir deles. A genealogia de Nietzsche não é a da “má consciência” que quer se livrar do peso da culpa e que por isso só tem os olhos voltados para trás não aspirando a mais nada no porvir. A genealogia vê o passado como uma mola propulsora capaz de lançar o homem para um futuro que deixe para trás o seu passado metafísico.

E tudo – todo o esforço, toda a energia é só para trás. Todo o horizonte da vida se transforma em só de volta. Não há mais futuro, o porvir, que é a dimensão privilegiada da vida finita, que é a vida de tarefa, de por fazer – enfim de criação na e como movimento de auto-superação. E nessa estrutura também não há mais esquecimento, que é o lugar da ação inútil e necessária, pois se avoluma para o infinito a memória residual, a memória de dado e de fato, isto é, do feito, que é a memória fonte do ódio, do ressentimento, da vingança. Não há mais inocência, a inocência do e no devir, pois não pode, não é possível querer e poder para trás! E “era” preciso! Impunha-se! (FOGEL, 2003, p. 174)

---

<sup>14</sup> Está implícita na leitura da *Genealogia da moral* esta posição nietzschiana.

Este trecho quer nos dizer que o homem ocidental despende a maior parte de suas forças na tentativa de “corrigir” erros do passado, ou seja, o homem ocidental busca a realização de ações que compensem um “mal” realizado. Desta forma, o homem jamais poderá superar o seu passado, não tendo assim vistas para o futuro. E esta ação de compensação não deixa de ser sempre uma ação vingativa, de ódio doentio, em relação a um passado – o homem dotado de “má consciência” é um potencial vingador. Além disso, como diz a passagem acima, tentar redimir todos os “erros” do passado torna-se um “verdadeiro inferno” para aquele que insiste nesta tarefa, pois o homem, em várias circunstâncias, não age de acordo com a moral que lhe foi imposta. Nesse sentido, o homem deve esquecer em grande medida o passado, enquanto este se lhe apresenta como um obstáculo para seu agir futuro. Contudo, isto não quer dizer que o passado deva ser de fato esquecido, em outras palavras, o passado enquanto inspiração para a ação criadora do homem na vida deve ser lembrado. Noutra sentida, enquanto desencorajador das ações do “homem científico”, do destruidor da tradição do pensamento ocidental, o passado merece ser esquecido. Portanto, esquecimento e memória no pensamento nietzschiano tem relação antes com o “como” o passado apresenta-se para o homem. Assim como não devemos ser um entulho de memórias, também não devemos ser um vazio.

#### 4.1.2 Relação entre a genealogia da história e a política

Quando Nietzsche se utiliza do método genealógico, inevitavelmente acaba tecendo comentários acerca da política; ou seja, fazendo seus estudos sobre a história, chega à conclusões sobre o fazer político do homem no passar dos anos. Como o passado deve ser a fonte de todo o fazer humano, inclusive o político; seria, então, o passado (o tempo) que deveria inspirar atos políticos revolucionários do homem como inspirou o homem da Revolução Francesa, por exemplo? Não, a revolução é vista por Nietzsche como um ato da plebe (não do ponto de vista econômico) oprimida pela sua falta de “talento”. A Revolução Francesa foi um ato característico de uma massa de homens que buscou substituir um “pensamento de massa” por si mesma. O que isto quer dizer? Durante o Iluminismo se pensava numa política que visasse à massa, numa política que tivesse ela como objetivo

principal, portanto, aí temos um “pensamento de massa”. Por outro lado, a Revolução Francesa já representa o início da autoridade política da massa propriamente dita que se estende até os dias de hoje.

Há visionários políticos e sociais que com eloquência e fogosidade pedem a subversão de toda ordem, na crença de que logo em seguida o mais altivo templo da bela humanidade se erguerá por si só. Nestes sonhos perigosos ainda ecoa a superstição de Rousseau, que acredita numa miraculosa, primordial, mas, digamos, soterrada bondade da natureza humana, e que culpa por esse soterramento as instituições da cultura, na forma de sociedade, Estado, educação. Infelizmente aprendemos, com a história, que toda subversão desse tipo traz a ressurreição das mais selvagens energias, dos terrores e excessos das mais remotas épocas, há muito tempo sepultados: e que, portanto, uma subversão pode ser fonte de energia numa humanidade cansada, mas nunca é organizadora, arquiteta, artista, aperfeiçoadora da natureza humana. (NIETZSCHE, 2004b, § 463).

As revoluções só trazem à tona reações violentas em nada construtivas de uma cultura que Nietzsche quer aristocrática. O autor nega o “espírito democrático”<sup>15</sup> de Rousseau - o “povo”, a “massa” não possui o poder de artista, eles são apenas destruidores e detentores apenas de “instintos selvagens” negadores de uma “cultura superior”. Por isso, a genealogia não vê que a revolução seja algo que deva ser prescrito ao homem enquanto ação

---

<sup>15</sup> Vejo em alguns comentadores como Ansell-Pearson o equívoco de interpretarem Nietzsche em *Humano demasiado humano* como um pensador adepto da ideal democrático liberal. Isto se deve ao fato de certos aforismos possuírem algumas idéias semelhantes a tal ideal, mas isto não quer dizer que Nietzsche seja um defensor da democracia, vejamos um destes aforismos:

“A exploração do trabalhador, percebeu-se agora, foi uma estupidez, um exaurimento do solo às custas do futuro, um risco para a sociedade. Agora já temos quase um estado de guerra: e o custo de manter a paz, de firmar tratados e adquirir confiança, em qualquer caso, será doravante muito grande, porque muito grande foi a loucura dos exploradores, e de longa duração.” (NIETZSCHE, 2004b, § 286).

E Ansell-Pearson diz:

“Nietzsche argumenta a favor de uma democracia futura que superará polaridades de riqueza e poder que, espera, tornará obsoleto o que considera as duas mais perigosas ideologias do período moderno, o nacionalismo e o socialismo (...) Nietzsche até endossa uma política trabalhista esclarecida, que garantirá aos trabalhadores segurança, proteção contra a injustiça e a exploração. Dessa maneira, garantir o contentamento do corpo e da alma do trabalhador assegurará que sua prosperidade seja também a prosperidade do todo social.” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 105).

Ao dizer que a exploração do trabalho se deu de modo abusivo, Nietzsche não está falando em prol de uma democracia, mas o autor está se referindo a uma organização que o próprio poder aristocrático deve definir em relação aos seus governados para o próprio bem desta aristocracia, e não pensando como fim último o “povo”. Portanto *Humano demasiado humano*, neste ponto, não contradiz as obras futuras de Nietzsche.

transformadora da sociedade. A genealogia de maneira alguma aspira a reações violentas, ela preconiza a paciência; que os “espíritos livres”, sejam eles políticos, filósofos ou artistas, mudem a cultura paulatinamente tendo o saber histórico como instrumento desta mudança. Além do que o estudo histórico da moralidade pode mostrar ao homem como toda sua ação é um dever, que este é o poder que faz mundo como ele é. No entanto, alerta Nietzsche, devemos precavermo-nos de atos violentos. Este pensamento fica mais claro, quando ele diz que revoluções tendem mais a colocar no poder homens de interesses pouco “nobres”. Por que? A explicação é simples: estes homens são a maioria e com a desestabilização do poder as chances de que o assumam são grandes. No sentido de denunciar o problema do pensamento da maioria, Ortega y Gasset, no século XX, concorda com Nietzsche dizendo:

Convém recordar que, em todas as épocas, quando a massa, independentemente do motivo, atuou na vida pública, o fez na forma de “ação direta”. Portanto, este sempre foi o modo de operar natural das massas. E corrobora enfaticamente a tese deste ensaio o fato patente de que agora, quando a intervenção das massas na vida pública passou de casual e ocasional a normal, apareça como norma oficialmente reconhecida a “ação direta”.

Toda convivência humana vai entrando nesse novo regime em que são suprimidas as instâncias indiretas. No trato social elimina-se a “boa educação”. A literatura, como “ação direta”, se constitui num insulto. As relações sexuais reduzem seus trâmites preliminares. (ORTEGA Y GASSET, 1987, p. 90)

Nesta passagem, Ortega y Gasset diz que a massa tem como regra a “ação direta”. O que seria isso? É a forma violenta pela qual a massa sempre age na política. A revolução é uma forma violenta de ação, o pós-revolução continua sendo violento e desorganizado, por mais que não se queira, na medida em que o poder recém instaurado ainda não está consolidado. A massa é a categoria de homens que tende a tomar as rédeas do poder e ela, para Ortega y Gasset, não deixa de ser o mesmo que é para Nietzsche, ou seja, o homem do tipo escravo, do tipo fraco. Mas não é ainda, em *Humano demasiado humano*, que Nietzsche tem seu pensamento bem organizado acerca do embate entre forte e fraco, nobre e escravo, mas nele já encontramos este tema em poucos aforismos falando especificamente sobre isso e em meio a estes em forma de máximas morais – este livro é dedicado em boa parte a elas. E são nelas que podemos encontrar o germe do pensamento vindouro mais organizado e melhor

explicitado por Nietzsche sobre a moral como consequência da briga histórica travada entre fraco e forte, por exemplo:

Quando alguém interpreta um infortúnio, sua carência intelectual, sua doença, de modo a ver nele um destino predeterminado, uma provação ou a misteriosa punição por algo cometido no passado, torna o próprio ser interessante para si mesmo e se eleva, na imaginação, acima dos semelhantes. O pecador orgulhoso é uma figura conhecida em todas as seitas da igreja. (NIETZSCHE, 2004b, § 590)

Ou seja, esta é uma máxima que fala do homem fracassado, do homem de pouca inteligência, como sendo aquele cuja única salvação de seu desespero completo em relação à vida, é a “criação” de uma idéia de que isso pelo que passa é uma espécie de um castigo, de uma provação. Mas não seria isto, para Nietzsche, uma forma mal sucedida de esconder sua inaptidão para a vida? Esta é uma atitude do homem que procura justificar seu fracasso através de subterfúgios, um deles é este: engrandecer uma situação de nenhum valor, fazendo com que ela seja um dos mais valiosos fatos já ocorridos em sua vida. Várias máximas deste tipo aparecem em *Humano demasiado humano*, elas têm a característica de condenar ou elogiar as atitudes dos homens, e é da observação dos defeitos e qualidades dos homens que Nietzsche começa a tecer sua concepção acerca da fraqueza e da força<sup>16</sup>. Como vimos, uma atitude que denota a fraqueza do homem em relação à vida é o elogio da falta de inteligência e a aceitação deste elogio como aquilo que deve ser até mesmo buscado é visto por Nietzsche como uma atitude do homem do tipo fraco.

#### 4.1.3 Relação entre a genealogia da história e a linguagem

Nietzsche escreve máximas morais e observações “psicológicas” sobre o homem numa linguagem que remonta ao cientificismo de seu tempo. É por isso que podemos confundir-lo com um simpatizante deste movimento ou até mesmo chamá-lo de cientista aos moldes da

modernidade. Contudo, Eugen Fink já nos adverte para o caráter sofisticado de Nietzsche, uma vez que ele usa máscaras – mascara-se de antropólogo, de fisiologista, de biólogo, etc... – dessa maneira acaba, por vezes, mais escondendo do que mostrando a sua filosofia. No entanto, estas máscaras tem propósito, qual seja, são figuras de linguagem metafóricas que expressam o detalhismo com que Nietzsche estuda o “humano demasiado humano”, ele atua como um fisiologista, por exemplo, ao dissecar a história do homem. Ao lermos as obras de Nietzsche, temos de ter o cuidado de observar os pontos em que estão sendo usados expedientes metafóricos – os textos de Nietzsche são ricos neles -; pois a metáfora, mesmo não “escancarando” o sentido a que se está referindo, tem o efeito, em mãos habilidosas, de mostrar mais do que o uso de uma linguagem “técnica objetiva”. Por isso, é de suma importância, para Nietzsche, fazer uso de uma linguagem adequada para tratar de um tema tão caro para a sua filosofia, qual seja, a história. Para tanto, a linguagem utilizada pelo filósofo é, em *Humano demasiado humano*, no mais das vezes, a científica cuja finalidade é a de funcionar como uma metáfora que aponta para um sentido de cuidado e precisão que os cientistas têm em seus laboratórios, por exemplo.

Mas a filosofia de Nietzsche não apresenta apenas o caráter de uma ocultação. Está escondida numa obra que se apresenta sob variados aspectos: é recoberta pela sua crítica da cultura, pela sua psicologia, pela sua poesia; é dissimulada pelas máscaras, pelas diferentes figuras que ele assume, pelos diferentes papéis que representa; é atirada para segundo plano pela arte de um escritor que conhece todos os encantamentos e todas as seduções; é desfigurada pela poderosa subjetividade do seu autor, pelo doloroso hábito de se olhar continuamente num espelho. (FINK, 1983, p. 14)

A genealogia de Nietzsche ao “abusar” da linguagem metafórica escapa da linguagem conceitual e técnica das filosofias tradicionais. A filosofia nietzschiana adquire “formas artísticas” – a filosofia deixa de ser “carrancuda”, torna-se mais alegre (não deixando de ser rigorosa). O filosofar em Nietzsche é alegre, nem tanto em *Humano demasiado humano*, porque ele está seguro do que fala, porque foi tudo muito bem estudado – a alegria não é

---

<sup>16</sup> Vejo dois sentidos para os termos força e fraqueza em Nietzsche, um deles seria para nomear aquele que tem suas ações querendo corresponder à vida, o outro seria para distinguir a “massa”(homens sem destaque algum) dos homens individuais, singulares.

irresponsável. A alegria só tem seus méritos quando se é apto para as mais duras tarefas, este é o caso da genealogia. Na *Gaia ciência*, diz Nietzsche sobre este assunto:

E, silenciando aqui alguma coisa, não quero silenciar minha moral, que me fala: Viva retirado, para que possa viver para si! Viva na ignorância daquilo que seu tempo considera mais importante! Ponha, entre você e o hoje, uma pele de ao menos três séculos! E a gritaria de hoje, o barulho das guerras e revoluções, não deve ser mais que um murmúrio para você! Você também quererá ajudar: mas apenas aqueles cuja miséria compreende inteiramente, pois têm com você uma dor e uma esperança em comum – os seus amigos: e apenas do modo como você ajuda a si mesmo: - eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: - a partilha da alegria! (NIETZSCHE, 2001, § 338)

Contudo, a alegre linguagem de *Humano demasiado humano* não é aquela que vemos em obras futuras de Nietzsche – uma alegria extravagante -; seguindo o tom sereno da obra, esta alegria da genealogia é suave, leve. De forma alguma, *Humano demasiado humano* se pretende uma obra voltada para a linguagem técnica das ciências, é uma obra que quer passar a personalidade do autor, ela passa a idéia que é o “homem” Nietzsche que a escreve. *Humano demasiado humano*, apesar de seus elementos científicos, não assume o comportamento de isenção de quem fala, querendo passar a idéia de uma linguagem objetiva reprodutora do mundo em si mesmo. Nesse sentido, a sua linguagem é corajosa ao assumir que é o próprio homem quem fala, que é do âmbito de sua criação; e não é uma mera linguagem que apenas reproduz o que já foi apontado por outro – pelo em si.

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* (verdades eternas), o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as

palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. (NIETZSCHE, 2004b, § 11)

A coragem que o nobre tem ao falar assumindo para si o que fala é antípoda à covardia do escravo que não é capaz de dizer que o que ele diz é seu, ele imputa o falado a sua ação, a uma moral objetiva. Mas Kant, por exemplo, ao dizer que a moral é do âmbito do subjetivo, não está dando pessoalidade ao que se diz? Não. A rigor, o sujeito é um universal válido para todos, ele não diz respeito a um indivíduo com suas particularidades. Como vimos acima; não seria também um erro nosso e de Nietzsche tratar do indivíduo, quando vimos que é um erro vermos unidades no mundo? Este é um problema que Nietzsche não resolve explicitamente em *Humano demasiado humano*, mas ele nos dá indícios que podem resolvê-lo.

Por que, na vida cotidiana, os homens normalmente dizem a verdade? – Não porque um deus tenha proibido a mentira, certamente. Mas, em primeiro lugar, porque é mais cômodo; pois a mentira exige invenção, dissimulação e memória. (Eis por que, segundo Swift, quem conta uma mentira raramente nota o fardo que assume; pois para sustentar uma mentira ele tem que inventar outras vinte.) Depois, porque é vantajoso, em circunstâncias simples, falar diretamente “quero isto, fiz isto” e coisas assim; ou seja, porque a via da imposição e da autoridade é mais segura que a da astúcia. (NIETZSCHE, 2004b, § 54)

Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche já fala em prol da mentira como artifício do qual o homem pode dispor, como vimos na passagem acima. Ou seja, Nietzsche atribui à mentira um valor elevado como o de que ela é própria de homens astutos cujos atributos são a inteligência, a memória e a criatividade; neste sentido não poderíamos pensar que a concepção da individualidade poderia ser aceita pelo pensamento nietzschiano, mesmo sendo uma mentira? Acredito que Nietzsche não faria restrições neste ponto. Mas é na *Gaia ciência* que ele fala da falsidade como medida “necessária” para o homem em sua vida, o homem precisa de certas ficções para orientar sua vida, por exemplo, a ficção da individualidade. Nesse sentido, a esfera do apolíneo, enquanto espírito da ilusão que projeta as imagens individualizadas, deve ser mantida e não banida da existência humana, ao contrário do que possamos pensar ao ver Nietzsche se colocando ao lado do dionisíaco, ou seja, do espírito da

desordem que não enseja a visão de nenhuma forma sequer. O erro apolíneo da crença nas formas definidas tem de continuar para que o homem continue existindo em sociedade: imaginem uma sociedade onde ninguém possa ser culpado por nada? Uma sociedade que se pautasse somente no dionisíaco, na verdade, de acordo com o pensamento nietzschiano? Ela não teria nenhuma chance de se manter como tal. Portanto, faz-se necessária a presença do espírito apolíneo entre os homens – Nietzsche de maneira alguma, quando elogia o dionisíaco, quer banir o apolíneo.

Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem estes artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro. (NIETZSCHE, 2001, § 121)

Neste aforismo, está implícita a oposição entre o apolíneo (o erro) e o dionisíaco (a verdade), em outras palavras, Nietzsche trata as nossas concepções acerca da vida como construções apolíneas ou erros que temos acerca dela, porque a vida, como diz Nietzsche é um *continuum*, ela não possui contornos espaciais nem temporais. Por isso, não é correta a nossa afirmação de que todo efeito é produto de uma causa e vice versa – desta forma estamos separando instantes, quando não existem isoladamente.

Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um continuum, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. (NIETZSCHE, 2001, § 112)

Contudo, devemos tratar o erro como um existente, como um componente da vida, por isso as seguintes linhas se prestam a resolver um problema da interpretação da filosofia nietzschiana. A inversão que mais tarde Nietzsche promove não é simplesmente da seguinte ordem:

Apolíneo      para      Dionisiáco  
Dionisiáco                      Apolíneo

Ela é de outra ordem, qual seja:

Apolíneo                      para                      Apolíneo e Dionisiáco  
Dionisiáco    Apolíneo  
Apolíneo e Dionisiáco    Dionisiáco

Ou seja, a inversão não se trata apenas de dar maior valor ao dionisiáco em relação ao apolíneo – ela se trata de valorar como verdadeira a existência do apolíneo e do dionisiáco, de uma estrutura do mundo onde Apolo e Dioniso convivem, ora sobressaindo a visão do engano apolíneo, ora sobressaindo a visão da verdade dionisiaca. Se a inversão fosse daquela ordem do início do parágrafo, Nietzsche estaria facilmente e inocentemente caindo nas malhas da metafísica, pois estaria assumindo ainda uma dualidade entre verdade e mentira própria do pensamento tradicional metafísico. Nietzsche estaria apenas mudando a ordem dos fatores, tratando agora o dionisiáco como o verdadeiro e digno de ser almejado e o apolíneo como o falso que deve ser o mais possível deixado de lado – enquanto que o falso também faz parte do âmbito da vida e deve ser aceito por aquele que diz seu sim a ela..

O que tratamos antes, no entanto, é um problema da filosofia futura de Nietzsche e para que não nos percamos da nossa caracterização da “ciência” nietzschiana como genealogia em *Humano demasiado humano* voltemos ao fio da meada.

#### 4.2 A GENEALOGIA DO PONTO DE VISTA PSICOLÓGICO

Abordamos a genealogia do ponto de vista histórico, mas ela possui também um sentido psicológico, como já vimos acima, não à maneira da psicologia contemporânea. Em *Humano demasiado humano*, já vemos uma explicação de como a moral tem sua formação

nos sentimentos de medo que o homem tem em relação ao extramundano. Ou seja, seu medo quanto à possibilidade de ser vítima do inexplicável e invisível.

Temos, portanto, uma explicação do sentido da moral baseada na *psiqué* humana, na “alma humana”. Precisamos, agora, compreender como Nietzsche emprega esta palavra. Certamente não tem o mesmo sentido da interpretação cristã e da modernidade, que a vê como uma estrutura bem definida separada do corpo responsável pelas atividades “racionais”, “pensantes”, pelos atos da vontade livre e pelos denominados “sentimentos da alma” (por exemplo, a compaixão) – esta definição é uma ficção, obra de um pensamento errôneo. Entendamos alma como o movente do homem no sentido também de todo o sentir do homem, esta palavra em Nietzsche assume vários significados, ora se refere ao ato de pensar humano(que não é puro), ao sentir em geral, à vontade, etc ..., porém não é, em parte alguma, pensada como uma “estrutura” separada do corpóreo. Alma tem uma caracterização generalizada que diz respeito ao que move o homem para o agir. Aliás, como encontramos, quando dizemos, por exemplo: “Ele é a alma deste lugar”.

Mas o que está na formação da “consciência”, da “responsabilidade”, são os sentimentos “humanos demasiado humanos” – eles são os precursores do que o homem de nossos tempos mais preza na vida em sociedade: a “consciência”. Klossowski, em seu livro “Nietzsche e o círculo vicioso”, dedica-se quase que exclusivamente a um comentário acerca deste tema em Nietzsche. Nesta obra, ele mostra como a “consciência” é formada a partir do embate silencioso de sentimentos, quando um impulso assume uma maior tonalidade em relação aos outros, este participa da formação de “consciência” ou a faz agir de uma forma ou de outra. Nesse sentido, já vemos Klossowski realizando um comentário a partir de obras onde Nietzsche desenvolve melhor este assunto, porém, assim como nestas obras, *Humano demasiado humano* já aborda os sentimentos como a base formadora da nossa cultura pautada na “consciência”.

A pessoa pode decidir rir ou abandonar-se ao reflexo do riso, assim como ao reflexo da dor ou do cansaço. A cada vez, porém, tais decisões resultam apenas de um estado excitado ou excitável: logo, sucedem à excitação, ao invés de precede-la; na intensidade da dor ou do prazer, na volúpia principalmente, a “pessoa” desaparece por um instante e o que resta da consciência limita-se assim tão estritamente ao sintoma corporal (...) (KLOSSOWSKI, 2000, p. 48)

E:

Todos os estados de espírito mais fortes trazem consigo uma ressonância de sensações e 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, sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes. Também aí, como sucede freqüentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa. (NIETZSCHE, 2004b, § 14)

A passagem de Klossowski mostra-nos como a atividade da consciência (seja ela atuando no âmbito moral ou não) é fruto da atividade corporal bem como na passagem de *Humano demasiado humano* observamos Nietzsche alertando o homem para o fato de que os chamados sentimentos religiosos e morais são excitados pelo corpo e não são sentimentos da alma<sup>17</sup>. Portanto, já vemos, em *Humano demasiado humano*, Nietzsche iniciar o que Klossowski chama de uma “semiótica das pulsões”, ou seja, a concepção de que sentimentos corporais são a origem da consciência e que esta não passa de resquícios deles.

Antes de tratar as ações do homem como tendo sua origem numa “atomística da consciência”, ou seja, num princípio uno, primordial e indivisível; Nietzsche defende a concepção de que nossos atos e a própria consciência têm como origem uma pluralidade de impulsos. Estes se combinam e divergem de inúmeras formas podendo promover diversas formas de consciência e de ação. Portanto, não é correto, segundo Nietzsche, pensar que o sentido norteador básico da vida humana possa ser uma “estrutura simples” chamada consciência, pelo contrário, o homem é regido basicamente por uma “comunidade” de impulsos.

O novo psicólogo abandonou a superstição da unidade e conseguiu se desembaraçar do feitiço, ou do fetiche, da alma substancial;

---

<sup>17</sup> Na medida em que Nietzsche, em *Humano demasiado humano*, não distingue a alma do corpo, já podemos pensar que estas duas estruturas do pensamento metafísico tradicional formam um só que em *Assim falou Zaratustra*, na seção “Dos desprezadores do corpo”, Nietzsche chamará de “corpo”.

tornou-se , por isso mesmo, capaz de pensar a alma – e, com ela, a unidade subjetiva – de uma outra maneira, por exemplo, como estruturação hierárquica dos impulsos e afetos; com isso, ele se desterrou para um deserto, isolando-se do convívio com seus pares, que persistem na identificação do psíquico com a consciência. (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 58)

Esta passagem explica a concepção nietzschiana de que a consciência é formada pela vitória de certos impulsos sobre outros. A conclusão a que chegou a genealogia de Nietzsche sobre a psicologia rendeu ao filósofo o isolamento em relação aos demais psicólogos do século XIX que estavam imbuídos da “superstição na unidade”. Por outro lado, Nietzsche afirma que uma pluralidade em movimento é o que rege o homem.

Ainda nesse sentido de um pensador das origens, Nietzsche, em *Humano demasiado humano*, ao modo de um “antropólogo” investigando a pré-história humana enfatiza que a cultura religiosa em seus primórdios formou-se com base nos fortes impulsos de medo. Noutra sentença, em suas obras maduras, Nietzsche faz uma abordagem da religiosidade tomando como base o cristianismo e o judaísmo, enfatizando o sentimento de vingança, o ressentimento, como o mais nocivo sentimento, cuja realização foi a inversão dos valores. Isto se deve ao fato de que Nietzsche passa a ver estes sentimentos como sendo mais dignos de atenção e ataque caso o homem queira superar sua enfermidade que é a aversão à vida. No entanto, para o projeto de superação em *Humano demasiado humano*, o diagnóstico do medo em relação ao que se pensa extramundano já aponta para uma psicologia interessada em mostrar e suscitar novos sentimentos que queiram uma nova cultura. É certo que Nietzsche passa a enxergar o ressentimento como o mais corrosivo de todos os sentimentos para a história da humanidade e que por isso também dê mais atenção a ele. E que o medo já não seja tão abordado em suas obras futuras, mas o que fica de *Humano demasiado humano* é a sabedoria de que a cultura se originou no corpo, na sensação do que se mostra, do mundo – este sentimento não é em relação a nada “divino” do além mundo.

Mas vocês não compreendem? Não têm olhos para algo que necessitou dois mil anos para alcançar a vitória? Não é de admirar: tudo o que é longo é difícil de ver, ver inteiro. Mas isto é o que aconteceu: do tronco daquela árvore da vingança, do ódio, do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra – dele brotou

algo igualmente excepcional, um novo amor (cristão), o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor – e de que outro tronco poderia ele ter brotado? (NIETZSCHE, 1998, Primeira dissertação, § 8)

Esta genealogia psicológica de Nietzsche é a ciência que estuda as origens do pensamento e do fazer humano não com a intenção da psicologia contemporânea que busca a “cura” dos transtornos psicológicos de um dado indivíduo para inseri-lo ou melhorar a sua condição na sociedade. A genealogia tem por objetivo “curar” toda a cultura de sua conduta “neurótica” em relação à vida, o medo exacerbado cria no homem várias fantasias que o desvia do que seja real. Portanto, a genealogia psicológica se destina a uma superação da tradição dos valores do Ocidente, enquanto que a psicologia contemporânea em geral tem seu lugar reconhecido como instrumento desta mesma tradição. Nietzsche, ao contrário do psicólogo comum, quer o desvio comportamental do homem como atitude capaz de superar a tradição – Nietzsche quer o homem ocioso, o homem solitário desgarrado do rebanho, o homem investigativo e questionador da moral. Enfim, homens “desviados” do tradicional, com comportamento indócil não aceito pela tradição.

#### 4.3 CARACTERÍSTICAS NECESSÁRIAS AO ESPÍRITO LIVRE DE ACORDO COM O MÉTODO GENEALÓGICO

Portanto, para o projeto de superação da tradição metafísica ocidental obter sucesso, em *Humano demasiado humano* aparecem como características imprescindíveis do “espírito livre”: a solidão, a agudeza do olhar, a coragem e a ociosidade. Estas Nietzsche enxerga como características necessárias para a insubordinação à moral bem como para a superação dela. A solidão retira o homem do burburinho nocivo do povo que arrasta o homem para a imbecilidade da ação em rebanho, do agir incondicional conforme a norma; pois o “homem do povo” vê a norma (a prescrição moral) como a única maneira possível de viver em sociedade e é esta a sua exigência em relação a todos. A convivência do “espírito livre” nesse meio é prejudicial a ele, pois o seu pensamento é soberbo e destacado dos demais, ele enxerga

horizontes mais amplos e o “homem do povo” tende a oprimi-lo. Nesse sentido, quanto mais o “espírito livre” puder se afastar do povo melhor. Embora este afastamento possa não ser dos mais agradáveis, por vezes ele pode sentir a “frieza” da solidão, o que quer dizer o mesmo que a dor do isolamento.

Um “espírito livre” – esta fria expressão faz bem nesse estado, aquece quase. Assim se vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto; esse homem é exigente, mal acostumado, como todo aquele que viu abaixo de si uma multidão imensa – torna-se o exato oposto dos que se ocupam de coisas que não lhes dizem respeito. De fato, ao espírito livre dizem respeito, de ora em diante, somente coisas – e quantas coisas! que não mais o preocupam ... (NIETZSCHE, 2004b, Prólogo, § 4)

Este componente “estóico” de *Humano demasiado humano* aparentemente entra em conflito com o pensamento do próprio Nietzsche quando ele diz que o homem procura sempre o que é mais agradável e útil para ele. Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche afirma que toda a moral foi criada em função da agradabilidade que proporciona ao homem, tendo em vista a função coercitiva que ela tem sobre as sociedades – a moral é uma arma poderosa nas mãos dos dominadores. Além disso, ela agrada o povo quando este é recompensado pelo seu agir conforme suas prescrições, temos, então, o lado do dominador e do dominado satisfeitos pela moral – o primeiro porque manda e é recompensado com a manutenção de seu mando e o segundo porque obedece e é recompensado, por isso diz Nietzsche que é mais fácil obedecer. A obediência, ao contrário do que se pensa, é mais fácil de ser executada do que o mando, pois este exige a ação do pensamento na estratégia de governo e o governante tem a responsabilidade de dirigir todo um grupo, por isso um escravo geralmente “vive melhor”, mais confortavelmente do que o senhor.

Um importante gênero de prazer, e com isso importante fonte de moralidade, tem origem no hábito. Fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado; sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e

portanto é útil; um costume com o qual podemos viver demonstrou ser salutar, proveitoso, ao contrário de todas as novas tentativas não comprovadas. (NIETZSCHE, 2004b, § 97)

Mas o “espírito livre” não deve buscar o conforto, ele deve dirigir-se ao desconforto da solidão – deve ir ao encontro de uma dor imediata para só a partir dela alcançar a sua meta de superação da tradição, é aí, então, que se obedece ao princípio de Nietzsche que diz que o homem procura nos seus atos o prazer. Portanto, o “espírito livre” não tem o pensamento imediatista do prazer, ele só é atingido via sofrimento – este que em obras futuras Nietzsche diz que é o meio de se atingir a “grande alegria”.

No entanto, para o homem receber a designação de “espírito livre” é necessário possuir a agudeza do olhar – ele tem de possuir o olhar penetrante, o olhar que não fica somente na superfície da moral. É certo que este olhar não entra em nenhum “imaneente”, o que tem por debaixo da moral é mais uma “pele”, tem “pele sob pele”.

Um dos principais meios de aliviar a vida é idealizar todos os seus eventos; mas é preciso obtermos da pintura uma noção clara do que é idealizar. O pintor solicita que o espectador não olhe de maneira demasiado aguda e precisa, ele o obriga a recuar uma certa distância para olhar; ele tem de pressupor um afastamento bem determinado do observador em relação ao quadro; deve até mesmo presumir, em seu espectador, um grau igualmente determinado de agudeza de olhar, em tais coisas ele não pode absolutamente hesitar. (NIETZSCHE, 2004b, § 279)

Portanto, a agudeza do olhar não quer dizer uma excessiva proximidade do objeto investigado, pelo contrário, é necessária a atitude do “espírito livre” que guarda certa distância dele. Assim, podemos dizer que o afastamento do homem em relação a sua vida cotidiana permite uma aproximação dela, ou seja, o homem “enxerga” melhor por meio de um distanciamento do olhar – só assim o homem tem a oportunidade de ver a pele recoberta pela moralidade da tradição. Nietzsche, não caindo numa metafísica da imanência, diz que seu propósito de “escavador da moral” não pretende chegar a nenhum núcleo separado do mundo que impulsiona a moral. O que tem por baixo da moral é ainda mundo, mais mundo, por isso, mais “pele”, superfície. A agudeza do olhar só é possível na tomada de distância do objeto

estudado, na frieza da solidão, o afastamento do olhar aproxima o objeto estudado penetrando em suas “entranhas”. O olhar do homem comum está muito próximo, desta forma ele não consegue e nem quer ver o que constitui a base da moralidade, o “espírito livre” imbuído da ciência genealógica em sua “fria morada” vê que a moral é constituída de sentimentos que a tradição não enxerga ou que finge não ver.

O “espírito livre” precisa ter a coragem necessária para enfrentar a hostilidade do homem em geral, pois ele pensa o “diferente”, o “novo”, enquanto que o homem comumente está ao lado do hábito, do tradicional. O pensamento que escapa ao tradicional é um “peso” que poucos conseguem carregar, por isso o “espírito livre” tem de ser dotado da coragem para tal. A capacidade para a inadaptação ao meio é imprescindível para que o homem seja um “espírito livre”. Negando o postulado darwinista de que o adaptado ao meio é o melhor, Nietzsche diz que em toda a história da humanidade o “melhor” sempre foi o inadaptado. Aquele que não consegue se conformar ao meio é o detentor da coragem para a criação de um outro meio, ao contrário do conformado que, no mais das vezes, é um covarde que preza por um *habitat* já deteriorado.

Nesse sentido me parece que a famosa luta pela sobrevivência não é o único ponto de vista a partir do qual se pode explicar o progresso ou o fortalecimento de um homem, uma raça. Para isso devem antes concorrer duas coisas: primeiro, o aumento da força estável, pela união dos espíritos na crença e no sentimento comunitário; depois a possibilidade de alcançar objetivos mais elevados, por surgirem naturezas degenerativas e, devido a elas, enfraquecimentos e lesões parciais da força estável; justamente a natureza mais fraca, sendo a mais delicada e mais livre, torna possível todo progresso. (NIETZSCHE, 2004b, § 224)

Na verdade, todo período novo da história humana foi fundado pelo inconformado, nesse sentido, só o inconformado pode criar. No trecho acima, vemos Nietzsche afirmar que as “naturezas mais fracas” são as que possuem “objetivos mais elevados”, no entanto, estas naturezas mais fracas são os fortes, quer dizer, o tipo de homem que afirma a vida, que cria. Este homem é o detentor da coragem, pois o criador nunca tem certeza se a sua criação será bem sucedida ou não. Então, o cristianismo tratado por Nietzsche como o movimento da covardia entra em contradição com esta afirmação de que são os corajosos que operam as

mudanças históricas na medida em que sabemos que o cristianismo inaugura um novo período? Quando Nietzsche se refere ao cristianismo como o movimento do covarde, devemos ter em vista que ele se dirige aos mantenedores dele, por outro lado, Paulo (a quem Nietzsche imputa a responsabilidade pela difusão do cristianismo) é dotado da coragem para superar um meio já enfraquecido – o Império romano, ao qual Nietzsche tece elogios, porém, em seus tempos áureos. Paulo pode ser considerado o melhor de seu meio, mas isto não quer dizer que seja o homem do tipo “forte”, ele é somente o mais “forte” dos “fracos”. Paulo enxerga como alternativa a um momento histórico terminal, um movimento que privilegia a covardia do homem em relação à vida que é criação. Destarte, ele inaugura um período que já de saída se fecha ao novo, o que é característica do homem de tipo “fraco”. Portanto, Paulo tem a visão do homem fraco. Esta é uma questão desenvolvida no decorrer da produção nietzschiana que se faz após *Humano demasiado humano*, mas este ponto é importante no sentido de vermos que Nietzsche quer a coragem do “espírito livre” em prol de um novo que imprescinde do ímpeto do “forte” cuja força está no criar.

Pois os romanos eram os fortes e nobres, como jamais existiriam mais fortes e nobres, e nem foram sonhados sequer: cada vestígio, cada inscrição deles encanta, se apenas se percebe o que escreve aquilo. Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento par excellence, possuído de um gênio moral-popular absolutamente sem igual: basta comparar os judeus com outros povos similarmente dotados, como os chineses ou os alemães, para sentir o que é de primeira e o que é de quinta ordem. Quem venceu temporariamente? Roma ou a Judéia? Mas não pode haver dúvida: considere-se diante de quem os homens se inclinam atualmente na própria Roma, como a quintessência dos mais altos valores – não só em Roma, mas em quase metade do mundo, em toda parte onde o homem foi ou quer ser domado -, diante de três judeus, como todos sabem, e de uma judia (Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, o tapeceiro Paulo e mãe do dito Jesus, de nome Maria).” (NIETZSCHE, 1998, Primeira dissertação, § 16)

A passagem acima diz que o homem foi ou quer ser domado pelo cristianismo<sup>18</sup>. Por que? Porque os ideais cristãos passam a ser muito mais atraentes ao homem da época da pregação cristã efetuada por Paulo. A fraqueza do homem de não mais desejar a vida daquele

---

<sup>18</sup> Nietzsche se refere ao judaísmo no sentido de que o cristianismo não se desvincula de sua origem judaica.

período é o solo fértil onde crescem os ideais e a covardia cristã – é esta covardia que o “espírito livre” não deve possuir.

O que também não pode faltar ao “espírito livre” é o ócio, o tempo para ele pensar nos assuntos que dizem respeito ao estudo genealógico da moral<sup>19</sup>. Ele necessita da distância da vida atribulada do homem comum que se preocupa quase que integralmente ao trabalho mecânico e agitado do nosso tempo. Contudo, como vemos na passagem a seguir, este não é o ócio do preguiçoso – o ócio é pensado como prerrogativa para o homem “cientista”, “investigativo”.

Como sinal de que decaiu a valorização da vida contemplativa, os eruditos de agora competem com os homens ativos numa espécie de fruição precipitada, de modo que parecem valorizar mais esse modo de fruir do que aquele que realmente lhes convém e que de fato é um prazer bem maior. Os eruditos se envergonham do *otium* (ócio). Mas há algo de nobre no ócio e no lazer. – Se o ócio é realmente o começo de todos os vícios, então ao menos está bem próximo de todas as virtudes; o ocioso é um homem sempre melhor do que o ativo. – Mas não pensem que, ao falar de ócio e lazer, estou me referindo a vocês, preguiçosos. (NIETZSCHE, 2004b, § 284)

Nos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos em O estado grego*, Nietzsche nos chama a atenção para como os gregos tratavam o trabalho, isto é, como atividade vergonhosa, o grego se sentia humilhado na “posição” de trabalhador. Ao contrário, o homem do século XIX considera o trabalho como umas das atividades mais dignas a ser exercida. Isto se deve à vigência da moral do trabalho que nada mais quer do que “domar” o homem – o trabalho doma no sentido de que não oferece abertura para o homem pensar, investigar. O trabalho é atividade anti-científica, pois nela dispendemos todas as nossas forças levando-nos ao cansaço.

---

<sup>19</sup> A favor do ócio e contra o cristianismo diz Nietzsche no “Anticristo” em tom bastante agressivo: “Moral: a ciência é a interdição em si, só ela é proibida. A ciência é o primeiro pecado, o germe de todos os pecados, o pecado original. Eis a única moral. “Não deves conhecer”: o resto segue-se daí. O pânico mortal de Deus não o impediu de ser astuto. Como defender-se contra a ciência? Eis o seu problema principal durante muito tempo. Resposta: fora com o homem do paraíso! A felicidade, o ócio evoca pensamentos – todos os pensamentos são maus pensamentos... O homem não deve pensar (...)” (NIETZSCHE, 1997, § 48)..

Agora temos o conceito geral que deve ordenar as sensações que os gregos tinham com relação ao trabalho e à escravidão: ambos valiam para eles como um ultraje inevitável, diante do qual sentiam vergonha, ao mesmo tempo um ultraje e uma inevitabilidade. (NIETZSCHE, 1996a, p. 47)

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche diz que o trabalho é um poderoso aliado do sacerdote, por exemplo. Porque assim ele impede o homem de ter tempo para pensar na sua condição. Embora a maioria dos homens sequer deseje sair da condição de escravo, alguns, no caso da suspensão de suas obrigações “braçais”, poderiam exercer o seu desejo de pensar no estado ocioso. O “espírito livre”, contra todos os pregadores da moral do trabalho, precisa estar no ócio, mas para tal ele já é dotado da coragem para assumir esta condição.

A forma mais freqüente em que a alegria é assim prescrita como meio de cura é a alegria de causar alegria (ao fazer benefício, presentear, aliviar, ajudar, convencer, consolar, louvar, distinguir); no fundo, ao prescrever “amor ao próximo”, o sacerdote ascético prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente, do impulso mais forte e mais afirmador da vida – da vontade de poder. (NIETZSCHE, 1998, Terceira dissertação, § 18)

O trabalho de prestar “serviços” ao próximo, então, é visto por Nietzsche como um meio possível de se aliviar o sofrimento do homem em relação à vida, pois oferece ao indivíduo a condição de se sentir superior àquele que é ajudado. No entanto, a superação do sofrimento contínuo do homem é impossível por esse meio, na medida em que o ócio deve ser o meio necessário ao qual o homem deve se ater para superar a vida enfraquecida em que ele vive.

#### 4.4 POSSÍVEL CONSEQUÊNCIA DO ESTUDO GENEALÓGICO

Tendo todas as qualidades que elencamos acima, o “espírito livre” é um homem destacado dos demais, ele é a exceção; mas o que pode acontecer com o homem-regra ao saber que a moral será superada e que ele não mais será recompensado pelas suas “boas ações”? Ao mostrar ao homem (e este, de fato, enxergar) que a moral é somente o fruto do medo e do desejo de poder humano, o “espírito livre” põe em risco o futuro da humanidade. Assim como a moral é produto do medo, um possível colapso nervoso do homem é produto dele também ao sentir a “falta de sentido” no viver. A falta da moral da tradição pode deixar o homem sem rumo, pois o “espírito livre” é capaz de retirar dele o horizonte de todas as suas ações. Nietzsche ao falar da “Morte de Deus” e da moral, indica que o homem está diante de uma encruzilhada – ou é esmagado e aniquilado por esta falta ou desta falta cria para si um novo sentido. Outra barreira que o “espírito livre” deve transpor é fazer o homem da massa trabalhar em benefício da sua proposta de superação da tradição, nem que seja obrigando-o a isso. Por isso, ele tem de possuir um aguçado poder de governo sobre a massa, do contrário o futuro do homem pode ser aniquilado.

Uma cultura superior pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas na sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, os que são capazes do verdadeiro ócio; ou, expresso de maneira mais forte: a casta do trabalho forçado e a casta do trabalho livre. A consideração da partilha da felicidade não é essencial, quando se trata de produzir uma cultura superior; mas de todo modo a casta dos ociosos é mais capacitada para o sofrer ... (NIETZSCHE, 2004b, § 439)

E:

Repetindo brevemente o que foi dito: os interesses do governo tutelar e os interesses da religião caminham de mãos dadas, de modo que, quando esta última começa a definhar, também o fundamento do Estado é abalado. (NIETZSCHE, 2004b, § 472)

Já, em *Humano demasiado humano*, Nietzsche indica o temor em relação ao niilismo passivo schopenhauriano, que prescreve a anulação do agir humano em virtude de todo o sofrimento que o mundo nos impõe. Se Deus não é mais tomado como o “sentido” do homem na Terra, o que terá o homem como “sentido”? Podemos dizer que seja a ciência, porém a ciência, segundo Nietzsche, não possui a mesma força persuasiva que possui a crença em Deus, uma vez que ela não promete uma salvação eterna. “Deus está morto” no sentido de que o ocidental já não pensa Deus como presente em todos os movimentos da vida, mas Ele ainda é tido como uma instância que um dia nos salvará de todo o “mal” da Terra. O homem, portanto, tem ainda uma motivação para continuar querendo viver, e quando ele souber que “Deus está morto”? A ciência promete segurança na Terra e somente nela, e o homem ocidental se caracteriza pelo desejo exacerbado de segurança – ele se quer sempre vivo e não uma boa vida somente por um curto período de tempo.

Faz-se necessária, então, a atuação do “espírito livre” no sentido de estimular uma troca de valores em que a segurança não seja mais a meta do homem e que, agora, a insegurança e o risco sejam as suas metas. O “espírito livre” deve transmitir o seu saber genealógico de que somente via risco e insegurança o homem pôde instaurar um novo período histórico, seja qual ele for. Até mesmo o cristianismo teve seu espaço por meio do risco a que Paulo se submeteu – para que um novo período histórico de superação da metafísica se dê é necessária tomada de posição em que se assumam os riscos próprios dela. Os riscos são muitos – isolamento, violência contra si, deturpação de seus pensamentos, etc...; e talvez o maior de todos, que é projeto de superação se concretizar e falhar.

## 5 CONCLUSÃO

Nietzsche invoca a necessidade da presença dos “espíritos livres” para que o homem não seja somente um fim acabado, mas que agora, a partir dos “espíritos livres”, ele se torne apenas uma passagem. O homem é nobre quando não se quer como agora ele é, torna-se nobre quando deseja “morrer” em nome de algo outro – este que deseja “morrer” é o “espírito livre”. Este é o homem que estuda e interroga a humanidade com vistas para um homem do futuro, ele é o tipo que busca um “além” em detrimento de um presente mesquinho que quer somente a si mesmo enquanto dotado de uma doença chamada metafísica.

Quando Nietzsche se livra de uma “metafísica de artista”, ele também exige que o homem se livre dela no sentido de passar a fazer uma análise rigorosa da vida desde o método genealógico. Ao realizar este movimento, o homem não tem apenas sua atenção voltada para o passado, ou seja, não é ele apenas uma espécie de nostálgico, nem é o tipo de homem ressentido que quer apenas corrigir os “erros do passado” – ele é o homem que quer se utilizar do passado para superar o presente. Durante o nosso trabalho, tivemos o cuidado de observar que o “espírito livre” é isso – uma corda de um arco que se volta para trás, para desta forma ter impulso suficiente para ir à frente. É somente uma disciplina de cientista que pode promover o movimento de superação do homem em relação ao seu presente dominado pela tradição metafísica, de nada adiantaria, de acordo com *Humano demasiado humano*, a vinda do “espírito artístico” entre os homens, quando, na verdade, o homem necessita de um espírito investigativo para saber o que ele “é”, e a partir daí denunciar todas as falsidades disseminadas pela tradição metafísica.

Nos seguintes versos de Rilke temos um exemplo do que Nietzsche pensa acerca de sua filosofia pautada no método genealógico:

Vê, eu vivo. De quê? Nem infância nem futuro  
decrestem... Uma existência incomensurável  
desabrocha-me no coração. (RILKE, 1994, p. 197)

Nietzsche vive tanto do passado quanto do futuro que deve ser erigido a partir daquele, nesse sentido, assim como diz a poesia de Rilke, quando Nietzsche olha para o porvir não decresce em nada o que passou, muito pelo contrário, quanto mais se quer o futuro mais se faz necessário o passado. Este tempo ido é o que alimenta a filosofia nietzschiana com argumentos a serem usados contra a tradição do pensamento metafísico bem como é nele que se encontra as sementes de um tempo vindouro “incomensurável”, isto é, sem qualquer medida neste tempo – o futuro pretendido por Nietzsche e pelos outros “espíritos livres” está muito além de qualquer medida.

Mas a medida para qualquer ação do “homem científico” é encontrada por ele na história – é ela que oferece toda a medição do que se encontra entre os homens no presente. A “ciência”, ao contrário da metafísica que lida com ilusões e devaneios, estuda a história do homem não se esquecendo de avaliar a sua “psicologia”. Este trabalho “científico” de Nietzsche proporcionou a ele a conclusão de que o homem de agora não mais analisa a sua “psicologia”, ou faz de modo raso e pouco investigativo, esta é uma das razões pelas quais o homem cada vez mais se enreda numa pobreza de “espírito questionador”.

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. (NIETZSCHE, 2005, § 23)

Estudar a psicologia do homem a partir de “preconceitos morais” é o maior obstáculo para a “psicologia” saber que toda a ação humana é determinada desde a vontade de poder, desde esta ontologia nietzschiana que diz que somos movidos por um querer superar e se auto superar. Em *Humano demasiado humano*, embora ainda não falando em vontade de poder, Nietzsche já inicia o seu trabalho de “varredura” de “preconceitos morais” e passa a estudar a psicologia do homem desprovido deles – o próprio Nietzsche sabe o quão difícil é esta tarefa na medida em que o isolamento do “espírito livre” que se segue da sua atitude questionadora é

um afastamento da religião, da atividade artística de sua época e de todo o cientificismo. Como vimos no nosso trabalho, a despeito de Nietzsche propor um “pensar científico”, ele não é um adepto do positivismo, do darwinismo e de qualquer outra escola científica de seu tempo. Por não estar ao lado de nenhuma manifestação cultural da época, o “espírito livre” se encontra em desvantagem, pois não possui nenhum aliado. Nesse sentido, vemos como a tarefa do “espírito livre” exige muita capacidade para a solidão e sofrimento.

A liberdade do “espírito livre” antes de ser uma condição agradável, é uma responsabilidade assumida em direção a um futuro que rompa com um modo de vida do homem do século XIX herdado de Platão e do cristianismo. Lutar contra estas posições tão cristalizadas no Ocidente é uma árdua tarefa, que exige também uma grande responsabilidade no sentido de que o “espírito livre” trabalhe em prol de uma humanidade futura retirada dos preconceito morais da metafísica.

O próprio Nietzsche teve de se livrar de seus preconceitos: como a crença numa dualidade de mundos. Vimos que no *Nascimento da tragédia* o autor ainda trabalha com esta dualidade, e é só em *Humano demasiado humano* que surge a concepção de que o que existe é somente a vida que se nos aparece e nada mais. Todas as teorias metafísicas acerca do além vida são apenas “interpretações” da vida, vimos como estas “interpretações” são afetos “humanos, demasiado humanos”. Quer dizer, Nietzsche retira da metafísica a “pureza do pensar” e diz que todas as certezas dela estão “contaminadas” por aquilo que se quer negar do humano: os sentimentos e as sensações. A metafísica em todo seu fazer quer sempre imputar o seu conhecimento à uma objetividade, a uma instância fora do humano que exerce o papel de um Deus que comunica ao homem a verdade sobre a sua realidade. No entanto, Nietzsche denuncia a metafísica a seu leitor como uma atividade que profere inúmeras falsidades: a principal delas é a de que suas conclusões são retiradas do campo objetivo.

Partindo da concepção de que o homem não tem como apelar para uma realidade além desta que ele vive, podemos observar como todo o ideal político e social do homem metafísico perdem sua força. Ideais como a igualdade são desqualificados por Nietzsche, porque ao homem só se apresenta a vida, e a vida não nos mostra a igualdade com algo que nela é comportado. Por isso, o ideal metafísico aplicado às diversas atividades culturais do homem perde o seu sentido. Perdendo o sentido, abre-se a oportunidade para que os “espíritos livres” imponham o seu “saber científico” à humanidade.

Por fim, vemos em *Humano demasiado humano* um divisor de águas na história da filosofia quando esta obra se propõe a atacar toda a metafísica na sua raiz: na psicologia

humana. Apesar dos inúmeros disfarces de Nietzsche – psicólogo, médico, historiador – vemos como é do seu fazer filosófico que brotam suas diversas concepções sobre a humanidade. E como é ela, a filosofia, que oferece ao homem uma vida futura “melhorada” cuja pretensão é edificar um meio onde o homem esteja livre da moral metafísica que o proíbe de realizar tudo aquilo que o torne mais nobre.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ANSELL-PEARSON, Keith. 1997. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar. Traduzido por Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama.
2. COMTE, Auguste. 1990. *Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo: Martins Fontes. Traduzido por Maria Ermantina Galvão G. Pereira.
3. DELEUZE, Gilles. 1976. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio. Traduzido por Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias.
4. DESCARTES, René. 1996. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultura. (Coleção Os Pensadores). Traduzido por
5. EURÍPEDES. 2002. *Medeia*. Rio de Janeiro: Zahar. Traduzido por Mário da Gama Kury.
6. FINK, Eugen. 1983. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença. Traduzido por Joaquim Lourenço Decaste Peixoto.
7. FOGEL, Gilvan. 2003. *Conhecer é criar*. São Paulo: Discurso.
8. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. 2001. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos.
9. HÖLDERLIN, Friedrich. 1994. *Hiperion ou o eremita na Grécia*. Petrópolis, RJ: Vozes. Traduzido por Márcia C. de Sá Cavalcante.
10. KLOSSOWSKI, Pierre. 2000. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin. Traduzido por Hortência S. Lencastre.
11. NIETZSCHE, F. 2001. *A gaia ciência*. São Paulo: Cia das Letras. Traduzido por Paulo César de Souza.
12. \_\_\_\_\_. [198?]. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Círculo do Livro. Traduzido por Mário de Silva.
13. \_\_\_\_\_. 1987. *O livro do filósofo*. \_\_\_\_\_. Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral. São Paulo: Moraes.
14. \_\_\_\_\_. 1992. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Cia das Letras. Traduzido por Jacob Guinsburg.
15. \_\_\_\_\_. 1995. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Rio de Janeiro: Elfos. Traduzido por Maria Inês Madeira de Andrade.
16. \_\_\_\_\_. 1996a. *Cinco prefácios: para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras. Traduzido por Pedro Süssekind.

17. \_\_\_\_\_. 1996b. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres: segundo volume*. São Paulo: Nova Cultural. (Os pensadores, Nietzsche, Obras incompletas). Traduzido por Rubens Rodrigues Torres Filho.
18. \_\_\_\_\_. 1997. *O Anticristo: anátema sobre o cristianismo*. Lisboa: Edições 70. Traduzido por Artur Mourão.
19. \_\_\_\_\_. 1998. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Cia das Letras. Traduzido por Paulo César de Souza.
20. \_\_\_\_\_. 2000a. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. Traduzido por Marco Antônio Casanova.
21. \_\_\_\_\_. 2000b. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. 2. ed. São Paulo: Cia das Letras. Traduzido por Paulo César de Souza.
22. \_\_\_\_\_. 2003. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. Traduzido por Marco Antônio Casanova.
23. \_\_\_\_\_. 2004a. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Cia das Letras. Traduzido por Paulo César de Souza.
24. \_\_\_\_\_. 2004b. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Cia das Letras. Traduzido por Paulo César de Souza.
25. \_\_\_\_\_. 2005. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Cia das Letras. Traduzido por Paulo César de Souza.
26. ORTEGA Y GASSET, José. 1987. *A rebelião das massas*. São Paulo: Martins Fontes. Traduzido por Marylene Pinto Michael.
27. PLATÃO. 2000. *A República*. São Paulo: Nova Cultural. Traduzido por Enrico Corvisieri.
28. RILKE, Rainer Maria. 1994. *Elegias de Duíno*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Traduzido por Emmanuel Carneiro de Leão.
29. RODRIGUES, Luzia Gontijo. 1998. *Nietzsche e os gregos: arte e "mal estar" na cultura*. São Paulo: Annablume.
30. SAFRANSKI, Rüdiger. 2005. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração.