

Nietzsche e a ciência: Do Romantismo ao “Novo Esclarecimento”(Aufklärung)*

Bárbara Lucchesi Ramacciotti - barb.lucrama@hotmail.com **

Resumo: O presente artigo visa examinar a mutação em torno da questão da ciência que ocorre entre o programa da “metafísica de artista” exposto em *O Nascimento da Tragédia* (1872) e o projeto de uma filosofia histórica delineado em *Humano, demasiado humano* (1878). Por meio deste procedimento pretende-se compreender o que significa a tarefa nietzschiana de: “levar adiante o esclarecimento” (*Aufklärung*). Faremos uma análise dos textos mencionados privilegiando alguns pares de opostos, que operam como guias da rede conceitual implicada nas distintas concepções nietzschiana de ciência e filosofia, tais como: arte X ciência, sabedoria trágica X racionalismo socrático, filosofia histórica X metafísica, convicção X verdade-experimento, espírito livre X espírito cativo.

Palavras-chave: Arte. Ciência. Filosofia histórica. Esclarecimento. Espírito livre.

Nietzsche and science: From Romanticism to the "New Enlightenment" (Aufklärung)

Abstract: This paper is to examine the mutation around the question of science that occurs between the program of "artist's metaphysics" expounded in *The Birth of Tragedy* (1872) and the design of a "historical philosophy" outlined in *Human, All Too Human* (1878). By this procedure aims to understand what Nietzsche means the task of "carrying out enlightenment" (*Aufklärung*). We will do an analysis of the texts mentioned privileging some pairs of opposites, which operate as a guides the conceptual network involved in the different conceptions Nietzschean science and philosophy, such as: art X science, tragic wisdom X Socratic rationalism, metaphysics X historical philosophy, belief X true-experiment, free-spirit X spirit captive.

Keywords: Art. Science. Historical philosophy. Enlightenment. Free Spirit

Introdução

Ao longo da obra de Nietzsche podem-se identificar posições diferenciadas em torno do problema do conhecimento e da ciência. Neste artigo examinaremos a mutação que ocorre na definição nietzschiana de ciência quando o filósofo se afasta do Romantismo alemão e se aproxima do campo das Ciências da Natureza. Para atingir nosso objetivo, delimitamos nossa análise a dois textos que inauguram diferentes momentos da reflexão nietzschiana sobre a questão da ciência: em *O Nascimento da Tragédia* há o contraponto entre a arte e a ciência ou entre o conhecimento trágico e o conhecimento teórico; em *Humano, demasiado humano* há a formulação do novo método filosófico-histórico, que não separa a filosofia das ciências da natureza. Partindo desses dois textos, pretende-se analisar: 1. a oposição entre arte e ciência no âmbito do projeto da metafísica de artista exposto em *O Nascimento da Tragédia* (1872); 2. a formulação do método da "filosofia histórica" circunscrito a *Humano, Demasiado Humano* (1878); 3. o significado da tarefa de “levar adiante a bandeira do esclarecimento”; 4. o papel dos "espíritos livres" na realização desta tarefa.

1. *Nascimento da tragédia: Arte versus Ciência*

Em *O Nascimento da Tragédia* (GT, 1872), Nietzsche defende uma tese polêmica: o pensamento mítico ou trágico presente na tragédia ática é um tipo de conhecimento mais amplo e autêntico que a ciência nascida do racionalismo socrático. A arte trágica produz a *apresentação* (*Darstellung*) imediata da vontade como essência

* Texto escrito para conferência no *II Congresso Internacional Spinoza e Nietzsche* realizado na USP entre os dias 28 de setembro e 2 de outubro de 2009.

** Dra. Filosofia-USP. Professora da UNIRIO, membro do Grupo de Estudos Espinosanos GEE-USP e do GT-Deleuze da ANPOF, ex-membro do GEN-USP.

do mundo, já a ciência socrática produz a *representação* (*Vorstellung*) da vontade como fenômeno/aparência. Nietzsche fundamenta a oposição entre apresentação e representação, verdade e mentira, arte e ciência a partir da distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno: "O contraste entre essa autêntica verdade da natureza e a mentira da civilização a portar-se como a única realidade é parecido ao que existe entre o eterno cerne das coisas, a coisa em si, e o conjunto do mundo fenomenal" (GT, 8; KSA1, p.58-9). Com seu livro de estreia, Nietzsche subverte a tese helenística clássica sobre o nascimento da filosofia grega a partir da ruptura do *lógos* com o mito, pois avalia que o pensamento racional quando se separa da sabedoria trágica torna-se abstrato, "perde sua força natural sadia e criadora", pois "só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural" (GT, 23, p.135). De acordo com Fink (1965, p.17), "no fenômeno do trágico [Nietzsche] percebe a verdadeira natureza da realidade; o tema estético adquire, a seus olhos, a condição de um princípio ontológico fundamental; a arte, poesia trágica, torna-se para ele a chave que lhe abre a vida essencial (*Wesen*) do mundo".

Nietzsche inova quando defende que a tragédia grega nasce da união dos impulsos estéticos antagônicos, apolíneo e dionisíaco. Os deuses gregos Apolo e Dionísio simbolizam respectivamente o princípio da individuação (arte do figurador plástico) e o uno-primordial presente na arte não-figurada da música (GT, 1; KSA1, p.25) e no coro das tragédias gregas: "o coro é ... a mais alta expressão da *natureza*", "é ao mesmo tempo o *sábio* que, do coração do mundo, enuncia a verdade" (GT, 8; KSA1, p.63). Depois de apontar o papel central do coro nas tragédias gregas, o filósofo alemão traça um paralelo entre o mito grego e a música romântica alemã, sendo esta apresentada como a via privilegiada para justificar o mundo como fenômeno estético em contraposição à ciência moderna, que acredita representar a verdade da coisa em si. A tese da arte, sobretudo da música, como conhecimento imediato da "autêntica verdade da natureza" toma por referência *O Mundo como Vontade e Representação*. Nietzsche cita uma longa passagem, na qual a música é definida não como um reflexo do fenômeno, mas como "reflexo imediato da vontade mesma" e, "portanto, representa, para tudo o que é físico no mundo, o metafísico, e para todo o fenômeno, a coisa em si" (Schopenhauer, MVR, I, p.310, *apud* Nietzsche, GT, 16; KSA1, p.104). A metafísica da vontade de Schopenhauer é o ponto de partida do projeto nietzschiano da "metafísica de artista". Portanto, o objetivo do livro não se limita a tese sobre o nascimento da tragédia grega, pois visa demonstrar que a música e a filosofia românticas alemãs se apresentam como o núcleo de uma nova sabedoria trágica em contraponto à razão teórica e lógica dominante nos modelos de ciência grega e moderna.

"somente a música, colocada junto ao mundo, pode dar uma noção do que se há de entender por justificação do mundo como fenômeno estético. O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à sensação prazerosa da dissonância musical" (GT, 24, p.141).

O filósofo diagnostica o surgimento do "socratismo estético" como a causa da morte do pensamento trágico, por promover a separação entre os dois impulsos estéticos: "Se com isso a velha tragédia foi abaixo, o princípio assassino está no socratismo estético" (GT,12; KSA1, p.87). O "esquematismo lógico" da dialética socrática potencializou a cristalização da tendência apolínea, em detrimento do impulso dionisíaco, que foi reduzido à condição de instinto natural e irracional (GT,14; KSA1, p.94). O surgimento do socratismo caracteriza, para Nietzsche, três alterações no modo grego de pensar, determinantes para a história do pensamento ocidental: 1^a) o abandono do impulso apolíneo juntamente com o dionisíaco com a vitória do otimismo lógico, pois o princípio da identidade garante a soberania da razão teórica; 2^a) a morte da

sabedoria trágica, pois a arte dionisíaca é condenada à condição de arte irracional, enganadora e ilusória (GT, 12; KSA1, p.87); 3^a) o *princípio da causalidade* torna-se a "sublime ilusão metafísica" da filosofia e da ciência herdeiras do racionalismo socrático, sendo transformado em critério não apenas para conhecer o mundo, mas para corrigi-lo.

[...] uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do seu ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte* [...]. (GT, 15; KSA1, p.99)

O contraponto entre "sabedoria trágica" e "racionalismo socrático" revela-se estratégico para Nietzsche apresentar a música e a filosofia alemãs como os precursores do renascimento da cultura trágica em oposição ao "otimismo" lógico dominante na metafísica dogmática e no realismo da ciência moderna. Dentro desta chave podemos ler no parágrafo 18 o elogio "da enorme bravura e sabedoria de Kant e de Schopenhauer" que "conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica"(GT, 18; KSA1, p.118). A crítica de Kant ao desmascarar as *verdades eternas* das categorias da metafísica dogmática como criações condicionadas pela razão e não como verdades em si, tira o véu do otimismo lógico, o qual fundamentava o realismo das ciências modernas:

Se esse otimismo, amparado nas *aeternae veritatis* [verdades eternas], para ele indiscutíveis, acreditou na cognoscibilidade e na sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais de validade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade última e suprema, [...], e para tornar por esse meio impossível o seu efetivo conhecimento [...]. (GT, 18; KSA1, p.118)

Os ideais do Romantismo alemão, a estética de Schopenhauer e a herança kantiana sustentam a posição crítica da obra de juventude em relação ao otimismo lógico da ciência moderna pré-crítica. A partir desse quadro referencial, pode-se compreender que Nietzsche ao analisar a origem e a morte da tragédia grega não se limita ao âmbito da reflexão estética, pois o objetivo central do texto consiste em apresentar a tese da eterna luta entre a *consideração teórica do mundo* (ciência) e a *consideração trágica* (metafísica de artista):

Se a tragédia antiga foi obrigada a sair do trilho pelo impulso dialético para o saber otimista da ciência, é mister deduzir desse fato uma luta eterna entre a *consideração teórica* e a *consideração trágica do mundo*; e, só depois de conduzido a seu limite o espírito da ciência e de aniquilada a sua pretensão de validade universal mediante a comprovação desses limites, dever-se-ia nutrir a esperança de um renascimento da tragédia [...]. (GT, 17; KSA1, p.111)

O pensamento crítico de Kant conduz o espírito da ciência moderna ao seu limite, pois aniquila sua pretensão de validade universal, com isto abre uma nova esperança de renascimento para o "conhecimento trágico". Kant demonstra os limites da razão teórica para conhecer o mundo da coisa em si, mas a estética de Schopenhauer defende a arte como via de acesso ao conhecimento da verdade essencial do mundo. Em seu primeiro livro, Nietzsche adota tanto teses kantianas quanto schopenhauerianas, por isso propõe o "conhecimento trágico" como "meio de proteção e remédio", para que a

ciência nascida da derrocada do otimismo lógico não sucumba ao relativismo cético ou ao pessimismo.

Agora, porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. (...) Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, o *conhecimento trágico*, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio. (GT, 15; KSA1, p.101)

A questão do conhecimento e da verdade está, portanto, no centro da reflexão de *O Nascimento da Tragédia*, sendo este um texto importante para compreender a mutação operada posteriormente em torno do problema da ciência. O próprio autor reconhece no Prefácio de 1886, intitulado *Tentativa de Autocrítica* (GT, Prefácio), que o “novo problema” apresentado no livro foi justamente o “*problema da ciência mesma - a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável*” (GT, Prefácio, 2; KSA1, p.13). Ver a ciência e a verdade como problema é uma tarefa tipicamente filosófica: “pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da *ciência*” (*idem*; *ibidem*, p.13). Contudo, Nietzsche inova quando desloca a discussão dos pressupostos do discurso científico do terreno da epistemologia para o terreno da criação estética: “este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se” da seguinte tarefa: “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida” (*idem*, *ibidem*, p.14).

O Prefácio de 1886, entretanto, reflete sobre a mutação em torno da questão da ciência, pois o filósofo já havia abandonado desde sua ruptura declarada com o Romantismo de Wagner e de Schopenhauer as oposições entre: coisa em si e fenômeno, vontade e representação, arte e ciência. O núcleo da mutação em torno do problema do conhecimento e da verdade consiste no abandono da oposição metafísica entre essência e aparência. De fato, o *conhecimento trágico* já buscava superar tal antinomia, pois era concebido como produto da união fraterna entre o impulso apolíneo (a forma plástica de toda obra de arte singular) e o impulso dionisíaco (que expressa por meio da linguagem simbólica a essência do mundo).¹ Contudo, a “metafísica de artista” ainda partia da visão dualista para defender a arte como uma via privilegiada para conhecer a verdade do mundo como vontade (uno-primordial), tal como propunha a estética shopenhaueriana. A ruptura com a visão romântica pode ser resumida na recusa da arte como via para o conhecimento da coisa em si. Todo conhecimento passa a ser concebido como criação na aparência, como uma necessidade de falsificação e erro. A vida se manifesta como criação de sentido na aparência, como multiplicidade de pontos de vista e de valores, não havendo nenhum sentido oculto e essencial que possa ser revelado como fundamento do verdadeiro. A arte e a ciência são criações humanas em um mundo essencialmente aparente, definidas como ficções necessárias à vida. A mutação em torno do problema do conhecimento não significa a recusa de todo critério de verdade, pois o conhecimento como falsificação e erro é concebido como uma “necessidade” posta pelo processo de efetivação da vida orgânica. Há o deslocamento da questão epistemológica do campo da estética romântica para o novo solo da “filosofia histórica”. Qual o estatuto desse novo projeto?

¹ Sobre a questão do conhecimento e da verdade desde a tensão entre essência e aparência no contexto da oposição entre arte ou conhecimento trágico e ciência ver: MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

2. O método da filosofia histórica

Em *Humano, Demasiado Humano* (MA I), Nietzsche apresenta a *filosofia histórica* como o mais novo dos métodos filosóficos (MA I, 1; KSA2, p.23). Novo porque não separa a análise dos fenômenos relativos à cultura da história natural: "Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos" (MA I, 1; KSA, p.23). Entretanto, no século XIX muitos teóricos tomam as ciências da natureza como modelo privilegiado para analisar os fenômenos sociais e psicológicos. O livro de Paul Rée *A Origem dos sentimentos Morais*, publicado em 1877, é um bom exemplo da tentativa de fundamentar a análise da psicologia dos sentimentos morais a partir da teoria da evolução natural.

É inegável que o livro de Rée exerceu um forte impacto sobre o "amigo" Nietzsche, pois um ano depois ele publica *Humano, demasiado Humano*, texto que inaugura, segundo alguns intérpretes, uma nova fase na obra.² O tema central desse texto é a questão da origem dos valores, ou melhor, "a origem dos sentimentos morais", mesmo título do livro de Rée. Nietzsche, além de romper com a estética romântica, acrescenta novas fontes de pesquisa, nessa nova fase de produção da obra, pois a análise filológica dos textos dos gregos pré-socráticos é substituída pela leitura de textos de biologia e fisiologia. A concepção cosmológica-metafísica da vida é substituída por uma visão da vida como processo histórico natural. Além da mudança nas fontes, há também uma mudança em relação ao estilo aforismático, que passa a ser recorrente nos escritos nietzschianos. O próprio Nietzsche reconhece em três passagens, que o livro de Rée o estimulou a escrever *Humano*. No aforismo 35, o filósofo apresenta a vantagem da "observação psicológica", título do primeiro capítulo do livro de Rée.

Que a reflexão sobre o humano, demasiado humano - ou, segundo a expressão mais erudita: a observação psicológica - seja um dos meios que nos permitem aliviar o fardo da vida, [...]: nisto se acreditava, isto se sabia - em séculos passados. (MA I, 35; KSA 2, p.57)

No aforismo 36, Nietzsche faz a primeira referência a Rée, quando afirma que aos primeiros "grandes mestres da sentença psicológica, La Rochefoucault e outros mestres franceses do estudo da alma", "recentemente se juntou um alemão, o autor das *Observações psicológicas*" (MA I, 36; KSA2, p.59). Nietzsche revela que o método da filosofia histórica além de adotar as "observações psicológicas" como procedimento analítico também segue as duas fontes de Rée: a crítica moral no estilo aforismático dos moralistas franceses e a perspectiva da história natural da moral. Na primeira seção da parte I do livro de Rée intitulada "observações psicológicas", o autor tece elogios ao estilo aforismático e faz referência a La Rochefoucault.³ A segunda referência encontra-se no Prólogo da *Genealogia da Moral* (GM) em tom de crítica, pois Nietzsche afirma que o "primeiro impulso para divulgar" suas primeiras "hipóteses sobre a origem da moral" (GM, Prólogo, 4; KSA5, p.251) ou dos "preconceitos morais", veio da leitura de

² A periodização da obra não é consensual entre os intérpretes. Contudo, adotamos os três períodos (1870-1876, 1876-1882, 1882-1888) apenas como recurso analítico para demarcar com mais nitidez as mutações internas em torno de temas, fontes de pesquisa e vocabulário, sem perder de vista o nexo que permanece entre as questões centrais.

³ Para Robin Small isto prova que Nietzsche retira do livro de Rée a inspiração tanto para adotar o estilo aforismático que passa a caracterizar seus textos quanto para a crítica dos costumes e da moral como núcleo das observações psicológicas. Cf. SMALL, Robin. Introdução e tradução ao *Basic Writings* de Paul Rée. Urbana: University of Illinois Press, 2003. Porém, Charles Andler observa que Nietzsche lê os moralistas franceses desde o período da obra de juventude, ou seja, antes mesmo do contato com Rée. Cf. ANDLER, C. *Nietzsche da vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958.

"A *Origem dos sentimentos morais*" de Paul Rée. Neste texto, observa ainda que *Humano, demasiado Humano* surge da "força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda" (idem; KSA5, p.250): "Talvez eu jamais tenha lido algo a que dissesse 'não' de tal modo, sentença por sentença, conclusão por conclusão, como a este livro: porém, sem traço de irritação ou impaciência" (idem; ibidem, p.250). As referências às teses do livro de Rée surgem não como refutação, observa: "que tenho eu a ver com refutações", seu objetivo era outro, conclui: "substituir o improvável pelo mais provável" (idem; ibidem, p.250).

O que Nietzsche considera improvável é a principal tese de Rée sobre a origem do altruísmo como um sentimento inato reforçado ao longo dos séculos pela seleção natural. Rée rejeita as explicações metafísicas sobre a origem do bem e do mal, pois adota as explicações dos primeiros biólogos, que atribuíam causas naturais aos fenômenos morais, como o resultado das mudanças que se verificaram ao longo de muitas gerações. Rée com base na argumentação do evolucionismo moral afirma que os hábitos poderiam ser passados para as gerações futuras como características inatas, como, por exemplo, o comportamento altruísta. Nietzsche identifica também na tese de Rée a influência da metafísica de Schopenhauer, sobretudo, a tese do valor do não-egoísmo e da compaixão. Observa que o principal problema teórico que enfrentava na época era o do "valor da moral" e a crítica à moral pessimista, por isso, partia para o confronto com a filosofia do seu "grande mestre", em vez de refutar as hipóteses de Rée. "No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral [...]". (GM, ProL., 5; KSA5, p.251)

Nas notas retrospectivas do *Ecce Homo*, (EH,1888), Nietzsche faz a terceira consideração sobre Rée: declara que transferiu na época para "seu amigo" a "glória histórico-universal" que depositava antes em Wagner e Schopenhauer (EH, *Humano, demasiado humano*, 6; KSA6, p.328). O interesse de Nietzsche pelas Ciências da Natureza remonta à época em que foi professor da Universidade de Basileia, quando participou ativamente de discussões sobre a teoria da evolução.⁴ Contudo, não se pode negar o impacto do livro de Rée sobre Nietzsche e que após a convivência que tiveram em 1881 em Sorrento houve uma mudança significativa nas fontes de pesquisa, o próprio filósofo declara que passa a ocupar-se "apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza - mesmo a autênticos estudos históricos retornei somente quando a *tarefa* a isso me obrigou imperiosamente" (EH, *Humano, demasiado humano*, 3; KSA6, p.325)

Qual é então a novidade do método nietzschiano da filosofia histórica? A inovação não reside na busca da origem dos sentimentos morais desde a perspectiva da história natural, isto Rée já fizera, entre outros intelectuais da época. A originalidade do método filosófico histórico está na tentativa de desvincular o mecanicismo da causalidade eficiente do finalismo moral que ainda limitava a reflexão filosófico-científica no século XIX. Nietzsche refuta tanto o naturalismo evolucionista quanto o finalismo moral de Rée, que sustentam a tese do altruísmo como um sentimento moral mais evoluído que o egoísmo, ou seja, resultante de uma seleção natural em termos de finalismo moral:

(...) a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. – Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim

⁴ Cf. Müller-Lauter: "L'organisme comme lutte intérieure. L'influence de Wilhelm Roux sur Friedrich Nietzsche". op. cit. Paris: Allia, 1998. pp.113-163.

como todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade (...). (MA I, 1; KSA2, p.23-4)

Neste aforismo intitulado "química dos conceitos e sentimentos", Nietzsche mostra que o egoísmo é o sentimento de base ou elementar e que a sublimação do egoísmo em altruísmo pode ser comparada à volatilização de um elemento químico quando passa do estado sólido para o gasoso. Um sentimento não é oposto ao outro, um não é signo de virtude e o outro de vício, um não é bom e o outro mau, são apenas sentimentos de intensidades diferentes, um mais leve ou elevado outro mais denso, possuem a mesma origem, por isso, pode haver a sublimação de um em outro. O problema central, para Nietzsche, não é a redução dos juízos de valor aos juízos de fato, ou o erro da "*falácia naturalista*" como formulado posteriormente pelo filósofo inglês George Moore⁵, mas o problema do que poderíamos chamar de a "*falácia finalista*" ou "falácia teleológica", ou seja, a redução de toda causalidade natural à causa final sob o prisma da teleologia moral. Todas as ações, motivações e fenômenos naturais são explicados à luz da teleologia do bem transformada em evolucionismo natural e moral. Os fenômenos naturais e psíquicos passam a ser explicados com base nos preconceitos teleológicos e moralistas da causalidade final. A finalidade dos processos já está posta *a priori*. Ser bom ou mais evoluído são ambos juízos de valor, ideais culturais, que condicionam as explicações acerca da efetividade dos fenômenos históricos e naturais. Desse modo, muitos fenômenos biológicos, fisiológicos e psicológicos deixam de ser compreendidos e examinados em termos da causalidade eficiente e passam a ser explicados *a priori* pelo finalismo imaginário e preconceituoso.

A evolução não é uma finalidade ou necessidade da natureza causada pelo impulso à conservação, nem o progresso uma necessidade ou meta moral e cultural linear, que resultaria no desenvolvimento do melhor, do bom e do mais forte. Ao contrário, Nietzsche aponta sempre para a ambiguidade dos processos, para a descontinuidade que permite rupturas e saltos: o avanço e o desenvolvimento podem ser produzidos por impulsos aparentemente opostos ao impulso da conservação. O progresso espiritual, por exemplo, pode resultar de indivíduos moralmente mais fracos e mais debilitados e doentios do ponto de vista da fisiologia:

[...] dos indivíduos mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos que depende o *progresso espiritual*: [...] Justamente nesse ponto ferido e enfraquecido é como que *inoculado* algo de novo no organismo inteiro; [...] As naturezas degenerativas são sempre de elevada importância, quando deve ocorrer um progresso. Em geral, todo progresso tem que ser precedido de uma debilitação parcial. As naturezas mais fortes *conservam* o tipo, as mais fracas ajudam a *desenvolvê-lo*. (MA I, 224; KSA2, p.187)

Com isso, Nietzsche recusa a tese darwinista da necessidade da "luta pela sobrevivência (*Kampf um's Dasein*)", que segundo o filósofo é adotada como "o 'único ponto de vista a partir do qual se pode explicar o progresso (*Fortschritt*) ou o fortalecimento de um homem e de uma raça" (MA I, 224; KSA2, p.188). Não seria a luta

⁵ O filósofo inglês George Moore, em seu livro *Principia Ethica* de 1903, cunhou o termo "falácia naturalista" para referir-se ao erro da redução dos juízos de valor a juízos de fato, isto é, a redução dos valores e sentimentos a fenômenos naturais, referindo-se principalmente à ética naturalista de Spencer. Herbert Spencer (1820-1903), um dos principais expoentes do darwinismo social e da ética evolucionista, sustenta que a 'boa conduta' é o mesmo que a 'conduta mais evoluída', ou seja, reduz "ser bom" a "ser mais evoluído". Moore observa que 'bom' e 'mais evoluído' são noções bem diferentes. Se algo é bom é uma questão de avaliação; enquanto que se algo é mais evoluído é uma questão de fato. Ser e dever ser, juízos de fato e juízos de valor não são o mesmo, com isso, demonstra o erro da falácia naturalista.

pela sobrevivência ou pela conservação a causa necessária da evolução natural das espécies, pois um enfraquecimento, uma debilidade, uma doença, ou seja, um impulso que nega a conservação, ao permitir que o indivíduo mais fraco experimente o novo e o diverso, pode ser a principal causa do desenvolvimento.⁶ Deste modo, a evolução e o progresso, enquanto possibilidades não são produzidas apenas por impulsos ou valores “bons” do ponto de vista da conservação ou da moralidade vigente, pois os impulsos avaliados metafísica e moralmente como “ruins” para a conservação também podem promover a superação, o avanço. O mundo não é bom nem mau, os valores são criações, cuja necessidade só se justifica do ponto de vista humano: "Deixando de lado a teologia e o combate que se faz a ela, fica evidente que o mundo não é nem bom nem mau, e tampouco o melhor ou pior, os conceitos de ‘bom’ e ‘mau’ só tem sentido em relação aos homens, e mesmo aí talvez não se justifiquem" (MAI, 28; KSA2, p.49). O finalismo teleológico e moralista sobrepõe-se à causalidade natural, isto que Nietzsche chama de preconceito ou de falta de sentido histórico das concepções filosófico-científicas do seu tempo. Nietzsche não recusa a evolução, o progresso como possibilidade, mas rejeita que tais ideais sejam postos como metas e necessidades *a priori* pelo pensamento teleológico: “Quero dizer: é precipitado e quase absurdo acreditar que o progresso (*Fortschritt*) deva *necessariamente* ocorrer, mas como se poderia negar que ele seja possível?” (MAI, 24; KSA2, p.45)

3. O "novo esclarecimento"⁷

O método filosófico histórico recusa outro pressuposto do racionalismo teleológico: o dualismo. Toda lógica dualista, para Nietzsche, reproduz as oposições metafísicas e moralistas, pois fundamenta uma hierarquia (ontológica ou moral) que permite operar a redução de um termo a outro. O bem e a evolução não são necessidades naturais ou finalidades postas *a priori* por alguma vontade ou instância metafísica, divina e sobre-humana para toda a ação e existência antes de sua efetivação. A lógica da oposição dualista dos valores mascara as análises com preconceitos moralistas, com isto impede a análise do processo genético ou examinar a genealogia

⁶ Com as leituras do livro de W. Roux entre os anos de 1881 e 1884, Nietzsche passa a criticar a tese darwinista da luta pela sobrevivência fundamentada na supervalorização das influências externas, pois adota a tese de Roux sobre a importância da “luta interna” para o desenvolvimento dos corpos orgânicos. Cf. Müller-Lauter, “L’organisme comme lutte intérieure. L’influence de Wilhelm Roux sur Friedrich Nietzsche”. *Nietzsche: Physiologie de la Volonté de Puissance*. Paris: Allia, 1998, pp.113-163. No contexto de *Humano*, contudo, mesmo antes das leituras de Roux, Nietzsche já relativiza a importância da conservação como “causa necessária da evolução natural”, chama à atenção para as debilidades e enfraquecimentos internos que também podem levar ao progresso.

⁷ O termo alemão *Aufklärung* é traduzido usualmente para o português por Iluminismo ou Ilustração. Foi traduzido por Guido de Almeida (1985) por esclarecimento, em sua tradução do livro de Adorno e Horkheimer “Dialética do Esclarecimento”. Preferimos adotar a tradução de Almeida, pois esta permite marcar a diferença entre o Iluminismo como movimento filosófico-histórico, característico do século XVIII e fortemente vinculado a Kant, e o projeto dos frankfurtianos de uma dialética do esclarecimento no sentido de uma análise desmistificadora da racionalidade científica e instrumental. Nestes termos, Nietzsche foi um dos primeiros filósofos a iniciar esse movimento de esclarecimento da nova mitologia em torno da razão, como enfatizam os próprios frankfurtianos, desde sua análise crítica do racionalismo socrático, na obra de juventude, até a crítica razão iluminista e ao ideal de ciência positivista e empirista como herdeiras da vontade de verdade metafísica, tal como anunciado no aforismo 344 de *A Gaia Ciência*: “Em que medida nós ainda somos devotos”. Sobre a relação entre Nietzsche e o projeto de Adorno e Horkheimer cf. RAMACCIOTTI, B. Lucchesi. “Nietzsche e Habermas no tecido da *Dialética do Esclarecimento*”. In *Revista Filosóficos*. Goiânia: UFG. v. 16, n. 2 (jul/dez 2011): Nietzsche. p.209-245. Disponível em < <http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/issue/view/849>>.

dos fenômenos naturais e relativos à cultura. Nietzsche considera a oposição metafísica e moral dos valores como a “falta de sentido histórico”, sendo este “o defeito hereditário de todos os filósofos” (MAI, 2; KSA2, p.24). Nestes termos, observa em tom crítico que se, de um lado, os filósofos da metafísica dogmática “não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser”; de outro, os idealistas “querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição”(idem). Conclui o aforismo afirmando que:

[...] toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*; assim como não existem verdades absolutas. - Portanto o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia. (MAI, 2; KSA2, p.25)

Nietzsche ao se aproximar do campo das Ciências da Natureza para elaborar seu método filosófico histórico visa ultrapassar os limites postos pela metafísica dogmática, pela estética romântica, pelo idealismo transcendental e pelo evolucionismo cientificista, recusa tanto a teleologia moral quanto a teleologia naturalista. Os dois principais erros que impedem o avanço do método filosófico-histórico são: a teleologia moral e o dualismo ou as oposições metafísicas dos valores. Neste sentido, defende o mecanicismo⁸ ou a causalidade natural, não como a única e mais verdadeira explicação do mundo, mas como um antídoto para ultrapassar os limites das hipóteses de intervenção metafísica e teleológica moral. Para Nietzsche, a religião, a arte e a moral só terão sua "gênese descrita (...) sem que se recorra a hipóteses de *intervenções metafísicas*", como por exemplo, o problema teórico do dualismo entre a “coisa em si” e o “fenômeno”, quando aliarmos à interpretação filosófica a “fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos” (MAI, 10; KSA2, p.30).

Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si; estamos no domínio da representação (*Vorstellung*), nenhuma ‘intuição’ (*Ahnung*) pode nos levar adiante’. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo.”(MAI, 10; KSA2, p.30)

Nesta passagem Nietzsche marca seu distanciamento crítico da visão estética e romântica ao mesmo tempo em que estabelece seu novo método filosófico a partir do diálogo com a história-natural. O filósofo recusa a noção de "necessidade metafísica" como fundamento da visão teleológica ainda presente no “espírito científico”: “Mas também em nosso século a metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante; (...) Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha conhecida ‘necessidade metafísica’” (MA I, 26; KSA2, p.47). O método filosófico histórico não parte, contudo, de uma crítica radical no sentido da negação de toda tradição precedente, pois reconhece que a estética romântica e a metafísica de Schopenhauer tiveram um importante papel: possibilitaram o retorno “a formas mais antigas e potentes de ver o mundo e os homens”. Só depois desse passo dado por Schopenhauer, observa: tornou-se possível

⁸ "O método que considera o mundo do ponto de vista mecanicista é, no momento, de longe, o *mais honesto*" (FP 1884-1885; KSA11, 25[448], p.132). Nos limites deste artigo não abordaremos a questão da crítica ao finalismo e a adoção do mecanicismo como método adotado e também criticado por Nietzsche. Remetemos ao texto de DENAT, C. "A crítica nietzschiana da finalidade: a anti-teleologia spinozista 'com uma diferença'". MARTINS, A. (org) *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

corrigir “a concepção histórica que a *era do Iluminismo (Zeit der Aufklärung)* trouxe consigo”(MAI, 26; KSA, p.47). A análise da história do pensamento não recusa a possibilidade do progresso, mas não reduz o "progresso" a uma causalidade teleológica nem natural. Como não há uma meta ou finalidade posta *a priori*, os aparentes retrocessos dentro de uma perspectiva evolucionista podem significar avanços, saltos, rupturas. Nesses termos que Nietzsche apresenta a nova tarefa de sua filosofia: “*levar adiante a bandeira do esclarecimento* - a bandeira com os três nomes: Petrarca, Erasmo, Voltaire” (grifos nossos), pois afirma que da “reação” alemã ao Iluminismo ele fez “um progresso” (MA I, 26; KSA2, p.47).

No parágrafo 110 de *Humano*, o mesmo argumento filosófico histórico é empregado: avalia que a posição anti-iluminista e romântica de Schopenhauer ajudou a trazer uma nova visão sobre a importância da religião, não para o “progresso do conhecimento” e da ciência, como pretendeu o filósofo pessimista, mas por colocar a questão do “valor da religião para o conhecimento” (MAI, 110; KSA2, p.110). E conclui afirmando que Schopenhauer “foi apenas um discípulo extremamente dócil dos mestres da ciência de seu tempo, que estimavam o Romantismo e haviam abjurado o espírito das Luzes.” (MA I, 110; KSA2, p.110)

Em *Aurora* (M, 1881), Nietzsche retoma esta mesma linha argumentativa, de modo que a *hostilidade alemã ao Iluminismo* é avaliada como a contribuição dos intelectuais alemães para o desenvolvimento da cultura. Destaca três domínios do conhecimento e da cultura para demonstrar que, se de início, o anti-iluminismo figura como um retrocesso, depois abre a possibilidade para um novo avanço: para um "novo esclarecimento", tal como ele propõe. Em primeiro lugar, afirma que os teóricos recuam a uma espécie pré-científica de filosofia quando “satisfizeram-se com conceitos, em vez de explicações”. Em segundo lugar, destaca que o empenho dos historiadores e dos românticos “visou dar lugar de honra a sentimentos mais antigos, primitivos, sobretudo ao cristianismo, a alma do povo, o mito do povo, a linguagem do povo, a Idade Média, o ascetismo medieval, o mundo indiano”. (M, 197; KSA3, p.171)

“Em terceiro, os cientistas: eles combateram o espírito de Newton e Voltaire e buscaram, como Goethe e Schopenhauer, restaurar o pensamento de uma natureza divinizada ou demonizada e sua inteira significação ética e simbólica. A grande tendência alemã dirigiu-se contra o Iluminismo (...). Instaurou-se o culto do sentimento no lugar do culto da razão, e os compositores alemães, enquanto artistas do invisível, do exaltado, fabuloso, nostálgico, participaram da construção do novo tempo com mais sucesso do que os artistas da palavra e do pensamento.” (M, 197; KSA3, p.171)

Dentre esses “artistas do pensamento”, Kant é apontado como um dos que colocou “o próprio conhecimento abaixo do sentimento”, já que a tarefa da filosofia kantiana é resumida, por Nietzsche, com as seguintes palavras: “abrir novamente caminho para a fé, mostrando ao saber os seus limites” (M, 197; KSA3, p.172). Esse grande “perigo” já passou, anota, e o aparente retrocesso tornou possível avançar, pois os intelectuais alemães ao invocarem “a história, a compreensão da origem e do desenvolvimento, a empatia com o passado, a redespertada paixão pelo sentimento e o conhecimento”, acabaram revigorando “o gênio do esclarecimento contra o qual combatiam”(idem). E conclui, anunciando com as mesmas palavras, usadas em *Humano*, sua tarefa: “*Esse esclarecimento temos agora de levar adiante*” (M, 197; KSA3, p.172).

É preciso notar que Nietzsche refere-se à posição anti-iluminista do Romantismo e do Idealismo alemão, colocando-se fora desse movimento, a ponto de afirmar que da “reação alemã ao Iluminismo” ele fez um "progresso", ou seja, avança alguns passos, já

que seu novo método filosófico não mais separa arte e ciência, muito menos razão e paixão, nem subordina o conhecimento crítico à teleologia moral ou estética. Esse novo "esclarecimento" pode ser compreendido como a busca de um método filosófico que adote os pressupostos antirrealistas e antimetafísicos do racionalismo crítico, mas que alarga a ideia de razão quando questiona o poder autocrítico da racionalidade ou da consciência fechada sobre si mesma.

O filósofo alemão se aproxima das Ciências da Natureza com o objetivo de compreender a complexa relação entre a psicologia e a fisiologia, entre os impulsos conscientes e os sem consciência. Nietzsche concorda com a crítica de Schopenhauer aos limites da consciência de si em face do primado da vontade⁹, ou seja, parte do pressuposto segundo o qual a pluralidade de impulsos fisiológicos (sem consciência) domina o corpo, sendo a mente ou a consciência de si apenas um instrumento subordinado ao organismo. Com base nisto, relativiza o poder crítico da consciência, pondo sob suspeita a autonomia e a auto-legislação dos juízos morais, pressuposto da ética kantiana, em tom de interrogação observa:

[...] nossos juízos e apreciações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? que tudo isso que chamamos consciência é um comentário mais ou menos fantasioso de um texto desconhecido, talvez 'incognoscível', porém sentido? (M, 119; KSA3, p.113)

O fio condutor dos processos fisiológicos revela-se para Nietzsche como uma via privilegiada para a compreensão mais ampla disto que chamamos consciência e da própria gênese do pensamento. Segundo ele, todas as concepções metafísicas e idealistas "serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*" (MAI, 16; KSA2, p.37). Enquanto a ciência não realiza essa tarefa, ele apresenta uma hipótese, "que poderia talvez resultar na seguinte afirmação": "O que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside" (*idem*, 16; *ibidem*, p.37).

Ao se valer da linguagem da fisiologia para analisar a interioridade da vida afetiva e dos sentimentos morais, como observa Müller-Lauter (1998, p.124), Nietzsche não está em busca de "uma linguagem científica formalizada, matematizada, que seja mais precisa que uma linguagem metafórica". Já em *Humano*, Nietzsche afirma que tanto as matemáticas quanto a lógica se fundam "sobre pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade (...)" (MAI, 11; KSA2, p.31). Nestes termos, Nietzsche já estaria convencido de que o conhecimento, mesmo o científico, exprime-se necessariamente numa linguagem metafórica, como ficção criadora e erro.

Há, portanto, uma luta entre as linguagens metafóricas, isto ele já demonstrara desde a contraposição entre a sabedoria trágica e o conhecimento teórico, na obra de juventude. A imagem da luta como dinâmica constitutiva da efetividade em seus vários registros é um elemento central da reflexão nietzschiana, que perpassa toda a obra. Para Müller-Lauter, Nietzsche atribui agora uma preferência à linguagem metafórica das Ciências da Natureza em relação às outras linguagens, justamente porque ela parte da

⁹ Schopenhauer desenvolve uma longa análise a respeito do primado da vontade ou do corpo em relação à consciência de si ou ao intelecto no apêndice ao capítulo 19 do livro II de *O Mundo Como Vontade e Representação*.

imagem da luta como "um fenômeno elementar" sem precisar estetizar ou moralizar. Deste modo, o discurso direto sobre a luta nos reenviaria para um registro mais próximo do processo genético e de efetivação dos fenômenos. Em algumas passagens define a linguagem fisiológica como uma visão não fantasiosa ou imaginada: "A pesquisa atual das ciências naturais busca elucidar o menor processo seguindo a lição de nossa sensibilidade afetiva, apesar de criar uma *linguagem* própria para traduzir esses processos (...). Mas pelo menos não se trata de uma linguagem imaginada" (FP, GS, II [128] *apud* Müller-Lauter, 1998, p.123).

O novo "esclarecimento" (*Aufklärung*) que Nietzsche pretende levar adiante com seu método filosófico histórico procura ultrapassar o limite da teleologia moral posto pelo idealismo transcendental sem cair em um puro naturalismo empirista. Parte da causalidade natural adotada pelas Ciências da Natureza, como um fio condutor para interpretar a relação entre corpo e mente, natureza e história, afastando-se das hipóteses metafísicas e teleológicas, que predominam tanto nas teorias evolucionistas como nas interpretações moralistas e idealistas da cultura e da moral. Nietzsche, apesar de adotar o ponto de vista antirrealista e antimetafísico, põe sob suspeita o poder autocrítico da razão autocentrada quando define o processo cognitivo (nomear, criar princípios lógicos etc.) como um processo que ultrapassa os limites da consciência reflexiva, pois sua gênese envolve também uma pluralidade de impulsos fisiológicos. Nietzsche afirma que somente a fisiologia dos impulsos pode trazer uma compreensão mais ampla dos limites da consciência.

[...] a consciência é apenas um 'instrumento' e nada a mais, no mesmo sentido em que o estômago é um instrumento. A esplendida coesão dos viventes os mais múltiplos, o modo como as atividades superiores e inferiores se ajustam e se integram umas as outras, essa obediência multiforme, não cega, muito menos ainda mecânica, porém crítica, prudente, [...] – todo este fenômeno do "corpo" é, do ponto de vista intelectual, tão superior à nossa consciência, ao nosso "espírito", à nossa maneira consciente de pensar, de sentir e de querer quanto a álgebra é superior à tábua de multiplicação. (Póstumo de 1885/ 37[4]; KSA11, p.577)

Como vimos, Nietzsche enfatiza que só foi possível *corrigir* o racionalismo intelectualista exacerbado do Iluminismo depois da contribuição do Romantismo e da filosofia alemã para o desenvolvimento da cultura, qual seja: a valorização do sentimento como poder e potência do conhecimento. O filósofo começa a tecer seu novo método filosófico histórico, que recusa tanto o solipsismo e a introspecção da consciência reflexiva quanto a autocrítica da consciência transcendental, pois todo conhecimento é definido como um processo, cuja gênese reside na relação entre impulsos psicológicos e fisiológicos, conscientes e sem consciência. Em *Humano*, Nietzsche observa: "Quando algum dia se escrever a gênese da história do pensamento", poder-se-á demonstrar que, "o primeiro nível do lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a sensação do prazer ou da dor em referência ao sujeito que sente"(MAI, 18; KSA2, p.38). A origem dos princípios da lógica remontaria à crença em certas verdades e valores deduzidos da experiência limitada às sensações de prazer e de dor: se algo provoca prazer é bom oposto ao mau, aquilo que provoca dor. Contudo, os lógicos esqueceram-se da origem ilógica dos princípios de raciocínio que foram criados a partir da necessidade prática de identificar o que provoca dor e mata e o que dá prazer e conserva a vida.

A origem da lógica, ou melhor, dos maus hábitos de raciocínio remontaria, portanto, aos *erros* que foram necessários para o desenvolvimento da vida orgânica. Assim, o desenvolvimento da linguagem, a crença em princípios lógicos, a oposição de

valores – seriam ficções necessárias ao desenvolvimento da vida humana. Com o tempo, passamos a acreditar que o mundo criado com base no erro e na ilusão de nossa experiência humana era o mundo em si, e que tais instrumentos revelavam as verdades eternas: “por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em verdades eternas” e “pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo” (MAI, 11; KSA2, p.30).

Em *A Gaia Ciência*, no célebre aforismo 110: "a origem do conhecimento", Nietzsche reúne vários dos argumentos desenvolvidos anteriormente para apresentar novamente a tese da necessidade de uma filosofia histórica como método de interpretação da história do pensamento, dos conceitos filosóficos e dos valores morais desde a perspectiva da história natural: 1. o surgimento dos erros fundamentais, 2. o tardio aparecimento da noção de verdade, 3. os vários tipos de conhecimento, 4. a figura do pensador.

“O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade *provou* ser um poder conservador da vida. Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento” (FW, 110; KSA3, p.471).

Esse aforismo de *A Gaia Ciência* sintetiza de modo magistral os elementos nucleares do projeto da filosofia-histórica. Aqui nos interessa pôr em relevo somente a mutação em torno do problema da ciência e da verdade. Na equação - “erros fundamentais”, verdade, conhecimento e vida - surge uma nova variável: o pensador. O pensador ou o homem do conhecimento é aquele que experimenta de corpo e mente a luta entre vários tipos de impulso ao conhecimento, de um lado, há os erros conservadores da vida, a herança de nossa humanidade e o peso da tradição, de outro, surge a necessidade da verdade. A partir da dupla tarefa do pensador, como aquele que, de um lado, corporifica a busca pela verdade: “(...) a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas em sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida”(FW, 110; KSA3, p.469); de outro, surge a figura do “espírito livre” como o crítico da visão tradicional e criador de uma nova visão de mundo. O espírito livre encarna o ideal do pensador, que parte da crítica à tradição como meio para levar a bandeira do esclarecimento adiante.

4. O "espírito livre": verdade-experimento *versus* convicção

A expressão “espírito livre” (*Freigeist*) aparece em vários aforismos de *Humano, Demasiado Humano*, livro publicado em 1878, ano de comemoração do centenário da morte de Voltaire. Fora dedicado à memória do "grande libertador do espírito" - e, o próprio subtítulo: *um livro para espíritos livres* - também marca a relevância dessa expressão para o novo projeto filosófico. A concepção “espírito livre” anuncia a libertação de Nietzsche dos laços que o prendiam à metafísica de Schopenhauer, a estética romântica de Wagner e das cisões dualistas do idealismo transcendental. Não foi acaso ter se inspirado na figura exponencial do iluminista francês, que difunde a imagem do livre pensador, para caracterizar a atitude do pensador do novo esclarecimento.

O aforismo 225 de *Humano* põe em questão a relativa liberdade do espírito livre quando se trata da busca da verdade. Se, de um lado, ele é livre para pensar em relação ao meio e às opiniões que predominam em seu tempo: “É chamado de espírito livre

aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo" (MAI, 225; KSA2, p.189). De outro lado, essa liberdade é relativa, pois, o espírito livre não abre mão da verdade, ou seja, o espírito de busca da verdade exige dele razões e não apenas fé: "No conhecimento da verdade o que importa é *possuí-la*, e não o impulso que nos fez buscá-la nem o caminho pelo qual foi achada(...) Normalmente, porém, ele terá ao seu lado o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé". (MAI, 225; KSA2, p.) Enquanto o espírito livre é considerado exceção, os outros, que exigem apenas fé, são denominados "espíritos cativos", sendo o tipo mais comum, a "regra", pois seguem os costumes da tradição ou adotam princípios intelectuais sem exigir razões (MAI, 227; KSA2, p.191).

Para Nietzsche, seguir a tradição filosófica dogmática, dualista, idealista e teleológica, por exemplo, é uma profissão de fé, pois muitos princípios foram instituídos pelo hábito, em contrapartida, o conhecimento que questiona tais princípios exige a busca da "verdade" na medida em que exige justificação por razões. O conceito de espírito livre está diretamente ligado à ideia de "ter se libertado da tradição"(MA I, 225; KSA2, p.190), de modo que a liberdade para pensar possibilita o questionamento de hábitos transformados em princípios intelectuais. A "busca da verdade" é o que guia o livre pensar e não o peso do saber já instituído pela tradição, por isso há a necessidade da exigência de razões que justifiquem os novos pontos de vista adotados. Contudo, a atividade crítica do livre pensar é sempre mais complicada, observa Nietzsche, pois quando comparamos "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 demasiados motivos e pontos de vista, e por isso tem a mão insegura, não exercitada" (MA I, 230; KSA2, p.193).

A força do conhecimento novo e original reside na concepção de verdade como experimento de incorporação em oposição à noção de convicção derivada da fé na verdade absoluta ou nas verdades já instituídas (tradição). O contraponto entre verdade-experimento *versus* convicção, que é desdobrado no último capítulo: *O homem a sós consigo*, retoma e sintetiza as distinções que foram apresentadas anteriormente, reportadas nas figuras do espírito livre e do espírito cativo. Enquanto o espírito livre corporifica uma vontade de conhecimento que exige razões para justificar a verdade, pois está aberto para experimentar novos e diversos motivos e pontos de vista, o espírito cativo, ao contrário, está preso à tradição, ao hábito, à fé, às suas convicções, em suma, aos seus erros como se eles fossem verdades absolutas dignas de "toda veneração, todo sacrifício":

Estamos obrigados a ser fiéis aos nossos erros, ainda percebendo que com essa fidelidade causamos prejuízo ao nosso eu superior? - Não, não existe nenhuma lei, nenhuma obrigação dessa espécie; temos de nos tornar traidores, praticar a infidelidade, sempre abandonar nossos ideais. (MAI, 629; KSA2, p.355)

O filósofo observa ainda que em termos psicológico e fisiológico tais mudanças e "traições", que sempre ocorrem na passagem de um período da vida a outro, causam dores e sofrimentos. A tradição da filosofia moral intelectualista sempre apontou como solução para os dilemas morais o controle dos sentimentos e dos fervores das paixões pela vontade racional. Nietzsche, contudo, afirma que outra pergunta deve ser posta antes dessa tentativa de solução, qual seja: "... se tais dores por uma mudança de convicção são *necessárias*, e se não dependem de uma opinião e avaliação *erradas*?" (MA I, 629; KSA2, p.355). O filósofo busca a origem das convicções para demonstrar que a mudança nas crenças é sempre medida conforme critério errado: pressupõe-se que

apenas "motivos de baixo interesse ou pessoais" provoquem tais mudanças. A origem da convicção reside na crença em verdades absolutas, atitude característica dos espíritos não científicos e dogmáticos:

A convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico; ele se encontra na idade da inocência teórica. (MA I, 630; KSA2, p.356)

Deste texto em diante até o final de *Humano*, Nietzsche segue com a aproximação entre espírito livre e a imagem do cientista, pois ambos rejeitam a fé nas verdades absolutas e nas convicções dogmáticas. Assim, o espírito livre recusa igualmente a inércia do espírito ao adotar e experimentar diversos pontos de vista para analisar um problema, pois tem a liberdade para abandonar seus erros (o conhecimento é falível), não receia ser infiel aos seus ideais nem mudar de perspectiva (o conhecimento é retificável), pois está aberto ao novo, questionando a validade das teorias tradicionalmente aceitas.

É das *paixões* que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecer na forma de *convicções*. Mas quem sente seu próprio espírito *livre* e é infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança(...), não terá na cabeça opiniões, mas apenas certezas e probabilidades medidas com precisão." (MA I, 637; KSA2, p.362)

Apesar da "epistemologia" adotada pelo espírito livre não se fixar em convicções e questionar o dogmatismo das verdades absolutas, isto não significa abrir mão da noção de verdade (MAI, 636; KSA2, p.). O método da filosofia histórica não se fixa em verdades pré-estabelecidas como eternas ou em pressupostos absolutos, ao contrário, examina muitas hipóteses e pontos de vistas distintos até chegar a uma probabilidade mais segura (conhecimento hipotético e probabilístico). A filosofia histórica segue esta concepção de verdade como *probabilidade* quando propõe analisar a gênese de determinado fenômeno, como, por exemplo, no próprio caso do surgimento do método e da verdade a partir do conflito entre convicções: "a própria busca metódica da verdade é resultado das épocas em que as convicções se achavam em conflito" (MAI, 634; KSA2, p.359). A eterna luta entre as diferentes teorias, que reivindicavam a verdade absoluta, tornou possível o surgimento de princípios irrefutáveis e o refinamento dos métodos, observa ainda o filósofo: "verdades puderam realmente ser descobertas e os erros de métodos passados ficaram expostos diante de todos" (MAI, 634; KSA2, p.360).

A flexibilidade do método filosófico histórico é definida como a possibilidade da experimentação de diversos pontos de vista (pluralismo e perspectivismo, como formulado na obra tardia). Nas declarações sobre *Humano*, no prefácio de 1886 isso fica claro quando o filósofo avalia retrospectivamente seu vínculo com Schopenhauer e Wagner na obra de juventude como exemplo da "falsidade" ou do "autoengano necessário" a sua "veracidade": "da astúcia de autoconservação, da racionalidade e superior proteção que existe em tal engano de si - e da falsidade que ainda me é *necessária* para que continue a me permitir o luxo de minha veracidade." (MA I, Pref., 1; KSA2, p.14)

Considerações finais

Entre a ruptura com o Romantismo alemão e o ideal de "levar o esclarecimento adiante", Nietzsche delinea o núcleo de seu método filosófico-histórico, desdobrado na filosofia da maturidade como método genealógico, sobretudo, em *A Genealogia da Moral* (1888). Alguns pontos são retomados e aprofundados outros são abandonados: o elogio ao método científico e ao mecanicismo é substituído pela crítica à ideia de causalidade derivada da noção de livre arbítrio na medida em que a teoria da vontade de potência é formulada. O método genealógico radicaliza a hipótese do conhecimento crítico e criador de valores, o qual não estabelece fronteiras entre filosofia, arte e ciência. Na obra tardia, Nietzsche não utiliza mais a máscara do cientista para desdobrar seu projeto filosófico. Contudo, o projeto da filosofia histórica, que examinamos, estabelece como uma de suas tarefas: levar adiante a "bandeira do esclarecimento". Neste contexto, isto significa a substituição da visão estética e romântica por uma nova concepção de filosofia, que não mais opõe arte e ciência, pois o filósofo precisa ser simultaneamente artista e cientista, isto é, criar, experimentar e comprovar novas ideias, conceitos e incorporar "verdades". A posição nietzschiana em relação à ciência, no âmbito da filosofia histórica, pode ser resumida pelo menos em três pontos:

1. Revela uma visão positiva em relação à ciência antirrealista e antimetafísica e ao método científico, pois o próprio Nietzsche apresenta as bases de sua filosofia histórica como método de investigação filosófica que não se dissocia das Ciências da Natureza;

2. Apresenta a necessidade do erro como hipótese reguladora da verdade, a qual é concebida como aparência, ficção e falsificação necessária à vida. A verdade-ficção é apresentada sempre como um conhecimento provisório, como o resultado de uma criteriosa e rigorosa investigação a partir de diversos pontos de vista sobre uma mesma questão em contraponto à noção de verdade absoluta fundada sobre convicções e princípios lógicos deduzidos da fé, dos hábitos de raciocínio incorporados pela tradição filosófica e científica;

3. Expõe a necessidade do pensador ou do filósofo ser infiel aos seus ideais e às suas convicções para tornar o espírito livre, devendo manter fidelidade somente à busca pela "verdade" como experimento e ficção. Com isto, o próprio Nietzsche relativiza a importância da visão romântica e estética do mundo adotada em sua obra de juventude, pois, sob esta ótica, não passaria de um erro, que foi abandonado na medida em que outra perspectiva filosófica mais ampla foi experimentada a partir de *Humano*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDLER, C. **Nietzsche da vie et sa pensée**. Paris: Gallimard, 1958.
- DENAT, C. "A crítica nietzschiana da finalidade: a anti-teleologia spinozista 'com uma diferença'". in MARTINS, A. (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- FINK, Eugen. **La Philosophie de Nietzsche**. Paris: Minuit, 1965.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA)**. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes, Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1988.
- _____. **O Nascimento da Tragédia (GT)**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- _____. **Humano, Demasiado Humano (MA I)**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- _____. **Aurora (M)**. Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- _____. **A Gaia Ciência (FW)**. Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MÜLLER-LAUTER. **Nietzsche: Physiologie de la Vonlonté de Puissance.** Paris: Allia, 1998.