

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANILO VITOR PENA

NIETZSCHE E A CRÍTICA À METAFÍSICA: O PROBLEMA DA UNIDADE

CURITIBA

2014

DANILO VITOR PENA

NIETZSCHE E A CRÍTICA À METAFÍSICA: O PROBLEMA DA UNIDADE

Dissertação apresentada à banca de qualificação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade do Paraná, como requisito para obtenção do título de mestre em Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Jelson R. Oliveira

CURITIBA

2014

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

P397n Pena, Danilo Vitor
2014 Nietzsche e a crítica à metafísica : o problema da unidade / Danilo Vitor
Pena ; orientador, Jelson R. Oliveira. – 2014.
121 f. ; 30 cm

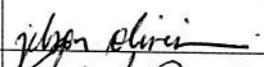
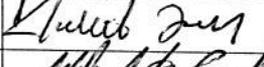
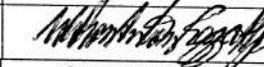
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2014
Bibliografia: f. 116-121

1. Filosofia. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. Metafísica.
I. Oliveira, Jelson, 1973-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

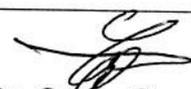
CDD 20. ed. – 100

ATA Nº. 121/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos nove dias do mês de junho de dois mil e catorze, às quinze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Danilo Vitor Pena** intitulada: NIETZSCHE E A CRÍTICA A METAFÍSICA: O PROBLEMA DA UNIDADE. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Roberto de Oliveira, Dr. Bortolo Valle, e Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson Roberto de Oliveira, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca concedeu ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 00 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira			9,5
Prof. Dr. Bortolo Valle			9,5
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.			9,5
MÉDIA FINAL	9,5	CONCEITO	A

CIENTE


Prof. Dr. Cesar Candiotta
 Coordenador do Programa de Pós-Graduação
 em Filosofia - *Stricto Sensu*

Para Dom Antonio Braz Benevente, com filial
respeito e amizade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço com renovado carinho ao Prof. Dr. Jelson Oliveira, pela orientação atenta, sensível e fraterna.

Aos professores, alunos e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, pela convivência e fecundidade das partilhas.

Aos meus familiares, em especial minha mãe, Maria da Graça, pela compreensão, apoio e entusiasmo.

Aos amigos e amigas, com os quais comungo a busca pelo “meio-dia” de nossas andanças (e de nossa errância), em especial ao Marcos Nogas pela hospitalidade.

A toda a Diocese de Jacarezinho, que por meio de Dom Antonio permitiu que essa pesquisa fosse desenvolvida, tendo o serviço à Igreja e o projeto de Jesus Cristo como tônica e horizonte.

Ao Deus da vida, que nunca deixou apagar o ímpeto pela busca da filosofia da manhã.

Recuso a santidade que não seja expressão da minha profunda fragilidade. Desço aos infernos em busca da rota que conduz à ressurreição.

(Frei Betto, Batismo de Sangue, 2001)

RESUMO

O presente trabalho de pesquisa pretende analisar a crítica de Nietzsche à ideia de unidade metafísica no segundo período de sua produção (1876-1882), em especial na obra *Humano, demasiado humano* (1878). A teoria metafísica, disseminada pelo socratismo ao longo da tradição filosófica, foi eleita pelo filósofo alemão como o fio condutor responsável pela decadência cultural do Ocidente. Essa concepção, subsidiada por um mecanismo que procura afastar a multiplicidade e a complexidade do mundo, também é a responsável por um longo processo de construção conceitual que hierarquizou e separou o mundo e as coisas humanas como indignas da filosofia. Nesse contexto, Nietzsche apresenta um novo procedimento de análise científica que visa dissecar a origem dos sentimentos morais e de todos os demais “conceitos” e, com isso, vencer os idealismos presentes na religião, na moral e na arte que estariam fundados na metafísica. Ao contrapor a sua “filosofia histórica” à “filosofia metafísica” (HH,1), Nietzsche faz uso da fisiopsicologia como procedimento de análise. Um dos motes centrais dessa análise é a tentativa de inverter a visão hierárquica dos valores morais baseados na busca pela unidade: a ideia de unidade é tão empobrecedora da experiência da vida quanto responsável pela negação das “coisas humanas”, em benefício de valores mais próximos da vida, dando licença para o experimentalismo, enquanto proposta filosófica que compreende a própria vida como um longo e inacabado resultado de suas próprias experimentações. Por trás desses dois modelos de conceber a atividade filosófica está o tradicional conflito entre ser e devir: se a metafísica quer instalar uma verdade única sobre o ser, a histórica quer reconhecer a multiplicidade do devir. Nesse percurso, veremos como o *espírito livre* se torna uma figura característica dos movimentos de liberação da moralidade dos costumes e possibilidade de compreensão filosófica anti-metafísica, posicionada além dos valores de unidade porque reconhece a multiplicidade de experiências como característica da vida. Diante da proposta de liberação, a ciência é praticada como modo de investigação das reais condições do conhecimento humano, apontando o caráter provisório, simplificador e falsificador das categorias que formam a visão de mundo da filosofia, mostrando a história da gênese do pensamento, combatendo os danos causados pela metafísica, criando possibilidades para um abandono das convicções da unidade e, finalmente, inserindo o humano naquilo que o identifica como vir-a-ser e como submetido ao vir-a-ser de todas as coisas.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica. Unidade. Multiplicidade. Fisiopsicologia. Espírito Livre.

ABSTRACT

This research targets an examination of Nietzsche's critique to the idea of metaphysical unity in the second period of his production (1876-1882), mainly in the work *Human, All Too Human* (1878). The metaphysical theory, widespread along the Socratic philosophical tradition, was chosen by the German philosopher as the main thread leading to the cultural decline of the occident. This view, supported by a mechanism that seeks to dispel the multiplicity and complexity of the world, is also responsible for a long construction process and conceptual hierarchy upon which separated the world and human affairs as unworthy of philosophy studies. In this context, Nietzsche presents a new procedure for scientific analysis which aims to dissect the origin of the moral feelings and all other "concepts" and thereby overcome the idealism present in religion, morals and art that would be grounded in metaphysics. To counteract his "historical philosophy" to "metaphysical philosophy" (HH, 1), Nietzsche uses physiopsychology as an analytical procedure. One of the central slogans of this analysis is the attempt to reverse the hierarchical view of moral values based on the search for unity: the idea of unity is so impoverishing the experience of life as responsible for the denial of "human things" in favor of values closer to life, giving license to experimentalism, as a philosophical proposal that includes his own life as a long and unfinished result of his own experiments. Behind these two models of conceiving philosophical activity is the traditional conflict between to be and duty: if metaphysics want to establish a single truth about being, the history wishes to recognize the multiplicity of becoming. Along the way, we'll see how the free spirit becomes a characteristic figure of the liberation movements of the morality of customs and the possibility of anti-metaphysical philosophical understanding, positioned beyond the values of unity because it recognizes the multiplicity of experiences as a characteristic of life. Before the proposed of liberation, science is practiced as a way of investigating the actual conditions of human knowledge, showing the simplifier and forger character of the categories that sum up the worldview of philosophy, showing the history of the genesis of thought by fighting damage metaphysics have been doing, creating possibilities for an abandonment of the convictions of the unit and, finally, inserting the human being in what identifies it as coming-to-be and as submitted to the coming-into-being of all things.

KEYWORDS: Metaphysics.Unit. Multiplicit. Physiopsychology. Free Spirit.

LISTA DE SIGLAS

Adotamos, para a citação das obras de Nietzsche, a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo. As siglas virão em português, indicando a tradução convencional das obras em língua portuguesa.

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

FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos)* – 1873.

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

OS – *Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano, demasiado humano – vol. 2: Miscelânea de opiniões e sentenças)* – 1879.

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

A – *Morgenröthe (Aurora)* – 1880/81.

GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)* – 1881/81 e 86.

ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)* 1883/85.

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

GM – *Zur Genealogie der Moral (A genealogia da moral)* – 1887.

CW – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)* – 1888.

CI – *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)* – 1888.

AC – *Der Antichrist (O anticristo)* – 1888.

EH – *Ecce Homo* – 1888.

KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe - Edição crítica em 15 volumes (organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)*

Na citação, seguindo as siglas constarão os números arábicos correspondentes ao aforismo citado; no caso de GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo indicará o aforismo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A CRÍTICA NIETZSCHIANA DA METAFÍSICA	16
1.1 A Metafísica e sua origem na filosofia ocidental.....	18
1.1.1 Antecedentes pré-socráticos.....	18
1.1.2 A recusa de Nietzsche ao socratismo.....	24
1.2 A superação da metafísica a partir de <i>Humano, demasiado humano</i>	30
1.3 A metafísica como tentativa de simplificação do complexo	38
2. A PSICOLOGIA COMO MÉTODO DE CRÍTICA À METAFÍSICA	46
2.1 A influência de Paul Rée.....	49
2.2 O problema da unidade metafísica.....	56
2.3 Nietzsche e a psicologia em <i>Humano, demasiado humano</i>	64
2.4 Por uma <i>nova</i> psicologia: a fisiopsicologia de Nietzsche.....	72
3. O ESPÍRITO LIVRE COMO ESPÍRITO CIENTÍFICO: PARA UMA SUPERAÇÃO DA UNIDADE	85
3.1 Espírito livre: uma perspectiva antimetafísica	87
3.1.1 O espírito cativo e o menosprezo pelas coisas mais próximas.....	99
3.2 O espírito livre e o espírito científico.....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

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 frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa. (HH,14)

A passagem revela um traço da filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900) que será o eixo principal da presente dissertação: o problema da unidade metafísica, enquanto objeto de crítica e superação no chamado segundo período da obra nietzschiana, especialmente em *Humano, demasiado humano*, de 1878. Já que a metafísica, assim como tantos outros “conceitos” usados pelo filósofo alemão, apresenta-se como uma noção polissêmica, o objetivo do trabalho é analisar *uma* das perspectivas possíveis, reunindo argumentos que demonstram o quanto a oposição de Nietzsche se situa no campo de uma crítica ao fundamento unitário que anula a característica central da vida, justamente a sua pluralidade de perspectivas.

O trabalho está organizado em três capítulos. No primeiro, procuramos contextualizar a crítica nietzschiana da metafísica no período intermediário, identificando seus usos, suas nuances, sua polissemia e seus deslocamentos teóricos. No segundo capítulo, passamos a investigar e caracterizar a psicologia como procedimento de crítica à metafísica, negando uma origem única para as coisas humanas, reconhecendo que não existe *um único* ser, desprendido da realidade. No terceiro e último capítulo, descrevemos o alcance deste procedimento crítico, enquanto superação da unidade socrática por meio do espírito livre, autêntico construtor de uma nova hierarquia de valores e tipologia antropológica capaz de superar o pseudo-idealismo da unidade metafísica. O ponto de convergência entre eles é a identificação (nos limites de *Humano, demasiado humano*) de um Nietzsche que rejeita a ideia de unidade forjada pela metafísica clássica. A pesquisa possui como fio condutor a compreensão da vida, suas experimentações, suas construções e suas destruições como critério de avaliação e a tentativa do filósofo em oferecer um procedimento e um itinerário que reveja os caminhos de uma filosofia que por muito tempo preocupou-se demasiadamente com as coisas primeiras e últimas.

Humano, demasiado humano, ao inaugurar a chamada segunda fase do autor, expressa a grande ruptura com a maior parte dos problemas e das soluções propostas com as quais o filósofo tinha se identificado na primeira etapa da sua

produção, inaugurada com *O Nascimento da Tragédia*, em 1872. Antirromântico, antimetafísico e anti-idealista o Nietzsche do segundo período propõe uma visão de mundo que supere a herança socrática, largamente disseminada no mundo ocidental, denunciando o imperativo das realidades eternas e das verdades absolutas.

É importante notar que a tradução do alemão correspondente ao título *Menschliches, Allzumenschliches (Humano, demasiado humano)*, não diz respeito simplesmente ao ser humano, ou seja, ao homem em seu caráter bio-psico-social. Trata-se de uma concepção mais profunda, que se liga à ideia de “coisas humanas”: a junção conflituosa e pulsante de todas as dimensões que formam aquilo que nós chamamos de experiência humana. Todo o projeto desenvolvido a partir daí está ligado a esse pressuposto: promover uma reabilitação das “coisas humanas, demasiado humanas”, tidas como as coisas mais próximas que foram substituídas e negligenciadas pela metafísica socrático-platônica em benefício de um princípio unificador chamado de “alma”. Diante disso, é impossível assegurar uma origem única ao ser humano nem sequer afirmar que ele é dependente de uma unidade que lhe garanta uma integração coesa, controladora e orientadora.

Criticar a metafísica é, nesse sentido, reconhecer que as coisas não têm uma unidade, ou uma única origem, ou uma única resposta, ou uma única forma de interpretação. Significa, acima de tudo, reconhecer que não existe *um único* humano, desprendido da realidade na qual ele está inserido. Nietzsche deixa evidente em seus escritos que a sua filosofia não se constitui de teoremas abstratos, mas de questões vitais, sendo especialmente caracterizada pelas suas críticas direcionadas aos edifícios e construções filosóficas que contemplam o conhecimento como algo desvinculado da vida. Ao soberano humano, sempre levado muito a sério, falta-lhe justamente mais cor, mais poesia, mais conflito, mais experiência, mais dança, mais ironia, pois “[...] *tudo* o que é humano merece, no que toca à sua *gênese*, ser considerado ironicamente” (HH, 252).

A crítica de Nietzsche, realizada nesse momento de sua obra, está fincada em uma visão metafísica, que liga a autenticidade humana à “ideia” enquanto princípio fundamental e unificador de todas as virtudes, evidenciado-se como unidade integradora do humano. De acordo com a herança platônica, o Uno é o princípio último e a fonte do mundo das Ideias, enquanto instância que transcende os predicados humanos. Outro ponto dessa crítica é a oposição entre os mundos

sensível e inteligível, gerando uma separação entre o real (o ser, a essência permanente) contraposta à enganosa e insubsistente aparência sensível (vir-a-ser, simulacro) e, portanto, a instância de julgamento acerca de sua realidade humana.

Negando essa origem conceitualmente sedimentada, o pensador alemão busca reconhecer a origem, o curso e a complexidade oculta por trás da metafísica e do seu discurso unificador. Nietzsche se opõe à ideia de uma origem milagrosa daquilo que se qualifica como superior e que seria derivado diretamente da essência mesma da ‘coisa em si’. É por isso que reconhece “uma química das ideias e dos sentimentos morais, religiosos e estéticos” (Cf. HH,1) mostra-se como urgente e necessário. É no drama histórico, biológico e impulsivo do ser que tudo encontra sua origem. Em termos nietzschianos, as “cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas” (Idem). A afirmação sobre o valor da existência passa a ser vista como o resultado de tudo o que historicamente vai constituindo sua pluralidade, consequência da tensão entre vida e conhecimento.

Em *Humano, demasiado humano*, o verdadeiro progresso da cultura ocidental não está mais ligado à figura de um gênio¹ cheio de virtudes e valores, seguidor obediente de uma proposta fixada em unidades conceituais. Ao contrário, Nietzsche apresenta como “humano” aqueles que são demasiadamente livres, hesitantes, mais ameaçados de alterações graves, mais doentes e solitários, “mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos” (HH, 224) e cujas feridas podem ser portadoras de um movimento conflituoso, fecundo e inovador, como um “espírito forte” (HH, 230) e, finalmente, como um espírito livre, a quem o livro é dedicado.

Para alcançar esse objetivo, Nietzsche coloca em primeiro plano o aspecto desmistificador da ciência e da história. Trata-se de deslocar para baixo o que tinha estado indevidamente colocado numa posição elevada. A ideia de unidade, corroborada pela metafísica socrática, entra nesse bojo, enquanto aliciadora dos dogmas ideais, das religiões e da moral, que bloquearam e impediram o desenvolvimento das pessoas e das sociedades. O resultado dessa crítica deve

¹ Importante distinguir que a compreensão de gênio em *Humano, demasiado humano*, foge da intuição de Uno-Primordial explorada em *O Nascimento da Tragédia*. Com *Humano, demasiado humano*, Nietzsche nega a genialidade enquanto um dom inato. Identifica-o como grandeza adquirida, com qualidades que são puramente humanas, vivenciais e circunstanciais. Há uma oposição àqueles que cultuam a genialidade, associando-lhe características sobrenaturais, ao invés de admitir que eles nada mais são do que felizes frutos do acaso e do próprio desdobramento histórico.

corresponder à conversão dos valores supremos da cultura ocidental e eventual dissolução do metafísico, fundamentada na investigação histórico/científica da sua origem. Mantê-los como sendo ideais e unitários significa manter um projeto de conservação e não de abundância de vida. O caminho primeiro para esse desdobramento é o do experimentalismo.

Este importante dispositivo da filosofia do “segundo Nietzsche” pode ser compreendido como uma estratégia de combate aos “idealismos” presentes na filosofia metafísica, responsáveis pela decifração do fenômeno da vida a partir de uma abordagem histórico-fisio-psicológica. É um método de desmascaramento que conduz à posse de si mesmo. Seus veículos são a interpretação, o experimento, a tentativa, a hipótese, cujo resultado deve levar o sujeito a um distanciamento em relação às suas próprias posições assumidas. Trata-se, de uma espécie de contradiscurso, que dissolve os pré-conceitos ou interpretações consolidadas. É nesse sentido que o experimentalismo de Nietzsche se contrapõe à unidade metafísica, já que a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (HH, 2) levando-os à ilusão de um *ser* perfeito e eterno como critério de verdade. Vale, ao pensamento de Nietzsche reconhecer que “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (HH , 2).

Assim como o “filosofar histórico”, o homem é múltiplo. Por isso Nietzsche reavalia máximas conceituais como a ideia de consciência, de alma e de corpo, já que tudo precisa ser articulado diante da organização de múltiplas facetas. A gênese e a natureza do filósofo, portanto, “consiste num complexo emaranhado de impulsos e estímulos bem diversos” (HH 252). A própria consciência não é senão um resultado de múltiplos, variados e contraditórios impulsos corporais; e o corpo uma formação caótica de sentir, querer e pensar, a um só tempo. Por isso, o método de análise desse *humano* passa a ser uma nova “ciência”, ou seja, algo que se contrapõe à metafísica porque se interessa por essa realidade divergente e plural que foi tradicionalmente recusada pelo pensamento metafísico e religioso. A filosofia que se interessa pelas coisas humanas é chamada por Nietzsche de filosofia científica, filosofia histórica ou simplesmente, fisiopsicologia. Eis como nasce o novo procedimento adotado por Nietzsche a partir de 1876.

Esta fisiopsicologia visa dissecar o homem em sua constituição histórica, libertando-o dos idealismos presentes na moral e na metafísica, desenvolvendo, a partir daí a noção de espírito livre. É um procedimento que possui justamente como

impulso, a crítica à interpretação unitária da realidade. Visa compreender como a cultura ocidental conseguiu, ao longo da tradição filosófica clássica, reduzir a tragicidade da existência a partir de um itinerário moralistas, poupando a humanidade das suas dores históricas e da origem de seus idealismos. É nesse estágio, munido do procedimento psicológico, que se identifica as ilusões intencionalmente construídas, mascaradas pela ideia de convicção (Cf. HH 483, “inimigas da verdade”) impedindo o humano olhar para a vida em sua multiplicidade. Com isso, o ser desumaniza-se, inventando sentimentos morais capazes de aliviar aquilo que não é para ser aliviado e sim afirmado, isto é, a realidade de nossa fragilidade, de nossa finitude existencial.

Para Nietzsche, a história do ocidente gira ao redor de um processo civilizatório que ergueu suas referências morais a partir de uma aceitação do “encanto socrático” (HH, 261), ou seja, dos idealismos da sua filosofia, que impediu o desenvolvimento de “um tipo ainda superior de homem filosófico” (HH, 261). A sabedoria instintiva da arte trágica foi substituída gradativamente pela ilusão metafísica de um pensamento puramente racional. Diante deste diagnóstico Nietzsche procura demolir o fundamento do existir moral e, portanto, a validade ontológica da metafísica.

Nosso trabalho tentará demonstrar que Nietzsche não procura, como objetivo nuclear, destruir as explicações místicas, os dogmas religiosos e outras hipóteses transcendentais, apresentando-lhes uma verdade contrária. Sua estratégia é outra. Antes, sua intenção é a de operar uma subversão crítica com um olhar voltado para a história no sentido de ver como a metafísica é um produto do devir histórico cuja referência não está no supra sensível, mas na existência. Em outras palavras, a metafísica não é um produto da metafísica, mas pelo contrário, é um produto histórico, cuja gênese, intenções e objetivos podem ser identificados.

Para o projeto de superação em *Humano demasiado humano*, o filósofo diagnostica uma psicologia interessada em novos campos para a filosofia, que aspirem uma cultura desligada de um caráter abstrato e desencarnado. Para isso incita o estudo das origens do pensamento e do fazer humano cujo objetivo é o de “curar” toda a cultura de sua conduta decadente em relação à vida, resignificando o homem solitário desgarrado do rebanho, o homem investigativo e questionador da moral.

Esse homem autenticamente humano, apoiado sob novas estruturas culturais não-metafísicas, deve evidenciar em seu devir o cultivo de si, enquanto florescimento e abertura ao mundo e às suas múltiplas experiências. São essas novas condições da cultura, mescladas a aspectos da singularidade da vida instintiva que acabam por formar o modelo antropológico buscado indicado por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*: o espírito livre, homem capaz de olhar criticamente para o problema da hierarquia, (aquilo que durante a história aprendeu-se a avaliar como valor) reconhecer a força do desconhecimento, e de propor outra interpretação para a hierarquia de valores vigente (Cf. HH, 42), tendo por base medidas humanas, devolvendo o mais pleno sentido para o vir-a-ser.

1. A CRÍTICA NIETZSCHIANA À METAFÍSICA

Entre os muitos atributos que se pode oferecer à obra de Friedrich Nietzsche ressalta-se a sua instigante interpretação da cultura e a relação estabelecida entre ela e os homens de seu tempo. É o que faz do autor um verdadeiro “médico da cultura”² ou como “médico filosófico” (GC, Prólogo, 2). É traço característico, em análise conjuntural da sua obra, a indicação de um diagnóstico da crise cultural de seu tempo. Nietzsche aponta em seus escritos que a sua filosofia não deveria ser formada de construções abstratas e metafísicas, mas de questões vitais. Isso acaba por direcionar sua obra aos edifícios e construções filosóficas que até então, entendiam o conhecimento como algo desvinculado da vida. O pensador detecta uma cultura fragilizada pela ilusão metafísica, que confirmava a ideia de um mundo verdadeiro e bom por si mesmo, retirado e distante daquilo que é o *humano* e o *mundano* – as coisas humanas.

Humano, Demasiado Humano (obra que abre o chamado segundo período³) critica um perfil humano que pensa a realidade do mundo por categorias essenciais e metafísicas, amparado no engano da linguagem (tema do § 11) cuja expressão traduz a ilusão da unidade: “fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes. Também aí, como sucede frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa” (HH, 14). É a linguagem que dá guarida, portanto, à febre de unidade, porque só nesse âmbito ilusório da palavra tal unidade faria sentido – ainda que, justamente aí tal caráter ilusório é negado com mais ênfase.

Sob essa chave de leitura, pretende-se nesse capítulo analisar o conceito de metafísica na obra de Nietzsche, principalmente a partir da perspectiva crítica presente nas obras do segundo período, detectando seus usos e suas nuances, sua polissemia e seus deslocamentos teóricos praticados a partir da publicação de *Humano, demasiado humano*.

² *Der Philosoph als Arzt der Cultur*: expressão usada desde os escritos de juventude, como atesta um fragmento do *Livro do Filósofo* (publicação inacabada e póstuma), presente em KSA 7, 23[15], de 1872-1873, p. 545). A expressão seria contraposta ao filósofo como “envenenador da cultura” (*der Philosoph der Giftmischer der Kultur*).

³ Nietzsche publica *Humano, demasiado humano* em 1878. No ano seguinte lança *Miscelânea de opiniões e sentenças*, e em 1880, *O Andarilho e sua sombra*. Esses três escritos são habitualmente considerados, junto com *Aurora* e *A gaia ciência*, pertencentes ao segundo período (isso, sem levar em consideração a grande soma de fragmentos póstumos relacionados com as obras, bem como as cartas, conferências e escritos filológicos do período). Reconhecendo essa divisão clássica, também levamos em consideração que todo esquema é arbitrário e insuficiente, principalmente quando aplicado à obra de um pensador com traços complexos, como Nietzsche.

Na primeira fase de sua obra, com *O Nascimento da Tragédia* (1872), o autor traça o diagnóstico da civilização a partir da análise dos instintos básicos, presentes no universo do povo helênico e a ruptura que houve a partir do socratismo. A tragédia grega, para Nietzsche, depois de ter atingido sua perfeição, pelo diálogo simbolizado pelas duas divindades, Dionísio e Apolo, dá início a um processo de declínio, graças ao racionalismo metafísico de Sócrates que teria adentrado, pela via de Eurípedes, o âmbito do teatro trágico e da vida helênica em geral. Essa separação do *dionisíaco* e do *apolíneo*, com a prevalência do segundo elemento, impulsionado pela teoria socrática, será eleita por Nietzsche, como o fio condutor responsável pela negação de uma “cultura superior”, em nome da decadente concepção metafísica da verdade, cujo resultado seria o adoecimento da cultura.

Esse processo de ruptura acompanhou a própria obra do autor em suas três fases. Se nas obras da terceira fase⁴ este posicionamento contra o ideal metafísico alcançou contornos mais firmes, já nos primeiros escritos sua visão de embate com a filosofia socrática começa a desenvolver-se. Uma passagem do capítulo 14 de *O Nascimento da Tragédia* condensa e explica a tese principal desse primeiro momento dos escritos nietzschianos, que seria o de expor a “essência da tragédia” e os motivos de sua morte provocada pelo socratismo:

Com o açoite de seus silogismos, a dialética otimista expulsa a *música* da tragédia, isto é, destrói a essência da tragédia, que se pode interpretar unicamente como uma manifestação e figuração de estados dionisíacos, como a simbolização visível da música, como mundo onírico de um arrebatamento dionisíaco (NT 14)

Mesmo recorrendo à base metafísica fornecida, principalmente, pela filosofia schopenhaueriana, o Nietzsche dessa fase inicial, já se mostra crítico da racionalidade e da moralidade que nela está apoiada. Na sua *Tentativa de autocrítica*, ele afirmará justamente isso: que a tragédia nascida do dionisíaco e do mito trágico, sucumbiu sob o socratismo moral. Já neste momento ele apresenta uma crítica da racionalidade socrática instaurada na filosofia e defende o pensamento da arte trágica como expressão das pulsões artísticas dionisíaca e apolínea como uma alternativa à racionalidade conceitual.

⁴ A saber, obras produzidas entre 1882 a 1888: Assim falou Zaratustra; Além do Bem e Mal; Para a Genealogia da Moral; O Caso Wagner; Crepúsculo dos ídolos, O Anticristo e Ecce Homo.

Outras serão as suas opções conceituais – caras a essa pesquisa – no segundo período, principalmente a partir de 1873, com a presença da obra de Paul Rée influenciando seus escritos.

1.1 A METAFÍSICA E SUA ORIGEM NA FILOSOFIA OCIDENTAL

Classicamente a metafísica é compreendida como o ramo da filosofia que estuda os princípios e causas primeiras do ser em um campo analítico que ultrapassa a aparência das coisas tal como elas nos são dadas. Além dessa posição, em Nietzsche a metafísica consiste na separação da vida em dois mundos, fazendo com que a realidade transcendente alcance *status* de verdade, enquanto a imanência do ordinário é desvalorizada. Nesse sentido, sua análise crítica parte da articulação entre metafísica e moralidade, posto que o problema do valor da existência (do mundo e das coisas humanas) está em questão quando uma realidade suprassensível é forjada em contraposição à existência concreta.

O desenvolvimento da metafísica nestes termos, para Nietzsche, bebe em fontes socráticas: teria sido Sócrates o responsável pela formulação de uma maneira de pensar baseada na descoberta de uma realidade causal suprassensível, não material, antes apenas esboçada (e não muito bem delineada) por alguns filósofos, e posteriormente, afirmada com maior interesse e relevo, por grande parte da filosofia cristã.⁵

1.1.1 Antecedentes pré-socráticos

No século VII a.C., a Grécia passava por um momento de florescer comercial, gerando riquezas que forjaram o avanço materiais e também reconfigurou os padrões culturais da época. A técnica tornava-se mais eficientes para a produção de bens que proporcionaram melhorias nas condições de vida das pessoas. Foi neste cenário urbano, tendo a cidade portuária de Mileto como primeira referência e sob a influência de indivíduos de outras nacionalidades que utilizavam o porto, que a

⁵ Em “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula; história de um erro”, parágrafo de Crepúsculo dos Ídolos (1888) Nietzsche apresenta de modo condensado sua avaliação acerca da metafísica, sua instauração com Platão, seu desdobramento cultural no cristianismo e na filosofia kantiana. Essa citação dialoga com o que o autor propõe, em 1878, ao designar o “mundo metafísico” (Cf.HH 9 e 10) como intervenção (ou intervenções) que ao gosto socrático, procuram afastar a multiplicidade e a complexidade do mundo da unidade e da duração.

filosofia ocidental iniciou o seu desenvolvimento, marcando um período da história da filosofia que seria posteriormente designado como “pré-socrático”. Em geral, estes primeiros filósofos escreveram pouco e em condições mal conhecidas. De forma geral, suas inferências, segundo CHAUI (2002, p. 17-25) giraram ao redor do problema do um e do múltiplo, isto é, como compreender que uma coisa básica pode ser a fonte de coisas variadas. Daí a busca pela *physis* e pela *arché*, supondo, que todas as coisas vêm de uma fonte comum. A reflexão dos pré-socráticos sobre os princípios da unidade pluralidade, bem como da emergência de um conceito sobre o seu oposto, sendo a referência de sua própria existência, foram questões que levaram Nietzsche a uma investigação que identificasse as possíveis origens deste sistema. Sobre essa preocupação da filosofia grega, nosso filósofo faz sua observação no início de *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*.

A filosofia grega começa com um capricho extravagante, com a proposição de que a *água* é a origem e a matriz de todas as coisas. Será que é de fato necessário insistir seriamente nisso? Pois bem, sim! E por três razões: primeiramente porque esta proposição é um enunciado sobre a origem das coisas; em segundo lugar porque ela o faz sem imagem nem fabulação; em terceiro lugar porque ela contém, embora apenas em estado de crisálida, o pensamento de que “tudo é um” (FT, 3).

Para o filósofo, os pré-socráticos estão na origem de todo o movimento de racionalismo científico, que alcançaria posteriormente corpo, método e implicações⁶. Em nota explicativa, OLIVEIRA (2009, p. 226) identifica que o interesse de Nietzsche pelos pré-socráticos teria se intensificado a partir da leitura da obra de Friedrich Albert Lange, em 1866, *Geschichte des Materialismus*, que despertou o interesse por Demócrito, tido como o mais materialista e mais “científico” dos pré-socráticos. É na obra de Lange que Nietzsche encontrou, também, uma indicação a Heráclito, já que Lange faz referência à conferência de Hermann Hemholtz, intitulada *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte*⁷. A partir de então, o interesse pelos pré-socráticos

⁶ A formação filosófica do “primeiro Nietzsche” possui uma importante ligação à leitura dos filósofos pré-socráticos. Em *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* a sua ideia é esboçar a perfil dos antigos, dos seus sistemas e suas personalidades. Não é propriamente um estudo sistemático sobre eles e sim uma incorporação de opiniões. O seu estilo inacabado deve-se ao fato de Nietzsche ter selecionado alguns dos filósofos pré-socráticos e não todos. Ao que consta, para preparar o seu texto Nietzsche baseou-se em fontes secundárias da doxografia que surge dos estudos filológicos no século XIX (Cf. OLIVEIRA, 2009, p. 227)

⁷ Um ensaio comparativo desses dois textos foi escrito por Marcelo Lion Villela Souto e publicado nos Cadernos Nietzsche, n. 13. Um texto introdutório foi escrito por Paolo D’Iorio e publicado na edição francesa das *Lições* (Paris: L’éclat, 1994).

só cresce. No inverno de 1869-70, os filósofos pré-socráticos são anunciados como tema das lições do jovem professor de Bâle; e em 1872 Nietzsche inicia a redação de suas lições inacabadas sobre os *Die Vorplatonischen Philosophen* e que seria configurado posteriormente na obra *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*.

Nietzsche parte sua crítica à metafísica a partir da formulação de Tales, apresentada como uma atividade racional de reunião da multiplicidade do mundo em uma unidade básica. Eis como teria começado, portanto, o “frenesi da unidade e da identidade” (WOTLING, 2008, p. 55), que seria a marca da filosofia ocidental desde então. Como Tales, outros pré-socráticos, ao invés de explicarem os sistemas e encadeamentos das reflexões cosmológicas vigentes até então, preocuparam-se antes em classificar as teses e o caráter irrefutável delas. São generalizações de observações empíricas. Substituem o mitológico, mas não deixam de pertencer ao universo mítico. Tentam explicar de forma racional a origem do cosmos, mas não apresentam o caráter orgânico e sistemático de suas exposições. Muitos dos teóricos que antecedem Sócrates procedem dessa forma, favorecendo uma espécie de separação entre o mito e o conceito.

A tese elaborada por cada filósofo não precisava, como notou LEFRANC (2005, p. 55) estar nitidamente alinhada com as pesquisas empíricas das diversas ciências. Assim avalia Nietzsche:

É por um pensamento sublime que a majestade do cosmos, a admirável ordem do curso dos astros, são inteiramente reduzidos a um puro e simples movimento mecânico, como se tratasse apenas de uma figura matemática em movimento, não das intenções e manipulações de um Deus mecânico, mas apenas de uma espécie de impulso que, uma vez começado, prossegue de modo necessário e determinado, desenvolve sua ação, semelhante à do cálculo mais preciso de uma inteligência sutil e da mais meditada finalidade, enquanto que não é nada disso (FT, 17).

Na citação, Nietzsche demonstra sua oposição à escolha da maioria dos filósofos do período que, rompendo com a herança mitológica (que dava ludicidade às explicações buscadas) fixaram-se no estudo das estruturas, na evolução e na composição do universo, identificando tais atuações a partir de princípios naturais de origem mecânica.

Dentre os filósofos pré-socráticos contemplados em *A filosofia na era trágica dos gregos*, alguns são citados de forma específica, e inseridos nessa primeira incursão crítica à metafísica grega. O relevo de Tales deveu-se ao fato de ter sido o

primeiro a pensar a totalidade sem subterfúgios, procurando em um elemento motriz para a origem do mundo, tendo como pressuposto uma suposição. O jovem Nietzsche vê na máxima: “tudo é água” uma espécie de dogma metafísico que intui, sem encadeamentos lógicos, a gênese do mundo.

Se em Tales a ideia de totalidade ganha contornos firmes, enquanto uma expressão física e material, a unidade de toda a realidade irá assumir, com Anaximandro, um perfil especificamente metafísico cuja matriz será outra, ao afirmar que *a-peiron* era o princípio e o elemento das coisas existente. Segundo BARROS, “Anaximandro só poderia ensejar, sob tal ótica, um movimento de desvalorização deste mundo em nome de outro, imutável, indelneável e impermeável aos reveses humanos” (2010, p. 7).

Tales e Anaximandro foram, entretanto, os precursores de um outro pensador: Heráclito⁸. Este sim, na interpretação de Nietzsche, iluminou a filosofia do período, com a representação de um vir-a-ser único e eterno, ao deduzir que tudo é movimento e que nada pode permanecer estático. Não falou de unidade, portanto, a não ser como um dístico insuficiente para a multiplicidade que marca a existência, dotando-lhe de uma mutabilidade incessante. Com o pensador de Éfeso, ganha espaço o conceito da instabilidade, interrompendo a concepção de dois mundos distintos entre si e, de forma mais audaciosa, destituindo o ser em geral, de uma categorização universalista. Ao citar Heráclito, Nietzsche dialoga com o pensador da escola Jônica e sua filosofia do devir.

A representação do vir-a-ser único e eterno, na total impermanência de todo o real que não persiste senão no agir, no vir-a-ser e no não ser, como ensina Heráclito, é terrível e assombrosa; ela produz um efeito bem próximo da impressão que se tem por ocasião de um tremor de terra, quando se sente que a terra firme escapa sob nossos pés [...]. A opinião comum acredita que reconhece alguma coisa de fixo, de acabado, de permanente, enquanto que a cada instante, luz trevas, amargo e doce estão estreitamente associados um ao outro [...]. (FT, 5)

De acordo com Nietzsche, Heráclito opta por uma vereda que se opõe à tarefa da filosofia tal qual aquela que será traçada principalmente pelo socratismo, de busca pelo Ser – entendida, em termos nietzschianos, como negação do

⁸ Em uma preleção sobre os *pré-socráticos*, de 1870, Nietzsche diz, em cortejo à filosofia de Heráclito: “A natureza é infinita tanto no interior quanto no exterior: chegamos hoje até a célula e as partículas da célula: mas não há nenhum limite a partir do qual se poderia dizer, aqui está o ponto último da direção do interior, o vir-a-ser nunca cessa, até no infinitamente pequeno” (NIETZSCHE *apud* MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 72).

provisório (Cf. OLIVEIRA, 2009, p. 368). O heraclitismo de Nietzsche segue o fluxo contrário daquilo que ele chama de socratismo: Heráclito é o mais trágico dos filósofos porque não corrobora com o racionalismo moralizante de Sócrates, bem como com a tradição filosófica do período que o limitara ao tema da natureza como pergunta pela *physis*.

O Heráclito de Nietzsche olha com desconfiança para a racionalidade dos conceitos fixos: “o dom de Heráclito é a sua faculdade sublime de representação intuitiva; ao passo que se mostra frio, insensível e hostil para o outro modo de representação que se efetiva em conceitos e combinações lógicas, portanto, para a razão (...)” (FT, 5). Heráclito, na perspectiva nietzschiana é o filósofo da força trágica que se contrapõe à força de dominação, representada por Parmênides, Platão e Sócrates.

Para Nietzsche, ao contrário das outras tentativas pré-socráticas de identificar uma *physis* que sintetizasse em si um elemento unificador essencial a todo o movimento, Heráclito interpreta a vida a partir da existência, em suas múltiplas possibilidades: “Heráclito de Éfeso surgiu no meio desta noite mística que envolvia o problema do devir de Anaximandro, e iluminou-o com um raio de luz divino” (FT, 5). Sua grandeza está em captar essa condição e recusar a identidade do ser como dominação empobrecida de sentido. Une-se a essa posição de Heráclito, o tema da luta (*agon*) como conflito vital entre os diferentes e variados pólos que caracterizam a vida. Nietzsche retoma esse conceito enquanto luta interna da vontade de viver⁹. O próprio vir-a-ser estaria concebido sob a forma de um conflito universalmente conflagrado, enquanto desmantelamento de toda força em duas atividades opostas que, esforçando-se uma em direção à outra, lutam por uma reunificação nunca alcançada. Essa guerra dos opostos dá legitimidade à eternidade ao vir-a-ser. Dessa forma, a representação não-heraclitiana de um vir-a-ser único e eterno, deslocado de todo real, tira do humano a autoridade sobre a existência, inibe o princípio universal de luta e oposição entre as esferas diferentes.

Mas diferentemente do que ocorrera com os demais pré-socráticos, Heráclito não viu esse princípio apenas no âmbito da *physis*, mas em si mesmo. Em outras

⁹ O elogio do jovem Nietzsche ocorre porque ele passa a perceber em Heráclito o primeiro que consegue expressar a natureza ao mesmo tempo infinita e conflitante. Ele concebe o próprio absoluto como processo dialético: um raciocinar sistemático e não dissolvido em si mesmo. Uma dialética imanente, onde a essência é a mudança. O verdadeiro é apenas unidade de opostos e o absoluto unidade do ser e do não ser. (Cf. SOUZA, Os Pensadores – Pré Socráticos, 2000, p.103)

palavras, ele incluiu o âmbito do que é *humano* nessa realidade *agônica*. Segundo OLIVEIRA (2009, p. 229) “Heráclito é o protótipo do indivíduo que investiga a si mesmo” e justamente por isso, a partir de si, por ter vislumbrado primeiro em si as características que depois projetou sobre a realidade. Com ele, o caráter do humano, portanto, se integra no campo das pluralidades não redutíveis às unidades e às identidades tentadas pela racionalidade metafísica moralizante. Para Nietzsche “Heráclito definiu sua própria tarefa filosófica como uma procura e um exame de si mesmo” (FT, 9). Tal perspectiva de análise se apoia diretamente no texto de Heráclito, que reconhece: “investiguei-me a mim mesmo” (fr. 101). Foi o olhar para si como pluralidade que forneceu, portanto, a chave de leitura da realidade como um todo. Por isso, Nietzsche identifica no pensador de Éfeso uma grande capacidade de vislumbrar as conexões plurais e caóticas presentes em si mesmo como *parte do devir*. É uma concepção do “real” que foge das observações dadas por alguns dos seus contemporâneos (como Tales e Parmênides), valendo-se da oposição e junção de forças, como vemos:

O dever único e eterno, a inconsistência total de todo o real, que somente age e flui incessantemente, sem alguma vez ser, é, como Heráclito ensina, uma ideia terrível e atordoadora, muitíssimo afim, na sua influência, ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme [...]. Heráclito chegou a este ponto graças a uma observação do verdadeiro curso do devir e da destruição, que ele concebeu sob a forma da polaridade, como a disjunção de uma mesma força e, duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que tendem de novo a unir-se. (FT, V)

Nesse fragmento, Nietzsche identifica a partir de Heráclito, que o conhecimento em si pertence à busca do equilíbrio das polaridades existenciais. A intenção do pré-socrático somente pode ser entendida como concordância com o *devir* que faz e caracteriza o mundo e ao mesmo tempo faz e caracteriza o próprio indivíduo. A relação existente entre o indivíduo e o mundo (ao contrário do que realizou o socratismo posteriormente) é a base da concepção filosófica de Heráclito observada e valorizada pelo pensador alemão.

A partir dessa análise, que identifica no sistema heraclitiano uma possibilidade filosófica mais ligada às coisas humanas é que o Nietzsche do segundo período avaliará a metafísica. Vai criticar o modo de proceder generalizador do socratismo, que ao elaborar um sistema explicativo para toda a realidade, gera a

partir daí uma concepção metafísica, que seria legada a toda à tradição, marcando o itinerário filosófico do ocidente.

A recusa do nosso filósofo à proposta do socratismo dá-se por compreender que a sua metafísica oculta as forças vitais do homem regulando e submetendo a existência a abstrações universais. É um procedimento que insere o sujeito na origem dos acontecimentos como um fato dado, em vez de considerá-lo como um efeito de processos existenciais múltiplos. A recepção entusiasta que Nietzsche fez em relação a Heráclito, desenvolveu-se como referência de oposição e recusa a essa ideia de unidade, tão cara à filosofia socrática, e por consequência, objeto pontual de crítica do filósofo alemão, na sua busca por um pensamento que supere a imobilidade em nome do fluxo vital da vida e das coisas humanas.

1.1.2 A recusa de Nietzsche ao Socratismo

Heráclito aparece, para Nietzsche, como o mais anti-socrático dos anti-socráticos. Nele, Nietzsche identifica a contraposição mais eficaz contra a crença na permanência do *ser* fixo, algo que será desvelado não apenas como uma falsidade, mas como uma corrente que interdita o fluxo vital. Por rejeitar a imobilidade de um ser dado, e conhecer apenas o “tornar-se e o fluir”, Heráclito representa, para Nietzsche, a denúncia de que a existência repousa eternamente de forma estéril.

É bom lembrar que a base dessa interpretação são as lições sobre os pré-socráticos, de 1872 e 1873 e posteriormente reprisadas em 1876, justamente o ano que marca o rompimento de Nietzsche com Wagner e com a filosofia metafísica de Schopenhauer. Tal informação não parece ser um mero detalhe, já que tais lições de Nietzsche partem de uma valorização do instinto de luta como uma das características da existência, algo que recusa o dualismo metafísico.

Baseado neste pressuposto, buscamos nesse momento identificar algumas referências anti-socráticas desenvolvidas por Nietzsche. Para isso, partimos de *O Nascimento da Tragédia*, com o objetivo de identificar o germe do anti-socratismo que será encontrado ao longo de sua produção teórica¹⁰, já presente em um período

¹⁰ Os intérpretes mais tradicionais de Nietzsche são unânimes em admitir que sua obra encerra “contradições” e ambiguidades, mas tais “contradições”, não rompem uma espécie de fio lógico e subliminar, conduzindo os seus textos através de um todo coerente e contínuo. Com isso, justificamos a opção de, mesmo tendo *Humano, demasiado humano* como objeto principal da pesquisa, transitar rapidamente pelo universo do primeiro Nietzsche, como forma de subsidiar os

onde o autor “sem a inspiração crítica de *Humano, demasiado humano*” (ALMEIDA, 2005, p. 23) e bastante envolvido pela teoria metafísica do artista, já possuía uma declarada resistência à filosofia de Sócrates e Platão.

Não existe somente uma posição possível a respeito do significado da crítica de Nietzsche a Sócrates. Nietzsche não é “inicialmente nem ‘a favor’ nem ‘contra’”. Esta atitude assenta-se em uma posição filosófica que é “livre” por não estar presa a um sistema ao qual precisaria adequar-se. Nietzsche considera o alto valor de Sócrates, no mínimo, e é esse reconhecimento que o leva a tecer tantas críticas ao filósofo grego. Reduzir a crítica de Nietzsche a Sócrates a apenas um aspecto, ou seja, a uma censura, é, segundo a pesquisadora, e conforme a nossa própria visão, insuficiente.

Com o socratismo (utilizamos este termo de forma a abranger toda a herança construída por Sócrates e Platão, alinhando-nos aos que evitam delongar-se em uma possível separação de perspectivas entre eles, alcançando-os como responsáveis do mesmo bojo filosófico)¹¹ abre-se o caminho para a legitimação da racionalidade, para a consolidação dos dualismos metafísicos, para a desvalorização do sensível, para a possibilidade de interpretação moral e globalizante da existência, para a tentativa de expulsão do *devoir* e da pluralidade, bem como para a ligação do conceito de *ser* aos de identidade, imobilidade e unidade, próprios do interior da cultura ocidental. Ou seja, o socratismo estaria ligado ao que há de tipicamente metafísico na cultura Ocidental.

Sócrates e Platão, como “indícios de *décadence*”¹², supervalorizando a ideia de *ser*, fundam a crença da possibilidade da verdade enquanto categoria externa.

desdobramentos que o autor dará ao Socratismo, ao longo da sua obra. Para Kaufmann, por exemplo, a obra de Nietzsche obedece a um desenvolvimento lógico segundo o qual os primeiros escritos teriam sido caracterizados por uma tendência dualista que, no entanto, seria anulada ou subsumida pelo princípio fundamental de *Aufhebung* (Cf. ALMEIDA, 2005, p. 16).

¹¹ Essa é uma querela antiga, reavivada no início deste século pelos dois maiores representantes da chamada “escola escocesa”: J. Burnet e A. E. Taylor. Faremos a opção pela *via média* do equilíbrio: se é verdade que o cortejo e a mútua complementação das fontes nos permitem traçar as linhas de um ensinamento propriamente socrático, não menos verdade é que essas linhas nos permitem também medir a distância enorme que separa o cotidiano da *polis*, no qual se move o ensinamento socrático, das alturas vertiginosas até onde se eleva a *theoria* platônica (Cf. *Síntese Nova Fase, Belo Horizonte*, v. 20, n. 61, 1993)

¹² Tal *décadence*, que se impôs na filosofia socrática (bem como no cristianismo) é abordado MÜLLER-LAUTER como um movimento fecundo e potente que introduziu o niilismo na filosofia grega, sinalizando o seu declínio e dissolução. Nietzsche nunca escreveu uma história coesa e detalhada da *décadence* ocidental, mas é perceptível que elegera o socratismo como importante referência. Ainda segundo o pesquisador, de modo reiterado, Nietzsche quase sempre parte de Sócrates quando desenvolve a ideia de que os “filósofos” sempre foram “*decadentes*”, que sempre

Apresentando a morte da cultura trágica no universo grego, eles invertem os valores tradicionais, negando a postura helênica, subjugando a *vida* à ideia e inaugurando a relação de existência dualista, cuja raiz é imaterial.

O pano de fundo da questão de Sócrates, no primeiro Nietzsche, é buscar pistas que esclareçam como uma cultura tão exuberante como a grega, distinta exatamente pela harmonia mantida entre os instintos fundamentais, cuja arte trágica é um dos símbolos mais fortes, abriu-se a uma proposta que substituiu os impulsos vitais pela racionalidade, o desmedido e o excesso pela prudência, a existência autêntica pela conduta virtuosa. É justamente no enlace dessa vitória discursiva da dialética que nascem a moral e a metafísica, consolidando-se como tendência paradigmática e vivencial cujas matérias clássicas são: a utopia do suprasensível, a ilusão da moralização institucionalizada, a promessa de redenção contra o desespero de uma existência inconstante e carente. Segundo CALOMENI, essa proposta alcança seu êxito e cria bases sólidas no itinerário filosófico ocidental:

Sócrates consegue convencer: melhor que os impulsos obscuros e excessivos é a racionalidade radiante, melhor que a desmedida é a prudência da razão, eficiente para conduzir ao conhecimento, à conduta virtuosa e à correção da existência desmesurada; melhor a racionalidade, já que o conhecimento representa, inclusive, a suposta consecução do controle do que, inevitavelmente, pode, por excesso, desestabilizar a vida. (CALOMENI, 2010, p. 198).

Sócrates assume o papel preponderante na discussão tornando-se figura presente em seu desenvolvimento reflexivo. Ao tratar da questão do homem teórico e da racionalidade, Nietzsche faz menções quase sempre explícitas a ele. Em NT Quando discorre sobre o fim da tragédia, remete-se diretamente ao pensador grego. Quando o autor critica a cultura moderna em oposição à cultura grega, o faz em relação a Sócrates¹³.

Sócrates, porém, foi aquele segundo espectador, que não compreendia a tragédia antiga e por isso não a estimava; aliado a ele, atreveu-se Eurípedes a ser o arauto de uma nova forma de criação artística. Se co isso a velha tragédia foi abaixo, o princípio assassino está no socratismo estético. (NT, 12)

estiveram “a serviço das religiões niilistas”. (cf. KSA 13.319, 14 [134], da primavera de 1888 *apud* MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 147)

¹³ Sob a orientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior, PAULA (2009) desenvolve em sua dissertação de mestrado de forma detalhada essa presença socrática nas obras de Nietzsche e as implicações geradas a partir daí, no que tange ao desenvolvimento da arte e da ciência.

Ao publicar a obra *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche, até então prestigiado pelos círculos acadêmicos, posiciona-se contra essa grande valorização dos estágios da cultura grega, despertando inconformismo e críticas acentuadas à sua obra. A ousadia da sua abordagem provocou polêmica, ao desafiar a concepção tradicional dos gregos exaltando a música de Richard Wagner, a Tragédia e a figura do deus Dionísio.

Nietzsche também acusa o ateniense de ter deixado um legado que não é outra coisa que um grande sintoma de declínio cultural e de decadência, tendo apresentado uma filosofia cujo racionalismo moralizante sobrepunha-se aos instintos vitais.

Com Sócrates começaria, ao juízo do autor, algo completamente novo na história do Ocidente, algo incontornável e perigoso: o apogeu do otimismo, o vetor explicativo dos movimentos da cultura ocidental. É na oposição a esse movimento que Nietzsche se faz um partidário do renascimento do dionisíaco na cultura alemã, cuja pessoa e cuja arte tinha em Wagner a personagem principal desse programa, sepultado, entretanto, com a inauguração do *Festspielhaus de Bayreuth*¹⁴, teatro que o músico construiu para representar suas óperas.

O Nietzsche do segundo e terceiro períodos apura estes posicionamentos. É certo que o pensador irá mudar de orientação. Tomará distância da concepção dionisíaco contida em *O Nascimento da Tragédia*. Permanece, entretanto sua posição contra a determinação causal ou teleologicamente orientada daquilo que existe, consequência da elaboração socrática, com o importante acréscimo, a partir de 1876, da ciência como instrumento de crítica à metafísica, agora não apenas lida pela via de uma racionalização da cultura, mas de um adoecimento generalizado.

Em *Ecce Homo (Por que escrevo tão bons livros, Humano, Demasiado Humano, 1)*, Nietzsche revisita essa temática, apontando com clareza sua posição: “onde vós vedes coisas ideais, vejo eu – coisas humanas, ah! Apenas demasiado humanas!”. De forma explícita apresenta-se contra os ideais metafísicos para os quais a matriz socrática serve de origem. É nesse ponto que seu projeto histórico-fisio-psicológico finca suas bases. Esse livro representa a atitude anti-idealista e

¹⁴ Vale citar que *Humano, demasiado humano*, é também resultado de uma decisiva crise vivida por Nietzsche nesse período e que o levou a Sorrento, entre outubro de 1876 e maio de 1877, depois de ter abandonado Wagner no citado festival de Bayreuth. *Humano, Demasiado Humano* havia sido iniciado em julho de 1876, mas só após a decepção com Wagner a obra se consolida como expressão de um rompimento com a metafísica vigente nos primeiros escritos do filósofo alemão, tendo como vínculo o exame criterioso das crenças e dos sentimentos humanos.

anti-metafísica por excelência, que lança mão da análise do humano sob o ponto de vista de um realismo antropológico. Essa crítica ao idealismo será transversal nas obras que seguem o lançamento de *Humano, Demasiado humano*. O idealismo socrático não se alinha com o proceder filosófico de Nietzsche, que recusa noções explicativas universais, em detrimento às experiências do ser no mundo, conforme identifica a citação:

O idealismo é um embuste contra a vida. Criar dualismos como os de corpo e alma e criar um mundo para alojar a alma em sua imortalidade é enganar o homem diante desta vida, é torná-lo fraco ainda que pense ser forte. É torná-lo degenerado e um degenerador de vidas. Isso é corromper a mente das pessoas: mostrar a elas uma interpretação como fato. E, pior, mostrar o fato quando não há fatos. (SOUSA, 2013, p. 84)

O idealismo socrático que SOUSA faz referência no fragmento citado é justamente a compreensão existencial que prevaleceu, negando a vida em nome de uma alma imortal. Com este idealismo o Platão forçou um dualismo e todas as distinções morais de “bem”, “mal”, “verdadeiro” e “aparente”. O tipo de vida que se esconde atrás disso é o tipo decadente. O socratismo, em benefício da ideia afirmou a supremacia da razão em detrimento dos demais instintos vitais, criando uma esfera suprassensível, internalizando suas pulsões, e por consequência, levando o humano ao adoecimento de si mesmo.

O filósofo alemão recusa a assimilação do homem desprovido de humanidade e busca a sabedoria justamente naquilo que é negligenciado pelo socratismo. Por isso, ao invés de acessar o mundo das ideias fixas e imutáveis, Nietzsche, estabelece sua estratégia como análise das condições de surgimento de todas as coisas, ou seja, como análise do *devir* das coisas terrestres que são também coisas percíveis e mutáveis. Eis o ponto motriz do seu projeto: desvendar a origem terrestre das coisas suprassensíveis e denunciara metafísica como instância de separação do homem consigo mesmo.

Nietzsche denuncia a solução básica dada pela metafísica - aquela que evoca a negação do “terrestre” como contrário ao “elevado”. Mostrando que o elevado está calcado sobre o terrestre, o procedimento usado por Nietzsche faz desmoronar a tese metafísica da dualidade dos dois mundos não simplesmente invertendo a posição platônica, mas justamente prescindindo dela, na medida em que tenta dissolver os opostos *ideal x real*. Trata-se de uma oposição não a Platão, mas à própria dualidade por ele representada. (OLIVEIRA, 2009, p. 122).

Sobre essa denúncia ao itinerário metafísico que a citação refere-se, *Humano, demasiado humano* desenvolve, atingindo criticamente a generalização praticada pela filosofia a partir do socratismo: “Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente e, portanto, são injustos” (HH , 32), ou seja, foram construídos e instalados na cultura ocidental para ressentir o homem daquilo que ele realmente é. Tomando uma posição contrária a isso, Nietzsche mostra que o “erro acerca da vida é necessário à vida” (HH, 33) valorizando aquele que vive intensamente todos os lados da existência. Naquilo que o socratismo negava da vida, o filósofo alemão sustentou seus motivos de afirmação. Se cada indivíduo conseguisse “sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, - pois no conjunto a humanidade não tem objetivo *nenhum*, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero” (HH , 33).

Nesse sentido, a obra inaugural do segundo período serve de base para a avaliação desse lado até então indesejado da existência, que passa agora a ser reconhecido como indispensável. Ao afirmar que “toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade” (HH, 34), ele incita o humano a desconsiderar a herança onto-gnoseológica da alma (ligada a um universo de puras abstrações, próprias do socratismo) impondo-se em sentido contrário do dualismo corpo e alma e do primado da consciência na definição dos fenômenos humanos. Nessa esteira que a filosofia histórico-fisio-psicológica de Nietzsche, na sua seriedade, não pode ser senão um jogo, uma brincadeira lúdica e sensual, um conhecimento que reconhece a alegria da vida em sua plenitude, ou seja, também nas coisas “demasiado humano” como fonte do conhecimento (HH I, 34).

Nietzsche recupera o que o socratismo identificara como indigno de seriedade. Temos aí um importante horizonte de superação metafísica: a ciência alegre; aquela que descobre que a vida não tem finalidade fora de si, rompendo com o dualismo presentes até então, baseados na invenção de uma realidade suprassensível. Trata-se de contrapor a essa “seriedade” dos “mestres da finalidade da existência” um “riso corretor”, ou seja, devolver o “homem” à “comédia de existir” e à sua leveza (Cf. GC, 1). Este será o eixo de *Humano, demasiado humano*, que interessa-nos confrontar junto ao problema da metafísica, visando recuperar na prática filosófica aquilo que o socratismo desviou em nome da unidade da verdade.

1.2 A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA A PARTIR DE *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

Falar em “superação da metafísica” é um trabalho que possui como pressuposto responder à pergunta: “como compreender a metafísica em Nietzsche”? Ao discorrer sobre ela em *Humano, demasiado humano* nosso autor ressalta um outro elemento, antagônico à metafísica, tido como um novo modo de pensar e agir: o espírito científico. É ele que possui o instrumental para impedir “um novo triunfo da supertição e do contrassenso” (HH I, 635), estruturas próprias da metafísica, que precisa ser superada por uma nova forma de analisar a realidade do mundo. O triunfo da ciência (que será abordado no terceiro capítulo) é o desdobramento final que a filosofia precisa descortinar, ao reconhecer a “história de um erro” (HH 39) que a metafísica desenhou ocidente afora.

A metafísica se instalou na história do pensamento como um complexo sistema de inabalável crença na realidade das oposições, na idealidade do impulso religioso e nas unidades que favoreçam unidade e sentido à vida, sob o argumento da razão. Este será um “lugar filosófico” onde as interpretações metafísicas realizadas por Nietzsche desenvolvem-se de forma geral.

Partimos da tese que esse desenvolvimento de um novo “lugar filosófico” relaciona-se à uma revisão epistêmica que *Humano, demasiado humano* traz consigo. Seria o resultado de uma reflexão cujo início remonta o ano de 1876, ano em que Nietzsche vivencia uma profunda crise pessoal marcada especialmente pela desilusão com o projeto artístico wagneriano. Sob o influxo deste e de outros fatores (como a amizade e rompimento com Paul Rée) Nietzsche teria revisto sua influência schopenhaueriana da juventude, fundamentalmente metafísica, deslocado-se gradativamente a um pensamento antimetafísico. Esta primeira ruptura acontece por volta de 1876¹⁵.

¹⁵ Schopenhauer distancia-se da tradição ao atribuir o predomínio do querer em relação ao intelecto. Assim, a multiplicidade dos fenômenos empíricos não passa da manifestação da Vontade dada no espaço, no tempo e na causalidade (BARBOZA, 2003, p.7, 8.). Esse distanciamento da tradição é resultado de uma opção crítica a Kant, ao *idealismo* da filosofia transcendental. A postura crítica empreendida pelo filósofo busca distanciar-se tanto do dogmatismo antigo – atribuído ao pré-kantismo - que percorre caminhos para além dos sentidos, quanto ao dogmatismo moderno identificado nos filósofos do idealismo: Fichte, Schelling e Hegel, que buscaram captar o absoluto mediante uma intuição intelectual, dispensando o solo da experiência. Segundo CACCIOLA (1994), a crítica de Schopenhauer ao dogmatismo determina-se através sua recusa veemente da possibilidade da razão – baseada em conceitos abstratos, portanto, sem contato direto com o mundo da intuição – em compreender o em-si do mundo. Schopenhauer afirma que nenhuma Verdade é tão certa, tão

A referência metafísica de Schopenhauer inspirou as obras do chamado primeiro período. Organizadas em torno do programa de uma metafísica de artista, motivadas pela esperança em um renascimento da visão de mundo trágica, estes primeiros livros (em especial *O Nascimento da Tragédia*) irão expressar um espírito hostil às demandas de um possível ceticismo. Em um primeiro momento Nietzsche teria endossado as principais teses da metafísica da Vontade de Schopenhauer, revendo posteriormente esta posição em função de considerações de ordem epistêmica, com a obra *Humano demasiado humano*.

Aqui trazemos as observações elencadas por LOPES (2008) em sua tese de doutoramento, que identificam uma redefinição da tarefa filosófica, que se impôs a Nietzsche por volta de 1875 em decorrência de um gradual distanciamento de sua convicção básica de juventude de que uma justificação metafísica da existência figuraria entre as condições para a produção de uma cultura superior. Esta convicção se impôs ao jovem Nietzsche como uma espécie de consequência natural de seu comprometimento com uma posição acerca do homem que se encontra de forma mais ou menos difusa nos três autores que mais o influenciaram em seus anos de formação, (Kant, Schopenhauer e Lange). Ainda segundo o pesquisador, essa perspectiva realça a construção de um programa filosófico que Nietzsche pretende anunciar com *Humano, demasiado Humano*, propondo como alternativa à tarefa filosófica da edificação metafísica, uma nova abordagem histórica dos conceitos e afetos. Esta abordagem teria como meta a eliminação da chamada “necessidade metafísica” (HH, 26), revendo os estatutos que classicamente identificaram o homem enquanto unidade ideal.

A concepção do homem enquanto uma unidade, uma “verdade eterna” (cf. HH, 2) é citado por Nietzsche como um dos principais problemas gerados pela metafísica. Para ele “não existem fatos eternos, assim como não existem verdades absolutas” (HH, 2). Imprimindo essa afirmação logo no início de seu *Humano, demasiado humano*, Nietzsche critica uma visão de verdade postulada como essência, como instância suprema, que falsamente promulga, “onto” e teleologicamente a vida. *Humano, demasiado humano*, recusa a expectativa de que seja possível um fundamento último que desvele a totalidade das coisas para além

independente e menos necessitada de provas do que esta, pois tudo “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro é tão-somente objeto em relação a um sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação” (SCHOPENHAUER, 2005, 1, p.43).

de qualquer oscilação temporal. É uma obra que não compactua com o desprezo à vida desenhado pelo socratismo.

Diante deste diagnóstico, Nietzsche pôs diante de si uma tarefa imensa: realizar um projeto de crítica à metafísica que interrompa e reverta a violação do homem, e da sua natureza. Para alcançar seu projeto ele aponta suas considerações para abordagens como a essência das coisas, a coisa em si, o mundo fenomênico e o mundo metafísico. ALMEIDA (2005) infere que o segundo Nietzsche avalia estes conceitos como uma soma de erros, de ilusões e paixões que o próprio homem criou para enganar-se a si mesmo e, assim, proporcionar à vida uma felicidade estável.

O que até então tornou as ideias metafísicas preciosas, atraentes e dignas de respeito, tudo o que as concebeu e as pôs no mundo foi finalmente a paixão, o desejo ou a vontade de enganar-se a si mesmo pela arte da ficção, da representação, da ilusão, da criação. E não foram – enfatiza o filósofo – os melhores, mas os piores métodos de conhecimento que ensinaram a crer neste mundo e nas suas construções. Portanto, “Uma vez que se descubram estes métodos como o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, estas serão também refutadas” (ALMEIDA, 2005, p. 78)

O comentador realça a metafísica como uma necessidade criada pelo humano, com fins justificáveis. Assim, o filósofo não nega pura e simplesmente a existência de um possível mundo metafísico, mas o insere em outro terreno: o da intuição humana, que arquiteta, remodela e define uma realidade superior para atender as suas humanas necessidades.

Tanto o itinerário filosófico de Nietzsche como a própria metafísica, em última instância, estava em busca de um “para além” que respondesse e justificasse a vida. A distância e diferença entre ambos está justamente no fundamento da existência. O “para além” que Nietzsche combatia repousava sobre o dualismo e a ideia de uma unidade, enquanto a metafísica dependia destes postulados para reivindicar o valor da existência. É isso que se evidencia no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado humano*, ao insistir na necessidade de uma “química” das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos.

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 como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à

conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas? Haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas? A humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária? (HH, 1)

Este aforismo, de certa forma, antecipa o esforço que será tecido em obras posteriores, ao apresentar a filosofia não como uma busca das origens pelas vias socráticas (logo, metafísicas), mas a partir de uma filosofia histórica, de um esforço em decompor os fenômenos que se ocultam sob as máscaras da metafísica. Em outros termos, busca-se uma investigação que corte e disseque as ideias, interpretando as suas metamorfoses, o seu surgimento, e as forças que as produziram e comandaram. Segundo ALMEIDA, “é disto que trata *Humano, demasiado humano*” (2005, p. 79).

A investigação metafísica neste momento sugere um reorientar de rumo. Nietzsche diz: “Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos (...) [para] com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. Então se faz necessário, porém, um *movimento para trás*. (HH, 20)”. Nota-se que ao denunciar os erros das interpretações metafísicas, nosso filósofo apresenta também uma nova possibilidade metodológica, um novo caminho. Ele não deixa de reconhecer que os erros são “necessários à vida” (HH 33), entretanto, ressalta o problema dela (a metafísica) não reconhecer-se limitada. Ela é uma espécie de ilusão que, assim como acontece com a arte, também nasce de necessidades “ilógicas” (HH, 31) e “injustas” (HH, 32) que estão ligadas à vida. É neste ponto que a filosofia histórica de Nietzsche seria mais verdadeira no sentido em que reconhece esse papel interpretativo e “errado” como uma das muitas dimensões da existência humana, pois “de antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e *capazes de reconhecer isto*: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência” (HH, 32).

Desta forma, falar em “superação da metafísica” é pensar numa atitude que indique o fundamental da vida, que não deve ser projetado para além do devir. O que precisa ser superado é a superstição de um mundo idealizado, liberando-se da concepção de vida e de verdade previamente determinadas, sendo capaz de realizar, neste ininterrupto movimento para trás, identificar a origem das “primeiras e

últimas coisas” como alerta o título do primeiro capítulo. Esta espécie de “contramovimento” anuncia a perspectiva temporal diante da ontologia metafísica.

Em dissertação de mestrado CORTÊS (2010, p. 10) alerta que não se pode a partir disso, afirmar que Nietzsche considere qualquer fundamentação sobre algo por si só condenável. Ao contrário, ele admite que sem ideais não é possível viver. Deste modo, a palavra “superação” não significa o abandono radical do procedimento metafísico, mas sim mostrar como este se exime das suas verdades, escondendo suas intenções de ser superior à vida. Ao compreender o surgimento histórico das necessidades metafísicas, tenta-se superar na realidade a história de um erro a respeito da má-compreensão do homem e da sua natureza. Na história a vida se dá sempre de modo plural, e que jamais é algo em si mesma, mas está sempre se refazendo, principalmente a partir das possibilidades que a determinam. Logo, nunca é unívoca (ao menos não em termos absolutos), mas sempre multissensorial (por isso a associação com o aparente, oposta ao verdadeiro).

A história desta má compreensão da realidade tem como pedra fundamental, a filosofia não-científica que *Humano, demasiado humano* quer reverter, destituindo a soberba do socratismo e superando a metafísica pela releitura dos supremos valores da cultura ocidental. Esse trajeto Nietzsche identifica como herança de um fazer filosófico que impossibilitou um tipo superior de homem filosófico, como vemos:

Uma tal pedra foi Sócrates, por exemplo; numa só noite a evolução da ciência filosófica, até então maravilhosamente regular, mas sem dúvida acelerada demais, foi destruída. Não é uma questão ociosa imaginar se Platão, permanecendo livre do encanto socrático, não teria encontrado um tipo ainda superior de homem filosófico, para nós perdido para sempre. Contemplar os tempos anteriores a ele é como examinar a oficina onde se esculpem tais tipos. No entanto, os séculos VI e V parecem prometer alguma coisa mais, maior e superior ao que foi produzido; mas ficaram na promessa e no anúncio. E dificilmente haverá perda mais grave que a de um tipo, de uma nova e suprema *possibilidade de vida filosófica*, não descoberta até então. (HH 261)

Neste fragmento, que leva o sugestivo subtítulo de “os tiranos do espírito” Nietzsche reafirma que a raiz mais profunda do pensar metafísico encontra-se sistematizada no idealismo platônico e na perspectiva de uma unidade conceitual cujas concepções de “ser” e “essência”, contrapõem-se ao vir-a-ser desvalorizando de forma tirânica e oligárquica o devir. A sua crítica recai sobre a ruptura estabelecida, a partir de Sócrates, com a mitologia que dava sentido, movimento e

ludicidade à vida dos gregos. Sem o brilho do mito, a existência tornou-se sombria, condenando o humano a identificações lógicas entre bem, belo e verdadeiro, instituindo uma relação tendenciosa entre conhecimento, verdade e moralidade, dando uma significação ética para a existência do mundo e do homem, que antes transitava pela multiplicidade mitológica. Corroborando com GIACOIA (2013, p. 209) identificamos que a metafísica socrática seria antes de tudo um impulso doutrinador, político e legislador. O socratismo estaria a serviço dessa vocação predominante e tirânica.

Subsidia essa tese, a distinção platônica entre o *nous* (o conhecimento racional) e a *doxa* (opinião correta). O *nous* é atributo divino, acessível apenas a poucos mortais. Sócrates pertence a essa seara, buscando (principalmente para as explicações éticas) o universal-racional (o *nous*). De acordo com Nietzsche, sob a interpretação de GIACOIA (2013, p. 212) esse acento dado por Sócrates corresponde a uma decisão filosófica de relevância capital. Implica o domínio ético cognoscível por conceitos e não pela experiência.

Nos conceitos socráticos – convém notar que é sobretudo das abstrações empregadas em sentido adjetivo (justo, belo, igual) e não propriamente no sentido substantivo (como o conceito de cavalo) -, encontra Platão seu ponto de partida e uma tábua de salvação: esses predicados universais, que correspondem a entidades intelectuais idênticas, não podem estar sujeitos às variações e à insubsistência que afeta os entes sensíveis. Por isso, não estão também sujeitos ao erro, à mutação, estando também livres da contradição (p. 214)

De acordo com o fragmento, a influência dos conceitos socráticos permitiram a refutação da interpretação (própria de Heráclito) onde nada permanecia definitivamente na natureza. A perfeição estaria na imutabilidade ontológica. É nesta compreensão que Sócrates ensinava que, no domínio da ética, a sua raiz era sempre permanente e suprassensível. É certo que ele não discerniu suficientemente os objetos desse saber por não ter desenvolvido suficientemente a doutrina dos conceitos puros. Todavia, ele encontrou o caminho para a correta descoberta dos conceitos: a dialética. Nesse sentido, o traço fundamental da *paideia* socrática consiste em superar todo conhecimento enganoso e provisório, desvelando o reino dos conceitos, sendo a dialética o método para a derivação desse saber. Sobre essa plataforma a Academia exercia sua função doutrinadora.

Todo ensinamento na Academia se refere à dialética. Platão nada sabe de um intuitivo apreender das ideias, o caminho para o conceito é *sempre* a dialética: o conceito correto corresponde então necessariamente um ente, que naturalmente não se pode ver e observar, senão justamente por meio do conceito. O doutrinamento pela dialética é contraposto ao conhecimento pela retórica e escrita. Este não produz nenhum saber, apenas uma doxa. (NIETZSCHE, apud GIACOIA, 2013 p. 216)

Temos aí, na avaliação de Nietzsche, o procedimento socrático que justifica ser o mundo do verdadeiro filósofo o universo inteligível das puras abstrações. É uma prerrogativa apartada dos homens, entregue ao simulacro da incerteza, alcançada pelo desdobramento dialético. Neste ínterim se origina o desprezo platônico pelo mundo sensível e pelos sentidos. Aí também o asco contra a sensibilidade, a sensualidade e principalmente a indisposição contra as realidades mais próximas, que se impõe como um pesado fardo sobre o pensamento: o corpo, a carne, o sangue, o ódio, a volúpia, a dança, o sexo. Dedicar plenamente a vida ao culto da dialética gera a hipotética e suprema perfeição do mundo, que corresponde ao ápice da ascese socrática do saber.

A postura filosófica de Heráclito, acolhida por Nietzsche no início de sua produção, torna, pelas vias socráticas, insubsistente à realidade e ao conhecimento. O verdadeiro ser não pode ao mesmo tempo não ser. A linguagem e o conhecimento exigem nesse momento certa estabilidade do devir, tornando-o universal. Desse modo a oposição entre mundo sensível e inteligível corresponde, no plano do saber, a oposição entre opinião e o conhecimento, entre o corpo e a alma, entre Bem e Mal. A tese desenvolvida pelo socratismo a respeito dessa sistemática de correspondências é o que Nietzsche atinge, ao postular, num fragmento póstumo de 1870 a abril de 1871, que o seu programa filosófico era uma espécie de platonismo revertido

A crítica metafísica da segunda período de Nietzsche não só identifica o problema gerado pelo socratismo como também infere uma nova proposta, que é a da reelaboração do lugar da filosofia na cultura. É em vista desse novo lugar que Nietzsche enfatiza a necessidade de aproximação com o método científico. Em *Humano, demasiado humano* a ciência entra em cena como uma aliada estratégica, que se opõe ao idealismo, ao dualismo e à imutabilidade socrática, onde a atuação do filósofo se caracteriza simplesmente por um trabalho de dedução das categorias formatadoras do conhecimento.

Ora, “Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha e conhecida necessidade metafísica” (HH, 26). A aposta de *Humano, demasiado humano* em é que a ciência promova, na superação da metafísica, uma nova compreensão das condições do conhecimento e da cultura em geral – ou seja, o “filosofar histórico” citado no primeiro aforismo, apresentado como principal teor programático daquilo que para Nietzsche se apresenta como uma necessidade.

O pressuposto de que o homem invariavelmente tem “necessidades metafísicas” (Cf. HH 17) – isto é, disposições especulativas que não podem ser satisfeitas no campo da ciência, é outra importante chave. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche buscará subsídios nas ciências naturais e históricas que permitam inserir tais necessidades a um momento específico da história biológica e cultural da espécie e, em contrapartida, promover a visão de que a superação dessas necessidades abriria o caminho para uma renovada compreensão do homem enquanto ser natural e cultural. Portanto, o pensamento metafísico teria sido incentivado por uma época que ainda não havia desenvolvido um método rigoroso para a busca de conhecimento, um método que somente foi cultivado no interior da ciência moderna. Ou seja, segundo a visão nietzschiana, no ambiente cultural que deu ensejo às “necessidades metafísicas”, imperam “os piores, e não os melhores métodos cognitivos (Cf. HH, 9).

Nietzsche também elenca, contra o pensamento metafísico, o fato de que este foi responsável por promover uma visão do homem que estabelece entre ele e o restante do mundo natural uma falsa hierarquia, uma vez que as “necessidades metafísicas” conferem sentido às coisas que no mundo possuem maior valor. A metafísica foi o signo da distinção do homem em relação ao restante do mundo natural. Segundo o diagnóstico nietzschiano apresentado no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, o pensamento metafísico supôs assim um solo “miraculoso” para os mais valiosos artigos humanos. O filósofo deseja, incitar uma nova prática intelectual que se dedique ao cultivo das “coisas próximas”. Essa é a intenção transversal do livro. Somente após a superação do ranço metafísico, poderemos gozar com aquelas coisas mundanas que fazem o cotidiano de uma vida simples e particular (a comida, a bebida, as amizades, a dança, o sono, o corpo, a raiva, a alegria...) passível de uma abordagem científica.

Por fim, a superação da metafísica busca identificar nas coisas humanas, elementos vitais que dependam de um pensamento integrado às “condições da

cultura” (HH, 25), e não a conceitos ideais. Com isso, Nietzsche orienta que o filósofo, em sua atividade, beneficia-se ao declinar o seu conhecimento à busca das necessidades culturais e das variadas soluções encontradas pelos povos, em diversos tempos e espaços. Trata-se de um tipo de conhecimento fornecido pela história das ideias, pela história política e econômica, pela arqueologia, pela antropologia, impossível de ser elaborado sob a tutela da metafísica.

1.3 METAFÍSICA COMO TENTATIVA DE SIMPLIFICAÇÃO DO COMPLEXO

Como vimos até aqui, uma das possibilidades (e talvez mesmo a mais evidente delas) de compreensão do conceito de metafísica em Nietzsche é a de que esse conceito está ligado à afirmação da hipótese de que existem dois mundos: o inteligível e o sensível. Trata-se de uma recusa ao dualismo que marca a cultura e a moral ocidental desde o século IV a.C. Tem a ver com a oposição de valores, a partir da cisão da vida em duas esferas distintas: uma valorizada, subjetiva e tida como verdadeira, em contraposição à outra, imprópria, sensível, humana, ilusória.

A metafísica, nessa perspectiva, visa separar a vida em dois mundos em forma de conceitos fundadores, que buscam a construção do ideal, a partir de conceitos gerais. BULHÕES realça que a razão representa a grande conquista da reflexão socrática, deixada como o legado central assimilado por Platão.

Se Nietzsche fez de Sócrates um homem símbolo do “socratismo” foi porque, em sua ótica, ninguém mais e melhor do que Sócrates encarnou essa nova maneira de ser absurdamente racional. Sócrates, o “dialético superior”, o grande vitorioso dos combates teóricos altamente elaborados da época, foi o primeiro que não só dedicou sua vida à busca incessante do conhecimento como esse seu “desenfreado impulso lógico” foi a razão de sua morte. (BULHÕES, p. 95, 2011)

Entretanto, Nietzsche não limita essa metafísica a uma simples inversão doutrinal da racionalidade socrática no sentido comum: ele ultrapassa o que poderíamos chamar de crítica da razão dicotômica. Há alguma coisa de mais profundo na interpretação metafísica da realidade proposta por ele, que seria uma regulação imposta ao pensamento de maneira geral, ou ainda, uma certa compreensão do desenvolvimento legítimo do pensamento. É na abordagem sistemática desta lógica que se revela o sentido do deslocamento que Nietzsche opera sobre a filosofia. Aquilo que ele designa como “metafísica” não se refere a um

campo de objetos, mas a uma outra ordem de consideração, que atingiu profundamente a cultura ocidental e a sua história.

Para Nietzsche, não é possível realizar afirmações em que o caráter absoluto da verdade prevaleça. Não existe uma única verdade que não possa ser interpretada e que não passe mesmo de uma interpretação. Portanto, o que o homem faz em grande escala é interpretação do *de vir*. A pluralidade do ser não pode, segundo ele, estar avaliada a partir de uma unidade essencial, mas sim pela vida. Não há margem que nos possibilite afirmar a existência de uma esfera metafísica que não passe pelo humano. Para que fosse avaliada, a vida necessitaria de outra instância de realidade – algo que parece absurdo a Nietzsche.

Humano, Demasiado Humano justamente critica o fato de oferecer-se ao homem “explicação, digamos, *pneumática*” (HH, 8), e não filológica, com uma visão de mundo amparada pela ilusão da unidade: “(...) fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes. Também aí, como sucede frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa” (HH, 14). Ao questionar a ideia de essência e de unidade do mundo e ao identificar a falsidade dessas bases metafísicas, Nietzsche intenciona demolir o primado da moral. Assim, a grande chave de leitura a partir do segundo momento de sua obra seria a afirmação de que o indivíduo não pode ser compreendido como resultado de um procedimento isolado meramente racional (nos moldes do “conhece-se a ti mesmo” socrático), mas de um “torna-se aquilo que se é” a partir do jogo de relações nas quais participa e está inserido.

Tendo por herança as “explicações metafísicas” (HH, 17) cujo objetivo é o de criar em cada pessoa convicções que o “leve a crer que nelas se encontra o fundamento último e definitivo sobre o qual se terá de assentar e construir todo o futuro da humanidade” (HH, 22), o ser humano passa a temer o múltiplo e o complexo. Dessa forma todo resumo ordenado que separe o mundo, quase que de forma simétrica e objetiva, entre o real e o irreal, parece mais agradável para uma humanidade indisposta a assumir uma postura mais audaciosa diante da própria existência. Assim, a divisão constante da vida e dois mundos separados será uma espécie de defesa diante das incertezas, expressão de um desejo de ordenamento do caos. Uma busca de segurança. A metafísica seria essa busca recorrente na história, que procura afastar tal multiplicidade e complexidade do mundo dos

sentidos. Ela é a tentativa de dar limite à infinitude. De forma pretensiosa, o homem, apoiado neste solo metafísico, busca um saber válido para todos os tempos e lugares.

A metafísica desconsidera o processo de formação dos objetos, ou seja, a transformação efetuada a partir de outros objetos. Com seu impulso moralizante, ela parte de um *a priori* dado, subjetivo, acessível, porém imutável. O sinal deste esquecimento é o fato de que a metafísica pensa e costuma apresentar sistematicamente dois tipos de objetos como opostos. Sua fundamentação é o “reflexo” de um esquema de pensamento elementar, moralmente imposto ao pensamento.

De acordo com BEARDSWORTH (2003) a metafísica quer sistematicamente elaborar conceitos fundamentais que proporcionem sentido à existência. Das suas principais categorias, salienta-se duas: os “universais”, que permitem reconhecer os acontecimentos como tais; e os “conceitos” que estruturam nossa compreensão dos acontecimentos (por exemplo as definições metafísicas de “substância” e “sujeito”, “quantidade” e “qualidade”). Essas categorias são unidades que organizam o mundo, descortinando as nuances de uma realidade repleta de interrogações e suspeitas não concluídas. Neste sentido não são empíricas. Transcendem a experiência. São, portanto, ilusórias. O comentador identifica que nesse processo de transcendência, elas escondem-se por detrás do edifício filosófico clássico, criando um sistema que o ocidente acolheu como forma de amparar o homem decadente, que vê no dualismo uma “rota moral”, na busca da verdade.

Transcendendo a experiência, diz-se que eles constituem a *possibilidade enquanto tal*: necessários à identificação da experiência enquanto experiência, como qualquer coisa que nos afeta, nos advém e nos transforma, e que os reconheçamos *como* qualquer coisa que nos afeta, nos advém e nos transforma. Isto não significa que esses conceitos sejam cabíveis um pelo outro ou que todos atuem no mesmo plano – por um lado, eles articulam a relação com outro mundo, o das essências puras a que o metafísico aspira [...]. Não obstante, qualquer que seja a modalidade particular dos conceitos, o traço caracterizador da metafísica em seu conjunto é que ela apresenta os acontecimentos como algo que deve ser compreendido em referência às unidades duráveis que os precedem e que, de alguma forma, os comandam. (BEARDSWORTH, 2003, p. 29, 30)

Para Nietzsche, como disserta o comentador, toda essa tentativa de unidade conceitual, almejada pelo projeto filosófico metafísico soa, na realidade, como esquemas simplificadores do complexo motor da vida, para poder reter o seu sentido

e filtrar as arestas mais incômodas. Sua tentativa é justamente afirmar a experiência (associada à ciência, como procedimento de interesse pela vida) como móvel principal do conhecimento. A cisão em dois mundos tornaria a vida possível de ser “empoderada”, diferenciando de forma categórica o empírico do transcendental. Pode-se ilustrar tal afirmação com um dos seus fragmentos do espólio, redigido entre o verão e o outono de 1884:

Encaro todas as maneiras metafísicas e religiosas de pensar como decorrência de uma insatisfação com o ser humano e um impulso no sentido de um futuro mais elevado, acima do humano – só que os seres humanos querem se refugiar no Além: em vez de construir o futuro. *Um mal-entendido das naturezas mais elevadas, que sofrem com a horrenda imagem do ser humano* (NIETZSCHE, 2008, p. 248-249).

Essa postura sinaliza o medo do humano diante do fluxo do tempo. O projeto filosófico nietzschiano supõe combater o que em *Humano, Demasiado Humano II* ele cita como “amontoado de miséria-de-pobres-pecadores” (OS, 12), incapazes de buscar a autenticidade do homem.

O dualismo, dessa forma, não é a última palavra quanto à caracterização nietzschiana da metafísica. WOTLING (2008)¹⁶, cita Stephen Houlgate, que na obra *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics* (2004), indica de maneira muito convincente que Nietzsche (assim como Hegel) levantou-se criticamente contra a metafísica, entendida como pensamento dualista que funciona por oposições e crê surdamente na verdade das oposições da razão, tal como se dá em particular na linguagem.

A utilização sistemática do dualismo pela metafísica é o privilégio garantido à unidade e à identidade. Assim, o dualismo não é a derradeira palavra e nem a raiz última. Nietzsche indica no termo “atomismo da alma” (BM, 12) aquilo que segundo ele, atravessa todo o exercício do pensamento realizado pela metafísica e corresponde aos anseios da moralidade e da cultura decadente: necessidade de unidade. Uma necessidade que testemunha oferece metafisicamente respostas

¹⁶ Historiador da filosofia, Patrick Wotling, ex-aluno da École Normale Supérieure de Paris e doutor de filosofia, é professor titular na Universidade de Reims. É um dos grandes especialistas em Nietzsche da atualidade. Em *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche* disserta sobre os diferentes sentidos da palavra “metafísica” no *corpus* Nietzschiano. Tem o propósito de ser uma obra introdutória, com um acento perspicaz na interpretação dos conceitos de verdade, metafísica, corpo, pulsão, eterno retorno, etc., cujo fio condutor seria a preocupação de tratar as especificidades dos escritos de Nietzsche, fornecendo pistas sobre o modo como deve ser lido.

satisfatórias, porém isoladas das coisas humanas. No aforismo 20 de *Além de bem e mal*, o autor mostra que há metafísica quando se experimenta a necessidade de trazer de volta à “órbita” da unidade a riqueza e a multiplicidade do real.

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema [...] tudo isto se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*. À mercê de um encanto visível, tornam a descrever sempre a mesma órbita [...]. O seu pensamento, na realidade, não pé tanto descoberta quanto reconhecimento, lembranças; retorno a uma primavera, longínqua morada perfeita da alma, de onde os conceitos um dia brotaram. (BM, 20)

Ao falar de “metafísica, Nietzsche aponta para um sistema que visa submeter a totalidade do exercício do pensamento a um “da unidade e da identidade”, para usar a expressão de WOTLING (2008, p. 55). Por metafísica, nosso filósofo designa o fato de pensar o mundo como uma coleção de unidades, definindo-se no sentido de uma estrutura de oposição e, portanto, apreendidas intelectualmente graças às oposições garantidas pela razão e marcadas na linguagem. Segundo MÜLLER-LAUTER é justamente nessa esteira que definimos a nossa autocompreensão: “numa *unidade* entre todos os momentos distintos do sentimento supremo de realidade” (p. 49, 2011).

Remetemos a multiplicidade das experiências a um fundamento comum, como única causa a partir da qual deve proceder todos os efeitos. Nesse sentido, toda metafísica é um tipo de “*processo inteiro* em linha reta” (KSA 12.349 (23) 9 [30] do outono de 1887 *apud* MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 50). Assim, o “além-mundo”, não constitui em si o elemento determinante deste modo de pensamento. Não é propriamente metafísico senão aquilo que anula a multiplicidade do que é imanente.

O esquema do pensamento dualista é portanto sistematicamente colocado a serviço da desqualificação do condicionado. A unidade é identidade a si porque incondicionada. É neste movimento de redução que se revela a tendência específica da metafísica:

Para Nietzsche,

não há opostos salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor, não existe ação altruísta nem

contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. (HH, 1)

O foco, portanto, para Nietzsche, em *Humano, demasiado humano*, é criticar um modelo de unidade que tivesse a pretensão de ser único e absolutamente verdadeiro, que viesse de cima para baixo e que não apontasse para o humano, como o criador, transformador e também, por que não, manipulador de todos os valores morais frutos de uma determinada cultura. Nietzsche contrapõe à filosofia metafísica aquilo que ele chama de “filosofia histórica” (HH, 1). Para ele, a história dos sentimentos morais precisa de um método que desenvolva uma análise na qual essas origens humanas são desveladas. A partir daí surge a psicologia e sua importante contribuição para o cumprimento do traçado filosófico de Nietzsche para esse momento.

Essa é a missão, anunciada no prólogo de 1886 a *Humano, demasiado humano*, como a tarefa da “suspeita”: reconhecer o que não passa de calúnia, de ilusão, de construção decadente dentro do projeto unificador da metafísica. Nesse mesmo texto de 1886 ele fala de sua própria filosofia compreendendo a “astúcia de autoconservação” da filosofia e mesmo uma espécie de “superior proteção que existe em tal engano de si” (HH, *Pr* 1), para enfim concluir quase efusivamente: “Basta, eu ainda vivo; e a vida não é excogitação da moral: ela *quer* ilusão, *vive* da ilusão...” (HH, *Pr* 1).

Levando em consideração a vida e o seu “movimento” na história, é possível entender que em Nietzsche o conceito de *história* desempenha uma função reveladora dos signos que constituem a moral. Já que toda relação humana ocorre em processo, ou seja, no tempo, é a história que fornece ao indivíduo uma percepção mais aguçada de sua própria época. Ela permite conhecer, refletir e agir na vida humana prática. A história, tal como Nietzsche a supõe, constitui identidade na medida em que busca a formação da consciência histórica. O conceito de *história* em Nietzsche permite a relação humana no tempo, uma vez que não o circunscreve a instâncias metafísicas.

Em *Humano, demasiado humano*, a história é uma forma de conhecimento que registra e atesta o caráter humano dos valores, explicitando-os. Ao mostrar que os sentimentos morais surgem neste mundo, Nietzsche quer superar quaisquer fundamentações metafísicas da existência e dos valores que a orientam. Assim,

história se alia à psicologia para constituir um filosofar histórico que se opõe ao modo metafísico, constituindo-se como uma tentativa de derrocada: “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.” (HH, 2).

A história, ao declinar-se investigativamente sobre a origem dos sentimentos morais para explicá-los genealogicamente, desautoriza o sentido de qualquer fundamento metafísico. Ela justifica-se nas formas de vida, na existência e na fidelidade a si, sem imperativos universais. É aí que ela se torna importante instrumento de destruição de valores abstratos e, igualmente, de instauração de valores humanos, mundanos. O aforismo 17 do segundo volume de *Humano, demasiado humano* ilustra bem esta posição:

Quando ouvimos os engenhosos metafísicos e trasmundanos falarem, sentimos, é verdade, que somos os “pobres de espírito”, mas também que nosso é o reino celeste da mudança, com outono e primavera, inverno e verão, e deles é o mundo de trás, com suas cinzentas, gélidas, infinitas névoas e sombras.” – Assim falou consigo um homem, num passeio ao sol da manhã: um homem no qual não só o espírito se transformou ao estudar a história, mas também o coração, e que, ao contrário dos metafísicos, está feliz em não abrigar em si “uma alma imortal”, mas muitas almas mortais. (AS, 17).

Se em *O Nascimento da Tragédia*, o filósofo alemão sentia a necessidade de afirmar o caráter aparente deste mundo, por meio da metafísica do artista, no segundo período de sua obra, o procedimento é inverso. Sua preocupação está focada no único mundo que existe, cuja característica fundamental é a mudança, o processual, o interrogativo: “a fé na verdade começa com a dúvida em relação a todas as “verdades” até então acreditadas” (OS, 20). O estudo dos valores humanos está, portanto, vinculado a condições humanas, relativas e circunscritas no tempo, não podendo mais ser sustentados por uma alma imortal metafísica.

Estando por trás da nossa forma de compreender e sistematizar a realidade, história e ciência significam o motor gerador de uma compreensão da vida complexa, que precede e excede a razão humana. Por isso, como já afirmamos, o que se revela por trás da metafísica é um mundo de forças que visa responder à contingência da existência, forjando uma realidade mais verdadeira que o mundo aparentemente falso.

Toda moral é também o “conhecimento” produzido pelo homem, na medida em que é, justamente, produção, é uma criação. Com isso é impossível pensar em uma verdade metafísica. Contudo, a transformação da invenção (erro) em verdade reside na necessidade de se acreditar em algo inventado como se fosse uma verdade absoluta, somente assim se poderia acreditar em um erro. Esta necessidade é uma necessidade criada pela metafísica, a-histórica e decadente.

Até agora buscou-se levantar a problemática da metafísica no desenrolar crítico do segundo Nietzsche. Em linhas gerais identificou-se nela a tentativa de assegurar os conceitos ideais de vida, assumindo uma posição externa e pretensamente superior às coisas humanas. Ora, uma vez que Nietzsche pensa uma filosofia que afirme a vida enquanto pluralidade de perspectiva (e não como substância) faz-se necessário um constante movimento de identificação do eixo de desvelamento do “miraculoso” solo metafísico, cujo procedimento psicológico participa como instrumental necessário. É este o passo que será dado na sequência da nossa pesquisa.

Levando em tese que Nietzsche indica a observação psicológica (Cf. HH 35) como um instrumento eficaz diante da fé cega nos valores que a tradição ocidental impôs ao agir ideal, buscaremos, assim subsidiados, compreender o alcance do “Nietzsche psicólogo”, localizando aí um procedimento de análise que corresponda com à crítica metafísica e o desejo de superação da unidade por ela designada.

2. A PSICOLOGIA COMO MÉTODO DE CRÍTICA À METAFÍSICA

Nesse capítulo analisaremos a psicologia de Nietzsche, ressaltando sua importância no processo de crítica em relação à tradição metafísica. Para isso será realizado um inventário da compreensão desse dispositivo no segundo período de obra de Nietzsche, partindo da influência (e distanciamento) do filósofo alemão em relação a Paul Rée, no que tange ao conceito/procedimento psicológico. Conseqüentemente, tendo por principal referência *Humano, demasiado humano*, indicaremos que tal crítica possui como intenção principal atingir a ideia de unidade, negando uma origem única para as coisas humanas, reconhecendo que não existe *um único* humano, desprendido da realidade na qual ele está inserido, pois na concepção nietzschiana, o contexto é que forma o humano.

É visível na obra de Nietzsche um esforço teórico cujo objetivo é o de criticar os caminhos assumidos pela cultura ocidental, na interpretação dos fenômenos relativos à existência humana. Criticando a metafísica, o autor mostra como um impulso moralizante (subjetivo e imutável) teve forças para elaborar conceitos fundamentais que forneceram um sentido suprassensível à vida. Nietzsche pretende nos escritos do chamado segundo período, formular uma crítica à interpretação vigente a partir da denúncia de que as formulações metafísicas não passariam de “erros da razão” (HH, 133), que levaram à desvalorização do fenômeno humano e do mundo em benefício da afirmação de realidades extrassensíveis e metafísicas.

É nesse contexto que, em *Humano, demasiado humano*, o filósofo elabora suas primeiras hipóteses sobre a origem dos sentimentos e valores morais, utilizando-se para isso da psicologia, como procedimento científico que pretende analisar o surgimento da moralidade e da própria metafísica. Nietzsche acredita que para essa denúncia é importante uma busca que seja *histórica e científica*. Que reconheça a gênese de todas as coisas que fazem parte da existência no processo de desenvolvimento da vida no mundo, o que inclui as explicações morais, apresentadas pela tradição filosófica como “necessidades” (HH 26; 37; 110; 153). Para tal empreendimento, o filósofo lança mão da psicologia, como a ciência capaz de fornecer a possibilidade de análise das necessidades humanas que fundamentaram tais sentimentos. Essa psicologia, entretanto, se faz uma fisiopsicologia, porque é entendida como a ciência que está acima da tradicional divisão dualista do homem em corpo e alma. Para Nietzsche, o humano é a

expressão dessa integralidade e a psicologia, então, não é simplesmente a ciência da *psique*, mas também do *soma*. Ela torna-se, portanto, uma fisiopsicologia. Ainda que o termo seja usado apenas em *Além de bem e mal* (BM, 23), o seu sentido já está presente naquilo que o autor pratica como psicologia em *Humano, demasiado humano*, a partir da noção de filosofia científica.

Ainda que Nietzsche não tenha forjado, estritamente falando, um novo método de análise da moral, já que ele partilha de muitos conceitos e argumentos de obras da época¹⁷, é preciso reconhecer que ele identifica ter sido a metafísica favorecida por um tempo no qual ainda não havia um “método rigoroso” (HH, 3) para a busca do conhecimento: “Aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alçará a esta virilidade, quando enfim se habituar a uma maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perder toda crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades” (HH, 3). A verdade, na forma de uma “comunicação milagrosa” passa a ser entendida, portanto, como uma falsa interpretação para aquilo que não passa de necessidades fisiopsicológicas do humano.

A partir de então, tendo diante de si este *superanimal*¹⁸ que é o homem, Nietzsche prioriza uma concepção filosófica de matriz histórico-científica, em detrimento à de origem cosmológico-metafísica, cuja inovação está na tentativa de desvincular o mecanismo da causalidade diante do finalismo moral. Em outros termos, Nietzsche afirma que tanto a explicação artística, como a explicação religiosa bem como a moral, partem de princípios influenciados pelas intervenções defeituosas e hereditárias dos pensadores da metafísica. Segundo tal diagnóstico - apresentado já no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano* - o pensamento metafísico impediu ao conhecimento o emprego de um método, da forma como acontece em outras áreas do conhecimento e da experiência humana. Essa espécie de suspensão da racionalidade e do “senso científico” que o ocidente

¹⁷ Segundo RAMACCIOTTI, no século XIX muitos teóricos tomaram as ciências da natureza como princípio analítico aos fenômenos humanos. O livro de Paul Rée, por exemplo, “*A origem dos sentimentos Morais*”, publicado em 1877 (ano anterior ao lançamento de *Humano, demasiado humano*) segue essa proposta e exerceu, como veremos, forte impacto sobre Nietzsche, impacto este, reconhecido, por exemplo, no aforismo 36, citando também La Rochefoucauld, moralista francês e certamente um dos introdutores do gênero de máximas e epigramas.

¹⁸ O pensador utiliza este termo ao identificar a moral como uma “mentira necessária” (HH I, 40). Nietzsche busca as origens desses sentimentos dentro de um impulso intencional para limitar a potencialidade humana. A besta que existe em nós (o *superanimal*) é assim enganada, domada, em nome da compaixão e da benevolência.

herdara dos gregos (HH, 265) é o que contribuiu para uma má compreensão do humano e de suas criações. E é justamente esse rigor e essa “cientificidade” que Nietzsche pretende evocar como uma espécie de antídoto contra a metafísica.

Por isso, em *Humano, demasiado humano*, o autor passa a exigir uma postura “científica” diante da vida, deixando de lado a atitude “artístico-metafísica” de sua primeira obra, *O Nascimento da tragédia*. A novidade de Nietzsche passa a exigir, a então denominada “filosofia histórica” (HH, 1), vinculando a filosofia da gênese, na origem das tábuas de moralidade sobre as quais a humanidade encontra-se apoiada. Num texto tardio, Nietzsche mostra como tal processo acabou por impedir e aprisionar o conhecimento científico, por ter aliado os ideais metafísicos à ideia de felicidade:

A filosofia se divorciou da ciência ao indagar com qual conhecimento da vida e do mundo o homem vive mais feliz. Isso aconteceu nas escolas socráticas: tomando o ponto de vista da *felicidade*, pôs-se uma ligadura nas veias da investigação científica – o que se faz até hoje. (NT, *Tentativa de autocrítica*, 5).

O fragmento foi retirado da *Tentativa de autocrítica*, de 1886, redigido como reflexão amadurecida do seu primeiro livro. Aí ele assinala que, no início de sua produção, estava preso aos conceitos schopenhaurianos, que pressupunham a cisão entre fenômeno, aparência, essência e representação. Reconheceu que continuava, naquele início de suas publicações, atrelado à metafísica que questionava, empregando o instrumental conceitual proveniente dessa concepção de mundo. Ao propor uma visão artística da realidade, questionando a metafísica racional socrático-platônica, recorria a noções que mostravam sua dependência da própria concepção criticada¹⁹. Naquele momento de reavaliação, ele já havia

¹⁹ Nessa revisitação de *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche percebe que era necessário apresentar uma nova visão do universo entendido como vir-a-ser, como fluxo de forças, tendo por impulso uma outra forma de expressão um uso diferenciado da linguagem, já que uma crítica radical da metafísica requer que se coloque em questão não só os seus conteúdos, mas a própria expressão dos mesmos. BARRENECHEA (2011), em artigo publicado no *Cadernos Nietzsche* afirma que nosso autor extrai uma conclusão radical sobre o estatuto das noções empregadas pela tradição: a linguagem. Tal como a conhecemos, está vinculada essencialmente à metafísica e à teologia. É uma linguagem que aponta para uma visão estática e fixa do real, postulando que tudo teria um fundamento, uma base, um suporte essencial. De acordo com a sua abordagem, Nietzsche, segundo o comentador, sempre que falamos, permanecemos atrelados a uma visão que cristaliza, que imobiliza, que não consegue exprimir a mudança, o instável, o devir. Quando argumentamos, quando elaboramos teorias, servindo-nos desse instrumental lingüístico, permanecemos ainda no horizonte da metafísica. Nietzsche conclui a sua interpretação da linguagem tradicional ao afirmar que, quando empregamos palavras, ainda acreditamos em Deus, isto é, ainda sustentamos uma visão teológica, já que acreditamos em um Deus como origem e causa de todo o real: “A razão na linguagem, oh que velha

identificado, como veremos ao longo do presente capítulo, que a atitude “científica” do homem diante da vida deve ser o seu novo horizonte de ação. Para isso deve-se romper os maus hábitos do raciocínio, que vinculam a interpretação da existência às explicações metafísicas e, no caso das ações morais, são inculcados pela fábula da *liberdade inteligível*²⁰, pela qual, se o efeito de algo é bom, então tal coisa é verdadeira.

É nesse diálogo que a psicologia surge enquanto procedimento de análise da moralidade. Entretanto, antes de um olhar específico ao procedimento psicológico em si, vê-se necessária uma contextualização acerca das influências de Paul Rée, nesse momento da produção filosófica de Nietzsche e que marcará todo o seu itinerário a partir de então.

2.1 A INFLUÊNCIA DE PAUL RÉE

O rompimento com Wagner marca para Nietzsche a conquista de novos direcionamentos filosóficos. Há uma considerável mudança de perspectiva e a instituição de um novo procedimento filosófico. O contrapeso à influência anterior pode ser reconhecido na amizade estabelecida, a partir de 1873, com Paul Rée. Este tornou-se um dos principais interlocutores de Nietzsche no período de gestação de *Humano, Demasiado Humano*.

Na coletânea das anotações feitas por Nietzsche da primavera de 1884 ao outono de 1885 (precisamente entre maio e julho de 1885), em vias de produção do seu *Zarathustra*, mesmo já tendo se distanciado de Rée, ele ainda tece suas observações acerca da sua obra:

O livro de um judeu alemão, Paul Rée [...] merece destaque por sua *forma* e ostenta algo daquele *habitus* legitimamente filosófico, ao qual Stendhal deu certa vez uma aguda definição: com mão fina, Rée retoma os hábitos mais rigorosas do gosto dos antigos moralistas franceses – seu livro recende como um aroma refrescante daqueles “bons tempos antigos”, distante de todos os secretos propósitos edificantes a que costumam cheirar os livros de moral escritos em alemão. (Nietzsche, 2008, p. 454)

matrona enganadora! Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática” (CI, A “razão” na filosofia, 5,).

²⁰ Paulo César de Souza, transcrevendo a nota do tradutor Gary Handwerk identifica que essa expressão, usada na antiguidade por Platão, recebeu em Kant uma outra roupagem, assumindo uma função reguladora, para a razão prática, ao fornecer os objetivos últimos e o impulso verdadeiro que toda conduta moral deve obedecer (Cf. p. 285, nota 27).

Após os elogios, o filósofo lança suas críticas:

É lamentável que ele tenha as mesmas falhas que aqueles franceses, o horizonte estreito, a pobreza do saber; suas hipóteses são baratas e jogadas ao vento; faltam-lhe totalmente “o olhar e o compasso histórico”, o que quer dizer a única virtude autêntica que a ciência alemã do século XIX tem a mais que todas as ciências antigas. (Ibidem)

Ao fim do fragmento, ainda assente que mesmo diante da estreiteza e influências moralizantes “é um livro que desperta o apetite” (Ibidem). Reconhecemos que se trata de um fragmento retirado de anotações espaçadas e incompletas, talvez sem intenções editoriais. Ela nos ajuda, entretanto, a perceber que as marcas da amizade com Paul Rée, reverberaram não somente no Nietzsche do segundo período, mas até os momentos finais de sua produção.

Paul Rée, além de pioneiro na aplicação da teoria darwinista de seleção natural à moral psicológica, também deu continuidade, segundo a introdução da obra de SMALL (2009), *Nietzsche and Rée, a star friendship*, à tradição dos moralistas franceses que usavam a forma aforismática para expressar suas reflexões sobre a natureza humana. Rée estudou diversos autores como Darwin, Schopenhauer, além dos franceses La Bruyère, Chamfort, Vauvernargues e, principalmente, La Rochefoucauld (SMALL, 2005, xxiii). Desejoso por seguir este modelo literário e filosófico, ele trabalhou no polimento de seus próprios aforismos objetivando produzir as suas observações psicológicas²¹.

O encontro entre Nietzsche e Rée se dá pela primeira vez em Basileia, em 1873, quando foram apresentados por um amigo comum, Heinrich Romundt. Nessa época, Nietzsche era professor de filologia clássica e Rée auxiliava Nietzsche na leitura dos pré-socráticos e mostrava-lhe seus manuscritos de aforismos. Segundo NASCIMENTO (2006, p. 98) o conhecimento do trabalho do amigo era profundo quando Rée publicou seu livro *Observações Psicológicas*. Nessa época escreve uma carta em 22 de outubro de 1875, elogiando seu trabalho e recomendando sua publicação ao editor Eduard Schmeitzner.

É justamente com *Observações Psicológicas* que Paul Rée estreou na filosofia, em 1875. Trata-se de um pequeno livro de máximas de filosofia moral, de

²¹ Cf. Rée, Paul, *Basic Writings*. Traduzido do alemão para o inglês e comentado por Robin Small (University of Illinois Press, 2003, p.x-xii).

clara inspiração schopenhaueriana²². “Observações psicológicas é uma coleção de aforismos que chamam atenção para a pergunta: por que a vaidade é tão comum, uma vez que ela geralmente nos faz mais mal do que bem?” (SMALL, 2005, p. xvii)²³. É um texto pessimista. Em sua avaliação os atos humanos estão sempre marcados pelo egoísmo, pelo conformismo, pela inveja e pela vaidade.

Em artigo sobre o “Réalismo”, OLIVEIRA (2011) indica o contexto desse encontro entre Nietzsche e Rée e a sua importância na ruptura com suas referências anteriores, em especial Schopenhauer e Wagner:

Como amigo, Rée terá grande importância frente à ruptura de Nietzsche com as ideias de Schopenhauer e as esperanças frustradas em relação a Richard Wagner. Contra os idealismos, portanto, é que esse “réalismo” de Nietzsche se volta, já que esse pode ser anunciado como o objetivo central de *Humano, demasiado humano* (e das obras do chamado segundo período): a criação de um pensamento próprio por parte de Nietzsche que se desvincule de forma decisiva dos idealismos anteriores representados pela metafísica, pela religião cristã e pelo romantismo. O método desse desligamento será a formulação de uma análise físiopsicológica dos sentimentos morais, na perspectiva de uma “filosofia histórica” contraposta a uma “filosofia metafísica”? (...). Nietzsche pretende destacar a análise histórica do vir-a-ser (a partir do âmbito “empírico” e “sensível”) desses conceitos e sentimentos. (OLIVEIRA, 2011, ps. 38, 39)

O pesquisador mostra que *Humano, demasiado humano*, traz em seu bojo o fortalecimento da amizade com Paul Rée, como expressão de um rompimento com a metafísica e tendo como vínculo o exame criterioso das crenças e dos sentimentos humanos. Na época, Nietzsche trabalhava na primeira redação das *Considerações Extemporâneas*. Ambos os filósofos desenvolvem, a partir de então, uma amizade que reverberou no procedimento filosófico, no conteúdo e, inclusive, no estilo aforismático²⁴ de Nietzsche.

²² Pode-se afirmar que Schopenhauer fundou do ponto de vista metafísico a concepção pessimista da realidade, enquanto doutrina que elege a vontade, como o núcleo metafísico do todo, força cega e irracional e sofredora. Ao contrário de Schopenhauer, para afirmar sua visão pessimista, Rée se afasta de construções metafísicas, como justificativa essencial da realidade: para ele é suficiente a observação psicológica que, todos os dias, o põe de cara a cara com eloquentes exemplos de maldade e de miséria humana.

²³ “Psychological Observations is a collection of aphorisms drawing attention to the question: why is vanity so common, given that it generally does us more harm than good?”

²⁴ GIACOIA (2010) mostra-nos que intenção de Nietzsche em escrever a obra em estilo aforismático se justifica na crítica feita à cultura alemã de então, limitada às perspectivas metafísicas que viam na verdade *em si*, a origem do seu próprio destino. Nietzsche não encontrava qualidades e características de um estilo superior, de maturidade nos escritos contemporâneos, principalmente na Alemanha. Via-os desprovidos de uma reflexão profunda. “A filosofia moderna, em especial o idealismo alemão, teria efetivamente obtido êxito em sua tentativa de impor limites ao conhecimento, para conservar espaço para a fé no Ideal incondicionado” (p. 83).

Mas o que seria o “realismo”²⁵ de Nietzsche senão um distanciamento das ideias metafísicas? Isso porque, para o Nietzsche, “os erros dos maiores filósofos tem seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos” (HH, 37). Ele vê como necessário o desdobramento de uma nova ciência, que tivesse não o substrato metafísico como fundamento, mas sim a análise histórica de uma proposição psicológica. Compreende, ARALDI, que:

[...] apesar de propor uma análise histórica dos sentimentos morais, o autor de *Humano, demasiado humano* expõe as inovações da ‘observação psicológica’. A psicologia seria, então, a ciência que investiga o surgimento e o desenvolvimento dos sentimentos morais. Os ‘moralistas franceses’ – La Rochefoucauld, Montaigne, Vauvenargues, Chamfort, Stendhal e Pascal foram, nessa ótica, pioneiros na *anatomia* moral do humano. Mas é em Paul Rée que Nietzsche mais se apoia em seus estudos, compreendendo-se como um continuador de sua obra. (ARALDI, 2008, p. 35)

A citação indica que o alcance dos estudos históricos da moral em *Humano, demasiado humano* se concentra com mais intensidade no método da observação psicológica que se desenha enquanto combate e oposição ao idealismo. Sua desmistificação dos valores metafísicos anuncia de certa forma, a primazia da psicologia para examinar as questões morais, com a intenção de dissipar toda ilusão determinada hierarquicamente por ela ao estabelecer se uma ação é moral ou imoral.

É sob esse contexto de crítica à moralidade que Nietzsche reconhece o valor da obra de Paul Rée, em *Observações psicológicas*. Trata-se de um texto que avalia que a moralidade de um ato, ao contrário do que se convencionou, não está apoiada nos seus fins, mas em um mosaico de motivações, nem sempre virtuosas. Bondade, justiça, amor, estariam contextualizadas não no seu “valor em si”, mas naquilo que ela condiciona.

O tom da obra de Paul Rée é pessimista e direto. A epígrafe do livro é reveladora a esse respeito: “O homem é o animal malvado por excelência”²⁶, ou seja, por excelência os seus atos estão quase sempre marcados pelo egoísmo, pelo

²⁵ Segundo sua tese de doutoramento JELSON (2009) esse “*Rééalismus*” (KSB 5, p. 341) está “confesso” em carta onde Nietzsche declara a colaboração de Paul Rée na elaboração de seu livro: ““Todos os meus amigos concordam que meu livro veio de você e foi mesmo escrito por você: logo, eu o congratulo por essa nova autoria (caso sua boa opinião não tenha mudado) (...) Vida longa ao Rééalismo e ao meu bom amigo” (carta de 10 de agosto de 1878 – KSB 5, p. 345) (...). Em outra carta, um pouco anterior, Nietzsche escreve ao enviar um exemplar do livro a Rée: “Isto pertence a você, para os outros é somente dado” (24 de abril de 1878, KGB 5, p. 324” (p. 120).

²⁶ “L’homme est l’animal méchant par excellence”

conformismo, pela vaidade. Rée deixa transparecer o jogo de interesses enraizado em toda a boa ação. Ao contrário do que afirma a doutrina metafísica, não há porque reconhecer um valor moral em si, sem que antes a sua raiz seja reconhecida (utilizando-se das observações psicológicas) como manifestações humanas, históricas e por vezes interesseira, de cada pessoa. É através das suas observações que Rée avalia a maldade dos homens, as vezes escondida sob o tecido das virtudes, que não passam de instrumentos de controle social.

O que chamamos de “controle social”, pode ser relacionado ao que Rée conceitua por vaidade (*Eitelkeit*). Segundo OLIVEIRA (2012, p. 45) esse termo, empregado em sentido amplo por Rée, designa o prazer ou a satisfação obtida pela boa opinião dos outros em relação a si. Isso – e não a idealizada ideia de bondade – é o que verdadeiramente guiaria as ações humanas na história e, por isso mesmo, funda a moralidade. “Nossas ações são guiadas pela opinião dos outros. Sendo assim, mesmo com coisas que concernem à nossa exclusividade, nós fazemos não apenas o que parece bom para nós, mas também o que aparece como bom para os outros” (OP 57).

A vaidade identifica uma espécie de “hereditariedade” fortalecida através das gerações, seja devido a repetição das experiências reconhecidas como benéficas aos interesses pessoais, ou porque esse impulso de aprovação é um traço inato presente ao humano pelo próprio processo da seleção natural. Na luta pela existência é a vaidade que permiti-nos maior aprovação social, e por consequência, maiores condições de vida. O impulso para conquistar a admiração dos demais seria, assim, fundamental para a sobrevivência dos indivíduos e da espécie.

Identifica-se, na leitura de Rée que aquela ideia de felicidade, utopicamente buscada por homens de todos os tempos não passa de uma ilusão. A dor, a angústia, o medo, enfim, as tensões próprias do humano (antagônicas ao modelo consensual de felicidade) é a parte predominante da existência. Assim, todo desejo que ainda não foi satisfeito gera a ilusão de uma possível felicidade futura. Ao contrário, um desejo satisfeito provoca inevitavelmente decepção e desilusão. E quanto maior é a ilusão da felicidade, tanto maior será a desilusão que inevitavelmente se produzirá.

Diante disso, os fenômenos morais perdem o ranço metafísico e passam a ser entendidos a partir de um olhar “naturalista” que recupera a origem desses sentimentos: “como o geólogo, o autor começa levantando o fenômeno moral da

experiência, indo desde a história de seu começo, tão longe quanto suas habilidades favorecem” (OSM, *Prefácio*). Rée busca na ciência (no caso, o darwinismo) e não nos pilares morais e religiosos, a explicação que torne possível esclarecer o fundamento da moralidade.

Identificadas algumas das similaridades entre os autores, cabe neste momento questionar: onde emerge o ponto principal que operou o distanciamento de ambos? A principal crítica realizada por Nietzsche ao método histórico de investigação de Rée baseia-se no erro da análise sobre as origens da moral, que perpetuou (em concordância com Schopenhauer) o *altruísmo* como algo que possui o mais alto valor. Assim, apesar da intenção de identificar cientificamente, o vir-a-ser da moral, o erro relacionado à gênese no altruísmo, faz com que o pensamento de Rée retroceda à moral vigente, sem que haja uma avaliação de tais valores. Ele é classificado por Nietzsche, como um defensor do valor altruísta, sendo esta a mais clara oposição, como observa-se no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*.

(...) 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 como todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade (...). (HH, 1)

Nietzsche, tecendo tal posição sobre o altruísmo, considera improvável a tese de Rée sobre a sua origem inata. Rée rejeita as explicações metafísicas sobre a origem do bem e do mal, mas liga-se à corrente do evolucionismo moral, que afirmava que os hábitos poderiam ser passados para as gerações futuras como características próprias de cada indivíduo, como, por exemplo, o comportamento altruísta. Nietzsche observa que o principal problema teórico que enfrentava na época era o do "valor da moral" e a crítica à moral pessimista, e nisso, Rée não avançava. Por isso, partiu para o confronto com as hipóteses dele. "No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (...)" (GM, *Pr.*, 5).

Segundo RAMACCIOTTI (2009), em sua filosofia, Nietzsche elabora um método filosófico histórico que visa ultrapassar os limites postos pela metafísica

dogmática, pela estética romântica, mas também pelo evolucionismo cientificista. Para tal, ele recusa tanto a teleologia moral quanto a teleologia naturalista, que seriam os dois principais erros que impedem o avanço do método filosófico-histórico.

A inovação e a originalidade do método que Nietzsche desenvolve a partir de *Humano, demasiado humano* 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” (RAMACCIOTTI, 2009, p. 132).

Em síntese, Rée não questiona as bases da moral, apenas inverte o argumento de metafísico para científico. Diante das intenções de *Humano, demasiado humano*, é possível conjugar uma grande proximidade entre a filosofia de ambos. Isso foi explicitamente reconhecido por Nietzsche, mas foi também motivo de duras críticas elaboradas à época da recepção de sua obra. Essa mesma proximidade já não foi possível, a partir da publicação de *Aurora* no ano 1881. Sentido a necessidade de se distanciar de Rée a fim de conquistar um caminho próprio para si mesmo, Nietzsche entra em descompasso em relação o seu amigo, já que buscará identificar, por meio do procedimento psicológico o valor da moralidade e não apenas a sua fundamentação.

Se antes o critério para a vida era o idealismo socrático, que unificava no discurso metafísico dualista tudo o que o humano aspira (através da ideia de “bem”), agora o critério utilizado será aquilo que o homem suporta, diante da história. A vida passa a ser avaliada não mais pelo prisma das virtudes heroicas, mas também do ponto de vista da fraqueza. Por isso *Humano, demasiado humano*. Nietzsche desenvolve sua psicologia justamente como modo de análise para revelar a ciência e a história dos sentimentos tantas vezes tidos como ideais. O autor acredita nas “vantagens da observação psicológica” (HH, 35) como um meio que permite “aliviar o fardo da vida” (HH, 35), o peso das imposições idealistas.

A análise científica, entendida como dissecação histórico-físio-psicológica, torna-se nesse projeto, o instrumental necessário para dissecar os erros interpretativos em relação ao fenômeno humano. A filosofia histórica de Nietzsche surge como procedimento que aponta a necessidade de descer até as coisas humanas, tornando-as objeto do fazer filosófico, como alerta nosso autor:

Os idealistas estão convencidos de que as causas a que servem são essencialmente melhores que as outras causas do mundo, e não querem acreditar que a sua causa necessita, para prosperar, exatamente do mesmo esterco malcheiroso que requerem todos os demais empreendimentos humanos. (HH, 490)

O “esterco malcheiroso” citado no aforismo, objeto de repulsa na reflexão dos homens metafísicos, é colocado em diálogo, no início do nono capítulo, com a ideia de “convicção da verdade” (HH, 483), superior às situações próprias da existência, e que cerceiam a possibilidade (e porque não fecundidade) do erro. As convicções “são inimigas da verdade, mais perigosas que as mentiras” (HH, 483). Elas mantêm as condições que tornam a vida *pesada*.

História e psicologia passam a caracterizar, assim, “o duplo domínio metodológico no interior da sua crítica à moral” (TONGEREN, 2012, p. 86 e 87) justamente porque ambos reconhecem o quanto de limitado, incompleto e até mesmo errôneo e mentiroso há nas interpretações humanas, quando apoiadas na ideia de unidade. São estes, dois importantes domínios que tecem os fios de *Humano, demasiado humano* e deram à questão da unidade, um relevo problemático, objeto pontual da crítica de Nietzsche.

2.2. O PROBLEMA DA UNIDADE METAFÍSICA

Humano, demasiado humano representa um corajoso rompimento com os ideais e as verdades vigentes até então e uma tentativa de Nietzsche em encontrar uma linguagem própria. É o que se lê no prólogo escrito em 1886:

Já me disseram com frequência, e sempre com enorme surpresa, que uma coisa une e distingue todos os meus livros, do *Nascimento da tragédia* ao recém-publicado *Prelúdio a uma filosofia do futuro*: todos eles contêm, assim afirmaram, laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados. Como? Tudo somente — humano, demasiado humano? Com este suspiro dizem que um leitor emerge de meus livros, não sem alguma reticência e até desconfiança frente à moral, e mesmo um tanto disposto e encorajado a fazer-se defensor das piores coisas: e se elas forem apenas as mais bem caluniadas? Já chamaram meus livros de uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, até mesmo da temeridade. De fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita (HH, Pr 1)

A citação remete o leitor a 1886, quando Nietzsche escreve uma espécie de autobiografia filosófica através da publicação de prefácios de algumas obras publicadas até então, entre elas, *Humano, demasiado Humano*²⁷. Esta obra é a primeira que Nietzsche irá prefaciá-la na forma de uma “revisão”. Acentua, como expresso no início do fragmento, o seu objetivo de elaborar uma crítica contundente e radical às formas superiores da cultura ocidental, interpretadas como produto e superfície de reflexão do tipo histórico-cultural constitutivo do homem moderno.

O que mudou foi principalmente a eleição da crítica do conhecimento cosmológico-metafísico como baliza para qualquer reflexão sobre a humanidade, como indicado por Rogério Miranda de Almeida:

Humano, demasiado humano, representa para Nietzsche uma crise, uma ruptura, uma virada, uma vitória e uma libertação de tudo aquilo que até então se erigira como ideal, mas que finalmente se revelou como coisas humanas, demasiado humanas. (ALMEIDA, 2005, p. 74)

Humano, demasiado humano representa de forma declarada uma libertação de todos os paradigmas que ao longo do tempo ergueram-se como ideal, pois finalmente elas se revelaram como humanas, e não imateriais. Promove uma retomada (ou uma reavaliação) dos temas que antes pouco explorados: a dança, a mulher, a criança, a amizade, a solidão. O olhar vigilante do filólogo debruça-se ao longo dos 638 aforismos da obra sobre a imanência do real, crendo ser ela o lugar antropológico por excelência.

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, que o exercício dessa arte proporcione presença de espírito em situações difíceis e distração num ambiente enfadonho, que mesmo das passagens mais espinhosas e desagradáveis de nossa vida possamos colher sentenças, e assim nos sentir um pouco melhor: nisto se acreditava, isto se sabia — em séculos passados (HH, 35)

Vê-se que autor deseja criar nos seus leitores a arte de bem dissecar a vida em tudo o que ela oferece de possibilidades e experiências, porque é por meio

²⁷ No ano de 1886 o autor promove uma revisão de seus próprios escritos através daqueles que ficariam conhecidos como os “prefácios de 1886”, sob a forma de reedição de obras publicadas anteriormente. Apreciando as condições sob as quais cada uma destas obras foram concebidas, Nietzsche revisita esses seus escritos de uma maneira bastante peculiar, realizando nestes textos a reinterpretação de suas próprias vivências, de maneira que autor e obra inevitavelmente se confundem. Neste sentido, Nietzsche resgata o conteúdo filosófico de cada uma das obras, trazendo ao leitor uma espécie de perspectiva vivencial em que ele teria levado a cabo a escrita de cada uma delas.

desse recurso que seu pensamento manifesta mais evidentemente aquilo que é: um pensamento fragmentário que pensa no múltiplo, no vir-a-ser, no diferente, na vontade e na força das relações (ALMEIDA, 2005). Nietzsche combateu a proposta de ir “além da física”, cujo foco encontra-se no esforço intenso de decompor os fenômenos ocultados por tais representações, a partir dos sintomas de uma cultura doente.

Esse esforço metafísico provém da necessidade de ordenar um mundo onde a existência torne-se minimamente possível. Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche concentra sua reflexão na tentativa de descobrir a origem da crença da unidade enquanto fundamento final, em um grosseiro simplificar da multiplicidade. Essa unidade, por meio da qual o ser vivo se conserva, é regido, segundo MÜLLER-LAUTER (2009, p. 44) por um “preconceito, caracterizado por Nietzsche como rudimentar e falso, como uma “ilusão de óptica” superficial do princípio da identidade, de que há coisas iguais”. Assim, a realidade humana não é apenas falsificada, na medida em que o diferente é visto como igual, mas apoia-se na convicção enganadora de que tudo o que é posto como igual é e permanece idêntico a si mesmo. A igualação é assim um tornar fixo. Os pensamentos, os sentimentos e todo o impulso das coisas vitais à vida assumem essa interpretação tendenciosa, pois

já não são percebidas como complexos, mas como *unidades*. Neste sentido fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes. Também aí, como sucede freqüentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa. (HH, 14)

Nietzsche indica aí uma tese que se tornará fundamental ao seu pensamento a partir da produção do segundo período: não há nada de fixo, nada de permanente, mas somente um impulso incessante do vir-a-ser e perecer. A sua oposição nesse momento é, em relação a metafísica, que, através dos seus pilares da moral e da religião instaurou justamente a diluição da pluralidade humana, em nome de um pseudo-ordenamento do mundo.

Esse ordenamento inadequado é responsável pela criação de um homem limitado, crente de que todo ser orgânico, desde o início, apoia-se em um pressuposto único e imóvel. Possui, acima de tudo uma intenção facilitadora diante de uma realidade complexa em suas dimensões naturalmente conflituosas. As verdades metafísicas orquestram conceitos e pressupostos com o objetivo de igualar

e fixar a lógica das coisas, “na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer” (HH, 18). Daí, podemos designá-la como a “ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (*ibidem*)

Pode-se inferir, portanto, que para o filósofo, o postulado da “unidade” e da não contradição emerge como um sistema que mascara o caráter antagônico da vida. Sua crítica é sobre esse modo de filosofar. Seu método, portanto, toma a vida enquanto critério de resignificação do homem em suas multiplicidades, opondo-se à metafísica dogmática. Essa unidade, na concepção de Nietzsche, consiste fundamentalmente na admissão do aspecto transcendente que opera a cisão entre o suposto “mundo real” e o aparente, criando mecanismos facilitadores e absolutos²⁸.

Segundo WOTLING (2008), Nietzsche denuncia em *Humano, demasiado humano*, a falta de espírito histórico: a metafísica instaura uma ruptura, não permite pensar uma linha entre os “objetos” e as raízes que as constituem. A interrogação de Nietzsche é sobre a origem, o surgimento a gênese de tudo o que a “filosofia primeira” tenta agregar em si. Sobre isso sinaliza Nietzsche, ao abordar as “questões fundamentais da metafísica”:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: "A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior 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". Também essa lei, aí denominada "originária", veio a ser — um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores: como os estúpidos olhos de toupeira dessas organizações vêem apenas a mesma coisa no início; como depois, ao se tornarem mais perceptíveis os diferentes estímulos de prazer e desprazer, substâncias distintas são gradualmente diferenciadas, mas cada uma com *um* atributo, isto é, uma única relação com tal organismo. (HH, 18).

Neste fragmento Nietzsche lança sua crítica à forma como a metafísica sistematiza e compreende os objetos. Ele não participa da mesma escola dos idealistas. Por isso avalia que cada coisa e cada indivíduo, quando analisados em profundidade, não carregam nenhuma essência, nada de coisa-em-si ou identidade

²⁸ Em artigo publicado, BARROS (2010) indica que diante desses mecanismos, a intenção de Nietzsche é a de realizar um movimento de inversão e contraposição ao racionalismo essencialista da metafísica, pois, segundo o pesquisador, a multiplicidade, dinamicidade e singularização são compreendidas pelo filósofo, em última instância, como signos de necessária ampliação dos horizontes da ciência, em vista da “grande libertação”.

única e fixa orientada para o “interior”. Em todo encontro e em toda relação se desvela um conflito salutar de tendências, porque as vivências próprias de cada indivíduo fazem dele um constante fluxo existencial.

WOTLING segue, em “*La Philosophie de l’esprit libre*” (2008, p. 64), afirmando que para a filosofia Nietzscheana desse período a metafísica pensa e apresenta o mundo em seus opostos (as paixões/a virtude, ou o bem; o erro/o conhecimento, etc.). Ela age como “reflexo” de um pensamento imposto ao pensamento humano. O seu erro não é simplesmente o da divisão dos dois mundos, mas também o da crença em uma confiança cega na razão, bem como em seu conjunto de conceitos de unidade que nos são acessíveis mentalmente e traduzidos pela linguagem. Em outros termos, o múltiplo, quer dizer, a diferença em relação a si mesmo, é pensada como falha, em nome de uma unidade conceitual. A negação da diferença e da multiplicidade é a característica fundamental da metafísica. Todo pensamento que age e se efetiva pela via da diferença e pluralização dos fenômenos vitais e interpretativos, é invalidado.

Esse projeto de construção da “unidade” cresce, à medida que reforça uma ideia de “absoluto”. Para a metafísica, na interpretação do pensador, os seres seriam explicados fora da esfera da vida e de suas circunstâncias. Repousariam em si, enquanto o fluxo de seus desdobramentos, impulsos e tensões estariam explicados e medidos por outra esfera. É principalmente sobre essa questão que Nietzsche afirma-se contra todo tipo de dualismo metafísico e unicidade explicativa do mundo.

Em *Humano, demasiado humano*, esse itinerário filosófico ganha contornos mais específicos. A superação da metafísica manifesta-se na luta entre os diversos impulsos que regem o humano em sua relação com a realidade. Como afirma Scarlet Marton (1990, p. 11), procurando impor a própria reflexão como um movimento antimetafísico, Nietzsche entende, nesse período da obra, que os indivíduos estariam habituados a agir e pensar a partir desse pressuposto. O homem aprecia tais explicações metafísicas, “porque elas lhe revelam, em coisas que ele achava desagradáveis ou desprezíveis, algo bastante significativo” (HH, 17) que é o conforto de explicações religiosamente (ou moralmente) consolidadas. Estas deveriam ser respeitadas de forma absoluta. Não admitindo dúvidas nem tolerando questionamentos, a ideia de unidade aparece como uma autoridade que exige

completa submissão. “Considera-se “imoral” o indivíduo que não quer submeter-se” (MARTON, 1990, p. 114).

Contrariamente, a filosofia de Nietzsche discorda desse “obscurantismo metafísico” (cf. OS, 27) e aceita o caráter antagônico da existência. A ficção da estabilidade resulta no tornar *igual e fixo*. Alerta-nos Müller-Lauter que o ser que executa esse sistema, apesar da pretensão, não pode considerar-se originalmente um ser fixo e idêntico. Na verdade, ele se compreende como tal. O grande problema não é a ideia de igualdade, mas sim o ato de igualar e ordenar. Essa prática prejudica o desenvolvimento daquilo que naturalmente é *demasiado humano* em uma unidade que se autocompreende como a única causa a partir da qual deve proceder a sentimento que temos sobre a realidade.

Fruto desse sistema decadente, a própria noção de sujeito é ficção, no momento em que ele é compreendido como resultado de um substrato comum e único. O “eu”, é apenas uma palavra a mais para o sujeito, inventado, ficcionado para colocar-se em contraposição à multiplicidade de forças que realmente constituem o humano²⁹.

O sujeito unitário, simples, permanente, protótipo das demais ficções erigidas pela longa tradição metafísica, torna-se obsoleto perante as rigorosas exigências de um pensamento que procura acolher sem restrições a plenitude e a inocência do vir-a-ser. (ONATE, 2003, p. 19)

Se o sujeito pensado metafisicamente tornou-se obsoleto em sua constituição unitária, (como privilegia Alberto Marcos Onate no fragmento citado), há a necessidade de pensá-lo a partir de outra esfera. É, portanto, a partir do homem, historicamente dado, que se deve iniciar um desdobramento acerca do conhecimento e de seus temas. Qualquer consideração do existente tem sua raiz a

²⁹ Sobre a questão do indivíduo, Nietzsche o compreende enquanto resultado da moral tradicional, que promoveu a negação de si, em nome de uma universalização (ou nivelamento) do gênero humano. Por outro lado, o conceito “homem” será usado para referir-se ao homem da moral vigente, ou seja, o representante da moral e da metafísica ocidental (o homem como conceito geral). Em sua dissertação, ressalta OLIVEIRA (2009, p. 29) que “ainda que a expressão indivíduo, como tantas outras usadas por Nietzsche não promulgue exatamente uma dada concepção, ela serve de patamar para a compreensão das dificuldades em se falar a língua de uma filosofia alheia a qualquer processo conceitual. O que Nietzsche chama de indivíduo não pode ser entendido como um novo ou como mera tentativa de significar o que não pode ter significado, a não ser como algo a cada vez estranho e adventício (...). Em Nietzsche, ao revés da semântica da língua alemã (e da tradição metafísica que o entendera como idêntico e unívoco), o indivíduo é múltiplo. Além disso, (...) é possível distinguir em Nietzsche o uso do termo “humano” ou mesmo “humanidade” de duas formas: uma primeira ligada ao alemão *Menschliche* (o humano como noção antropológica) e *Humane* (o humano como ideia humanista): cf. KSA 8, 3 [12], de 1875, p. 17; KSA 11, 35[43], de 1885, p. 529; ou BM, 210 (*als humane Menschen*)”.

partir da experiência que a vida favorece, mas também dos impulsos e pulsões do corpo, sem que a ela possa ser atribuída a descrição de qualquer estrutura da transcendentalidade.

Aqui vale ressaltar a importância do experimentalismo, que se apresenta, nas obras do segundo período da produção nietzschiana, enquanto estratégia de combate a todas as referências metafísicas que vem sendo elencadas neste trabalho. Apontado por OLIVEIRA (2009, p. 150) por “método de desmascaramento” que conduz à posse de si mesmo por parte do espírito livre” e “processo de reunião das várias perspectivas de interpretação da vida”, o experimentalismo nietzschiano favorece a libertação das convicções metafísicas que negam a origem humana, de todas as avaliações. Assim, segundo o autor, o experimentalismo sugere uma redefinição do próprio conhecimento (de metafísico a experimental), conduzindo a uma perspectiva afirmadora e não unitária.

É nesse sentido que o seu experimentalismo se contrapõe ao idealismo. A metafísica falha gravemente ao desconsiderar a historicidade original da existência. O filósofo ressalta que a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (HH, 2) e esse erro fez com que tal metafísica idealizasse e divulgasse a possibilidade de um *ser* perfeito e eterno como critério de verdade, esquecendo que “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (HH, 2). Como “filosofar histórico”, o experimentalismo é o procedimento pelo qual Nietzsche pretende denunciar esses enganos e defeitos da filosofia. Ao dissertar sobre sua efetiva influência nos escritos de Nietzsche, OLIVEIRA a distingue da metafísica nos seguintes termos:

(...) ao contrário da metafísica, a experimentação se torna uma ampliação de horizontes e possibilita ao experimentador a abertura de sempre novas e múltiplas perspectivas. Sendo o contrário dos idealismos presentes na metafísica, na religião e na arte, o experimentalismo serviria de crítica ao dogmatismo, entendido por Nietzsche como pretensão à universalidade e absolutismo da verdade. O experimentalismo apresenta-se como uma “teoria” que, por unir pensamento e vida, possibilita a afirmação da existência, ela mesma tida pelo espírito livre como um experimento, uma leve e alegre brincadeira (...). (OLIVEIRA, 2009, p. 151)

Assim, se o dogmatismo encerra em si as possibilidades e horizontes na “filosofia primeira”, em Nietzsche é preciso *experimentalizar*, colocar-se em uma situação de abertura ao mundo e a tudo o que ele oferece. Essa seria a base da libertação dos indivíduos livres, que fazem de si mesmos, experimentos e

experimentadores. Em *Humano, demasiado humano*, ao questionar a ideia de essência e de unidade do mundo o autor demonstra a falsidade dessas bases metafísicas, e propõe o experimentalismo como caminho profícuo. A experiência visa a partir do universo do hipotético e da suspeita, revelar o estado experimental característico da própria vida. Ela não tem como resultado nada além de hipóteses experimentais que nascem do envolvimento do experimentador como experiência de si mesmo. Não se trata de um procedimento de *verificação* de hipóteses, mas de *afirmação* da hipótese interpretativa como possibilidade de conhecimento.

A partir daí, o experimentalismo se apresenta de maneira afirmativa e processual. Afirmativa porque avalia que tudo é necessário; e processual porque percebe que não há sentido único das coisas... é preciso conviver com a falta de sentido e, ao invés de negar a vida, essa ausência de sentido deve conduzir a uma afirmação ainda mais radical:

Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer em vez disso, atravessar até ao inverso – até um dionisiaco dizer- sim ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção. (KSA 13, 16 [32], de 1888, p. 492)

Portanto, Nietzsche não compreende a experiência como verificação ou como confirmação empírica de um pensamento, conceito ou ação. Para o filósofo alemão, ela identifica-se como vivência de algo que está fora do campo reflexivo. A sua eficácia está justamente no rompimento com a dualidade *experiência x razão*, pois como experiência, o conhecimento se revela também como relacional.

Pressupor que a existência é o resultado das representações e interpretações que elaboramos dela visa precisamente superar a imobilidade própria do pensamento metafísico, bem como a crença na unidade conceitual. Esta pressuposição é uma opção filosófica necessária, na tentativa de reverter o sentido ilusório da metafísica, e da sua busca pela substância primeira, como forma de explicativa da realidade. É nesse contexto que a psicologia insere-se no bojo reflexivo de Nietzsche. Diferente do seu uso convencional, ela é visualizada como a conjugação da psique com o corpo, numa integralidade capaz gerar um procedimento que descortine a pseudo identidade estática das coisas humanas. Redireciona o foco da análise das questões relativas à verdade e ao conhecimento.

Com isso, a criticada unidade explicativa (nosso problema), necessariamente passa pelo horizonte do Nietzsche psicólogo e das dimensões deste importante dispositivo.

2.3 NIETZSCHE E A PSICOLOGIA EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

Inicialmente há de se convir que o autor fala de psicologia em diferentes momentos de sua obra, por vezes de forma discordante³⁰. Justamente por esse motivo a palavra psicologia vai assumindo, ao longo dos seus escritos, sentidos diversos, tomando para si contornos mais precisos, principalmente na fase de elaboração do seu projeto de *transvaloração dos valores* ainda que, conforme é a proposta desse trabalho, seus gêrmens podem ser encontrados já na sua utilização metodológica nas obras do chamado segundo período. Essa preocupação está presente já nas primeiras linhas de *Nietzsche como psicólogo*:

Nietzsche como psicólogo, é um tema permanente. Foi o próprio filósofo, aliás, o primeiro a exaltar seu talento nesse domínio [...]. É verdade que, desde as recepções mais antigas da obra de Nietzsche, sempre se vislumbrou nele um psicólogo, tanto que se o considerou como artista, literato, poeta. Todavia, as efetivas razões pelas quais se poderia considerá-lo um psicólogo nem sempre foram expostas e fundamentadas de modo convincente. Até mesmo porque, para tanto, seria necessário, em primeiro lugar, estabelecer previamente o que se deve entender pelo termo “psicólogo”, na medida em que a expressão designa modalidades diferentes do saber, variando seu conteúdo semântico na dependência do momento histórico em que o empregamos, ou conforme os diversos entendimentos de seus representantes. (GIACOIA, 2001, p. 15)

Em primeira instância, a psicologia olha o homem na sua época, denunciando o que é tido como verdade e que precisa ser desmascarado. A psicologia deve atingir essa seara, marca orgulhosa da pretensa cultura superior que busca “estimar as pequenas verdades despretensiosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegam, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos” (HH, 3). Diante dessa prática do homem metafísico, que supervaloriza uma interpretação agradável, porém decadente das coisas, cabe ao psicólogo

³⁰ O psicólogo Nietzsche desenvolve uma noção radicalmente interdisciplinar que exige o concurso de elementos provenientes da filosofia, da filologia, da fisiologia, da história, da antropologia cultural, da etnologia, da semiótica, da linguística, da literatura, entre outras, para fazer do pensamento uma escola da suspeita permanente, que parte do sentido manifesto das produções culturais em busca do sentido oculto em suas múltiplas condições de surgimento, desenvolvimento e transformação (GIACOIA, 2001, p. 11).

questionar os valores “verdadeiros”³¹, criticando sobretudo, os costumes morais e todo tipo de comportamento quando solidificado pelos parâmetros da moralidade ocidental, que compromete a ação do homem em seu constante vir-a-ser. Esta situação conduz o ser humano ao ressentimento e ao sentimento de culpa que o enfraquece e o diminui. No vocabulário nietzschiano, esta realidade é caracterizada, como expressão dos ideais ascéticos, gerando no homem o ressentimento, a culpa e a negação da vida, conforme análise de GIACÓIA:

Nietzsche identifica esse traço ascético com uma espécie de pecado original da metafísica; como metafísica a filosofia se institui a partir da negação e desvalorização do sensível, do corpo, da materialidade, do movimento, do transitório, do devir, do histórico. Essa oposição ascética entre sensível e inteligível, essência e aparência, eternidade e duração, se apoia, pois, numa doutrina que postula a pertença da alma ao mundo das ideias (2001, p. 48)

Corroborando com essa análise o aforismo 132 de *Humano, demasiado humano*:

o homem escala por vias perigosas as mais altas cordilheiras, para rir de seu próprio medo e de seus joelhos trêmulos; é assim que o filósofo defende ideias de ascese, humildade e santidade, cujo brilho faz sua própria imagem parecer terrivelmente feia. Esse despedaçar de si mesmo, esse escárnio de sua própria natureza, esse *spernere si spemi* [responder ao desprezo com o desprezo], a que as religiões deram tamanha importância, é na verdade um grau bastante elevado da vaidade (HH, 132).

O traço ascético salientado pelo pesquisador é um tema caro à observação de Nietzsche. Contrariando a ideia consensual que eleva à categoria de virtude, valores ascéticos como a humildade e a santidade, ele reavalia as reais intenções destas unidades conceituais por meio da psicologia. Aqui, seu procedimento deve ser entendido como um instrumento desdobrado em duas perspectivas: primeiro, ela é uma análise das coisas humanas e, segundo, uma análise da origem humana de todas as coisas (incluindo, aí, as metafísicas). Nesse sentido, o programa de Nietzsche inclui uma crítica à religião cristã. Ele a compreende não como uma realidade subjetiva, divina e abstrata, mas sim um fenômeno cultural construído historicamente. Uma instituição cuja procedência, é tida por uma “necessidade

³¹ Problematizar a verdade é tema transversal às investigações nietzschiana. Ele discorda da tentativa de fundamentação metafísica como um valor moral neutro. Para o filósofo, as teorias dessa busca, por trás de uma aparente neutralidade, tentam tornar autênticos determinados valores como superiores a outros. “O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele?” (BM, §1). Diante dessa opção interpretativa, pode-se afirmar que o principal erro dos teóricos que procuram a verdade foi pressupor que as coisas que mais valiosas não derivam desde mundo sensível, considerado enganador e fugaz.

metafísica” (HH, 26), a qual teria conseguido se impor a partir de uma reinterpretção da dor e do sofrimento como derivações de um castigo divino que se abatera sobre o homem, fazendo ver que o sofrimento de agora é critério para uma “felicidade eterna” (HH 128).

A religião, enquanto discurso unificador, com bases profundamente arraigadas na metafísica dogmática, lê o mundo numa reinterpretção dos infortúnios (dores, sofrimentos, desgraças e infelicidades) que seriam parte dos desígnios divinos que cujas intenções misteriosas escapam da esfera humana. Ela pretende convencer o homem que ele não sofre à toa e que em todo sofrimento há um sentido que só seria conhecido na vida eterna. Nietzsche disserta sobre isso, no capítulo terceiro de *Humano, demasiado humano (A vida religiosa)*. Parte da compreensão de que sua leitura “científica” da religião, ao desvendar os “erros da razão” (HH, 124) justifica o seu sucesso dentro da cultura ocidental. Seu discurso alivia os sofrimentos, tira do humano o empoderamento da existência, torna-o dependente (e com isso, não responsável) pelas vicissitudes da vida. Por isso, a psicologia de Nietzsche atua com tanta precisão no desvendamento das origens: para demonstrar que todos os infortúnios são parte da existência, conforme apresenta o autor no primeiro aforismo deste terceiro capítulo:

(...) foi do medo e da necessidade que cada uma delas [a religião] nasceu, e por desvios da razão insinuou-se na existência; um dia, talvez, estando em perigo por causa da ciência, introduziu mentirosamente em seu sistema uma doutrina filosófica qualquer, de modo que mais tarde ela fosse ali encontrada: mas esse é um truque teológico, do tempo em que uma religião já duvida de si mesma. (...) Toda filosofia que deixa brilhar, na escuridão de suas últimas perspectivas, uma cauda de cometa religiosa, torna suspeito aquilo que apresenta como ciência. (HH, 110)

Nietzsche reconhece a ampla aceitação da mística religiosa em toda a cultura ocidental. Identifica seu caráter pernicioso, decadente e minimizador da potência do homem diante do mundo. Entretanto, abre uma possibilidade de conversão desse rumo assumido pelos desvios da razão, a partir de uma filosofia que desenvolva uma “ciência rigorosa” (HH, 16) capaz de levar o humano à sua grande libertação. Compreender o surgimento histórico-fisiopsicológico da religião, como necessidade metafísica e tentativa de sanar a dor existencial, projeto que se converteu na história de um erro a respeito da má-compreensão do homem e da natureza. Nietzsche, avaliando esse percurso da metafísica religiosa, pretende

recuperar a ideia de inocência³² em relação ao ideal ascético enquanto possibilidade de libertação. Pretende recuperar o valor de uma postura humana que não esteja encerrada em modelos “santificados”, mas ao contrário, percebam-se à deriva do fluxo do mundo, onde “tudo é necessidade”, “tudo é inocência” (cf. HH, 107).

A ascese torna-se, assim, um exercício de poder sobre si mesmo. Por isso toda moral ascética faz o homem venerar uma parte de si relegando radicalmente todo o restante. Encontra-se aí um traço metafísico da dualidade platônica: a divisão do homem em um lado bom e outro mau, escondendo, portanto, a vaidade do asceta que quer exercer esse poder. A análise psicológica deve atuar sobre essa camada da interpretação de mundo, comum ao Ocidente.

É nesse sentido, que o uso da psicologia torna-se um procedimento: sua função é a de aliar a história, a existência e as experiências em profundo diálogo, criando uma nova forma de interpretar o homem e a humanidade, não através da formulação de verdades encerradas em si mesmas, mas como potências em processo, como vida.

A psicologia de Nietzsche não pode ser comparada com o uso convencional do termo. É uma proposta que se diferencia da prática comum dessa ciência em vigor na Alemanha do século XIX – pelo menos é isso o que Nietzsche pretende explicitar. No prólogo de *Humano Demasiado Humano* ele perguntará: “Mas onde existem hoje psicólogos? Na França, certamente; talvez na Rússia; não na Alemanha, com certeza” (HH, *Pr.* 8). A diferença de posição é aquela que, segundo Nietzsche, buscará desconstruir o tradicional primado da consciência, abrindo caminho, conforme salienta GIACÓIA (2001), para uma nova ciência da *psique*, uma verdadeira ciência sem os preconceitos que fundaram a moral metafísica, tendo em vista a “grande libertação” (HH, *Pr.* 1) do Espírito Livre.

³² Em artigo publicado em “Cadernos Nietzsche”, Jelson Oliveira aponta a inocência como “a capacidade de voltar a ser criança: o homem se reconhece em meio à natureza não mais como em meio à ação de seres superiores que o castigam arbitrariamente. Ao contrário: “em meio à natureza, o homem é sempre a criança” (MA I/HH I 124, KSA 2.121). Recuperada a inocência, o verdadeiro alívio aparece: não aquele que anula o sofrimento, mas aquele que não busca a culpa (ou o espírito de vingança) como causa do sofrimento: “esta criança tem às vezes um sonho pesado e angustiante, mas ao abrir os olhos está sempre de volta ao Paraíso” (MA I/HH I 124, KSA 2.121). As dores da existência, portanto, não seriam mais reconhecidas como resultado da intervenção de seres superiores que vêm ao encontro do homem motivados pela ideia de castigo ou vingança, como diretores do destino humano. Agora, a natureza e a existência como um todo, até então interpretadas como resultado da ação de tais seres superiores (cf. MA I/HH I 111, KSA 2.115) são novamente livres e inocentes”.

Ao recusar o primado da consciência³³, Nietzsche refuta a ideia de um sujeito que seja absolutamente senhor das suas representações. A psicologia proposta pela filosofia tradicional devia, portanto, ser substituída por um saber renovado, fundado numa concepção pluralista da subjetividade. Surgiria daí um conceito novo de racionalidade, produto da dissolução das pseudo-evidências da metafísica tradicional e do dissecamento de toda ideia previamente dada. Estes são os passos:

Cortar, dissecar um fenômeno, um fato, uma ideia, interpretar as suas metamorfoses, o seu surgimento e o seu desaparecimento é, ao mesmo tempo, perguntar-se pelas forças que os produziram, pela vontade que os comandou ou por aquela que lhes obedeceu. (ALMEIDA, 1995, p. 79)

O erro da filosofia tradicional foi o de assumir a unidade como palavra última, imexível, intocável. A psicologia deseja superar essa imobilidade, romper com um fluxo complexo de fenômenos demasiado humanos, procurando alcançar unidades simples regidas pelo princípio da causalidade.

A supervalorização da consciência é parte da estratégia metafísica de busca pela unidade a todo custo. É pela consciência que a ideia de subjetividade, interioridade ou mesmo de humanidade como tal, ganham legitimidade metafísica. Por isso, ao recusá-la, Nietzsche precisa recusar essa centralidade da consciência como parte da concepção do humano, abrindo um amplo campo de dissecação para o psicólogo, que sempre leva em consideração o fato do homem ser mais do que um sujeito consciente, reconhecendo-o como uma multiplicidade que não pode ser previamente definida, ou reduzida em conceitos dos quais se deduz tudo o que acontece em cada ser humano.

Nota-se, assim, como o tema é estratégico diante do seu projeto de combate à metafísica e da busca pelas condições que deram origem aos fenômenos morais. Seu uso distingue-se da forma como era compreendido tradicionalmente, como algo distinto da fisiologia, como um conhecimento a *psique* humana, baseada no

³³ Nietzsche critica a ideia moderna de consciência enquanto lugar por excelência da vida psíquica, expressando que o pensar consciente e o pensar em sua totalidade, não se identificam. Em sua recusa à concepção tradicional de consciência nosso filósofo busca uma mudança na relação entre ela é o pensamento. O homem só se torna consciente dos pensamentos que podem ser traduzidos em palavras; assim, o homem não poderia ter consciência de tudo aquilo que pensa. Nietzsche descola pensamento consciente e o avalia em sua totalidade. Para Nietzsche a consciência é de natureza biológica, sendo uma espécie de órgão adaptador. Dissertando sobre a psicologia nietzschiana, GIACIOIA (2001, p. 36) afirma que sob o ponto de vista genealógico, “a origem da consciência está ligada à pressão da necessidade de comunicação, então existe um vínculo essencial entre consciência e comunidade (sociedade) – isto é, não fora a necessidade da vida em comum, não haveria consciência”.

dualismo da relação entre o corpo e o psíquico (consciente), mas justamente o contrário. Com a sua nova visão de psicologia, Nietzsche reintegra os polos opostos do corpo e da alma, explicitando que o *humano* não é outra coisa do que as *coisas humanas* (como sugere a palavra alemã que dá título ao livro): o ser humano é uma soma de fatores e está amparado na multiplicidade de elementos. É o que Nietzsche expressa no aforismo 141:

Naquele tempo a psicologia servia não só para tornar suspeito tudo o que é humano, mas também para difamá-lo, açoitá-lo, crucificá-lo; as pessoas *queriam* se achar tão más e perversas quanto possível, procuravam o temor pela salvação da alma, o desespero em relação à própria força. Toda coisa natural a que o homem associa a ideia de mau, de pecaminoso (como até hoje costuma fazer em relação ao erótico, por exemplo), incomoda, obscurece a imaginação, dá um olhar medroso, faz o homem brigar consigo mesmo e o torna inseguro e desconfiado; até os seus sonhos adquirem um ressaibo de consciência atormentada. No entanto, esse sofrimento pelo que é natural é, na realidade das coisas, totalmente infundado: é apenas consequência de opiniões *acerca* das coisas (HH, 141).

Ainda analisando a vida religiosa, Nietzsche apropria-se de dois modelos comuns àqueles que buscam na esfera religiosa a sua opção vital: o santo e o asceta. Em vista do medo em relação ao “inimigo interior”, ambos buscam na humildade e subserviência uma vida minimamente suportável, já que o discurso cristão unifica em si todas as possibilidades de resposta e de ações. Essa prática (respaldada, segundo o pensador, pela psicologia tradicional) cria uma existência sombria, escurecida pelo peso do mau e do pecado. O prazer, a sensualidade, os impulsos e a liberdade são categorizadas como empecilhos à salvação e a elevação do homem como um “ser” melhor.

Em oposição a essa prática, Nietzsche pretende, justamente, estudar o que há por baixo desse ser humano submetido pelas avaliações morais que se cristalizaram como preconceitos. Essa é a roupagem do seu ineditismo psicológico: “Enquanto livro para ‘espíritos livres’, fala nele algo da frieza quase serena e curiosa do psicólogo [...]”, escreve no prólogo do segundo volume (HH II, *Prólogo*, 1), de 1886. Nessa época o filósofo reconhece a obra como uma psicologia que desvela o que há “*por debaixo*” e “*por trás*” da moralidade³⁴. Para isso foi preciso “*inverter*” seu

³⁴ Sobre essa abordagem, conferir artigo de Jelson Oliveira: “A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche” (<http://www.revispsi.uerj.br/v9n3/artigos/pdf/v9n3a02.pdf>).

olhar, pessimista, avaliado no prólogo de *Humano, demasiado humano* como “o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira” (HH, *Prólogo*, 5)

Inevitavelmente essa mudança de olhar passa pela estimativa da história. É a história do surgimento da moralidade que está sendo analisada em relação à sua necessidade metafísica. A psicologia se liga, portanto, à filosofia histórica como tentativa de desvendar as necessidades humanas que fundaram todos os valores, inclusive a própria metafísica. MÜLLER-LAUTER, analisando o problema dos antagonismos na Filosofia da história de Nietzsche expõe, o que a partir de *Humano, demasiado humano*, o filósofo alemão pensa a esse respeito³⁵.

A história humana é a continuação da história do mundo orgânico, que não tem nenhum começo. O que nela acontece realiza-se necessariamente. De fato, depois da destruição do conceito de causalidade, não se trata mais daquela história de um *conexus* de causas e efeitos (...). A história não possui nem uma meta atribuída de fora, nem uma meta posta de modo imanente. Por isso, a meta não pode, na história seguir em frente. A ilusão do progresso histórico só de forma em nós por experimentarmos o tempo como transcorrendo para frente (2009, p. 99).

A passagem justifica esse traço que marca o Nietzsche psicólogo: a mudança de estimativa do valor da história como traço principal. Se antes (nos escritos do primeiro período) a história nada mais era do que condições de possibilidade “do diálogo atemporal entre espíritos superiores” (Cf. CO. EXT. II § 8 *apud* MÜLLER – LAUTER, 2009, p. 100), agora, em *Humano, demasiado humano* é uma forma de conhecimento dos registros que atestam o caráter mundano dos valores e da sua origem. Para Nietzsche, é necessário uma “disciplina” que auxilie na investigação histórica do surgimento e transformação dos sentimentos morais, a psicologia desenvolve esta função. A psicologia “temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem” (HH, 37).

Como resultado da sua tarefa de “investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais” (HH, 37), Nietzsche transforma o “homem” - ou o “humano” - no

³⁵ A *história* é um termo polissêmico no pensamento de Nietzsche. Entretanto assume dimensões bem específicas nesse momento da produção de Nietzsche. MÜLLER- LAUTER (2009, p. 98) recupera, na leitura dos fragmentos póstumos (KSA), alguns problemas na interpretação da história, comum dentro da filosofia. Cita-se, entre outros, a mania historicizante de tornar o homem igual. Nietzsche fala da impertinência daqueles que se servem do sentido histórico para na realidade confirmar um “ceticismo ofensivo contra a diferença de grau de homem para homem” (KSA II, 35 [43] DE MAIO-JULHO DE 1885, p. 529). Esse é um problema, caro à compreensão psicológica de *Humano, demasiado humano* à medida que unifica o ser humano, dentro de um modelo que o desvincula das particularidades fisiológicas, importantes na construção histórica de cada período, cujos impulsos tornam-se preciosa medida das coisas.

tema psicológico por excelência desvelando a “química das representações dos sentimentos” (HH I, 1) que compreende a gênese dos fatos morais a partir do mundo: uma “química” implementada como estratégia filosófica para o detalhamento das “coisas humanas”, isto é, os sentimentos morais derivam de eventos químicos, ou, melhor dizendo, fisio-psicológicos. Além disso, a psicologia passa a ser definida como uma ciência, que no seu progresso, “tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos” (HH I, 37), ou seja, ela articula a vida humana no meio da sociedade e se interessa pelo modo como as relações sociais contribuem para a formação do humano. É isso, precisamente, que Nietzsche entende e pratica como psicologia.

Nessa esteira, GIACOIA avalia que para o autor, a psicologia deveria estar fundada não em um “fóssil metafísico” – necessidade atomista de reduzir a matéria as suas estruturas elementares – (cf. 2001, p. 53), mas em um instrumento que analise o homem e a cultura sob novas bases, surgindo como o contraponto à interpretação que liga os sentimentos morais à noção de “alma” investigando a origem e a história dos sentimentos morais de forma “cartográfica” mapeando seu surgimento, seu uso e suas intenções. É nesse sentido que Nietzsche valoriza as *coisas humanas* e não simplesmente o *sujeito*: o humano é formado por seus contatos (no geral conflituosos) com o mundo, algo que envolve a corporeidade, a racionalidade e a vontade. Assim, a psicologia praticada por Nietzsche é uma fisiopsicologia: ela não é apenas a ciência da *psique* ou da alma, mas entende a alma como um produto do próprio corpo e as avaliações (inclusive as morais) como um resultado fisiológico. Trata-se de analisar o humano como uma pluralidade de forças internas e externas, como indica a citação:

a psicologia poderia, enfim, se constituir como saber renovado, fundado numa concepção pluralista da subjetividade, da “alma”, do “Eu”. Para uma tal psicologia, se descortinaria um conceito novo de racionalidade, produto da dissolução das pseudo-evidências da metafísica tradicional, como a crença na unidade eterna e monádica da alma; com isso, estaria, por fim, aberto o *caminho que conduz aos problemas fundamentais*. (GIACOIA, 2001, p. 43)

ONATE localiza essa discussão mostrando que o sujeito unitário, idêntico, simples, permanente, protótipo da “auto-ilusão do mundo metafísico” (Cf. HH, 9) tornou-se obsoleto diante das rigorosas exigências de um procedimento que procura acolher sem restrições a plenitude e a inocência do vir-a-ser.

Nietzsche esboça, paulatinamente, um novo horizonte concernente ao humano, o que não é mais caudatário dos parâmetros ínsitos na metafísica da subjetividade. Das cinzas do sujeito clássico emerge em seu esplendor a dimensão do corpo, em cujas fronteiras se oculta, por sua vez, o despertar vindouro do além-do-homem (ONATE, 2003, p. 14).

Nessa passagem – introdução da pesquisa *Entre eu e si ou A questão do humano da filosofia de Nietzsche*, de Alberto Marcondes Onate – é levantada uma importante abordagem realizada pelo Nietzsche psicólogo: a resignificação da estrutura formal nuclear do homem em corpo e alma. É na crítica dessa herança, com vimos acima, que a psicologia de Nietzsche assume também um caráter múltiplo e pulsante, em comunhão (e não em oposição) ao corpo e ao cosmos de forma geral.

A psicologia também impacta sobre a compreensão fisiológica do humano. No aforismo 143, expressa que o próprio santo minimiza – sem sucesso – apoiado na moral cristã, suas disposições naturalmente excêntrica, doentia e com seus nervos superexitados. Com isso o autor indica que inclusive o corpo não pode ser entendido a partir da visão empírica e sensível. Para Nietzsche esse materialismo seria mais um efeito das crenças e preconceitos metafísicos enraizados no mundo pela recepção dos artigos de fé (dogmas cristãos) e filosóficos (idealismo e cartesianismo, por exemplo) que tornaram os corpos nada mais do que composições de moléculas e átomos. Atuando com seu bisturi, Nietzsche mostrará a origem dessa interpretação. Mostrará sua influência ao longo em toda a prática filosófica e científica ocidental, tornando ambas (psicologia e fisiologia) operadores cruciais ao seu projeto inaugurado com *Humano, demasiado humano*.

2.4 POR UMA NOVA PSICOLOGIA: A FISIOPSICOLOGIA DE NIETZSCHE

Nietzsche não compreendia a psicologia como algo distinto da fisiologia. Para ele, tais procedimentos de análise são unificados, pois, o ponto focal da psicologia não é o transcendente, mas o conjunto de tudo o que compõe o ser humano. Daí a necessidade de romper com a visão convencional de homem, cujo dualismo corpo/espírito (que até então também separava as ciências do espírito das ciências do corpo e essas das ciências da natureza) regia o campo das investigações filosóficas. Nesse sentido, OLIVEIRA esclarece que

Quanto à fisiologia, embora Nietzsche use o termo desde 1872 (sua primeira aparição se dá no parágrafo 4, de *Sobre o Futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*) é só a partir de *Humano, Demasiado Humano* que o conceito ganha importância, vindo a se apresentar com frequência nas obras do último período de sua produção, principalmente em fragmentos póstumos de 1888 e 1889. A relevância, entretanto, da fisiologia para Nietzsche é claramente transversal e remete a seus primeiros escritos, por exemplo, no que diz respeito aos impulsos dionísio e apolíneo em torno do *Nascimento da Tragédia* e da desordem de impulsos presente em Sócrates, o primeiro *décadent* que levou à morte a Tragédia grega. Entretanto, o vocábulo não pode ser compreendido independente daquilo que Nietzsche chama de psicologia, e que, como se viu, está embasada num rompimento do tradicional dualismo “corpo” e “alma”. (OLIVEIRA, 2009, p. 101)

Essa preocupação fisiológica precisa ser compreendida no contexto da obra de Nietzsche (ou seja, um contexto de crítica ao socratismo). Apesar de Platão ter se utilizado muito da distinção corpo-alma, pode-se afirmar que a origem dessa separação está ligada à pergunta sobre a morte, anterior a Sócrates. O povo grego toma do orfismo³⁶ a ideia de que o ser humano se constitui de duas naturezas: para o orfismo, ainda em vida o homem possui uma alma, distinta do corpo, passível de várias reencarnações, como que em um processo de purificação. Já assimilada essa crença, em Platão “*psyche*” identifica-se com a personalidade do homem e é entendida como substância real oposta à matéria. A alma passa a figurar, então, como princípio intelectual e moral do ser humano. Nietzsche, apoiado em passagens dos textos de Platão, afirma que é a partir desse pensador que na filosofia ocidental, o humano deixa de ser pensado como uma integralidade. Sobre esse ponto, disserta GIACÓIA (2001), reconhecendo nessa tradição o ponto que Nietzsche quer se distanciar:

Ao afirmar que a unidade da consciência (a “alma”, o intelecto, o “espírito”) não constitui o núcleo da subjetividade; que tomar consciência de si é perder-se a si mesmo, para si mesmo; que temos que postular uma racionalidade inconsciente (em sintonia com o corpo e os impulsos), Nietzsche pretende subverter toda uma ancestral tradição filosófica que vai de Sócrates ao idealismo alemão, passando pelos pensadores medievais, por Descartes, Leibniz e todos os pais fundadores da filosofia moderna (p. 42)

³⁶ A ideia, de que alma está presa ao corpo humano, como num cárcere, para pagar uma culpa originária, vem da região órfica, segundo análise de DODDS (1998). Ele explica a adoção dessa crença pelo grego estava ligada à ideia de que uma vez encarnada, nenhuma alma é inocente e que ela está pagando pelo que fez em vidas anteriores.

Rejeitando a ideia da alma enquanto unidade eterna e imutável, Nietzsche aceita a possibilidade de que haja várias outras formas de concebê-la. Ao “Espíritos Livres”, detentores de “almas puras” (HH, 33) esse conceito readquire outra importância, distanciando-se da proposta socrática. Ele entende que há outras perspectivas sobre a alma, que segundo SOUSA (2013, p. 97) tem a ver com consciência (mas a consciência no sentido nietzschiano), que não é espiritualizada, mas ligada à noção de instintos e vontades. “E a consciência torna-se, então, um órgão vital, para falarmos ao modo de Nietzsche, para aquele que é o mais fraco dentre os animais, o homem” (p. 101). A noção de alma imortal surge para corroborar com o temor de uma vida frágil, limitada e complexa.

Em sua pesquisa de mestrado, JUNGLHAUS (2010, ps. 9-11) aponta que para justificar a imortalidade da alma, Platão recorre a unidades conceituais globalizadoras, sem fundamento histórico. Justamente são essas unidades o foco da crítica de Nietzsche, em relação ao tipo de filosofia que “negando a gênese de um a partir do outro” busca “nas coisas de mais alto valor, uma origem miraculosa” (HH, 1).

Diante disso, o pensador grego dá a alma algumas características gerais. A primeira é a da indestrutibilidade, que em outros termos, dá à vida humana, um alento de força, em paralelo à vulnerabilidade e fugacidade humana. Neste sentido, a vida se torna a sua própria alma. A morte torna-se o contrário dela. Logo, enquanto houver alma no homem haverá vida. Perder a alma, por sua vez, é morrer. O raciocínio de Platão trabalha com dois contrários: a vida, que é a alma, e a morte, que é a perda dela. Já que a alma não pode ser destruída pela morte, torna-se ela indestrutível.

Se o imortal também for imperecível, a alma, sempre que a morte se aproximar dela, não poderá morrer; pois de acordo com o que dissemos antes, ela não admitirá a morte nem virá a morrer, da mesma forma que o três, conforme vimos, nunca poderá ser par, e com ele o ímpar, nem o fogo ficará frio nem o calor que há no fogo. (PLATÃO, 1980, p.153).

A outra condição é a unidade da alma. A sua incomposição consiste no fato de ela ser indestrutível. Algo que não pode ser destruído não pode ser dividido em partes. A dissociação da alma significaria, portanto, a sua destruição, pois ela deixaria de ser o que originariamente é. Enquanto essência do homem, ela deve ser incomposta (pois a composição é sinal de fragilidade, destrutibilidade). O homem é composto de várias coisas, mas a alma, que é a sua forma essencial, não participa

dessa condição. Por isso a incomposição da alma se deve ao fato de ela não poder ser dissociada e por ser a forma mais pura do homem.

E não é verdade que as coisas, artificial ou naturalmente compostas é que devem acabar por dispersar-se nos elementos originais? E o inverso: não será o que não for composto, antes de tudo, a única coisa que não convém passar por esse processo de dissociação? (PLATÃO, 1980, p. 68).

A outra condição é a sua imutabilidade, ou seja, a alma é idêntica a si mesma, nunca se modifica. Não existem vários tipos de alma (mesmo que existam vários tipos de homem. Todos eles estão explicados pela mesma substância comum). Todas as almas são idênticas na sua essência, formando uma unidade em si mesma. Isto é o oposto das coisas múltiplas que se constituem no mundo sensível. A alma, neste sentido, é o oposto do homem enquanto objeto da sensibilidade. Ela não se modifica ao longo de sua existência. Mantém-se sempre igual.

A alma, portanto, é concebida por Platão, como sendo imortal, indestrutível, invisível, divinamente elaborada pelo idealismo socrático, para ser utilizada pelo homem como instrumento de conquista do fim último de todas as coisas. Buscando o modelo do “ideal”, cuja concepção de unidade tornou-se o grande anseio, a cultura moderna ocidental (religiosa e moralista) passa a exaltar “esse ser imortal, diferenciado do corpóreo, dirigente do movimento de todos os viventes enquanto primeiro motor da *physis*” (Gazzola, apud: SOUSA, 2013, p. 38)

Nietzsche se contrapõe a essa reflexão socrática que defende a superioridade da alma em relação ao corpo. Discorda do fato de, segundo o socratismo, somente ela poder atingir a verdade. É mister a cada homem afastar-se daquilo que se refere diretamente à corporeidade. No *Fédon* essa prerrogativa é pontual: deve-se promover o afastamento do corpo para que a alma seja beneficiada. Esse distanciamento significa o afastamento das paixões, para o alcance e contemplação das ideias puras, da essência das coisas, da verdade do mundo.

Essa interpretação serviria como fundamento para a desvalorização do corpóreo, que em outros termos agiu também para despotencializar e estagnar as forças que exprimem a afirmação da vida humana. De acordo com Nietzsche, o corpo possui um papel fundamental como fio condutor para a análise de todo o

conhecimento. Ele é o próprio homem, seu lugar, sua modalidade essencial. Concebe-o como relação de forças em conflito.

Segundo o filósofo, na separação entre corpo e alma, o humano vê-se ferido em sua pretensa unidade. Diante desse erro, procura mostrar que não há prevalência de um sobre o outro, pois não há distinção cabível entre eles. Assim, ele não renuncia à noção de alma, mas apresenta a necessidade de livrá-la do peso de algo indestrutível, eterno, indivisível. É um processo de libertação necessário ao avanço da humanidade e da filosofia, cujos princípios ele indica:

Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. *Então* se faz necessário, porém, um *movimento para trás*: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje (HH, 20)

Neste importante aforismo o autor é direto ao apresentar que o movimento de superação da metafísica necessita de uma observação psicológica, que leve em consideração um novo olhar sobre a vida e suas relações. Não é possível usurpar do humano, integrado e complexo, todas as possibilidades de uma ideia de alma que capaz de compreender a origem dos chamados sentimentos morais como sendo uma construção tipicamente humana e, portanto, a fundadora também de toda moralidade.

Contrário a uma concepção de filosófica que fragmentava o ser humano, Nietzsche buscava criar uma ponte entre as ciências da natureza com as ciências do espírito, partindo de um horizonte antropológico para chegar à filosofia da natureza mostrando que o “mundo verdadeiro”, ditado pela metafísica, não passa de uma ilusão. Essa é a grande embriaguez do homem: “Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão” (HH 29). O pano de fundo é uma crítica à moral, entendida como sujeição da vida a valores considerados transcendentais, que têm, porém a sua raiz na própria vida. Sob esse pressuposto, Nietzsche ironiza a crença metafísica de que o homem sempre age bem: “Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre faz

o bem, isto é: o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto, segundo a eventual medida de sua racionalidade” (HH, 102).

A partir deste horizonte, os fenômenos morais passam a ser contextualizados e circunscritos em um tempo e espaço específicos. A noção de “alma humana” que seria o fundamento primeiro dos sentimentos morais e religiosos também é relocada para a esfera histórica. Tudo passa pelo crivo da construção histórica, retirando de cena toda e qualquer explicação transcendente que introduza uma fundamentação não-moral.

Diante disso, por consequência, o corpo também assume uma nova identidade. Ele perde sua estrutura bem definida, submissa às atividades “racionais”, “pensantes” ou aos atos da vontade da alma. Em Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano* toda a atividade, inclusive da consciência é fruto da atividade corporal:

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 frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa. (HH,14)

Como deixa perceptível no fragmento, Nietzsche tem consciência que seu projeto filosófico, neste momento intermediário, o coloca em oposição a uma estrutura que, segundo STEGMAIER (2013, p. 39) “se deixa compreender desde *Platão* até *Hegel*, como um entrelaçamento dos conceitos incondicionados de fundamento, substância, razão e *télos*”. A experiência decisiva do filósofo é, contudo, justamente a dissolução da obrigatoriedade do incondicionado e da noção de unidade, seja ela uma substância objetiva ou a totalidade do universo. O ponto de vista do ‘valor’ (até então capitaneado pela religião, pela moral e pelo socratismo) é em verdade, o ponto de vista das condições de conservação e intensificação da vida com duração relativa, no interior do devir, onde o conceito de corpo tem papel fundamental (que apesar de localizado em *Humano, demasiado humano*, assumirá uma determinação específica – enquanto fundamentação construtiva da filosofia – em *Assim falou Zaratustra*).

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 em sentido estrito, desenvolve uma concepção segundo a qual os sentimentos corporais são a origem da consciência e que esta não passa de resquícios deles. Ele reveste a alma de atributos fisiológicos e sentimentos *não virtuosos*, para enquadrá-la no mesmo solo desvendado pela psicologia: “Assim como os ossos, a carne, as entranhas e os vasos sanguíneos são envolvidos por uma pele que torna a visão do homem suportável, também as emoções e paixões da alma são revestidas de vaidade” (HH, 82). Assim, antes de se pensar as ações do homem como tendo sua origem numa consciência una, primordial e indivisível, o filósofo defende a ideia de que nossos atos e a própria consciência têm como origem uma pluralidade de impulsos. O corpo passa a encarnar o que antes era atributo exclusivo do imaterial: “quando alguém pensa muito e inteligentemente, não apenas seu rosto, mas também seu corpo assume um aspecto inteligente” (HH 543)

O corpo é o conjunto, a totalidade das percepções. Ele é um tecido de sensações, percepções, pulsões e instintos que na luta interior, constituem a multiplicidade de estados do ‘eu’. Ao se constituir numa expressão rica de sentidos e significados, o corpo coloca-se completamente avesso às formas de dominação.

Nietzsche defende a concepção de que nossos atos e a própria consciência têm como origem uma pluralidade de impulsos em suas múltiplas combinações. Em hipótese alguma o sentido norteador básico da vida humana é uma estrutura simples, pelo contrário, o homem é regido basicamente por uma comunidade de impulsos. Essa é a condição que GIACOIA elenca ao dissertar sobre o trajeto próprio deste novo psicólogo:

O novo psicólogo abandonou a superstição da unidade e conseguiu se desembaraçar do feitiço, ou do fetiche, da alma substancial; 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, 2001, p. 58)

O “novo psicólogo” é aquele que reconhece o esforço humano em inquirir o que há de diverso na existência, sem a necessidade de estar atrelada a definição determinante do que venha a ser o real. Trata-se de compreender as criações humanas a partir dos necessários correlatos no mundo e que por sua vez, não

podem ser enredadas por análises circunscritas no interior dos domínios da metafísica.

É nesse contexto que a fisiologia passa a participar integralmente e praticamente sem distinção de todo o procedimento psicológico. Ela pode ser compreendida como um processo orgânico do corpo, que conjuga em si várias expressões humanas no âmbito das suas experiências vitais. É uma noção que está associada aos processos de assimilação e regulação do organismo como um todo. Atinge tanto no aspecto “físico”, quanto o âmbito “psíquico” (os afetos, os instintos). É dessa maneira que a concepção de fisiologia comporta tanto um sentido orgânico/somático como um psíquico, tornando tais esferas interdependentes, ou seja, as múltiplas operações do organismo passam a constituir uma dinâmica vital indissociável.

Por esse caráter, a abordagem fisiológica da filosofia de Nietzsche em nada pode ser comparada com qualquer espécie de cientificismo redutor da vida a uma espécie de mecanismo orgânico previsível. Apesar de explorar o âmbito do “biológico”, ele se refere mais diretamente, à noção de “unidade”, na dissolução entre os âmbitos da cultura e do biológico, fundidos em uma matriz comum, a vida criativa.

De acordo com MÜLLER-LAUTER (2007, p. 24), pode-se extrair ao menos três usos do termo fisiologia dos textos de Nietzsche. O primeiro está ligado à ciência do século XIX, enquanto corpo orgânico, desprezado pela Idade Média e recuperado pelo Iluminismo. No segundo uso, o fisiológico aparece como determinação acerca do homem em suas funções orgânicas, no sentido daquilo que é imediatamente corpóreo. O terceiro uso apresenta a fisiologia como luta de potência³⁷.

Como o “corpo” e a “alma” fazem parte de um todo que é o organismo humano e como elas mesmas não podem ser reduzidas a unidades distintas, mas antes, são entendidas como efeitos de múltiplas influências e causas, torna-se necessário que se modifique os modelos filosóficos que designam “vida” e “morte”, que na perspectiva estabelecida por Nietzsche são estados absolutamente

³⁷ Na obra “Nietzsche, sua filosofia dos antagonismo e os antagonismos de sua filosofia”, MÜLLER-LAUTER amplia a importância desse terceiro uso. A luta de potência está intimamente ligado ao humano “já que “cada complexo ser orgânico”, emerge, pois, “uma profusão de consciências e vontades”. Os afetos nada mais são do que configurações da vontade de potência. A fisiologia portanto, emerge ao fato último que podemos chegar: nossos impulsos e suas respectivas condições de existência (2009, p. 62)

complementares. Na dinâmica existencial, torna-se praticamente impossível haver distinção entre “vida” e “morte”, pois a estrutura corporal em suas configurações microscópicas se modifica, assimila novas características e elimina outras. A imprecisa percepção humana não consegue apreender a totalidade desse processo natural fazendo-a distinta. É intenção do filósofo compreendê-las como uma unidade orgânica. “Vida e morte simultâneas, sincrônicas, correndo em paralelo e fazendo parte de um mesmo processo – viver” (VIEIRA, 2000, p. 48).

Da mesma maneira, o âmbito “psicológico” da existência humana é assimilado pela compreensão do valor da vida pelo viés fisiológico. Tanto um como o outro são expressões diferenciadas de uma mesma qualidade vital. Indica-nos *Além de bem e mal* que a existência, tida por tantos como reflexo do ideal, parece-nos mais como resultado vivencial das qualidades fisiológicas.

Para praticar a fisiologia com boa consciência, é preciso ter presente que os órgãos do sentido *não* são fenômenos no sentido da filosofia idealista: como tais eles não poderiam ser causas! Logo, o sensualismo ao menos como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico – como? E outros dizem até que o mundo exterior seria obra de nossos órgãos! Mas então seriam os nossos órgãos mesmos – obra de nossos órgãos Esta é, a meu ver, uma radical *reducto ad absurdum* [redução ao absurdo]: supondo que o conceito de *causa sui* [causa de si mesmo] seja algo radicalmente absurdo. Em consequência, o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos - ? (ABM, 15).

Quando se trata de “fisiologia”, em Nietzsche, não se descarta o elemento simbólico da dimensão psicológica, pois ambas as esferas são organicamente indissociáveis. A ideia de “fisiologia” pode ser compreendida portanto como a formulação “sistemática” da dinâmica orgânica de nossa corporeidade, assim como da realidade em que vivemos.

Em *La Pensée du sous-sol* (1999, p. 9) WOTLING reafirma a dificuldade deste estudo, devido à polissemia do termo e a forma alternada em que surge. O comentador também destaca a novidade da abordagem, já que até então, nenhum filósofo havia dado à psicologia tal amplitude. Nietzsche, segundo Wotling, desconstrói o objeto tradicional da psicologia racional, abrindo caminho para outra psicologia, desvinculada da alma substancial e dos fundamentos metafísicos para usá-lo na dissolução da crença na unidade consciente da alma e do “eu”.

A apreciação do papel da psicologia na experiência do pensamento de Nietzsche, segundo WOTLING (1999, p. 14) aparece como uma espécie de refutação a todo impulso metafísico que visa construir uma espécie de filosofia da

verdade. A psicologia pode ser compreendida um procedimento novo, que se opõe àquela de matriz idealista que prevaleceu na tradição, é que nosso autor reconsidera desconstruindo a noção de sujeito.

É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos que ensinaram a acreditar nelas. (HH, 9)

É imperativo para Nietzsche, como afirma a citação, avaliar o mundo sem as suposições metafísicas. Nada é dado *apriori*. Tudo pode e deve ser investigado sob o solo fisiopsicológico. Utilizando-a como instrumentos de análise da moralidade, Nietzsche aponta os preconceitos construídos a partir da metafísica e que levaram à degeneração da moral. Ao mesmo tempo, faz dela veículo de elevação do humano, favorecendo o fortalecimento da vida. No segundo capítulo de *Humano, Demasiado Humano* ele anuncia as *Vantagens da observação psicológica*, destacando que, para a história dos sentimentos humanos, é preciso levar em conta os subsídios fornecidos pela psicologia. Parece, entretanto, que há uma objeção a essa prática especulativa, segundo o aforismo 36.

Não deveríamos estar bastante convencidos das desagradáveis consequências 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 a nudez da alma podem realmente ser mais desejáveis para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica (...) (HH, 36).

Sendo o humano fraco, domesticado e amansado, é natural seu distanciamento de uma caixa de ferramentas, capaz de investigar profundezas tidas como fundamentais e exatas. Como vimos até aqui, é na fase intermediária da obra nietzschiana que a psicologia emerge como instrumento de verificação crítica das várias facetas da vida humana.

Nesse contexto a fisiopsicologia é um instrumento de dissecação. Cabe-lhe dar rumo do fazer científico, que por sua vez realiza a observação dos fenômenos morais. Ela é a “ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos

morais e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos” (HH, 37). Nietzsche é claro a respeito da novidade desse *filosofar histórico* que é também um *filosofar fisiopsicológico*, já que, segundo ele, a velha filosofia não os conhece e sempre furtou-se da investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais.

O filósofo chega à crítica psicológica da moral identificando no homem um determinado *tipo fisiológico*³⁸ que vive o drama do processo civilizatório ocidental, responsável pela fundação das suas referências axiológicas criadoras de uma espécie de simulacro da realidade. Esse tipo se esconde atrás das afirmações metafísicas, que legitimam a negação dos sentidos e a elevação da razão como meta da filosofia.

Diante desse novo modelo de interpretação antropológica, surge um tipo fisiopsicológico com limites definidos: fraco e produzido conceitualmente sob a necessidade da mentira do sujeito livre. No parágrafo 13 de *Para a genealogia da moral*, dando continuidade à sua investigação sobre a “psicologia do Cristianismo” iniciada na primeira dissertação, o autor indica que ao fundir o conceito de *alma* ao sujeito pensante, dá-se início ao processo de crescimento e expansão do instinto gregário. Diante de sua fraqueza e pequenez, o homem constrói novos paradigmas morais que não passam de um “engano” sobre si mesmo. O problema da unidade alcança, assim, o âmbito religioso.

Por um instinto de autoconservação, de auto-afirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no “sujeito” indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito (GM, I, 3)

Para Nietzsche, o fim desse processo, é a negação dos sentidos. Daí porque o caminho proposto é a busca na razão enquanto única possibilidade de verdade.

³⁸ Nietzsche não trata da relação existente entre cultura e biologia. Seus textos, aparentemente, ora ressaltam a cultura, ora os processos biológicos. O filósofo alemão talvez nunca tenha pensado em termos de predominância da fisiologia sobre a cultura ou da cultura sobre a fisiologia. As fases culturais foram apresentadas por meio de estados fisiológicos, manifestados em diferentes graus de hierarquização de forças. Em outras palavras, os impulsos são utilizados por Nietzsche para pensar tanto estados fisiológicos quanto estados culturais. Os impulsos são entendidos como fisiológicos, mas não em um dualismo cultura/biologia: o fisiológico, em Nietzsche, é a própria luta dos impulsos por mais vida, na efetividade do vir-a-ser. O fisiológico, no pensamento de Nietzsche, não constitui uma esfera biológica em oposição a uma esfera cultural: o fisiológico nietzschiano rompe a dualidade biologia/cultura. Nietzsche dissolve a questão da predominância da biologia ou da cultura.

OLIVEIRA, ao identificar a crítica de Nietzsche à razão, mostra-nos também que o sujeito racional – símbolo da unidade e meta da filosofia clássica – estaria amparado na necessidade moral da negação dos sentidos conduzindo à negação da vida e usurpando a sua pujança.

As marteladas filosóficas da crítica radical empreendida por Nietzsche fazem ver que o caminho percorrido até então por toda a filosofia esteve pautado por essa noção de sujeito e predicado, sob os dosséis da razão absoluta negadora da força da vida. Mas isso não é tudo: a crença no poder absoluto da razão tem levado os *tipos fracos* a afirmarem a sua fraqueza como mérito, já que identificam os nobres como agentes que poderiam ter atuado de forma diferente e se recusaram a fazê-lo (portanto, são maus) e se denominam como o contrário deles – como os bons: o sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e seu ser como *mérito*. (OLIVEIRA, 2010, p. 53)

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche aborda a construção deste “tipo fraco” elencado na citação, como o fruto dos ideais de conservação e da não de abundância de vida, próprias do mundo metafísico (Cf, HH, 226). Tudo que é natural ou associada à ideia de ser mau, traz medo e insegurança para o humano. Este é, para o filósofo, o artifício da moral tradicional, que ao fazer o homem suspeitar de sua própria natureza, torna-o ruim.

O homem investigado pela psicologia, diante das suas incertezas, medos e contradições (que tem como pressuposto a culpa, o ressentimento e a negação de si), não corresponde a um ser autônomo, que vê nas coisas humanas resultado do seu ser-no-mundo e das suas vivências. Foi esse homem metafísico, amparado por uma plataforma única de possibilidade (as instituições moralizantes) que a psicologia revelou, pelo seu procedimento de análise.

Reconhecendo que a filosofia de Nietzsche visa o advento de um homem liberto e de uma filosofia distante das categorias transcendentais de unidade, a sequência da nossa pesquisa recairá sobre esse questionamento: quais os parâmetros *humanos* para que a vida aconteça de maneira antimetafísico e anti-idealista (e, portanto não unitária)?

Ao desenvolver o *espírito livre*, Nietzsche parte de uma base que inverte a hierarquia habitual dos valores humanos, cujo fundamento está na abertura para se pensar de forma múltipla e imanente, desvinculado das abstrações metafísicas e

impulsionado pelas coisas humanas, perspectivistas, religando o conhecimento à vida e a filosofia à ciência. A busca por esta interpelação é o material teórico da ponte que o “Nietzsche psicólogo” estabelece em *Humano, demasiado humano*: a invenção desse *espírito livre*, assumido enquanto “um novo problema!” (HH, *Pr*, 7), sem o qual não é possível traçar os degraus para a “filosofia da manhã” (HH, 638) e a liberdade da razão.

3. O ESPÍRITO LIVRE COMO ESPÍRITO CIENTÍFICO: PARA UMA SUPERAÇÃO DA UNIDADE

Até agora vimos que Nietzsche nega a existência de um agente metafísico responsável pela constituição do humano e de tudo daquilo que o compõe. Tendo investigado o desenvolvimento dessa negação, a partir do método fisiopsicológico, constatamos que, para Nietzsche, não há uma unidade integradora, capaz de harmonizar as partes em nome de uma essência primeira do ser, assim como defendeu certa tradição filosófica que se inicia com Platão. Essa tradição (oriunda de tempos onde não havia métodos libertadores que fossem além dos homens metafísicos e artísticos, conforme HH, 5) é questão capital, e precisa ser confrontada com uma proposta filosófica diferente, que supere a hierarquia das verdades universais. O fruto dessa interpelação pode ser compreendido a partir do itinerário que o *espírito livre* assume em *Humano, demasiado Humano*.

Pretende-se, nesse capítulo, investigar a concepção de *espírito livre* (figura característica dos movimentos de liberação da moralidade dos costumes) enquanto possibilidade de compreensão filosófica antimetafísica, posicionada além dos valores de unidade capaz de assumir de forma incondicional o movimento do *dever* existencial. Isso acontecerá em três momentos: [1] identificando o surgimento do *espírito livre* em *Humano, demasiado humano*; [2] confrontando-o com o *espírito cativo* enquanto expoente metafísico e difusor da ideia de unidade; [3] refletindo sobre a adoção da ciência como critério filosófico capaz de levar o humano à grande libertação, favorecendo o surgimento do “grande homem” (Cf. HH, 594), que compreende a multiplicidade das coisas humanas, dispensando a consideração de um fundamento último, capaz de designar para si mesmo as suas metas e finalidades, criando os sentidos e os significados que lhes são próprios.

Nossa principal referência continua sendo *Humano, demasiado humano*. É nela que o *espírito livre* se afigura como uma tipologia crítica, pois, ao invés de se deixar dominar pelos valores dados e se omitir perante a vida, busca sua libertação, por meio de uma atitude própria, aprimorando suas potencialidades no jogo de forças que caracteriza e fortalece a vida. O *espírito livre* é, em *Humano, demasiado humano*, aquele que condensa as vivências de libertação da necessidade metafísica da unidade e assume plenamente aquilo que a condição humana, aos moldes socráticos que não assume, recusando qualquer apelo a um discurso “humanista”,

típico da modernidade, o que Nietzsche recusa. Em *Além de Bem e Mal*, 22, Nietzsche fala de uma distorção da ideia de ser humano: “distorção de sentido ingenuamente humanitária (...) da alma moderna”. E no *Anticristo*, associa esse conceito ao projeto cristão: “cultivar na *humanitas* uma contradição, uma arte da autoviolação, uma vontade de mentira a todo custo, uma aversão, um desprezo de todos os instintos bons e honestos! – Eis as bênçãos do cristianismo!” (AC, 62) Assim, o *humano* cultivado no *espírito livre* se distancia da visão humanista, cristã e moderna, para efetivar-se como condição de afirmação plena do humano para além dos processos moralizantes que, em geral, o aprisionaram conceitualmente na racionalidade e nos ideais morais do Ocidente.

Para Nietzsche, esse é o grande livramento, a grande liberação, o grande desprendimento necessário para o humano que é resumido pelo conceito de *espírito livre*. Tal é a tarefa do filósofo do futuro em busca do filósofo autêntico: cultivar o *espírito livre* como símbolo do homem livre que busca seu próprio olhar sobre as coisas humanas, traçando um caminho próprio, e enfrentando as dificuldades geradas a partir dessa opção, sem que haja necessidade de recorrer a qualquer nota explicativa ou justificadora, nos conceitos universais.

Apoiado na obra central do segundo período, que traz no subtítulo a referência ao conceito (*Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*), pretende-se, nesse capítulo, analisar o conceito na perspectiva da grande libertação da necessidade da unidade que é, também, caracterizada como dependência de uma ideia fixa de homem, contra a qual o Nietzsche de *Humano, demasiado humano* também se volta: no aforismo 2, o filósofo denuncia o “defeito hereditário dos filósofos” que imaginam “o homem” como uma “*aeterna veritas*”, como uma constante em todo redemoinho, uma medida segura das coisas”, esquecendo que essa pode ser apenas “a configuração mais recente do homem” e não que não existe tal *homem* a não ser de forma histórica (ou seja, não fixa, não eterna, não essencial). Eis a grande libertação trazida pelo *espírito livre*: ele é aquele que deve reconhecer que *veio-a-ser*, que está submetido ao devir e que não existe nenhum “fato inalterável” na condição humana. Eis porque o “filosofar histórico” de Nietzsche alcança seu sentido pleno no conceito de *espírito livre*: com ele o filósofo resume a concepção histórico-fisio-psicológica do humano, um resultado do seu procedimento histórico.

3.1 *ESPÍRITO LIVRE*: UMA PERSPECTIVA ANTIMETAFÍSICA

Embora já apareça em escritos da época de *O Nascimento da Tragédia*, o *espírito livre* passa a ocupar uma posição central nos escritos do autor a partir de segunda fase de sua produção (Cf. ARALDI, 2004, p. 209-216). É um termo que incorpora as vivências de Nietzsche no período de ruptura – de 1874 a 1878 – que antecede a publicação de *Humano, demasiado humano*. Porém, nessa incorporação ele não expressa apenas a crise e a ruptura, mas também o “[...] passo adiante na convalescença” (HH, Prólogo, 5). Isso significa que o “conceito” de *espírito livre* estabelece as bases para aquela filosofia própria anunciada e vivida por Nietzsche a partir desta obra. A invenção dos espíritos livres é apresentada como alternativa para a falta de “companhia” no meio da solidão e da doença, na forma de “valentes confrades fantasmas” (cf. HH, Pr, 2). São uma espécie de “anúncio” ou “prenúncio” da existência de pensadores capazes de formular uma filosofia nova, própria, alheia aos imperativos tradicionais: “colegas ágeis e audazes”, “filhos da manhã”, nas palavras de Nietzsche.

Uma importante chave de leitura que pode justificar a criação do *espírito livre* é o rompimento com Wagner e Schopenhauer, fato que, como já vimos, faz parte do contexto de redação de *Humano, demasiado humano*. Segundo WEBER (2011, p. 72-75) os resultados produzidos por esse rompimento revelam em Nietzsche uma grande força de superação: “O movimento de voltar a si foi uma maneira de alterar o rumo daquele movimento de evasão de si” (p. 72). Esse movimento se deu em meio à mais completa solidão, condição fecunda para a liberdade do espírito. Como a libertação é um *processo* e não um *fato* ou um *estado*, então Nietzsche não deixa de reparar que os *espíritos livres* nunca existiram como figuras reais: “[...] não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram” (HH, Pr, 2). Eles desempenharam a função de companhia para o andarilho solitário na medida em que este se afasta de Schopenhauer e de Wagner, para trilhar o seu próprio caminho. Com a saúde debilitada, Nietzsche viveu tempos de isolamento, que foram também momentos de *experimentação*, permitindo um traçado filosófico em vias de autoconhecimento. Experimentar é, assim, a característica do *espírito livre*, na medida em que abrir-se para novas vivências é a condição antimetafísica por excelência, pois exige um desprendimento radical em relação às verdades únicas e aos conceitos fixos que caracterizam a tradição filosófica que recusou a história como procedimento e

atenção. Foi a crise, assim, como tempo de experimentações, que permitiu a Nietzsche perceber a relação criadora das pulsões de vida.

A experimentação é o processo pelo qual se considera a doença não como o contrário da saúde. Como dois lados de uma mesma moeda, é preciso considerar a saúde e a doença como formas vivenciais e, portanto, como parte da experiência vital. Tal é a perspectiva que Nietzsche adensa no conceito de “grande saúde”³⁹, justamente aquela que é acessada nos momentos de superação do seu “deserto” e “isolamento doentio” (HH, *Pr.* 4). Oliveira indica que no seio desse processo os valores vigentes são superados pela experimentação, levando a outra esfera valorativa - a do *espírito livre*.

É justamente por esse “esforço” que a solidão se torna um motivo para a libertação do espírito, porque ela se apresenta como condição para a grande tarefa de desprendimento dos valores vigentes e afirmação dos próprios preceitos. Ora, qualquer processo de experimentação consigo só é possível se for implantado como conquista de poder diante dos processos valorativos. Em outras palavras: o *espírito livre* é aquele que cria os próprios valores e tem capacidade de impor este mesmo processo como valor de sua moralidade (OLIVEIRA, 2010, p. 38)

Nietzsche explora, diante deste “esforço” criador, um processo de abertura para as muitas possibilidades que formam cada indivíduo naquilo que ele tem de *humano*. Sua luta é contra a tradição e seu desejo o de construir um “conhecimento inteiramente individual do mundo” (HH, 230). Para tal, há de se superar a decadência do homem moral. Isso não implica deixar de sofrer, mas sim metamorfosear a ausência em estímulo e aproveitar da dor para afirmar a si mesmo. Lançar-se à aventura da vida – como “senhor de si mesmo e senhor também de suas próprias virtudes” (HH, *Pr.* 5) – é condição para o *espírito livre*. Este depositário da noção de experimentação ocupará a partir desse momento, posição central em sua filosofia acerca do humano.

A solidão (e sua radicalização na experiência da doença) é, assim, uma característica central do espírito, porque possibilita a afirmação dos valores vitais. Na busca pelos próprios valores, que o homem está só. Isso fica evidente em *Aurora*,

³⁹ A “grande saúde” (*Die grosse Gesundheit*) é frequente nos escritos tardios de Nietzsche. É citado apenas uma vez em *Humano, demasiado humano*, no prefácio de 1886. Mesmo assim, justifica-se a nossa referência a esse adjetivo de grandeza (que visa superar as dicotomias vigentes e abarcar a saúde como um estado de experimentação e teste constantes, diante de uma compreensão semântica ampla que repensa o conceito de saúde a partir de dentro, numa configuração capaz de reunir os extremos da vida e da morte em um mesmo requisito de força, em via da “grande serenidade” [GC, 382]) por corroborar com a imagem dos “grandes homens” (HH, 168) como a radicalização do humano, cujo *espírito livre* representa o primeiro movimento desse processo.

quando Nietzsche afirma a necessidade do desengajamento moral em relação às ideias existentes: “vou para a solidão – a fim de não beber das cisternas de todos” (A, 491). Na realidade, já quando escrevia *Humano, demasiado humano*, o próprio filósofo Nietzsche deixa-nos entender que estava só. Não um simples isolamento físico, mas a ausência de si, no sentido em que tudo aquilo que deve ser afirmado como algo provido de valor ainda está por se desenvolver. Abrir mão dos fundamentos metafísicos é abrir mão da segurança do pensamento vulgar, comum a todos. Pensar por si mesmo, se é condição para afirmação radical do humano, é também um processo solitário e, não raro, doloroso.

Segundo MUNIZ (2010, p. 51), Nietzsche elabora, às custas desse processo doentio, como expressão de efeitos curativos, a ideia do *espírito livre*. Ele surge como a configuração de um impulso capaz de, mesmo em meio aos sofrimentos e à solidão, indicar uma direção e reunir através de uma nova força hierarquizante (diferente da hierarquia vigente) os impulsos vitais para a libertação do homem. A vida, e o que existe nela de imanente, confirma-se à deriva do socratismo. Assim, a figura do *espírito livre*, mesmo enquanto projeção ficcional, revela em si a apresentação mais exata das condições humanas, não em tom pessimista, mas verídico a tal ponto de revelar a vida em sua condição plena, ou seja, não recortada pelo racionalismo e pelo moralismo vigentes na cultura ocidental. Com tais parâmetros, distantes de uma possível unidade, cada um poderá se lançar a favor do acaso, buscando tomar para si o encargo de sua formação e de sua constituição no devir.

O problema que interpela o *espírito livre* gira ao redor dessa provocação que filosofia nietzschiana dá às coisas humanas, aquelas mesmas que o socratismo projetou, evidenciando a fragilidade de um mundo que foi construído sobre os pilares conceituais do idealismo, do romantismo e da metafísica. Trata-se de uma leitura interpretativa das influências socráticas sobre o âmbito moral e epistemológico.

Como vimos nos capítulos anteriores, em *Humano, demasiado humano*, Sócrates representa um tipo humano cujas escolhas estão amparadas em um saber abstrato atrofiado, cujo fundamento é o conhecimento universal das essências em detrimento do mundo em perene transformação. Sócrates nega a história. Gerou-se com esse paradigma socrático uma forma de vida na qual prevalece a desvalorização gradativa da experiência humana imanente, em nome de um tipo de realização que somente pode resultar do abstrato conceitual e universal, convertidas

em normas morais. Essa inversão, segundo SOUSA (2013, p. 81-82) criou a ideia de essência, tendo o mundo como contrapeso. Aquilo que o sentido experimenta não passa de aparente e frágil, diante das essências verdadeiras, que por sua vez, não passam de invenção humana para garantir o mínimo de segurança diante do mundo. Uma plataforma de estabilidade.

Tendo este cenário identificado, o próximo passo é acompanhar o processo de criação e inserção do *espírito livre* nessa dinâmica. Sua grande novidade é, enquanto desdobramento filosófico, a capacidade de gerar subversão filosófica do humano diante do que é superficial e metafísico. O humano, pulsante e cheio de possibilidades tornou-se o homem teórico:

O homem teórico tem um vaguear desregrado, suas produções são justificadas por mediações abstratas que, no fundo, não têm sentido e nenhum significado. A cultura teórica não tem origem fixa e sagrada e está condenada a esgotar todas suas possibilidades sem dar significados a elas e a importar de modo aleatório outras culturas, tornando-se uma mescla cultural sem estilo (FREZZATTI, 2008, p. 278)

O fragmento evidencia o cerne da problemática dessa investigação: a unidade que forjou o homem teórico opõe-se à heterogeneidade do ser. A tensão extrema na qual se antagonizam esses polos, propicia o surgimento uma nova consciência filosófica, livre e capaz de operar a partir de si o caminho de uma autêntica realidade.

Por meio dessa compreensão o *espírito livre* torna-se importante na argumentação de Nietzsche em *Humano, demasiado humano*: como um tipo afirmativo, ou seja, um tipo gerado da crítica e capaz de superar a metafísica, absorvendo e incorporando as contradições, tomando a vida enquanto critério em direção à elevação do homem, que se antagoniza à metafísica dogmática. Marca a transição do seu pensamento e a mudança de foco em seus escritos.

Se na metafísica dogmática o conhecimento opera sua dinâmica pela dualidade das instâncias imanente e transcendente (dividindo o mundo em aparência e realidade, verdade e mentira, uno e múltiplo) e o homem em corpo e alma, razão e instinto, a prioridade da filosofia tradicional até então foi a da busca pelas verdades absolutas desvinculadas da experiência instantânea da qual se orienta as relações do homem num instante específico, o *espírito livre* busca desmascarar o efeito nocivo desse procedimento, mostrando que, por detrás de todos os conceitos metafísicos, existem motivações humanas, confirmando sua

oposição a toda ideia de unidade conceitual, fundadora e dinamizadora da cultura ocidental que estava amparada na elevação moral e epistemológica dos polos alma-ração-mundo ideal.

Diante disso, Nietzsche passa a investigar a gênese histórica dos valores, apontando o homem como criador de tais conceitos. Essa investigação encontrará no *espírito livre* uma possível saída para questionar os sentimentos cunhados pela metafísica, abrindo-se ao cultivo de novas possibilidades e da realização de novas experiências ainda não vivenciadas. É no aforismo 225, que Nietzsche precisa melhor acerca do *espírito livre*:

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. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa. (HH, 225)

Aqui o *espírito livre* é designado como um filósofo de exceção. Um novo filósofo que adquiriu a coragem suficiente para se desprender, se libertar dos valores vigentes e alcançar a sua “liberdade” a partir da superação do *espírito cativo*, ainda preso aos grilhões da moralidade e da compaixão. Desacreditar da verdade dogmática é uma premissa da liberdade e principal virtude do *espírito livre*. Aí o autor confirma a dinâmica própria do Nietzsche intermediário, que faz do *espírito livre* um importante protagonista filosófico: analisar a origem humana da moralidade, até então reconhecida na unidade metafísica imóvel, da qual derivavam todos os valores e imperativos morais. Com o *espírito livre*, a pergunta sobre a origem da moralidade ganha novos contornos porque leva em conta o horizonte vivencial das experiências que formam o *humano*, ou seja, as *coisas humanas*, o que cerca e afeta a formação dos indivíduos, como cita no prólogo:

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 multiplicidade 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...* (HH, Pr, 7)

Mesmo levando em consideração que o prólogo de *Humano, demasiado humano* é posterior à obra (sugerindo muito mais uma reavaliação do que traçados do próprio projeto inicial), a citação elencada ajuda-nos a identificar a seara própria do *espírito livre*: um tipo dado ao movimento, ao fluxo de um mundo que aceita a sua “multiplicidade imensa” de todas as coisas humanas que não eram valorizadas tradicionalmente na filosofia e que pertencem à história. É esse movimento antimetafísico que mantém a contraposição de uma multiplicidade de forças, suprimindo, assim, a pretensa estabilidade de um sujeito enquanto substrato e rejeitando o caráter antagônico da existência como dado último, sem com isso revertê-lo num dualismo metafísico ou um pensamento sistemático.

O pretense “eu”, enquanto ser fixo e idêntico a si mesmo, que é dado pela metafísica, provém da crença numa suposta unidade que manteria integrados momentos distintos da experiência humana que pretensamente torna objetiva a confusão de sensações que constituem a realidade. Ligadas a um fundamento comum, a multiplicidade dessas experiências – inventada como uma ficção para estabilizar o humano – sugere apontar uma causa na qual o homem é caracterizado como um substrato capaz de agregar tais estados, igualando e ordenando múltiplos processos dinâmicos em efetivação.

Para Nietzsche, o humano singular. É o processo completo em linha reta, transformação incessante a partir de si próprio, sem nenhum laço extra natural, extra histórico, que o configure ou oriente o seu devir. A ideia do “eu” enquanto instância fixa visa igualar e ordenar elementos da vida com o objetivo de acomodar a multiplicidade dada mediante o turbilhão de sentimentos experimentados, que são anteriores a essa suposta auto identificação (cf. MÜLLER-LAUTER, 2009, pp. 49-50). Nietzsche ultrapassa isso, ligando a gênese do pensamento a uma multiplicidade de processos imanentes e conflituosos.

Para Nietzsche,

não há opostos salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor, não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatizado e somente se revela à observação mais aguda. (HH, 1)

Humano, demasiado humano identifica logo no primeiro aforismo essa necessidade, própria do *espírito livre*, de suportar a si próprio como uma

multiplicidade conflitiva. Aquele que foi “libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso” (HH, 225) e assumiu a si mesmo como uma esfera de múltiplas possibilidades. O *espírito livre* é uma fórmula, portanto, contra a unidade e a identidade que marcam a tradição do humano. A postura que Nietzsche expressa através desse recurso tipológico é dinâmica, pois a própria existência deve favorecer a cada um para a realização de si, através dos seus impulsos vitais mais íntimos e de modo imanente. Assim, cada escolha, com tudo aquilo que ela acarreta, é necessária à realização da grande libertação do humano em direção a si mesmo, ou seja, ao que há em si de histórico, de resultado de suas experiências no âmbito do que é mundano. Esse olhar imanente é abordado no prólogo, quando Nietzsche se refere ao *espírito livre*:

Ele estava *fora* de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo — e que surpresas não encontra! Que arrepios inusitados! Que felicidade mesmo no cansaço, na velha doença, nas recaídas do convalescente! Como lhe agrada estar quieto a sofrer, tecer paciência, jazer ao sol! Quem, como ele, compreende a felicidade do inverno, as manchas de sol no muro? São os mais agradecidos animais do mundo, e também os mais modestos, esses convalescentes e lagartos que de novo se voltam para a vida: — há entre eles os que não deixam passar o dia sem lhe pregar um hino de louvor à orla do manto que se vai. E, falando seriamente: é uma cura radical para todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe —) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, “mais sadio”. (HH, Pr. 5)

A citação revela o necessário rompimento com uma interpretação da vida (de seus costumes e ações) que olha simplesmente “para dentro”, que foge do sofrimento, que se abastece na ideia de unidade e se distancia das pulsões fisiológicas. Quer-se ressaltar a ideia de “humano”, que a partir de Nietzsche corrobora com a expressão “coisas humanas”. Sobre isso, Olivier Ponton (2007) discorre em “*Nietzsche – Philosophie de la légèreté*”, quando indica no segundo capítulo da obra que, ao *espírito livre* cabe a tarefa de, despertado pela tarefa “científica” por meio da fisiopsicologia, desmontar a estrutura dos ideais metafísicos, religiosos e artísticos, recuperando o que foi negligenciado pelo platonismo. Nietzsche busca, de acordo com o pesquisador francês, favorecer uma inversão da teoria platônica, mostrando que a desrazão e o ilógico das coisas humanas (ideias associadas ao devir) fazem parte da constituição da vida. Para Ponton, *Humano, demasiado humano*, ao subverter a lógica essencial da unidade, lança a vida a um terreno experimental sobre o qual se ergue o edifício da filosofia do espírito. Assim,

a leveza da vida estaria garantida pelo seu valor poético, que supera as condições próprias do pessimismo romântico, como a culpabilização do eu, a crença na redenção, a fuga da dor e a corrupção das coisas humanas. Olivier Ponton mostra que, quando os homens conquistam essa filosofia de reinterpretação, ressignificação e ultrapassamento do que designamos vida (em analogia à leveza dos deuses gregos e sua “vida fácil”) a existência assume caráter afirmativo e alegre.

Nessa perspectiva, é importante notar que o *espírito livre* é um conceito em constante evolução e que nas obras da terceira fase será identificado como o além-do-humano⁴⁰. Ela remete à ideia de pluralidade compreendendo a própria vida como um longo e abundante acúmulo de experiência, estando portando, sempre inacabado em suas próprias experimentações. Continua o filósofo, oferecendo as nuances desse *espírito livre*:

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 unção, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...] De resto, não é próprio da essência do *espírito livre* ter opiniões mais corretas, mas sim ter se liberado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito de busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé (HH, 225)

É uma definição que ressalta o seu fundamento atípico. Não há nele, necessariamente algo de virtuoso, correto ou responsável. Ao contrário, o foco dele é a superação dos argumentos tradicionais. Por isso é designado como tipo antimetafísico. Segundo WEBER (2011, p. 71) “pensá-lo como o elemento polarizador da crítica à moral implica tomá-lo como uma figura transgressora do padrão das crenças”. O *espírito livre* é, portanto, uma espécie de inversão da consciência intelectual em meio à suplantação dos costumes metafísicos. Por essa razão, ele representa um ponto de elevação que lança um olhar de sobrevoos. É o perfil dos que desejam respirar um ar menos carregado das imposições tidas como universais.

⁴⁰ Segundo Flávio R. Kothe, na sua tradução dos *Fragments do espólio* (2008), em Nietzsche a ideia de humano em processo de constante superação pode ser traduzido, a partir da expressão *Übermensch* por além-do-humano, que se arvora na concepção de *humano* enquanto um rico móvel interpretativo. O *Übermensch* evoca a superação da ideia humanista do ser através do próprio humano. Trata-se de um conceito, nesse sentido, antimetafísico por excelência, por regatar o valor antropológico do homem.

TONGEREN (2012) relaciona, por isso mesmo, a trajetória de desenvolvimento do *espírito livre* em uma chave de leitura “conflitiva”. No ideal moral de Nietzsche, afirma o estudioso holandês, “a posição contrária não só exerce um papel essencial, mas também é novamente ultrapassada no engajamento pelo combate das posições umas com as outras” (p. 255). O novo filósofo é portanto, aquele que elevou ao plano espiritual o conflito que conduz à afirmação da vida, a partir da coragem de divergir da moral vigente.

[...] o *espírito livre* – aquele que aprendeu a compreender “o perspectivístico em toda estimativa de valor”, segundo Nietzsche, não está em condições de agir de modo convicto e enérgico; muito mais que isso, tal homem vive “para conhecer cada vez melhor” [...]. O engajamento moral de Nietzsche conduz ao ideal daquele que é capaz, na mais alta medida, de afirmar o combate de várias perspectivas de ação umas contra as outras, encontrando para isso certo distanciamento para agir, a fim de poder considerá-la e interpretá-la como uma determinada possibilidade, que ele então confronta com esboço de outra maneira de agir (TONGEREN, 2012, p. 256).

TONGEREN lança o olhar para um traço do *espírito livre*, importante à sua tarefa de abertura e superação dogmática que é o perspectivismo. Esse traço perspectivista do *espírito livre* corresponde, segundo OLIVEIRA (2009, p. 65) à condição da própria vida e dos seus processos de valoração quando se abre para as várias experiências como forma de captar os múltiplos *sentidos possíveis* da vida. É um termo que remete às várias nuances de uma mesma realidade, a partir das suas *relações*. Nesse sentido, perspectiva refere-se a um olhar parcial e recortado. Este, ainda que abrangente, sempre se apresenta como limitado por deixar de lado outras tantas possibilidades e aspectos que não são “vistos”. É isso o que faz a perspectiva antagônica, pois mesmo sendo um olhar recortado, é também um olhar abrangente, pois desdobra e altera a condição de visão. Novamente, a ideia de unidade vai perdendo espaço, tornando-se obsoleta e ultrapassada: se a unidade exige um olhar global e completo, a multiplicidade exige a perspectiva, a concepção de partes que são vistas de forma variada e sempre nova, a fim de que se veja sempre de novo sem nunca ver de forma completa ou acabada. A vida é ilógica, justamente por estar à mercê do perspectivismo e não poder ser vista ou organizada de forma ordenada. Nietzsche não deixa de ressaltar o valor dessa inversão à lógica tradicional:

Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico

nasce muita coisa boa. Ele se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo o que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas. Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica; mas, se houvesse graus de aproximação a essa meta, o que não se haveria de perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*. (HH, 31)

Para Nietzsche este “ilógico”, citado nos aforismos finais do primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*, relaciona-se com a própria compreensão da vida que o *espírito livre* precisa auscultar. É o terreno sobre o qual florescem as expressões que embelezam e “espiritualizam” a vida humana. O ilógico abriga tudo o que para Nietzsche empresta valor à vida.

Como dissemos, amparado na ideia de perspectivismo, Nietzsche recusa uma interpretação da vida que parta de um único ponto, como é praxe na atividade metafísica. Ao contrário, o perspectivismo abre novas e sempre renovadas perspectivas e demonstra que não existe uma essência originária, uma substância imóvel e permanente, tampouco uma origem miraculosa para os valores, práticas e instituições. Aos *espíritos livres*, é necessário assumir sua condição humana em tudo o que ela possui de mais visceral, intenso e apaixonante.

Em desacordo com o que ambiciona as “explicações metafísicas” (HH, 17) não é possível penetrar a essência das coisas e dizer o que ela é em si mesma. A realidade não possui uma substância primeira, essencial. Tudo vai adquirindo a sua concepção mais fundamental no devir histórico. O contrário disso são os “erros fundamentais do homem” (HH, 18) que são recolhidos pelos metafísicos na forma de verdades universais e transcendentais que até então simplesmente conservaram a vida, através da autoridade dos preceitos racionais incrustados em sistema filosóficos. Essa maneira objetiva de conservar a existência é recusada por Nietzsche. O que ele irá averiguar é que em nome da conservação, as concepções morais aniquilam a vida em seu caráter sensível, mutável e poético. Sua filosofia *demasiado humana* fala aos espíritos livres, apontando que a metafísica não torna o indivíduo aquilo que ele é, mas contrariamente o robotiza, tornando-o ausente de si, de sua “grande saúde”, de seu ambiente e de sua felicidade.

Para Nietzsche, qualquer ideia que estabeleça um conceito unificado para a vida não passaria de engano e erro. Esse é, portanto, o engano da moral e da razão

a respeito da vida: a aceitação de existência em uma única e fixa possibilidade. Sobre essa recusa, o autor expressa:

[...] 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). (...) nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno. (HH, 16)

Se a metafísica indica o mundo em opostos acabados em si – verdade e mentira; justo e injusto, bem e mal – a realidade da vida e das experiências humanas é, ao contrário, colorida, pulsante, resultado de um intenso vir-a-ser. É a partir de suas perspectivas de avaliação que o mundo assume suas tonalidades e possibilidades “(...) das mãos dos maiores pensadores-pintores não saíram nunca mais que quadros e quadrinhos *de uma* vida, a saber, de sua vida, e nada mais era possível”. (OS, 19)

É sob esse parâmetro perspectivista que o *espírito livre* surge, enquanto personagem da reinterpretação moral, operando a partir da multiplicidade da vida. Nisso consiste o objetivo de *Humano, demasiado humano*: reverter um modelo antropológico cuja raiz é supra-mundana. Sua proposta não é fazer o homem se transformar numa natureza pronta, mas em “*espírito livre*”, que, guiado por uma multiplicidade de possibilidades.

O *espírito livre*, detentor de uma visão mais ampla do humano, aproxima-se do seu universo fisiopsicológico. Critica a moral que condiciona e manipula o homem sempre numa visão de mundo acabada e fechada. Como identifica ITAPARICA, “a convicção, enfim, opõe-se àquilo que caracteriza os espíritos livres e a ciência por eles professada, já que a convicção está baseada na aceitação de verdades eternas” (ITAPARICA, 2002, p. 93). Essa é a tensão que encerra *Humano, demasiado humano*: o *espírito livre* é, como o andarilho, *que* percorre, sem a arrogante certeza conceitual metafísica, as coisas humanas, sua cultura, sua história, a fim de identificar suas diferenças e produzir hipóteses de uma nova ciência. Por isso, Nietzsche registra no último aforismo de seu livro:

Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem. (HH, 638)

O filósofo renuncia à visão estético-metafísica do mundo, porque percebe que ela encerra um ideal de ser humano na qual o homem não se realiza completamente, protegendo a visão da realidade através de uma espécie de crença apaziguadora que não liberta o espírito para si mesmo. Ao analisar as obras desse período, PASCHOAL (2005) avalia ao afirmar que “o próprio conhecimento científico deixa de ser uma contradição, uma negação da vida, e passa a ter certa propriedade de libertação do espírito” (p. 36)

Sobre essa questão da liberdade, no último parágrafo (350) de *O Andarilho e sua sombra*, Nietzsche a relaciona à reabilitação das coisas mais próximas como condição de alívio do peso da vida a partir do fortalecimento das condições para suportá-la. Segundo GIACÓIA JÚNIOR (2012, p. 148) a liberdade é um dos pontos capitais de ataque de Nietzsche a Kant e a Schopenhauer, por sustentarem o conceito transcendental de liberdade. Para ambos, a liberdade transcendental é o fundamento da visão ética de responsabilidade, que dá legitimidade aos juízos a respeito das ações humanas. É um recurso para justificar a atribuição de culpa. Nietzsche, por sua vez, desvincula a liberdade da personalidade ética por considerar essa noção de liberdade mais um equívoco da idealização do ser humano. Mesmo os sentimentos moralmente reprováveis são condições necessárias para a geração de formas mais elevadas de sentimento. Precisam existir e isso basta para pertinência da sua existência: “Os erros de raciocínio mais habituais dos homens são estes: uma coisa existe, portanto é legítima. Aí se deduz a pertinência a partir da capacidade de viver, e a legitimidade a partir da pertinência” (HH, 30).

Como não há uma liberdade plena a partir da qual o homem faz as suas escolhas, então o humano, mesmo não atendendo aos ideais humanistas e moralizantes da cultura, é sempre inocente. *Humano, demasiado humano* mostra que a legitimidade daquilo que existe é uma espécie de incorporação interpretativa necessária nas esferas da inocência do ser humano. Afirma o filósofo: “ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto” (HH, 39). Eis o erro que ele pretende denunciar: a moral que se baseia na liberdade é aquela que gera a culpa. A posição de Nietzsche, ao evocar a necessidade de todos os atos humanos, promove a inocência. A psicologia, ao desvendar a origem necessária de todos os atos humanos, conduz à inocência do homem diante deles. Isso é a plena liberdade (a liberdade do *espírito livre*) – a grande liberdade. Sua oposição é em relação àquele que, indiferente à nova

liberdade, prefere manter-se fixo na unidade da antiga moral e em sua hierarquia de valores, ou seja, o *espírito cativo*, que é o resultado da tradição socrática e objeto da crítica nietzschiana, transversal em toda a obra *Humano, demasiado humano*.

3.1.1 O *Espírito cativo* e o menosprezo pelas coisas mais próximas

Nietzsche tece em *Humano, demasiado humano* a criação do *espírito livre*, em paralelo com o seu contrário, o *espírito cativo*. Desenvolve sua ideia em sintonia com a aplicação da leitura histórica das coisas humanas, que mostra como os erros são fundamentais à vida (HH, 33), demonstrando que a metafísica, ao apoiar-se numa pretensa unidade conceitual sobre o mundo, incorreu em erros que geraram interpretações nocivas, sobrepujando o “ideal” e menosprezando as condições de vida naquilo que elas tem de imantente, fisiológico e alegre.

Em *O Andarilho e sua sombra*, vemos Nietzsche adentrar por esta via compreensiva:

Hábito das oposições: A imprecisa observação geral enxerga em toda a natureza oposições (“quente e frio”, por exemplo), onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induziu a querer entender e decompor segundo essas oposições também a natureza interior, o mundo ético-espiritual. Não há ideia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições, em vez de transições. (AS, 67).

Fica claro que para Nietzsche, o que se convencionou categorizar por uma ordem de valor – ou seja, por uma hierarquia – nada mais é do que diferenciação de graus, dentro de um amplo campo de possibilidades: a vida na sua existência concreta. Nada mais. É um tipo atrasado aquele que mantém-se nesse hábito das oposições. No primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, o autor toca nesse aspecto: “toda sociedade, todo indivíduo, guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga as dos outros” (HH, 107). É sob essa reflexão, que categoriza e segrega alguns valores em relação a outros, que se forma o *espírito cativo*, diferenciado do *espírito livre* por Nietzsche nos seguintes termos:

O *espírito cativo* não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito; ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas; ele é inglês, não por haver se decidido pela Inglaterra, mas deparou com o cristianismo e o modo de ser inglês e os adotou sem razões, como alguém que, nascendo numa região vinícola,

torna-se bebedor de vinho. Mais tarde, já cristão e inglês, talvez tenha encontrado algumas razões em prol de seu hábito; podemos desbancar essas razões, não o desbancaremos na sua posição. Se obrigarmos um *espírito cativo* a apresentar suas razões contra a bigamia, por exemplo, veremos se o seu santo zelo pela monogamia é baseado em razões ou no hábito. Habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé. (HH, 226)

Neste aforismo, a questão é a seguinte: por hábito o ser humano prefere a unidade; por fraqueza e medo ele prefere a segurança da metafísica, tendo necessidade dela, já que a multiplicidade é mais perigosa, mais arriscada, exigindo mais forças e riscos diante da vida. Assim, a opção dos que ainda estão sujeitos à unidade metafísica é a da manutenção dessa ordem hierárquica nos limites da moral socrática. Este é o cenário onde o *espírito cativo* desponta. Ele está ligado a esse sentimento que nasce de uma determinada avaliação negativa da vida e da invenção de uma instância supra-sensível para avaliação e interpretação da existência, assumindo a unidade por hábito e não por razão

O *espírito cativo* vive sob a plataforma do hábito e da tradição. Acostumou-se a seguir princípios intelectuais sem razões, não exercitando suas opiniões a respeito de qualquer questão, expondo simplesmente o resultado dos costumes adquiridos. Assim, exemplificando, “ele é cristão não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas” (HH, 226), mas por hábito. Este hábito surge em função da utilidade pessoal que encerra, pois, transforma a tradição em preceito universal que determina as ações como boas ou más em si mesmas. Assumindo este lugar de verdade, qualquer opinião que discorde do pensamento da maioria não é ponderada, porque o *espírito cativo* “tem a tradição a seu lado e não precisa de razões para seus atos” (HH, 230).

A ideia de Nietzsche é que só a ciência pode libertar o *espírito cativo*, do domínio de hábitos ancestrais de sentimentos, que impossibilitam um olhar mais autêntico e múltiplo diante da vida. Ele afirma em *Aurora*:

A moralidade não é outra coisa, senão obediência a costumes. E costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade. O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição (...).O que é tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos útil, mas porque ordena. (A, 9).

Esta é a lógica, por exemplo, do cristianismo, cujo resultado seria a promessa na vida eterna e no Reino de Deus. Esta mesma lógica opera nas outras instituições,

que agem por obediência ao hábito, encerrando-se na moralidade que a constitui, retirando sua força da fé que o *espírito cativo* tem em uma promessa de felicidade, de justiça, etc. Por essa estreiteza interpretativa que os homens metafísicos acreditam deter o monopólio do significado da existência, recorrendo à fuga da vida e apoiando-se em hábitos não refletidos, subscritos sob a autoridade da unidade.

Assim, o erro corrente das instituições tradicionais (como a religião e a moral) tem sido, segundo Nietzsche, justamente a atribuição de “verdade” às suas afirmações. O que falta, portanto, é o reconhecimento dos seus erros interpretativos. A má-interpretação, própria do *espírito cativo*, articula falsas afirmações com o objetivo de combater as dores existenciais, fugindo do que há de múltiplo em relação a vida. Para o filósofo, isso torna o humano ainda mais suscetível ao perigo de uma interpretação unitária da “verdade”. Por isso denuncia os equívocos dessa má-interpretação ao longo de toda a obra *Humano, demasiado humano*, atribuindo ao *espírito cativo* o protagonismo desta anti-ciência, em variados termos: “desvios da razão” (HH, 110); “erros da razão” (HH, 124); “complexo de *arbitrariedades*” (HH, 111); “invenções psicológicas” (HH, 114); “artimanha” (HH, 117); “falsa interpretação” (HH, 126); “raciocínio errado” (HH, 127); “interpretação falsa” (HH, 134); “não científica” (HH, 134); “psicologia falsa” (HH, 135); “aberração do raciocínio e da imaginação” (HH, 135); “estapafúrdio paradoxo” (HH, 141).

A origem do impulso dogmático do *espírito cativo*, segundo Nietzsche, baseia-se numa necessidade de fuga contra o infortúnio e o sofrimento. Faz dos erros metafísicos via de reinterpretação da dor, mas, ao fazê-lo, passa a vida por um processo anestésico, ainda que momentâneo. Ele crê que a alteração do nosso juízo sobre os acontecimentos levaria, por si mesmo, a “realmente eliminar os males” (HH, 109), cujo resultado seria o impedimento de que as verdadeiras causas desses males sejam eliminadas. Por isso, afirma Nietzsche: “quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males” (HH, 109).

Neste momento da obra, Nietzsche indica que as instituições metafísicas (salientando neste caso a temática da religião) trata a dor com a anestesia de uma má-interpretação (no sentido de uma explicação fabulosa, ou “narcotizante” das causas dos males humanos) afirmando a necessidade do enfrentamento desse processo importante para a superação do *espírito cativo*. A forma para enfrentar esse limite é o procedimento científico, ou seja, com uma busca por explicações,

não apenas identificando os seus sintomas ou efeitos. O que significa que, para Nietzsche, a unidade metafísica do *espírito cativo* é um obstáculo para a verdadeira eliminação das causas dos males, impossibilitando à filosofia buscar as explicações como devem ser buscadas.

Assim, o *espírito cativo* não pode participar deste processo científico, uma vez que se apoia no solo da tradição. Vive sem posição e sem opinião própria, meramente adaptado pelo hábito. De forma hermética logo sentencia que a sua verdade é a verdade da maioria, bem em oposição ao *espírito livre*, em seu ímpeto de querer vivenciar e experimentar o máximo possível. Este sim aprende pela vida e a transforma, mesmo “profundamente embebida na inverdade” (HH, 34), em fonte de sua sabedoria. O *espírito livre* representa a completa libertação em relação à exigência metafísica de uma verdade a todo custo.

Diferente da esteira conceitual unitária do *espírito cativo*, o seu antônimo cria novos valores a partir de si e subverter a ordem esmagadora do superficial. Sabe estar aberto às vivências, combatendo, resistindo os entraves de fora, afirmando o caráter mais feliz. Assim fazendo, pode conquistar a grande liberação justamente da sociedade que tolhe seu movimento, que o domestica, que o subjuga, que o dicotomiza.

O *espírito cativo* afasta-se de uma perspectiva demasiado humana porque hierarquiza seus instintos e os marginaliza. Não possui um conhecimento livre, mas atado à maioria. Não aceita que todo conhecimento é criação, e sim manutenção da unidade, distanciando-se do cultivo de si, tão caro ao *espírito livre*, conforme designa o prólogo de *Humano, demasiado humano*:

Com riso maldoso ele revolve o que encontra encoberto, poupado por algum pudor: experimenta como se mostram as coisas quando são reviradas. Há capricho e prazer no capricho, se ele dirige seu favor ao que até agora teve má reputação — se ele ronda, curioso e tentador, tudo o que é mais proibido. Por trás de seu agir e vagar — pois ele é inquieto, e anda sem fim como num deserto — se acha a interrogação de uma curiosidade crescentemente perigosa. Não é possível revirar todos os valores? E o Bem não seria Mal? (HH, *Pr.* 3)

Nietzsche, dessa forma, chama a atenção para o fato de que enquanto mensuradores de todos os tipos, somos nós, seres humanos, que revestimos o mundo de valores e padrões com os quais o medimos, avaliamos e julgamos:

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. Por fim, a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco. A consequência disso seria que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos viver sem avaliar, sem aversão e inclinação! (HH, 32).

Neste fragmento, temos explicitado o combate de Nietzsche: contra a possibilidade de uma grandeza imutável e absoluta com a qual possamos medir e avaliar a vida. É contra todo tipo de pressuposições universais, que são para ele sempre imagens pálidas que expressam na realidade uma vontade de poder dominante. Nem intelectualismo, nem negação da vontade, o *espírito livre* como já dito precisa aprender a perceber a perspectiva que há em cada valoração. Assim, é no tocante ao universo dos valores que Nietzsche abre para nós a questão do problema da moral, que tanto ocupa sua filosofia.

Em outros termos, a compreensão da vida para o *espírito livre* é transversal, ilógica e pulsional, recuperando a alegria que foi encoberta pela sisudez da unidade tão cara ao *espírito cativo*. A noção de vida e de natureza passam a desempenhar um papel preponderante ao destinatário de *Humano, demasiado humano*: elas exigem uma nova formação de valores, um novo tipo de relação com o conhecimento, enfim, um *espírito livre* capaz de se desvencilhar da vida inautêntica conceituada pela unidade metafísica. Nietzsche reconhece a dificuldade deste processo:

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os outros homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. (HH, 34)

Se o *espírito cativo* se acostuma a não pensar, porque age somente pelo hábito, o *espírito livre* é aquele que vive para conhecer e transforma a própria vida em conhecimento, em tema de conhecimento. O hábito, quando funda a unidade conceitual metafísica nega o saber que se origina da própria vida em suas múltiplas perspectivas, abstendo-se da experiência vital, desvencilhando-o das coisas humanas. É com essa visão destemida diante da tradição, que o *espírito livre* deve encarar o fenômeno da vida: *alegre, afirmativo, cuja liberdade exuberante* (Cf. HH 206) e *cheia de vitalidade*, são os grandes movimentos que ele deve comunicar nas

relações que estabelece. “Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar” (HH, 34). O *espírito cativo*, ao contrário é aquele que vê, qual os personagens da compaixão, a vida como um castigo. Esse é o sentimento identificado em todos os líderes religiosos, já que a origem de todas as religiões estaria atrelada a esse sentimento que nasce de uma determinada avaliação negativa da vida e da invenção de uma instância suprassensível para avaliação e interpretação da existência:

Quanto mais alguém se inclina a reinterpretar e ajustar, tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio; o alívio e a anestesia momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves. Quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males: o que, sem dúvida, é mau para os poetas trágicos — pois há cada vez menos matéria para a tragédia, já que o reino do destino inexorável e invencível cada vez mais se estreita, — mas é ainda pior para os sacerdotes: pois até hoje eles viveram da anestesia dos males humanos. (HH, 108)

Como *sui generis*, o *espírito livre* não é a negação de sua proveniência, mas a sua superação. Ele representa o progresso diante de um passado que atrasou a liberdade do homem diante da existência, mantendo uma posição arriscada de disponibilidade para a disputa, a oposição e a luta. Se os espíritos cativos representam a tranquilidade e a obediência ao dever instalado, o que os torna adequados e enfraquecidos, o *espírito livre* é a guerra. Se o *espírito cativo* é a neutralidade do hábito, o *espírito livre* é o crítico, sempre prestes a viver um novo tipo de Iluminismo.

Ao longo de *Humano demasiado humano* Nietzsche passa a compreender o homem diante dessa atitude “científica”. Ele passa a adverti-lo que a “ciência” deve ser o seu horizonte de ação. Nesse momento justifica-se, portanto questionar: que “ciência” é esta? Responder tal pergunta é uma das preocupações finais deste trabalho, distinguindo-a do fazer científico da modernidade. A ciência de Nietzsche tem em suas bases os elementos com o que mais tarde serão convergidos na “genealogia”, cujo fim não é outro senão investigar a cultura ocidental a partir de suas origens, preocupada com o sentido histórico das coisas, sem que antecedam explicações apriorísticas.

3.2 O espírito livre e o espírito científico

O *espírito livre* é resultado da aplicação da ciência como método de consideração das coisas humanas. No capítulo terceiro de *Humano, demasiado humano*, ao criticar a vida religiosa, Nietzsche apresenta a ideia de que o desenvolvimento da ciência permitiria identificar as *causas* do sofrimento humano, ao invés de simplesmente conferir uma explicação, um consolo para o sofrimento, (o que seria a função da arte e da religião). Isso coloca o segundo Nietzsche em uma posição “científica” diante da própria filosofia. Auxilia-nos nessa ponderação observar um importante antecedente inspirador à *Humano, demasiado humano*, que foi a presença de Voltaire⁴¹.

Assim como tantos outros de seu tempo, o enciclopedista foi, aos olhos de Nietzsche, um homem nutrido de profundo espírito científico, criticando com veemência os dogmas metafísicos que fizeram eclodir e desenvolver todo o processo Iluminista a partir do século XVIII. Pensadores como Voltaire definiram as bases de um período da história da filosofia onde a ciência atingiu altíssimo valor, elemento capital para a libertação do homem e de tudo o que o aprisionara aos velhos paradigmas. Nietzsche tanto admira essa temática que dedica uma obra inteira para ao filósofo francês, como situa OLIVEIRA, a partir de uma de suas cartas, em 1876.

Em uma carta de 6 de abril de 1876, Nietzsche escreve uma forte declaração: “Meus primeiros respeitos foram por Voltaire” (Nietzsche, 1986, vol. 5, p. 436). Dois anos depois, um gesto ainda mais contundente: em sua versão de abril de 1878, o primeiro volume de *Humano, demasiado humano* trazia uma dedicatória ao pensador francês, em homenagem aos cem anos de sua morte. Nas primeiras páginas da obra, Nietzsche faz uma referência especial que dá pistas a respeito da motivação e do ponto nevrálgico que dá sentido a essa homenagem: “Este livro monológico [escreve Nietzsche, no verso da página de rosto], que surgiu durante uma estadia de inverno em Sorrento (1876-7), não seria dado a público agora se a proximidade do dia 30 de maio de 1878 não houvesse estimulado vivamente o desejo de prestar uma homenagem pessoal a um dos grandes libertadores do espírito” (OLIVEIRA, 2012, p. 59)

⁴¹ Voltaire é presença intensa e fértil na obra nietzschiana. Contraditória, a relação entre esses dois pensadores está permeada de características que contribuem para a compreensão não só de suas obras, mas também da história de mais de dois séculos de Filosofia e de uma reavaliação do que significa propriamente *filosofar*. Essa presença marcante se instala no ambiente de influências e preferências de Nietzsche pelos autores e pela cultura francesa em geral, tantas vezes contraposta à crise da cultura alemã. A França, e especialmente, representam-lhe um importante espaço de desdobramentos da sua reflexão, discorrendo sobre novos valores, novos modos de vida, novos indivíduos. Voltaire está entre esses indivíduos cujo esforço resultou na construção de um lugar de liberdade no qual Nietzsche chegara a desejar viver com Réé e Salomé, a sua “trindade”. Nietzsche nunca chegou a visitar a capital francesa, mas certamente a sua influência se estende sobre toda a sua obra, oxigenando pensamentos e ideias.

No fragmento da citada carta já é possível identificar a especial atenção dada por Nietzsche ao espírito científico do século XVIII. É nesse momento que a “ciência” ganha força para lutar contra os pilares até então condicionantes da cultura: a religião e a moral. Eis aí o acontecimento, segundo Nietzsche, responsável pela transformação histórica ocorrida no denominado “século das luzes”, que foi a amadurecimento da desconfiança, da dúvida e da análise que tomaram conta do homem moderno, fazendo-o não aceitar uma vida ditada pela metafísica e empobrecida pela recusa aos pilares científicos modernos. O Ocidente começa a enxergar nas autoridades religiosas e morais algo de histórico, incutido no próprio âmbito humano, sem raízes suprassensíveis. Este “espírito científico” (HH, 3) abre caminho para o modo de pensar moderno, e para o enraizamento da subjetividade, mas é também por ele que Nietzsche dá vazão às suas considerações em torno de Voltaire como o filósofo que se volta contra o fanatismo, o dogmatismo e o fundamentalismo que, segundo ele, eram resultado da metafísica vigente até então. Ao contrapor o iluminismo de Rousseau ao iluminismo de Voltaire, Nietzsche acentua o caráter crítico e debochado do segundo, considerando esse o espírito iluminista por excelência⁴².

Nietzsche localiza tal espírito já no Renascimento:

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. (HH, 237)

Assim, o Renascimento promoveu, de acordo com a parágrafo, uma espécie de retorno ao o que é terreno e existencial. Este é o solo que *Humano, demasiado humano* quer atingir. Este é o solo do *espírito livre*, que por consequência, é um genuíno espírito de ciência, que dialoga com os diversos campos do saber, que não está atrelado somente ao imaterial, mas também ao natural. O “*espírito livre*” surge como uma espécie de prolongamento, do homem científico moderno: amadurecido e

⁴² Sobre esse assunto conferir o artigo de OLVEIRA: “Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de Humano, Demasiado Humano” (2012)

autêntico é ele que nesse momento possui condições de superar toda a tradição metafísica que os iluministas já iniciaram. Para o autor, não é mais apenas o pensamento que precisa ser libertado, mas o próprio humano e todas as coisas humanas aprisionadas e condenadas pela metafísica. Agora, é o espírito que é livre (“*espírito livre*”), e não apenas o pensamento (“livre pensador”): amplia-se a própria noção de ciência que acompanha o homem (ou o filósofo) e passa a fazer-lhe referência não somente à frieza da técnica científica, mas às cores e pulsões da vida em tudo o que ela representa.

Nietzsche não é um simples reproduzidor desse Renascimento. É um pensador que se coloca *para além*, mas sem negar a herança da história. Seu *para além* é sempre um estágio de superação a partir *de dentro*, do paradoxal, que aponta para os limites, estabelecendo rupturas e buscando superações. Trata-se de um “retroceder sem ficar para trás” (HH, 273), onde o passado detém uma energia ativa que avalia, rompe, mas não fica preso em si. Diferente de tudo o que é metafísico, o *espírito livre* de Nietzsche ressignifica os idealismos, tomando as “coisas humanas” como objetos da ciência e de um tipo de filosofia cujo escopo era a liberdade sobre a qual novos patamares morais erguer-se-iam.

Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. *Então* se faz necessário, porém, um *movimento para trás* (...).No tocante à metafísica filosófica, vejo cada vez mais homens que alcançaram o alvo negativo (de que toda metafísica positiva é um erro), mas ainda poucos que se movem alguns degraus para trás; pois devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele. Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista. (HH, 20)

Nos termos do aforismo, observa em tom crítico que se, de um lado, os filósofos da metafísica dogmática querem explicar e justificar a vida, de forma *ahistórica* e meramente conceitual, Nietzsche deseja aproximar todas as coisas humanas de um degrau mais elevado que é o campo das Ciências da Natureza e do método filosófico histórico, ultrapassando os limites postos pela metafísica, pela estética romântica, pelo idealismo transcendental e pelo evolucionismo cientificista. Para ele, a religião, a arte e a moral só terão sua "gênese descrita, quando não

estiverem subsidiadas pelas “intervenções metafísicas” (HH, 10) – como, por exemplo, o problema teórico do dualismo entre a “coisa em si” e o “fenômeno” – abrindo espaço para uma ciência que “celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*” (HH,16).

Caberia às ciências da história natural e cultural a missão de subsidiar uma nova compreensão das condições do conhecimento e da cultura em geral. É esse “filosofar histórico” das primeiras linhas de *Humano, demasiado humano*, que, segundo nossa percepção, deve, por meio do *espírito livre* promover a superação à unidade metafísica. Por isso Nietzsche defende uma visão do mundo natural em devir deixando aberta a possibilidade de que as categorias que condicionam saber sejam constantemente revisitadas, e se necessário, reinventadas. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche estará especialmente interessado em mostrar como as chamadas “necessidades metafísicas” não são mais *necessárias*, podendo agora ser vistas como um dado do passado cultural da espécie.

Corroborando com essa visão, o que LOPES (2008, p. 270) identifica em sua pesquisa de doutoramento sobre “Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche”. Segundo ele, *Humano demasiado humano* argumenta que as necessidades metafísicas não correspondem a um pressuposto universal. Além de circunscritas, elas conferiram tendenciosamente à existência um significado moral, de efeito meramente paliativo, pois não lançam o ser na existência de fato. O itinerário sugerido por Nietzsche, segundo o pesquisador, prevê a possibilidade de eliminar gradativamente estas necessidades subjetivas e afetivas mediante uma terapia alternativa, que valorize a ciência e o homem científico no combate às crenças metafísicas, substituindo-a (cf. HH, 27) e preparando o terreno para uma forma de vida orientada pela busca de um novo conhecimento, já que o antigo (o do erro da unidade), já demonstra visível esgotamento histórico e civilizacional, conforme discorre Nietzsche, por exemplo, no aforismo 22:

Uma desvantagem essencial trazida pelo fim das convicções metafísicas é que o indivíduo atenta demasiadamente para seu curto período de vida e não sente maior estímulo para trabalhar em instituições duráveis, projetadas para séculos; ele próprio quer colher a fruta da árvore que planta, e portanto não gosta mais de plantar árvores que exigem um cuidado regular durante séculos, destinadas a sombrear várias sequências de gerações. Pois as convicções metafísicas levam a crer que nelas se encontra o fundamento último e definitivo sobre o qual se terá de assentar e construir todo o futuro da humanidade; o indivíduo promove sua salvação quando, por exemplo, funda uma igreja ou um mosteiro, ele acha que isto lhe será creditado e

recompensado na eterna vida futura da alma, que é uma obra pela eterna salvação da alma. — Pode a ciência despertar uma tal crença nos seus resultados? (HH, 22)

A pergunta da citação acima, ao revelar a inconsistência das certezas metafísicas, que estacionam o homem nos conceitos, desestimulando toda e qualquer investigação de cunho mais visceral à natureza humana, serve-nos de amálgama para uma possível amarração final: pode a compreensão de ciência desenvolvida por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, desdobrar um programa filosófico que supere a “necessidade da unidade” (nosso problema), rejeitando a filosofia transcendental (que se coloca como solo explicativo das condições de vida, mediante um procedimento *apriorístico*), dando ao homem autenticidade em sua existência?

Para tal questionamento, levantamos os dois eixos de aproximação entre filosofia e a ciência segundo o caminho de *Humano, demasiado humano*: no plano epistemológico, a ciência aparece como essencial para investigar as reais condições do conhecimento humano, apontando o caráter provisório, simplificador, falsificador das categorias que formam nossa visão de mundo mostrando a “história da gênese do pensamento” (HH, 16) e o funcionamento dos valores e das ações culturais em geral. No plano metodológico, o “filosofar histórico” (HH, 2), propõe um fazer filosófico informado pela ciência, permitindo uma melhor abordagem dos fenômenos cognitivos envolvidos na formação de crenças sobre o mundo. Nietzsche credita um efeito libertador ao conhecimento científico, uma vez que ele é capaz de combater os danos causados pelo ranço das “necessidades metafísicas”. Tais eixos possibilitam uma ciência que está sempre no domínio dos fenômenos humanos, respeitando, incentivando e gerando o caráter circunstancial, adaptativo, instrumental do conhecimento humano. Amparado por isso, respondemos positivamente ao questionamento citado, à medida que a ciência cria possibilidades para um abandono das convicções da unidade metafísica, mas não somente, inserindo o humano, naquilo que o identifica dentro do *vir-a-ser*.

Ajuda-nos o aforismo 630, onde nosso filósofo afirma que a “convicção é a crença de estar em algum ponto do conhecimento de posse da verdade absoluta”. Compreende uma fase humana de infantilidade do pensamento, de imaturidade, oriundas de uma adesão apressada a hipóteses que não passaram pelo crivo do procedimento psicológico. Tais convicções são, sob essa ótica, crenças que não

aderem àquilo que é mais humano, dentre as coisas humanas que é o contingencial e o circunstancial da vida e da “verdade”. É essa arrogância, circunscrita na pressuposição de todo crente de não *poder* ser refutado (Cf. HH, 630) que deve permanecer sob suspeita e que libertará, caso superada, o homem de seu estado de “beatitude eterna” (idem).

A ideia de unidade é sem dúvida mais palatável, mais acessível. Por isso, a dificuldade em cultivar, a partir do *espírito livre* uma cultura científica e plural. É preciso reunir várias forças para produzi-la. É justamente o diálogo conflituoso dessas forças que disciplinam o interior do pensamento humano, fazendo-o científico. Nietzsche afirma que há um *pathos* tanto na crença de estar na posse da verdade quanto na busca da verdade (cf. HH, 633). Mas esta última tem mais valor no sentido de ser “suave”.

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contrassenso, caso esses métodos se perdessem. Pessoas de espírito podem *aprender* o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico. Basta-lhes encontrar uma hipótese qualquer acerca de algo, e então se tornam fogo e flama no que diz respeito a ela, achando que com isso tudo está resolvido. Para essas pessoas, ter uma opinião significa ser fanático por ela e abrigá-la no peito como convicção. (HH, 635)

Nesse aforismo, o quarto antes de concluir *Humano, demasiado humano* Nietzsche insiste para a importância superlativa do método científico como instrumento de triunfo contra a unidade. Diante disso, estaria ele reivindicando na ciência, uma outra espécie de unidade explicativa, só que esta alcançada por outros caminhos?

Em Nietzsche, a educação não é um fenômeno milagroso (Cf. HH, 242). Educar-se aos parâmetros da ciência implica ser capaz de tomar e assumir atitudes diferentes diante do saber humano, mesmo que isso signifique mudar de opinião e até mesmo de ideais. Indica que ao se iniciar no espírito científico, o *espírito livre* poderá tornar-se sempre um traidor, infiel, pois a qualquer momento abandonará os seus ideais e mudará de opinião. Sem apego e sem o sentimento de culpa, pois é próprio à vida, essa constante transformação se justifica pelo simples fato de fazer o

homem querer conhecer, e não buscar desesperadamente um sentido à vida. Dessa maneira, entende-se que o humano substitui a imposição da unidade, avaliando até que ponto as suas decisões humanas baseiam-se não mais em uma busca pela necessidade da unidade, mas na viabilidade de um projeto ou até mesmo de uma posição filosófica para a vida “realmente libertadora” (HH, 27). Eis a figura do andarilho: símbolo antimetafísico da fluência das vivências, do quão passageiras são as experiências vitais.

Vale alertar, que mesmo diante do seu entusiasmo pela ciência, Nietzsche mantém suas reservas, para que ela não caia no mesmo erro da unidade que ele sempre criticou e se empenhou em evitar: o estabelecimento de um valor científico incondicional e não submetido a uma avaliação perspectivística. As convicções e a fidelidade a elas são formas de escravidão que acorrentam a vida. Infeliz a ciência que sugere isso.

A mudança de método (do metafísico para o científico) é fundamental para o encaminhamento do projeto Nietzsche. O filósofo compreende que o a “ciência” adotada em seu segundo período é útil à humanidade para que ela, abandonando as velhas crenças da tradição, cuja a ideia de unidade é o grande paradigma, não façam do conhecimento um veneno de desprezo contra a existência. Em Nietzsche não é da razão conceitual, mas das paixões que brotam o impulso que gera, transforma e constrói. A unidade metafísica, ao contrário, enrijece a vida, impedindo sua mudança contínua no fluxo da história e das pulsões. (cf. HH, 637). Dessa forma, conhecimento somente se torna um elemento vivo, se for livre, científico e nômade, assim como um ativo viajante, antimetafísico por excelência, que não imobiliza o ser diante da riqueza vital conquistada somente pelos que viajam na fluidez vital de um espírito filosófico demasiadamente humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O eixo norteador da pesquisa que por hora concluímos, tem como base a concepção metafísica criticada por Nietzsche a partir do segundo período de sua obra, bem como as consequências geradas a partir da ideia de unidade enquanto “problema” filosófico. Tendo em *Humano, demasiado humano* a principal obra de referência, o recorte dado situou os seguintes aspectos: a influência socrática na concepção metafísica de Nietzsche, o problema da unidade conceitual, a explicação *ahistórica* favorecida pela tradição filosófica, a psicologia como procedimento de crítica a esse modelo metafísico e o *espírito livre* enquanto desdobramento e proposta vivencial aos que assumiram a autonomia do ser, mesmo diante dos preconceitos morais vigentes.

A metafísica é um terreno epistemológico amplo e por isso mesmo cheio de especificidades. Partimos da ideia de que para Nietzsche, metafísica e socratismo caminham juntos. Foi por Sócrates, em seu processo de negação da vida em nome dos valores verdadeiramente virtuosos, que a metafísica tornou-se tão real no seio da filosofia, desvalorizando a natureza humana e alargando a necessidade de uma alma que se oponha à contingência do corpo. É uma referência de mundo fundada e conduzida por uma visão de essência humana que se desenvolve de forma extracientífica, inscrita em categorias universais sob as quais as coisas são classificadas.

Na compreensão de Nietzsche, a filosofia ocidental traz no desenvolvimento da metafísica a sua marca principal. Em função do socratismo ela tornou-se a história de um erro, que inverteu padrões e moralizou o homem, insistindo na desvalorização do corpo e na supervalorização da alma; na negação do mundo material e na acolhida entusiasmada do supracosmético. Ele não pretende negar a existência da metafísica, mas identificá-la como um impulso histórico, humano e tendencioso. Nosso filósofo rejeita a tese dicotômica que compreende o ente como o efeito de uma causa anterior e externa a ele.

É fato que de forma geral, a filosofia sempre desenvolveu suas teorias tendo a busca da verdade como horizonte e meta. Essa ideia de verdade, no socratismo ficou relegada somente às formas perfeitas, incorpóreas, imutáveis e unas. Somente aí a metafísica via possibilidade de encontrá-la em plenitude. O corpo e as dimensões da fisiologia humana (o sentir, o prazer, o rir, o dançar) não alcançam

nada além de um imperfeito conhecimento daquilo que as coisas realmente são. O mundo concreto é, portanto, expressão deficiente do âmbito sensível.

Essa metafísica iniciada e desenvolvida por Sócrates e Platão traz em si a matéria principal da crítica que buscamos demonstrar na pesquisa: a oposição da ideia que preconiza a “totalidade dos entes” como unidade. O mundo não é simples, mas múltiplo. O que é real não pode ser reduzido a uma única matriz explicativa. O desejo de reduzir o múltiplo ao uno não passa de mais uma estratégia facilitadora da vida, própria dos metafísicos, que indicam um projeto de ligação do ser às estruturas morais dadas que sujeitam o homem e tolhem sua autonomia.

O itinerário do “segundo Nietzsche” é marcado por essa tentativa: a de desmascarar as bases que apoiam o pensamento metafísico identificando a sua origem e sua historicidade. Nesse cenário que se identifica o desenvolvimento da psicologia enquanto procedimento de análise e destruição dos fundamentos da moralidade. Conscientes que psicologia é um termo que se desdobra em Nietzsche de forma polissêmica, interessa-nos a compreensão inserida na obra *Humano, demasiado humano*, que busca desvelar o que há “por debaixo” e “por trás” da moralidade, a partir do rompimento com a primeira fase de seu pensamento. O psicólogo levanta assim um combate contra a anti-ciência metafísica e os seus juízos universais. Para isso foi preciso “inverter” seu olhar, alterar seu ponto de vista contra o “pessimismo romântico” da filosofia Schopenhauer e a música de Wagner, anteriormente acolhidas por ele.

Perdendo sua aura de filosofia primeira com fundamentos inalienáveis e perfeitos, a metafísica é redimensionada pelo Nietzsche psicólogo como produto e produtora: produto decadente de um acúmulo de equívocos, ideias pressupostas e cristalizações originárias do socratismo; produtora de filósofos da moral e de um pensamento superficial e falacioso. Ao questionar a origem das representações e sentimentos morais afirmará que por detrás desse tipo de ação, o que há são motivações humanas, que hierarquizam o homem através de normas superiores, em relação às condições inferiores da vida no seu devir histórico.

Assim, o Nietzsche psicólogo mostra no desenvolvimento de sua crítica que a origem dos conceitos que levaram o homem a se reconhecer como um ser moral pautou-se não em abstrações do espírito, mas em elementos propriamente humanos. A psicologia funciona nesse interim, como o procedimento que vai indagar a história (no mundo e do mundo) enquanto espaço de geração do ser, de suas

representações e múltiplas perspectivas e experiências, que marcam as relações do homem, ultrapassando a metafísica e a famigerada ideia de unidade, traço marcante que Nietzsche pretende superar com seu fazer filosófico.

Como o próprio título sugere, Nietzsche deseja com sua obra inaugural do segundo período deixar emergir o humano (e as coisas humanas) que a metafísica ruiu. É preciso fazer nascer um novo homem. O novo psicólogo é o artífice desse procedimento que identifica o humano, expresso para além das leis morais, da mortificação religiosa e da negação de si mesmo. Um homem que não se deixa formatar pela hierarquia vigente, mas que reconhece na história e na ciência os dispositivos para a construção de um novo filósofo. Esta novidade, cujo *Humano, demasiado humano* é dedicado chama-se *espírito livre*.

Nesse período, o foco da crítica de Nietzsche está no homem orientado pela herança filosófica tradicional. Este, vive e declina-se sob o jugo dos valores morais, negando a vida e o momento atual em nome de uma realidade perfeita e desenraizada do presente. Em sintonia com valores não-humanos, abandona as condições múltiplas da experiência, acarretando graves prejuízos ao depender de um “mundo verdade” e de uma moral que o conduza e o identifique, vivendo em função dessa unidade. Se assim vive homem decadente, Nietzsche convoca o *espírito livre* para reverter esse processo.

O *espírito livre* é uma concepção “inventada” como desdobramento da crítica de Nietzsche. Sua opção fundamental deixa de ser os valores soberanos da moral e passa a dialogar com o fisiológico, o corpóreo, o biológico. Se o antônimo do *espírito livre* (o *espírito cativo*) vive naqueles predicados metafísicos que lhe foram atribuídos durante a história do pensamento ocidental, este novo filósofo aprimora suas potencialidades no jogo de forças que caracteriza e fortalece a vida. Ele tem consciência de que as certezas que antes eram orgulhosamente proclamadas como “verdade” são construções imanentes e estão sempre influenciadas, queira-se ou não, justamente por aquilo que se quer negar do humano: os sentimentos e as sensações.

É uma proposta que fere uma importante condição da ideia de unidade, que é a convicção. Inimiga da verdade e mais perigosa que a mentira (segundo avaliação de Nietzsche), a convicção perde sua autoridade quando emerge um espírito que vive sob o imperativo da dúvida e sob a necessidade da descoberta. Convicção nenhuma consegue manter-se diante de uma vida que, em suas interpretações e

idiosincrasias, gere, enquanto meio de conhecimento, as principais questões filosóficas. É sobre as convicções e sobre a unidade conceitual que o *espírito livre* irrompe a grande libertação, o grande desprendimento. Assim, a grande legitimação do conhecimento passa pela chancela da vida, e não por categorias abstratas e unitárias. Caberia às ciências da história natural e cultural a missão de propor uma nova compreensão das condições do conhecimento. É esse “filosofar histórico” das primeiras linhas de *Humano, demasiado humano*, que, segundo nossa percepção, deve, por meio do espírito livre promover a superação à unidade metafísica.

Ao criticar a metafísica, identificando na ideia de unidade um problema filosófico, nossa pesquisa quis inferir de Nietzsche, o entojamento à tirania das convicções, contrária a uma proposta filosófica que deseja superar a hierarquia da moralidade. O conhecimento perde assim a rigidez do absoluto, transformando-se em um exercício antimetafísico, que não se deixa fixar em uma única fórmula, mas que aceita o devir como espaço de construção e reconstrução. É essa a alegria daquele que alcançou a liberdade da razão cujo princípio moral revela-se no gosto pela existência e na abundância de vida, aprisionada pela verdade das grandes instituições culturais. Eis aí o mote da grande libertação da unidade: libertar-se das instituições metafísicas, libertar-se a si mesmo e por vezes, libertar-se de si mesmo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o Paradoxo**. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARALDI, Claudemir Luís. Os desafios da filosofia da interpretação. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n.12, p. 07-13, 2002.
- ARALDI, Claudemir Luís. Nietzsche como crítico da moral. **Revista Dissertatio**. Pelotas, v.27-28, p. 33-51, inverno – verão de 2008.
- BARBOZA, Jair. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- BARRENECHEA, Miguel Angel, **Nietzsche: para uma nova era trágica Assim falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro**, in: Barrenechea, M. A. et. al.(org).RJ: editora 7 letras, 2001.
- BARROS, Roberto. Complexidade da efetividade, realidade e perspectivismo. **Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche**, Rio de Janeiro, v. 3, nº2, 2010. p. 112-121.
- BEARDSWORTH, Richard. **Nietzsche**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. (Figuras do Saber).
- BULHÕES, Fernanda Machado. Críticas e elogios de Nietzsche a Sócrates. In: **O que é metafísica?** Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica. Org. Jaimir Conte etc. – Natal: EDUFRN, 2011. p. 91 – 100.
- CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994.
- CORTÊS. Joana Quiroga de Figueiredo. **Arte, Embriaguez e superação da metafísica em Nietzsche**. 2010. 75 f. Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia (mestrado em filosofia) da Universidade Federal do Espírito Santo, 2010.
- DENAT, Celine. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, nº 26, p. 07-42, 2008.
- DODDS, E. R. Os Gregos e o Irracional. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.
- FINK, Eugen. **La Philosophie de Nietzsche**. Paris: Minuit, 1995.
- FOGEL, Gilvan. O homem doente do homem. A colocação de um problema a partir de F. Nietzsche e F. Dostoiévski. In: **Encontros Nietzsche**. Vânia Dutra de Azeredo (org.). Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003, p. 59-70.
- FREZZATI JR, Wilson Antonio. **A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006.

_____. O Problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. **Aurora**. Curitiba, v. 8, p. 303-320, 2008. Disponível em <www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd1=2423&dd99=pdf>. Acesso em 24/07/2013.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a autossupressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. **Nietzsche como psicólogo**. Rio Grande do sul: Editora Unisinos, 2001.

_____. **Nietzsche**: O Humano como memória e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. **Estudos Nietzsche**. v. 1, p. 73 – 128, 2010. Disponível <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE/view/?dd1=4333>>. Acesso em 09 de janeiro de 2014.

HERÁCLITO. In: **Pré-socráticos**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HOULGATE, S. **Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics**. Cambridge, Cambridge University Press, 1986, réed. 2004.

ITAPARICA, André Luis Mota. Nietzsche e o sentido histórico. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.19, p. 79-100, 2005. 120.

_____. **Nietzsche**. Estilo e moral. São Paulo: Discurso, 2002.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do Homem Grego**. Tradução de Artur M. Parreia. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JUNGLHAUS, Thiago. **O Antiplatonismo de Nietzsche**. 2010. 124f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) apresentada ao Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, 2010.

LOPES, Rogério Antônio. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. 2008. 573 f. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (doutorado em filosofia) da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

KOFMAN, S. **Nietzsche et la Métaphore**. Paris: Payot, 1972.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTON, Scarlett. Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, nº 26, 2010.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: editora brasiliense, 1990.

MESTRINER, Cleber Baessa. **Diversidade e hierarquia. A psicologia de nietzsche enquanto tipologia hierárquica.** 2007. 165f. Dissertação (mestrado em filosofia) apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2007.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, nº3, p. 77-91, 1997. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_03_05.pdf>. Acesso em 24/09/2011.

MÜLLER_LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismo de sua filosofia.** Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2011.

NASCIMENTO, Aline Ribeiro. **O que é a psicologia para Nietzsche?** 2006. 232f. Dissertação (Mestrado em psicologia). Programa de Pós-graduação em psicologia da Universidade Federal Fluminense, 2006.

NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal.** Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2. ed., 2002.

_____. **A Filosofia na idade Trágica dos Gregos.** Trad. de Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

_____. **Assim Falou Zaratustra.** Um livro para todos e para ninguém. 15ª ed. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Aurora.** Reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos ídolos** ou como se filosofa com o martelo. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. **Ecce Homo.** Como alguém se torna o que é. Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. 2. ed. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Fragmentos do Espólio.** Tradução, seleção e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Genealogia da Moral.** Uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. **Humano, Demasiado Humano.** Um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. **Humano, Demasiado Humano II.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

_____. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. Trad. De Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

_____. **O Nascimento da Tragédia** ou Helenismo e pessimismo. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 9, p. 560-581, 2009. Disponível em <<http://www.revispsi.uerj.br/v9n3/artigos/pdf/v9n3a02.pdf>>. Acesso em: 12/09/2011.

_____. Ascetismo e inocência: a questão da religião no *Humano, demasiado humano* de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n.33, pp. 215-244, 2013. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/cniet/n33/a10n33.pdf>>. Acesso em 19/10/2013.

_____. **A solidão como virtude moral em Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2010.

_____. Nietzsche e o elogio das ilusões: uma estratégia de combate à metafísica. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 9-29, jan./jun. 2012. Disponível em <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/estudosnietzsche?dd1=7569&dd99=view>>. Acesso em 08/03/2013.

_____. Nietzsche e o Heráclito que ri: solidão, alegria trágica e devir inocente. **Veritas**. Porto Alegre. v .55. nº3, set/dez 2010, p. 217-235.

_____. Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de *Humano, Demasiado Humano*. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo. V. 13, nº1, 2012, p. 57-67, 2012. Disponível em <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2012.131.05/805>>. Acesso em 09 de janeiro de 2013.

_____. O experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche. **Princípios**. Natal, v.16, n.26, jul./dez. 2009, p. 149-166. Disponível em <<http://ufrn.emnuvens.com.br/principios/article/view/767/709>>. Acesso em 20/10/2013.

_____. O 'réalismo' de Nietzsche: marcas de uma amizade em torno da produção de *Humano, demasiado humano*. **Kalagatos**. v. 8, p. 35-66, 2012. Disponível em <http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V8N16_Ver_2011_Artigo_Jelson_Oliveira.pdf>. Acesso em 03/03/2013.

_____. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. 2009. 386 f. Tese (doutorado) apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar. 2009.

ONATE, A.M. *Entre Eu e Si: ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro, RJ: 7 Letras, 2003.

ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 1, p. 7-32, 1996.

PASCHOAL, Antonio Edimilson. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2005.

PAULA, Wander Andrade de. **O(s) Sócrates de Nietzsche**. Uma leitura d'o nascimento da tragédia. 2009. 259f. Dissertação (mestrado) apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

PLATÃO. **Diálogos**. Volumes XII-XIII. Leis e Epínomis. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. **Fédon**. 4ª ed. Sel. De textos de José A. M. Pessanha. Trad. E notas de José C. Souza, Jorge Paleikat e João C. Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

PONTON, O. **Nietzsche – Philosophie de la légèreté**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007.

RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. Nietzsche e a ciência: do Romantismo ao “Novo Esclarecimento” (Aufklärung). **Arte e Filosofia**. Ouro Preto, nº 11, p. 127-143, 2009. Disponível em <http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_11/Nietzsche_Ciencia.pdf>. Acesso em 03/03/2013.

RÉE, Paul. **Basic writings**. Translated and edited by Robin Small. Illinois: University of Illinois Press, 2003. (International Nietzsche Studies).

SMALL, Robin. **Nietzsche and Rée**. Star friendship. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. 1. tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis: Vozes, 2013.

SOUZA, Mauro Araujo. **Alma em Nietzsche**. A concepção de espírito para o filósofo alemão. São Paulo: Leya, 2013.

TONGEREN, Paul van. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**: estudos sobre “Para além de bem e mal”. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

VIEIRA, M.C.A. **O desafio da Grande Saúde em Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

VIESENTEINER, Jorge L. **A Grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

WEBER, J. F. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina: Eduel, 2011.

WOTLING, Patrick. **La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche**. Paris: Flammarion, 2008.

_____. **La Pensée du Sous-sol**. Status et structure de la psychologie de Nietzsche. Paris: Allia, 1999.