

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

TIAGO EURICO DE LACERDA

**A RELIGIÃO COMO “NECESSIDADE METAFÍSICA”
NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO* DE NIETZSCHE**

CURITIBA

2013

TIAGO EURICO DE LACERDA

**A RELIGIÃO COMO “NECESSIDADE METAFÍSICA”
NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO* DE NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira.

CURITIBA

2013

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

L131r Lacerda, Tiago Eurico
2013 A religião como “necessidade metafísica” no humano, demasiado humano de Nietzsche / Tiago Eurico de Lacerda ; orientador, Jelson Roberto de Oliveira. – 2013.
137 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2013
Bibliografia: f. 132-137

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Metafísica. 3. Filosofia. 4. Religião. I. Oliveira, Jelson, 1973-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 193

TIAGO EURICO DE LACERDA

**A RELIGIÃO COMO “NECESSIDADE METAFÍSICA”
NO *HUMANO*, *DEMASIADO HUMANO* DE NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Teologia e Ciências Humanas, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor Dr. Jelson Roberto de Oliveira (Orientador)
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Professor Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Professor Dr. Ildenilson Meireles Barbosa
Universidade Estadual de Montes Claros

Cidade, 29 de julho de 2013.

Para os meus pais Iraci e Maria de Fátima,
Pela aposta, confiança e amizade sempre presente.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, professor Dr. Jelson Roberto de Oliveira pelo generoso acolhimento e orientação, pelas pertinentes sugestões e, principalmente, pela confiança e paciência em relação à minha escrita que ocorreu simultaneamente ao meu trabalho de professor na educação básica, muito obrigado!

Aos professores Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Dr. Ildenilson Meireles Barbosa pela leitura e profícuos apontamentos.

Ao prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti pelo apoio e aos demais professores da casa pelas conversas e conhecimentos partilhados.

À Antonia Poletini pelo seu ótimo trabalho e paciência em responder aos nossos e-mails e telefonemas com um espírito diligente.

Ao prof. Dr. Silvestre Grzibowski pelo apoio e incentivo à pesquisa, suas aulas foram o ponto inicial para a realização desse empreendimento.

À profa. Hilda Gabriella Mengelberg Melnik pelo apoio depositado em mim e por suas produtivas conversas que me deram ânimo e motivos para continuar essa jornada acadêmica.

Aos meus amigos e amigas pelo carinho e solidariedade. E a todos que fizeram parte da minha história durante essa pesquisa, a minha gratidão, reconhecimento e alegria partilhada.

Daquilo que você quer conhecer e medir é necessário despedir-se, ao menos por algum tempo. Apenas depois de abandonar a cidade você percebe como as torres se erguem acima das casas. (AS, 307).

Eu amo os hábitos breves e os considero o meio inestimável de vir a conhecer muitas coisas e estados, até ao fundo do que tem de doce e de amargo; (...) assim é com alimentos, pessoas, ideias, cidades, poemas, peças musicais, doutrinas, programa do dia, modo de vida. – Por outro lado odeio os hábitos *duradouros* (...): por exemplo, devido a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, uma saúde única (GC, 295).

RESUMO

A presente pesquisa analisa a crítica de Nietzsche à metafísica a partir dos textos do segundo período, mais especificamente o *Humano, demasiado humano*. Já no primeiro aforismo desse texto Nietzsche apresenta seu programa de crítica a partir de três perspectivas: a crítica à moral (cunhada na filosofia schopenhauriana), à estética (representada pela arte romântica de tipo wagneriana) e à religião (cristã). O objetivo central do presente trabalho é analisar o terceiro elemento, justamente aquele no qual Nietzsche aplica a sua “filosofia histórica” sobre a religião. Nossa trajetória argumentativa partirá de uma explanação sobre o projeto de crítica à metafísica de *Humano, demasiado humano* para então demonstrar como Nietzsche entende a metafísica como uma “necessidade” e a própria religião como um tipo de “necessidade metafísica” cujo fundamento é uma má-interpretação da dor (um dos elementos que formam aquilo que ele chama de humano). A aplicação do procedimento histórico-fisiopsicológico levará, assim, à reabilitação das coisas humanas e ao “evangelho” (HH, 107) da inocência, ou seja, ao anúncio de que o alívio da vida seria resultado da compreensão da pura necessidade de todas as coisas. Esse novo modo de fazer filosofia proposto e praticado pelo filósofo, tenta mostrar que as “representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” nascem justamente de “matérias vis e mesmo desprezadas” (HH, 1). Com isso Nietzsche pretende construir um arsenal contra a metafísica, ou seja, mostrar que os fenômenos metafísicos têm um solo muito humano. Ao afirmar-se como humano, demasiado humano, o homem atingiria um alívio do peso causado pela proposta da religião – compreendida pela via da narcose: no lugar de colocar o homem diante de si mesmo e do mundo e apontá-lo como culpado de suas ações e decisões, Nietzsche apresenta o conceito de inocência e irresponsabilidade. Pelo procedimento histórico-fisiopsicológico, a vida é interpretada pela via da necessidade, algo que é distanciado da interpretação moral religiosa, causadora de uma má-consciência ao apontar o homem como mau e culpado e oferecer-lhe um remédio que não cura, mas prolonga a doença. A filosofia histórica teria como resultado a criação do homem sábio e inocente, ou seja, um homem consciente de sua inocência. O procedimento nietzschiano terá, assim, culminante importância para se perceber o humano. Este, diante da moral religiosa e da culpa que esta lhe impõe, pode ser percebido como um ser interessante, na perspectiva de que foi justamente esta necessidade metafísica que proporcionou ao homem a autopreservação e a continuação da vida.

Palavras-chave: Religião, Humano, Procedimento científico, Inocência, Metafísica.

ABSTRACT

This research aims to analyze Nietzsche's critique of metaphysics from the texts of the second period, specifically the *Human, All Too Human*. Already in the first aphorism of this text Nietzsche presents his critical program from three perspectives: the critique of moral (coined philosophy schopenhauriana), aesthetics (represented by the romantic art of Wagnerian type) and religion (Christian). The main objective of this work is to analyze the third element, just one in which Nietzsche applies his "historical philosophy" about religion. Our history argumentative depart from an explanation of the design of critical metaphysics of *Human, All Too Human* and then demonstrate how Nietzsche understands metaphysics as a "need" and the religion itself as a kind of "metaphysical necessity" whose foundation is a misinterpretation pain (one of the elements that make up what he calls human). The application procedure will take historical physio-psychological thus the rehabilitation of human affairs and the "gospel" (HH, 107) of innocence, ie, the announcement that the relief of life would result of understanding the sheer necessity of all things. This new way of doing philosophy proposed and practiced by the philosopher tries to show that the "representations and moral sentiments, religious and aesthetic" born precisely of "matters even vile and despised" (HH, 1). With that Nietzsche intends to build an arsenal against metaphysics, ie, to show that the metaphysical phenomena have a soil very human. To assert themselves as human, all too human, man attain a weight relief caused by the proposal of religion - understood by means of narcosis: instead of placing the man in front of himself and the world and appoint him as guilty of their actions and decisions, Nietzsche introduces the concept of innocence and irresponsibility. By procedure historical physio-psychological, life is interpreted by way of necessity, something that is far removed from religious moral interpretation, causing a bad conscience to the point man as evil and guilty and offer you a remedy that does not cure, but extends the disease. The historical philosophy would result in the creation of the wise and innocent, ie, a man conscious of his innocence. The procedure Nietzschean will thus culminating realize the importance to humans. This, in the face of religious morality and guilt that this imposes, can be perceived as being interesting from the standpoint that it was precisely this metaphysical necessity that gave to man self-preservation and continuation of life.

Keywords: Religion, Human, scientific procedure, Innocence, Metaphysics.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS ESCRITOS DE NIETZSCHE

As citações serão feitas utilizando-se de siglas conforme já se convencionou para os estudos dos escritos de Nietzsche, a saber:

HH	<i>Humano, Demasiado Humano I</i>
OS	<i>Humano, Demasiado Humano II: Miscelânea de Opiniões e Sentenças</i>
AS	<i>Humano, Demasiado Humano II: O Andarilho e sua Sombra</i>
A	<i>Aurora</i>
CP	Cinco prefácios a cinco livros não escritos
GC	<i>A Gaia Ciência</i>
BM	<i>Além de Bem e Mal</i>
GM	<i>Para a Genealogia da Moral</i>
CI	<i>Crepúsculo dos Ídolos</i>
KSA	Edição Crítica em 15 Volumes (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)
KSB	<i>Cartas de Nietzsche</i> (8 volumes)
AC	<i>O Anticristo</i>
NT	<i>O Nascimento da Tragédia</i>

Seguindo as siglas constarão os números arábicos correspondentes ao aforismo citado, conforme a disposição realizada por Nietzsche em seus escritos. Em alguns casos, antes do algarismo arábico aparecerão algarismos romanos em referência às partes numeradas de algumas obras. Para as obras separadas em partes não numeradas, optamos por transcrever o título dado por Nietzsche, seguido do número do parágrafo, se for o caso. Para os Fragmentos Póstumos usaremos a sigla KSA, seguida do algarismo arábico indicativo do volume, de um segundo algarismo referente à parte da obra, e um terceiro, colocado entre colchetes, referente aos fragmentos consultados; em seguida, optamos por apontar o ano do fragmento e a página da edição de Colli/Montinari, como forma de facilitar a situação cronológica imediata e favorecer uma eventual consulta dos mesmos. Em relação à correspondência,

usaremos, sempre que possível, a data (dia, mês e ano) após a sigla KSB, seguida do número do volume e da página.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. CIÊNCIA EM NIETZSCHE, INTERESSE PELA VIDA (OU PELAS COISAS HUMANAS, DEMASIADAS HUMANAS) NA PERSPECTIVA DA CRÍTICA À METAFÍSICA	19
1.1. A NOÇÃO DE “FILOSOFIA CIENTÍFICA”	22
1.1.1 A “filosofia científica” a partir da análise histórica	29
1.1.2 A “filosofia científica” a partir da análise fisiopsicológica	34
1.1.3 A relação entre o método histórico e fisiopsicológico a partir do olhar sobre a natureza humana	39
1.2 SENTIDOS DA NOÇÃO DE “METAFÍSICA” EM <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i>	43
1.2.1 A “necessidade metafísica” como “erro de interpretação”	46
1.2.2 A metafísica como necessidade de unidade	50
1.2.3 Valorização do suprassensível	54
1.2.4 Verdade dogmática	56
1.2.5 A crença no incondicionado	58
2. A RELIGIÃO COMO NECESSIDADE METAFÍSICA NO <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i>	63
2.1 A (MÁ) INTERPRETAÇÃO RELIGIOSA DO SOFRIMENTO	69
2.2 A RELIGIÃO COMO AUTODESPREZO: PARA UMA ANÁLISE PSICOLÓGICA DO ASCETISMO	83
2.3 A CURA COMO FUGA DA EXISTÊNCIA: AS “NARCOSES” DA RELIGIÃO	94
2.4 A NECESSIDADE DE “REDENÇÃO”	98
3. A REABILITAÇÃO DAS “COISAS HUMANAS” OU O “EVANGELHO” DA INOCÊNCIA	106
3.1 EVANGELHO DA INOCÊNCIA.....	110
3.2. O NOVO VALOR DO CORPO	117
3.3 A DANÇA COMO EXALTAÇÃO DO CORPO E AFIRMAÇÃO DA VIDA	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS	132

INTRODUÇÃO

É fácil reconhecer, pelas declarações do próprio Nietzsche, que *Humano, demasiado humano*, junto com *Aurora* e os primeiros quatro livros de *A Gaia Ciência*, representam uma tentativa de rompimento com a metafísica, apresentada já no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano* a partir de três perspectivas: a moral, a religiosa e a estética (HH, 1). Isso significa que, para o autor, o rompimento com a “filosofia metafísica” (HH, 1) através de sua contraposição à nova “filosofia histórica” (HH, 1) por ele praticada, se dá em três âmbitos: a moral cunhada na filosofia schopenhauriana, sob o dístico da compaixão; a arte romântica de caráter wagneriano; e a religião cristã. O objetivo do presente trabalho é analisar o terceiro elemento, justamente aquele no qual Nietzsche aplica a sua “filosofia histórica” sobre a religião, ou seja, os ideais metafísicos presentes na religião cristã. Como se verá nos capítulos que seguem, nossa trajetória argumentativa partirá de uma explanação sobre o projeto de crítica à metafísica de *Humano, demasiado humano* para então demonstrar como Nietzsche entende a metafísica como uma “necessidade” e a própria religião como um tipo de “necessidade metafísica” cujo fundamento é uma má-interpretação do sofrimento (um dos elementos que formam aquilo que ele chama de humano). A aplicação do procedimento histórico-fisiopsicológico levará, assim, à reabilitação das coisas humanas e ao “evangelho” (HH, 107) da inocência, ou seja, ao anúncio de que o alívio da vida seria resultado da compreensão da pura necessidade de todas as coisas.

Filosofar segundo o *modo metafísico* (simplesmente aceitando as explicações previamente dadas), segundo Nietzsche, é mais fácil porque não requer o labor exigido pelo *modo científico*, muito mais arriscado porque mais próximo das coisas humanas e distante das narcoses fornecidas pela metafísica em geral. Esse novo modo de fazer filosofia proposto e praticado pelo filósofo, tenta mostrar que as “representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” nascem justamente de “matérias vis e mesmo desprezadas” (HH, 1). Com isso Nietzsche pretende construir um arsenal contra a metafísica, ou seja, mostrar que os fenômenos metafísicos têm um solo *humano, demasiado humano*.

Neste trabalho apresentaremos os conceitos que envolvem a relação da metafísica com aquilo que Nietzsche entende como humano, a fim de mostrar

como este foi visto de uma forma incompleta ou errônea por aquela e que ao mesmo tempo a causa e o resultado desta distorção é uma má-interpretação que levou a cultura ocidental a pensar o humano como algo distante (além-mundo, suprassensível, metafísico etc.) em contraposição àquilo que é “mais próximo” (AS, 5) e terrestre, ou seja, deu-se uma ênfase numa interpretação transcendental em detrimento de toda vida humana imanente. Assim, o que torna a interpretação metafísica uma *má-interpretação* é justamente o fato de que ela tenha se sobreposto de forma unilateral sobre as demais interpretações possíveis e, sobretudo, porque ao fazê-lo, *negou* o lado das coisas humanas, levando ao adoecimento do homem. O “erro” dessa interpretação, portanto, teria sido justamente a tentativa de negar que o erro faz parte da vida e lhe é útil e necessário (HH, 32 e 33). Para tanto, pretende-se compreender como a estratégia de Nietzsche, por revelar as bases humanas das próprias interpretações metafísicas, acabaria por eliminar a necessidade destas últimas.

O que se pretende nesta pesquisa é analisar essa crítica nietzschiana à metafísica através do procedimento histórico-fisiopsicológico e verificar até onde sua tentativa pode ser considerada exitosa no sentido de desvelar as raízes humanas de muitos elementos que fundam a cultura no Ocidente, seja do ponto de vista moral seja do religioso. O fio condutor da análise estará centrado no tema da dor, foco central da argumentação de Nietzsche que, tal como se verá mais propriamente no segundo capítulo, serve de base tanto para a afirmação da “falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos” (HH, 37) promovidos pela metafísica de tipo religiosa, quanto para a tentativa de estabelecimento de um procedimento (chamado por Nietzsche de científico) que teria como resultado uma nova interpretação do sofrimento, tendo em vista o alívio, a irresponsabilidade e a inocência (HH, 107).

Para isso no **primeiro capítulo** intitulado *Ciência em Nietzsche, interesse pela vida (ou pelas coisas humanas, demasiadas humanas) na perspectiva da crítica à metafísica*, apresentaremos como Nietzsche entende o seu método de crítica à metafísica como uma filosofia científica baseada na história e na psicologia (entendida como fisiopsicologia). A partir daí esboçaremos algumas perspectivas de leitura de como seria entendida a metafísica na obra em questão: o fato de que a “necessidade metafísica” como “erro de interpretação”; a valorização do suprassensível em detrimento do sensível; a sua perspectiva dogmática, ou seja,

negadora de outras interpretações porque detentora de uma única verdade; e a crença no incondicionado, que tem na ideia de Deus o seu ápice (esse último ponto, aliás, é o elo entre o primeiro e o segundo capítulo, o qual aprofundará a questão, como veremos, sob o viés religioso).

Não se pretendeu (provavelmente isso não seria possível ou pelo menos bastante complexo, o que ultrapassaria a proposta de uma dissertação) esgotar as possibilidades de interpretações acerca da metafísica em Nietzsche. Nosso foco se concentrou principalmente em *Humano, demasiado humano*, obra na qual Nietzsche usa a palavra metafísica de uma forma crítica para atacar suas bases que se encontram mergulhadas em ideais. Nossa interpretação parte do ponto de vista de que em *Humano, demasiado humano* e nas demais obras do segundo período, vemos que a metafísica é aproximada de uma atividade artística: como a arte passa a ser interpretada pela via das criações de mundos novos, também o homem pode tecer – como um artista – diversas interpretações daquilo que ele pensa ser o mundo. Qualquer que fossem as interpretações estas seriam apenas possibilidades de mundos e não a verdade destes ou sobre estes.

Dessa forma ao interpretar o mundo o homem desenvolve também a capacidade de dissimular e iludir, algo que caracterizaria a metafísica em sua proximidade com a atividade artística, porque pela metafísica o homem se encontra diante de possibilidades de criar mundos novos. O que o Nietzsche de *Humano, demasiado humano* questiona é simplesmente que a metafísica, semelhante à arte, cria mundos ilusórios, mas não reconhece que esta criação é uma dissimulação do mundo e pensa suas invenções como verdades absolutas vindo a negar - ao contrário da arte – as outras perspectivas e possibilidades de se pensar. Nisso sua ocorrência seria marcada pela negação da vida, em sua perspectiva de ilusão e de erro, tal como se vê, por exemplo, nos aforismos finais do primeiro capítulo de *Humano*, justamente aquele no qual Nietzsche coloca em análise as “coisas primeiras e últimas”, ou seja, as *coisas metafísicas*, contrapostas às *coisas humanas*.

Mas como isso ocorreria, segundo o filósofo alemão? Ora, pelo seu procedimento próprio de análise, Nietzsche pretende desvendar a “necessidade metafísica” como uma necessidade advinda da fraqueza humana, ou seja, tudo o que foi posto como algo miraculoso e divino, não passa de coisas humanas – de alguma forma inventadas como erros, ilusões e mentiras que levara contudo, à

rejeição do que é imanente, sensível, condicionado. Esse movimento está atrelado a uma busca por segurança e refúgio e de medo da vida e do mundo, o que leva o homem a pensar outras realidades ultramundanas achando ter nelas a paz e segurança que esta nossa realidade imanente não possibilita. Mas tudo isso, segundo Nietzsche, é fruto de “erros da razão” (HH, 133) de uma má interpretação daquilo que seja o humano e o mundo. Por isso ele contesta e pretende levar ao desmoronamento das verdades dogmáticas. A metafísica se apresenta assim, como resultado de um erro da razão justamente por pretender-se uma verdade absoluta, por negar sua forma errática e ilusória. Seu erro é sua tentativa de afirmar sua verdade como única.

No **segundo capítulo** apresentamos especificamente *A religião como necessidade metafísica no Humano, demasiado humano*. Pretende-se analisar aí, como, segundo Nietzsche, por um desgosto consigo mesmo e com o mundo que o cerca, o homem cria a partir de uma má-interpretação, devido a uma visão turva de si mesmo, determinadas interpretações ou mesmo outras “formas” ou “lugares” de vida para pretensamente viver “melhor”, busca uma redenção de si mesmo, uma fuga de si. A redenção (*Erlösung*) se apresenta como uma possibilidade de se redimir das realidades humanas que segundo a religião seriam pecaminosas. Assim, o homem, não contente consigo mesmo, passa a querer uma nova vida, se afasta daquilo que é mais próximo e humano para buscar uma outra realidade de forma ascética. Esse homem se compara com a imagem de Deus, por isso se vê de forma turva, pois nunca vai alcançar tal ideal de vida, o que causa frustração e um desejo de cada vez mais almejar a redenção como remédio desta má-interpretação, mas este caminho, apoiado numa moral religiosa tida como expediente de melhoramento ou conserto, não ajuda o homem a encontrar sua própria vida e natureza, mas o mantém mais preso às estruturas metafísicas e acaba assim por prolongar este adoecimento.

O pano de fundo deste capítulo é desvendar a religião como uma “arte da narcose” (HH, 108), ou seja, ela modifica a sensibilidade do homem quanto a sua dor, o que o impede de encontrar as verdadeiras causas do sofrimento atribuindo a estas origens miraculosas e interpretando-as como vontade divina. Ao identificar o mal em si mesmo, o homem sofredor, atraído pelos ideais religiosos da metafísica dualista e dogmática, passaria a interpretar também o mundo como mal. Assim, a consequência da invenção de Deus foi, segundo Nietzsche, que o homem passou

a crer que existe outro mundo onde não há sofrimento e que todas as coisas que estão em constante movimento e mudança cessem, pois este outro mundo inventado é um mundo fixo, perfeito e eterno – o que para Nietzsche não passaria de uma ilusão cujo resultado é o maior adoecimento do homem. A crença religiosa pretende levar o homem a afirmar este ideal cada vez mais.

Nietzsche recusa a ideia de uma realidade eterna, ou de se poder conhecer as coisas como elas são em si mesmas. O método científico de Nietzsche, entretanto, faz ver que “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas*” (HH, 2). Todo esse processo acabou por distanciar o homem da realidade que lhe é própria em nome de idealismos redentores. Nietzsche, como veremos, propõe uma espécie de redenção da redenção, ou seja, da redenção da necessidade de redenção, já que, pela via do método científico, sua visão se altera, e ele acaba por re-interpretar a dor como parte da própria vida.

No **terceiro capítulo** a proposta é apresentar o caminho segundo o qual seria possível ao homem reabilitar-se naquilo que é próprio do humano. Ao afirmar-se como *humano, demasiado humano*, o homem atingiria um alívio do peso causado pela proposta da religião: no lugar de colocar o homem diante de si mesmo e do mundo e apontá-lo como culpado de suas ações e decisões, Nietzsche apresenta o conceito de inocência e irresponsabilidade. Pelo procedimento histórico-fisiopsicológico, a vida é interpretada pela via da necessidade, algo que é distanciado da interpretação moral religiosa, causadora de uma má-consciência ao apontar o homem como mau e culpado. A filosofia histórica teria como resultado criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência) no qual a vida possa ser vivida em sua falta de meta, o que será tratado neste capítulo de forma a explicitar o nascimento da perspectiva de que o homem determine a si mesmo e decida seus próprios caminhos.

Essa hipótese se legitima não apenas através das indicações deixadas por Nietzsche no último aforismo de *Humano, demasiado humano*, intitulado justamente *O andarilho* (e que, ademais, tem conexão com um dos textos do segundo volume da obra, *O andarilho e sua sombra*), mas também na maioria dos aforismos que encerram os capítulos da obra¹. Uma das possibilidades para se pensar de forma efetiva este resgate do

1 A título de exemplo podemos citar de *Humano, demasiado humano*: 34 (*Para tranquilizar*), 107 (*Irresponsabilidade e inocência*), 144 (no qual o “célebre fundador do cristianismo” é apresentado como exceção por ter adquirido a plena isenção do pecado – leia-se, inocência – a partir da

que é o homem é pensando este ser a partir do seu próprio corpo² (*Leib*), dando a este um novo lugar filosófico. Na sua crítica à metafísica o autor não deixa de reparar que um dos centros do pensamento metafísico é justamente o dualismo corpo e alma, algo que será exacerbado moralmente pela religião, pela qual essa divisão corpo e alma é confirmada, com o privilégio da segunda em detrimento do primeiro – o que Nietzsche vai combater atribuindo um novo valor ao corpo.

Outra forma para se evocar o valor para o corpo é pensar na dança como forma criativa do homem sobre si mesmo, dançando sobre os pés como sobre as palavras, tornando a vida mais leve pela arte. Nietzsche pensa agora a arte na sua possibilidade de afirmação (e celebração jubilosa) do humano de forma integral. Ou seja, a arte pode libertar o homem da seriedade e do peso diante da vida e por isso o filósofo menciona a necessidade de uma “arte dançante” (GC, 107), para que o homem possa, por si mesmo, pairar e dançar acima da moral que quer determinar de forma fixa aquilo que é o homem e a vida, afastando-o de sua própria vivência e experimentação de si mesmo. A ideia se encontra presente no aforismo 278, no qual Nietzsche fará uma *analogia da dança*, falando da necessidade de que a “alta cultura” ou a “grande cultura” precisa do esforço e da disciplina (traduzidos pela ideia de “força e flexibilidade”) da dança: tal como a cultura precisa do rigor da ciência e das ilusões “da poesia, da religião e da metafísica” (HH, 278). A ideia aqui é de que a vida não tem as metas exigidas pela moral religiosa; a vida é livre de metas, pois o homem é livre para criar suas próprias vivências e fazer a si mesmo uma obra de arte nascida da inocência – e não mais da culpa religiosa. Segundo Rocha, “isso significa que a própria existência é desprovida de toda forma e medida, de todo sentido, valor e finalidade, a não ser os que lhe são atribuídos pelas diferentes perspectivas” (ROCHA, 2004, p. 216). Mesmo assim, como “dança ousada” (HH, 278), o homem precisa do esforço desse método rigoroso da filosofia histórica. É ele o passo para o alívio da vida (não à toa, é esse justamente o título do aforismo seguinte, o 179: *Aliviando a vida*).

afirmação de si mesmo), 222 (no qual se lê que a arte, tendo passado pelo crivo do procedimento histórico, adquiriria a tarefa de embelezar a vida: “Seja como for, é boa a vida”, eis a lição principal da atividade artística que deriva da atividade científica), 292 (*Avante* – no qual se apresenta a vida como “fonte de experiência” em vista da sabedoria), 376 (*Amigos* – no qual as relações de amizade são tematizadas como raras e ilusórias, mas indispensáveis à vida), entre outros.

² Num texto de 1886, Nietzsche se questiona “se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo” (GC, Prefácio, 2).

Assim, a arte passa a ser uma forma de autoafirmação do homem diante da vida, ele passa a ser senhor de si e artista de si mesmo e coloca a arte contra a metafísica que deveria cumprir o mesmo papel, de poetização da vida, mas por apelar para uma verdade absoluta, acaba por anular qualquer outra forma de se pensar a vida e não se vê como um erro, uma dissimulação. Por isso Nietzsche afirma que diante deste panorama, pensar a vida pelo viés metafísico é pensá-la por um erro interpretativo. Ao contrário, sua estratégia parece evocar a ideia de que não podemos fechar a cultura a uma única interpretação de mundo, mas abri-la a infinitas possibilidades: “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (GC, 374), o que rejeita de forma clara a ideia de uma verdade, um mundo fixo, eterno e com uma verdade absoluta.

Ainda neste capítulo analisaremos como Nietzsche pensa a inocência (*Unschuld*) contraposta à necessidade de redenção da culpa (*Schuld*). Demonstraremos como Nietzsche pensa agora um homem que se afirma e não se prende ao remorso de sua culpa pela vida e pelo mundo. Ele não deseja que o homem simplesmente abandone essa moral religiosa e faça o que quiser de forma desordeira, mas que tenha claro que o arrependimento e culpa são artifícios de prisão a um sistema religioso que quer moldar contra a vontade humana a sua própria existência apontando apenas um caminho possível.

Por isso Nietzsche propõe a teoria da irresponsabilidade, pois se o homem não é livre para escolher (é guiado pela necessidade), não pode ser responsabilizado por suas escolhas e suas ações deverão ser reguladas pela inocência. Para compreender essa inocência é preciso submeter a metafísica ao procedimento nietzschiano para enfim poder declarar que “tudo é inocência e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (HH, 107). Partindo do conceito de inocência e irresponsabilidade retira-se um peso existencial do homem para abrir uma possibilidade de pensá-lo como um ser interessante, pois a leveza da vida é, portanto, uma “vantagem da observação psicológica” (HH, 35), um dos seus resultados mais importantes. O procedimento nietzschiano terá, assim, culminante importância para se perceber o humano. Este, diante da moral religiosa e da culpa que esta lhe impõe, pode ser percebido como um ser interessante, na perspectiva de que foi justamente esta necessidade metafísica que proporcionou ao homem a autopreservação e a continuação da vida. Mas o humano, livre deste

caminho metafísico, pode se tornar uma escada para encontrar na própria vida a leveza necessária para se sentir aliviado do peso que a vida se apresenta em todas as suas peculiaridades, incluída aí a dor.

1. CIÊNCIA EM NIETZSCHE, INTERESSE PELA VIDA (OU PELAS COISAS HUMANAS, DEMASIADAS HUMANAS) NA PERSPECTIVA DA CRÍTICA À METAFÍSICA.

*Humano, demasiado humano*³ é uma obra específica com a qual Nietzsche inaugura o chamado “segundo período”⁴, conhecido como científico, estabelecendo um novo estilo de escrita e um novo procedimento filosófico baseado no rompimento com todo idealismo representado pela filosofia metafísica. Em contraposição a esse rompimento, no período anterior, Nietzsche usou a palavra metafísica para mostrar que a arte é uma atividade propriamente metafísica do homem, uma condição de justificação da existência, pensamento esse apoiado na filosofia de Schopenhauer o qual, juntamente com o músico Richard Wagner, exerceu forte influência sobre Nietzsche nessa época.

Uma das estratégias principais de Nietzsche a partir do segundo período no que se refere à crítica da metafísica é interpretá-la como uma atividade de cunho artístico, portanto, ilusório. Nesse período, vemos que a arte passa a ser interpretada pela via das criações de mundos novos: o homem pode tecer como um artista diversas interpretações daquilo que ele pensa ser o mundo. E qualquer que fossem as interpretações estas seriam apenas possibilidades de mundos e não a verdade sobre estes. Dessa forma, ao interpretar o mundo, o homem desenvolve também a capacidade de dissimular e iludir e é justamente nessa perspectiva que a metafísica teria uma proximidade com a atividade artística porque através dela o homem se encontra diante de possibilidades de criar mundos novos.

³ Segundo Lopes, este livro traz consigo os resultados de uma reflexão cujos inícios remontam ao ano de 1876. (...) A interpretação tradicional dá por garantido que 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. Tanto a tese do endosso (até 1876) como a tese de uma nova compreensão do estatuto epistêmico da metafísica (a partir de 1876) se mostram insustentáveis quando confrontadas com as evidências textuais fornecidas pelos póstumos. Uma consideração tanto dos póstumos como da correspondência do filósofo permite estabelecer, de forma conclusiva, a tese de que entre o jovem Nietzsche e o filósofo do período intermediário não há nenhuma diferença substantiva no que concerne à compreensão do estatuto epistêmico do discurso metafísico. Ao contrário, ela nos obriga a datar o despertar de Nietzsche de seu sono dogmático no ano de 1866 (LOPES, 2008, p. 27-29).

⁴ O chamado “segundo período” de Nietzsche é desenvolvido durante os anos de 1876 e 1882. O primeiro volume de *Humano, demasiado humano* é organizado por Nietzsche durante o inverno de 1876-1877 e, posteriormente, publicado em 1878. Esse volume é seguido de dois outros: *Opiniões e Sentenças* e *O Andarilho e sua sombra*, que juntos formam o livro *Humano, Demasiado Humano II*. Em 1881 Nietzsche publica *Aurora* e um ano depois *A Gaia Ciência*. No entanto, é importante lembrar que Nietzsche acrescenta novos prefácios para essas obras no ano de 1886 e, em 1887, acrescentou o capítulo V a sua obra *A Gaia Ciência*.

O que o Nietzsche de *Humano, demasiado humano* questiona é que a metafísica, embora semelhante à arte, cria mundos ilusórios, mas não reconhece que esta criação é uma dissimulação do mundo e pensa suas invenções como verdades absolutas vindo a negar – ao contrário da arte – as outras perspectivas e possibilidades de se pensar. A crítica de Nietzsche é perpassada pela ideia de que a arte deveria afirmar a vida e não conduzi-la a uma fuga. Ele pensa também pelo mesmo viés a metafísica, reconhecendo e denunciando o seu engodo: esta se engendrou em proprietária de verdades. Segundo Marton:

Nos escritos do segundo período, o filósofo passa a tratar das relações entre religião, metafísica, arte e ciência, privilegiando sempre esta última. Sustenta que o ser humano concebeu o mundo erroneamente, pois encarou-o com pretensões religiosas, estéticas ou morais (MARTON, 2000, p. 205).

Nietzsche apresenta um novo conhecimento, o científico, para segundo (MARTON, 2000, p. 205) “se libertar [...] e acabaria inevitavelmente por impor-se”. É assim que Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano*, lança mão de seu procedimento “científico” para tecer sua crítica às estruturas de bases ideais: ou seja, a ciência seria o instrumento pelo qual a metafísica seria reconhecida como uma atividade interpretativa entre outras, não detentora, portanto, de nenhuma premissa absolutamente verdadeira, mas nascida como uma “necessidade” (HH, 39) de cunho humana. O sentido em que nos deteremos para análise da metafísica neste capítulo, por isso mesmo, se baseia no sentido *crítico* pelo qual Nietzsche se apresenta como antimetafísico e ataca as bases da metafísica através da aplicação do procedimento histórico-fisiopsicológico, visando o desmoronamento dos ideais nela contidos como um processo que elucida Marton:

Em *Humano, demasiado humano*, o filósofo sustenta ainda que, tanto na história da humanidade quanto na do indivíduo, verificam-se diferentes fases: primeiro, a religiosa, depois, a metafísica e, por fim, a científica (MARTON, 2000, p. 205).

Esse processo lembra a famosa lei dos três estados comtiana de acordo com a qual o homem passou e passa por três estágios em suas concepções, isto é, na forma de conceber as suas ideias e a realidade que é teológico, metafísico, positivo. Da mesma forma segundo Marton “Nietzsche supõe que, só com o processo da ciência, o homem poderá libertar-se das concepções errôneas que se

acumularam durante milênios” (MARTON, 2000, p. 205). Nossa análise mostrará a atitude de Nietzsche contra a metafísica, tal como implementada nesse período, a partir de duas perspectivas: [1] a crítica à metafísica como fuga da vida⁵, representada, principalmente no primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, em três âmbitos: a filosofia (metafísica), a religião (cristã) e a arte (romântica); [2] a recuperação das coisas humanas como conteúdo filosófico.

Para isso, Nietzsche pratica um tipo de filosofia que está próxima da atividade científica, já que a ciência seria o instrumento de análise das coisas humanas e a possibilidade de produzir uma derrocada dos ideais metafísicos, por analisá-los como resultado de pusilanimidades e necessidades humanas – o que significa que a metafísica, como fuga da existência, seria um sintoma do medo, da fraqueza fisiopsicológica do homem em enfrentar as dores e os infortúnios que fazem parte da vida. A negação dessa condição vital, é que estaria, por exemplo, por trás daquilo que poderia ser compreendido como uma das características mais próprias da metafísica: a religião e que, como veremos, não seria outra coisa, senão uma tentativa de reinterpretação (uma má-interpretação) dos infortúnios humanos.

Nesse primeiro capítulo analisaremos as bases desse procedimento utilizado por Nietzsche, na medida em que se caracteriza como uma “filosofia histórica” (HH, 1) que é também uma “filosofia científica” (HH, 131), aquela que valoriza os elementos fisiopsicológicos que fundam as condições humanas, ou seja, as “coisas humanas” (anunciadas tardiamente como alimentação, moradia, vestuário, respiração, clima, relacionamentos e tudo o que é mais próximo⁶), que

⁵ “Nietzsche transforma-se numa antropologia. Já não é, basicamente, uma formulação de pensador sobre a realidade fundamental e, a partir daí, sobre a situação do homem, mas restringe-se ao homem e só interpreta a partir dele todo o resto do existente. Esta limitação ao homem é também acompanhada de uma mudança do conceito de vida; a vida já não é entendida metafísica ou misticamente como o todo-vivo por detrás das aparições, é tomada como vida do homem e, a partir daí, como conceito biológico” (FINK, 1983, p. 47 e 48).

⁶ “Perguntar-me-ão porque é que contei todas estas coisas pequenas e, segundo o juízo tradicional, indiferentes; causarei assim dano a mim próprio, e tanto mais quando estou destinado a representar grandes missões. Resposta: estas pequenas coisas [*kleinen Dinge*] – alimentação, lugar, clima, recreação, toda a casuística do egoísmo [*die ganze Casuistik der Selbstsucht*] – são muito mais importantes do que tudo quanto se concebeu e até agora se considerou importante. É aqui justamente que importa começar, *aprende de novo*. O que a humanidade até agora teve em séria consideração não são sequer realidades, são simples imaginações; em termos mais estritos, *mentiras* provenientes dos instintos maus de naturezas doentes, perniciosas no sentido mais profundo – todos os conceitos de ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘pecado’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’... Mas foi neles que se procurou a grandeza da natureza humana, a sua ‘divindade’... Todas as questões da política, da organização social, da educação, foram de cima ao fundo totalmente falsificadas porque se tomaram como grandes homens os homens mais perniciosos – porque se

cercam e caracterizam o “humano” – não mais entendido como uma essência interior do homem, portanto, mas, ao contrário, como aquilo que *torna* o humano o que ele é e que inclui as “coisas” exteriores, as circunstâncias e as suas relações com o mundo – eis o que interessa a Nietzsche em *Humano, demasiado humano*. E para compreender a análise de Nietzsche perpassaremos por aquilo que o filósofo entende como “filosofia científica” até chegar ao uso de seu procedimento como um todo no combate à metafísica.

1.1. A noção de “FILOSOFIA CIENTÍFICA”

Com seu “método científico” (HH, 635), Nietzsche pretende estabelecer um modo de análise das coisas humanas, a fim de “impedir o triunfo da superstição e do contrassenso” (HHI, 635) que foram implantados na cultura pela metafísica, que agora seria confrontada com o “rigoroso método da verdade” (HH, 109) praticado pelo filósofo alemão. Esse “método”⁷ proposto por Nietzsche, entretanto, conduz a conclusões nem sempre de fácil aceitação: “Haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas?” (HH, 1). Em outras palavras: não seria mais cômodo e menos arriscado continuar com as velhas respostas em vez de adentrar em caminhos desconhecidos, tal como propõe o filósofo alemão?

Assim, quando falamos do método de Nietzsche, estamos nos referindo às possibilidades de se interpretar as verdades que se apresentam no mundo. O método é o procedimento, ou seja, como Nietzsche implementará seu programa de crítica à metafísica. Vemos que: “é bom exprimir algo duas vezes dando-lhe um pé direito e um pé esquerdo” (AS, 13). E segundo (BENOIT, 2011, p.76) “Nesse aforismo, o ‘pé direito’ e o ‘pé esquerdo’ podem ser interpretados como os opostos que permitem colocar em movimento a ideia mesma de verdade”. E Nietzsche finaliza este aforismo dizendo que “a verdade pode se sustentar numa só perna, é

ensinou a desprezar as coisas ‘pequenas’, ou seja, as preocupações fundamentais da vida... [...]. O necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar – todo o idealismo é mentira perante o necessário -, mas para o *amar...*” (EH, *Por que sou tão sagaz*, 10).

⁷ Nesse trabalho usaremos a palavra método no sentido de um *procedimento*, tal como Nietzsche sugere, por exemplo, em HH, 632, no qual fala de seu interesse pelo “método científico” do ponto de vista de uma “investigação” (uma espécie de procedimento de pesquisa com vistas à elaboração de um conhecimento específico) o qual teria para o filósofo um valor equivalente a qualquer resultado da ciência. Não se trata, portanto, de uma simples delimitação operacional que pretende guiar-se pela racionalidade em busca de uma verdade clara e distinta. Ou seja, para Nietzsche, vale o “caminho” que o método representa; e não simplesmente o lugar ao qual ele conduz, podendo este ser simplesmente uma ilusão de cunho poético, por exemplo.

verdade; mas com duas ela andar e circular” (AS, 13), ou seja, com o seu método o filósofo alemão promove um movimento das verdades metafísicas para as novas realidades e conteúdos filosóficos.

O método científico de Nietzsche, entretanto, faz ver que “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas*” (HH, 2). O que nos leva a perceber que os idealismos criados pela filosofia (metafísica), pela religião (cristã) e pelas artes (românticas) apenas distanciam o homem daquilo que Nietzsche compreende como vida e que deve ser entendida como o conteúdo primordial da filosofia, esta mesma reconhecida como uma “doutrina das coisas mais próximas” (KSA 9, 11 [211], de 1881, p. 525), tidas como mais importantes (AS, 5), que receberam pelo método científico de Nietzsche um destaque especial.

Nietzsche chega mesmo, a reconhecer que os “mesmos efeitos” fornecidos pela religião seriam alcançados pela filosofia científica, com o acréscimo de que os resultados seriam ainda mais satisfatórios porque levariam a um maior “interesse pela vida”:

Os mesmos efeitos podem ser obtidos por outro caminho, igualmente bem e de modo mais científico: as explicações físicas e históricas [parte desse novo método] produzem ao menos no mesmo grau aquele sentimento de irresponsabilidade e talvez inflamem ainda mais o interesse pela vida e seus problemas (HH, 17).

Isso significa que o resultado esperado pelo “método científico” é a produção de um “sentimento de irresponsabilidade” e o aumento do “interesse pela vida” (HH, 17; 164): de um lado, o homem se sentir aliviado (eis o que se l no conceito de “irresponsabilidade”: a retomada da inocência, em sentido moral⁸) da carga de culpa associada à sua condição humana – até então considerada um dos motivos do seu sofrimento; de outro, em consequência disso, a vida será afirmada em toda a sua expressão terrena deixando de lado uma visão mística e alegórica da própria vida para se voltar a uma valorização da realidade humana e sua história.

É contra essa visão mística e supersticiosa que Nietzsche, nos escritos do chamado segundo período se volta com o escopo de refletir sobre as bases idealistas que vigoram na cultura, impedindo que se mantenha a superstição e o contrassenso e até mesmo certa “inércia do espírito” que enrijece as interpretações

⁸ Esse será o tema do terceiro capítulo desse trabalho.

na forma de convicções, ou seja, de verdades absolutas: “é das paixões que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*” (HH, 637). Estas devem ser afastadas, pois remetem à verdades incondicionais: para Nietzsche as “convicções são inimigos da verdade mais perigosos que a mentira” (HH, 483). Por isso nesses escritos há uma valorização do conhecimento científico que leva em conta a história e as transformações conceituais dela advinda. Por esta razão, Nietzsche não assume nenhum compromisso com a convicção⁹ nem mesmo se mantém fiel a algum tipo de pensamento único ou constante.

Ao se referir a *Humano, demasiado Humano* na sua autobiografia, Nietzsche classifica esse texto como “monumento de uma crise” (EH, *Humano, demasiado humano*, 1), ou seja, como uma libertação de tudo aquilo que não fazia parte da sua própria natureza humana, uma ruptura¹⁰ com todo idealismo para ingressar-se numa nova perspectiva de compreensão da vida e do homem a partir de sua própria história. É a partir daí que ele provoca uma ruptura entre os escritos anteriores onde “a religião (no sentido grego), a metafísica e a arte eram vistas como maneiras de acesso ao coração do mundo, infinitamente superior à toda ciência” (FINK, 1983, p.47), e os escritos do seu chamado segundo período que ressaltam o homem científico colocando de lado o que antes era considerado como um modo de se encontrar a verdade, os idealismos (que para Nietzsche não passam de ilusões), e instaurando dessa maneira um pensamento voltado ao homem, a uma antropologia para compreender as novas posições acerca desse pensamento científico que Nietzsche implementa a partir de *Humano, demasiado humano*. Quanto à arte:

Nietzsche parece oscilar nesse período. Em algumas passagens, sugere que se recorra a ela, e não à filosofia, para fazer a transição do estado teológico ao científico. A filosofia pode tanto atender às necessidades, antes satisfeitas pela religião, como contribuir para suprimi-las. No

⁹ Nietzsche chega mesmo a contrapor a convicção ao seu método científico: “Na ciência, as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância policial, a vigilância da suspeita” (GC, 344)

¹⁰ Nas obras do segundo período, a filosofia de Nietzsche assume a consistência original que falta, ou pelo menos, é pouco visível, nos escritos de juventude, em que parece ainda prevalecer uma adesão total à metafísica de Schopenhauer. *Humano, demasiado humano* é o texto que marca claramente a passagem para a nova fase (VATTIMO, 1990, p. 34).

primeiro caso, o homem, preocupando-se com as verdades últimas e definitivas, está fazendo metafísica; no último, mostrando que as representações do inundo até então forjadas não passam de erros da razão, já se acha na fase científica. Para evitar a passagem brusca da religião à ciência, é aconselhável contar com a arte (MARTON, 2000, p. 206).

É nessa medida que se pode compreender que “o homem científico é a continuação do homem artístico” (HH, 222): se renunciarmos à arte, todavia não perderemos a capacidade com ela aprendida de ver que as convicções e pretensas verdades absolutas são meras criações e invenções, resultado de interpretações e de experimentos. “A arte passa a ser vista sob a ótica da ciência e ambas pela ótica da vida” (FINK, 1980, p.53). Também, nesse sentido, a metafísica não passaria de uma experimentação do pensamento, nada fixo, mas uma espécie de mentira criativa gerada pelo homem para dar sentido à sua vida. Ocorre que a metafísica mesmo, como veremos adiante, teria se esquecido de que é uma invenção e passou a considerar a si mesma como algo definitivo e absoluto. Em relação a este esquecimento podemos ressaltar que:

Todo esse mundo que realmente nos importa, no qual estão enraizados nossas necessidades, nossos desejos, nossas alegrias, nossas esperanças, nossas cores, nossas linhas, nossas fantasias, nossas orações e nossas maldições – todo esse mundo foi criado por nós homens, e nos esquecemos disso, de modo que posteriormente inventamos um criador próprio para tudo. Assim como a linguagem é o poema originário de um povo, o mundo inteiro, sentido intuitivamente, é a poesia originária da humanidade, e já os animais começaram a compô-la. Isso nós herdamos de uma só vez, como se fosse a própria realidade (...). (KSA 9, 14 [8], de 1881, p. 624).

Por isso dizer que essa herança (crença) de uma realidade superior deve ser desmistificada e retirada do patamar a partir do qual era tomada como verdade, para lançá-la na via de tudo aquilo que pode ser considerado como uma ilusão. Assim, aquilo que se entende como ciência em Nietzsche é na verdade o que ele vive em sua filosofia a partir de um experimento, ou seja, o importante não se baseia no resultado, mas no fazer-se um homem de ciência:

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

Percebemos que o procedimento científico de Nietzsche é a base para a constituição da noção de experimentalismo¹¹ e mesmo de vida na qual encontraremos os pontos cruciais de sua reflexão. Por este procedimento poderemos compreender não somente a história, mas o que está por trás de tais conceitos que foram de certa forma “mumificados” numa visão estática na qual se ocultava a realidade como devir.

É por este procedimento que Nietzsche vai desvendar a “necessidade metafísica” (HH 26; 37; 110; 153) como uma necessidade advinda da fraqueza humana, ou seja, tudo o que foi posto como algo miraculoso e divino, não passa de coisas humanas - de alguma forma inventada como erros, ilusões e mentiras que levava, contudo, à rejeição do que é imanente, sensível, condicionado. Esse movimento está atrelado a uma busca por segurança e refúgio, já que o homem sente medo da vida e do mundo, o que o leva a projetar realidades ultramundanas achando ter nelas a paz e segurança que a realidade imanente não possibilita. Mas tudo isso, segundo Nietzsche, é fruto de “erros da razão” (HH, 133) de uma má interpretação daquilo que seja o humano e o mundo – e, principalmente, quando se trata do fenômeno religioso, de uma reinterpretação da dor. Por isso ele vai contestar as verdades dogmáticas para abrir possibilidades experimentais para as vivências. A metafísica se apresenta assim, como resultado de um erro da razão, um erro baseado no dualismo de que o mundo tenha um “*interior* e um *exterior*” (Cf. HH, 15), que haja profundidade e possibilidade de “chegarmos ao profundo interior” (HH, 15). O que chamamos de profundo não há nada de profundo, isso poderia ser outra palavra, são apenas palavras vazias que não tem ligação com o mundo.

O interesse de Nietzsche pela ciência não é um interesse nem pela ideia de progresso que a ciência moderna ostenta, nem pela racionalidade que ela induz muito menos, como já dissemos acima, pelos seus resultados no que tange à conquista de uma verdade única sobre o mundo sensível que é seu objeto. O que interessa a Nietzsche é a ciência enquanto procedimento, ou seja, justamente o método da ciência (cf. HH, 635), o modo como ela experimenta o mundo concreto.

¹¹ Sobre o experimentalismo na obra de Nietzsche, remeto-me ao artigo de Jelson Oliveira, *Experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche*: “O experimentalismo, então, é aquele que possibilita o acesso à ‘terra’ (o lugar do limite e do erro) e assim, permite a conclusão de que todas essas medições (inclusive e principalmente as ultramundanas) têm uma ‘história’ nos processos fisiopsicológicos de seus engendrades, aprisionados em seus ‘círculos concêntricos’ próprios” (*In*: Revista Princípios, v. 16, n. 26, 2009b)

Nisso, Nietzsche acredita ter encontrado uma forma de se contrapor aos ideais da metafísica, que estavam baseados justamente num desinteresse e num medo em relação ao mundo sensível.

Para formular a sua crítica à metafísica, Nietzsche faz uso do chamado “método científico” (HH, 632), com o qual pretende mostrar as raízes humanas dos fenômenos metafísicos presentes na filosofia, na arte e na religião. Por isso, para o autor, este modo metafísico de filosofar se apoia [1] na crença primeira na essência identitária de cada coisa presente no mundo, “sempre igual e imutável, em suma, como uma substância” (HH, 18), esquecendo que essa mesma crença (tida como uma lei originária) também veio a ser, tem história, nasceu no âmago das necessidades e impulsos humanos. Essa crença, para Nietzsche, de que existem “*coisas iguais*”: “a crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel” (HH, 18) está presente em toda história dos organismos inferiores e foi herdada pelo homem. Derivada dessa condição está [2] a crença na liberdade da vontade, já que no âmbito lógico da consideração acima, “o pensamento da *causalidade* se acha bem distante” (HH, 18), dando a entender que tudo o que ocorre é resultado de uma ação livre – e não, nesse caso, causada por algo.

Compete à ciência o papel de refinar os erros de interpretação levando-nos às origens dos acontecimentos para que não mais continuemos a atribuir às religiões e filosofias metafísicas a posse da verdade como algo ultramundana.

Todas estas novas tendências, que Nietzsche então integra a sua filosofia a partir de *Humano, demasiado humano*, têm como objetivo fundamental formular um novo modelo de investigação científica que, produto da compreensão do caráter humano desta, não possa mais ser circunscrito e delimitado por perspectivas formais ou morais (BARROS, 2008, p. 63).

A perspectiva de mudança para uma filosofia científica coloca de lado outras interpretações de cunho metafísicas para levar a cabo esse novo empreendimento de Nietzsche que é um procedimento utilizado para uma nova leitura da própria vida a partir de aspectos puramente humanos. Agora mostraremos como ele utiliza esse método, ou forma de análise do homem e da própria cultura através da história e da psicologia. Desenvolveremos os objetivos de Nietzsche ao utilizar tal procedimento que faz parte do programa que o filósofo alemão implementa de crítica às bases ideais. Dessa forma:

A aposta num ‘filosofar histórico’, e portanto num fazer filosófico informado pela ciência, se justifica, então enquanto opção metodológica que permitiria uma melhor abordagem dos fenômenos cognitivos envolvidos na formação de crenças sobre o mundo, a ética e a estética (MEDRADO, 2011, p.301).

Assim esse procedimento científico de Nietzsche se baseia justamente na prerrogativa de apresentar as ficções como simples ficções e não mais como verdades absolutas. Seria, assim, um exercício crítico, que permitiria olhar para o mundo com a mais profunda suspeita, uma filosofia “histórica” que trabalharia a partir da “química dos conceitos e dos sentimentos” (HH, 1). Esse é o papel da “filosofia científica” (HH, 131) que trataremos nesse trabalho como um método próprio, que tardiamente Nietzsche denominará de “genealogia”. Assim:

Existe uma razão para a aceitação de que, a partir de *Para genealogia da moral*, o conceito ‘genealogia’ esteja no lugar daquilo que Nietzsche desde a época de *Humano, demasiado humano I*, caracterizou como “química”, “psicologia”, “história”, “história natural” etc. (TONGEREN, 2012, p. 87).

Dessa forma nos concentraremos nos usos dos termos contidos em *Humano, demasiado humano*, como expresso na citação acima em questão de uma periodização metodológica para o nosso trabalho, mas tendo claro que antes de *Genealogia da Moral* o conceito “genealogia” ocorre apenas esporadicamente, dando lugar ao que trataremos a seguir como “história” e “psicologia”, ambas “caracterizam o duplo domínio metódico no interior do qual Nietzsche desenvolve sua crítica à moral” (TONGEREN, 2012, p. 86 e 87) para decompor sua necessidade de unidade e apresentar as várias possibilidades e variedades de morais em vez de apenas uma única e absoluta moral.

Nietzsche escreve a partir de *Humano, demasiado humano* numa perspectiva aberta no tempo e na história. Essa obra é o resultado de “uma concepção de ciência que, estando indissociada da vida, apresenta-se como uma forma de libertação de convicções, como o anúncio de uma futura humanidade crítica” (ITAPARICA, 2002, p. 51). Nietzsche percebia que os alemães de sua época tratavam as questões morais com superficialidade, necessitando a seu ver da ciência para mostrar que o conhecimento não pode dar espaço às crenças e explicações metafísicas.

Para o filósofo, o homem europeu, preso aos compromissos do homem moderno e seduzido pelas explicações metafísicas; precisa aprender com a filologia a arte da leitura e a tarefa da confecção aforismática como constituição de uma tarefa laboriosa e parcimoniosa, sua leitura deve ser lenta, cuidadosa, participativa (ITAPARICA, 2002, p. 43).

Por isso é importante pensar a ciência como medianeira entre o homem e a própria história para que ele perceba que a partir de uma leitura mais minuciosa e cautelosa da vida entenda que pela análise histórica e fisiopsicológica as explicações de cunho transcendente tendem a se degradingolar diante das diversas incoerências que promovem crenças a partir de explicações morais que se fundamentam em elementos metafísicos (eterno, incondicionado, no que é fixo, unidade e etc.) e encontrando na ciência conjecturas necessárias para ultrapassar essas ideias.

1.1.1 “A filosofia científica” a partir da análise histórica

Desde os primeiros aforismos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se refere à necessidade de um filosofar histórico reconhecendo o caráter efetivo do constante devir que coloca em dúvida todas as verdades absolutas. O projeto científico de Nietzsche pretende dissolver a aparente solidez e permanência das crenças metafísicas, ou seja, de desvelamento das origens humanas de todos os idealismos e como ponto de partida, uma crítica à noção de metafísica. Segundo (GIACCOIA JUNIOR, 2000):

Nietzsche é, pois, o filósofo que ousa colocar em questão o valor dos valores. Sua preocupação consiste em trazer à luz as condições históricas das quais emergiram nossos supostos valores absolutos, colocando em dúvida a pretensa sacralidade de sua origem (p. 14).

Assim, os estudos acerca da origem dos sentimentos morais (mostrando que eles têm uma história) representam um primeiro esforço para se distanciar e se libertar das interpretações morais, bem como de todos os preconceitos e erros que também a acompanham. A filosofia histórica em contraposição à filosofia metafísica é apontada por Nietzsche como “o mais novo dos métodos filosóficos” (HH, 1), o filósofo alemão aponta esse tipo de filosofia para descrever que “não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica” (HH, 1) que

baseada em um “erro da razão” descreve ser possível uma “ação altruísta” ou até mesmo uma “contemplação totalmente desinteressada” (HH, 1), mas a filosofia histórica a partir de sua observação, pretende levar o homem a buscar a origem dos acontecimentos e mostrar que tais ações altruístas ou desinteressadas, além de não existirem, tem uma história, uma gênese que não é observada pelos filósofos, pois eles acreditam, o que para Nietzsche é um “defeito hereditário dos filósofos” (HH, 2), que podem analisar o homem como uma “*aeterna veritas*” e uma “medida segura das coisas”. Nietzsche expressa sua forma de análise histórica a partir de suas próprias vivências, do que pode falar porque faz parte de sua vida.

Na verdade, meu modo de relatar a história consiste em contar minhas próprias vivências relativas a ocasiões, períodos e pessoas do passado. Nada coerente; o singular abre-se para mim, mas não outras coisas. Nossos historiadores literários são enfadonhos porque se obrigam a falar de tudo e a julgar tudo, mesmo naquilo em que não tem nenhuma vivência (Fragmento póstumo do verão de 1878, 30[60])¹².

Segundo Nietzsche os filósofos se esqueceram de que o “o homem veio a ser” (HH, 2) e esse é o defeito dos filósofos: “falta de sentido histórico” (HH, 2). Portanto para prosseguir com uma análise mais exata do homem se faz necessário o filosofar histórico para desmistificar as crenças de que o homem é um ser determinado e instaurar a máxima de que “não existem verdades absolutas” (HH, 2), advindas de “explicações metafísicas” (HH, 17), com origens miraculosas tal como surgiram sob a pressão de algumas religiões.

Essa forma de filosofia causa uma “mudança de sensibilidade” (HH, 108) do homem, levando-o a compreender que, naquilo que ele achava “desagradável e desprezível” há um “significado” e se ele “estiver descontente consigo mesmo, este sentimento se aliviará quando ele reconhecer o mais estranho enigma ou miséria do mundo naquilo que tanto reprova em si” (HH, 17): eis a vantagem sedutora das explicações metafísicas exercida sobre aqueles que desconhecem o grande alívio que pode ser encontrado através do método histórico. Basta uma mudança de pensamento para poder se colocar no centro da discussão e perceber que os pensamentos são apenas um reflexo da história, assim “os pensamentos não são verdades ou falsidades, mas sintomas vitais, sinais reveladores de uma existência. (FINK, 1988. p. 47). A verdade como forma única não cabe a partir de uma análise

¹² Citação retirada da versão espanhola de *Humano, demasiado humano II*, p.261.

histórica, pois toda a moral está relacionada à história, aos sintomas humanos apresentados como possibilidade de interpretar e reinterpretar seus próprios pensamentos para enfim poder abraçá-los ou renunciá-los de forma corajosa, o que Nietzsche percebe como um avanço da humanidade, ou seja, como fonte de experiência.

Por isso Nietzsche afirma que quando o homem vai além dos conceitos e temores supersticiosos e religiosos é porque chegou a um grau mais elevado em sua educação (HH, 20), ainda assim é preciso bastante esforço para superar a metafísica. O que se faz necessário aqui é um *movimento para trás*, já que pela reflexão compreenderá a justificação histórica, também psicológica e como se originou delas os avanços da humanidade. “Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! [...], pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento” (HH, 292), o que segundo Nietzsche, são poucos os que fazem este trajeto ao conhecimento, que buscam romper com os paradigmas e vencer as ciladas do ideal, “mas ainda são poucos os que se movem alguns degraus para trás” (HH, 20). É preciso percorrer todos os degraus até chegar ao último, mas o importante é não permanecer nele, pois assim se compreende que alguns superaram a metafísica e olham com superioridade para ela, “ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista” (HH, 20) e olhar para trás com o intuito de perpassar pelo procedimento histórico-fisiopsicológico a origem de certos conceitos que foram incorporados pela metafísica, alterando a ordem de importância, ou seja, dando valor ao que sem utilidade para a vida, foram tidos como mais importantes, ao passo que são apenas coisas distantes, transcendentais.

É preciso também desconfiar de toda espécie de explicação metafísica para então “compreender que talvez, os mesmos efeitos podem ser obtidos por outro caminho igualmente bem e de modo mais científico” (HH, 17). Pois as explicações históricas podem produzir em nós um interesse maior pela vida e seus problemas sem fugir para crenças e dogmas que imputam sobre nós afirmações de verdades divinas de que estamos cercados por um Deus que nos ama e que a todo tempo é testemunha de nossas ações e pensamentos e que em toda desgraça deseja sempre o melhor para nós (HH, 109). Para Nietzsche essas afirmações são apenas erros, inverdades que devem ser enfrentadas pelo procedimento histórico e percebidas que estas afirmações metafísicas estão baseadas na fraqueza do físico

e psicológico do homem, por isso a necessidade da metafísica para se consolar da vida sofredora.

Mas essa necessidade metafísica pode ser pensada também por um “ponto de partida cético” (HH, 21): poderíamos supor, a partir do mundo em que vivemos, que essas realidades ultramundanas não existissem, assim, “com que olhos veríamos homens e coisas” (HH, 21). A cogitação disso para Nietzsche passa a ser uma “*possibilidade de progresso*” (HH, 24) que poderia nos levar a rejeitar “a questão de Kant e Schopenhauer terem cientificamente provado alguma coisa metafísica” (HH, 21). Mas de acordo com Nietzsche “segundo a probabilidade histórica, é bem possível que os homens se tornem geralmente *céticos* nesse ponto; a questão será então: que forma terá a sociedade humana, sob a influência de um tal modo de pensar?” (HH, 21). A questão histórica referente ao modo de pensar não metafísico teria, segundo Nietzsche, o mesmo trajeto de pensamento que o seu contrário, ou seja, “quando temos desconfiança em relação à metafísica, de modo geral as consequências são as mesmas que resultariam se ela fosse diretamente refutada e não mais nos fosse *lícito* acreditar nela” (HH, 21). O que se pode concluir com essas passagens de Nietzsche é que “mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante” (HH, 26) e ainda que se tenha interesse em afastar as crenças e verdades metafísicas, elas permanecem em nossa forma de pensar.

Essa forma de conceber a realidade perpassa pela “falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos” (HH, 37), que foram explicados de forma dogmática sem a preocupação de se investigar a história que existe por trás de cada acontecimento, principalmente o que se encontra sob a origem dos sentimentos morais. Aqui veremos a “*refutação histórica como refutação definitiva*” (A, 95), pois mais importante que buscar as provas da existência de alguma coisa, como outrora se fazia a respeito de Deus, se faz necessário questionar sobre “como pôde surgir a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância” (A, 95). As provas de que existe ou não Deus se tornam supérfluas diante da busca do sentido histórico de descoberta do caminho para se chegar a esta crença.

Sobre essa busca do sentido histórico Nietzsche escreve que:

Antigamente os pesquisadores, estando em busca da origem das coisas, imaginavam que encontrariam algo de significação inestimável para toda ação e julgamento, de que pressupunha-se, mesmo, que a salvação do homem dependia da compreensão da origem das coisas: de que nós, pelo contrário, quanto mais investigamos a origem, tanto menos envolvemos aí os nossos interesses; e mesmo de que todas as valorações e “interessidade”¹³ que pusemos nas coisas começam a perder o sentido, quanto mais recuamos com nosso conhecimento e nos aproximamos das coisas mesmas. Com a penetração na origem aumenta a insignificância da origem: enquanto o mais próximo, o que está em torno e em nós, começa gradativamente a mostrar cores, belezas, enigmas e riquezas significativas, com que a humanidade antiga não sonhava. (A, 44).

Por isso a importância de se lançar mão do filosofar histórico para perceber que mesmo na origem não há nada de espetacular a não ser descobrir que que é justamente essa insignificância da origem que nos dá o caráter mais humano e menos desenhado com sentidos e certezas. O que acontece no aforismo citado é uma valorização daquilo que chamamos de proximidade com o que é próprio do humano. Segundo VATTIMO:

O que *Humano, demasiado Humano*, nas linhas finais, designa por uma “filosofia da manhã” é exatamente o pensamento que já não se orienta para a origem ou fundamento, mas para a proximidade. Este pensamento da proximidade poderia definir-se também como um pensamento do erro, ou, melhor ainda, da errância, para sublinhar que não se trata de pensar o não-verdadeiro, mas de observar o devir das construções falsas da metafísica, da moral, da religião, da arte – todo esse tecido de errâncias que constituem a riqueza ou, mais simplesmente, o ser da realidade. (VATTIMO, 1987, p. 135)

Assim as mudanças devem ser observadas para se falar de uma filosofia histórica. Aquilo que é mais próximo representa o devir em contraposição às afirmações de verdades e certezas e juntamente com a história, a análise a partir da fisiopsicologia contribui para uma melhor compreensão da “filosofia científica” (HH, 131) de Nietzsche como veremos a seguir.

¹³ Segundo a nota do tradutor Paulo Cesar de Souza: “interessidade”: “Interessiertheiten”; o neologismo usado na versão inglesa soa mais natural: “interestedness”; os demais tradutores recorreram a “interesses”, com exceção de Julien Hervier, que preferiu “intérêts personnels” (Aurora, p. 287).

1.1.2 A “filosofia científica” a partir da análise fisiopsicológica

Como vimos até agora Nietzsche perpassa pela análise histórica para desmistificar a construção moral que o homem possibilitou chegar aos tempos atuais. Segundo ARALDI:

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 (ARALDI, 2008, p. 35).

A psicologia estaria encarregada de apresentar o surgimento dos sentimentos morais como processo de uma má-interpretação do homem. No fim, o que Nietzsche observa é que o “defeito de quase todas as filosofias é a falta de conhecimento do humano, uma análise psicológica inexata” (KSA 8, 22 [107], de 1877, p. 365)¹⁴. Para Nietzsche, a psicologia¹⁵ é a ciência ou o método científico de análise das coisas humanas em busca da “história” da origem de suas causas através da pergunta sobre o seguimento de seus sintomas. É ela, conforme veremos mais adiante, que fornecerá os instrumentos para a dissecação das coisas humanas e do modo como o homem interpreta a vida terrena, dando origem aos fenômenos metafísicos.

Nietzsche salienta as “vantagens da observação psicológica” (HH, 35) como um meio que permite “aliviar o fardo da vida” (HH, 35), pois segundo o filósofo alemão a sociedade precisa de uma “arte da dissecação” (HH, 35) para uma compreensão melhor das camadas sociais, pois se fala “muito das pessoas, mas não do ser humano” (HH, 35), assim o que resta sobre a superfície da vida social e das pessoas é uma camada “mal vista”, por não ter sido dissecada, de bondade da natureza humana, enquanto que por baixo dessa camada há muita coisa para se conhecer. Segundo Nietzsche “um pudor frente à nudez da alma

¹⁴ Cf. também KSA 8, 23 [114], de 1877, p. 398 e HH, 37.

¹⁵ Segundo (GIACOIA JUNIOR, 2004, p.46): “Percebe-se, pois, que a instituição de uma interpretação global do mundo, fundada numa teoria perspectivística do conhecimento – ou seja, a ambição nietzschiana de subversão da tradição metafísica ocidental -, é uma tarefa que passa necessariamente pela redefinição do objeto tradicional da psicologia. É somente depois de nos desembaraçarmos dos preconceitos da “alma”, do “Eu”, do “Eu” como sujeito, do sujeito como unidade da consciência, que a psicologia poderá então nos instruir com um conhecimento efetivo, esclarecido, acerca da natureza da nossa subjetividade – abrindo caminho para uma sóbria, lúcida e realística crítica do conhecimento que nos esclareça sobre os limites e as possibilidades da ‘razão’”.

podem realmente ser mais desejáveis para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica” (HH, 36). O homem se satisfaz com as poucas informações que tem de si mesmo, se acha virtuoso, pelo menos acredita nisso e resiste em “indagar suspeitosamente sobre as motivações de seu agir” (HH, 36). Não podemos nos esquecer de que os códigos de conduta estão enraizados nas condições fisiológicas daqueles que os criaram. Não é uma coisa dada e pronta como a “alma”, o “Eu” e o “sujeito” apresentados a partir da tradição metafísica. Para compreender melhor essa ideia e nos ajudar a realizar um liame entre a psicologia e a fisiologia podemos partir da ideia de que:

Toda ação, toda ideia, toda manifestação humana é considerada um sintoma de um estado corporal. Assim entendido, faz-se necessário analisar não a pretensa idealidade da metafísica, da arte, da moral, da religião, mas os estados corporais que as produziram. Conforme esse método, o socratismo, a metafísica platônica e a religião judaico-cristã podem ser considerados doentios. O médico filósofo analisa quais os estados corporais que os originaram e constitui fraqueza, doença, diminuição da potência e da expansão vitais (BARRENECHEA, 2011, p. 39-40).

Essa condição fisiológica em momento algum se preza a se reduzir somente a um âmbito biológico, mas parte deste para interpretar a vida em todas as suas dimensões.

O fisiológico e o psicológico são apenas expressões diferenciadas de uma mesma qualidade vital e a existência do homem só pode ser corretamente avaliada por referência ao mundo natural, ao contexto vital em sua acepção mais ampla (RIBEIRO, 1999, p. 3).

A dimensão psicológica e fisiológica em Nietzsche são apresentadas de forma indissociada para a compreensão de uma “filosofia científica” que seja capaz de perscrutar a natureza humana a fim de compreender como se manifesta e procede tanto no pensamento quanto no comportamento. Nietzsche citando La Rochefoucauld¹⁶ diz que “aquilo que o mundo chama de virtude não é, via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para fazermos o que quisermos” (HH, 36). Essas observações parecem ir ao

¹⁶ La Rochefoucauld, duque de (1613-80) foi um filósofo e moralista francês, grande observador da natureza humana e mestre da forma aforismática de expressão. Influenciou tanto Nietzsche quanto Paul Rée na construção de suas obras.

encontro da natureza humana, mas no seu ponto escuro, o que causa o repúdio das pessoas que não estão preparadas para uma dissecação do humano, preferem ficar com aquilo que causa admiração que ceder ao espírito científico que semeia na alma humana o gosto pela suspeita, indagação e busca incessante do conhecimento de si mesmo.

Essa busca de conhecimento tenta colocar a condição humana – as coisas humanas – na “mesa de dissecação psicológica” (HH, 37), o que causa espanto, pois a humanidade vê qualquer instrumento cirúrgico (como pinças e bisturis) com desconfiança, por medo dos resultados (medo da dor e do sofrimento). O papel dessa “dissecação psicológica”, entretanto, é conhecer o que está na origem e na história dos chamados sentimentos morais” (HH, 37), pois a filosofia partira de “falsas explicações” (HH, 37) relacionadas aos sentimentos humanos, chegando a uma “análise errônea” das ações humanas, principalmente daquelas ditas altruístas, que possibilitaram ao homem construir uma “ética falsa” (HH, 37) e que, em seguida, o fez recorrer à religião e às diversas explicações mitológicas que influenciam nas suas observações e considerações acerca do mundo.

As observações psicológicas superficiais possibilitaram ao homem pensar através de erros, pois não se conhecia o que estava na origem das ações e pensamentos. O que Nietzsche propõe é uma “austera valentia” (HH, 37) para afrontar as possibilidades de cair nas mais “perigosas armadilhas” (HH, 37) que são espalhadas pela religião e toda sua explicação “sedutora” sobre o humano e o mundo que o cerca. Nietzsche coloca em questão a utilidade da observação psicológica, ainda que reconheça sua contribuição para a filosofia científica: “se a observação psicológica traz mais utilidade ou desvantagem aos homens permanece ainda sem respostas; mas certamente é necessária, pois a ciência não pode passar sem ela” (HH, 38), pois toda essa busca pelas origens e por seus sintomas precisam passar pelas “pinças e bisturis” que caracterizam o fazer científico pela psicologia para conhecer a origem desses sentimentos morais.

Mas o que seriam esses “sentimentos morais” que Nietzsche deseja dissecar com seu método? No aforismo 39 de *Humano, demasiado humano*, compreendemos que “tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser”. Mas perceber-se pela “filosofia científica” (HH, 131) de Nietzsche que o homem não pode ser responsável por si mesmo, pois ele se forma “a partir de elementos

influxos de coisas passadas e presentes” (HH, 39), e assim chegamos ao conhecimento de que a “história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade” (HH, 39). Contrapondo a essa ideia, Schopenhauer raciocinou que as ações que “acarretam mal-estar (‘consciência de culpa’), deve existir responsabilidade, pois *não haveria razão* para esse mal-estar se não apenas todo agir do homem ocorresse por necessidade” (HH, 39). Nietzsche acredita que o erro de raciocínio de Schopenhauer está em partir da ideia de livre-arbítrio que geraria a ideia de responsabilidade.

A partir da ideia de responsabilidade gerada pelo erro do livre-arbítrio, alguns homens, principalmente os religiosos, interpretam de forma errada o que lhe acontece: uma doença, por exemplo, é interpretada de outra forma, não como um sofrimento do corpo, mas a partir de “erros religiosos e psicológicos” (HH, 126) que veem nos sofrimentos, tão só êxtases dos santos ou provações permitidas por Deus. Para Nietzsche este é um exemplo da “*arte e força da falsa interpretação*” (HH, 126) à qual se contrapõe a sua “*explicação puramente psicológica*” (HH, 132) e ao mesmo tempo isenta de mitologia. Essas falsas explicações são, segundo Nietzsche, os motivos que levam alguém a se tornar um cristão, já que, como veremos no segundo capítulo deste trabalho, é justamente por essa má-interpretção que o cristianismo também oferece uma pretensa saída através das narcoses.

Seria preciso, segundo Nietzsche, perceber “a aberração do raciocínio e da imaginação” presentes nessa argumentação e, tendo-se alcançado isso, “deixa-se de ser cristão” (HH, 135), porque então o homem encontraria satisfação consigo mesmo, satisfação essa advinda de uma mesma espécie de benefício que encontrou outrora na religião e que agora encontra na psicologia baseada nessa dissecação dos ideais. A psicologia tem como traço fundamental dissecar o homem em sua construção histórica, ou seja, aquilo que o homem construiu durante milênios acerca de si mesmo é desmoronado porque não condiz com a realidade do homem atual, com o homem pensado por Nietzsche que busca vivenciar sua própria vida e natureza.

Por essa razão, já nas primeiras páginas de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche contrapõe à “filosofia metafísica” aquilo que ele chama de “filosofia histórica” (HH, 1). Para ele, portanto, a história dos sentimentos morais precisa da

psicologia¹⁷ enquanto método, pois é ela que desenvolve uma análise na qual essas origens humanas são desveladas. A psicologia, entretanto, não é entendida apenas como uma ciência da alma (*psique*), mas uma conjugação desta com o corpo, numa integralidade. Ao realizar esse “desmascaramento¹⁸” Nietzsche acredita ter podido desvendar as origens das valorações humanas e isso levaria ao desmonte das bases que sustentam as religiões e as morais cujo fundamento é metafísico. Esse é o uso estratégico feito por Nietzsche daquilo que ele entende e pratica como psicologia.

Esta forma de análise serve para o filósofo alemão como um caminho para desvelar todo um conjunto de explicações que foram construídas com bases metafísicas, tecidas com “origens miraculosas” (HH, 1) e afastadas da vida humana. Em contrapartida ele argumenta que todas estas coisas são simplesmente humanas, partindo das mais simples e terrestres sem nenhuma explicação que foge a esta realidade, levando-nos a pensar que Deus seria assim uma invenção puramente humana para consolar os que assumiram a metafísica como forma de fuga da vida, o produto mais acabado de sua má-interpretação do fenômeno humano e do mundo imanente como um todo. Nesse sentido, a religião oferece uma chance de redenção e de refúgio, passando a dirigir a vida terrena pela promessa da beatitude plena noutra vida.¹⁹ Mas ela mesma, não seria mais do que um produto, um artefato humano, uma invenção do homem amedrontado e enfraquecido a fim de fazê-lo fugir da vida, ao invés de enfrentá-la.

Para Nietzsche, o pensamento metafísico, por isso mesmo, nasceu como uma espécie de arbitrariedade e confusão da memória que leva o espírito “a titubear e, por simples relaxamento, [a produzir] mentiras e absurdos” (HH, 12) como a contenção de uma única verdade – e absoluta. Esta maneira de perceber a verdade induz o homem a se afastar das coisas que lhe são mais próximas

¹⁷ Segundo (OLIVEIRA, 2009) A psicologia aparece como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Nietzsche. Ele utiliza a psicologia como instrumento de dissecação dos idealismos, não apenas um “estudo da alma” (HH, 36) mas um estudo das *coisas humanas* em geral, levando a afirmação da existência em detrimento a toda negação. (cf. OLIVEIRA, 2009).

¹⁸ Quanto ao termo “desmascaramento”, conferir o artigo de Jelson Oliveira: Nietzsche e o elogio das ilusões: uma estratégia de combate à metafísica, In: Estudos Nietzsche. V.3, N.1, p.24, 2012. O autor relata que esta tentativa de desmascaramento é nada mais que uma valorização da máscara, ou seja, no caso da metafísica, reconhecer as bases humanas e tirar a metafísica do posto de detentora da única verdade.

¹⁹ Aqui temos outro elemento: a metafísica deixa de simplesmente representar a invenção de um outro mundo, como ela passa a guiar as ações dos homens nesse mundo mesmo, a dirigir a moral e os costumes a partir das definições do além.

levando-o aos idealismos que foram criados pela filosofia (metafísica), pela religião (cristã) e pelas artes (românticas), para distanciá-lo daquilo que Nietzsche compreende como vida e que deve ser entendida como o conteúdo primordial da filosofia, esta mesma reconhecida como uma “doutrina das coisas mais próximas” (KSA 9, 11 [211], de 1881, p. 525), tidas como mais importantes (AS, 5)²⁰. É contra essa tendência de desconhecimento das coisas humanas, portanto, que o autor se coloca, a fim de produzir uma filosofia que expresse uma visão psicológica mais “exata”, não por ser realmente “exata”, mas por reconhecer a sua própria inexatidão, por isso o desejo de colocar o homem em contato com sua própria realidade.

1.1.3 A relação entre o método histórico e fisiopsicológico a partir do olhar sobre a natureza humana

Para encontrar uma resposta que combata essa análise psicológica inexata é que Nietzsche utiliza o percurso que tenta devolver o homem à sua própria natureza: “Minha tarefa: a desumanização da natureza e depois a naturalização do homem depois de ele ter adquirido o puro conceito de ‘natureza” (KSA 9, 11 [211], de 1881, p. 525). O que se pretende é retirar o homem do ambiente ideal pelo qual ele foi levado pela filosofia, pela religião e pela arte metafísica e devolver-lhe seu caráter “demasiado humano” que foi desprezado e deixado de lado, aquilo que é mais próximo de sua existência terrestre e, assim, mais humana (AS, 05), em contrapartida a toda afirmação de sua “procedência divina” (A, 9). Desumanizar a natureza seria, nesse sentido, retirar dela as interpretações moralizantes ou mesmo aquelas que a interpretaram como algo negativo; naturalizar o homem seria retirá-lo do âmbito idealizado (mesmo daquele âmbito de idealização presente nas filosofias da natureza, que tentaram encontrar uma essência natural do homem) e devolvê-lo ao âmbito natural. Em outras palavras, tanto a natureza quanto o homem precisam ser “*des-metafisicados*”, ou seja, livrados das interpretações

²⁰ Sobre este assunto remeto-me ao artigo de Jelson Oliveira intitulado: *Nietzsche e a Doutrina das Coisas mais próximas*. Unisinos. V. 10, N.2, 2009b, onde o autor analisa a própria filosofia como uma doutrina das coisas mais próximas, para tanto, pretende mostrar como o método científico-experimental, praticado a partir da fisiopsicologia, leva o filósofo à negação do dualismo platônico e, conseqüentemente, à recuperação da importância do corpo (como o que há de mais próximo), pois tudo o que é mais próximo nunca foi objeto de interesse, nem da arte, nem da filosofia e da religião “as pessoas veem mal e raramente atentam às coisas mais próximas possíveis” (AS, 6).

metafísicas que lhes foram impostas. Como escopo, Nietzsche pretende conduzir o homem à afirmação de si, enquanto um ser que está num constante vir a ser, negando os idealismos que o prendem a uma essência fixa e imutável.

Nesse sentido os idealismos metafísicos são vistos numa acepção antinatural, como algo contrário às coisas propriamente humanas. É justamente a ideia de humano pensada por Nietzsche que nos leva a entender também a ideia de natureza: trata-se de uma ideia contrária àquela presente nas tradicionais correntes do humanismo, que viam o homem se situar acima de todas as criaturas, fim em si mesmo, devido ao fato de ser dotado de racionalidade. Mas “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). Essa ilógica relação com todas as coisas, o que em princípio não manifesta sentido, é o caminho pelo qual advém a criação, o que dá à noção de natureza um caráter artístico. Pois a falta desse caráter e a visão do homem e da natureza de uma forma pura e lógica, não apresenta de forma ampla a compreensão do humano, que não é só racionalidade.

Reconhecer a natureza como ilógica, é reconhecer que lhe falta o ordenamento metafísico da lógica, doado pela racionalidade. Ao recuperar o humano como natural (em sua condição de pertencente e formado pela natureza), Nietzsche rompe com o modelo que tem atravessado toda a história da filosofia. No fim, isso não passou, para o Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, de uma má-interpretação dos fenômenos humano e da vida em geral, nascida da necessidade de fugir dos infortúnios que marcam a existência. Trata-se da má-interpretação da dor, assunto que aprofundaremos mais adiante.

O que podemos salientar, por ora, é que esta má compreensão do humano e de sua natureza está intrinsicamente ligada à história dos sentimentos religiosos, ou seja, da necessidade metafísica ou da necessidade de Deus: o ser humano, por uma fraqueza fisiopsicológica busca subterfúgios e explicações metafísico-religiosas que desembocam numa concepção dualista a qual apresenta o indivíduo, em sua parte espiritual (a alma essencial) de forma fixa, ignorando a multiplicidade e as diferentes vivências. Essa ideia de homem fez com que ele se mantivesse longe das coisas terrestres e humanas, deixando de viver em condições naturais para estar inserido neste mundo metafísico de valorização das coisas distantes. Essa forma de pensar o ser humano acaba desnaturalizando o homem, levando-o

a buscar a própria redenção (*Erlösung*) em Deus: enxergando a si mesmo através de espelhos turvos e por erros da razão (cf. HH, 133) o homem vê a si mesmo como algo mau e culpado, necessitado da ação redentora de seu Deus.

A partir de seu “método”, Nietzsche pergunta: “quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (GC, 109). Esta é a estratégia do autor: fazer com que o homem não necessite mais desses subterfúgios que o levam a se afastar de si mesmo, privando-o de experimentar a própria vida e fazer dela seu próprio caminho e filosofia. Como veremos no terceiro capítulo desse trabalho, o resultado do “método” é a ideia da inocência: devolvido à sua natureza (às coisas humanas que constituem a sua condição), o homem descobre que ela é marcada pela inocência.

Assim, a palavra natureza²¹ se refere às forças e organismos naturais como climas, solos, vegetação, além de ele abarcar o próprio corpo humano, destituído de uma “hierarquia entre animais e seres humanos” (GC, 115) - aliás, esse pensamento que divide e hierarquiza o homem diante dos outros animais não passa para Nietzsche de mais um erro de interpretação.

Por fim, é bom notarmos que essa noção de natureza se contrapõe àquela pregada pela religião cristã, na qual a natureza é vista como uma ordem substancial na qual age o poder criador de Deus e realiza a unidade de todas as coisas criadas, retomando “uma explicação mítica e dogmática da origem ou do princípio da natureza” (GONÇALVES, 2006, p. 26), reverberando num certo dualismo que opõe a *natura naturans* (Deus) à *natura naturada* (o mundo criado, que inclui o homem). De aspecto metafísico, portanto, a natureza expressaria certa tendência divina (ela é, mesmo, comparada a um livro sagrado escrito por Deus, marcada, como no caso de Tomás de Aquino, por um desenvolvimento teleológico e hierárquico), mas também certa tendência à violação desses princípios, quando se trata do lado humano e mundano. Nietzsche, obviamente, estava atento a essa tradição e por isso, ao resgatar as *coisas humanas*, também o faz pela via de uma nova representação da natureza, não mais embasada nessa visão dualista, nem sequer teleológica.

²¹ Esse conceito volta em outros aforismos de *Humano, demasiado humano*, entre os quais: HH, 19, 38, 111, 141, 508.

Ao pretender devolver o homem à natureza e à sua própria natureza para que não necessite mais dos mecanismos de fuga do mundo que leva o homem a um desprezo de si, Nietzsche acaba conduzindo a uma afirmação integral (não dualista, não dogmática e não teleológica) da condição humana no mundo. E o faz, resgatando a dignidade das “coisas humanas” como assunto filosófico, livrando o homem do autodesprezo (que não é outra coisa senão um desprezo de sua própria natureza) que fornece ao homem as cadeias pelas quais ele se aprisiona à necessidade metafísica da religião e a todas as medidas por ela oferecida como busca pela redenção de um sofrimento que ele vislumbra em si mesmo, causado pela pertença à natureza.

A concepção nietzschiana de natureza se apresenta então como antissubstancialista. A substância é aquilo que está sob os atributos do ser da coisa. Aquilo que faz a coisa ser ela mesma. Nietzsche recusa esta compreensão substancialista para pensar uma noção relacional da realidade segundo a qual a busca por uma natureza essencial do homem e das coisas é mais um elemento que revela a necessidade interior” (HH, 18) de tornar-se uma unidade, negando a multiplicidade daquilo que cada ser humano é. Por isso Nietzsche anuncia, em *Humano, demasiado humano* (HH, 18) que em algum dia, quando se escrever a história da gênese do pensamento, poder-se-á perceber nela uma nova luz sobre o sujeito cognoscente, posto que, para o filósofo, a lei universal deste sujeito “consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo [...], sempre igual e imutável, em suma, como uma substância” (HH, 18). Nietzsche pensa a natureza como um contínuo e múltiplo devir, pois “essa lei, aí denominada ‘originária’, veio a ser” (HH, 18) e este constante devir não tem uma identidade fixa, mas é o resultado das forças que estão em jogo. É isso que justifica sua posição antissubstancialista, pois o “procedimento científico perseguiu justamente a tarefa de dissolver em movimentos tudo o que tem natureza de coisa (de matéria)” (HH, 19), não restando assim a concepção de substância como algo imutável ou um conceito fixo e sem movimentos.

Sem uma substância para o homem e para o mundo, rompe-se também a possibilidade de pensar em conceitos que os traduzam. Para Nietzsche, os conceitos podem, simplesmente, afirmar a sua condição metafórica e visar sua autoafirmação e, não sua confirmação em fontes externas, porque, para ele, estas

definitivamente não existem; as ciências não são explicativas, mas descritivas. Como eles são expressão de necessidades interiores não podem representar nada de exterior. Ou seja, eles não podem traduzir ou comunicar verdades únicas sobre o mundo da natureza, não passando de meros erros interpretativos, úteis à vida (cf. HH, 33).

1.2 SENTIDOS DA NOÇÃO DE “METAFÍSICA” EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

Em sentido geral, como vimos até aqui, a análise “crítica” da metafísica realizada por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* está ligada à ideia de que ela não passa de uma falsa interpretação das coisas humanas. Antes de entendermos melhor o que isso significa, é preciso reconhecer que em Nietzsche não há um sentido unívoco para a palavra metafísica. Esse conceito – como, ademais, muitos outros – apresenta-se de forma polissêmica e aberta, fluída e de difícil delimitação. Assim o conceito de metafísica está ligado: à ideia da existência de dois mundos que nos remete à ideia de dualidade e por esta a valorização do mundo inteligível. Para Nietzsche a metafísica está relacionada à oposição de valores, principalmente os apresentados pela filosofia de Platão (crença dualística num mundo verdadeiro) e conseqüentemente pela religião cristã que representa uma antítese ontológica do mundo (marcado pela mutação e contradições) em que vivemos. E ele denominará metafísicos os habitantes desse evanescente mundo “situado para além do sensível, [...] um ‘mundo verdadeiro’ por trás da ‘aparência” (CAMARGO, 2008, p.94). Como se existisse uma realidade superior por trás de todas as coisas, um conceito que abarcasse a “coisa em si” em sua forma mais pura. Mas é contra essa vontade de se estabelecer um mundo verdadeiro de cunho metafísico que Nietzsche implementa sua crítica a essa forma de pensar a vida e o mundo em que se vive.

Ao tratar sobre os sentidos da noção de metafísica em Nietzsche precisamos compreender o que o filósofo alemão entende por “conceito”. A palavra “conceito” é utilizada por Nietzsche no contexto de sua crítica aos filósofos que estavam presos às verdades eternas, em seus dogmas. Com isso ele queria criticar esses ideais referindo-se sempre a algo imutável. Dessa forma um conceito seria

sempre inalterável, pois não sofre a ação do processo histórico que Nietzsche empreende para uma crítica à metafísica. O que ele fará é uma análise na qual os conceitos são reinterpretados, ou seja, ganham novas significações, possibilidades, pois, da mesma forma que as palavras, os conceitos são como “bolsos, nos quais se guardou ora isto, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez!” (AS, 33), portanto, algo efêmero que se modifica no tempo e não se guarda em um lugar, como uma ideia fixa, mas está em um constante devir, resultado das mais variadas forças.

O conceito é, por si mesmo, um elemento metafísico, porque está desligado da história²² e nisso contribui para que a própria metafísica seja não outra coisa que a história de um erro – como explicitaremos neste capítulo. Como expressão de negação²³ da vida, os “conceitos” querem expressar aquilo que está desligado da existência concreta e só tem algum sentido como expressão de ideias suprassensíveis. A vida, de seu lado, é caracterizada pelo movimento e não pela estabilidade: “tudo o que vive se movimenta; e essa atividade não se deve a determinados objetivos, ela é a própria vida” (KSA 9, 1 [70], de 1880, p. 21). Ou seja, a vida não é estática e fixa, está num constante devir, e juntamente com ela, o homem e os conceitos, pois nada é eterno, tudo pode ser reinterpretado e tomar nova cor, novo tom. Como formas de *interpretação* da vida, os conceitos (ou mais genericamente, as palavras) são sintomas dos eventos fisiopsicológicos dos seres humanos e sua origem está ligada às vivências mais próximas.

Os conceitos representam, portanto, um alheamento metafísico e o esquecimento daquilo que está realmente na base da vida, o interesse pelo mundo e pelo corpo, pelas coisas mais próximas e que foram esquecidas ou negadas: “Há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por *todas as coisas mais próximas*” (AS, 5). Para Nietzsche este foi um resultado dos pensadores metafísicos que, por uma linguagem exagerada em prol das coisas mais distantes, ou seja, dos ideais, tidos por eles como mais importantes, colocaram de lado o que poderia servir como objeto de reflexão, tais como alimentação, moradia, vestuário, respiração, clima, relacionamentos e tudo o

²² Para um diálogo com obras de outros períodos de Nietzsche podemos citar como exemplificação *Para a Genealogia da moral*, onde Nietzsche escreve a esse respeito: “(...) todos os conceitos em que se resume de um modo semiótico uma grande evolução, são indefiníveis; definível é apenas aquilo que não tem história” (GM, II, 13).

²³ Sobre a questão da negação da vida, é importante consultar: SAMPAIO, Evaldo; DOMINGUES, Ivan. **Por que somos decadentes: afirmação e negação da vida segundo Nietzsche**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

que é mais próximo. Pois isto nunca foi objeto de interesse, nem da arte, nem da filosofia ou da religião, fazendo com que “as pessoas veem mal e raramente se atentam às coisas mais próximas possíveis” (AS, 6), ao contrário, elas se expressam como tendência equivocada ao que julgam como mais importante, ou seja, as coisas mais distantes. Daí a importância em avizinhar-se das coisas mais próximas, pois o seu desprezo leva o próprio homem à ruína, pois este, vislumbrado pelo ideal, se deixa seduzir e esquecer não somente das coisas terrestres, mas de si próprio.

Temos que novamente nos tornar bons vizinhos das *coisas mais próximas* e não menosprezá-las como até agora o fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob os céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que *aprendeu a desprezar* o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo (AS,16).

O desprezo da vida e de si mesmo é fruto da metafísica que se penhora no que há de “distante” contrapondo ao que é natural e humano, à sua vida, seus instintos, sua liberdade. O humano *aprendeu a desprezar* as coisas vizinhas e com isso se afastou de si mesmo para buscar a sua “essência” e o fez não pelo caminho do que é provisório e múltiplo, mas pela busca do que é estável. “Muitas cadeias foram postas no homem para que ele desaprendesse a se comportar como um animal” (AS, 350) e aprendesse os erros das concepções morais e os traduzisse na forma dos conceitos, cujo resultado foi transformá-lo num animal domesticado, preso às suas inúmeras cadeias de ideais, para as quais Nietzsche dirige a sua tarefa filosófica: “agora estamos em meio ao nosso trabalho de tirar as cadeias, e nisso necessitamos o máximo de cuidado” (AS, 350). Este trabalho de tirar as cadeias, devolver ao homem o alívio da vida e a alegria de viver por si é, como vimos, o empenho de Nietzsche no combate à metafísica que busca rejeitar a noção de homem como possuidor de uma forma essencial, para naturalizar esse conceito, ou seja, desmistificá-lo das “alturas” em que se encontra para reabilitar as suas vivências mais próprias.

Do ponto de vista do uso da palavra metafísica em Nietzsche, podemos afirmar que em sua obra, aparecem dois usos: um uso positivo, empregado geralmente pelo filósofo para caracterizar a própria filosofia do primeiro período de seus escritos; e um uso crítico, tal como aquele que ocorre nos textos do segundo

período. Por questões de cunho didático, que estão ligadas ao objetivo e à delimitação da problemática da presente pesquisa, ater-nos-emos ao segundo uso, a partir do qual levantaremos algumas características daquilo que Nietzsche entende por metafísica em *Humano, demasiado humano*.

Quanto à constância do termo na obra do filósofo alemão, pode-se facilmente constatar que é no segundo período (justamente à época de *Humano, demasiado humano*) que a palavra metafísica aparece com mais força e evidência, principalmente na primeira seção da obra (contra apenas 8 citações em GC, 8 em BM; 4 em GM; e 3 em CI). Segundo WOTLING (2008, p. 56) estas citações são mínimas, se comparadas ao número de ocorrências de expressões como “moral”, “filosofia”, “razão”, “instinto”, etc. Em princípio parece que a “metafísica” não é uma noção que tenha merecido tanta atenção por parte de Nietzsche. O aforismo *Das coisas primeiras e últimas* que abre *Humano, demasiado humano* é um dos quais o termo aparece com evidência, para se desbotar novamente nas obras posteriores, nas quais o termo raramente aparece.

Entre os sentidos que caracterizam o uso da palavra *metafísica* por parte de Nietzsche estão a hostilidade à sensibilidade; a sobrevalorização da racionalidade; criação de dois mundos; a valorização do mundo suprasensível em detrimento do sensível; a busca pela unidade, pela verdade e por uma monadologia, contra a multiplicidade e complexidade; a necessidade de segurança; a crença na verdade como busca pela familiarização; o repouso absoluto (depois disso pode ser colocado no âmbito da promessa religiosa de redenção no reino de Deus); a intransigência e fanatismo na busca da verdade; o atomismo; o dualismo; o pensamento unitário; a anulação da interpretação como função filosófica pela via da verdade pura e única.

1.2.1 A “necessidade metafísica” como “erro de interpretação”

Não é nosso intuito analisar, nesse trabalho, todas essas nuances. Ainda assim, segundo nossa interpretação, elas podem ser reunidas na ideia de que todas evocam um “erro de interpretação” que valoriza a essência das coisas em detrimento da aparência, algo que é interpretado por Nietzsche como uma “necessidade metafísica” (HH, 26) que revela em sua forma mais funesta a alma

como uma realidade indivisível, indestrutível, como uma mônada²⁴ (uma substância simples, sem partes), como um átomo, em consequência de uma desvalorização do corpo e do mundo concreto dos fenômenos humanos. As outras nuances do termo devem, portanto, ser entendidas como desdobramentos desse “erro” inicial.

Para compreendermos melhor como Nietzsche analisa a metafísica para criticá-la é preciso observar: [1] a ideia de oposição; e, [2] a ideia de valoração que nasce da oposição – duas ideias centrais da metafísica analisadas já no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*. A utilização do procedimento histórico-fisiopsicológico mostra que os aparentes opostos não passam de ficções e “erros de interpretação”²⁵ da razão. Nietzsche parte, assim, da constatação de que “não há opostos, salvo no exagero da concepção popular ou metafísica” (HH, 1). É só como visão popular ou metafísica que essa ideia permanece, pois falta à visão popular o espírito “científico”, algo que também teria contaminado toda a história da filosofia. Ora, o que pode parecer como uma oposição entre contrários, por exemplo, o irracional do racional, ou ainda noções como belo e feio, quando submetidos à luz daquilo que Nietzsche entende e pratica como ciência (e que deve ser entendida como uma consideração histórico-fisiopsicológica) perdem toda validade, pois na base dessa contraposição fundante da metafísica, estão erros da razão que serão desmistificados através do procedimento científico de Nietzsche a partir da História e da fisiopsicologia.

A crítica de Nietzsche, assim, remete à ideia de que a metafísica está ligada a uma tentativa de fixar um sentido, uma verdade ou mesmo uma meta única e é contra isso que o autor lança a sua crítica - aos que, hostis à sensibilidade humana, tecem mundos onde o homem não pode experimentar a própria vida, mas deve simplesmente pensá-la de forma racional. Para o Nietzsche

²⁴ Segundo Scarlett Marton no seu artigo *Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling*: “Jaspers entendeu que elas não se deveriam ao privilégio de um modo de expressão, mesmo porque a obra não apresentaria uma forma dominante e abrigaria tanto o discurso contínuo quanto o aforismático ou o polêmico. O comentário teria de buscar todas as contradições e, reunindo concepções relativas a um mesmo tema, chegar à ‘dialética real’, que levaria a esclarecer o projeto nietzschiano e, com isso, compreender a necessidade das contradições.” (In: Cadernos Nietzsche, N.26, 2010).

²⁵ Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche, usa uma série de expressões para denunciar o erro interpretativo promovido pela metafísica: “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); e “falha no espelho” (HH, 133).

de *Humano, demasiado humano*, a metafísica não passaria de emprego de hipóteses e crenças que, por sua pretensão de verdade (tida por ele como falsa, como veremos mais adiante), desviam o valor do conhecimento ao que fixo, deixando de lado as possibilidades de interpretações e experimentações que fazem parte da vida concreta baseada no devir.

Como busca fixa pela verdade, a metafísica leva o homem a um princípio detrator da vida: a crença metafísica que entende a busca pela verdade em sentido absoluto, conduz o homem aos “erros de interpretação” (HH, 111) e à afirmação de outro mundo que não o da vida constituída na história e em devir. Por isso mesmo, o método proposto por Nietzsche, privilegia tanto o elemento histórico (ele mesmo chama o seu procedimento de “filosofia histórica” [HH, 1]): o esquecimento da história é a marca da metafísica porque ela acredita que suas verdades advêm de um mundo além, supracosmético, pelo qual o homem passa a valorizar de forma demasiada a racionalidade em detrimento da própria experiência e vida.

Essa supervalorização da racionalidade, portanto, é que levou o homem aos “erros da razão” (HH, 133), que nada mais seria, conforme já afirmamos, do que um resultado dos “erros de interpretação” (HH, 111) – constituindo assim bases para que a moral se estabelecesse e criasse a possibilidade da dualidade não só do homem e da vida, mas da verdade, atribuindo valores ao racional em detrimento do sensível, corporal, das *coisas mais próximas*.

Esses erros, sobre os quais toda a história da metafísica (e, conseqüentemente, da religião e da moral) se ampararam, não passariam de uma visão distorcida, fruto da imaginação errada e do mau juízo humano. O que Nietzsche busca com seu “método” é dissipar as crenças e ficções advindas da metafísica desde Platão, e em contraposição a este, mostrar que a sabedoria não está em conquistar o conhecimento sobre o que é fixo (aos moldes da ideia e do conceito), mas no que é, justamente, passageiro como se apresenta a ideia do *andarilho* que 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). Sua visão não contempla aquilo que permanece inalterado, mas busca um constante fluir de todas as coisas.

Ao pensar o homem de forma fixa, se olvida que ele é fruto de um processo **histórico** que engloba a ação da religião, da ciência, da arte etc. Esse

esquecimento de que as coisas tem uma história fez com que fosse inventado o ser perfeito e eterno, nas suas variadas formas de apresentação metafísica.

Sendo assim – insistimos - segundo o interesse de nossa pesquisa, é importante destacar que, quando se trata de analisar os usos feitos por Nietzsche da palavra *metafísica* no segundo período de sua produção filosófica, o que fica evidente é que, com esse termo Nietzsche designa uma série de “erros de interpretação” ou “erros da razão” (HH, 133) que levaram o homem a inventar mundos à parte. É nesses termos que a religião aparece como uma avaliação errada dos fenômenos humanos os quais, ao invés de serem submetidos à análise científica (histórico-fisiopsicológica) acabaram sendo interpretados erroneamente pelo viés metafísico, frutos de uma filosofia ideal e dogmática.

Para superar a metafísica e deixar para trás as crenças religiosas (anjos, pecado original, salvação das almas) é preciso um esforço e segundo Nietzsche se faz necessário um “*movimento para trás*”²⁶: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica” (HH, 20) para se livrar desses erros e encontrar um caminho mais verdadeiro de análise da vida. Mas como devemos entender esse “erro” ao qual Nietzsche contrapõe, em *Humano, demasiado humano*, a sua “verdade” científica ou o seu “método rigoroso” (HH, 3)? Estaria Nietzsche, defendendo a sua própria interpretação como detentora de uma verdade e, sendo assim, recaindo no próprio erro que ele mesmo critica? Seria Nietzsche tão ingênuo? E mais, estaríamos autorizados a intitular sua filosofia, nesse segundo período, de filosofia iluminista ou mesmo positivista?

Partimos do ponto de vista de que as respostas a essas questões são negativas, pois existiria em Nietzsche uma crítica ao erro da metafísica no sentido de que esse erro é a negação de seu caráter ilusório, interpretativo ou mesmo criativo-artístico. Em outras palavras: ao denunciar o erro das interpretações metafísicas, Nietzsche não está negando o fato de que os erros são “necessários à vida” (HH, 33) ou mesmo que há uma necessidade deles (HH, 31 e 32). O erro da metafísica é negar essa possibilidade, negar o fato de que ela é uma ilusão e, tal como a arte, ela também nasce de necessidades “ilógicas” (HH, 31) e “injustas” (HH, 32) que estão ligadas à vida. Ao contrário, a filosofia histórica, reconhece esse papel interpretativo e “errado” que ela mesma contém. A metafísica, ao contrário,

²⁶ O que significa propriamente um olhar histórico para o que *foi*.

nega essa perspectiva porque pretende uma “verdade” única. Portanto, a verdade que Nietzsche contrapõe ao erro é uma “grande verdade”, ou seja, aquela que rompe com as divergências entre verdade e mentira por reconhecer que todas as verdades não passam de ilusões. Isso porque, a verdade é entendida, por Nietzsche, como uma “invenção”:

Enquanto tal, a verdade é uma invenção, uma criação do homem-artista e não uma “descoberta” de algo que se encontra já em potencial disponível à atividade racional do sujeito. Submetida à vontade de poder e radicalmente uma imposição dessa, a verdade deixa de ter um caráter dogmático, para estabelecer-se sob a égide do perspectivismo que afirma a capacidade criativa do indivíduo e passa a representar essas ficções úteis à vida das quais não se esquece que o sejam mas, ao contrário, mantém-se nisso como condição de que a vida se flexione ao infinito, em sempre novas interpretações de verdade (OLIVEIRA, 2009, p.79).

Assim, a verdade como invenção não se submete à razão que engessa conceitos, mas possibilita novas interpretações. Ora, o erro de interpretação está ligado à tentativa de reunir em unidade aquilo que é complexo e mutável, dando-lhe um ar de fixidez. Trata-se de mais uma “necessidade” do homem no seu medo frente à vida, analisado por Nietzsche. Vejamos como isso ocorre.

1.2.2 A metafísica como necessidade de unidade

As ideias metafísicas partem de crenças de que, primeiro, há “*coisas iguais*” e, segundo, “a crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel”. (HH, 18). Há uma preocupação de se pensar a unidade mesmo estando em meio à multiplicidade e à “correntes com muitas fontes e afluentes” (HH, 14). Para Nietzsche, os indivíduos só pensam assim porque pensam a vida isolada e desconexa de outras experiências anteriores. Porém, “na medida em que a metafísica se ocupou principalmente da substância²⁷ e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem

²⁷ Quanto a isso podemos aludir ao pensamento de Aristóteles que discursava sobre o objeto da metafísica que segundo ele em *A metafísica* no livro XII relaciona a proposição de que o objeto sobre o qual versa sua pesquisa é a substância, e esta de fato, têm prioridade relativamente a todos os outros modos de ser, e se todas fossem corruptíveis, então tudo o que existe também seria corruptível.

verdades fundamentais” (HH, 18). Esses erros fundamentais se baseiam em atribuir ao mundo e às coisas uma essência, uma característica fixa e una.

Para retirar de cena essa proposição que valoriza as essências das coisas é preciso apresentá-la como ilusão. Podemos compreender isso quando nos remetemos à *fábula da liberdade inteligível* na qual tratamos sobre os sentimentos morais e que por eles “tornamos alguém responsável pelos seus atos” (HH, 39), o que seria uma ilusão já que detectamos a repressão do desejo de autofruição que estaria na base dos sentimentos morais. Percebemos assim que “a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade” (HH, 39). Assim como a metafísica não pode ser tida como uma unidade, uma única verdade, não podemos atribuir ao homem a responsabilidade pelos seus atos, pois existem outros elementos que devem ser analisados, sob o risco de cairmos em erros de raciocínio aplicando simplesmente às atitudes humanas um peso de responsabilidade. Referindo-se ao mundo metafísico Nietzsche explicita que “é verdade que ele poderia existir; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta” (HH, 39). Trata-se de uma “necessidade de unidade” que marca o pensamento metafísico e que é recusada por Nietzsche:

O dualismo não é, contudo, nem a derradeira palavra e nem a raiz última. Uma necessidade de unidade que atravessa todo exercício do pensamento tal como realizado pela metafísica, que lhe informa constantemente, mas secretamente, é este que Nietzsche chama constantemente de “atomismo” (WOTLING, 2008, p. 64).

O atomismo é uma necessidade violenta pela unidade que perpassa todo o pensamento metafísico aprovando esta forma de pensar como verdade ou respostas satisfatórias. Nietzsche refuta ao atomismo e assegura que esta “necessidade atômica”²⁸ ainda sobrevive da forma mais perigosa na “necessidade metafísica”. E que é preciso resistir-lhe como uma a guerra e cita outro atomismo mais funesto ainda, o *atomismo das almas*²⁹. Todas estas crenças, Nietzsche as ataca com o objetivo de destruí-las, por isso a proposta de inversão do platonismo. O próprio Nietzsche define sua filosofia como um “platonismo invertido” em um fragmento póstumo de 1870-1871 (KSA 7, 7 [156], p.138). Por isso, a obra

²⁸ “Ninguém é hoje tão ignorante a ponto de lhe conferir alguma importância” (BM, 12).

²⁹ O atomismo das almas que ensinou o cristianismo por muito tempo, designando a crença que considera a alma como uma coisa indestrutível, eterna, indivisível, como uma mônada, como um átomo (BM, 12).

Humano, demasiado humano e todo o projeto implementado por Nietzsche em seu segundo período de produção está ligado a esta definição. Sobre essa inversão do platonismo podemos ainda dizer que a compreensão de metafísica³⁰, segundo essa interpretação, está ligada ao pensamento de Platão e à tentativa de Nietzsche em se opor a ela, causando o que chamamos de inversão do platonismo. Sobre esse assunto existem algumas variações, ressaltamos a ideia de Heidegger que pensa a filosofia de Nietzsche como uma pura inversão de medidas:

Inverter o platonismo significa então inverter a relação com que dá a medida; o que no platonismo se encontra embaixo e quer ser medido a partir do suprassensível precisa ser transposto para cima; é preciso colocar o suprassensível inversamente ao seu serviço. Em meio à realização da inversão, o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto é, no verdadeiro, na verdade (HEIDEGGER, 2007, p. 140).

Enquanto para Heidegger a inversão se baseia na mudança dos extremos, Giacóia Junior vai além dessa delimitação para expressar de uma forma mais sutil a superação da dualidade platônica.

Inverter seria, então, simplesmente reverter, revalorizar o extremo oposto daquele valorizado pelo Sócrates platônico. Penso ser aqui fundamental distinguir o Nietzsche de fachada de um Nietzsche mais sutil, de intenções filosóficas abissais. Inverter o platonismo não significa, no fundo, retornar a sofística ou ao realismo cru de Tucídides, significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas aquilo que se poderia denominar domínio de si, tornar-se senhor de seus próprios demônios (GIACÓIA JÚNIOR, 1997, p. 33).

A intenção é simplesmente destituir de seu patamar de verdade essas ideias que salientam a importância da alma de todo o mundo suprassensível e sua existência como algo indestrutível e eterno, levando posteriormente o cristianismo a aplicar em seu ideário tais estruturas fundamentando o “atomismo das almas” e toda a necessidade de se predicar o que é uno. Ainda podemos tomar como predicativos da metafísica para desenvolver nossa reflexão sobre a unidade:

³⁰ Müller-Lauter entende que “Nietzsche consiste justamente em proceder à destruição da metafísica a partir dela mesma” (1997, p. 52), pois se Nietzsche assume, por vezes ares de metafísico, por trás das aparências que inventa para si a cada momento, ele leva a metafísica a desmoronar, pois não se detém em momento algum às suas investigações. Esclarecendo o que Nietzsche entende por metafísica podemos refletir que o desejo de um dualismo parte da metafísica e a raiz de seu escopo está em uma obsessão pela unidade.

Submissão da totalidade do exercício do pensamento a um frenesi da unidade e da identidade, de paralisar as outras possibilidades interpretativas que estão abertas, para não deixá-las se exercer senão concertadas por esta finalidade única: encontrar a unidade a todo preço, inventar a unidade, construir a unidade (sem reconhecer, nem mesmo saber, que ela a construiu), conter o poder do pensamento lhe subordinando a esta obsessão do átomo (WOTLING, 2008, p. 66).

Tudo isso para manter uma unidade a todo preço, uma unidade forçada pela não reflexão, pelo não exercício do pensamento. A metafísica, então, pensaria o mundo como uma “coleção de unidades, de entidades discretas, definindo-se no sentido de uma estrutura de oposição e, portanto, apreendido intelectualmente graças às oposições garantidas pela razão e depositadas na linguagem” (WOTLING, 2008, p. 67). Chega-se, então, à necessidade de Deus – símbolo máximo da necessidade metafísica de unidade – como anulação da multiplicidade do devir, em nome da afirmação de um Ser absoluto, colocado num mundo superior à “terra”.

1.2.3 Valorização do suprasensível

Outro elemento que se desdobra da má-interpretação das coisas humanas promovido pela metafísica é a construção de um mundo superior, suprasensível, em contraposição ao mundo das aparências. O suprasensível nos remete às realidades contrárias às da vida imanente, nos colocando diante da história do homem que busca nos sentimentos morais uma justificativa para a vida e o sofrimento que a caracteriza, pois, fracos para encararem a vida em sua forma mais próxima e humana, os homens metafísicos lançam mão de uma crença no além em detrimento de todo aquém. Para Nietzsche esse seria mais uma forma dos erros da razão, pois se baseiam naquilo que foge da concepção de vida tal como por ele entendida.

Essa forma de pensar a vida não passaria de mais uma falha interpretativa, pois o homem interpreta de forma errônea sua própria realidade, vê o mundo terreno como dotado de moral e faz uma escolha em se afastar deste mundo que ele julga ser mau, ou seja, não existe esta moralidade no mundo a não ser no sentimento que o homem tem, erroneamente, de si mesmo e do mundo, o que

acarreta o mal-estar, pois se vê sempre “tão turvo” (HH, 132), que projeta a vida de forma imperfeita.

Assim encontramos o homem submerso na “necessidade metafísica”, criando não somente ultramundos e possibilidades no além, mas tecendo para si no campo moral um conjunto de regras que regerá a vida. Ocorre que este homem se esquece de que a vida não é compatível com este mundo inventado repleto de ideais e, tais metas de vida não podem ser cumpridas, o que acarretará na culpa por não atingir seu fim: o homem se propõe tais regras e responsabilidades com os ideais que ele mesmo criou para si e o resultado disso é a culpa e o remorso contra tudo o que é natural e humano. Para se contrapor a essa culpa Nietzsche propõe o inverso: se por um lado o homem se acha responsável e culpado, o projeto de Nietzsche aponta para a *Inocência do devir*, tema a ser tratado no terceiro capítulo desta pesquisa, mas que leva o homem a se desprender da culpa porque passa a olhar para si e para o mundo de forma mais “correta”.

Nietzsche remete à tese da irresponsabilidade: “se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso” (HH, 133), ou seja, ela precisa se convencer da necessidade de seus atos para superar a sua culpa e todo tipo de mal-estar. Pois este mal-estar gerado no homem pela culpa tem sua origem na *moral da compaixão*³¹ que afirma que “todo homem é concebido e gerado em pecado” (HH, 141). Este pecado seria resultado do livre-arbítrio, que ainda tem lugar especial na moral schopenhauriana contra a qual Nietzsche se volta nesse momento: segundo o autor de *Humano, demasiado humano*, é pela ilusão do livre-arbítrio, ou seja, pela interpretação de que o homem poderia escolher livremente as suas ações que ele seria culpado por elas. Ao afirmar que tudo é necessidade,

³¹ Especificamente no segundo período de sua produção Nietzsche deixa claro sua crítica à Schopenhauer e ao cristianismo. Para o autor a moral cristã estabeleceu crenças naquilo que é eterno e imóvel, o que é contrário a vida entendida por Nietzsche que baseia na flexibilidade e no movimento. Schopenhauer e o cristianismo elegeram a compaixão como mote da moralidade, ou seja, as ações que são dotadas de valor moral são somente aquelas que levam em consideração o outro, enquanto que para Nietzsche tais ações são decorrentes de algum interesse pessoal, e salienta a não existência do altruísmo, pois a ação humana é repleta de um egoísmo. Ele pretende pensar o homem a partir de um amor a si mesmo e somente assim ele seria capaz de transbordar esse amor ao outro, mas não pela via contrária, pelo autodesprezo dizendo amar o próximo sem este amor a si. Por isso a moral da compaixão pretende levar o homem a se compadecer e sofrer pelo outro em detrimento do amor a si mesmo, o que segundo o filósofo alemão desvincula o sentido da própria vida levando o homem a crer que exista um amor desinteressado, que é fruto de erros da razão.

Nietzsche evoca outro princípio para a avaliação das ações humanas: um princípio ligado à vida, na qual ao invés da culpa, haverá inocência.

Ao contrário disso, para Nietzsche é vontade da própria religião e dos metafísicos fazer que o homem se ache ruim e pecador, assim com o passar dos anos ele se sente tão oprimido por todos os pecados cometidos que o remédio para tal é a utilização dos poderes sobrenaturais advindos de Deus que a religião dispõe para a absolvição de toda a culpa, ou seja, a necessidade de redenção. Mas segundo Nietzsche, ao desmistificar a ideia de Deus de sua forma perfeita e punitiva que remedia a necessidade de redenção, o indivíduo não tendo mais um ser perfeito para se medir, o que o levava a se considerar imperfeito e desprezível, agora ele pode experimentar a si mesmo e se reconhecer a partir da “satisfação consigo” (GC, 290) o que o levará a ter um novo olhar para tudo o que é humano.

Mas os homens acostumados à moral da compaixão não buscam uma satisfação pessoal, senão a do seu Deus, pois projetam sua vida no sentido de um além, onde participarão das alegrias reservadas na outra vida, dessa forma eles negam a vida terrestre, que é o território humano. O que Nietzsche tem como intenção com a crítica à metafísica é destituir os conceitos absolutos, todavia o conceito de Deus como única verdade mostrando que por trás deste conceito se esconde enganos e erros. E o papel da metafísica é ser mediadora entre a ideia de Deus e a humanidade oferecendo a finalidade esperada, ou seja, um sentido à vida através de ideais religiosos.

Como vimos até aqui, Nietzsche toma distância da metafísica, pois a vê como um aglomerado de erros e enganos que foram tidos como verdade a partir de uma realidade suprassensível dada como algo miraculoso. Por seu procedimento histórico-fisiopsicológico o filósofo demonstra que esta visão não passa de uma má-interpretação das coisas terrestres e propriamente humanas, tecendo uma reflexão que faz ver que não existe, no indivíduo, qualquer dualismo entre corpo e alma. Portanto, Nietzsche não compreende o corpo como um sistema com uma teleologia, mas usa o termo corpo (*Leib*) para expressar um rompimento do dualismo entre corpo e alma e ampliar este conceito de corpo que transcende estas partes para incluir os afetos, o pensamento (a razão), os impulsos e os instintos, ou seja, o corpo é o lugar da autoexperimentação.

Nietzsche tece assim, sua crítica à filosofia como mumificação através dos conceitos. Ele acusa os filósofos de valorizarem tudo o que não tem sangue, o que

não tem vida, assim ele faz uma crítica à metafísica que estabelece uma divisão entre o corpóreo e o anímico. Nietzsche valoriza o corpo, mas não o corpo como algo que deve ser visto em detrimento da alma. Para ele só existe o corpo, o histórico, pois esta “decomposição entre corpo e alma se relaciona à antiquíssima concepção de sonho, [...] e também, provavelmente da crença nos deuses” (HH, 5). Como as pessoas falecidas “apareciam” em sonho, acreditava-se que elas estivessem de fato vivas e isto levou à crença em outro mundo, à invenção de conceitos absolutos como Deus e à crença de uma vida melhor em um lugar suprassensível.

Em *A gaia ciência*, Nietzsche se questiona “se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo” (GC, Prefácio, 2) que foi apresentada de forma dogmática levando o homem a se eximir de qualquer explicação ou questionamento sobre si mesmo.

1.2.4 Verdade dogmática

Nietzsche considera o dogmático³² como uma criança, pois esta se define pela candidez em acreditar nas pessoas e coisas por erros da razão: “Se alguém é verdadeiro e sincero conosco, então ele diz a verdade” (HH, 53). Este é para Nietzsche “um dos mais frequentes erros de raciocínio” (HH, 53). Ao descobrir esse procedimento que junta num mesmo raciocínio a verdade e um certo prazer despertado com ela, Nietzsche evidencia que a verdade se torna uma crença em algo superior, uma mera derivação dogmática de quem crê, em princípio, ter direitos de sempre encontrar a verdade – não importando de onde ela venha ou como foi construída. E esta está firmada incondicionalmente como valor superior pautado em uma tradição da qual não quer se desvencilhar devido ao falso consolo e proteção oferecida: “A criança acredita no julgamento de seus pais, o cristão nas afirmações dos afirmadores da Igreja” (HH, 53). De igual maneira não querem admitir que tudo o que se passou e que os homens defenderam com afincos pudessem ser gerados de erros da razão.

³² Entende-se aqui, por dogmática, ou por dogmatismo, certo fundamentalismo do senso comum, que aceita como verdades absolutas, algo não de todo provado ou analisado, mas que passa a valer como verdade absoluta e se impor sobre as demais interpretações de mundo. Nesse sentido elas seriam indubitáveis e não passíveis de análise crítica. Nietzsche, nesse sentido, denuncia como as verdades metafísicas aparecem como inquestionáveis quando não passam de “erros” da razão, ou seja, de uma instituição que se ergue sobre o frágil terreno do ilógico da vida.

No aforismo 630 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche caracteriza esse dogmatismo da verdade reproduzido pela metafísica como uma “convicção” de quem acredita estar “em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta” (HH, 630). Trata-se, no fim, de uma simples “crença” de três níveis: primeiro se acredita que essas verdades existam; segundo, que há um método para alcançá-las; terceiro, que as convicções servem de base para a utilização desses métodos. Trata-se de uma necessidade de acreditar, ainda que a verdade seja absurda: “*credo quia absurdum*” (HH, 630). Nisso, afirma Nietzsche, “estavam todos errados: provavelmente nenhum homem se sacrificou jamais pela verdade; ao menos a expressão dogmática de sua crença terá sido não científica ou semicientífica” (HH, 630). Note-se como, nessa passagem, Nietzsche contrapõe a verdade dogmática à ciência, acusando a primeira da falta de um procedimento científico já que a crença, baseada em erros da razão - que fazem *ter* razão porque simplesmente *devem* ter razão – não teria qualquer ligação com a realidade da vida. Nisso nota-se como Nietzsche se distancia desse procedimento quando apresenta o seu próprio método: mesmo usando uma linguagem talvez ambígua quanto a isso em *Humano*, Nietzsche não pretende contrapor a sua verdade (como absolutamente verdadeira) à metafísica (como falsa). Seu procedimento não quer inverter os lugares de interpretação da verdade, mas colocar a própria crença na verdade em xeque.

Esses homens foram educados para pensar assim, de forma dogmática: “a educação procede quase sempre assim: ela procura encaminhar o indivíduo por uma série de estímulos e vantagens, para uma maneira de pensar e agir que quando se torna hábito, impulso e paixão, vigora nele e acima dele” (GC, 21), mas isso segue de encontro com sua vantagem pessoal para satisfazer a vontade, o bem de todos, o que poderá tornar uma utilidade pública em detrimento da pessoal. Dessa forma temos o indivíduo que levado pela maneira metafísica e dogmática de pensar foi educado pelos seus próprios erros:

O homem foi educado por seus erros: primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribuiu-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação (GC, 115).

Este olhar incompleto do homem é um olhar a partir de sua própria consciência. A crença no absoluto fez com que ele inventasse características para si ficcionais, ou seja, impensadas quando se trata do humano, a saber: o altruísmo, o desinteresse e a abnegação. Não satisfeito com o fato de ter inventado tais realidades, sentiu-se como um ser superior, pois estes “valores” que possui não eram percebidos ao seu redor e para afirmar sua condição e fazê-la contínua, criou para si normas para dar mais ênfase nessas representações, levando-as ao status de eternas e absolutas. Assim, para Nietzsche, o que os filósofos dogmáticos têm em comum é a crença e a extensão desta crença a um status de eterna e absoluta, o que descaracteriza o humano e leva Nietzsche a se voltar contra a ideia de vida tida pelos metafísicos e reinterpretá-la a partir de seu procedimento histórico-fisiopsicológico chegando à reflexão de que a origem de todo este sentimento religioso e metafísico não passam de ficções, ou seja, que tudo que se atribuiu valor supremo e eterno tem sua origem nas coisas humanas e terrestres.

1.2.5 A crença no incondicionado

O “mundo incondicionado” (HH, 16) é um dos focos centrais da filosofia metafísica, tida, por Nietzsche, como um “erro original de todo ser orgânico” (HH, 18). Em outras palavras: a ideia de incondicionado teria nascido, segundo Nietzsche, da crença na liberdade da vontade, ou seja, na crença de que há uma parte do ser humano (a alma) que não pertence ao mundo da causalidade. A liberdade (como não condicionalidade) seria o mote central que originou a crença no mundo suprassensível. Entende-se, nesse sentido, um dos escopos centrais de *Humano, demasiado humano* ao tratar o tema da liberdade agora atrelada à ideia do *espírito livre*, num viés antimetafísico. Segundo Fink o espírito livre “parece ser um desmistificador capaz de dissipar as ilusões”, sua frieza e desconfiança significam uma negação a qualquer tipo de idealismo e “prepara o terreno para a chegada de uma afirmação” (FINK, 1988, p. 55). O espírito livre aparece como o grande cético que suspeita de tudo aquilo em que o homem mais confiava até então.

Este espírito livre é aquele que se emancipou: de toda obrigação moral, da ideia de um mundo além deste em que vivemos, da ideia de que há um Deus e que este nos vigia a todo instante para aplicar sua ira contra nossos pecados, alias, o

espírito livre já não acredita que suas ações são frutos de erros morais, causando pecados. Ele vive noutra perspectiva, no caminho da dúvida e da criação. Em oposição ao “*espírito cativo*” (HH, 225) Nietzsche afirma que o *espírito livre* é a exceção, não faz suas escolhas pela tradição ou hábito, pois “habituar-se a princípios intelectuais sem razão é algo que chamamos de fé” (HH, 226), o que não é um dos seus predicativos. O *espírito livre* é o homem científico, é o homem que questiona, que investiga, ele não é livre porque já se libertou e vive numa outra realidade já definida, antes ele o é porque é livre para a descoberta, para duvidar das convenções apresentadas pela moral e encontrar as origens dos acontecimentos por si mesmo através da experimentação sem medo daquilo que Nietzsche chama de vida, o que é propriamente humano.

No aforismo 16 de *Humano*, Nietzsche afirma que os “lógicos mais rigorosos” fizeram emergir “o conceito do metafísico como o do incondicionado” (HH, 16) contestando qualquer relação com o “mundo por nós conhecido”. Ora, se a relação desse fragmento é direta com a filosofia kantiana, é verdade que nessa ideia Nietzsche também apoia a sua crítica à metafísica de cunho religiosa, já que a ideia de Deus é a ideia do principal entre os “erros intelectuais” (HH, 16) herdados pela humanidade.

Essa construção de valor na qual se apoia a moral da compaixão e, em última instância, fé cristã, é uma resposta da fraqueza (fisiopsicológica) que busca combater a força de alguns poucos aristocráticos, provocando uma subversão na ordem de valores, colocando em primeiro lugar o doente, o fraco, o antinatural³³, ou seja, esta fraqueza deseja se impor como virtude levando a degeneração às forças ascendentes pois “durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo, mas o inimigo não é considerado mal: ele pode retribuir” (HH, 45). Para Nietzsche o mau não é aquele que nos causa dano, mas o que é desprezível. Os fracos são aqueles que não podem, ou melhor, não se sentem capazes de enfrentar a vida como os fortes, senhores, assim se refugiam para estabelecerem leis de autoproteção e autoconsolo. O problema é que ao criarem estas leis, as constituem como “verdades absolutas” (HH, 630)³⁴, originando uma

³³ Num texto tardio de Nietzsche pode-se ler: “A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se pelo contrário, justamente contra os instintos da vida” (CI, Moral como antinatureza, 4).

³⁴ Sobre a verdade absoluta Nietzsche explica que são como convicções que os homens têm diante da vida, mas que estes que assim procedem não são os mesmos homens do pensamento científico.

“moral da piedade” (HH, 96), ou “moral do Sermão da Montanha” (HH, 137)³⁵, uma moral gregária, fruto do racionalismo e cristianismo imersos no mundo metafísico que em virtude da valorização da alma e do suprassensível, se esqueceram das coisas mais próximas, do corpo, da vida.

Ao se esquecerem da vida, ou temê-la, criaram para si um ser que seria capaz de protegê-los a todo instante, erigiram a ideia de “Deus” e atribuíram a ela tudo aquilo que, incapazes de serem na condição terrestre, poderiam ter na pessoa dele. Daí um ser imaterial, eterno, incausado, princípio e fundamento de tudo, acima de toda a realidade conhecida. Em outras palavras: Nietzsche acredita que a ideia de Deus é uma invenção daqueles que, por medo de enfrentar as condições vitais em sua plenitude, acabaram construindo um mundo suprassensível no qual a ideia de Deus passa a significar um estágio de absoluto repouso, um refúgio para a sua fraqueza. Nesse sentido, a análise “científica” proposta por Nietzsche parte da pergunta sobre a necessidade fisiopsicológica da metafísica e chega à afirmação de que é a fraqueza e o medo daqueles “setores” considerados sombrios da existência que deu origem à crença no mundo suprassensível onde Deus reinaria absoluto e passaria, então, a gerenciar moralmente a realidade terrestre.

Segundo Nietzsche as características que foram designadas a este “verdadeiro ser” são “as características do *nada* – construiu-se o “mundo moral” a partir da contradição ao “mundo físico” (HH, 136). Este mundo incondicionado, construído pelos ideais é um mundo onde reina a suspeita da vida, levando o homem a buscar sempre uma vida melhor, mas encontram nesta busca uma barreira que “impedem que os homens trabalhem por uma real melhoria” (HH, 148). Essa realidade criada tem seu fundamento no medo dos impulsos naturais, pois alguns homens fracos generalizaram a sua fraqueza e espalharam o seu medo inventando o incondicionado para o condicionado. É o que Nietzsche critica: por medo do indeterminado e do instável que caracterizam a vida, a modernidade tende a tornar tudo o que é distante e desconhecido em familiar, íntimo e doméstico, assentado sobre a previsibilidade promovida pela moral. Pois esta se preocupa de forma absurda a apresentar o condicionado a partir do incondicionado, mas para Nietzsche, como vimos, toda a história metafísica do ser incondicionado

Ele se encontra na idade da inocência teórica e é uma criança por mais adulto que seja em outros aspectos.

³⁵ Dando origem à moral que Nietzsche designa mais tarde como “moral rebanho” (BM, 202).

está pautada numa origem condicionada. Se o espírito está aprisionado pela metafísica devido ao medo da vida, o espírito livre está liberado pela coragem que nasce da afirmação de si mesmo em sua plenitude de forças. Assim o fraco, aquele designado pela moral gregária por medo da vida, busca forças no além e acredita encontrar neste lugar criado por uma série de erros da razão, consolo e forças, o que para Nietzsche não passa de mentira, fraqueza e doença.

A metafísica promove, então, uma desqualificação do condicionado em favor do incondicionado, associado à ideia de Deus: “Absurdidade de toda metafísica na medida onde ela deduz o condicionado do incondicionado. Pertence à natureza do pensamento que ele faz do incondicionado o corolário do condicionado, que ele inventa para ajuntar a ele (...)” (KSA 9, 8 [25]). Para corroborar com esta ideia Wotling apresenta que:

Essa necessidade de juntar uma figura do absoluto ao condicionado é, de fato, particularmente clara no caso do tratamento de processos muito complexos: o incondicionado toma muito genericamente a forma da unidade, como evidenciado, por exemplo, pela introdução do ‘eu’, do sujeito, em comparação aos pensamento múltiplos. (...). A metafísica seria então uma arte de inventar mundos imaginários para os quais o nome de Deus é o mais supremo e sublime deles. É uma arte de *inventar* que se traveste e quer se revelar como uma arte de *descobrir* (WOTLING, 2008. p. 68).

Essa força suprema será criticada por Nietzsche quando percebe que a ciência é referida como negadora de uma unidade absoluta a partir de um lugar fora da vida – que passa a avaliar a vida: a razão não pode tudo, ela não pode determinar verdades fixas sem levar em conta a fluidez de ideias e mudanças que perpassam a vida. Se a necessidade da fuga da vida devido à fraqueza, leva o homem ao mundo do incondicionado, o resultado não é outra coisa que o adoecimento e as formas de constituição da vida como um peso, um castigo, uma penalidade, um eterno sofrimento. E é então que ele chega à ideia de que a metafísica é um produto da insatisfação do homem consigo mesmo e da busca contínua para se redimir da culpa que o próprio homem se envolveu crendo em mundos ultramundanos³⁶, metafísicos.

³⁶ Este mundo é aparente, *logo* existe um mundo verdadeiro. Este mundo é condicionado, *logo* existe um mundo incondicionado. Este mundo é cheio de contradições, *logo* existe um mundo sem contradições. Este mundo está em devir, *logo* existe um mundo do ser. (“Para a psicologia da metafísica” - KSA 12, 8 [2], de 1887).

Para ele, tais conclusões são falsas. A grande inspiração para esta conclusão é a ideia de que o sofrimento do homem é parte do devir existencial. Por não ter forças para enfrentar esse peso existencial, o homem passa a ter ódio de tudo o que é humano, da vida que está em constante mudança. De que modo? Criando a ideia metafísica de permanência. O ressentimento dos metafísicos contra a realidade inventou outra realidade. Uma realidade que despreza a multiplicidade buscando uma unidade, um atomismo que engessa a reflexão filosófica pautada pela metafísica. Ao invés de alívio, o homem sente-se cada vez mais pesado. Ao invés de cura, o que ele encontra é mais doença. E dessa forma começamos a pensar a vida religiosa que é o fundamento e meio para se produzir esses ideais e constitui-los como verdades absolutas.

2. A RELIGIÃO COMO NECESSIDADE METAFÍSICA NO *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

Conforme vimos no capítulo anterior, *Humano, Demasiado humano* se apresenta como um projeto de crítica à filosofia metafísica e apresenta a religião cristã como parte desta problemática da qual trataremos mais especificamente neste segundo capítulo. Para tal demonstraremos alguns argumentos utilizados por Nietzsche para ratificar a apresentação da religião como “necessidade metafísica” (HH 26; 37; 110; 153). Segundo o filósofo, a religião interpretou de forma errônea o sofrimento, levando o homem a uma “mudança de sensibilidade” (HH, 108) que o fez crer ser possível se eximir de tal infortúnio e é isso, precisamente, o objetivo da religião e ao mesmo tempo o que explica a sua “necessidade” (HH, 39): “toda religião nasceu da inquietude e da necessidade, e se insinuou na existência apoiando-se em erros” (HH, 110). Assim a perspectiva da crítica de Nietzsche à religião baseia-se na moral vigente em seu tempo. Segundo Tongeren:

A moral forma o autêntico ponto de crítica: Nietzsche não se preocupa tanto pela verdade dos filósofos, mas tenta sistematizar propriamente o valor dessa verdade; ele quer prescindir dos preconceitos morais aos quais está ligada essa busca pela verdade, ‘conduzindo-se além da moral’ (TONGEREN, 2012, p. 84).

A verdade que é criticada é a da religião por entender-se como uma verdade absoluta e espraiando tais verdades como se revestisse da própria verdade filosófica. Mas é como “necessidade” que a religião (e a metafísica em geral presente na filosofia, na moral e na arte), se apresenta como entre as demais *coisas humanas, demasiado humanas*, isto porque “tudo é necessidade” (HH, 107), ou seja, todas as coisas humanas estão submetidas aos eventos agora lidos pela filosofia histórica proposta por Nietzsche. Mas a religião com seu arsenal ideário cria no homem uma necessidade desprendida da imanência, uma necessidade de coisas que se encontram distantes da vida humana. Segundo Giacóia a religião cristã além de interpretar mal o que é propriamente humano apresentou uma interpretação violenta, extinguindo outras possibilidades:

Toda moral historicamente existente subsiste apenas como uma certa perspectiva de interpretação do mundo e da vida, e, por conseguinte, como tirania, como violência contra toda possibilidade de que possa haver

outras, várias morais. (...) é o caso da moral platônico-cristã que como toda outra se revelou como tirânica, inverídica na sua origem (GIACOIA JUNIOR, 1997, p. 143).

Além disso, essa interpretação levou o homem a um autodesprezo e à invenção de um Ser perfeito como busca de *redenção (Erlösung)*³⁷ (Conf. HH, 132, 135, 141 e 476) em relação à sua condição humana, identificada como motivo daquele sofrimento para a qual o homem busca uma solução (a vida, mesma, pela via da má-interpretação proposta pela metafísica, passa a ser responsabilizada ou mesmo culpada pelo sofrimento). Na origem desse processo, segundo a interpretação de Nietzsche, estaria a fraqueza e o medo do ser humano diante do enfrentamento das condições vitais, na qual a metafísica aparece como possibilidade de fuga, por representar uma negação das “coisas humanas, demasiado humanas” (*Menschliches, Allzumenschliches*).

Nietzsche afirma poder compreender o fenômeno religioso melhor do que Schopenhauer, do que os psicólogos atuais, os ‘livre pensadores’, ou os esclarecidos (Aufklärer) e, na verdade, também porque seu pensamento não estaria mais ‘sob o domínio da moral’, mas sim, ‘para além de bem e mal’. Sua crítica se dirige então, sobretudo, contra o pano de fundo moral-escravo do cristianismo e contra os fenômenos religiosos morais como consciência moral, ascese e o pecado (TONGEREN, 2012, p. 85).

Segundo Fornari, Nietzsche parece reforçar essencialmente a posição já expressa em *Humano, demasiado humano*, “na qual a moral era reconduzida à obediência à tradição” (FORNARI, 2008, p. 119). Esses quesitos, por um lado, corroboram com o fato da possibilidade do homem passar a ter um olhar empobrecedor para a vida, buscando incessantemente depender e acreditar sair da situação de “desgosto consigo mesmo” (A, 94) para encontrar um momento em que o sofrimento (nesta vida) tenha uma explicação plausível, um significado - algo que vai ser desencadeado na religião cristã ao apontar que esta vida (terrestre) é condição de outra vida (ultramundana), como se lê, por exemplo em HH, 141. Por

³⁷ É precisamente a partir da problemática da redenção que Nietzsche irá refletir sobre as condições de vida a partir dos ideais, ou seja, o modo de ser e agir que levou o homem a desprezar suas necessidades neste mundo para privilegiar, à custa de sua própria existência, a necessidade de uma bem-aventurança noutro mundo. Nietzsche vai tecer sua filosofia a partir da sua própria vida, assim ao ficar doente ele levará sua reflexão, filosofia e forma de ver o mundo para a doença, a encarará como uma riqueza enquanto que outros utilizariam a filosofia como “apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevado alheamento de si” (GC, *Prólogo*, 2) e é justamente sobre esta segunda forma que vamos tecer os argumentos acerca da redenção que nada mais é desprezar a vida para buscar uma outra, nova, hipoteticamente melhor.

outro lado, Nietzsche rejeita essa roupagem cristã e busca uma filosofia que, ao contrário daquela forjada pela tradição nesses mesmos moldes metafísicos, dê condições para que o homem enfrente a vida como ela realmente é, despida de qualquer sentido futuro e com uma atitude corajosa diante do sofrimento, o qual passa a ser entendido como parte do viver que se constrói paulatinamente a cada instante e que nos remete a outras tantas possibilidades de mutação e fluidez. Esse processo levaria a uma dinamização da vida e colocaria o homem diante da possibilidade do encontro consigo mesmo em sua condição integralmente humana, numa distância do ideal que pode ofuscar a visão e remeter a uma regressão, na busca de consolos e curas para a dor³⁸ e o sofrimento nesse mundo.

A necessidade de um consolo em “outro mundo”, que propiciou a crença em um mundo idealizado é, por sua vez, completamente oposta à vida terrestre. Tal crença foi interpretada, a partir de uma concepção dicotômica, constituindo-se apenas por enfermidades, perdas e fraquezas (AZEREDO, 2011, p. 253).

Essa necessidade de um consolo, “necessidade metafísica” (HH 26, 37, 110 e 153) que nasce do medo da vida pode ser percebida, sobretudo, na religião cristã que, busca se contrapor aos chamados “métodos científicos” (HH, 632) para assegurar, pelos seus dogmas, o *status* de verdade que ela carrega consigo. Segundo Nietzsche, a “metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante” (HH, 26), ou seja, por mais que os combalidos dogmas cristãos tenham sido suprimidos, a forma de se perceber o mundo e o homem ainda se pauta, por exemplo, na teoria de Schopenhauer e na tradição metafísica e religiosa à qual, segundo Nietzsche, ele continua vinculado.

³⁸ Apesar de serem sempre apresentados como sinônimos a dor e o sofrimento têm algumas sutis diferenças que se faz importante sua delimitação. A Dor segundo o Dicionário Houaiss se refere aos aspectos físicos. É uma “sensação física desagradável do organismo, provocado por choque, doença e etc.” (p. 271). Enquanto o sofrimento se encontra mais voltado para os aspectos psicológicos como “uma dor moral, uma amargura, consternação, desgosto” (p.722). Segundo Pessini “em relação à dor, constata-se que grande parte dos profissionais de saúde não sabem o que significa “dor” quando falam nela. A dor tem duas características importantes: a primeira é que estamos diante de um fenômeno dual: de um lado, a percepção da sensação; de outro, a resposta emocional do paciente a ela. A segunda característica é que a dor pode ser sentida como aguda, e portanto passageira, ou crônica, e conseqüentemente persistente” (2002, p. 59). Será sobre a má- interpretação da dor que a religião apoiará seu ideário promovendo uma cura paliativa como veremos e o prolongamento desses sintomas. Assim, o sofrimento pode ser definido como todo ato ou efeito de sentir dor física ou moral; padecimento; amargura; paciência; resignação; desastre. Podemos acrescentar a essa definição a angústia, o medo, a tristeza, ansiedade, o desespero, a revolta, a autodepreciação etc.

Para Nietzsche, “os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos” (HH, 37) que se baseiam em análises inexatas do humano, o que possibilita um recuo à metafísica, à religião e aos mitos para explicar a condição humana como motivo de seu próprio sofrimento e, como consequência, “as sombras destes turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a consideração do mundo” (HH, 37). Se referindo a uma citação do autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos* Morais, Paul Rée (“o homem moral – diz ele – não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico” [HH, 37]), o autor de *Humano, demasiado humano* mostra como, a partir de um conhecimento histórico tal como aquele manejado por ele nessa obra, esta visão de que a realidade metafísica é superior ou indispensável ao conhecimento do humano poderá, algum dia, ser cortada pela raiz ao se perceber que o papel da moral e da filosofia em geral é re-interpretar a condição humana a partir de outra premissa (a da inocência, como veremos adiante), livrando-a do peso da culpa que faz ver, por uma falsa interpretação, que a dor encontra um sentido apenas no âmbito metafísico. O que a citação inspirada em Rée sugere é que o homem físico, em sua vida imanente, não necessitando de uma fuga de si para que metafisicamente se encontre seus caminhos, mas cultivando-os de forma eficaz na realidade mais puramente humana.

em cada etapa da humanidade, uma determinada forma de interpretação prevaleceu. Tendo como solo comum a metafísica e a moral, num certo momento imperou a interpretação religiosa e, posteriormente, a artística. Os dois erros fundamentais da metafísica – a substância e a vontade livre – são produtos de um único sentimento, o de responsabilidade, que se tornará o eixo central das análises em *Humano, demasiado humano*. Diante do enorme peso que o sentimento de responsabilidade lhes oferece, os homens têm a necessidade metafísica de transferir essa responsabilidade que julgam possuir para entidades suprassensíveis. Desse modo, com a análise do sentimento de responsabilidade ficam articulados, enfim, os três eixos da filosofia histórica: história, psicologia e linguagem (ITAPARICA, 2002, p. 36).

Essa fuga de si e do mundo se expressa numa busca por redenção, que é produto e ao mesmo tempo causa de um “empobrecimento de vida” (GC, 370), já que o homem não a percebe como repleta de sofrimento. Em outras palavras, a “necessidade de redenção” (HH, 132) se revela como fuga da condição vital que é carregada de dor. Se a falsa interpretação quis mostrar que há uma explicação metafísica e religiosa para essa dor, a filosofia histórico-fisiopsicológica tenta

mostrar que a dor é parte da vida e que a moral deveria colaborar para que o homem a enfrente e não, como tem feito, promova uma fuga através de uma interpretação falsa que não esconde a incapacidade e a falta de forças para esse enfrentamento. É por isso que Nietzsche tece, por exemplo, na sua crítica aos românticos que se afastam a realidade em busca de uma vida ideal³⁹ e o fazem pela arte, a qual pode ser vista como remédio e socorro. Os românticos “necessitam da transfiguração através de ilusões, pois procuram por uma ‘redenção de si’ e do seu sofrimento” (STEGMAIER, 2010, p. 17), buscando o silêncio e a quietude.

Nietzsche pretende com sua reflexão possibilitar ao homem um desprendimento de pensamentos com bases ideais que impedem a mobilidade da reflexão e negam a condição natural do humano, levado a um repouso conceitual pela via da religião que está baseada num princípio que tenta dar como comum e óbvia uma realidade que não se pode mensurar ou mesmo dizer algo, pois se encontra num mundo distante. Com o tempo e a má interpretação da história, tomou-se comum achar *natural* os fenômenos metafísicos que, segundo Nietzsche, estão baseados em erros da razão. Mas, pergunta Nietzsche, “quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (GC, 109). A resposta a esse questionamento encontra suas barreiras na própria tentativa de se aproximar o humano dele mesmo, pois este foi levado a racionalizar sua condição de vida a tal ponto em que se perdeu de si mesmo. Em outras palavras, reconhecer um fundo irracional de todas as relações do indivíduo consigo mesmo, com os outros e com toda a natureza é aproximá-lo do *devir* inocente e superar a pequena miséria e a crise nascida daquela falsa “análise das ações humanas” (HH, 36). Assim, o método de Nietzsche em *Humano, demasiado humano* tenta combater essa visão do humano e de toda a moral que rege essa forma de interpretação para que o homem possa se tornar aquilo que é – humano. A metafísica, assim, é a história de um erro que

³⁹ Pensar neste ideal é ter em mente a eternização da vida e o prolongamento dos sofrimentos. Neste ideal é que o homem busca encontrar o seu descanso, sua redenção por não estar a vontade consigo mesmo. Segundo (ARALDI, in **Dissertatio**, 19-20, 2004, p.241) “a vontade de eternizar brota de sua grave doença, que quer propagar seu sofrimento a todos e a tudo, como se fosse uma lei originária”.

tentou separar o homem da natureza, com o fim de encontrar para ele uma saída de sua própria condição humana⁴⁰.

O homem apreciado por Nietzsche, enquanto “homem do conhecimento”, não é o cientista, nem o erudito, nem o trabalhador filosófico: é o filósofo legislador e criador de valores, numa elevada posição de comando no que concerne aos rumos da cultura. Embora tenha traços do cético e do crítico, não coincide nem com um nem com outro. A posição cética de suspeita lhe é necessária, mas não basta; a atividade crítica é também requerida por sua tarefa, mas não a esgota. Cabe-lhe não apenas conhecer, mas ser e significar algo de novo. As mais elevadas formas de conhecimento têm consciência de seu caráter perspectivista, ficcional e inventivo, subordinando-se à necessidade de criar um sentido para o homem, e dependendo, portanto, da sua vontade (LOBOSQUE, 2010, p. 212).

A intenção de Nietzsche é retirar o homem do ideal e devolvê-lo os aspectos de uma vida humana, demasiado humana que foi deixada de lado para viver uma vida voltada à “procedência divina” (A, 9), o que o afasta de sua própria vida levando-o a perceber o mundo como uma espécie de “paraíso” (HH, 124). Esta forma de ver o mundo é própria de uma criança e este é o papel que a religião deu à natureza: “em meio à natureza o homem é sempre a criança” (HH, 124), mas esta criança [em sonho] mesmo vivendo situações de angústia e de instabilidade se lembra de abrir os olhos e retornar à estabilidade construída pela moral religiosa. O homem em meio a natureza se acostumou a sentir-se protegido pelos ideais que construíra a partir da religião. E diante de qualquer vicissitude, basta virar e voltar os olhos para religião em busca de uma suposta paz.

Mas para que isso ocorra é preciso “compreender como ‘o pecado⁴¹ chegou ao mundo’, ou seja, através dos erros da razão” (HH, 124), ou seja, é tarefa da filosofia científica de Nietzsche livrar o homem de sua culpa e do autodesprezo (que fez com que os homens se considerassem “mais negros e mais do que são de fato” [HH, 124]). É pela compreensão “científica” de como os sentimentos morais

⁴⁰ É o que se lê na seguinte passagem, dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*: “Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades ‘naturais’ e as propriamente chamadas ‘humanas’ cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda a humanidade, em ímpetos, feitos e obras”. (CP, *A disputa de Homero*)

⁴¹ Sobre esse assunto podemos nos aprofundar lendo: BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e Vontade de Nada. Cadernos Nietzsche. São Paulo, n.8, p. 3-34, 2000.

nasceram, ou seja, sobre a “história dos sentimentos morais” (como nos sugere o título do segundo capítulo de *Humano, demasiado humano*) que conta com as “vantagens da observação psicológica” (HH, 35) que Nietzsche acreditaria aliviar esse sentimento (cf. HH, 124) e fazer com que “os homens e o mundo aparece[cessem] por vezes com a aura de inocência” (HH, 124). É justamente a análise científica tal como aquela proposta por Nietzsche, que faz com que o homem se sinta sempre como uma criança.

Esse procedimento que tenta aproximar o homem da natureza apresenta-se como uma tentativa de compreensão das “coisas humanas” (A, 112) e de interpretação da moralidade, da religião e da arte a partir dos afetos fisiopsicológicos, com a intenção de mostrar que todas as conjugações culturais daí derivadas estão carregadas de “história” e “vir-a-ser”⁴² e não devem ser interpretadas como fruto de milagres.

Em *Humano, demasiadamente humano*, tanto a arte como a religião são consideradas como amostras de uma necessidade metafísica, miraculosa, cujo caráter fictício é o objeto de denúncia do procedimento científico de Nietzsche. O valor da arte era bem mais alto quando partia de pressupostos metafísicos: “a arte tem um valor muito maior; por exemplo, quando vigora a crenças de que o caráter é imutável e de que a essência do mundo se exprime em todos os caracteres e ações” (HH, 222). Agora, diz Nietzsche, a arte vive seu crepúsculo: “a humanidade logo se relacionará com a arte como uma lembrança comovente das alegrias da juventude” (HH, 223). Da mesma forma, as crenças religiosas, ainda que possam trazer consolo e suscitar nostalgias, são incompatíveis com a nossa “consciência intelectual” (HH, 109), porquanto nem mesmo de forma alegórica, como pretendia Schopenhauer, “nenhuma religião [...] conteve uma só verdade” (HH, 110). Pois sua gênese está baseada no medo e na necessidade para se firmar entre os homens.

2.1 A (MÁ) INTERPRETAÇÃO RELIGIOSA DO SOFRIMENTO

Ao refletir sobre a religião e as estratégias que ela utiliza para se fortalecer, Nietzsche aponta no capítulo terceiro de *Humano, demasiado humano*, o qual tem

⁴² Sobre este assunto, é preciso consultar: LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n.1, p. 53-68, 1996.

como tema a *Vida religiosa*, que a reinterpretação do sofrimento é o assunto central pelo qual a religião se fortalece, levando a crer que os infortúnios (dores, sofrimentos, desgraças e infelicidades experimentadas pelo homem), precisam ser levados em consideração como um bem “cuja utilidade talvez se torne visível depois” (HH, 108), como resultado de desígnios divinos que podem ser desconhecidos no momento presente, mas se tornariam “claros” posteriormente. Em outras palavras, a religião quer mostrar que o homem não sofre à toa e que em todo sofrimento há um sentido que só seria conhecido posteriormente (na forma de alegrias posteriores), possibilitando ao homem um alívio apenas momentâneo porque as causas mesmas do sofrimento não foram conhecidas e sequer eliminadas. A ideia é que o homem não compreende ao certo tal sofrimento e que a religião provoca uma “mudança da sensibilidade” (HH, 108) em relação à dor. A religião não somente apresenta uma possibilidade de alívio desta dor, mas assegura que é Deus quem a permite ou promove e que Ele é, ao mesmo tempo, o caminho de cura, levando o homem a acreditar que seu sofrimento é algo distinto de sua própria vida (ou seja, um resultado exterior proveniente de Deus).

Segundo Nietzsche, podemos superar os infortúnios de dois modos: [1] “eliminando sua causa” ou [2] “modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade” (HH, 108). Enquanto o método praticado por Nietzsche buscaria a primeira via; a religião, segundo ele, age pela segunda, promovendo uma “mudança de sensibilidade, em parte alterando nosso juízo sobre os acontecimentos” (HH, 108), que se ilustra na sua explicação dos infortúnios e sofrimentos como forma do amor divino: através da interpretação da dor como vontade divina (“Deus castiga a quem ama”⁴³ [HH, 108]). É desta forma que o cristianismo fundamentaria essa questão do sofrimento. Em outras palavras, a religião tenta despertar um “prazer na dor” (HH, 108). Ora, quanto mais tenta

⁴³ A citação de Nietzsche é retirada da carta de São Paulo aos Hebreus (12, 6) na qual se lê: “pois o Senhor corrige a quem ama e castiga a quem aceita como filho. Em vista da educação é que vocês sofrem. Deus trata-os como filhos. E qual é o filho que não é corrigido pelo pai? Ao contrário, se vocês não são corrigidos como acontece com todos, então vocês são bastardos e não filhos” (12, 7-8). Nietzsche interpreta essa passagem mostrando que o cristianismo, quando ele afirma que “Deus nos corrige para o nosso bem” (12, 10) a fim de nos santificarmos. A tristeza é o preço da alegria posterior: “Na hora, qualquer correção parece não ser motivo de alegria, mas de tristeza; porém, mais tarde, ela produz um fruto de paz e de justiça naqueles que foram corrigidos” (12, 11). Outras passagens bíblicas também corroboram esse argumento de Nietzsche, nas quais a religião a todo custo tenta implementar esta mudança de sensibilidade mostrando que o castigo de Deus pode ser considerado como uma correção de um pai que quer o bem dos seus filhos, como nas passagens: “Eu repreendo e castigo a todos os que amo” (Apocalipse 3, 19), ou “Deus guarda a sua violência para seus filhos” (Jó, 21, 19).

reinterpretar o sofrimento, “tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio”, restando apenas um “alívio” e uma “anestesia” (HH, 108) momentânea.

Segundo Nietzsche “já não é possível nos relacionarmos com ele [o cristianismo] sem manchar irremediavelmente nossa *consciência intelectual* e abandoná-la diante de nós mesmos e dos outros” (HH, 109), o que significa que toda tentativa de reinterpretar a dor e o sofrimento vindos da religião nos chega apenas como possibilidade de desvio da consciência e de uma redução de nossa capacidade intelectual, um abandono da possibilidade de refletir sobre a própria vida e as causas reais dos sofrimentos. É por isso que Nietzsche deseja contrapor às ideias metafísicas o seu procedimento científico (como vimos, o procedimento histórico-fisiopsicológico) o qual, segundo ele, possibilitaria uma reflexão mais pautada na realidade sobre a vida e conseqüentemente levaria o homem a uma recusa da narcose (tema a ser tratado no item 2.3 deste capítulo), por poder já refletir sobre as causas da dor.

Como resultado de um interesse corajoso pelo procedimento filosófico-científico, Nietzsche chega àquela primeira via, ou seja, à conclusão de que “essas dores podem ser bastante penosas: mas sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade: e coitado daquele que quisesse sê-lo e não mais tivesse essa pura consciência!” (HH, 109). Em outras palavras, a filosofia de *Humano, demasiado humano* acaba por reconhecer que a dor e o sofrimento são parte mesmo da vida e o seu (re)conhecimento, agiria como medida educativa: a educação não está em fugir da dor ou em reconhecê-la como parte dos desígnios divinos (mantendo, com isso a visão de castigo que a cerca), como quer o cristianismo, mas em enfrentá-la a fim de livrar-se da sua causa: a ideia mesma de que ela é maléfica ou resultado de uma ação superior. Nesse sentido, não poderíamos ter como modelo ou como educadores da humanidade os sacerdotes que, segundo Nietzsche, utilizam a estratégia de fugir da dor implementando medidas narcóticas que como podemos averiguar não cessam a dor, tampouco levam à cura, mas prolongam este sofrimento, levando o homem a acreditar que este momento de dor é necessário e concedido por Deus. Esse processo impediria o homem de tomar consciência de sua própria história, caindo em erros como recusar a posse de uma “pura consciência” (HH, 109) e abandoná-la diante dos outros.

Se os sacerdotes não podem ser tidos como modelo de educadores, quanto mais o modelo de religião que eles se encontram teria servido para uma “compreensão do mundo” (HH, 109): segundo Nietzsche um dos maiores problemas que se percebe ao tratar da religião é que foi atribuído a ela “uma profunda, mesmo a mais profunda compreensão de mundo” (HH, 110). Essa atribuição deu à religião uma importância singular que lhe confere a posse da verdade. Mas o que precisa ser notado, como vimos, é que essa posse da verdade que a religião atribui a si é, tão só, uma soma de erros interpretativos que precisam ser reconhecidos como tais para que as consequências não sejam danosas.

Nesse sentido ao tratar dos erros como forma de interpretação equivocada da vida, podemos dizer que o objetivo da teoria do erro não é negar a possibilidade de conhecimento do mundo, mas “desestabilizar”, “incomodar” e “provocar” as posições dogmáticas e ingênuas. Han-Pile defende este caráter “provocador” da teoria do erro contra uma interpretação literal e sugere que:

(...) a teoria do erro não deve ser tomada literalmente, mas sim vista como uma advertência deliberadamente hiperbólica contra formas ingênuas de realismo e transcendentalismo, a qual, em contrapartida, serve para reforçar a importância da própria naturalização de Nietzsche do transcendental (HAN-PILE, 2011, pp. 202-203).

O caráter do erro ressaltado por Nietzsche é para alertar à uma interpretação ingênua, a atribuir status de verdade de forma deliberada somente a partir de crenças. Além de receber esse *status* metafísico de verdade, a religião foi elevada ao patamar de igualitária em relação à ciência, que “teria apenas que despir do hábito dogmático, para de forma mística possuir a ‘verdade’” (HH, 109). Dessa forma a religião teria, segundo o Iluminismo, o papel de expressar “em sentido alegórico” suas verdades para que fosse compreendida pela massa, com uma sabedoria que seria a “sabedoria em si”, a qual a ciência não teria como comunicar – e por isso mesmo, ainda recorreria à religião. Para Nietzsche tal concepção apresentada “da religião e da ciência é inteiramente errada” (HH, 110). O filósofo atribui essa força dada à religião à “eloquência de Schopenhauer” que contribuiu para uma interpretação “moral-religiosa” (HH, 110) a qual ajudou aos homens assimilar e entender o cristianismo e outras religiões. Segundo Nietzsche, é certo que o autor de *O mundo como vontade e como representação* “se enganou quanto ao valor da religião para o conhecimento” (HH, 110). O que Schopenhauer

fez foi apenas cumprir seu papel de discípulo dócil dos mestres da ciência de seu tempo, que reservavam grande estima ao Romantismo “e haviam abjurado o espírito das luzes” (HH, 110) pois, segundo Nietzsche, se Schopenhauer fosse um contemporâneo não poderia dizer sobre o sentido alegórico da religião, mas “prestaria mais atenção à verdade” que pode ser expressa nas seguintes palavras: “até hoje nenhuma religião, seja direta ou indiretamente, como dogma ou como alegoria, conteve uma só verdade” (HH, 110). Ou seja, até Schopenhauer teria de concordar com essa assertiva.

A crítica de Nietzsche em relação a Schopenhauer é que este procurou eliminar o sofrimento por meio da negação da vontade. Para Nietzsche, o sofrimento não deveria ser negado. Deve-se, ao contrário, buscar a aceitação da vida, já que a dor e o sofrimento não devem ou podem ser ocultados. Sobre essa rechaça ao sofrimento, Araldi apresenta a ideia de que o valor da religião, da moral do rebanho ainda postula sobre os homens que não se dispuseram à disciplina do grande sofrimento.

O homem moderno possui um ódio mortal ao sofrimento, por isso busca sua redenção nos valores gregários, da moral do rebanho. A isso ele contrapõe a “disciplina do grande sofrimento”, em que o homem deve ser ao mesmo tempo criador e criatura, legislador e súdito. Se o maior perigo nos tempos modernos reside na compaixão pelo homem que sofre, a solução está em criar um tipo de homem afirmativo, digno de ser admirado e temido. Essa é a tarefa dos imoralistas, espíritos livres e legisladores do futuro (ARALDI, 2008, 46).

Para Nietzsche a origem do pensamento religioso é resultado, portanto, dos erros da razão e do medo que eles causaram ao homem: “foi do medo e da necessidade que cada uma delas nasceu, e por desvios da razão insinuou-se na existência” (HH, 110), ou seja, o autor reconhece que foi simplesmente do embotamento da sensibilidade que a religião ganhou forma e forças e passou a oferecer uma saída narcótica para a dor humana. Assim, como dissemos, essa religião nasce de uma avaliação errônea da dor que não a reconhece como parte da vida.

Tal avaliação errônea parte de uma insegurança da própria religião, que já “duvidou de si mesma” (HH, 110) o que fez com que ela “introduzisse mentirosamente em seu sistema uma doutrina filosófica qualquer” que Nietzsche vai nomear de um “truque teológico” (HH, 110). Esse ardil levou a religião a

perceber a necessidade de fundamentar-se teoricamente, buscando um respaldo nas ideias filosóficas, o que levou essa dissimulação fabulosa a novos erros, tais como uma associação enganosa “entre a religião e a verdadeira ciência” (HH, 110). Nietzsche insiste que entre elas “não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planetas diversos” (HH, 110). Por isso essa aproximação da ciência e religião tal como sempre foi feita pela tradição (segundo Nietzsche) deveria tomar o caminho de desencontro, para que a filosofia se aproximasse mais da ciência e não se contaminasse com estes “truques teológicos” (HH, 110), pois “toda filosofia que deixa brilhar, na escuridão de suas perspectivas, uma cauda de cometa religiosa, torna suspeito aquilo que apresentou como ciência” (HH, 110), pois se presume que seja também de cunho religioso e portanto metafísico, mesmo que sob os enfeites da ciência. Eis a tarefa de *Humano, demasiado humano*, ao propor uma aproximação da filosofia com a ciência, na forma de uma “filosofia histórica” (HH, 1), ou mesmo de uma filosofia de cunho científico (fisiopsicológico), tal como vimos no primeiro capítulo desse trabalho.

Para compreendermos a origem das explicações fornecidas pela religião é preciso remontarmos ao tempo em que a religião tinha plena força. Segundo Nietzsche, a religião se utilizou de uma falsa interpretação dos fenômenos naturais para justificar por eles a ação de Deus. Isso porque, segundo o autor, ela ignorava a questão da “causalidade *natural*” (HH, 111), pois o conhecimento sobre a natureza era apresentado de forma mítica na perspectiva de que a chuva, ou o sol, por exemplo, seriam manifestações da vontade de Deus. Assim também com todos os outros elementos da vida cotidiana – todos eram explicados pela via divina: “Quando se remava, não era o remos que movia o barco; remar era apenas uma cerimônia mágica, pela qual se forçava um demônio a mover o barco” (HH, 111). Outras coisas relacionadas à saúde e enfermidade também estavam relacionadas à ideia de uma espécie de magia. Por isso, o nascimento da religião estaria ligado aos erros de interpretação que nada mais são do que uma falsa explicação (nas palavras de Nietzsche, uma “interpretação falsa, não científica” [HH, 134]) dos eventos naturais – uma explicação não-científica significa, precisamente, aquela que estaria baseada na ausência total da “noção de causalidade natural”. A ideia de “ocorrência natural” segundo Nietzsche “surgiu apenas com os gregos, ou seja, numa fase bem tardia da humanidade” (HH, 111). Por isso essa forma religiosa de pensar o mundo é tida como um processo de sacralização da natureza, porque “na

imaginação dos homens religiosos, toda a natureza é uma soma de atos de seres conscientes e querentes, um enorme complexo de *arbitrariedades*” (HH, 111). Essa ideia, contudo, de uma instabilidade, multiplicidade de formas de ser e de se apresentar, que inclui o “ilógico” (HH, 31), o “injusto” (HH, 32) e mesmo o “erro” (HH, 33) é uma característica da vida em geral e da condição humana, a qual, para o homem religioso, que quer verem tudo a “*regra*” (como uma expressão daquele ordenamento das coisas estabelecido por Deus). Para ele, portanto, a natureza não é outra coisa que um “enorme complexo de *arbitrariedades*” (HH, 111), ou seja, ela expressa as vontades superiores e ocorre segundo essas forças. Ora, segundo Nietzsche, a natureza se apresenta como a “*ausência de regras*” (HH, 111) e só o homem conteria a “regra” porque só ele pode usufruir, controlar ou seduzir aquelas forças. Para Nietzsche, essa ideia contém o substrato daquilo que dominou as “grosseiras culturas primitivas”, que foram responsáveis pela criação da religião.

A partir dessas ideias Nietzsche denuncia os erros que os homens religiosos afirmaram para contrapor a eles uma nova explicação da realidade e diz que “nós, homens modernos, sentimos precisamente o inverso” (HH, 111). Pelo procedimento interpretativo nietzschiano percebe-se que o homem moderno, quanto mais forte e cômico de si ele se sente, mais se aproxima de um “equilíbrio da natureza”, pois reconhece nela “o meio de tranquilização da alma moderna” e não mais a vê como “incompreendida, terrível, misteriosa” (HH, 111). Essa natureza para o homem primitivo é vista como interferência de um poder superior, do próprio Deus e a questão da liberdade do homem estava atrelada a todas as arbitrariedades dessa natureza. Diante disso, o homem religioso se esforça por, através de magias e milagres, “*impor uma lei à natureza*” (HH, 111) e começa se perguntando: “Como ter influência sobre essas temíveis incógnitas, como subjugar o reino da liberdade? Eis o que ele [o homem antigo] se pergunta, eis o que busca ansiosamente” (HH, 111).

O homem primitivo busca impor àquela que é regida por leis arbitrárias, uma lei regular assim como seria a sua própria *natureza*. Ora, o “culto religioso é produto dessas reflexões” (HH, 111). A tentativa de “exercer coação” sobre os poderes superiores, seja para garantir a realização das necessidades (em termos gerais), seja para garantir a ausência de dor, é que funda o culto religioso naquilo que Nietzsche chama de “a espécie mais inócua de coação, aquela que exercitamos ao conquistar a *afeição* de alguém” (HH, 111). Essa conquista de

afeição ocorre por meio de súplicas e orações, todo tipo de tentativas de estabelecer uma comunicação entre uma parte (os homens) e a outra (Deuses) afim de conquistar desta última um vínculo que lhes garantisse alguns acordos e benefícios, acreditando assim que podem “exercer uma coação sobre os poderes da natureza” (HH, 111), conquistando o amor e os favores dos seres superiores em favor de si. A lista dos procedimentos descritos por Nietzsche inclui, além das “súplicas e orações”, também a “submissão”, o “compromisso de tributos e presentes regulares” e as “exaltações lisonjeiras” (HH, 111).

Como se não bastasse essa troca de favores, crença nos acordos mútuos, há uma “espécie de coação mais violenta, mediante a magia e a feitiçaria” (HH, 111). Tal espécie de coação pretende, além da troca de favores, prejudicar outras pessoas, no caso um inimigo mais forte, colocando nele o medo. A justificativa para esse engodo é crer que “assim como o feitiço do amor age à distância, assim também o homem fraco acredita poder guiar até mesmo os espíritos poderosos da natureza” (HH, 111): se o amor pode mover tais forças superiores, elas também poderiam agir em benefício de um indivíduo ou povo *contra* um outro indivíduo ou povo. Para isso são utilizados artefatos físicos das pessoas que se quer prejudicar, pois acredita-se que todo ser espiritual pertence a um ser corporal e com a ajuda de algum artefato da pessoa (“cabelos, unhas, um pouco de comida de sua mesa ou mesmo sua imagem, seu nome” [HH, 111]) usado para feitiçaria, pensa-se poder influenciar as forças superiores a prejudicar o outro. Pela mesma lógica, acredita-se poder influenciar a natureza que também apresenta aspectos corporais vinculados a elementos como árvores e pedras, pois se “tudo o que possui um corpo é acessível ao encantamento, também os espíritos da natureza” (HH, 111). As imagens das divindades, por terem um aspecto corporal, seja qual for a matéria pela qual foram construídas, são alvos dessa “coação” do homem primitivo que, rendendo-lhe presentes e celebrações, da mesma forma esperam que elas [as divindades representadas pelas imagens] façam o que pedem sob iminente perigo de, se não realizarem, sofrerem “açoites” e injúrias.

Casos semelhantes, segundo Nietzsche são “as medidas de violência contra imagens dos santos e da mãe de Deus, quando eles não quiseram cumprir sua obrigações em casos de peste e seca” (HH, 111). Tais acontecimentos são vistos com frequência principalmente em países católicos. O que Nietzsche deseja expressar com essa comparação entre as práticas primitivas e as cristãs, é que as

relações dos homens primitivos com a natureza, baseadas em magias e crenças, “deram origem a inúmeras cerimônias” (HH, 111) incluindo as cristãs, ao passo que houve também uma tentativa de organizá-las de forma sistemática.

O sentido do culto religioso a partir desse procedimento, como vimos, é sempre “influenciar e esconjurar a natureza em benefício do homem, ou seja, *imprimir-lhe uma regularidade que a princípio ela não tem*” (HH, 111). A era moderna, ao contrário, segundo Nietzsche, teria esboçado uma visão mais “científica” na qual as pretensas regras da natureza não são mais consideradas uma influência baseada em poderes sobrenaturais.

Essa forma de pensar, baseada em feitiços e magias, nos remete ao feiticeiro – que, segundo Nietzsche, na religião cristã é análogo ao sacerdote. A distinção é que este último não tem a intenção de prejudicar os outros e prega “um laço de simpatia entre os homens, a existência de boa vontade, gratidão, atendimento aos suplicantes, acordos entre inimigos” (HH, 111). Todos esses predicativos dos sacerdotes são mais nobres que os do feiticeiro, mas ainda não chegam ao nível religioso dos gregos em sua relação com seus deuses, que se ocorre por uma igualdade e uma “convivência de duas castas” que de certa forma estão ligadas, não tendo motivos para se envergonhar uma da outra.

A comparação feita por Nietzsche entre a religião cristã e a religião grega evidencia a ideia de que, na primeira, há sempre uma hierarquia negativa do homem em relação às forças superiores, frente às quais o homem se acha como um “escravo impotente” (HH, 111). É justamente isso o que não ocorre na religião dos gregos, segundo Nietzsche. Na relação entre os homens e os deuses se percebe que, segundo Nietzsche, o cristianismo perdeu a capacidade de reconhecer a união da “farsa” e da “obscenidade”, por exemplo, com o “senso religioso”: “o sentimento da possibilidade dessa mistura” (HH, 112). Essa “mistura” remete, sobretudo, à forma grega de se perceber e se relacionar com os deuses, na qual as coisas humanas estão plenas de legitimidade religiosa, pois os “gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses, como faziam os judeus” (HH, 114), ao contrário, eles viam o seu próprio reflexo na força divina. Por isso, o que Nietzsche deseja, é expressar é o chamado “elemento não grego do cristianismo” (HH, 114), o qual, no limite, não é outra coisa senão a recusa da medida em nome do pseudobenefício das “invenções psicológicas” nascidas da atitude de desmerecimento e

adoecimento do homem provocado pelo cristianismo. Quanto à crença ingênua nos rituais religiosos, parece estranha no tempo dos “rigorosos exames” (HH, 113) do mundo moderno que essas crenças sobrevivam. Eis a ironia de Nietzsche: elas não sobrevivem como crenças, simplesmente, mas como crenças em crenças, ou seja, não se acredita de fato nessas coisas, simplesmente se acredita que se acredita nelas.

Ao contrário dos gregos, que celebraram as coisas humanas, o cristianismo “esmagou e despedaçou o homem por completo, e o mergulhou como num lodaçal profundo” (HH, 114). É aí que a religião cristã chega com sua oferta narcótica: para que ela atinja seus objetivos, portanto, foi necessário primeiro adoecer o homem, dotá-lo de um sentimento de “abjeção” em relação a si mesmo e à vida em geral, para então fazer brilhar de repente “o esplendor de uma misericórdia divina” que fez com que o homem soltasse “um grito de êxtase” e acreditasse “carregar o céu dentro de si” (HH, 114). A imagem de um homem extasiado em sua própria dor, mas que finalmente vislumbra um sentido superior para essa situação é descrito por Nietzsche como um dos poderes do cristianismo, uma das suas mais importantes “invenções psicológicas” (HH, 114): “este excesso doentio de sentimento, sobre a profunda corrupção de mente e coração que lhe é necessária, agem todas as invenções psicológicas do cristianismo” (HH, 114). O que a religião cristã pretende é “negar, despedaçar, aturdir, embriagar, e só uma coisa não quer: *a medida*” (HH, 114). É justamente por buscar esse exagero de sentimentos que a religião cristã seria “nada helênica”: ela não quer a medida, que é um dos elementos principais da cultura grega, expressas no conceito de *hybris*⁴⁴.

Por isso, segundo Nietzsche, enquanto o grego “faz uma ideia nobre de si, quando dá para si mesmo deuses, [...] os povos itálicos têm uma verdadeira religião de camponeses, com um medo permanente” (HH, 114). Esse medo dos deuses, seria justamente uma das causas do sofrimento humano. Mas este sofrimento é fruto de uma forma errada de ver a si mesmo e o mundo. Eliminar a

⁴⁴ Segundo Di Matteo, “Nietzsche sabe que o homem moderno tem consciência de seu poder, mas não hesita em aproximá-lo da *hýbris* grega [...] Esse poder e orgulho do homem moderno são situados em três registros: o técnico-científico, o religioso-moral, o psicológico-fisiológico.” (DI MATTEO, 2010, p. 122). “*Hýbris* é hoje nossa atitude para com a natureza com a ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; *hýbris* é nossa atitude para com Deus, quero dizer para com uma presumível aranha de propósito e moralidade por trás da grande tela e teia da causalidade [...]; *hýbris* é nossa atitude para com nós mesmos, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal [...] (GM/GM, III, 9, KSA 5.357).

causa do sofrimento (segundo aquela primeira via apresentada acima), significa, portanto, reconhecer que o sofrimento, tal como interpretado e reiterado pelo cristianismo, não passa de um erro de interpretação. Reconhecer isso é livrar-se do jogo ao qual a religião cristã submete o homem. O cristão espera pela misericórdia divina, mas esta atitude é fruto de um processo doentio de suas próprias “invenções psicológicas” (HH, 114). Segundo Nietzsche, estas pessoas se tornam facilmente religiosas “porque têm a vida cotidiana muito vazia e monótona” (HH, 115). E além de manterem nesta crença religiosa, acham que têm o direito de exigir que outros, que não tem a “vida vazia”, acreditem nessas interpretações.

Tornar-se um religioso teria uma finalidade valorizada se “o cristianismo tivesse razão em suas teses acerca de um Deus vingador, da pecaminosidade universal, da predestinação e do perigo da danação eterna” (HH, 116). Tendo essas teses confirmadas seria uma “imbecilidade” não se tornar também um cristão (padre, apóstolo ou eremita) e buscar sua própria salvação. A questão do medo está bem presente quando se trata de Deus e suas penalidades a quem não segue seus mandamentos. O homem religioso que confia nessas crenças de castigos e punições sofre por um mal que sequer existe e tenta a todo custo remediar os riscos de se perder eternamente. Nietzsche escreve que, supondo que o religioso realmente cresse naquilo que anuncia, não passaria de uma “figura deplorável” (HH, 116) e realmente deve ser punido com toda sorte de castigos que o cristianismo promete, pois esta crença é fruto de quem sofre uma “incapacidade mental” (HH, 116) em não perceber que tudo isso não passa de “artimanha do cristianismo” (HH, 117).

O cristão foi enganado pelo cristianismo de tal maneira que aprendeu de bom grado a se considerar como uma pessoa indigna e pecaminosa, merecedor dos piores e mais terríveis sofrimentos e que já nem pode mais sentir desprezo pelo seu semelhante, mesmo quando o outro se apresenta da forma mais indigna e desprezível, pois tem na ponta da língua o argumento de que “somos todos da mesma espécie” (HH, 117), ou seja, se reconhece como indigno e não se vê melhor nem pior do que outra pessoa – o desprezo que tem por si é também identificado no seu semelhante. Isso é fruto de toda (má) interpretação religiosa daquilo que Nietzsche entende como vida. O fato é que, segundo Nietzsche, o cristão não acredita na sua própria abjeção: como ele não consegue desprezar o semelhante (porque sabe que ele sofre tanto quanto ele próprio), porque reconhece

o motivo da dor em sua própria *humanidade* (“ele é mau por ser homem simplesmente” e pertencer à mesma espécie dos demais).

Todo esse processo fez com que o cristianismo, segundo Nietzsche, acabasse por representar uma contradição em relação a si mesmo: “o cristianismo nasceu para aliviar o coração; mas agora deve primeiro oprimi-lo, para mais adiante poder aliviá-lo” (HH, 119). Ou seja, aquilo que nasceu como um remédio, acaba por criar a própria doença para que o remédio que inventou possa ser usado. Eis o seu lado trapaceiro, descrito como uma “artimanha” (HH, 117). Nietzsche anuncia o fim do cristianismo: seu destino “em consequência perecerá” (HH, 119), porque será desvendada tais artimanhas como um processo infundado e incapaz de estabelecer o que se propõe: curar e aliviar o coração do homem. Eis o projeto do próprio *Humano, demasiado humano* na sua tentativa de “grande liberação” (HH, Prólogo, 3) promovida pela “escola da suspeita” (HH, Prólogo 1) trazida pelo filósofo alemão à cena filosófica.

Mesmo assim, a “falsa interpretação” (HH, 126) trazida pelo cristianismo sobrevive porque encontra sua “arte e sua força” na negação de que “todas as visões, terrores, esgotamentos e êxtase do santo são estados patológicos conhecidos” não são sintomas de uma doença. Ao contrário, a religião cristã “a partir de arraigados erros religiosos e psicológicos, apenas interpreta de modo totalmente diverso” (HH, 126). Ora, o cristão acredita nessas artimanhas do cristianismo justamente porque aprendeu a observar os acontecimentos de forma diversa, por um “raciocínio errado”. Foi por um “erro religioso e psicológico” que o cristianismo instaurou suas crenças, como uma doença que se espraia e se traveste de cura e alívio. “Loucuras e delírios dos profetas e sacerdotes oraculares” (HH, 126) são vistos pelos seus “*intérpretes*” não como doença, mas como eventos milagrosos, fantásticos – religiosos. Por isso, afirma Nietzsche, os “santos e gênios” tem como maior realização, justamente a conquista de “*intérpretes* que os *compreendem mal* para o bem da humanidade” (HH, 126).

Ligado a essa interpretação, Nietzsche escreve a respeito de outro exemplo da utilização de um “raciocínio errado” (HH, 127): a “veneração da loucura” amparada na crença de que “uma emoção tornava a mente mais clara e provocava ideias felizes” (HH, 127) e que, portanto, seria possível, através da intensificação das emoções, obter também, como resultado, uma participação das “mais felizes ideias e inspirações” (HH, 127). Essa crença teria levado, segundo

Nietzsche, à veneração dos “loucos como sábios e oráculos”, ou seja, os arautos das religiões seriam, no fundo, doentes, pessoas que “*compreendem mal* para o bem da humanidade” (HH, 126). Pelo menos é assim que estes religiosos acreditam estarem interpretando, de forma correta enquanto que suas interpretações não passam de “um raciocínio errado” (HH, 127).

Uma analogia dos mecanismos de cura da religião e da própria ciência se encontra no aforismo 128 de *Humano, demasiado humano*, quando Nietzsche expressa que as metas da ciência são alcançar “o mínimo de dor possível e a vida mais longa possível”, o que nos colocaria diante dos objetivos da religião. A diferença é que estas tentativas de eliminar a dor por parte da ciência, se “comparadas às promessas religiosas”, parecem, “sem dúvida bastante modestas” (HH, 128), pois a religião, além de implementar os mecanismos de cura, o faz de forma a interpretar não somente as emoções humanas, mas a dor e o sofrimento, dando-lhes uma nova roupagem e justificativas a partir dos elementos apresentados acima, ou seja, com explicações de cunho religioso-metafísico.

Foi justamente devido a essas explicações das dores humanas um dos escopos pelo qual podemos dizer que o culto religioso sobreviveu no coração dos homens. A Igreja Católica, juntamente com os cultos que a precederam, domina, segundo Nietzsche, as técnicas capazes de colocar o homem em sintonia com Deus, usando, para isso, “todos os meios pelos quais o homem é colocado em inusitados estados de espírito” (HH, 130). Trata-se, pois, de uma arte bastante “requintada” de minimização do estado racional e da criação de estados hiper-emocionais no homem. Entre as medidas estariam “profundos sons”, “apelos surdos, regulares, contidos”, de diversos padres que transmitem sua própria tensão ao fiel, escuta “quase angustiante”, a criação de uma atmosfera própria através da arquitetura na qual “em todos os espaços escuros faz tremer a presença [da] divindade” (HH, 130). Tudo isso fora infundido de forma tão perspicaz que parece estar impregnado na alma do cristão de forma inata. Note-se como a descrição de Nietzsche nesse aforismo, vai, aos poucos, aproximando a religião de verdadeiros estados psicologicamente doentios, fazendo ver que é justamente por esse diagnóstico que seria possível falar de uma “cura” para esses estados, como evocação de uma compreensão mais racional de suas causas e efeitos.

A consequência da religião ter lançado mão dessa forma quase que sublime de incorporar à humanidade a ideia inata de uma religiosidade, motivada

pela reinterpretação da dor, traz consequências na vida da pessoa que pensa ter se livrado ou se “desabitua da religião” (HH, 131), mas remonta aos velhos tempos com alegria de ter experimentado tais sentimentos, isenta de qualquer conteúdo intelectual, como a música por exemplo. Em outras palavras: a efusão de sentimentos vividos na religião acaba “contaminando” os demais âmbitos da vida humana, levando ao adoecimento geral da condição do homem no mundo. Mesmo a filosofia que prega valores metafísicos (destituídos desse “conteúdo intelectual”, portanto), passa a ser recebida “com uma disposição particularmente efusiva” (HH, 131) que confunde compreensão com aceitação, ou seja, seu interlocutor não mais entende pela argumentação ou demonstração, mas *acredita* pelo “prazer de aceitar”. Diante disso, o papel da filosofia científica está em observar com atenção para que não venha a cometer erros a partir dessa necessidade, “uma necessidade adquirida e, portanto, também passageira” (HH, 131). A discussão gira em torno das “intuições da verdade na moral e na arte (por exemplo, da intuição de que ‘a essência das coisas é uma’: o que lhes deveria ser proibido” [HH, 131]). Haveria, assim, uma diferença entre “verdades diligentemente deduzidas” (ou seja, frutos da demonstração racional) e aquelas “intuídas”. Entre as duas, um “abismo intransponível” porque as primeiras seriam fruto do “intelecto” e as segundas, da mera “necessidade”.

Por isso, para Nietzsche: “intuir’ não significa reconhecer num grau qualquer a existência de uma coisa, mas sim tê-la como possível, na medida em que por ela ansiamos ou a ela tememos; a ‘intuição’ não faz avançar um passo na terra da certeza” (HH, 131). Nasce, então, através do conceito de intuição, apenas algo que é produto do “desejo íntimo de que possa ser assim” – ou seja, “de que o que torna feliz seja também verdadeiro” (HH, 131), o que pode modificar nossa sensibilidade em ver como bons motivos que são ruins. Eis como Nietzsche liga a sua crítica da religião também ao conceito de intuição, como se sabe, bastante caro à filosofia schopenhauriana, da qual ele tenta também se distanciar nesse momento.

2.2 A RELIGIÃO COMO AUTODESPREZO: PARA UMA ANÁLISE PSICOLÓGICA DO ASCETISMO

A crítica nietzschiana parte do princípio de que a verdade absoluta que reside na religião está amparada num erro da razão do homem em relação a si mesmo, num erro de avaliação provocado por uma distorção que fez com que ele visse algo de ruim nele mesmo como motivo da dor e do sofrimento. Em outras palavras, o homem começa a identificar nele mesmo uma culpa devido a “defeitos” que levam ao autodesprezo. A metáfora aqui é a “falha do espelho” (HH, 133) pelo qual “este procedimento interpretativo é fruído por Nietzsche como estratégia de denúncia do estratagema oculto pela interpretação implementada pelas religiões, pela arte romântica e pela filosofia metafísica na fundação dos idealismos” (OLIVEIRA, 2012, p. 238). Pelo fragmento 133 de *Humano, demasiado humano* (no qual aparece essa metáfora da *falha do espelho*), Nietzsche explicita a ideia de que é preciso buscar a “gênese” como parte do procedimento de crítica à religião. Como temos visto, Nietzsche pretende, nesse período, derrubar as bases suprassensíveis denunciando-as como má-interpretação das coisas humanas, e utiliza a metáfora do espelho como símbolo de um engano que “divide e expande, do pretense ‘eu’ representado pelo próprio ‘eu’ e do ‘eu’ que se representa a si como fraude porque só se vê como reflexo” (OLIVEIRA, 2012, p. 238). E por não se ver como realmente é, o resultado é um desgosto com a imagem que se percebe refletida e representada no espelho. Não percebendo o que gostaria de ter visto nessa imagem, sente-se culpado e interpreta a própria dor pela via do castigo divino em relação a essa culpa e, conseqüentemente, busca uma solução para melhorá-la, procurando a perfeição que, distante de ser alcançada, causa frustração e um desejo infindável de buscar este ideal, esquecendo-se que “uma coisa é necessária: que o homem atinja a sua satisfação consigo” (GC, 290), mas diante do ideal esta satisfação não é lograda. A falsa interpretação, assim, cria a culpa, donde deriva a insatisfação do homem consigo mesmo e, em seguida, gera os procedimentos morais que tentam curar o homem, deixando-o, como vimos, ainda mais doente.

Para Nietzsche é importante a autoafirmação jubilosa do homem consigo mesmo e sua autossatisfação, deverá reger a conduta humana e suas formas de se perceber e interpretar a vida, não mais necessitando ou submetendo-se à

“verdade da religião”, ou melhor, a uma única verdade⁴⁵ que leva o humano à leitura da vida como vontade de Deus, o que eximiria o poder de assenhorar-se de si mesmo, estando sob a égide de um Deus que rege todas as coisas e determina o papel do humano em meio a toda esta “história”. Um Deus que seria capaz de melhorar o humano que se percebeu tão turvo por ter olhado num espelho tão claro (HH, 132). A religião nasceria, assim, de um desgosto vindo de um erro de visão, ou seja, de uma visão distorcida (e não de uma realidade efetiva) do homem em relação a si mesmo, amparada na interpretação dos motivos de sua dor. A interpretação nietzschiana parte de um autorreconhecimento: ela mesma é uma interpretação do fenômeno religioso pela via de um novo olhar para o espelho. “É como estratégia de desmonte dos ideais que o filósofo reivindica um novo tipo de interpretação, cuja efetivação conduziria não à supressão e negação da dor, mas ao seu enfrentamento trágico” (OLIVEIRA, 2012, p. 238). Pois é enfrentando a vida como ela realmente é que os gregos, a quem Nietzsche recorre em contraposição aos modernos, tornaram-se “naturalistas, historiadores, geógrafos e filósofos” sem se apoiarem numa moral, limitada, sacerdotal ou de casta, mas atentos à “*realidade do humano*” (OS, 220). Pois esta possibilita ao homem e às coisas humanas tornarem-se também instrumentos capazes de medir a força da sociedade em sua relação com a vida. Grimm defende a ideia de que o melhor critério para decidir se uma interpretação é boa é o da utilidade.

Se, como diz Nietzsche, o mundo é uma ilusão, uma falsificação, uma projeção ou interpretação a partir de uma perspectiva particular, por que nós preferimos uma interpretação particular sobre qualquer outra? Afinal, elas são todas falsas, como Nietzsche constantemente nos lembra. Naturalmente, o critério a ser cumprido por qualquer um desses “erros” de perspectivas não é o da veracidade, mas sim o da utilidade (Grimm, R.H. 1977, p. 70).

Aqui ele contrapõe a utilidade ao valor de verdade. A interpretação não consegue abarcar o todo seu território se encontra no plano da linguagem. E é esta linguagem principalmente a metafísica que precisa ser tratada com cuidado para não colocar como útil ao menos teoricamente coisas que estão distante da vida. um exemplo é a discussão acerca da ideia de Deus como superior e único caminho para a verdade e a superação da dor, um caminho que aponta no homem seus

⁴⁵ Sobre esse assunto pode-se aprofundar em: ABEL, Günter. Verdade e Interpretação. Cadernos Nietzsche. São Paulo, n.12, p. 15-32, 2002.

pecados e falhas. Mas, segundo Nietzsche, é justamente pela “falha no espelho” que este homem se vê assim turvo, necessitado de algo que lhe fortaleça diante da visão de sua pretensa fraqueza. Deus torna-se, assim, o símbolo da clareza em contraste com a escuridão do homem. A imagem de Deus, entretanto, de tão clara, acaba por tornar turvo o próprio homem: note-se que o contraste tem como resultado não uma “correção” do homem, mas justamente um aprofundamento de sua condição sofredora, tida por miserável e punível. Diante dessa imagem tão clara (e, portanto, impossível de ser alcançada) o homem se frustra, por não poder alcançá-la: “É porque olha neste espelho claro que seu ser lhe parece tão turvo, tão incomumente deformado” (HH, 132). Assim o indivíduo se vê diante de um ser superior e carrasco que “em todas as vivências possíveis, grandes ou pequenas, acredita reconhecer a cólera e as ameaças dele” (HH, 132). A causa desse estado, segundo Nietzsche é o fato de que o “homem não caiu nele por sua ‘culpa’ ou ‘pecado’, mas por uma série de erros da razão” (HH, 133).

Nietzsche percebe o homem a partir de outra ótica: vendo-o através de seu procedimento histórico-fisiopsicológico, ele mostrará um homem em sua *verdadeira* vida, devolvendo-a seu caráter de inocência, pois se o homem diante do espelho viu sua natureza obscura e odiável, é que este “espelho foi obra muito imperfeita da imaginação e do juízo humano” (HH, 133) e que pode ser repensada possibilitando ao homem uma visão de si de forma mais correta e coerente com a realidade humana.

Ao descobrir esse erro interpretativo, através de um recuo até a gênese dos sentimentos morais, conforme a proposta de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche acredita que o homem se livraria do princípio religioso e, portanto, dos mecanismos usados para seu “melhoramento⁴⁶”: o ascetismo e a busca pela santidade (cf. HH, 136). Eis como a fisiopsicologia funcionaria como estratégia de crítica e de rompimento dos ideais religiosos.

Conforme apresentamos acima, para Nietzsche a religião representou até agora uma “profunda, mesmo a mais profunda, compreensão de mundo” (HH, 110), que teve “cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente

⁴⁶ A questão do “melhoramento” em Nietzsche se encontra desenvolvida de forma mais acabada na obra *Genealogia da Moral*. Aqui, entretanto, podemos mostrar como ele está prefigurado já a partir de *Humano, demasiado humano*: ainda que o conceito não esteja implícito de forma direta, sua presença se faz ligada à ideia de “cura” – curar o homem seria melhorá-lo, a partir das medidas de cunho religioso-metafísico oferecida pelos sacerdotes.

interpretado” (HH, 96), ou seja, a religião representou até agora uma má- interpretação do mundo. Para o filósofo alemão o problema está na forma de se perceber a história dessas interpretações, de fazer uma leitura que reconheça o erro como parte da necessidade vital ao invés de buscar uma verdade única, como faz a metafísica. A busca desta verdade única nos leva a erros de raciocínio como dizer que “uma coisa existe, portanto é legítima” ou se “uma opinião faz feliz, portanto é verdadeira” (HH, 30). Estas proposições atribuem aos predicados o efeito de legitimidade e verdade como se a palavra em si carregasse de forma lógica e certa os predicativos que lhe são atribuídos. Para Nietzsche esta maneira de deduzir faz parte de erros de raciocínio dos quais o espírito livre conhece e “sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas, que em geral também são erradas” (HH, 30) pelo mesmo motivo de não haver numa coisa a capacidade de se impor, ou a necessidade de se estabelecer uma dedução como verdadeira. Ou seja, ao contrapor-se aos erros da religião ou às visões distorcidas provocadas pela falha do espelho, Nietzsche não pretende dizer que a *sua* visão é mais clara. A diferença está em reconhecer que há distorções e que elas formam parte da vida, impossibilitando a proposta de fundamentação absolutamente verdadeira defendida pela metafísica. Por isso, o autor fala da necessidade do “ilógico” e do erro como “necessário aos homens” (HH, 31), pois o homem se encontra abrigado nas paixões, naquilo que empresta valor à vida e que não podem ser extraídas “sem danificar irremediavelmente essas belas coisas” (HH, 31) que são estabelecidas como verdadeiras e fundamentalmente lógicas, fruto de ingenuidade em querer estabelecer esta ordem a todas as coisas.

Além da necessidade do ilógico, Nietzsche também menciona em *Humano, demasiado humano* a necessidade de ser injusto: “todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, e, portanto são injustos” (HH, 32). Esta inexatidão pode ser compreendida na maneira como as coisas se apresentam a nós de forma incompleta. Ora, acrescentamos a isso o fato de que, com esses dados chegamos à *soma*, ou seja, ao *todo*, o que nos leva a um novo erro de raciocínio, pois a *soma* de partes incompletas, não pode revelar com exatidão o que são as coisas. Não podemos conhecer uma pessoa e afirmar de forma lógica sobre seu ser de uma forma total: “a consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos *viver* sem avaliar, sem ter aversão e inclinação” (HH, 32). Mas estas já são formas de avaliação e de

interpretação, o que nos manteria “reféns” desses maus hábitos de raciocínio, pois o homem não vive sem impulsos a alguma coisa ou sem critérios de valoração, ou ainda, sem o exercício da interpretação: viver é avaliar. Isso leva o autor a concluir que “de antemão somos seres ilógicos e por isso injustos e *capazes de reconhecer isto*” (HH, 32).

Essa forma de perceber a existência a partir de erros segundo Nietzsche se faz necessário à vida, pois ela [a vida] necessita das avaliações, ou seja, dos erros, das metáforas e das ilusões que possibilitam a existência, e “tudo o que até hoje tornou para eles [os homens] valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão” (HH, 9), o que nos faz perceber que este artifício foi desenvolvido para possibilitar a própria preservação da vida.

A metafísica se revela como decorrência da ilusão e do embuste próprios da vida e que, nessa obra [*Humano, demasiado humano*], são desvelados por Nietzsche através do método histórico-físio-psicológico, que não é outro senão a tentativa de mostrar a origem *humana, demasiado humana* dessas ilusões, como produtos criados para a autopreservação e para a garantia da atividade vital. (OLIVEIRA, 2012, p. 12).

Além disso, a existência de cada um não pode se alhear a si mesma, ou seja, cada um vive suas próprias ilusões, sua própria vida. As pessoas não podem viver a vida uma das outras, não podem pensar que as ilusões que criam para sua própria autopreservação são as ilusões das outras pessoas também. Da mesma forma que desesperariam diante da realidade da vida, assim também diante da revelação de que a realidade dos outros é distinta e que não possibilita saborear ou compreender o que seria a vida fora de si. Portanto, não sabem os sabores que vivencia a humanidade, pois se pudessem lograr tal feito teriam que desesperar do valor da vida: “se conseguisse apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, – pois no conjunto a humanidade não tem objetivo *nenhum*” (HH, 33). Em sua existência “o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero” (HH, 33), porque, quando o homem não consegue encontrar na existência um fim último e passa a se sentir “*desperdiçado*” – o que para Nietzsche “é um sentimento acima de todos os sentimentos” (HH, 33) – o homem acaba vivenciando seu desespero. Somente os poetas sabem, diante desse sentimento, encontrar consolo.

A vida humana está, para Nietzsche, repleta de inverdades - o que torna árdua e difícil a atividade da sua experimentação. Como pensar a vida sem afirmar ou negar algo, não estaríamos lidando com erros ao tentar estabelecer tais projetos? Como encarar a vida e o que se temia como um espetáculo do qual agora se possa deleitar? Com tais questionamentos adentramos na filosofia de Nietzsche em busca do “verdadeiro” conhecimento, aquele típico do personagem central de *Humano, demasiado humano*, o espírito livre:

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 a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas (HH, 34).

Como vimos, a realidade metafísica conduz o homem a erros para os quais é difícil encontrar uma saída, mas Nietzsche aponta certos caminhos para que estes homens “justos, sérios, capazes” (A, 61) possam se livrar dos antigos costumes eles “devem a si mesmos experimentar viver por algum tempo sem cristianismo” (A, 61) e comunicar suas próprias opiniões quanto aos antigos valores.

O caminho da “grande liberação” (HH, Prólogo 3) é impedido, no entanto, pelos sacerdotes ascetas, porque o homem religioso enfraquecido em si mesmo tece argumentos metafísicos para corroborar as interpretações que faz de si mesmo a partir dos erros de raciocínio: “pois, expresso em termos gerais: o inexplicável deve ser totalmente inexplicável; o inexplicável, totalmente antinatural, sobrenatural, miraculoso” (HH, 136). Desta forma resta ao homem apenas, neste caminho religioso, aceitar que sua jornada não se realiza aqui, mas apenas se inicia e o que há de vir não se pode saber. Na religião haveria uma mentalidade que conduz ao mistério como algo positivo (viver na expectativa do novo lugar passa a ser algo tido como “bom” em si), “enquanto o homem científico vê nessa exigência o ‘mau princípio’” (HH, 136). Essas exigências da religião conduzem o homem a uma busca pela santidade, a separar-se de tudo o que é terreno, ou seja, “das coisas vizinhas e próximas” (HH, 5) para lograr o sobrenatural, a verdade única, negando assim o que é incerto e tudo aquilo possibilitaria, na visão nietzschiana, o encontro do homem consigo mesmo.

Por isso a ascese e a busca pela santidade, quando interpretadas pelo método fisiopsicológico, são tidas como de uma natureza “complexa” e “multiplamente condicionada” (HH, 136). É preciso “isolar inicialmente alguns impulsos da alma dos santos e ascetas” (HH, 136) e realizar uma análise desses fenômenos, aparentemente complexos, a partir dos seus elementos mais simples.

Nessa perspectiva, Nietzsche apresenta a ascese como um “*desafio de si mesmo*” (HH, 137) por parte daqueles que “têm uma necessidade tão grande” de fazê-lo e alimentam uma “ânsia de domínio” por cuja ausência de “outros objetos” acabam recorrendo “afinal à tiranização de partes de seu próprio ser”, contra “segmentos ou estágios de si mesmos” (HH, 137). O pecado é identificado em si mesmo porque a ânsia de exercício de poder, por não encontrar objetos externos, acaba se voltando contra o próprio ser do homem. Alguns o fazem para “rir de seu próprio medo e de seus joelhos trêmulos” (HH, 137), por cujo mecanismo a imagem do homem parece “terrivelmente feia”. É desta forma que buscam construir sua imagem como horrenda de si mesmos, baseados em “ascese, humildade e santidade” (HH, 137). Segundo Nietzsche, “em toda moral ascética o homem venera uma parte de si como Deus, e para isso precisa demonizar a parte restante” contra a qual a primeira se volta. A divisão do homem em um lado bom e outro mau esconde, portanto, a vaidade do asceta que quer exercer esse poder. Eis mais um resultado da análise psicológica implementada por Nietzsche e por ela Nietzsche faz ver como o homem chega ao ressentimento: a tentativa de vencer o seu inimigo interior é sua suprema busca, o “ápice da moral” (HH, 138). Caso não consiga exteriorizar os afetos, sequer contra si mesmo. O ressentimento, ainda que não expresso textualmente, é anunciado como uma “terrível refração de sua necessidade de vingança” (HH, 138) que faz com que o homem “junte as lanças dos inimigos” e enterre-as “no próprio peito” (HH, 138).

Por isso, quanto à questão da moral, percebe-se que há uma variação clara no homem que julga sua moralidade de acordo com a capacidade de grandes decisões de “sacrifício e abnegação” (HH, 138). E essa variação da sensibilidade do homem encontra no *afeto* o ponto culminante de sua moralidade, onde “a excitação forte lhe oferece motivos inteiramente novos, dos quais ele, estando frio e sóbrio como de costume, talvez não acreditasse ser capaz” (HH, 138). Eis como o ascetismo é evocado: como possibilidade de “descarga de sua emoção”, ou seja, voltando-se contra si mesmo, o homem descarrega suas emoções: “para aliviar sua

tensão, pode juntar as lanças dos inimigos e enterrá-las no próprio peito” (HH, 138). É aí, justamente, na “negação de si mesmo” que o asceta encontra a sua grandeza e seu símbolo maior é justamente “uma divindade que sacrifica a si mesma” (HH, 138). Esta negação é uma possibilidade de vencer a vitória mais difícil sobre si mesmo. O olhar do outro, que também experimentou a dificuldade dessa tarefa, e sua admiração, sustentam a atitude de abnegação, fazendo com que a vaidade prevaleça e o “orgulho [seja] seu consolo” (HH, 138). A abnegação de si, como tarefa moral, esconderia, assim, um elemento não moral, a vaidade.

Um dos intentos do asceta é buscar tornar “leve a sua vida” (HH, 139), ele o faz pela subordinação à vontade alheia e busca a cada tempo ser guiado por um preceito que para si é sagrado. Obedecendo ao que o outro lhe exige, o asceta se livra de qualquer “sentimento de responsabilidade” ou da “tortura do arrependimento” (HH, 139), porque, no fundo, não foi ele que escolheu fazer, mas um outro fora de si. Por isso a “renúncia da vontade” aparece como um ato relevante do ponto de vista religioso: é mais “cômodo” (HH, 139). Por isso, santos e ascetas “facilita[m] a própria vida pelo completo abandono da personalidade” (HH, 139). Como o asceta busca sujeitar-se à vontade alheia, a vida lhe torna mais fácil na perspectiva de que não tem muito trabalho e preocupação em realizar tal tarefa. Já o indivíduo que busca uma autoafirmação encontra mais dificuldade pois para isso se requer “muito mais espírito e reflexão” (HH, 139). O que podemos compreender aqui é que é possível encontrar “em muitas das ações mais difíceis de explicar, emoções daquele prazer na *“emoção em si”*” (HH, 140).

Outro elemento é reconhecer no “autodesprezo” como outra característica da santidade e que está ligado a “atos de tortura de si mesmo (jejum, açoitamento, deslocação dos membros, simulação da loucura), um meio pelo qual essas naturezas lutam contra a fadiga geral de sua vontade de viver (de seus nervos)” (HH, 140). Estas características auxiliam as almas, “ao menos temporariamente, emergir do torpor e do tédio em que uma grande indolência espiritual e a mencionada subordinação a uma vontade alheia as fazem cair com tanta frequência” (HH, 140). É para fugir do tédio, do vazio e da monotonia (*cf.* HH, 115) que os homens religiosos dirigem contra si mesmos tantos expedientes, fazendo com que o ascetismo seja interpretado por Nietzsche nesse momento como uma espécie de inimizade e vingança do homem religioso contra ele mesmo – contra aquela parte “feia” identificada pela falha do espelho. Mas o curioso é que,

justamente essa revolta contra si mesmo, pela via moral da abnegação de si, é o que torna a vida do asceta “ainda suportável ou interessante” (HH, 141) devido à “guerra ocasional e [à] alternância de vitória e derrota” consigo mesmo.

Mas por que o homem se autodespreza? Para encontrarmos uma resposta podemos interpretar a análise psicológica do ascetismo como ponto preponderante para mostrar que é a partir do medo de si mesmo e, por fraqueza, que o homem prefere a fuga ao enfrentamento de sua realidade. Ele se permite um autodesprezo devido o desejo pela santidade, e por este ideal é capaz de suportar os sofrimentos reinterpretando-os como um bem, como uma provação divina: “O meio mais comumente empregado pelo santo e asceta, para tornar a própria vida ainda suportável e interessante, consiste na guerra ocasional e na alternância de vitória e derrota” (HH, 141). Ele acredita que sua vida é uma constante guerra e que o mundo exterior lhe possibilita caminhos pecaminosos, “pois o cristianismo afirmou que todo homem é concebido e gerado em pecado” (HH, 141), por isso deve constantemente lutar contra seu grande adversário: “inimigo interior” (HH, 141) que tende a levar o homem a rejeitar tudo o que próprio de sua sensualidade e desejos do corpo, atribuindo a estes desejos *status* de algo mau. Esse foi o mote religioso que encobriu a realidade humana de facetas ultramundanas. Para que o homem acreditasse que suas vicissitudes, dissociadas de sua própria vida são sofrimentos alheios a si e derivados de deuses.

Assim o homem, não podendo experimentar a vida em sua forma natural, é levado pela religião a “suspeitar de sua natureza” (HH, 141) e tomá-la como caminho propício ao pecado, o que lhe ocasiona uma opressão que o leva a uma busca de “poderes sobrenaturais” (HH, 141) para sentir um pouco o alívio deste fardo imposto pela religião. Como temos visto até aqui, ela [a religião] possibilita ao mesmo tempo a ideia de pecado e culpa e oferece uma saída metafísica de alívio deste sofrimento. Segundo a religião o homem precisa buscar as virtudes e o “asceta faz das virtudes uma necessidade” (GC, 76), pois somente buscando-as poderá ser tornar bom. Nasce a moral a partir daqueles erros de interpretação da vida e de si mesmo. O ato da procriação, por exemplo, foi recoberto de uma vergonha e de uma difamação, de tal forma a fazer com que muitos filhos fossem gerados como produtos de um pecado. Por isso, segundo Nietzsche, “em todas as religiões pessimistas, o ato da procriação é experimentado como ruim em si” (HH, 141).

Por isso, o procedimento científico utilizado por Nietzsche chegaria ao questionamento máximo do sentido da própria moral: “a intenção não é que ele se torne mais moral, mas que se sinta o mais possível pecador” (HH, 141). Trata-se de um questionamento ao sentimento “agradável” produzido pelo autodesprezo, que dá um sentido contrário à moral, na medida em que inverte o seu propósito, com o fim de estimular o homem, não no sentido grego, que investiu “incomensurável força de espírito e engenho para aumentar a alegria de viver mediante cultos festivos” (HH, 141), mas no sentido cristão, aquele que quer que o homem se sinta pecador para, no fim, com isso, fazer com que ele seja “estimulado, vivificado, animado” (HH, 141). Ora, pergunta Nietzsche, essa não é “uma divisa de uma época amolecida, demasiado madura e cultivada?” (HH, 141). Santos e ascetas inventaram, assim, um “novo gênero de estímulos para a vida” num tempo de pobreza e esvaziamento. Sua exposição, aos olhos dos demais, era um espetáculo de horror que encantava os expectadores e garantia-lhes uma espécie de prazer.

A ideia é contrapor à necessidade de buscar uma virtude para se livrar da culpa e pecado e colocar no lugar a noção de virtude como um caminho de autoafirmação. Para Nietzsche, os gregos souberam colocar as virtudes em competição, mas, ao contrário, o cristianismo criou o envenenamento da moral, “inventou a repulsiva exibição e o alardeio do pecado, trouxe ao mundo a pecaminosidade fingida” (A, 29).

Além disso, Nietzsche mostra que o que confere ao santo e asceta um “valor histórico-universal não é aquilo que ele é, mas o que *significa* aos olhos dos não-santos” (HH, 143). Há um equívoco quando olhamos para eles e pensamos ver seu estado de alma como algo muito distinto daquilo que somos ou podemos ser. Nesse caso “interpretamos erradamente” (HH, 143) tal estado, atribuindo a ele uma condição sobre-humana – e foi justamente essa forma errada de olhar para ele que lhe possibilitou a “força extraordinária com que pode dominar a imaginação de povos e épocas inteiras. Ele não era nem bom e nem sábio, mas significava algo de um nível extra-humano que fazia com que “a crença nele sustentava a crença no divino e miraculoso” (HH, 143). Eis o poder do santo.

Nietzsche, entretanto, não encerra a sua reflexão sem falar de exceções: “há exceções que se destacam na espécie” (HH, 144), “seja por sua imensa brandura e simpatia com os homens, seja pelo encanto de uma energia incomum”

(HH, 144). Um exemplo “é o caso do célebre fundador do cristianismo, que acreditava ser filho de Deus e portanto isento de pecado” (HH, 144), exemplo de uma atração de “altíssimo grau”. Jesus seria o exemplo de um santo que, através de uma ilusão (a de que era um filho de Deus, como tantos outros na Antiguidade), “alcançou o mesmo objetivo, o sentimento de completa isenção de pecado, da plena irresponsabilidade, que hoje qualquer homem pode adquirir através da ciência” (HH, 144). A argumentação de Nietzsche, portanto, surpreende por identificar em Jesus um exemplo de inocência e não de culpa. Igualmente os santos hindus representariam uma possibilidade de “elevação acima dos demais homens pela disciplina e educação lógica do pensamento” (HH, 144).

Essas últimas linhas parecem evocar o fato de que, ao resumir e simplificar sua reflexão sobre a vida religiosa, Nietzsche tenha usado como critério justamente aquele da afirmação da vida no sentido de uma integralidade diante do sofrimento. Ao contrário das más-interpretações da religião no seu conjunto, tanto Jesus (pela via da ilusão) quanto os hindus (pela via da educação lógica do pensamento) teriam conquistado uma verdade mais efetiva, destituída daqueles atributos de abnegação de si, tão fortemente evocados nos ambientes religiosos.

Não é pela busca religiosa que o homem encontrará sua redenção, mas pela busca de uma redenção da “necessidade de redenção” (HH, 135) que trataremos mais adiante no item 2.4. Nietzsche reconhece: “gosto das pessoas que são águas transparentes” (A, 558) e continua sua reflexão citando Pope: “deixam também ver as impurezas no fundo de sua corrente” (A, 558). Assim, livre desta busca de melhorar o que é natural, o homem terá capacidade de dar um sim à vida e aceitar o jogo de forças que a envolvem e que incluem o sofrimento. E assim poderão perceber que o que a religião oferece são nada mais que paliativos e narcoses para curar uma realidade que não necessita desta cura, a saber, a condição humana, mas pela crença na religião e por uma necessidade metafísica, o homem busca uma fuga da própria existência afim de encontrar uma saída de cura para mesma, é o que veremos no item a seguir quando Nietzsche comparará a religião com outras artes da narcose que desempenham o mesmo papel.

2.3 A CURA COMO FUGA DA EXISTÊNCIA: AS “NARCOSES” DA RELIGIÃO

Nietzsche compara a religião a outras “artes da narcose” (HH, 108)⁴⁷ que precisaria ter seu império reduzido para que o homem possa encontrar a verdadeira causa dos males, possibilitando assim eliminá-las. Essa argumentação deixa claro o quanto, de fato, para Nietzsche, a religião não passa de um “erro” (HH, 109) da razão e de um entorpecente. Levado a pensar pelos erros da razão, o homem alimentou crenças num Deus que, fruto de uma invenção humana, acabou por se tornar um ser que age [1] de forma desinteressada e, conseqüentemente, [2] é todo amor. Estes são dois erros de interpretação que Nietzsche desvelará com seu procedimento.

Primeiro, que um ser que age apenas de forma altruísta “não seria sequer imaginável” (HH, 133), pois jamais o homem fez algo para o outro sem qualquer razão pessoal, há sempre uma parte de egoísmo em toda ação do ego. “Um ego não poderia agir sem um ego” (HH, 133), seria um equívoco.

O segundo erro é a ideia de um Deus que é todo amor, já que o amor, sentimento do indivíduo, ou seja, do ego que ama e age conforme seu interesse e não por amor, o que torna impossível esse ser que diz amar o outro pelo outro. “Quanto à razão porque atos de amor são mais *estimados* que outros, não devido à sua essência, mas à sua utilidade” (HH, 133): agindo assim alimentamos simplesmente o nosso próprio ego, fazendo que outros acreditem que temos ações altruístas. Caso um homem desejasse ser todo amor como essa imagem inventada por ele a respeito de Deus, caso quisesse fazer e querer tudo para os outros e nada para si, tal já seria impossível, pois assim teria que realizar da mesma forma “*muitíssimo*” para si mesmo, para ser capaz de amar os outros com a mesma exigência altruísta.

Dessa forma é que Nietzsche com sua reflexão demonstra que o que anuncia a moral da compaixão schopenhauriana (na esteira de toda a moral

⁴⁷ Compreendemos o narcótico como aquele que produz certo tipo de entorpecimento e inconsciência, ou seja, embota a sensibilidade. Desta forma a narcose citada no texto nietzschiano é esse tipo de adormecimento causado por um narcótico. Ela enfraquece os sentidos e provoca um estado de estupor no homem que já não pode mais pensar por si mesmo devido a falta de sensibilidade. Por isso as “artes da narcose” comparadas à religião são as responsáveis por uma má-interpretação das causas reais do sofrimento e dor, apontado com causas a vontade de Deus e sua forma de corrigir e amar os seus.

ocidental) pregando um desinteresse como valor absoluto, é nada mais que fruto de uma série de erros que, pela sua análise “científica”, apontam um feixe de contradições.

Este foi, segundo Nietzsche, o erro de interpretação da vida mais grave com consequências destrutivas: o erro de inventar um conceito impraticável e colocá-lo no patamar de moral suprema, o que causou uma frustração do homem que se defronta com este ser que é perfeito, ideal, mas irreal. Pois um ser todo amor e todo altruísta não pode existir porque “num exame rigoroso o conceito de ‘ação altruísta’ se pulveriza no ar” (HH, 133). O homem sempre age por uma vontade interna que é movida por um motivo pessoal e com referências a ele, o que coloca em xeque a questão de um Deus que, como se diz, é *todo* amor, capaz unicamente de ações altruístas. Citando um pensamento de Lichtenberg, Nietzsche expressa que “É impossível *sentir* pelos outros, como se costuma dizer; sentimos apenas por nós mesmos” (HH, 133), pois agimos pelo nosso ego e nossas ações não podem ser “altruístas”, nem totalmente “desinteressadas” (HH, 1). Em outra citação de Nietzsche, mas agora de La Rochefoucauld, percebemos com mais clareza essa nossa ação egoísta de pensar a vida, pois “se cremos amar nossa amante por amor a ela, estamos bem iludidos” (HH, 133). Amamos por nós mesmos porque isso nos fornece o prazer necessário para nutrir nosso ego, o bem é feito a nós e não ao outro pelo amor que se oferta.

Essa ideia de negar a si mesmo para satisfazer o outro foi algo que, segundo Nietzsche, o cristianismo inculcou na humanidade por muitos anos apresentando “uma divindade que sacrifica a si mesma, se tornando assim o símbolo mais forte e mais eficaz dessa espécie de grandeza” (HH, 138). Uma grandeza que, vista a partir do procedimento histórico-fisiopsicológico, não passa de um erro da razão, uma inversão do que realmente é a grandeza, pois aqui se instaura a lógica do cristianismo e da moral da compaixão em contraposição à ilógica que se apresenta a vida humana apresentada por Nietzsche. Mas “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” (HH, 31), pois apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica.

Pensando pela lógica do cristianismo, o homem sente sua existência “oprimida por um grande peso” (HH, 141). Ele não alcança sua meta de santidade

e vive num contínuo caminho de busca. O homem deseja eliminar da sua vida o sofrimento e viver segundo o ideal cristão, mas esse ideário “procura convencer os homens de que [eles] estão muito mal [enfermos] e precisam de um tratamento duro [cura]” (GC, 326). O resultado é uma crença nessas superstições que leva o homem a um esquecimento dos aspectos da sua própria vida, deixando de lado a ideia de que o sofrimento e a tragédia fazem parte da existência.

Fornari nos mostra que:

À luz destas reflexões, Nietzsche revê ainda uma vez a sua hipótese genealógica: “Não é a ação altruísta que nasce (através do esquecimento) hereditariedade, mas o contínuo pensar nos outros como medida das nossas ações”. Deste modo, cada relação humana, até onde aparece mais pura e desinteressada, torna-se um mero jogo de engano e dissimulação. (FORNARI, 2008, p. 120)

Essa façanha teria como efeito um empobrecimento da vida humana, seria “mau para os poetas trágicos – pois há cada vez menos matéria para a tragédia” (HH, 108), para a criação, já que a dor e o sofrimento são parte constituinte da vida. Além disso, teria consequências mais danosas para os sacerdotes “pois até hoje [eles] viveram da anestesia dos males humanos” (HH, 108). Os sacerdotes são considerados por Nietzsche os causadores desta narcose implantada na sociedade que trata a dor com uma “anestesia” na forma de uma má-interpretação, ou seja, criam explicações miraculosas e fabulosas para as causas dos males humanos e não revelam sua verdadeira origem que permitiria aos homens uma reflexão e busca de suas próprias explicações. Ora, os sofrimentos humanos não deveriam ser anestesiados, porque são parte mesmo daquilo que é a vida.

Essa forma de pensar os sacerdotes como administradores de meros narcóticos, ou seja, como aqueles que embotam a sensibilidade é retomada no aforismo 109 de *Humano, demasiado humano*, como um desejo profundo de que fosse possível “trocar essas falsas afirmações dos sacerdotes, segundo as quais existe um Deus que de nós exige o bem, que é guardião [...] e que em toda desgraça deseja o melhor para nós” (HH, 109), por outras verdades “tão salutares, calmantes e benfazejas como esses erros!” (HH, 109). Esse desejo expresso por Nietzsche deve ser entendido com cuidado, pois quando o filósofo menciona que gostaria de colocar no lugar da verdade da religião outra que fosse tão calmante quanto, em seguida ele continua o aforismo dizendo que “tais verdades não

existem” (HH, 109). Ou seja, o filósofo não pretende encontrar um caminho para a cura do sofrimento, tampouco reconhece que isto seja necessário: o que confirma o título do aforismo *Sufrimento é conhecimento* (uma referência ao citado verso de Byron: “*Sufrimento é conhecimento*”).

Diante desse impasse em descrever que por um lado, a religião apresenta uma forma para curar a dor, mas que assim leva o homem a uma fuga da própria vida para privilegiar construções fabulosas, por outro lado, o sofrimento é apresentado como um *conhecimento*, Nietzsche acrescenta que a “filosofia pode lhes opor no máximo aparências metafísicas (também inverdades no fundo)” (HH, 109). Quer dizer que qualquer tentativa de eliminar a dor perpassaria pela ótica de ser uma atividade de cunho metafísico, pois a dor precisa ser compreendida como parte da existência, assim, nada dentro da existência poderia eliminá-la. Se assim se pretendesse, seria preciso fazê-lo de um lugar *fora da vida*, como a religião e a metafísica pretendem. Compreende-se, por isso, porque Nietzsche considera as atividades de cunho metafísico como tentativas (infundadas) de eliminação da dor e como o programa de *Humano, demasiado humano*, enquanto recuperação das coisas humanas, ou seja, do que é parte vital da existência, se constitui como uma alternativa crítica a essa interpretação da dor. Como veremos, esse projeto crítico de *Humano, demasiado humano* restitui a dor como parte da existência, frente à qual a única saída será uma análise mais “verdadeira” (sem narcoses) que levaria à ideia de inocência.

A problemática que permeia essa reflexão é que não “podemos acreditar nesses dogmas da religião e da metafísica, quando trazemos no coração e na cabeça o rigoroso método da verdade” (HH, 109): a ciência, agora, como “método da verdade” (HH, 109) não nos deixa acreditar mais nos dogmas religiosos. Além disso, graças à evolução da humanidade, os homens se tornaram “tão delicados, suscetíveis e sofredores a ponto de precisar de meios de cura e de consolo da mais alta espécie”, ou seja, aqueles que levam o homem a recusar toda proposta narcótica advinda da religião e buscar uma verdade que não somente aceita o sofrimento como parte da existência, mas coloca o homem sob o risco de se “esvair em sangue ao conhecer a verdade” (HH, 109), porque esta gera mais dor e revela que o sofrimento é simplesmente parte da vida e não pode ser suprimido. Nietzsche acrescenta que a “frivolidade ou a melancolia, em qualquer grau, é melhor do que uma meia volta ou deserção romântica, do que uma aproximação do

cristianismo sob qualquer forma” (HH, 109), ou seja, a futilidade e profunda tristeza trazem mais benefícios que um retorno aos narcóticos metafísicos apresentados pelo cristianismo e romantismo. Eis a “solene frivolidade de Horácio” (HH, 109), ou seja, é preferível “deitar sob o alto plátano ou sob este pinheiro...” (conforme os versos de Horácio citados por Nietzsche) do que recair nos erros interpretativos propostos pela religião.

A crença que a religião instaurou da necessidade de “um tratamento duro” (GC, 326), ou seja, que o homem precisa de uma cura da vida, foi impregnada de tal forma na consciência dos homens que “quer me parecer que sempre se fala *exageradamente* da dor e da desgraça, como se fosse questão de boas maneiras exagerar nisso” (GC, 326). Fala-se da dor com o gosto de se estar sofrendo pelo outro, que é um erro, como vimos acima. De acordo com estas ideias Nietzsche acredita ser lícito questionar: “esta nossa vida é realmente incômoda e dolorosa o bastante para ser vantajosamente trocada por um modo de vida e enrijecimento estoico?” (GC, 326). Como resposta Nietzsche exclama que: “não estamos mal a *ponto* de termos de estar mal de maneira estoica!” (GC, 326). Pois o que precisa ser feito é compreender “como ‘o pecado chegou ao mundo’, ou seja, através de erros da razão” (HH, 124), erros que os homens tomaram como muito mais negros e maus do que realmente são, e que quando se esclarecer esses erros, “todo esse sentimento será muito aliviado” (HH, 124), onde o homem poderá se sentir bem sem a necessidade de cura pela religião, deixando de lado também os paliativos narcóticos oferecidos por ela.

2.4 A NECESSIDADE DE “REDENÇÃO”

Nesse item pretende-se analisar como o medo da condição “humana” do homem levou, por um “erro da razão” (HH, 27, 124, 133) a um desmerecimento de si mesmo e à busca pela redenção do homem através da invenção de uma realidade religiosa de cunho metafísico. Nietzsche, no segundo período de sua produção, faz uso do conceito de redenção (*Erlösung*) para significar uma das formas que o homem encontra para alcançar a salvação, ou seja, a libertação de uma situação de vida ensinada pela religião cristã como má, pecadora, e que

precisa ser redimida para poder experimentar “outras espécies de ações, que no conceito geral são reconhecidas como as mais elevadas e sublimes” (HH, 132).

Nietzsche faz um uso frequente do conceito de *Erlösung* na sua obra, desde *O Nascimento da Tragédia*⁴⁸ até os textos finais, sendo que é a partir de 1882 que se registra a maior incidência de citações do termo. O tom geral do uso do conceito no segundo período⁴⁹ está distanciado daquele que pode ser encontrado nas primeiras obras de Nietzsche. Se lá o conceito ainda está ligado à ideia de totalidade representada pelo *Uno-primordial*⁵⁰, na esteira de Schopenhauer⁵¹, nas obras supracitadas Nietzsche, no contexto de sua virada antimetafísica, a *Erlösung* passa a ser alvo de uma dura crítica para a qual a ciência é evocada como instrumento de análise que pretende retirar a ideia de uma necessidade de justificação da existência ou mesmo de uma fuga negadora da vida para colocar no lugar dela uma afirmação da vida. Nesse sentido, a redenção

⁴⁸ No *Nascimento da Tragédia*, o conceito perpassa a concepção de arte nietzschiana que tem como intuito alcançar a salvação, resolver os problemas dessa vida cheia de tormentas: “[...] precisaremos lembrar-nos da enorme força da tragédia a excitar, purificar e descarregar a vida do povo; cujo valor supremo pressentiremos apenas se, tal como entre os gregos, ela se nos apresentar como suma de todas as potências curativas profiláticas, como a mediadora imperante entre as qualidades mais fortes e as mais fatídicas do povo [...]” (NT, 21)

⁴⁹ No caso de *Humano, demasiado humano*, o conceito aparece literalmente quatro vezes, ainda que seja possível identificar a questão em pelo menos sete passagens: primeiro capítulo, § 16; terceiro capítulo, § 132 ao 135, § 141; oitavo capítulo, § 476. Além disso, o conceito aparece por duas vezes no segundo volume de *Humano, demasiado humano* (§ 226 de *Miscelânea de Opiniões e sentenças* e § 17 de *O andarilho e sua sombra*), duas vezes em *Aurora* (Prefácio, 1 e no primeiro capítulo, § 79) e em *A Gaia Ciência* (Prefácio 2 e § 335, além do § 370, já do livro V, de 1886). Entre os fragmentos póstumos da época destacam-se: 23 [152], do final de 1876 ao verão de 1877 (KSA 8, p. 459); 30 [111], do verão de 1878 (KSA 8, p. 541); 4 [89], do verão de 1880 (KSA 9, p. 122); o 4 [315], do verão de 1880 (KSA 9, p. 178); 10 [93], da primavera de 1880 à primavera de 1881 (KSA 9, p. 434).

⁵⁰ Na tradução espanhola de Andrés Sanchez Pascual o termo Uno-Primordial (Ur-Eine), é apresentado como uma expressão do vocabulário de Schopenhauer. Entretanto, o tradutor, em sua introdução ao *El nacimiento de la tragedia*, adverte para uma distinção entre Nietzsche e Schopenhauer em torno do Uno-primordial. É certo que, como Schopenhauer, Nietzsche concebia a vida como dor e sofrimento. Mas, para Nietzsche, por meio desses sentimentos, a vida poderia se aliviar de seus tormentos e novamente constituir-se. Assim observa Pascual: “Por sua vez, a vida tende a reintegrar-se, a sair de sua dor e reconcentrar-se em sua unidade primeira e essa reunificação se produz com a morte, com a aniquilação das individualidades. (...) Morrer não é, sem dúvida, desaparecer, mas só submergir-se na origem, que incansavelmente produz nova vida”. (Cf. Introdução ao Nascimento da tragédia. Disponível em: <<http://www.paginasobrefilosofia.com/html/pretrag.html>> Acessado 05 jun. 2013.

⁵¹ Sobre esse assunto, cf. trabalho de Antônio Massignani. Nesse trabalho o autor explicita que além do conceito da *Erlösung* estar ligado a uma ideia de totalidade, também está inscrito em torno da justificação da existência do fenômeno e sua relação com a coisa-em-si. O *Uno-primordial* referente ao que se diz sobre a redenção desempenha papel semelhante ao do conceito da *Vontade* em Schopenhauer. O conceito não é idêntico, mas percebe-se uma familiaridade e uma estreita ligação com o romantismo alemão.

passa a ser interpretada como tentativa de fuga da existência e, portanto, precisaria ser recusada.

Para Nietzsche, seria através do “processo da ciência” que se chegaria à afirmação de que a vida encontra um valor em si mesma, levando o homem a compreender que o mundo que conhecemos não nos foi *dado*, tal como a coisa em si se apresenta, mas tem uma *história*, uma *gênese* humana, demasiado humana que resulta em muitos “erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos” (HH, 16) e que são herdados pela humanidade como “tesouro” (HH, 16). Somente após este processo de submeter o pensamento e o mundo ao procedimento científico é possível perceber que a coisa em si não passaria de uma realidade “vazia de significado” (HH, 16) e “digna de uma gargalhada homérica” (HH, 16). Em outras palavras: redimir o mundo não passaria de uma tarefa sem sentido, porque o mundo, tal como é mostrado pelo procedimento científico, é resultado de muitos erros de interpretação, que levaram à negação da vida em função da afirmação de uma realidade ultramundana e metafísica.

Seguindo a mesma lógica Nietzsche apresenta no terceiro capítulo de *Humano, demasiado humano*, intitulado *Da necessidade cristã de redenção*, aforismo 132, a possibilidade de se explicar a alma do cristão sem as explicações mitológicas que estão fundamentadas numa “necessidade de redenção” (HH, 132), ou seja, uma explicação psicológica que aponta outras possibilidades escapando ao âmbito religioso, como tem sido até então. Ou seja, a virada interpretativa de Nietzsche diz respeito à aplicação da análise psicológica a uma temática tradicionalmente de cunho religioso. O filósofo não esconde, portanto, que esse tipo de interpretação foi “alvo de alguns descréditos” (HH, 132). Pensa-se em redenção para livrar o homem de sentimentos que na “hierarquia corrente das ações” (HH, 132) acha-se num nível muito baixo, o que ocasiona a necessidade de se livrar desse pendor que lhe apresenta de forma “quase tão imutável” (HH, 132) quanto o seu próprio ser, apresentado pela coisa em si. A redenção, nesse caso, pela via da explicação religiosa, livraria o homem do peso e da culpa por não alcançar o estado de elevação e pureza que ele mesmo prescreve para si. Ora, como isso não é possível (Nietzsche fala de que esse sentimento permanece como um “desejo”), o homem se investe de certo mal-estar, ao qual se soma também, conseqüentemente, “a busca por um médico que possa suprir este e suas causas”

(HH, 132). Em outras palavras, busca a redenção de si mesmo. Nietzsche afirma que esta pretensa libertação se faria necessária para levar o homem à boa consciência de si mesmo e que, nesse caminho, bastaria que ele se comparasse aos demais homens (em cujo destino veria a mesma situação) para fazer com que seu fardo se tornasse mais leve, já que assistindo a condição humana em geral o homem poderia assistir neles não mais do que uma manifestação da própria “imperfeição humana” (HH, 132), ou seja, algo que é parte da humanidade enquanto tal e, sendo assim, não haveria motivo de busca pela redenção nos moldes religiosos. Ao invés disso (ou seja, em vez de olhar para os outros homens em sua condição humana, demasiado humana) o homem olha para Deus, um “ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas e que vive na contínua consciência de um modo de pensar desinteressado” (HH, 132). Para Nietzsche, “é porque olha nesse espelho claro que o seu ser lhe parece tão turvo e tão incomumente deformado” (HH, 132). A claridade ilusória da perfeição divina acaba gerando, então, o mal-estar do homem que não reconhece em si mesmo essa mesma luz. Depois disso, Deus ainda “paira ante sua imaginação como a justiça punidora” (HH, 132), isto é, além de deixar o homem fraco e doente, esta ideia de Deus acaba promovendo mais fraqueza na medida em que se associa ao jogo da culpa, da expiação e do castigo que se revela nas próprias vivências humanas. A vida se torna, então, uma sucessão do castigo divino, de tal forma que o homem pode nela mesma (na vida) “reconhecer a cólera e as ameaças dele, e mesmo pressentir os golpes de açoite de seu juiz e carrasco” (HH, 132). A vida inteira e a condição humana em si mesma passam a ser reconhecidas como resultado desse castigo e desses açoites do poder julgador desse Ser perfeito idealizado enquanto tal: a linguagem forte do argumento nietzschiano se contrapõe à fortaleza da própria explicação religioso-metafísica que marca a cultura ocidental.

Note-se uma questão importante nesse cenário, aquela que diz respeito à busca por um médico capaz de curar o homem do mal-estar que ele sente em relação a si mesmo. Nota-se como Nietzsche, nesse argumento, explicita o fato de que o ideal da moralidade (apresentado na ideia de um Ser absolutamente altruísta e bom – perfeito, portanto), por não ser alcançado pelo homem (já que essa não é a sua condição – ele é imperfeito), ele recai num mal-estar (doença) que exige uma cura. O argumento nietzschiano, nesse momento, volta-se para a ideia de “grande

livramento” ou “grande libertação”⁵² é a expressão para a verdadeira “redenção” do homem: não aquela que cura de uma doença nascida do fracasso do ideal, mas aquela que evita a doença pela afirmação da inocência da condição humana em sua expressão *demasiado humana*. A psicologia, portanto, e o procedimento científico nela contido, não só negam a perspectiva religiosa da redenção, como se colocam no seu lugar: a verdadeira redenção, a grande redenção, é aquela que escapa do jogo da culpa do bem e do mal e se coloca no âmbito da própria inocência da condição humana. Aquilo que, conforme o título do fragmento, era entendido, do ponto de vista religioso, como uma “necessidade” se torna, pela via do argumento psicológico, justamente algo dispensável e desnecessário.

Pode-se dizer que este procedimento nietzschiano teria como resultado levar o homem a uma redenção da redenção. O homem não veria mais a necessidade de se redimir para se sentir propriamente bom. “Se o cristão foi levado ao sentimento de autodesprezo por alguns erros, isto é, por uma interpretação falsa, não científica, de suas ações e sentimentos [...], tudo isso é afastado de sua alma e ele se sente livre e corajoso novamente” (HH, 134). Esta forma de se redimir de todas as artimanhas da religião levará o homem a sentir-se bem consigo mesmo, “o homem sente que de novo ama a si mesmo” (HH, 134). E este amor é comparado ao amor divino. A um amor por si que estabelece um ideal comparado à Deus “e não um oposto de seu próprio ser” (HH, 114). Isso não quer dizer que seja uma tarefa fácil de lograr, pois cumprir o que orienta a religião cristã é praticamente impossível, ela orienta a um “pensar desinteressado”. E esta forma de pensar e viver leva o homem a um descontentamento maior consigo mesmo, pois não consegue seguir tais orientações o que o leva a buscar um remédio para esta tormenta de se achar sempre em más ações.

Esse contrassenso do raciocínio (“erro da razão” [HH, 133]) chega a postular que a vida, principalmente para o santo e asceta (homens da religião e pensamento metafísico), a fim de que se torne ainda suportável e interessante, deve estar submetida a uma luta constante contra o maior adversário do homem, o seu “inimigo interior”, que tenta pender às vaidades e apetites sensuais. Esse sofrimento e todas as adversidades da vida passam a ser creditadas como parte da

⁵² Em *O crepúsculo dos Ídolos*, podemos ler a esse respeito: “apenas isto é a grande libertação – somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser.” (CI, Os quatro grandes erros, § 8).

busca pela redenção, pois, para o cristianismo todo homem é concebido e gerado em pecado, o que o oprime como um fardo pesado e que precisa ser aliviado com poderes sobrenaturais acessados pela “necessidade da redenção” (HH, 132, 141, 476), não para tornar o homem mais moral, como vimos, mas sim para fazer com que ele se sinta mais pecador e dependente desta via de salvação. O pretense remédio não cura, apenas prolonga a doença.

No aforismo 133 Nietzsche se refere a esse processo como uma má interpretação ou mesmo um “erro da razão” (HH, 133), pelo qual o homem viu culpa e pecado onde simplesmente havia coisas humanas, demasiado humanas. Ao contrário do grego, que se olhou no espelho e viu a si mesmo de forma jubilosa e afirmativa (bela), o cristão teria, segundo Nietzsche, visto uma imagem distorcida de si mesmo. É por essa distorção, portanto, que ele passa a alimentar a “necessidade de redenção” (HH, 135), como uma estratégia de corrigir aquilo que, no fundo, não passava de um erro do olhar, de uma “falha no espelho”. Frente ao espelho o homem projeta para si mesmo a ideia de Deus (ou dos deuses): no caso do grego, as divindades passam a ser uma projeção da alegria que ele viu em si mesmo, pois “eles viam apenas o reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal portanto, e não um oposto de seu próprio ser” (HH, 114); no caso do cristão, uma projeção da correção ou do desejo de redenção, que cria a imagem de um Deus “todo amor”, absolutamente altruísta e desinteressado. Medir-se na perspectiva de Deus seria para o humano, segundo Nietzsche, apenas usar uma régua de medida que “pertence ao reino das fábulas” (HH, 133). A consequência desta visão distorcida é um homem “esmagado e despedaçado” (HH, 114) que poderá se estruturar somente pela graça e pela “misericórdia divina” (HH, 114) deste Deus que é todo amor e oferece um caminho de redenção fazendo o homem acreditar “carregar o céu dentro de si” (HH, 114) e ser possível se assemelhar ao seu criador. Mas “percebendo a aberração do raciocínio e da imaginação, deixa-se de ser cristão” (HH, 135), se livrando das ideias foram inculcadas pela religião.

A perspectiva apresentada por Nietzsche é a de que é preciso livrar-se dessas ideias e, com isso, o homem se livraria também da necessidade de redenção. Pela via da análise psicológica, portanto, a “*gênese*” da ideia de Deus é desvelada e no lugar da redenção cristã, o homem passa a alimentar a “convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa

irresponsabilidade⁵³ e só assim desaparecerá também o “resíduo de remorso” que funda a própria necessidade da redenção.

Nietzsche afirma que a própria concepção do cristão e mesmo sua identidade passam a ser referenciadas a partir desse “sentimento de autodesprezo”, de “remorso” e de “desprazer” que funda a busca pela redenção. O procedimento de Nietzsche é mostrar como isso não passa de uma “interpretação falsa, não científica” (HH, 134). No lugar desse sentimento, nasce o amor a si mesmo, uma espécie de “nova autoestima”, definida como um “prazer consigo mesmo, um bem-estar com a própria força” (HH, 134). Esses sentimentos, quando vivenciados pelo cristão tradicional, são associados ainda à graça divina na forma de um “consolo” e ainda aí ele interpreta mal: no fundo, afirma Nietzsche, esse sentimento não passa de um “amor a si mesmo”, “graça para consigo” e “redenção de si mesmo” (HH, 134), ainda que ele não o admita e prefira creditar esse sentimento a uma força exterior.

A conclusão dessa argumentação aparece no curto aforismo 135, no qual Nietzsche afirma que, seja como for, o que faz um cristão é “determinada psicologia falsa”, “certa espécie de fantasia na interpretação dos motivos e vivências” (HH, 134). Eis o “pressuposto necessário para que alguém se torne cristão e sinta a necessidade de redenção”: quem se dá conta da “aberração d[esse] raciocínio e da imaginação” (HH, 134), pela via da reflexão psicológica, “deixa de ser cristão”. Ou seja, para que haja plena redenção, nos moldes propostos pelo próprio cristianismo, é preciso deixar de ser cristão. A psicologia é a verdadeira redenção. O próprio cristianismo, portanto, ao alimentar a necessidade de redenção, carrega em si mesmo a semente de sua autossupressão. Nesse sentido, o cristianismo⁵⁴ torna-se, ele mesmo, uma má-interpretação, um erro de raciocínio que não só conduz o homem para a doença e a fraqueza, como também leva suas afirmações às últimas consequências, ou seja, à necessidade de redenção (como supressão) de si mesmo.

No aforismo 476 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche volta a falar dessa “necessidade de redenção” nascida para suprir aquilo que é artificial,

⁵³ Esse será o tema desenvolvido no terceiro capítulo desse trabalho.

⁵⁴ O cristianismo que deveria ser interpretado com uma boa notícia a todos passa a oferecer o contrário do que é esperado. Ou, como se lê em *O Anticristo*, a boa-nova se perverteu num “Dysangelium” (AC, 39).

baseado em ficções criadas pela instituição eclesial quando a necessidade de redenção ainda não existia. Ou seja, a própria institucionalidade da religião aparece como supérflua, porque sua *gênese* revela apenas um erro, uma artificialidade. O filósofo fala de um tempo em que surjam instituições capazes de servir às verdadeiras necessidades do homem “para pôr nas sombras e no esquecimento esse fantástico protótipo, a Igreja Católica” (HH, 476). A crítica à Igreja, nesse fragmento que tem como título *Aparente superioridade da Idade Média* não se dirige simplesmente à instituição tal como ela se apresentava no tempo de Nietzsche, mas quer evocar uma censura àquilo que a Igreja representou durante todo o período do medievo: o tempo por excelência da busca pela redenção. Eis, portanto, o tempo da farsa e da ficção.

3. A REABILITAÇÃO DAS “COISAS HUMANAS” OU O “EVANGELHO” DA INOCÊNCIA

Conforme vimos no capítulo anterior o homem, por um erro de interpretação, passa a valorizar as coisas mais distantes da vida em detrimento daquilo que lhe é próprio. O resultado disso é uma busca incessante por uma vida nova, distante dos sofrimentos deste mundo (o que ocorre pela necessidade de redenção), num mundo do além que é garantido aos seguidores da religião que vivem como ascetas em busca de santidade. Mas para Nietzsche o mais importante é possibilitar ao homem um encontro consigo mesmo, o que não acontece pela via da busca de santidade, os quais simplesmente aprisionam ainda mais o homem aos ideais religiosos agravando sua doença.

A partir dessa busca, o homem passa a ter um ódio por tudo o que lhe é próprio, ou seja, as coisas humanas, e passa a odiar a si mesmo e anunciar através, da religião um amor ao próximo como fuga de si mesmo – o altruísmo não seria outra coisa do que uma espécie de abandono de si no outro e que, finalmente, não existiria para Nietzsche, pois o homem age conforme seu ego e no fundo de suas ações há sempre desejo, anseio por alimentar um prazer pessoal, mesmo quando diz o contrário. Percebe-se que pela moral religiosa o humano é levado a um abandono de si para uma busca do que está alheio a si, passando em primeiro lugar pelo desprezo ao corpo para valorizar a alma e, depois, por ter identificado em si mesmo os motivos de seu sofrimento, passa a querer escapar do eu através do amor ao próximo.

Ora, só o amor⁵⁵ a si pode desvincular o indivíduo de seu ódio e de sua cólera contra os demais, já que por não se amar, esse indivíduo, por sua honestidade, acaba encontrando motivos também para não amar o outro. O que Nietzsche propõe é uma redescoberta do amor a si para poder dizer que este amor transborda ao outro. Em outras palavras, o procedimento nietzschiano deseja reabilitar o humano àquilo que lhe é próprio, dar a ele as possibilidades de refletir sua existência para que ele se torne o seu próprio legislador e artista de si mesmo.

⁵⁵ Sobre o amor podemos ler em Aurora: “Cuidemos, então, de seduzi-lo para o amor a si mesmo” (A, 517)

Como vimos até aqui, este afastamento do humano de sua realidade terrestre se deve à sua fraqueza no enfrentamento da dor existencial e às inúmeras cadeias que lhe foram postas pela moral da compaixão, a qual fez do homem um animal domesticado, mais espiritual e diferente dos outros animais.

O caminho para uma superação passaria pela retirada de tais cadeias, o que segundo Nietzsche requer cuidado, pois “apenas *ao homem enobrecido* pode-se dar a liberdade de espírito; apenas dele se aproxima o alívio da vida, pondo o bálsamo em suas feridas” (AS, 350). Nietzsche liga, por isso, a liberdade do espírito à reabilitação das coisas mais próximas como condição de alívio do peso da vida para que este homem seja fortalecido e se torne livre. Este homem nobre e de espírito livre poderá sem medo dizer que vive por alegria e nenhuma outra meta, diferente dos homens da moral do rebanho que vivem em busca de uma recompensa divina pelo “bem” que espraiam sobre a terra dizendo ser de forma desinteressada, o que seria um erro e falsidade para Nietzsche, pois não o fazem de forma livre. O nobre homem que tendo o bálsamo posto em suas feridas e que vive sem tais amarras, sem as cadeias da moral, poderá dizer seu lema: “*paz ao meu redor e boa vontade com todas as coisas próximas*”. Por este amor a si próprio e à vida é que surge, mesmo que a lentos passos o “*tempo dos indivíduos*” (AS, 350), o tempo de nascer e se perceber estes espíritos livres que sucumbirão esta moral que aprisiona e distancia o homem do gosto pela própria vida.

Essa moral é compreendida como uma “moral da compaixão” (A, 139) que, segundo Nietzsche, é a responsável por levar o homem a acreditar ser sublime o que advém de explicações miraculosas. Em *A Gaia Ciência* no aforismo 115 podemos perceber que estes erros partem da ideia: [1] de que o homem se viu apenas de modo incompleto, [2] atribuiu a si características inventadas, [3] colocou-se numa falsa hierarquia em relação aos animais e a natureza, [4] inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas. Estes quatro erros fundamentam toda a moral da compaixão, que descreveu e inventou o homem, o que Nietzsche analisa como uma má invenção, ou seja, uma má interpretação daquilo que seja o próprio homem, tanto que no final desse aforismo o autor explicita que “excluindo o efeito desses quatro erros, exclui-se também humanidade, humanismo e ‘dignidade humana’” (GC, 115), ou seja, tudo isso é apenas resultado de erros de interpretação do próprio humano em relação a si mesmo.

Esses erros também podem ser percebidos quando comparamos a religião cristã e grega. Pois “os gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem mesmos como servos abaixo deles como faziam os judeus” (HH, 114). Essa moral que assinala que o homem é inferior à Deus, e que o orienta a buscar sempre ser como seu Deus que se encontra num mundo ideal, inventado pelos homens da religião faz que o homem continue sendo visto como uma má- interpretação, ao contrário dos gregos que viam apenas o reflexo, dos exemplares mais bem sucedidos de sua própria casta, “um ideal, portanto, e não um oposto de seu próprio ser”. Mas o Cristianismo impossibilitou o homem a pensar dessa forma e atribuir esse ideal a um ser distinto de si: “então, nesse sentimento de total abjeção, de repente fez brilhar o esplendor de uma misericórdia divina, de modo que o homem surpreendido, aturdido pela graça, soltou um grito de êxtase e por um momento acreditou carregar o céu dentro de si” (HH, 114). Fruto de invenções psicológicas do cristianismo que torna doente e depois oferece um alívio que não cura, mas preserva o declínio completo. Segundo Nietzsche “a embriaguez é a verdadeira vida para eles” e o papel que eles cumpriram até então foi o de “semeadores da insatisfação consigo e com o próximo, do desprezo pela época e o mundo e, sobretudo do cansaço do mundo” (A, 50).

Desvendar criticamente esse processo conduziria a um “alívio” (HH, 280), pois o homem redescobre pela via da necessidade a “inocência” (HH, 107) do devir. A humanidade estava mergulhada em conceitos produzidos pela moral religiosa, conceitos baseados em: responsabilidade e dever e, somente por esse viés o homem era tido como partícipe daquilo que se convencionou como sendo o humano, algo nobre. Pelo procedimento nietzschiano o homem encontra outros caminhos para poder instaurar a visão pela própria natureza e necessidade. O olhar piedoso do homem ao que sofre, as avaliações, distinções e aversões são assim desvalorizadas e se tornam falsas, pois são frutos de erros. O homem já não pode mais louvar nem censurar, “pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade” (HH, 107). Seu parâmetro agora é o da irresponsabilidade e inocência, “gota mais amarga que o homem do conhecimento⁵⁶ tem de engolir”

⁵⁶ O homem do conhecimento, que colocou para si mesmo a tarefa de abolir a condenação moral da existência, é um homem disposto a renunciar a muitas coisas. Ele deve renunciar antes de tudo às suas antigas venerações, seja por pessoas, seja por determinados estados de ânimo que são contraproducentes na busca do conhecimento (LOPES, 2008, p. 337-338).

(HH, 107⁵⁷). Da mesma forma como ele se coloca diante de uma obra de arte, sem avaliá-la, ou elogiá-la, pois nada mudaria, ou se coloca diante de uma planta, “deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos” (HH, 107), que podem ser admirados, mas não enumerados os méritos, senão já estaríamos avaliando e mensurando o que seria bom e mau a nossos critérios caindo novamente em erros.

Compreender tudo isso pode causar dores profundas, mas tais dores se fazem necessárias para o conhecimento de que tudo perpassa pela necessidade. “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender esta inocência” (HH, 107). Assim o novo conhecimento passa pelo procedimento de Nietzsche para compreensão da vida: é preciso conhecer por um processo histórico-fisiopsicológico os caminhos que foram necessários para a geração dos fenômenos morais, suas verdades e metas para se chegar aos hábitos distintos daqueles ensinados pela moral da compaixão.

com a “investigação da moralidade, o conhecimento permite problematizar a fixidez dos valores morais que aprisionam e culpabilizam o homem; levamos a reencontrar a inocência, restituindo-nos à natureza pela compreensão de que tudo é necessidade” (LOBOSQUE, 2010, p. 129).

Mas no lugar de produzir uma má interpretação do homem e do mundo, pela consciência da culpa, é preciso criar o homem sábio e inocente, possibilitar o surgimento do espírito livre (consciente da inocência).

Em *Humano, demasiado humano*, o espírito livre é aquele que não imputa culpas, nem a si próprio, nem aos outros homens, nem ao devir, reconhecendo plenamente a inocência do *fatum*. Para tal, é decisiva a crítica à ideia de que o homem seja livre para escolher o que faz ou o que é, pois encontra-se ele próprio, segundo Nietzsche, determinado pelo curso da necessidade (LOBOSQUE, 2010, p. 212-213).

As dores profundas do conhecimento são comparadas às “dores do parto”: Nietzsche lança mão da metáfora da borboleta que “quer romper seu casulo”: “ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade” (HH, 107), esta metáfora alude aos poucos homens que serão capazes dessa transformação e a partir disso saberemos se a humanidade poderá

⁵⁷ A mesma ideia se encontra em *Aurora* quando Nietzsche menciona que a humanidade não tem mais necessidade de engolir ideias meio provadas, como fizera antes (Cf. A, 501).

se transformar “de *moral em sábia*” (HH, 107). Esse anúncio para Nietzsche é como a chegada do “sol de um novo evangelho” (HH, 107). Uma luz nova brilhará sobre a terra para dissipar todas as névoas com seu brilho mais claro. Esse novo conhecimento é nada mais que o procedimento instaurado por Nietzsche para desvendar através da história e da psicologia que tudo é inocência.

3.1 EVANGELHO DA INOCÊNCIA

“Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência”, escreve Nietzsche no último aforismo do segundo capítulo de *Humano, demasiado humano*, intitulado *Contribuição à história dos sentimentos morais*. Essa observação não é apenas um detalhe no conjunto da obra: é preciso notar que ao fazê-lo, Nietzsche mostra que a história da moralidade termina na sua própria inocência (adiantando, quiçá, com isso a tese da autossupressão da moral, tal como esta se apresenta nos escritos tardios). A inocência passa a ser uma das noções mais importantes para a compreensão do projeto de crítica à metafísica: ela aparece, por exemplo, no prefácio de *A Gaia Ciência*, 4 (como a retomada da “inocência na alegria” depois do grande adocimento); no aforismo 99 (quando Nietzsche fala da inocência do nosso eu); e no 110 (no qual apresenta o que é “bom” como algo inocente). No aforismo 56 de *Aurora*, Nietzsche fala da “inocência de todas as opiniões” e da “teoria da inocência de todas as ações” como características daquele que ele chama de “apóstata do espírito livre”. A imagem, entretanto, aparece muito mais rica quando associada à imagem da criança e da infância (GC 53, 71; OS 49, 110, 191, 213, 244, 270, 281, 288, 319, 364; AS 6, 40, 51, 52, 123, 152, 168, 214, 262, 265, 320; HH 395 e 422). Ainda que não se possa estabelecer uma única linha interpretativa para essas aparições, elas expressam o interesse e a importância do tema para Nietzsche nesse momento.

No geral, essas ideias estão ligadas à crítica de Nietzsche ao livre-arbítrio que teria gerado a culpa do homem. Isso porque a metafísica representa a “velhice” da cultura, a verdade pronta e acabada, alheia ao devir e revestida de uma intocabilidade sagrada baseada na visão de um mundo erguido a partir de uma dualidade entre uma realidade verdadeira e outra aparente, certa cisão entre a coisa-em-si e o fenômeno. E nesta forma de apresentar o mundo ela pressupõe a possibilidade do conhecimento desse mundo verdadeiro em sua essência como se

fosse possível nos desprender totalmente do mundo sensível, como se esta divisão fosse aceitável por todos e nos levasse realmente ao conhecimento⁵⁸ da coisa em si. Tudo é interpretação, e não podemos acreditar que há algo dado para além de uma determinada interpretação: “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (GC, 374). Poderíamos dizer que a partir das infinitas interpretações se incluem as humanas, e excluem as interpretações divinas ou metafísicas que compreendem o homem a partir de uma má visão de si mesmo pretendendo ter em vista sua essência e interpretando-a como má.

O procedimento nietzschiano a partir da fisiopsicologia pretende como resultado levar o humano à afirmação de si para ser capaz de romper com os valores e interesses da moral gregária. Ao lograr tal façanha o humano vive conforme seus próprios valores, pois agora pode criá-los, mas ele passa a ser visto por essa moral gregária, como um pecador, uma pessoa que é culpada e responsável pelas suas ações. Desta forma a culpa é apontada como afirmação de que há um responsável por todo erro. O homem em pecado com seu Deus busca sempre se redimir e anseia ser liberto. Ele acredita que seu pecado pode ser levado por um salvador e a moral religiosa lhe apresenta uma verdade: “eis o cordeiro de Deus que tira [‘carrega’, na versão alemã de Lutero] o pecado do mundo” (JOÃO, 1,29). Há o sentimento de responsabilidade que para Nietzsche é um erro, “mas igualmente na antítese ‘eu não sou responsável, mas alguém deve ser’ – isso justamente não é verdadeiro” (OS, 33). Para Nietzsche há um erro tanto em se achar culpado quanto em querer transferir esta culpa a outra pessoa ou coisa. Ele percebe que a necessidade de culpa e crença no livre-arbítrio⁵⁹ é fruto de um ideário que visa condenar e moralizar o devir. Assim o procedimento de

⁵⁸ O que Nietzsche pretende diante dessas proposições é dizer que “a palavra ‘conhecimento’ possui acima de tudo, um sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é passível de receber outras explicitações, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infintos sentidos” (KSA 12, 7 [60], de 1886-1887, p. 315).

⁵⁹ É preciso notar que o tema do livre-arbítrio aparece como transversal e, conseqüentemente, com relevância, na obra de Nietzsche: em 1865, esse foi o tema do escrito Liberdade da vontade e fato (escrito sob influência de Ralph Waldo Emerson e no qual o fato é apresentado como necessário e não livre e a luta contra ele um processo de fortalecimento individual); o tema aparece de forma constante nos escritos do segundo período, fazendo parte de debates com Paul Rée, quem escreve um livro sobre o assunto; e alcança expressão também nas obras posteriores, como Além de Bem e Mal, Assim Falou Zaratustra e Crepúsculo dos Ídolos (principalmente no capítulo sobre Os “melhoradores” da humanidade). Obviamente, também aqui se identifica facilmente um dos temas fundamentais da ética da compaixão, tratado por Schopenhauer, principalmente, no livro quarto do Mundo como vontade e como representação em especial no § 70 (Conf. OLIVEIRA, 2009, p. 105).

Nietzsche desvenda o processo que leva a vida, que é caracterizada pelo devir e fluxo constante e inocente, a se tornar moralizada, culpada e a partir disso se formar as bases para a negação metafísica da existência com invenções de mundos inexistentes e um Deus que ama de forma desinteressada, altruísta.

Nietzsche pensa a inocência (*Unschuld*) como contraposta à culpa (*Schuld*): o indivíduo que não se reconhece mais como culpado frente ao Deus do desinteresse e do amor-puro, e que perdeu a crença mesmo no equívoco desses sentimentos, volta a ser inocente como a criança que vê o mundo sem culpa e ausente de pecado.

O homem não-doente, que não reage, é antes de mais nada o homem que não julga e não interfere. Para ele, toda realidade tem seu próprio direito, além do Bem e do Mal. Ele não deprecia a realidade por ressentimento. É o homem que considera o devir inocente, que tem atitude de criança, atitude de Jesus. Está tanto além do “eu sou responsável” como do “qualquer um deve ser responsável” (GISEL, 1981, p. 103).

A moral de Nietzsche é a da afirmação, para uma libertação do indivíduo (e do mundo) para que ele não fique preso ao remorso de sua culpa, mas diante da vida crie novas possibilidades e interprete sua vida de acordo com o jogo de forças que for submetido. Em KSA 8, 19 [77] (de 1878, p. 348), Nietzsche expressa o seguinte: “não te arrependerás de um delito, mas, em compensação, farás uma obra boa a mais”. Ou seja, ele não pretende negar a moral vigente, mas persistir que o homem pode a todo instante afirmar sua própria existência sem arrependimento e menosprezo de si para fazer algo de bom que favoreça a vida. Quanto à responsabilidade e culpa que a moral religiosa semeia na vida humana, podemos refletir sobre a relação com a ideia de perdão a partir das palavras de Jesus que diante das ações e julgamentos humanos, declara: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem” (LUCAS, 23, 34). A reflexão nietzschiana permeará a questão de como se pode perdoar alguém que não se encontra em culpa, ou seja, “não sabe o que faz”, não sente culpa por isso.

Não podemos responsabilizar alguém que está preso num sistema que determina quais são os passos possíveis que se pode seguir, quais são os mandamentos que se deve observar para não ser condenado e receber o peso da culpa. Se alguém não é livre, não pode ser responsável. Nietzsche por seu procedimento apresentará que a culpa é uma crença nascida da fraqueza diante da

vida e que o mal-estar pode ser deixado para trás devido ser algo ligado à evolução dos costumes e cultura: “porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso” (HH, 39) e acredita que “Deus criou todas as coisas, exceto o pecado” (A, 81), pois o pecado foi uma criação do mal, do qual o homem busca redenção e por outro lado se felicita porque (Deus) quis estar em meio à humanidade, um santo que não poderia mais suportar o pecado no meio dos homens veio fazer a experiência de humanidade com eles. Mas esta experiência mal interpretada pelo próprio homem fez com que ele percebesse que existia acima dele uma moral julgadora, e este pensamento é fruto de um “pensar inexato” (HH, 33) a respeito de si mesmo e da própria vida tornando-a muito séria e pesada, levando o homem ao desprezo de si pelo sentimento de culpa.

Nietzsche acredita que filosofar é aprender a rir (KSA 9, 3 [73], de 1880, p. 66), ou seja, a ver a vida de forma inocente e sem culpa, rir para o filósofo alemão é dizer sim a vida com boa consciência. O que Nietzsche nos faz ver é que o cristianismo entende mal o amor ao transformá-lo em mero sintoma de uma culpa associada ao desprezo de si e propõe a teoria da irresponsabilidade, pois se o homem não é livre para escolher não pode ser responsabilizado por suas escolhas e suas ações deverão ser reguladas pela inocência.

Diante desta falta de culpa frente à ação inocente do homem ele não pode ser responsabilizado e culpado. Fazer que o homem se sinta pesado e culpado por suas ações, “isto é humano?” (A, 81), será humano impor um processo de redenção para que insatisfeito consigo mesmo o homem procure uma nova vida e insatisfeito com a vida aqui busque um novo mundo, no além? Talvez foi o “instinto de medo” (GC, 355) que gerou no homem resistência ao que é diverso e grandioso no fluxo do devir, este homem procurava consolo e paz. No devir não há nada de seguro para se eternizar, pois se acredita que as coisas habituais são mais seguras e tranquilas para se conhecer e viver, mas segundo Nietzsche isso é um engano, pois o “habitual é o mais difícil de se ‘conhecer’, isto é, de ver como problema, como alheio, distante” (A, 355). O processo de conhecer é visto por Nietzsche como a capacidade de vivenciar com os problemas, com a guerra, com o devir e não com a segurança. Querer segurança não é conhecimento, mas “um mero instinto de adaptação” (OLIVEIRA, 2010, p. 220), de se acomodar com a realidade como tal e não vivê-la, pois “uma coisa é necessário ter: ou um espírito leve por natureza ou um espírito *aliviado* pela arte e pelo conhecimento” (HH, 486). Se a

natureza humana foi mal interpretada e se tornou pesada e séria demais, o conhecimento e a arte passa ser um caminho para o alívio de todo este peso existencial, livrando o homem de toda culpa e sentimento de remorso quanto à vida e ao mundo.

Diante das questões supracitadas poderíamos nos perguntar então: O que é inocência do devir [*Die Unschuld des Werdens*]⁶⁰? Mesmo tendo citado várias passagens do próprio Nietzsche a respeito da inocência do devir, não é fácil fornecer uma resposta que seja satisfatória por se tratar de um pensador como Nietzsche com uma filosofia propriamente relacional, onde não encontramos rigidez de conceitos e uma essência fixa. Segundo Nietzsche é preciso uma observação criteriosa nos moldes científicos, pois: “a direta observação de si próprio não basta para se conhecer: necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos deste fluir” (OS, 223). Essa ideia prefigura portanto, a herança que Nietzsche carrega da interpretação de Heráclito: “não se entra duas vezes no mesmo rio” (OS, 223). Podemos fazer uma analogia entre o humano que Nietzsche menciona lançado no mundo do devir, do fluxo constante de mudanças e fruto destas e do mundo que não carrega nenhum sentido em si, nenhuma teleologia. Assim o indivíduo pensado e lançado no mundo do devir é aquele que não traça suas metas, pois o mundo para si é um viver e experimentar-se a todo instante sem a noção de aplicabilidade de um método certo e com uma resposta única. A vida é repleta de interpretações, os quais não devem ser tidos como sagrados ou profanos, mas como possibilidade de um terreno de experimentação para que a vida não se torne um fardo com cargos de culpas e ressentimentos, mas que se torne uma oportunidade de conhecimento com tudo aquilo que faz parte do devir e deve ser vivenciado de forma inocente.

Ele pensa assim para retirar a fundamentação que a religião encontrou para condenar o ser. Desta forma a tese que se estabelece da inocência do devir substitui o ser pelo devir, mas retirando o mal hábito de enxergar em toda natureza oposições onde não há oposições, ou seja, passamos a ver o devir não por uma

60 A expressão não é própria de Humano, demasiado humano ou dos textos do segundo período estudados nesse trabalho. Na verdade sua aparição decisiva ocorre no aforismo 7 e 8 da seção “Os Quatro Grandes Erros” de *O Crepúsculo dos Ídolos*, obra, como se sabe, de 1888. Mesmo assim, é possível notar que esboços dessa expressão podem ser encontrados, por exemplo: em *Aurora*, 13 (contraposto à ideia de punição: “mas faz-se mais, privando da inocência, com essa infame arte interpretativa do conceito de punição, toda a pura causalidade do acontecer”).

oposição ao ser, mas por uma “transição” (AS, 68). E a partir desta transição é possível observar o devir sem nenhum julgamento ou valoração como absoluto, mas submerso no fluxo constante de uma realidade plural.

Segundo (BENOIT, 2012, p. 61) “a inocência do vir-a-ser é um *Versuch*, quer dizer, menos uma certeza que um ensaio, uma tentativa, uma experimentação no sentido de uma tomada de posição arriscada”. Isso parte do princípio da experimentação, diante de uma determinada “posição” é preciso arriscar, tomá-la ou se livrar dela para poder reorganizar as ideias, mas não podemos nos esquecer de que não há uma meta, um caminho, uma verdade única, por isso é uma “posição arriscada”, repleta de possibilidades. Estas nos colocariam diante do seguinte questionamento: “Mas e se o contrário fosse verdadeiro” (AS, 10). Quem se sente livre não sente o peso das possibilidades e não vê a vida como pesada e cheia de culpas. “O importante aqui é estimular a emergência dos possíveis, contra uma concepção imóvel do pensamento, excessivamente dobrado sobre suas certezas contestáveis, inevitavelmente desprovido desta consciência” (BENOIT, 2012, p. 61). Esta forma de tentativa [*Versuch*] para Nietzsche é uma maneira para se perceber a pluralidade de como a verdade se apresenta e pode ser inventada, atividade típica do *Espírito Livre* que pela arte desenha sua própria existência.

Se pensarmos que neste mundo não encontramos uma finalidade metafísica que determina o que é fixo, mas encontramos um mundo desprovido de sentidos e que diante dele podemos criar tantos quantos pudermos imaginar ou interpretar, a vida se torna uma verdadeira *Versuch*, ou seja, tentativas de descobrimento de realidades imanentes que podem dar ao homem o gosto pela própria vida e pelo mundo em que se encontra. São homens que “visam sempre configurar ou interpretar a si mesmos e ao seu ambiente como natureza *livre* – selvagem, arbitrária, fantástica, desordenada, surpreendente: e fazem bem ao fazê-lo, pois somente assim fazem bem a si próprios” (GC, 290). Estes homens livres são os que Nietzsche confere um caráter aventureiro, pois é preciso se livrar das ideias de um mundo que não flui “verdades”, “há um outro mundo a descobrir – mais do que um! (GC, 289), e para poder embarcar nesta aventura é preciso estar disposto a se libertar de verdades que absolutizam e se arriscar a descobrir estes outros mundos.

A inocência do devir não corresponde a uma finalidade neutra, mas nela se percebe um juízo de valor que coloca o homem numa situação de auto valoração

podendo transcender à ideia de culpa, mas sem uma finalidade externa. Segundo (BENOIT, 2012, p.65) “pode-se considerar que a inocência do vir-a-ser não é tanto uma constatação, mas um ideal”, não na perspectiva da crítica de Nietzsche, mas pensado como um “ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos” (GC, 382). Este ideal é o do espírito que de forma ingênua, e livre, porque transborda abundância, potência e brinca com as palavras e convenções, é um “ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano” (GC, 382) que podemos até confundi-lo como algo inumano segundo a moral vigente, mas que são novos valores deste humano que de forma involuntária, sem metas e inocente percebe e viver as aventuras da vivência mais sua, como um descobridor e conquistador do ideal, e também como um artista capaz de esboçar sua própria vida sem medo do que poderá vir, sem a culpa ou remorso que lhe imporá a moral gregária, mas sempre avante e como termina Nietzsche o aforismo 382 de *A Gaia Ciência*, que “a tragédia comece...”, ou seja, a vida é mais movimento que a estática forma do romance que se embeleza sob um ideal fantasioso e irreal. O procedimento nietzschiano é eficaz para o esclarecimento das raízes e história da necessidade metafísica e tendência de querer tornar alguém responsável ou culpado.

Assim esta ideia de culpa e responsabilidade é tida por Nietzsche como uma posição dos representantes da moral religiosa para contaminar a inocência do devir com o pecado e a pena. O corpo passa a ser o espaço para a culpa, punição e se torna a prisão que impede o homem viver suas verdadeiras alegrias, o que Nietzsche combate dando ao corpo o próprio terreno natural do humano, aquilo que lhe é mais próximo, uma multiplicidade com um único sentido. Ele não deseja uma anarquia colocando no corpo a própria vida e sentido de estar vivo, mas pretende pela inocência do devir redirecionar esta vontade de mudança e criação a uma ordem mais experimental. O corpo pela inocência do devir experimenta um amor a si mesmo capaz de se aventurar e conhecer o que a vida lhe oportuniza sem medo ou culpa.

Assim para compreender a inocência do devir é preciso passar pelo procedimento nietzschiano para enfim poder declarar que “tudo é inocência e o conhecimento é a via para compreender essa inocência”. (HH, 107). O fundador do cristianismo, excepcionalmente, é apontado como fundador da inocência, a maior prova de amor a si mesmo que alguém poderia expressar - algo que lhe tornou “isento de pecado” e que o conduziu à “plena irresponsabilidade, que hoje

qualquer homem pode adquirir através da ciência” (HH, 144). Noutra passagem bíblica Cristo convida a não julgar (Mateus, 7, 1) e esta deve ser a atitude do *Espírito Livre* diante dos acontecimentos, não julgar, não avaliar o mundo em bom e mau, mas se sentir bem consigo mesmo, “pois uma coisa é necessária: que o homem atinja a sua satisfação consigo” (GC, 290). Que tenha alegria e a transborde em sua existência, mesmo passando pelo sofrimento e dor, fazendo dela resultado de um processo artístico.

3.2. O NOVO VALOR DO CORPO

Em *Humano, demasiado humano*, aforismo 5, Nietzsche afirma que “também a decomposição de corpo e alma se relaciona à antiquíssima concepção do sonho, e igualmente à suposição de um simulacro corporal para alma, portanto à origem de toda crença nos espíritos, e também, provavelmente, da crença nos deuses” (HH, 5). Em outras palavras, a divisão do corpo e da alma seria uma das bases da metafísica e, moralmente falando, a desvalorização do corpo e sua identificação com a maldade (e motivo de “vigílias, jejuns, orações candentes e talvez até flagelações [HH, 55], tornando o corpo algo “semianiquilado” [HH, 141]), a sua expressão mais desastrosa no que tange à culpabilização da vida. É por isso que Nietzsche, para levar a cabo seu programa de inocência, precisa passar por uma redefinição do papel do corpo, como o que há de mais “natural” no homem.

Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno muito mais rico e que autoriza observações mais claras, a crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito. (MACHADO, 1999, p. 93).

Para Nietzsche, o conhecimento das origens do sentimento religioso se apresenta como possibilidade de reconhecer que é no corpo que o homem se relaciona, interpreta e vive. Essa compreensão possibilita alívio da existência porque recolocaria o homem novamente em meio à natureza, pois: “em meio à natureza, o homem é sempre a criança” (HH, 124), como se estivesse envolvido numa aura de inocência, pois mesmo tendo sonhos pesados e angustiantes, a criança ao abrir os olhos está sempre de volta ao paraíso. Nietzsche pretende recuperar o humano através de sua filosofia das coisas mais próximas (KSA 9, 11

[211], de 1881, p. 525) em detrimento de todo idealismo que é pensado como distância da vida, uma busca de ideais inatingíveis que levam o homem a ficar cada vez mais fraco por não conseguir logr -los,   um prolongamento de uma doena que não cessa, mas cada vez se aprofunda mais.

Entre essas “coisas mais próximas” está o corpo: segundo OLIVEIRA “Nietzsche recupera, assim, um valor cognitivo para o corpo” (2009a, p. 177), que por um legado plat nico foi tido sempre com desprezo e algo sem valor, uma prisão para a alma. Desta forma o corpo é a chave de leitura dessa inocência   qual o humano está submetido, já que, no ideal religioso, era ele também o lugar da culpa e do pecado. É preciso, para libertar o homem desse jugo, devolver ao corpo um novo lugar filosófico. A distino que Nietzsche faz do corpo em relao   tradio metafísica é justamente que para o filósofo o corpo não pode ser algo unívoco, não se pode atribuir ao corpo a dualidade pensada, todavia por Platão, não há sequer no corpo⁶¹ uma pretensão de unidade.

O próprio Nietzsche em seus escritos ao fazer meno ao corpo (*Leib*) ou a suas relaes fisiológicas, usa uma pluralidade de termos: “instintos (*Instinkte*), impulsos (*Triebe*), sensaes (*Empfindungen*), sentimentos (*Gef hle*), afetos⁶² (*Affekte*), apetites (*Begierden*) e paixões (*Leidenschaften*)” (ONATE, 2003, p. 107), o que nos faz perceber que a questão da corporeidade perpassa por uma gama de relaes não se focando a um conceito de fácil acesso, mas se apresentando como relaes que estão em constante movimento e transformao.

Nietzsche se questiona “se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretao do corpo e uma *má-compreensão* do corpo” (GC, Prefácio, 2). Ele [o corpo] passa ser então o labirinto no qual o indivíduo se confronta: “se quiséssemos e ous ssemos uma arquitetura conforme a natureza de nossa alma (somos covardes demais para isso!) – então o labirinto seria o nosso modelo” (A, 169). O labirinto é o lugar de procura, da falta de meta, o que demonstra a complexidade para se chegar a um conhecimento acerca do corpo e da natureza humana que neste labirinto não têm outro sentido a não ser fazer perde-se a si mesmo, correndo o risco de ser devorado pelo monstro que o habita.

⁶¹ Ele deve ser tomado como “fio condutor” (KSA 11, 40 [15], p. 634), pois por ele se exprime tudo aquilo que caracteriza a vida e todas as suas relaes de fora.

⁶² Sobre este assunto conferir: WOTLING, La pensée du sous-sol, p. 54: “A experiência do pensamento de Nietzsche mostra que o corpo é tanto “psicológico” como “fisiológico”: consiste numa configurao específica de instintos, de impulsos, de afetos, cujas trocas são organizadas de acordo com uma hierarquia”.

A filosofia que nega o corpo para afirmar uma moral contra a natureza e anunciar um mundo suprassensível é uma filosofia idealista e metafísica que recusa a multiplicidade tornando a verdade como algo familiar, ou seja, íntima e promovida pela previsibilidade e dualidade encontradas na filosofia metafísica. “Assim como o corpo projeta a sombra/ a alma projeta a luz;/ sombra todos têm,/ mas alma não” (KSA 8, 22 [126], de 1877, p. 402). Além disso, “a própria alma não passaria também de um subproduto do corpo” (OLIVEIRA, 2009, p.175). E o corpo passa a ser compreendido como uma grande razão, “uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão”. E pelo corpo podemos chegar à compreensão do que seja o humano, conceito recuperado pelo procedimento nietzschiano: “O que é humano? (...) a resposta nietzschiana é peremptória: é corpo ou, numa palavra, si, e nada além disso” (ONATE, 2003, p. 149). A partir desta descoberta, o indivíduo reconhece a falsidade dos juízos de valor universal e alcança o ajustamento do que seja o humano conforme a realidade das coisas mais próximas.

Ele (o homem) passa se reconhecer como este corpo inserido na multiplicidade e complexidade de significados. A ciência, que desencanta e vasculha os mais diversos significados não pode explicar o corpo, a moral que colocou máscaras desvinculando os significados do corpo, denegrindo-o e fazendo que o homem se sentisse inferior e pecador não é indicada para explanar sobre esta problemática na ótica de Nietzsche, mas sim a arte que diante dos acontecimentos e fatos, não vasculha, não julga, apenas cria e compartilha da experiência da corporeidade levando o homem a partir de sua grande razão se compreender como intérprete da verdade sobre o mundo que o cerca e ao mesmo tempo como resultado desta verdade que se faz experiência criativa e artística.

a verdade não é, por conseguinte, algo que preexista e que tenha de ser encontrado e descoberto, mas algo que importa criar e que dá nome a um processo, ou melhor, uma vontade de dominação que, em si mesma, não tem fim: introduzir pela interpretação uma verdade é um processo *in infinitum*, uma determinação ativa, e não o tornar-se consciente de alguma coisa que seja “em si” fixa e determinada. Trata-se de uma palavra para exprimir a “vontade de poder” (KSA 12, 9 [91], de 1887, p.383).

A verdade é tida por Nietzsche como invenção, uma possibilidade do homem criar, este homem-artista desbrava a vida a partir da vontade de poder⁶³ colocando de lado a estabilidade de uma verdade que exista e é apresentada como um dogma ou uma crença absoluta. Nesta ótica o homem passa ter uma visão pautada num perspectivismo⁶⁴ que assinala essas ficções que para Nietzsche são úteis à vida para que esta se apresente sob a égide de possibilidades de interpretações e não estagnação. A realidade cognitiva do homem se encontra não diante dos limites do conhecimento onde ele não pode mais dizer ou pensar o mundo, mas dentro deste, partícipe do mundo do *devenir*, onde não há lugar para algo ou conhecimento fixo que exista anteriormente à capacidade de conhecer até mesmo a própria existência desse mundo. Nietzsche identifica um vasto campo relacional existente no corpo, da mesma forma que assume diferentes designações ao referir-se ao corpo, ao humano que ele identifica como sendo corpo e suas implicações relacionais.

As experiências por intermédio do corpo não se esgotam, pois são remetidas ao infinito e por isso elas não se dão totalmente a conhecer. Em relação ao conhecimento Nietzsche mostra que “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (GC, 110). Segundo o filósofo alemão alguns dos erros de interpretação da vida, como acreditar que “existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos [...]” foram incorporados na antiguidade e alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie. Mas somente muito tempo depois que se possibilitou o questionamento de todas estas afirmações, verdades convencionadas até chegar a uma verdade que não se enquadrasse numa proposição certa, mas se encontrasse multifacetada e questionadora das bases que há muito tinha se tornando sólidas. A

⁶³ Este assunto pode ser encontrado em: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. São Paulo: Annablume, 1997. Antônio Edimilson Paschoal dirá na sua obra: “Nietzsche e a auto-superação da moral”, que a perspectiva Nietzscheana da vontade de poder se encontra “espalhada” por toda sua obra, especialmente nos escritos que vão de 1883 a 1888 e, de forma particular, em fragmentos não publicados pelo próprio Nietzsche, nos quais o leitor encontra um turbilhão de informações nas formas mais variadas: críticas, fragmentos de textos, projetos de novas obras, etc. (PASCHOAL, 2009, p. 39-40).

⁶⁴ O uso do termo perspectivismo está convencionado entre a maior parte dos comentadores e intérpretes da filosofia nietzschiana e tem legitimidade na própria obra do filósofo alemão, na qual aparece em quatro passagens: GC, 354; KSA 12, 7[21], de 1886-1887, p. 303; KSA 12, 7[60], de 1886-1887, p. 315 (talvez seja a mais relevante das passagens, na qual Nietzsche associa o Perspektivismus à interpretação e à existência de “inumeráveis sentidos” para o mundo); e ainda em KSA 13, 14[186], de 1888, p. 376). (Conf. OLIVEIRA, 2009, p. 66)

consequência foi chegar às conclusões que “não apenas a fé e a convicção, mas também o escrutínio, a negação, a desconfiança, a contradição tornaram-se um *poder*, todos os instintos ‘maus’ foram subordinados ao conhecimento e postos ao seu serviço” (GC, 110). Desta forma tudo aquilo que revestia com os predicativos de “maus” passaram a ser tidos como úteis, honrados, com o olhar do que é “bom”.

Esta mudança de perspectiva fez com que o conhecimento se tornasse parte da vida, podendo fortalecê-la, dando continuidade a uma busca contínua de poder e conhecimento até que os outros conhecimentos, baseados nos antigos erros de interpretação se chocaram com estes novos valores que ganhavam força e proporção. Os dois tipos de conhecimento se apresentavam como vida, sendo também poder e no mesmo homem, o que causou um conflito e diante deste jogo de verdades e deste impasse se percebe travada uma luta, pois os novos valores também se apresentavam como conservadores da vida. Assim a incorporação da verdade à vida passa a tomar um lugar de destaque em relação ao experimento, pois nela reside um problema da relação e utilidade do conhecimento: “a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento” (GC, 110). O que Nietzsche critica é que os antigos valores, não passavam de erros de avaliação e julgamento da vida, que segundo sua visão são desfavoráveis ao homem, pois renegam a vida e acreditam que nos valores morais há uma verdade e que esta verdade é única e absoluta, o que se torna um impedimento para o homem se perceber em meio a natureza, levando-o a uma negação de suas forças vitais e associando o conhecimento a tudo o que é ilusão, erros e inverdades que caracterizam a vida. O corpo a partir desta resistência tem sido desvalorizado e tomado como algo a ser negado e moldado para se permanecer longe do experimento de si e da possibilidade de descoberta dos novos valores que também se apresentam como vida - e conservadores da vida.

Ao contrário dos valores gregários que tentam impedir o homem de se experimentar para poder dar ao conhecimento uma nova roupagem, livre de concepções certas e retilíneas, podemos nos basear nos gregos que, segundo Nietzsche, sabiam que a vida é composta de opostos, que os erros e as verdades estão presentes na vida, que é possível incorporá-los à existência, pois esta junção visa algo mais amplo, o que Nietzsche entende como *experimento*, ou seja, se

possibilita uma descoberta de si mesmo podendo incluir tudo aquilo que é ilógico e ilusório, pois “não há opostos, salvo no exagero da concepção popular ou metafísica” (HH, 1). Esta característica religa o conhecimento à vida e faz da ciência-filosofia nietzschiana uma *gaia ciência*, pois se percebe por ela a marca da “incorporação”, ou seja, a inclusão de opostos verdade-erros como parte constituinte da própria vida, uma vida que se faz pela experiência e não pela imposição de regras fatais e absolutas.

In media vita [No meio da vida]. – Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e jogos. “A vida como meio de conhecimento” – com esse princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória? (GC, 324)

Segundo Nietzsche a vida é uma experiência de quem busca o conhecimento, seu caminho é repleto de “perigos e vitórias” (GC, 324). Enquanto para alguns isso pode ser sinônimo de ameaças, ou ser visto de uma forma negativa, para a filosofia nietzschiana são justamente estes perigos e vitórias que levam ao conhecimento. Esta possibilidade de experimentação de si e da própria vida deve ser encarada e desejada alegremente e não como uma trapaça e fatalidade (visão daqueles que resistem à vida e ao experimento de si), baseadas em crenças de que as coisas são iguais e que as possibilidades dos opostos destroem a vida, de que todo “mundo restante é uno e imóvel” (HH, 18). Nietzsche tenta com sua filosofia mostrar que o conhecimento não está nas coisas que são fixas, eternas, como dizia Platão, mas justamente no que é efêmero. Esta percepção de captar a mudança e perceber nela a possibilidade do conhecimento só é possível aos olhos de poucos homens, aqueles que são capazes de “pela experiência matar algumas opiniões” (GC, 307). É a nova vida que possibilita a mudança, não a razão, mas a experiência de se afastar das verdades que se amava, como fruto de erros, para alcançar a vitória sobre o que é fixo, e implementar pela filosofia nietzschiana o homem do devir, o homem capaz da negação, pois “nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo*

viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos!” (GC, 307). O conhecimento precisa matar as opiniões para sempre ser possível um novo conhecimento, pois as vivências se revelam e noutra instante não existem mais. São possibilidades de pensar a vida pela negação, pelo oposto e pelo devir.

O conhecimento é um ajustamento de um mundo que podemos viver, ele é útil para a vida, mas é sempre um novo erro “supondo corpos, linhas superfícies, causas e efeitos, movimentos e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém suportaria hoje viver!” (GC, 121). É o que Nietzsche menciona a respeito da necessidade para conservação da espécie em tempos antigos (GC, 110), mas que todos estes experimentos de vida e convenções que criamos e conhecemos “não significam que estejam provados. A vida não é argumento: entre as condições para a vida poderia estar o erro” (GC, 121). A busca da verdade como distinção do erro causou o embate entre vida e conhecimento, a este foi atribuído a posse da verdade enquanto àquela a ilusão e o erro, fruto dos sentidos, da experiência, do corpo, pelo que é mais próximo e natural.

todos os nervos, por exemplo, na perna, lembram-se de experiências anteriores. Cada palavra e cada número são resultados desse processo físico e se tornou firme em algum lugar dos nervos. Tudo o que se organizou nos nervos continua vivendo neles (KSA 9, 2 [68], de 1880, p.4).

Além disso, “o intelecto é a ferramenta do nosso instinto e nada mais (...)” (KSA 9, 6 [130], p. 229). Em relação à memória, o corpo e seus nervos desenvolvem papéis importantes em relação à consciência, que é um instrumento dos instintos responsáveis por proporcionar à vida um sentido, em contraposição ao corpo que não tem nenhum sentido, tanto que a metáfora cabível aqui é a do labirinto, onde a meta é não ter meta, mas oportunizar o experimento e a vida. O corpo se torna interessante por ser um meio para se chegar ao autoconhecimento e não por outra via, pois o “corpo é um pensamento mais espantoso do que a velha ‘alma’. (KSA 11, 36 [35], de 1885, p. 565). Sendo assim recuperar o valor cognitivo para o corpo é reconhecer que ele é mais antigo que as formas cognitivas da alma e merece uma atenção especial por parte dos filósofos que em detrimento deste colocaram em evidência e como meio de conhecimento a alma (consciência) sendo que o corpo é pelo tato a forma de conhecimento mais próxima do mundo e o indivíduo em seu corpo é o criador de perspectivas e verdades. Tais verdades são

frutos da criação humana onde o indivíduo deixa de ser o *animal racional* para se tornar o *animal criativo*, que por sua grande razão se entende como intérprete de uma verdade sobre o mundo e como resultado dela, de uma “verdade que se importa criar” (KSA 12, 9 [91], de 1887, p. 383) sobre o perspectivismo que afirma a capacidade criativa deste homem-artista.

3.3 A DANÇA COMO EXALTAÇÃO DO CORPO E AFIRMAÇÃO DA VIDA

Para Nietzsche, o homem forte, é tido por Nietzsche como um “sinal decisivo de grande cultura” (HH, 278), uma força que pode ser compreendida a partir da flexibilidade apresentada “tanto para ser puro e rigoroso no conhecer como para, em outros momentos deixar que a poesia, a religião e a metafísica vão cem passos a sua frente, por assim dizer apreciando-lhes o poderio e a beleza” (HH, 278). Há uma grande dificuldade em encontrar uma posição entre exigências tão diversas. Ou se permanece firme nos propósitos da ciência, ou se entrega à oscilação para diversos impulsos. Como tentativa de apresentar uma solução para esse impasse Nietzsche lembra que “a *dança* não é o mesmo que um vago balanceio entre impulsos diversos” (HH, 278). Para se chegar à alta cultura, precisará, como dito acima ter muita “força e flexibilidade”⁶⁵, saber dançar com leveza para pairar com liberdade acima das coisas que o ideal exige de nós.

o grego não vê na dança um simples gesto, mas, acima de tudo, a forma mais expressiva de dizer “sim” à vida. Por acaso é possível compreender melhor a vida, a não ser dançando? Essa vinculação da dança e o bailar com a vida está demasiadamente presente desde o princípio em Nietzsche, já que não são mais que outra forma de anunciar a vida. Através da dança é que a vida penetra no corpo, provocando um estado de exaltação no qual o sujeito já não é mais artista, senão uma obra de arte; por isso a melhor maneira de compreender e experimentar a vida é dançando, escutando os modos de falar do corpo. (GUERVÓS, 2003, p.88)

Através da metáfora da dança, Nietzsche propõe uma arte “leve” para libertar o homem da seriedade e peso diante da vida que o mantém prisioneiro de uma existência “pesada” pela moral, com rígidas normas, por isso a necessidade da “arte dançante” (GC, 107) para que possamos alcançar esta leveza não

⁶⁵ Como critérios da dança, a flexibilidade e a força reaparecem no livro V de *A Gaia Ciência*, aforismo 381.

somente com os pés, mas com os conceitos rígidos e convencionados pela estrutura metafísica a fim de poder pairar *acima das coisas*, acima da própria moral: “e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela!” (GC, 107), pois a felicidade deve ser acessível ao homem e não a um mundo onde este não possa ter acesso. Para Nietzsche “ninguém se torna o povo mais feliz e prudente quando o elemento moral é excedido e ocorre uma transferência [da felicidade] para um mundo divino e inacessível ao homem” (KSA 9, 3 [128], de 1880, p. 88). Nesta perspectiva, o dançarino é aquele que sabe sentir sua vida e natureza aproveitando e expressando a alegria do corpo colocado num lugar privilegiado em detrimento de uma moral que coloca o corpo na esfera do pecado, castigo e culpas para viver uma vida infeliz em vista de todas estas punições.

Com a dança o homem encontra um caminho de libertação das regras que determinam metas e caminhos para se chegar à experimentação de si mesmo que é fruto do espírito livre que pode bailar e criar a partir de si, e só consegue esta façanha, pois se afasta da moral da compaixão que impede o homem de “ter a si mesmo” (AS, 45) e o mergulha num gregarismo, numa vida diluída nos outros, na repetição do que foi estabelecido e não na criação como um homem-artista.

Esse homem se sente como um deus, pois não se vê medido pelos ideais da moral vigente, mas é capaz de pairar acima deles, de “flutuar e brincar acima da moral” (GC, 107). Para Nietzsche esta relação da dança com a vida é uma forma de *anunciar a vida*, pois “através da dança é que a vida penetra no corpo, provocando um estado de exaltação no qual o sujeito já não é mais artista, senão uma obra de arte” (GUERVÓS, 2003, p.83). Por isso a forma apresentada por Nietzsche para levar o homem a compreender e experimentar a vida é pela dança, escutando os modos de falar do corpo, para se sentir vivo, fortificado pela alegria de viver e poder partilhá-la com os demais.

Podemos assim interpretar a dança a partir de quatro possibilidades que se interligam entre si: [1] a dança é tida como celebração do corpo como grande razão; [2] é apresentada como um contraponto do espírito pesado representado pela moral da compaixão; [3] é a expressão da falta de finalidade da existência e [4] é o símbolo do experimentalismo. Celebrar o corpo é compreender que pela dança ele cria a si mesmo e se molda pelos movimentos. A dança dá o sentido de

tudo aquilo que é próximo do humano, pois evoca os músculos em movimentação e transforma o corpo, pois possibilita a auscultação⁶⁶ do mesmo.

A dança é a expressão suprema da alegria e apresenta a vida como uma festa, por isso a dança é tida como algo que possibilita a leveza, que é um movimento dos “espíritos livres”, pois os espíritos cativos, aprisionados pela moral da compaixão não possuem esta leveza devido estarem presos pela carga da vida com seus julgamentos, com seus fardos, finalidades e certezas, a dureza da vida ligada à terra para esta gente é devido a reprodução de gestos em busca de uma finalidade sem a pretensão de criar. Assim esta gente faz de si um povo da gravidade, pesados. A dança é o que possibilita a leveza, um descobrir de si mesmo.

dançar e bailar levam consigo um transfigurar-se; entrar em outro corpo sem mudar de pele é descobrir em si um outro eu, um eu que já não obedece à razão, mas somente à vida, um eu que se confunde com as árvores da montanha ou com as estrelas do céu. (GUERVÓS, 2003, p. 89).

Ao contrário, os dançarinos criam seus movimentos com leveza sem a preocupação com a finalidade e metas, mas com o objetivo de viver e fazer a experiência desta vida de acordo com o que existe de efêmero e mutável. A existência não se constrói baseada numa finalidade, mas no júbilo da vida que acontece, por isso a dança pode ser apresentada como o símbolo do imprevisto e da linguagem metafórica nos levando ao acaso como um símbolo do abandono das crenças que tornam a vida pesada porque vivem mediante a “necessidade da metafísica” que engendra caminhos e metas para que a vida tenha um sentido. Esta necessidade se desenvolve por que algumas pessoas chegam à convicção de que tem de ser comandadas, são crentes e tem a certeza da finalidade desta crença. Por outro lado Nietzsche aposta numa força na autodeterminação, onde a pessoa se despede de toda crença, de todo desejo de certeza, “treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira do abismo, um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência” (GC, 348). Tal abismo seria a anulação de uma única finalidade para visar a pluralidade e a

⁶⁶ Auscultação é o termo utilizado para a escuta dos sons internos do corpo, normalmente usando um estetoscópio; é baseado no de verbo latino auscultare "escutar ", ou seja, é a possibilidade de escutar, com ou sem aparelhos os sons do nosso corpo para se chegar a algum diagnóstico.

criação a partir de si de sentidos para vida e a própria existência, podendo brincar com os conceitos e palavras. Assim, não há uma valorização de um conhecimento racional, mas a valorização do conhecimento pela via da “grande razão” e praticado como experimentação. É preciso dançar com as palavras, ao final e *A Gaia Ciência* Nietzsche expressa seu canto com a dança: “Estamos acostumados a pensar ao ar livre, caminhando, saltando, subindo, dançando e acima de tudo nas solitárias montanhas ou na orla do mar, onde estão incluídos os caminhos que se fazem pensativos” (GC, 366). O pensamento que dança é um pensamento que despreza o sistema e as estruturas estáveis de valores. É uma forma de pensar diferente por um novo caminho que reorganiza o caos, mas de uma forma alegre, transbordando a alegria com a experiência de vida.

Esta nova prática da filosofia de Nietzsche consiste em estabelecer uma mudança de procedimentos: de uma estrutura metafísica para uma experimental e “no que diz respeito ao conhecimento, a conquista mais útil talvez seja esta: a de que foi abandonada a crença numa alma imortal. Agora a humanidade pode esperar, agora ela já não tem necessidade de precipitar-se e engolir ideias somente meio provadas, como tinha de fazer antes” (A, 501). A vida é muito breve e não se ajusta com a exigência da verdade para salvação desta alma imortal, e com este conhecimento o homem readquiriu a boa coragem de errar, tentar e aceitar o provisório, pois nada é tão importante. Assim o indivíduo pode experimentar a si mesmo em sua inocência, “podemos experimentar conosco mesmos! Sim, a humanidade pode fazer isso! Os maiores sacrifícios ao conhecimento ainda não foram feitos” (A, 501). Nietzsche relata que este pensamento poderia ter sido uma blasfêmia, o que causaria a perda da salvação eterna, mas abandonada esta crença, o homem pode também readquirir a inocência do devir e perceber que a vida se constrói a partir daquilo que é próximo e efêmero, o que leva o homem a afirmar a vida no domínio físico-empírico em detrimento de toda e qualquer metafísica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pesquisar a questão da metafísica e a religião como uma necessidade metafísica em Nietzsche no segundo período de sua produção, mais especificamente no *Humano, demasiado humano*, foi apontado em nossa pesquisa como um desafio para propor uma reflexão que possibilitasse novos caminhos para se pensar o homem distante dos ideais metafísicos e religiosos que a tradição ocidental deixou como legado. Durante a pesquisa encontramos algumas hipóteses nietzschianas de que há uma severa crítica à moral enquanto fundamento em si mesma, ou fundamentada pela religião e filosofias metafísicas. Para Nietzsche, como vimos, essa forma de pensamento se fundamenta em erros de raciocínio o que ele também declara que foi através desses erros que o homem se tornou interessante a partir da necessidade metafísica. Isso porque, durante enormes intervalos de tempos, o intelecto humano não produziu nada a não ser erros, mas “alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie” (GC, 110). Sendo assim o homem desenhou o mundo à sua vontade, com suas concepções filosóficas, morais, estéticas e religiosas. O intelecto humano “introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” (HH, 16), mas foi por este caminho de erro que o mundo que conhecemos hoje veio a ser e se tornou “estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores” (HH, 16), o mundo é o que o humano pintou dele, uma representação sua. Mas depois de tempos o homem percebeu que o mundo advindo da experiência se difere da coisa em si, são muito distintos, separados e o que chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram de forma gradual na evolução dos seres orgânicos e que esta herança chegou até nós como um tesouro acumulado do passado, pois o valor de nossa humanidade é o reflexo deste tesouro repleto das mais diversas representações.

Esta forma de pensar o mundo leva o homem a um esvaziamento de sentidos (a própria coisa em si se torna “vazia de significados” [HH, 16]). Esse homem que se esvazia de sentidos a respeito das coisas, o faz por desapego: ele “gosta de tomar apenas a borda de uma experiência, não ama as coisas em toda a largueza e abundância de suas dobras: pois não quer se emaranhar nelas” (HH, 291). Ele lembra do tempo em que vivia preso ao cativeiro até que a luz de uma

boa nova, de “um domingo de liberdade” (HH, 291) pairasse sobre ele para que sem medo pudesse seguir seu caminho.

Essa possibilidade de seguir adiante um caminho construído por suas próprias mãos leva o homem a ter mais confiança em si mesmo, passando a ser “sua própria fonte de experiência” (HH, 292). Nietzsche adverte aos homens para que “não menospreze ter sido religioso” (HH, 292), mas use isso como degraus para ir adiante e perceber quando estiver no topo desta escadaria que leva ao conhecimento perceba que “teve um genuíno acesso à arte”. Tudo isso são possibilidades para o homem perceber que ao olhar para trás poderá ter uma compreensão muito melhor de todo passado que compôs sua própria vida e o que ele tinha certo como sendo humano. Somente o que teve amor à “arte e a religião” poderá segundo Nietzsche “se tornar sábio” (HH, 292), mas este sábio é aquele que tendo amado agora transcende além destas, pois para compreendê-las é preciso livrar de todo encantamento que produzem, por isso o afastamento necessário e cauteloso para encontrar o “caminho de volta, pisando nos rastros que a humanidade fez em sua longa e penosa marcha pelo deserto passado” (HH, 292) para que a humanidade futura saiba por onde ir e retornar.

Esse ser humano que esteve mergulhado no sistema religioso e metafísico, tem a possibilidade de pelo procedimento nietzschiano se fortalecer e se tornar um sábio, um “educador da humanidade” (HH, 109) que a partir de tudo o que viveu, de todas as suas experiências, “tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança – reduza-se inteiramente a seu objetivo” (HH, 292) que nada mais é que “tornar-se você mesmo” (HH, 292), se despir de tudo aquilo que a metafísica e a religião propunham como vestimenta necessária à vida e colocar no lugar outros conhecimentos que não são tão agradáveis e doces como os apresentados pela religião. “As nuvens de aflição que pairam acima lhe servirão de úberes, dos quais você há de extrair o leite para o seu bálsamo” (HH, 292). A ideia que permeia neste aforismo é que o homem caminha durante toda a sua vida em busca de atingir este objetivo de tornar-se aquilo que é e atingir a sabedoria. Ele logra essa façanha a partir de uma “constante alegria de espírito” que vai chegando ao fim ao passo que se aproxima a “névoa da morte”. Cada vez mais experiência e ao mesmo tempo mais perto do seu último movimento: “um grito jubiloso de conhecimento – o seu último som” (HH, 292). O som daquele que pode experimentar a própria vida em transformação contínua.

Aquele que buscou um caminho de imutabilidade é um “representante de culturas *atrasadas*” (HH, 168) e uma pessoa que notoriamente se percebe que não teve a oportunidade de ter uma educação nos moldes nietzschianos, pois se apresenta com muita desconfiança e é incapaz de “compreender que tem de existir outras opiniões” (HH, 632). Aquele que se desprende de outras opiniões e “alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a terra” (HH, 638), pois ele tem alegria na mudança e na passagem e não vive buscando a verdade como uma solução para a vida, mas percebe que há coisas que são mais valorizadas que a pretensa verdade que deseja ser anunciada pela religião.

No aforismo 54 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche tece um elogio à mentira como algo mais cômodo que a verdade. “A mentira exige invenção, dissimulação e memória” (HH, 54), ao proferir uma mentira o fardo que se assume parece mais leve e dissimuladamente precisa inventar outras tantas para fundamentá-la. Outro exemplo que Nietzsche cita neste aforismo é o da criança que pode manipular facilmente a mentira se criada num ambiente complicado, ela sempre diz o que corresponde ao seu interesse, a criança mente sem culpa alguma e estranha qualquer aversão à mentira, ela usa máscaras para mentir, mas com inocência como se estivesse num jogo lúdico.

Por isso o puro conhecimento, a coisa-em-si, seria incapaz de fazer brotar as religiões e artes e somente o erro poderia tornar o homem profundo e inventivo a este ponto. As religiões e a arte são uma *floração do mundo* tendo seus frutos como produtos alegres e interessantes, mas nem por isso se acham “mais próximas da raiz do mundo do que a haste” (HH, 29). A partir delas não se podem entender melhor a essência do mundo, embora quase todos o creiam. Este mundo pensado de forma infantilizada e inocente revela uma riqueza de significados, portadores de felicidade e infelicidade, o que nos leva a uma “filosofia da *negação lógica do mundo*” (HH, 29) que pode se estabelecer tanto na afirmação do mundo quanto em seu oposto. Nesta perspectiva o profundo não é a verdade absoluta sobre o mundo, mas uma ideia de que as verdades são superficiais, ou seja, mais amplas e espraiadas, o que faz do superficial algo interessante pensado na dimensão da vida humana que se espraiava às mais diversas direções rumo à novas experiências, o que possibilita uma vida mais leve e inocente. A leveza da vida é, portanto, uma “vantagem da observação psicológica” (HH, 35). E a dança terá esse

papel culminante de possibilitar ao homem uma leveza, tramitar entre os conceitos e palavras para que seja possível o reconhecimento de novas formas para a vida de uma maneira mais consciente da condição humana.

REFERÊNCIAS

ABEL, Günter. Verdade e Interpretação. In: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP. São Paulo, n.12, p. 15-32, 2002.

ARALDI, Claudemir Luís. Nietzsche como crítico da moral. In: **Dissertatio Revista de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas**. Nº 27 e 28, p. 33-51, 2008. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/27-28/02-27-28.pdf>> Acessado em 01 Jun. 2013.

ARALDI, Clademir Luís. Nietzsche e o romantismo alemão. In: **Dissertatio Revista de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas**. Nº 19 e 20, p. 235-254, 2009. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/antigas/dissertatio19-20.pdf>> Acessado em 13 Nov. 2012.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário de G. Reale. Trad. de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002 (3 v.).

AZEVEDO, Verônica Pacheco de Oliveira. Nietzsche: a grande saúde e o sentido trágico da vida. in: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP, n.28, 2011, p.249-261.

BARRENECHEA, M.A. de. Nietzsche cientista? In: **Nietzsche e as Ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

BARROS, Roberto. Crítica científica e modelos interpretativos em Nietzsche. In: **Trans/Form/Ação**. N.2, Vol. 31, p. 61-77, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n2/04.pdf>> Acessado em 16 Jun. 2013.

BENOIT, Blaise. Genealogia da Inocência do vir-a-ser. In: **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**. N.1, Vol.5, p.55-72, 2012. Disponível em: <<http://tragica.org/artigos/v5n1/4Benoit-trad.pdf>> Acessado em 03 Jan. 2013.

BENOIT, Blaise. Versuch e genealogia. O método nietzschiano: “dinamitar” o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal da razão? In: **Dissertatio**. N.33, p.63-86, 2011. Disponível em:<<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/33/03.pdf>> Acessado em 15 Jun. 2013.

BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e vontade de Nada. In: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP, n.8, 2000, p. 3-34.

_____. Nietzsche e a Crítica da metafísica do sujeito: por um “si corporal”. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. CARVALHO, André Martins (Org.);

SANTIAGO, H. (Org.); OLIVA, L. C. G. (Org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CAMARGO, Gustavo Arantes. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. In: **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**. N.2, Vol.1, p.93-112, 2012. Disponível em: < <http://tragica.org/artigos/02/07-gustavo-camargo.pdf>> Acessado em 12 Jun. 2013.

DI MATTEO, Vincenzo. Nietzsche, pensador da modernidade. In: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP. São Paulo, n.27, 2010.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.

FORNARI, Maria Cristina. O filão spenceriano na mina moral de Aurora. In: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP. São Paulo, n.24, 2008.

GIACÓIA Junior, Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Ed. Publifolha, 2000.

_____. O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. In: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP, n.2, 1997.

_____. **Nietzsche como Psicólogo**. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

GISEL, Pierre. Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico. In: **Nietzsche e o Cristianismo**. Trad. de Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p.102-112.

GONZALES ALVARES, Angel. **Tratado de Metafísica**. Madrid: Editorial Gredos, 1961.

GRIMM, R.H. **Nietzsche's Theory of Knowledge**. New York: Walter de Gruyter, 1977.

GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. Nos limites da linguagem: Nietzsche e a expressão vital da dança. In: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP, n.14, 2003.

HAN-PILE, Béatrice. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. Tradução de André Luís Mota Itaparica. In: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP. São Paulo, pp. 163-220, n.29, 2011.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007. V.1.

ITAPARICA, André Luis Mota. **Nietzsche: Estilo e Moral**. São Paulo: Discurso, 2002.

LOBOSQUE, Ana Marta. **A vontade livre em Nietzsche**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais. UFMG: Belo Horizonte, 2010.

LOPES, Rogério Antônio. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. In: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP, São Paulo, n.1, p. 53-68, 1996.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

MARTON, Scarlett. Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling. In: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP, n.26, 2010.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

MASSIGNANI, Antonio Carlos. **Redenção (ERLÖSUNG)**: Uma aproximação entre Schopenhauer e Nietzsche. 2001, 211 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2010.

MEDRADO, Alice. Ciência como continuação da arte em Humano, demasiado humano. In: **Cadernos Nietzsche**. Revista de Filosofia da USP, n.29, 2011.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Annablume, 1997 (Coleção E; 6).

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Assim falou Zaratustra.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce Homo.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

_____. **Humano, demasiado humano.** *Um livro para espíritos livres.* Trad. De Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 (Vol. I) e 2008 (Vol.II).

_____. **Humano, demasiado humano.** *Un libro para espíritus libres.* Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2007 (Vol. I e II).

_____. **O Nascimento da Tragédia.** *Ou Helenismo e Pessimismo.* Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Sämtliche Briefe.** Kritische Studienausgabe (KSB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1986. (8 Bänden).

_____. **Sämtliche Werke.** Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Einzelbänden).

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. **Filosofia da natureza.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. (Col. Passo-a-passo, 67).

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A grande Ética de Nietzsche, In: **Revista Índice.** V.3, N.1, 2011, p.115. Disponível em: <<http://www.revistaindice.com.br/7jelsonoliveira.pdf>> Acessado em 12 out. 2012.

_____. A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche, In: **Estudos e Pesquisas em Psicologia.** V. 9, p. 560-581, 2009. Disponível em: <<http://www.revistafilosofia.unisinos.br/pdf/151.pdf>> Acessado em 26 out. 2012.

_____. Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas. **Unisinos.** V. 10, N.2, 2009a. Disponível em: <<http://www.revistafilosofia.unisinos.br/pdf/151.pdf>> Acessado em: 10 Out. 2011.

_____. Nietzsche e a falha do espelho ou sobre como interpretar também é inocentar. In: **Nietzsche e a Interpretação**. AZEREDO, Vânia Dutra (Org.); SILVA JUNIOR, Ivo da (Org.) p.237-246. Curitiba: Editora CRV, 2012.

_____. Nietzsche e o elogio das ilusões: uma estratégia de combate à metafísica, In: **Estudos Nietzsche**. V.3, N.1, p.9-29, 2012a. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/estudosnietzsche?dd1=7569&dd99=view>> Acessado em 10 Jan. 2013.

_____. Nietzsche e o Heráclito que ri: solidão, alegria trágica e devir inocente. **Veritas**. V. 55, N. 3, 2010. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/6263/5763>> Acessado em: 20 Nov. 2012.

_____. O Experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche. **Princípios**. V. 16, N. 26, 2009b. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/index.php/principios/article/view/767/709>> Acessado em: 15 Set. 2012.

_____. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011a.

_____. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. Tese (doutorado). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos: UFSCar, 2009c.

ONATE, Alberto Marcos. **Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

PASCHOAL, Antônio Edmilson: **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Ed. Unijui, 2009. (Nietzsche em Perspectiva).

PESSINI, Leocir. Humanização da dor e sofrimento humanos no contexto hospitalar. In.: **Revista Bioética**. N.2, V.10, 2002. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/214> Acessado em: 03 Jun. 2013.

PONTON, Olivier. **Nietzsche Philosophie de la lègèreté**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 53)

RIBEIRO, Mário Sérgio. **Vida e liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche**. Londrina: Editora UEL, 1999.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. In.: **O que nos faz pensar**. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, n.18, p. 213-224, setembro de 2004.

SAMPAIO, Evaldo; DOMINGUES, Ivan. **Por que somos decadentes: afirmação e negação da vida segundo Nietzsche**. Tese (doutorado) – UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2009.

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

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Editora Presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. **O fim da Modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na cultura pós-moderna**. Lisboa: Editora presença, 1987.

VIEIRA, Maria Cristina A. **O desafio da grande saúde em Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

WOTLING, Patrick. **La pensée du sous-sol**, Paris: Allia, 1999.

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