

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FELIPE SZYSZKA KARASEK

***SOBRE A INTERPRETAÇÃO DA NATUREZA: CONTRIBUIÇÕES E LIMITES DO
NATURALISMO PARA O PROBLEMA DA MORAL NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE***

Porto Alegre
2016

FELIPE SZYSZKA KARASEK

***SOBRE A INTERPRETAÇÃO DA NATUREZA: CONTRIBUIÇÕES E LIMITES DO
NATURALISMO PARA O PROBLEMA DA MORAL NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE***

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Doutor em Filosofia
pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul – PUCRS / CAPES.

Orientador: Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr.

Porto Alegre

2016

FELIPE SZYSZKA KARASEK

***SOBRE A INTERPRETAÇÃO DA NATUREZA: CONTRIBUIÇÕES E LIMITES DO
NATURALISMO PARA O PROBLEMA DA MORAL NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE***

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul – PUCRS / CAPES.

Aprovada em: _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr. (Orientador) - PUCRS

Prof. Dr. Ronel Alberti da Rosa - PUCRS

Prof. Dr. Norman Madarasz - PUCRS

Prof. Dr. Clademir Araldi - UFPEL

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior - UNICAMP

Porto Alegre

2016

AGRADECIMENTOS

Ao professor Nythamar de Oliveira, pela orientação atenta e pelo cuidado afetuoso com a minha pesquisa. Aos professores Ronel Alberti da Rosa, Norman Madarasz, Clademir Araldi e Rafael Werner Lopes, os quais, juntamente ao professor Nythamar, acompanharam os meus estudos desde o início, me ofereceram diversas oportunidades para apresentação da minha pesquisa e realizaram leituras, sugestões e observações valiosas. Ao professor Oswaldo Giacoia Júnior, por aceitar o convite de participação na banca e pelas contribuições à *Nietzsche-Forschung*, obras que admiro e a partir das quais conheci e me interessei pelo pensamento nietzschiano. Aos professores Sérgio Sardi, Draiton Gonzaga de Souza, Agemir Bavaresco, Ricardo Barberena, Luis Rubira e Ernani Chaves, pelas oportunidades e ensinamentos. À minha família e amigos, os quais diligentemente estiveram ao meu lado. À minha esposa, Elisandra Mello, pelo amor infatigável e por compreender a necessidade das incontáveis horas de solidão que este estudo exigiu.

RESUMO

O objetivo deste estudo é analisar o debate contemporâneo que propõe a relação do pensamento de Friedrich Nietzsche com o naturalismo filosófico. A partir dessa análise, procuro demonstrar que o pensamento de Nietzsche não pode ser relacionado com nenhum tipo de proposta naturalista fechada. Para atingir esse objetivo, analiso os seguintes argumentos: (i) o debate atual a respeito do naturalismo em Nietzsche tende a valorizar uma tipologia e se afasta do significado de filosofia proposto por ele; (ii) não é possível relacionar o pensamento de Nietzsche a um tipo de naturalismo fechado, mas é possível encontrar perspectivas naturalistas em sua filosofia; (iii) Nietzsche só pode ser considerado um filósofo naturalista se a sua filosofia representar um novo tipo de abordagem, diferente das categorias naturalistas que existem na filosofia contemporânea; (iv) suas perspectivas naturalistas estão relacionadas com uma noção de natureza distante do conceito de natureza proposto pelo naturalismo contemporâneo; (v) o problema da moral em Nietzsche está conectado com o seu projeto de transvaloração dos valores, o qual está sustentado pela sua noção de natureza; (vi) o problema da moral em Nietzsche pretende apreender o elemento trágico em sua constituição.

Palavras-chave: Nietzsche; Naturalismo; Natureza; Moral; Cultura.

ABSTRACT

This doctoral dissertation addresses the analysis of the contemporary debate that puts forward the relation between Friedrich Nietzsche's thought and philosophical naturalism. From this analysis, I argue that Nietzsche's thought cannot be related, *prima facie*, to any preconceived type of naturalist proposal. To achieve this goal, I analyze the following arguments: (i) the current debate about naturalism in Nietzsche tends to value a typology and wards off the meaning of philosophy proposed by him; (ii) it is not possible to relate Nietzsche's thought to any kind of preconceived concept of naturalism, though one can find naturalistic perspectives in his philosophy; (iii) Nietzsche can only be considered a naturalistic philosopher insofar as his philosophy is to represent a new approach away from the naturalistic categories that can be found in contemporary philosophy; (iv) his naturalistic perspectives are related to a notion of nature remote from the concept of nature proposed by contemporary naturalism; (v) the problem of morality in Nietzsche is related to his project of a transvaluation of values which is upheld by his notion of nature; (vi) the problem of morality in Nietzsche intends to seize the tragic element in its constitution.

Keywords: Nietzsche; Naturalism; Nature; Morality; Culture.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

Adotam-se aqui as abreviaturas convencionadas pelo periódico brasileiro *Cadernos Nietzsche*, segundo as quais indicaremos as obras de Nietzsche (com adaptações).

Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia).*

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor).*

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida).*

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador).*

WB/Co. Ext. IV - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth).*

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1)).*

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2)).*

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças).*

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

M/A - *Morgenröte (Aurora).*

IM/IM - *Idyllen aus Messina (Idílios de Messina).*

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência).*

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra).*

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal).*

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral).*

WA/CW - *Der Fall Wagner (O caso Wagner).*

GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos).*

NW/NW - *Nietzsche contra Wagner.*

Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - *Der Antichrist (O anticristo).*

EH/EH - *Ecce homo.*

DD/DD - *Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso).*

Siglas dos escritos inéditos inacabados:

GMD/DM - *Das griechische Musikdrama (O drama musical grego).*

ST/ST - *Socrates und die Tragödie (Sócrates e a Tragédia).*

DW/VD - *Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisíaca do mundo).*

GG/NP - *Die Geburt des tragischen Gedankens (O nascimento do pensamento trágico).*

BA/EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino).*

CV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos).*

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos).*

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral).*

Sigla dos fragmentos póstumos:

NF/FP

Edições:

KGB = *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe.*

KGW = *Werke: Kritische Gesamtausgabe.*

KSA = *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe.*

KSB = *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe.*

ÍNDICE

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
1. NATURALISMO FILOSÓFICO	13
1.1. Subdivisões e Variações	14
1.2. Naturalismo Filosófico e a Filosofia de Friedrich Nietzsche	22
2. PERSPECTIVAS NATURALISTAS	35
2.1. Naturalismo na Modernidade	39
2.2. Vontade de Poder: uma interrogação	43
2.3. Naturalismo Liberal	53
2.4. Naturalismo e Normatividade	57
2.5. Genealogia, Sentido e Valor	59
2.6. Genealogia e História Efetiva	63
2.7. Normatividade Moral	73
3. SOBRE A INTERPRETAÇÃO DA NATUREZA	84
3.1. Consciência e Linguagem	94
3.2. Psicologia	102
3.3. Organismo	116
3.4. Cultura e Política	119
3.5. Estado	127
3.6. Notas acerca da <i>Grande Política</i> como crítica	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERÊNCIAS	147

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Atualmente, a relação do pensamento de Nietzsche com o naturalismo filosófico é um dos principais debates nos círculos de estudos da filosofia nietzschiana, os quais investigam as implicações, as contribuições e os limites que essa relação pode trazer para a interpretação das temáticas desenvolvidas por Friedrich Nietzsche¹. Nesses estudos, o principal problema não é a associação da filosofia nietzschiana com o naturalismo filosófico, mas conseguir contemplar em uma abordagem naturalista as análises de Nietzsche relativas à natureza, à cultura, à moral e às outras temáticas, as quais parecem, na maioria das vezes, distantes de abordagens naturalistas.

Nesse sentido, é necessário investigar os diferentes significados de naturalismo filosófico, e ponderar se essa associação é uma necessidade hermenêutica que contribui para o entendimento da filosofia nietzschiana ou se evidencia uma necessidade da própria filosofia contemporânea². A partir disso, analisarei a filosofia nietzschiana e o

¹ Consideramos as seguintes publicações: SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London; Boston: Routledge, 1983; LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002; JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007; CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. *The soul of Nietzsches 'Beyond Good and Evil'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012; SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed.); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012; ABEL, Günter. "Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes". In: *Nietzsche Studien* 30, p. 1-43, 2001; HEIT, Helmut; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco. *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin; New York: de Gruyter, 2012; HEIT, Helmut; HELLER, Lisa. *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, Geistes-, und Sozialwissenschaftliche Kontexte*. Berlin; Boston: de Gruyter, 2014; dentre outros. A publicação "Cadernos Nietzsche" dedicou a edição n. 29 para a discussão a respeito do naturalismo em Nietzsche; além disso, podemos encontrar artigos publicados a respeito do debate nas revistas "Estudos Nietzsche" (PUCPR), "Revista Trágica" (PPGF-UFRJ). Da mesma forma, encontramos publicações isoladas em outras revistas acadêmicas brasileiras a respeito da temática, além de livros publicados que consideram algum tipo de relação da filosofia nietzschiana com o naturalismo. Durante o desenvolvimento desta pesquisa irei analisar alguns desses estudos.

² Para Rogério Lopes (2011, p. 311-312), "esta guinada naturalista da filosofia contemporânea, especialmente visível no cenário acadêmico de língua inglesa, poderia ser apontada como a causa mais imediata do enorme interesse que este tema tem despertado entre os intérpretes de Nietzsche, conforme podemos perceber pelos artigos publicados neste número dos *Cadernos Nietzsche* (n. 29, observação minha). Apontar esta causa imediata poderia, por sua vez, alimentar a suspeita de que estas tentativas de aproximação entre Nietzsche e os programas de naturalização em voga no debate contemporâneo teriam sido motivadas menos pelas questões que foram de fato cruciais para o filósofo alemão do que por uma agenda imposta de fora. Esta agenda, por sua vez, teria resultado de uma pressão cada vez maior por explicação que, no limite, ameaça a autonomia da filosofia, ao sugerir sua subordinação aos métodos e resultados das ciências". Se uma posição naturalista significa uma relação necessária entre a filosofia e as ciências naturais, devemos questionar se essa associação é algo solicitado em alguns círculos da filosofia contemporânea – os quais desejam produzir conhecimentos filosóficos a partir desse tipo de explicação –

problema da moral em Nietzsche à luz de algumas perspectivas que demonstrem as contribuições e os limites da associação entre naturalismo filosófico e a questão da moral.

Assim, esta tese possui os seguintes objetivos:

(i) Analisar o debate contemporâneo acerca do naturalismo em Nietzsche, com o interesse de demonstrar que nenhum modelo fechado de naturalismo consegue representar de forma adequada o pensamento nietzschiano. Além disso, pretendo demonstrar que o debate atual a respeito do tipo de naturalismo nietzschiano tende a valorizar uma tipologia e se afasta do significado de filosofia pretendido pelo filósofo. Como alternativa, apresentarei a possibilidade aberta de pensar a filosofia de Nietzsche com diferentes perspectivas naturalistas;

(ii) Demonstrar que as perspectivas naturalistas na filosofia nietzschiana são relacionadas ao significado de natureza proposto por Nietzsche. Nesse contexto, a noção de natureza deve ser interpretada a partir da sua relação com a consciência, com a linguagem e com a psicologia. A partir dessa relação, sugiro a conexão da natureza com a cultura (política), algo que pode ser percebido principalmente nas análises da filosofia do jovem Nietzsche, e que contribui para o entendimento do problema da moral no contexto de seu pensamento.

Ao concluir esta tese, espero ter demonstrado que: (a) o debate atual a respeito do naturalismo em Nietzsche tende a valorizar uma tipologia e se afasta do significado de filosofia proposto por ele; (b) não é possível relacionar o pensamento de Nietzsche a um tipo de naturalismo fechado, mas é possível encontrar perspectivas naturalistas em sua filosofia; (c) Nietzsche só pode ser considerado um filósofo naturalista se a sua filosofia representar um novo tipo de abordagem, diferente das categorias naturalistas que existem na filosofia contemporânea; (d) suas perspectivas naturalistas estão relacionadas com uma noção de natureza distante do conceito de natureza proposto

ou se a associação entre filosofia e ciências naturais faz parte dos interesses pessoais de Nietzsche". É preciso considerar se uma interpretação naturalista não resultaria em uma inadequação do pensamento de Nietzsche. A provocação para essa análise é um dos principais motivadores desse estudo (LOPES, Rogério. "A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX". In: *Cadernos Nietzsche* 29, p. 309-352, 2011, p. 311-312).

pelo naturalismo contemporâneo; (e) o problema da moral em Nietzsche está conectado com o seu projeto de transvaloração dos valores, o qual está sustentado pela sua noção de natureza; (f) o problema da moral em Nietzsche pretende apreender o elemento trágico em sua constituição³.

³ Esta pesquisa não segue uma orientação cronológica de consulta das publicações e dos textos de Nietzsche. No entanto, a partir da organização temática dos capítulos, espero demonstrar a lógica de solicitação das obras citadas e consultadas.

1. NATURALISMO FILOSÓFICO

Uma posição filosófica naturalista básica aproxima o pensamento filosófico dos resultados obtidos pelo método científico, aliando os resultados da filosofia aos resultados da investigação científica, refutando perspectivas filosóficas que representam uma contradição em termos científicos⁴. Além disso, uma posição naturalista acredita que a realidade possui sua referência naquilo que é o natural. Nessa perspectiva, não existe nada de sobrenatural na realidade e o método científico é capaz de investigar todas as dimensões do real, inclusive aquilo que denominamos de espírito humano⁵. No entanto, o naturalismo filosófico não tem uma definição exata, e dependemos da particularidade com que cada autor utiliza esse termo no seu contexto filosófico para nos aproximarmos de uma definição⁶.

Para Jack Ritchie, slogans naturalistas como “a filosofia é contínua com as ciências naturais” e “não existe filosofia primeira” não explicam muita coisa. Nesse caso, diante da multiplicidade de afirmações contraditórias que se denominam naturalistas, o principal desafio é conseguir transformar o termo naturalismo em algo significativo para a filosofia. Essa afirmação não precisa parecer exagerada, como se não existisse nada em comum entre posições naturalistas. Algumas semelhanças são evidentes: (i) uma admiração pelas ciências naturais e por suas realizações (Física, Química, Biologia); (ii) uma desconfiança a respeito de como as investigações filosóficas estão sendo conduzidas; (iii) uma posição mista, a qual não entende como impossível uma “filosofia primeira” e, ao mesmo tempo, suspeita dos métodos de investigação da filosofia e demonstra uma admiração pelas ciências naturais (por exemplo: Descartes e o ceticismo

⁴ A falta de definição de conceitos importantes nesse parágrafo, como “método científico”, “investigação científica”, “termos científicos”, “natural” e até mesmo “ciência” demonstram a complexidade do problema. No decorrer desse estudo, irei evidenciar a necessidade de definição conceitual, contextualização e de especificidade terminológica ao propor qualquer forma de naturalismo filosófico.

⁵ KRİKORIAN, Yervant. *Naturalism and the Human Spirit*. New York: Columbia University Press, 1944.

⁶ Esse significado de naturalismo se origina, principalmente, nas teorias filosóficas da primeira metade do século XX. Para uma análise abrangente do conceito de naturalismo, bem como referência às teses deste parágrafo, sugiro: PAPINEAU, David, "Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>; KIM, Jaegwon. "The American Origins of Philosophical Naturalism", In: *Journal of Philosophical Research*, APA Centennial, p. 83-98, 2003; RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. A respeito da abordagem naturalista da noção de espírito humano, publicações a respeito da temática da consciência são relevantes, como: KRİKORIAN, Yervant. *Naturalism and the Human Spirit*. New York: Columbia University Press, 1944; PAPINEAU, David. *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

metódico; Kant e as condições de possibilidade da experiência). Todavia, nas posições de Descartes e de Kant, parece ser possível perceber a intenção de produzir um novo tipo de filosofia que fundamentasse as ciências naturais. Na filosofia contemporânea, ocorre uma inversão: devemos iniciar o pensamento pela nossa ciência natural mais desenvolvida (acerca do método e das verdades produzidas) e construir a filosofia a partir desse ponto inicial⁷.

O problema em relação a essa inversão é que não existe nenhum argumento filosófico consistente que justifique os motivos pelos quais se deveria fazer esse movimento de naturalização da filosofia. Nenhum argumento pode garantir que as novas abordagens filosóficas decorrentes dessa naturalização serão satisfatórias. Uma posição naturalista amparada por essa solicitação só consegue apresentar motivações. Nesse sentido, ainda devemos lembrar que as motivações de Descartes e Kant, ao afirmarem uma atitude positiva em relação às ciências naturais, pretenderam reconhecer as falhas de abordagem da filosofia primeira. Além disso, é necessário questionar o quanto a adoção de uma posição naturalista consegue direcionar a uma filosofia interessante e o quanto consegue ser uma posição filosófica consistente⁸.

Como a análise desses problemas conduziria para uma consideração dos principais argumentos naturalistas para as questões em epistemologia, metafísica, filosofia da ciência, filosofia da mente, filosofia da linguagem, moral, entre outras, necessitamos escolher uma via metodológica. Assim, irei esboçar uma conceituação abrangente das principais divisões do naturalismo filosófico na filosofia do século XX e XXI, para, a partir disso, apresentar como a filosofia de Nietzsche foi relacionada a algumas dessas posições.

1.1. Subdivisões e variações

A principal distinção do naturalismo ocorre entre naturalismo metodológico e naturalismo metafísico. Para os naturalistas metodológicos, os métodos das ciências naturais devem, tanto quanto for possível, ser adotados pelos filósofos. Em contrapartida, os naturalistas metafísicos não iniciam com o problema do método. Iniciam com uma perspectiva acerca de como o mundo é, para, em seguida, afirmar que

⁷ RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 279-280.

⁸ *Ibid.*, p. 280.

essa visão de mundo foi escolhida porque derivou da melhor ciência existente. O naturalismo metodológico e o naturalismo metafísico ainda têm subdivisões importantes e que devem ser compreendidas.

Para Jack Ritchie, o naturalismo metodológico pode ser dividido em naturalismo metodológico construtivo (N-Met. construtivo) e naturalismo metodológico deflacionário (N-Met. deflacionário). Os N-Met. construtivos utilizam os métodos científicos em metafísica, ou seja, acreditam que o método da inferência da melhor explicação pode ser utilizado para justificar a crença no realismo científico, nos números, nos mundos possíveis e nos universais. Os N-Met. deflacionários pretendem analisar os principais problemas ontológicos adotando os mesmos métodos das ciências naturais e das matemáticas; criticam os N-Met. construtivos por não conseguirem se orientar pelos padrões da ciência da realidade natural (distante dos problemas metafísicos clássicos)⁹.

O naturalismo metafísico se divide em naturalismo fisicalista e naturalismo não fisicalista. O naturalismo fisicalista ainda pode ser fisicalismo a priori e fisicalismo a posteriori. Para o NM fisicalista a priori, existe uma conexão conceitual entre o vocabulário físico e o não físico, ou seja, pretende demonstrar como afirmações acerca da mente, da moral, etc., decorrem de verdades físicas por uma questão de necessidade conceitual. Para o NM fisicalista a posteriori, a conexão entre o físico e o não físico é natural, não é conceitual. Os NM não fisicalistas defendem que a consciência não é física. Afirmam que não existe nenhuma razão empírica consistente para sustentar que a física, entendida como a nossa “melhor ciência”, é causalmente completa¹⁰.

Conhecidas as subdivisões, podemos perceber alguns limites e algumas contribuições do naturalismo. Os N-Met. construtivos fornecem uma estratégia ampla para a construção de argumentos a favor ou contra a existência de diversas entidades. Os NM fisicalistas demonstram, a partir de uma proposta conceitual e de uma proposta natural, a existência de conexões entre o físico e o não físico. No entanto, os argumentos dessas subdivisões estão sustentados por uma noção adequada de ciência, um modelo de melhor ciência existente, o qual não consegue ter os seus critérios de justificação

⁹ *Ibid.*, p. 281-282.

¹⁰ *Ibid.*

suficientemente explicados. Diante disso, o N-Met. deflacionário parece ter as melhores contribuições¹¹.

Os principais objetivos do N-Met. deflacionário incluem: (i) a tentativa de demonstrar quais são os padrões de compromisso ontológico que efetivamente são utilizados nas ciências naturais; (ii) a proposta de executar qualquer projeto filosófico em consonância com uma investigação detalhada das ciências naturais; (iii) investigar as relações entre as diferentes ciências, considerando questões a respeito da redução e da unificação científica.

O objetivo (iii) implica na análise do argumento reducionista e na questão do relacionamento entre as ciências. Se o argumento reducionista estiver correto, todas as ciências se reduzirão à física (em favor do fisicalismo). Além disso, considerando o relacionamento entre as ciências, podemos afirmar que diferentes ciências incorporam diferentes paradigmas. Nesse caso, considerando que diferentes paradigmas são incomensuráveis, então não podem ser significativamente comparados. Entretanto, as definições apresentadas para essas duas questões são exageradas.

Para Jack Ritchie, as coisas não são nem tão ordenadas (reducionismo) nem tão incoerentes (relacionamento entre as ciências). Diferentes ciências interagem mesmo quando não se enquadram em nenhum modelo comum (por exemplo, nas investigações interdisciplinares). Se elas interagem com sucesso, significa que não pretendem reduzir uma ciência à outra e seus paradigmas não são incomensuráveis. E essa conclusão é importante para uma investigação com base naturalista. Significa afirmar que a busca de explicações para essa interação e as explicações para seu sucesso (quando ele ocorre), pode evidenciar a forma como cada ciência percebe e analisa o seu objeto. E isso se torna um projeto filosófico interessante porque pode ajudar o naturalismo a se afirmar como uma posição filosófica consistente¹².

Contudo, para o naturalismo se tornar consistente, ainda precisa transpor algumas dificuldades. Em primeiro lugar, se alguma forma de filosofia primeira for entendida como inconsistente, é necessário demonstrar que o naturalismo não enfrenta um problema parecido. Nesse caso, uma posição naturalista consistente deve apresentar fundamentações para seus argumentos, se afastando de exclusões e rejeições que não consideram todas as etapas de uma refutação. Da mesma forma, a consistência só pode

¹¹ *Ibid.*, p. 282.

¹² *Ibid.*, p. 283.

ser alcançada após superar a dificuldade de considerar como “sérios” alguns problemas filosóficos fundamentais. Além disso, a priorização das ciências naturais em detrimento de outras ciências, e a dificuldade de reconhecer a importância do conhecimento e da investigação não científica, ignorando essas possibilidades sem uma razão fundamental, precisa ser repensada.

Diante dessas problematizações, Jack Ritchie afirma que a partir das principais publicações de Quine¹³, ocorreu uma mudança na forma de pensar as questões filosóficas, bem como na forma de justificar o apreço pelas ciências naturais. O principal interesse de Quine é apontar um tipo de fracasso da filosofia na tentativa de responder os problemas relacionados com a filosofia primeira e de derrotar o argumento cético, por isso, a filosofia deve tentar um novo método, nesse caso, o naturalismo. Quine reconhece que as questões da filosofia são questões importantes, mas afirma que a clareza a respeito dos problemas filosóficos só pode acontecer a partir de uma aproximação das ciências naturais¹⁴.

Por quais motivos os naturalistas defendem com tanto vigor a necessidade de aproximar a filosofia das ciências naturais? Principalmente, porque acreditam que as ciências naturais se tornaram mais competentes do que a filosofia no desempenho da tarefa de descrever o mundo, de compreender como ele funciona e de descobrir os melhores métodos para realizar essa tarefa. Nesse sentido, significa afirmar que as ciências naturais superaram as indagações epistemológicas e metafísicas dos filósofos do passado. Se isso está correto, por que não abandonar a reflexão filosófica e entregar de vez às ciências naturais todos os problemas tradicionais a respeito do método, do conhecimento e da natureza do mundo? Simplesmente, porque essa posição radical vai contra a definição básica de naturalismo, ou seja, pressupor uma relação necessária entre filosofia e ciências naturais para produzir conhecimento. É preciso reconhecer que os interesses da filosofia e das ciências naturais se cruzam em diversas áreas.

Mesmo diante das afirmações dos naturalistas mais radicais em defesa dos resultados atingidos pelas ciências naturais, uma posição naturalista filosófica não pode permitir que o interesse pelo método e pelos resultados das ciências naturais signifique uma exclusão de toda a tradição filosófica, de todos os seus métodos e de todos os seus

¹³ QUINE, Willard Van Orman. “Natural Kinds”. In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969; QUINE, Willard Van Orman. “Two Dogmas of Empiricism”. In: *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press, 1953; QUINE, Willard Van Orman. *The Web of Belief*. New York: Random House, 1978.

¹⁴ RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 284.

resultados. Por exemplo, as ciências naturais não conseguem dizer muito a respeito de como devemos viver e conduzir as nossas vidas e julgar as implicações por adotar certos valores morais. Assim, uma posição naturalista filosófica básica deve sustentar uma visão de ciência natural que não contradiz totalmente algumas posições filosóficas tradicionais, ao mesmo tempo em que sustenta uma posição filosófica que não contradiz totalmente o conhecimento científico¹⁵.

Diante das considerações analisadas, o naturalismo é uma posição consistente? Para Jack Ritchie, nenhuma posição naturalista radical conseguiu oferecer boas razões para substituir as respostas filosóficas de alguns problemas fundamentais, com exceção de algumas argumentações acerca do método, da epistemologia e da metafísica. Além disso, mesmo se acreditarmos que filosofia e ciência são a mesma coisa (afirmando que a filosofia é uma ciência), é relevante o esforço para compreender o significado de “ciência” para as ciências naturais e, nesse sentido, as posições naturalistas podem ajudar.

Se existe o interesse em modelar a filosofia nas ciências naturais, é preciso conhecer detalhadamente o que as ciências naturais fazem e como produzem o conhecimento, para, a partir disso, afirmar com certeza que a “filosofia” produzida está em consonância com a “ciência natural” que a modelou. Por fim, se existe um desejo de colocar a filosofia em contraste com as ciências naturais, parece ser necessário conhecer os mesmos elementos, para conseguir afirmar com certeza que a “filosofia” produzida é completamente dissonante da “ciência natural” em contraste.

A análise de Jack Ritchie esclarece o significado do naturalismo na filosofia contemporânea, bem como apresenta as subdivisões naturalistas fundamentais, demonstrando suas implicações, limites e contribuições para a filosofia. No entanto, para compreender a complexidade do naturalismo nos debates filosóficos contemporâneos, precisamos ainda compreender as posições de Jesse Prinz, Keith Ansell-Pearson e John Protevi, para, então, iniciar a análise de como a filosofia de Nietzsche foi relacionada com o naturalismo filosófico.

Os naturalistas filosóficos não discordam em relação à divisão do naturalismo em dois tipos principais, o naturalismo metodológico e o naturalismo metafísico. No entanto, em adição, outras subdivisões de naturalismo foram propostas. Jesse Prinz¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, p. 286.

¹⁶ PRINZ, Jesse. *The emotional construction of morals*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 2-3.

considera que o naturalismo filosófico possui quatro subdivisões fundamentais: naturalismo metafísico (NM), naturalismo explicativo (NE), naturalismo metodológico (N-Met.) e naturalismo de transformação (NT).

O naturalismo metafísico (NM) pode ser compreendido em contraste com o sobrenaturalismo. Nessa perspectiva, o nosso mundo é limitado e postulado pelas leis das ciências naturais. Não pode existir nada que viole essas leis, e todas as entidades existentes devem, em algum sentido, ser compostas pelas entidades que nossas melhores teorias científicas exigem. Sustentado por uma concepção adequada de ciência, o naturalismo metafísico é uma tese metafísica porque trata da natureza fundamental da realidade, a qual deve ser explicada sem nenhum recurso sobrenatural.

Na perspectiva do naturalismo explicativo (NE), se tudo o que existe é composto de matéria natural e é limitado pela lei natural, então tudo o que não é descrito na linguagem de uma ciência natural deve ser descrito com os termos das ciências naturais. No entanto, isso não significa um reducionismo no sentido forte do termo. Reducionistas fortes afirmam que a relação entre as ciências naturais e os domínios de alto nível (estados mentais) são dedutíveis. Poderíamos ser capazes de deduzir eventos de alto nível dos seus substratos de baixo nível (estados físicos). Antirreducionistas negam isso porque acreditam que existem leis de alto nível que ocorrem sem relação com os domínios de baixo nível. O naturalismo explicativo (NE) pode ser antirreducionista, já que não precisa afirmar exclusivamente que as explicações de baixo nível são as únicas explicações (estados físicos). Nesse caso, o mais importante em uma posição antirreducionista é considerar que deve existir algum tipo de correspondência sistemática entre os níveis.

Se todos os fatos, em algum sentido, são fatos naturais (de acordo com o naturalismo metafísico), então os métodos a partir dos quais investigamos os fatos devem ser adequados para a investigação dos fatos naturais. Esse tipo de afirmação representa o conceito de naturalismo metodológico (N-Met.). Se o método da análise conceitual é suficiente para produzir verdades filosóficas, e se o naturalismo metafísico é verdadeiro, a análise conceitual não pode ser um método sobrenatural de descobrir verdades sobrenaturais. Os próprios conceitos são entidades naturais e podem ser investigados utilizando um processo natural. Nesse sentido, a análise conceitual é, como todos os instrumentos legítimos de investigação, um método empírico.

Para Jesse Prinz, assim como outros métodos empíricos, a análise conceitual não é muito potente, já que atua através do acesso em primeira pessoa a estruturas psicológicas. A introspecção é propensa a erros e existem problemas metodológicos associados a tirar conclusões a partir de uma investigação que utiliza um único referencial (si mesmo). Além disso, também podemos investigar os conceitos utilizando as ferramentas das ciências sociais. Por exemplo, os conceitos podem ser formados a partir da experiência, então eles também podem ser revistos através da experiência. Eles não possuem nenhum estatuto especial quando desvelam fatos a respeito do mundo, assim, os conceitos representam um método natural de produção de verdades.

O naturalismo de transformação (NT) deriva dos estudos de Quine. Em 1953, Quine argumentou que todas as afirmações filosóficas estão sujeitas à revisão empírica. Na crítica à epistemologia realizada em 1969, Quine afirmou que a investigação do conhecimento pode ser feita utilizando os recursos das ciências sociais¹⁷. Além disso, estamos sempre operando a partir do interior de nossas teorias a respeito do mundo. Ao fazermos revisões teóricas, não podemos sair de nossas teorias e adotar uma postura transcendental. Fazer isso seria supor que temos um caminho de pensamento acerca do mundo que é independente das nossas teorias acerca do mundo. Se as teorias do mundo abrangem todas as nossas crenças, então essa postura não é possível. Esse tipo de naturalismo é denominado por Jesse Prinz de naturalismo de transformação (NT) porque trata de uma perspectiva a partir da qual podemos mudar as nossas visões de mundo. No entanto, a respeito da epistemologia naturalizada de Quine, é importante considerar a análise de Jack Ritchie: “[...] considero convincente o ataque de Quine à filosofia primeira, [...] mas considero decepcionantes as suas tentativas de naturalizar a filosofia”. Para Jack Ritchie, a argumentação de Quine é meramente especulativa, “inteiramente a priori”, não demonstrando qualquer interesse nos estudos da psicologia moderna e da linguística¹⁸.

¹⁷ QUINE, Willard Van Orman. “Two Dogmas of Empiricism”. In: *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press, 1953; QUINE, Willard Van Orman. “Natural Kinds”. In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969; QUINE, Willard Van Orman. *The Web of Belief*. New York: Random House, 1978.

¹⁸ É importante evidenciar que Jack Ritchie está analisando as teses de Quine acerca da aquisição da linguagem, no entanto, uma análise completa do capítulo 2 da obra citada apresenta uma revisão completa acerca da proposta de Quine (RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 48-82).

Buscando uma introdução abrangente ao problema do naturalismo filosófico, ainda analisaremos uma última perspectiva. Keith Ansell-Pearson e John Protevi¹⁹ propõem uma diferenciação entre naturalismo metodológico (N-Met.) e naturalismo ontológico (NO)²⁰, bem como apresentam as subdivisões de cada tipo de naturalismo filosófico.

O naturalismo metodológico (N-Met.) pode ser dividido da seguinte maneira: (i) N-Met. Fraco: aceitamos a compatibilidade entre os métodos e os objetivos da filosofia com os métodos e objetivos das ciências naturais. Existe um aproveitamento das informações da ciência para a filosofia, no entanto, a filosofia mantém a sua especificidade e independência em relação às ciências naturais; (ii) N-Met. Forte: existe a continuidade dos resultados das ciências naturais para a filosofia. Nesse caso, a filosofia não possui independência em relação às ciências naturais; (iii) N-Met. muito forte: significa uma posição cientificista, considerando que apenas as ciências naturais produzem significados e resultados eficientes para a produção de crenças²¹.

O naturalismo ontológico (NO) pode ser dividido da seguinte maneira: (i) NO fraco: negamos a existência de entidades sobrenaturais, mas aceitamos que as explicações a respeito dos organismos não estão reduzidas ao plano físico, as instituições sociais não estão reduzidas ao fenômeno biológico e os estados mentais não são redutíveis ao campo neurológico; (ii) NO forte: aceitamos um fisicalismo não reducionista, admitindo que os estados vitais, sociais e mentais derivam dos estados físicos, mas possuem propriedades que não são completamente explicáveis por suas propriedades físicas de base. Assim, sustenta um dualismo de propriedades relacionado a uma substância monista; (iii) NO muito forte: aceitamos um fisicalismo reducionista, considerando que apenas entidades físicas existem, os estados vitais, mentais e sociais são compreendidos como estados físicos. Os processos orgânicos e inorgânicos podem ser explicados pelas leis da natureza – pelas leis da Física, com a linguagem da Física. O naturalismo ontológico muito forte é uma posição eliminativista que dispensa as noções de propriedades vitais, mentais e sociais²².

¹⁹ PEARSON, Keith Ansell; PROTEVI, John. *Naturalism in the continental tradition*. Disponível em: <http://www.protevi.com/john/Naturalism-Aug-2014.pdf>. Acesso em 08/09/2015, p. 1-2.

²⁰ Irei manter a terminologia “naturalismo ontológico” porque é a forma utilizada pelos autores. No entanto, o *naturalismo ontológico* pode ser compreendido em analogia ao *naturalismo metafísico*.

²¹ *Ibid.*, p. 1-2.

²² *Ibid.*

As abordagens a respeito do naturalismo filosófico de Jack Ritchie, Jesse Prinz, Keith Ansell-Pearson e John Protevi se complementam. Com algumas diferenças terminológicas, os autores desenvolvem as subdivisões do naturalismo metodológico e do naturalismo metafísico, apresentando as implicações das perspectivas moderadas (as quais concedem uma autonomia maior à filosofia em relação às ciências naturais) e das perspectivas mais radicais (as quais se direcionam a um cientificismo, privilegiando as ciências naturais em detrimento da filosofia). A partir dessa apresentação abrangente, diferentes filósofos que se intitulam naturalistas apresentam seus argumentos para defender a posição específica que adotam. A partir desse ponto, o nosso objetivo se torna analisar como o pensamento de Nietzsche foi relacionado com o naturalismo e quais os argumentos que sustentam essa associação.

1.2. Naturalismo filosófico e a filosofia de Friedrich Nietzsche

Brian Leiter afirma que Nietzsche é um filósofo naturalista²³. Assim, organiza a sua interpretação do pensamento nietzschiano a partir de duas categorias naturalistas que ele denomina categoria metodológica ou naturalismo metodológico e categoria substantiva ou naturalismo substantivo (um tipo de naturalismo metafísico). Nietzsche é um naturalista metodológico por ter a convicção de que a pesquisa filosófica deve ser contínua às pesquisas nas ciências naturais, tanto em virtude de sua dependência dos resultados efetivos do método científico em diferentes domínios quanto em virtude do emprego e da imitação de modos especificamente científicos de ver e explicar as coisas. Além disso, o naturalismo substantivo caracterizaria a filosofia nietzschiana a partir da convicção de que as únicas coisas que existem são naturais²⁴. Dessa forma, Brian Leiter situa o naturalismo de Nietzsche não apenas entre as teorias especulativas da natureza humana que são informadas pelas ciências naturais, mas entre aquelas comprometidas com uma visão científica de como as coisas funcionam²⁵.

²³ LEITER, Brian. *Nietzsche: on morality*. London: Routledge, 2002; LEITER, Brian. "Nietzsche's naturalism Reconsidered". University of Chicago, In: *Oxford Handbook of Nietzsche*, 2009, n. 35.

²⁴ LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. London: Routledge, 2002, p. 5.

²⁵ LEITER, Brian. "O naturalismo de Nietzsche reconsiderado". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011, p. 80.

Richard Schacht²⁶ discorda da interpretação de Brian Leiter acerca da continuidade da filosofia nietzschiana com as descobertas científicas afirmando que o pensamento filosófico de Nietzsche não pode ser associado a metodologias de causa e efeito e continuidade de resultados entre filosofia e ciências naturais. Pretendendo resgatar o pensamento de Nietzsche de um naturalismo cientificista, Richard Schacht afirma:

Para muitos de nós, que tanto nos empenhamos para que Nietzsche fosse levado a sério nos círculos da filosofia analítica como algo mais do que um mero proto-pós-estruturalista, não é pouco irônico que hoje, ao menos em alguns círculos, ele comece a ser levado a sério por ser seriamente mal entendido na direção contrária, e interpretado de forma cientificista sob a bandeira do 'naturalismo'²⁷.

Nesse sentido, Richard Schacht analisa de forma positiva a relação de Nietzsche com as ciências naturais, desde que essa relação não seja supervalorizada ou ultrapasse os limites para uma relação de subserviência da filosofia nietzschiana às ciências naturais ou ao método científico.

A partir da publicação de *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche atribuiu grande importância à sofisticação do pensamento das ciências da natureza (física, química e biologia), mas também atribuiu a mesma importância às investigações das ciências históricas, culturais, linguísticas e psicológicas, assim como ressaltou a importância da relação dessas ciências com a investigação filosófica. Para Nietzsche, a relação da filosofia com as ciências em geral é necessária para a aprendizagem a respeito de nós mesmos e do mundo, além de ser uma característica do seu pensamento filosófico como um todo. Assim, o tipo de naturalismo filosófico nietzschiano pode ser entendido como instruído pelas diversas ciências, e não dependente ou subserviente às ciências naturais (ou a uma ciência específica)²⁸.

O pensamento filosófico de Nietzsche pretende ser cientificamente informado e sofisticado, seu naturalismo filosófico respeita as ciências naturais e se instrui por elas, mas não se identifica totalmente e não extrai das perspectivas científicas todas as suas inspirações. O naturalismo nietzschiano está disposto a considerar a investigação

²⁶ SCHACHT, Richard. "O naturalismo de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche* 29, p. 35-75, 2011; SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012.

²⁷ SCHACHT, Richard. "O naturalismo de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, n.29, p. 35-75, 2011, p. 36.

²⁸ *Ibid.*, p. 73.

científica e o que pode ser entendido através dela, mas não supõe que tudo o que pode ser aprendido acerca da “realidade humana e sobre o mundo no qual nos encontramos, com tudo o mais que isso abarca, dependem daquilo que as ciências da natureza são capazes de oferecer e dizer”²⁹.

Richard Schacht afirma que Brian Leiter, na revisão de sua posição a respeito do naturalismo nietzschiano intitulada *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*³⁰, admite que algumas vezes Nietzsche se distancia de um projeto naturalista de explicação natural em modelos científicos e avança na direção de uma tarefa independente daquele que cria valores (tarefa que Brian Leiter considera inadequada³¹). No entanto, quando o assunto diz respeito a como as coisas funcionam e do que ocorre na vida humana e no mundo, a visão global de Nietzsche seria uma visão científica. Nesse sentido, precisamos analisar as teses dos dois autores detalhadamente, para perceber as implicações resultantes de uma interpretação a partir da relação entre naturalismo e moral na filosofia nietzschiana.

Brian Leiter sugere que Nietzsche é um pensador naturalista bem sucedido, ou seja, ele se importa de fato em descobrir como os seres humanos realmente funcionam. Ainda afirma que um dos principais motivos pelo qual Nietzsche deve ser levado a sério pelos filósofos é porque ele parece ter entendido corretamente, em contornos amplos, diversos pontos acerca da psicologia moral humana. Brian Leiter exemplifica: (i) Nietzsche afirma que os fatos relativos ao tipo hereditário são determinantes da personalidade e dos comportamentos moralmente significantes, uma alegação bem fundamentada em vastas descobertas empíricas sobre genética comportamental; (ii) Nietzsche alega que a consciência é algo “superficial” e que “a grande maioria dos pensamentos conscientes devem ser ainda atribuídos à atividade instintiva [inconsciente]” (JGB/BM §3), teses amplamente corroboradas por recentes trabalhos de psicólogos sobre o papel do inconsciente³² e de filósofos que produziram meta-análises sintéticas de trabalhos sobre a consciência na psicologia e na neurociência³³; (iii) Nietzsche afirma que os julgamentos morais são racionalizações *post-hoc* de

²⁹ *Ibid.*, p.39.

³⁰ LEITER, Brian. “O naturalismo de Nietzsche reconsiderado”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011, p. 91.

³¹ SCHACHT, Richard. “O naturalismo de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 29, p. 35-75, 2011, p. 41.

³² WILSON, Timothy. *Strangers to Ourselves: discovering the adaptive unconscious*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

³³ ROSENTHAL, David. “Consciousness and Its Function”. In: *Neuropsychologia* 46, p. 829-840, 2008.

sentimentos que têm origem anterior, e que, portanto, não são resultado da reflexão racional ou da discursividade, uma conclusão em sintonia com descobertas do “intuicionismo social” em psicologia moral empírica de Jonathan Haidt³⁴ e outros; (iv) Nietzsche argumenta que o livre arbítrio é uma “ilusão”, que nossa experiência consciente de vontade é ela mesma um produto causal de forças inconscientes, uma posição defendida pelo psicólogo Daniel Wegner³⁵, o qual sintetiza um amplo conjunto de resultados empíricos³⁶.

Para Brian Leiter, é determinante no pensamento acerca do naturalismo nietzschiano realizar a distinção entre aquilo que conta como confirmação de uma teoria e aquilo que pode ter levado um pensador como Nietzsche a perceber uma possível verdade acerca da psicologia moral humana. Afirma que a psicologia empírica desenvolveu métodos com os quais pode testar e comprovar hipóteses que não estavam disponíveis no século XIX, daí a particular visão especulativa de filósofos como Nietzsche. No entanto, isso não significa que Nietzsche não tenha evidências sobre as quais a sua psicologia moral especulativa possa se apoiar. Estas evidências parecem ser de três tipos básicos: (i) sua própria observação, tanto introspectiva quanto do comportamento alheio; (ii) as observações pessoais relatadas por outras pessoas, recolhidas ao longo do tempo em uma ampla variedade de textos históricos, literários e filosóficos, que por algum motivo tendiam a reiterar umas às outras (considere, por exemplo, o realismo acerca das motivações humanas, pormenorizadas por Tucídides na Antiguidade e pelos aforismos de La Rochefoucauld na modernidade, ambos os autores admirados por Nietzsche); (iii) suas leituras acerca dos desenvolvimentos científicos de sua época, muitos dos quais – ainda que de forma amadora ou simplesmente errada segundo os padrões atuais – representaram tentativas sistemáticas de aplicar os métodos científicos ao estudo dos seres humanos e que, em linhas gerais, vem sendo confirmada por subsequentes desenvolvimentos. Pelos parâmetros contemporâneos dos métodos das ciências humanas, não chegaríamos a considerar as intuições (*insights*) baseadas nessas evidências como bem confirmadas, mas isso certamente não quer dizer que não sejam adequadas³⁷.

³⁴ HAITT, Jonathan. “The Emotional Dog and Its Rational Tail: a social intuitionist approach to moral judgment”. In: *Psychological Review* 108, p. 814-834, 2001.

³⁵ WEGNER, Daniel. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press, 2002.

³⁶ LEITER, Brian. “O naturalismo de Nietzsche reconsiderado”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011, p. 119-120.

³⁷ *Ibid.*, p. 121-122.

Em *Beyond Selflessness*³⁸, Christopher Janaway afirma que o naturalismo nietzschiano se fundamenta em um sentido amplo, ou seja, se fundamenta na negação da metafísica transcendente, seja a metafísica platônica, schopenhauriana ou a cristã, rejeitando as noções de imaterialidade da alma, vontade absolutamente livre sem controle ou divisão do mundo em dois. Ao invés disso, procuraria enfatizar o corpo humano pretendendo explicá-lo a partir da interpretação das pulsões e instintos, também dos afetos, na constituição de nossa existência física. Isso demonstraria a necessidade de recolocar o ser humano na natureza, para negar o risco de falsificar a história humana, a psicologia, os seus valores³⁹.

Brian Leiter afirma que a tese de Christopher Janaway é um conceito adequado para algumas das afirmações de Nietzsche envolvendo uma intenção naturalista. Porém, enfatiza a necessidade de considerarmos outras hipóteses da interpretação do naturalismo nietzschiano, sugerindo que, subjacente à visão de Christopher Janaway e de acordo com os escritos nietzschianos, a investigação filosófica poderia estar em continuidade com a investigação empírica das ciências naturais⁴⁰.

Interpretando Nietzsche a partir da possibilidade do filósofo ser um naturalista metodológico (M-Naturalist), Leiter considera que o naturalismo nietzschiano pode ser dividido em dois tipos. Nietzsche pode ser entendido como um naturalista metodológico especulativo (Speculative M-Naturalist), ou seja, assim como Hume, pretende construir teorias modeladas pelas ciências naturais, no entanto, os naturalismos de Hume e de Nietzsche possuem uma diferença específica. Hume modela a sua teoria a respeito da natureza humana a partir da ciência newtoniana, tentando identificar alguns princípios básicos que irão fornecer uma ampla explicação determinista do fenômeno humano, assim como a mecânica newtoniana fez pelos fenômenos físicos. Ainda assim, a teoria de Hume seria especulativa, já que suas afirmações acerca da natureza humana não são semelhantes e nem são confirmadas por uma metodologia científica, nem podem ser confirmadas por alguma teoria científica contemporânea de Hume⁴¹.

O naturalismo metodológico de Nietzsche se diferencia de Hume em alguns aspectos. Nietzsche parece ser cético em relação a qualquer tipo de determinismo,

³⁸ JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007, cap. 3.

³⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁰ LEITER, Brian. "O naturalismo de Nietzsche reconsiderado". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011, p. 90.

⁴¹ *Ibid.*, p. 81.

baseado na afirmação de sua escolha – não muito convincente –, de que seria um cético a respeito de leis da natureza. Porém, assim como Hume, Nietzsche possui o interesse em explicar por que (como) os seres humanos agem, pensam, percebem e sentem, principalmente em relação à moral. Se o naturalismo metodológico especulativo de Nietzsche parece, em algumas passagens de sua obra, recorrer a causas deterministas, elas estão inseridas em uma psicologia especulativa, o que diferencia a abordagem nietzschiana da abordagem de Hume. Além disso, não só as teorias de Darwin influenciaram o pensamento de Nietzsche, como também o resultado dos pesquisadores materialistas alemães, e ainda as descobertas em fisiologia, as quais afirmavam que o ser humano não possui uma origem maior ou diferente do que o resto da natureza. A partir dessas constatações, Brian Leiter sugere em Nietzsche um naturalismo substancial, ou seja, a perspectiva que as únicas coisas que existem são naturais é uma consequência da continuidade de resultados entre filosofia e ciências naturais⁴².

Sabemos que Nietzsche estava interessado em ciências naturais, conhecia as obras dos materialistas alemães e as principais publicações científicas de sua época⁴³. Da mesma forma, a partir da pesquisa de Thomas Brobjer, percebemos que Nietzsche não só estudou Feuerbach, Büchner e Lange, mas também foi um leitor regular da principal revista que publicava artigos acerca do materialismo, intitulada *Anregung für Kunst, Leben und Wissenschaft*⁴⁴. Ainda assim, Brian Leiter enfatiza que a sua interpretação a respeito do naturalismo metodológico especulativo de Nietzsche não afirma radicalmente que os mecanismos explicativos das ações humanas estão apoiados pelos resultados científicos existentes, ou seja, Brian Leiter não afirma que apenas os resultados científicos explicariam por quais motivos os seres humanos agem e pensam da maneira como fazem. Para atingir uma compreensão apropriada a respeito da moral, é necessário considerar o recurso que Nietzsche faz dos mecanismos psicológicos.

⁴² *Ibid.*, p. 81-82.

⁴³ BROBJER, Thomas. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Illinois: University of Illinois Press, 2008; JANZ, Curt Paul (1995) cita um escrito do jovem Nietzsche: "Kant, Schopenhauer, Lange – eu não preciso de mais nada" (eKGWB/BVN-1866, 526 — *Brief AN Hermann Mushacke: November 1866*). Nietzsche, em EH/EH, *Porque sou tão inteligente*, §2, afirma: "[...] A ignorância in physiologicis [em questões de fisiologia] – o maldito "idealismo" – é a verdadeira fatalidade em minha vida, o estúpido e supérfluo nela, algo de que nada bom resultou, para o qual não há compensação ou contrapartida. Como consequência desse "idealismo" explico a mim mesmo todos os desacertos, todos os grandes desvios do instinto e "modéstias" exteriores à tarefa de minha vida, por exemplo, que me tornasse filólogo – por que não médico, ao menos, ou alguma outra coisa própria para abrir os olhos?".

⁴⁴ *Ibid.*, p. 33 e p. 47.

Mecanismos simples poderiam dar origem a crenças e atitudes humanas. Nesse sentido, o ressentimento, por exemplo, poderia ter sido originado a partir de fatores históricos⁴⁵.

Para Richard Schacht, Nietzsche não endossa nenhuma das duas doutrinas naturalistas de Brian Leiter, nem o naturalismo metodológico e nem o naturalismo substantivo. Nietzsche decerto supõe que tudo no mundo começou como algo meramente natural. Nietzsche parece supor que tudo a respeito da realidade humana veio a ser como é por meio de um processo cujo caráter é inteiramente mundano. No entanto, se tais convicções podem ser compreendidas como traços de seu naturalismo, elas não mostram nem implicam que Nietzsche seja um naturalista cientificista. Os métodos de Nietzsche são frequentemente descontínuos em relação àqueles da investigação científica empírica, ao invés de baseados ou modelados nela. Os fatos explicativos sobre o sujeito, mesmo que de alguma maneira se localizem na fisiologia e na psicologia, são essencialmente configurados pela cultura. E, além disso, se as explicações causais de Nietzsche sobre nossos valores morais são naturalistas, elas o são num sentido que inclui no natural não só a constituição fisiológica e psicológica do indivíduo cujos valores estão por explicar, mas também muitos fenômenos culturais complexos⁴⁶.

Brian Leiter aceita que Nietzsche está interessado em cultura; ele insiste, porém, que isto não deveria nos levar a perder de vista o papel que as causas fisiológicas e psicológicas desempenham na explicação da moral que está sendo oferecida por ele. Com isso, ele segue sustentando que causalidade e explicação causal são centrais no naturalismo de Nietzsche, o que envolve, basicamente, a oferta de teorias que são fundamentalmente modeladas na ciência, em sentidos que buscam desvelar os determinantes causais desses fenômenos, típicos de diversos fatos fisiológicos e psicológicos sobre as pessoas⁴⁷.

Segundo Richard Schacht, isso é uma má caracterização (ou má interpretação) do fato de que a explicação processual é central no naturalismo de Nietzsche. Explicação processual não é o mesmo que explicação causal. Precisamos nos afastar do paradigma científico naturalista e causal-determinista de Brian Leiter mais ainda do que Christopher Janaway o faz ao propor sua alternativa à posição de Brian Leiter,

⁴⁵ LEITER, Brian. "O naturalismo de Nietzsche reconsiderado". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011, p. 121.

⁴⁶ JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 42-43.

⁴⁷ LEITER, Brian. "O naturalismo de Nietzsche reconsiderado". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011, p. 98.

apresentada em termos liberais (e nomeadamente não cientificistas)⁴⁸. Richard Schacht afirma que Nietzsche pode ser lido como um naturalista na medida em que busca explicações que referem causas de um modo que não entra em conflito com as ciências naturais, que sejam cientificamente informadas onde couber, e não façam referência a nada além das transformações e processos inteiramente mundanos em nossa animalidade humana original e fundamental (com mundano, Schacht pretende simplesmente captar o espírito de temas de Nietzsche tais como o caráter deste mundo e as origens de tudo o que é humano)⁴⁹.

O tipo de naturalismo de Nietzsche, segundo Richard Schacht, poderia ser apresentado da seguinte forma: (i) o seu ponto de partida é o que ele resume na expressão “a morte de Deus” – isto é, o fim da plausibilidade, não só da ideia judaico-cristã de Deus, mas também de qualquer modalidade religiosa, metafísica ou moralmente imaginada de realidade superior ou mais verdadeira que seja subjacente ou transcendente ao mundo no qual nos encontramos e vivemos nossas vidas; (ii) a modalidade de mundo em que consiste este mundo – o mundo da vida, da natureza e da história (FW/GC §344) – é a única modalidade de mundo e realidade que há, sem que qualquer configuração particular deles seja essencial ou fundamental; (iii) em conformidade com uma diretriz geral, no sentido de que tudo que ocorre e vem a ser neste mundo é o engendramento de processos ocorridos em seu interior, que são inteiramente devedores de sua dinâmica interna e das contingências geradas por estes processos e acontecem de baixo para cima, através da elaboração ou da transformação, relacionalmente precipitada, daquilo que já estava acontecendo ou já tinha chegado a ser.

Richard Schacht afirma que a filosofia, para Nietzsche, envolve experienciar e propor relatos de diferentes gêneros – genealógicos, processuais e interpretativos, todos aptos na atribuição de sentido. Esses relatos, com frequência, são propostos hipoteticamente para ajudar a evidenciar a plausibilidade da diretriz a partir da qual se pode dar sentido a todas as coisas humanas em termos de seu desenvolvimento processual nesse mundo, ainda que, a partir disso, eles resultem problemáticos. Afirma que

⁴⁸ JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 42-43.

⁴⁹ SCHACHT, Richard. “O naturalismo de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 29, p. 35-75, 2011, p. 44.

Nietzsche não duvida nem por um instante que os processos pelos quais a realidade humana veio a ser como é, e que as várias espécies de coisas que entram na vida humana são engendradas e perpassadas por necessidades, influências, atrações, injunções, reações, interações e relações de poder de toda sorte. Ele *certamente* duvida da ideia de que o pensamento causal em moldes científicos e naturais é capaz de fazer inteira justiça a todas elas, ou mesmo de ser adequado a um grande número delas — não obstante o contraste entre a “ciência” e o modo patológico de interpretação que ele associa ao cristianismo sacerdotal em *O anticristo, contraste que favorece a “ciência”, concebida como “o saudável conceito de causa e efeito”* (AC/AC §49). “Traduzir o homem de volta na natureza”, levando em conta o que ele chama de “o terrível [*schreckliche*] *texto básico do homo natura* [homem em estado natural]”, de um modo que “se tornou duro no rigor científico [*hart geworden in der Zucht der Wissenschaft*]”, não significa para Nietzsche tratar a realidade humana como se agora ela não fosse em nada diferente do que era quando nossa espécie apareceu pela primeira vez, nem tampouco lidar com ela em moldes puramente científico-naturais”⁵⁰.

Nesse sentido, o que mais interessa na consideração de Nietzsche às ciências naturais é a percepção do potencial transformativo a respeito da produção de sentidos e conhecimento acerca do ser humano e do mundo que as ciências naturais oportunizaram, e também todas as suas transformações futuras ainda possíveis. No entanto, sem desconsiderar as possibilidades qualitativas dos fenômenos históricos e culturais de transformação da vida humana:

O naturalismo de Nietzsche sustenta a possibilidade e a realidade de episódios qualitativamente transformadores na vida humana, ocorrendo no transcurso de eventos inteiramente humanos e mundanos — episódios que resultam na emergência de *formas de vida* (*Lebensformen*, “*formas de vida*” humanas) que se desenvolvem (e às vezes entram em mutação) de forma historicamente diversificada e que são social e linguisticamente configuradas. Nietzsche identifica e discute muitos fenômenos dessa natureza, de diferentes tipos e sujeitos à contingência histórica, que costumam variar significativamente em relação aos seus e a outros precedentes e contemporâneos, variações de natureza tanto histórica quanto biológico-evolucionária e que demandam, além disso, um tipo de compreensão distinto daquele fornecido pela consideração de seu embasamento fisiológico⁵¹.

Nesse sentido, as principais contribuições de Schacht na investigação a respeito do naturalismo na filosofia de Nietzsche se referem às considerações do autor em relação à importância que Nietzsche concede às várias espécies de *Lebensformen* (formas de vida). Os principais argumentos podem ser apresentados da seguinte maneira⁵²: (i) o naturalismo de Nietzsche é sensível e atento às várias espécies de *Lebensformen* e aos tipos de experiência, atividade e objetivação a elas associados que

⁵⁰ *Ibid.*, p. 50-51.

⁵¹ *Ibid.*, p. 52.

⁵² *Ibid.*, p. 53.

vieram a se tornar parte da realidade humana, envolvendo a tentativa de compreendê-las de um modo que seja justo à riqueza e à diversidade por elas atingida, bem como às suas origens estritamente humanas; (ii) as *Lebensformen* que Nietzsche menciona e discute incluem variados fenômenos sociais, culturais, políticos, religiosos, artísticos, científicos e até filosóficos. Todas elas, juntamente com o tipo *Mensch* em geral devem ser ao mesmo tempo traduzidas de volta na natureza em sua constituição e origem básicas, mas também compreendidas em seu caráter de fenômeno humano, como um tipo de natureza transfigurada, a qual evidencia algumas das coisas que nossa natureza, no princípio puramente natural, tinha de ter em si para ter sido engendrada e vindo a ser como é; (iii) o naturalismo de Nietzsche é, provavelmente, minimalista. Ainda assim é um naturalismo consistente, no sentido de perceber os aspectos complexos de nosso mundo e da realidade humana, consideravelmente diferente do naturalismo cientificista atribuído a Nietzsche por Brian Leiter, segundo o qual as únicas coisas que existem são naturais, e tudo na realidade humana deve ser entendido em termos de uma imagem científica de como as coisas funcionam; (iv) o naturalismo de Nietzsche é muito mais abrangente do que um naturalismo cientificista, tanto substantivamente, em termos de como está apto a falar do que existe e acontece no mundo da realidade humana quanto metodologicamente, em seus modos de abordá-la e lidar com ela; (v) o mundo da realidade humana, segundo Nietzsche, contém entidades como palavras, linguagens, livros, óperas, sinfonias, esculturas, cidades, estados, universidades, profissões, leis, valores morais, ciências naturais, dentre outras coisas. Todas essas são coisas cuja existência está acima de disputa. Embora haja um sentido em que elas são naturais, isto é, não têm origem supramundana, existe outro sentido em que elas, de modo algum, são apenas isso – isto é, compreensíveis nos termos do tipo de processos que bastam para explicá-las e acontece no resto da natureza. As partes e pedaços da realidade natural que nelas figuram podem de alguma maneira ser aquilo do que elas são constituídas, porém, o que elas são é uma extensa variedade de histórias diferentes.

Para Richard Schacht, Nietzsche considera que um grande volume de conhecimento pode ser obtido por intermédio das ciências naturais, no entanto, o conhecimento seria superficial e externo à existência se estivesse limitado apenas a esse tipo de interpretação, ou seja, esse conhecimento seria um equívoco em relação a qualquer coisa que é constituída de sentido. Uma interpretação orientada somente por essa diretriz científica não envolveria todas as possibilidades interpretativas, nem os

significados que contribuem de forma decisiva para que todas as coisas que acontecem no mundo e em nossas vidas sejam a realidade que são. Assim, importa para Nietzsche a respeito de quais assuntos a diretriz cientificista é mobilizada para interpretar e, dessa forma, demonstrar que a ciência não pode ser mobilizada para tratar de todos os assuntos pertinentes ao mundo e ao ser humano⁵³.

No aforismo 373 de *A gaia ciência*, Nietzsche afirma que em relação a algo como a música, por exemplo, existe muita coisa que pode ser descoberta e aprendida se a interpretação não se limitar apenas a uma abordagem sensível e, da mesma forma, se não se limitar a uma abordagem cientificista. Nietzsche considera ambas necessárias para a compreensão da música, mas ele se serve igualmente de uma ampla variedade de disposições e perspectivas que podem ser direcionadas para os múltiplos aspectos da música como fenômeno e parte da realidade humana, algumas físico-científicas, fisiológicas, neurológicas e psicológicas, outras antropológicas, culturais, históricas, biográficas, sociológicas e mesmo tecnológicas⁵⁴. A respeito disso, Richard Schacht afirma:

Isto serve para evidenciar e ilustrar um ponto importante sobre que tipo de naturalismo é o de Nietzsche. Ele próprio o indica numa passagem bastante conhecida da *Terceira Dissertação* da *Genealogia da moral*. Ali ele anota, acerca da necessidade da “*Zucht* [disciplina, treinamento, rigor] e da preparação do intelecto para sua futura objetividade”, que “quanto mais olhos, olhos diferentes, pudermos usar para observar uma mesma coisa [*diselbe Sache*], mais completo será nosso conceito dessa *Sache*, nossa ‘objetividade’”. E ele considera isso desejável não só para os propósitos da autoexpressão e da criação, mas principalmente porque “desse modo se saberá como tornar a diversidade [*Verschiedenheit*, variedade] de perspectivas e interpretações afetivas aproveitáveis para o conhecimento [*für die Erkenntniss*]” (GM/GM III §12)⁵⁵.

Richard Schacht entende que Nietzsche considera o tipo de mentalidade que ele associa ao pensamento das ciências naturais como um conjunto daqueles *olhares* necessários, mas que de modo algum é o único *olhar*. Nesse sentido, o naturalismo de Nietzsche é tanto biologicamente quanto historicamente processual, e sua concepção da realidade que nós humanos atingimos é tão social e cultural quanto é biológica, fisiológica e psicológica. A respeito disso, afirma que

⁵³ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁵ *Ibid.*

Nietzsche permaneceu atento tanto à realidade emergente – que não pode prescindir daquelas primeiras dimensões, e aos processos que trazem consequências significativas naqueles níveis – quanto aos traços e disposições do segundo tipo, e às questões sobre sua diferença e mutabilidade⁵⁶.

Assim, o foco principal de Nietzsche a respeito do conhecimento e das atribuições de sentido em um processo de interpretação se direciona ao surgimento e o desenvolvimento de vários tipos de fenômenos humanos que têm não somente pressupostos fisiológicos, biológicos e dimensões psicológicas, mas também um caráter histórico, processos em que eventos sociais e culturais, circunstancialmente contingentes, podem ter desempenhado um papel crucial, acerca dos quais ele especula em muitas ocasiões. Nietzsche pretende realizar uma história natural da moral, conforme o título que ele confere ao terceiro capítulo de *Para além do bem e do mal*, e para isso considera perspectivas fisiológicas e biológicas, não somente para pensar a respeito delas em suas teses, mas para confrontar a postura que ele critica na filosofia do seu tempo em não considerar essas possibilidades no pensamento filosófico. Ainda, Nietzsche parece considerar que os fenômenos culturais humanos – os quais estariam enraizados fisiologicamente – constituem formas de vida historicamente desenvolvidas, “que diferem qualitativamente dos fenômenos biológicos e fisiológicos associados à sua geração e percurso formativo”⁵⁷.

Com a intenção de realizar uma filosofia que oportunize o aprofundamento da compreensão a respeito dos seres humanos e do mundo, Nietzsche mobiliza uma multiplicidade de perspectivas psicológicas, culturais, sociais, institucionais, artísticas, literárias, morais, assim como diferentes maneiras de pensar e conhecer. Para Richard Schacht, essa afirmação

[...] novamente demonstra que a concepção do que seja para Nietzsche “termos naturalistas respeitáveis” é consideravelmente mais ampla do que sugere o relato cientificista de Leiter. Seu “projeto naturalista” poderia ser caracterizado de forma mais apropriada como uma reinterpretação da realidade humana, em toda a sua complexidade, com base no que ele considerava ser naturalisticamente respeitável — e, em consonância com isso, como uma reinterpretação do que ele supunha ser a moralidade ocidental atual, uma subespécie de outros tipos de moralidade, assim como de um vasto espectro de outros fenômenos e processos (predominantemente sociais, culturais e psicológicos) presentes na configuração da vida humana em suas inúmeras articulações ao longo do curso dos acontecimentos humanos⁵⁸.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 64.

Dessa forma, para Richard Schacht, o naturalismo de Nietzsche é uma modalidade nova e diferente, o qual considera os aspectos das ciências naturais, tanto quanto considera os processos culturais e históricos, responsáveis pelo surgimento de diferentes valorações, culturas e sensibilidades que fazem a diferença na vida daqueles que entram em contato com elas. O naturalismo estendido de Nietzsche deve ser entendido como aliado e instruído pelas ciências, e de forma alguma, subserviente a elas ou cientificista⁵⁹.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 73.

2. PERSPECTIVAS NATURALISTAS

Uma interpretação naturalista de Nietzsche pode se tornar mais consistente ao relacionarmos naturalismo com perspectivismo. Essa associação pode parecer contraditória, já que na maioria das vezes o perspectivismo nietzschiano foi associado a interpretações construtivistas e relativistas, e o naturalismo em Nietzsche pode ser pensado como uma aproximação radical às ciências naturais e ao empirismo justamente para tentar impossibilitar qualquer forma de relativismo. Se os intérpretes do naturalismo e do perspectivismo em Nietzsche parecem estar em discordância (pelo fato do perspectivismo implicar em um relativismo para os padrões científicos), devemos considerar a proposta de Helmut Heit em *Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em Além do Bem e Mal*⁶⁰, a qual pretende conectar as duas noções até então contraditórias.

Nietzsche não defende posições naturalistas e perspectivistas como se fossem doutrinas ou teorias, por isso precisamos ser cautelosos ao utilizar denominadores que tornariam seu pensamento tão restrito e conclusivo⁶¹. Essa abordagem restritiva poderia produzir novos preconceitos ao invés de novas formas de interpretação do pensamento nietzschiano; além disso, nenhum tipo de denominador único e conclusivo parece ser possível de ser aplicado à filosofia nietzschiana. Nesse sentido, após os argumentos desenvolvidos nos capítulos anteriores, é importante problematizar a necessidade de qualificar Nietzsche como um pensador naturalista. Se a partir da interpretação da filosofia nietzschiana percebemos que o filósofo não ensina doutrinas, teorias e sistemas, também percebemos que é uma prática constante de Nietzsche propor novas relações para o pensamento filosófico. Essas inovações do pensamento nietzschiano podem caracterizar um tipo de perspectivismo⁶², assim como conter características naturalistas, o que exige do intérprete do seu pensamento uma investigação a respeito de seus contextos e interesses. A filosofia de Nietzsche parece

⁶⁰ HEIT, Helmut. "Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em *Além do bem e do mal*". Trad. Leonardo Camacho. Accepted for publication in October 2014, forthcoming in: *Estudos Nietzsche*, v.6, n.1, jan./jun. 2015.

⁶¹ Referências contemporâneas a respeito de perspectivismo científico: SKLAR, Lawrence. "I'd Love to Be a Naturalist—if Only I Knew What Naturalism Was." In: *Philosophy of Science* 77/5, 1121-1137, 2010; GIERE, Ronald N. *Scientific Perspectivism*. Chicago: University of Chicago Press, 2006; CHANG, Hasok. *Is Water H2O? Evidence, Pluralism, and Realism*. Dordrecht: Springer, 2012.

⁶² BLACKBURN, Simon. "Capítulo 4: Nietzsche: o astuto desmascarador". In: *Verdade: um guia para perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

tanto conter abordagens naturalistas dos problemas fundamentais acerca da mente, ciência e filosofia como propostas normativas, críticas e céticas (como analisamos na proposta de Richard Schacht). Por esses motivos, Nietzsche propõe a utilização de perspectivas naturalistas como estratégia de demonstração da validade limitada de doutrinas que pretendiam soar como definitivas⁶³.

O naturalismo em Nietzsche parece fazer mais sentido para seus comentadores do que para o próprio Nietzsche, já que o filósofo utilizou o termo apenas três vezes em sua obra publicada⁶⁴. A interpretação proposta por Brian Leiter em *On morality* e na revisão que fez de suas teses sobre Nietzsche em *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*, assim como o debate com Richard Schacht, parece promover uma reflexão proveitosa a respeito do naturalismo em Nietzsche, no entanto, a especulação excessiva acerca do assunto tende a supervalorizar a hipótese e a deslocar o interesse do pensamento de Nietzsche para uma argumentação a respeito da denominação mais apropriada da filosofia nietzschiana (a respeito do tipo de naturalismo nietzschiano)⁶⁵.

Além disso, as afirmações de Brian Leiter que defendem o surgimento de interpretações naturalistas de Nietzsche somente nas últimas décadas em detrimento das suas publicações, somadas às publicações de Richard Schacht, Maudemarie Clark e Christopher Janaway estão superestimadas – Richard Schacht afirma que já defendia uma leitura naturalista no seu *Nietzsche* de 1983⁶⁶. As relações da filosofia nietzschiana com algum tipo de naturalismo foram percebidas pelos primeiros comentadores, no entanto, essas primeiras percepções julgaram as abordagens naturalistas de Nietzsche como posições ingênuas e enganosas⁶⁷. Ainda assim, mesmo reconhecendo que Brian

⁶³ Para Karl Jaspers (1936), Nietzsche utiliza tanto elementos filosóficos (transcendentes) quanto não-filosóficos (naturalistas); para Walter Kaufmann (1974), a interpretação de Nietzsche está relacionada ao que é natural como contrário ao que é sobrenatural ou transcendente; para Wolfgang Müller-Lauter (1974), o naturalismo de Nietzsche está combinado com aspectos transcendentais; para Günter Abel (1984, 2001), o naturalismo de Nietzsche precisa ser interpretado sem o erro do reducionismo physicalista, do biologismo e do cientificismo (HEIT, Helmut. "Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em *Além do bem e do mal*". Trad. Leonardo Camacho. Accepted for publication in October 2014, forthcoming in: *Estudos Nietzsche*, v.6, n.1, jan./jun. 2015).

⁶⁴ Em GT/NT §7 e HAH/HDH I §221 referindo-se à escola naturalista nas artes e na literatura, e em GD/CI, Moral, §4 em uma abordagem não estética, utilizando o termo em analogia a "saúdável".

⁶⁵ DELLINGER, Jakob. "Sanitizing Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines 'naturalistischen' Nietzsche-Bildes" In: Renate Reschke & Marco Brusotti (Eds.): 'Einige werden posthum geboren'. *Nietzsches Wirkungen*. Berlin; Boston: de Gruyter, 159-171, 2012.

⁶⁶ SCHACHT, Richard. "O naturalismo de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, n.29, p.35-75, 2011, p.36.

⁶⁷ Por exemplo: DORNER, Alfred. *Pessimismus. Nietzsche und Naturalismus*. Leipzig: Eckardt, 1911; (Cf. HEIT, Helmut. "Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em *Além do bem e do mal*". Trad. Leonardo Camacho. Accepted for publication in October 2014, forthcoming in: *Estudos Nietzsche*, v.6, n.1, jan./jun. 2015).

Leiter propõe de forma corajosa a inclusão de Nietzsche no âmbito de debate do naturalismo, a sua proposta é demasiado simplificador e sua afirmação acerca da influência de Darwin em Nietzsche não é fundamentada⁶⁸, o que provocou uma reação a partir da apresentação de perspectivas não naturalistas da filosofia nietzschiana ou a demonstração de que, diante da complexidade do pensamento de Nietzsche, a proposta naturalista de Brian Leiter foi excessivamente reducionista⁶⁹.

A partir dessas considerações, é possível sustentar que existem elementos naturalistas na filosofia de Nietzsche, mas esses elementos não estão submetidos a um naturalismo cientificista como Brian Leiter propõe. Apenas com as devidas considerações feitas pelos comentadores, as teses de Leiter podem representar um início interessante para investigar os tipos de naturalismo que podem estar associados ao pensamento nietzschiano. Em relação a esse aspecto, devemos também considerar que o significado de natureza em Nietzsche parece ser muito mais amplo do que o significado de natureza em um debate naturalista estrito, no qual o mundo natural é relacionado principalmente com o material, o mecânico e o que é explicável pelas leis da física. Por exemplo, a noção de vontade de poder⁷⁰ não parece estar contida nesse

⁶⁸ LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. London: Routledge, 2002, p. 168, 198 e 256. No entanto, estudos de fôlego a respeito das influências das teorias de Darwin em Nietzsche foram publicados, a saber: RICHARDSON, John. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004; FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. "A relação entre Filosofia e Biologia na Alemanha do século XIX: a interpretação nietzschiana da seleção natural de Darwin a partir das teorias neolamarckistas alemãs". In: *Filosofia e História da Biologia*, v. 2, p. 457-465, 2007; JOHNSON, Dirk R. *Nietzsche's Anti-Darwinism*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2010; FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001; PENCE, Charles H. "Nietzsche's Aesthetic Critique of Darwin". In: *Hist. Phil. Life Sci.*, 33, p. 165-190, 2011.

⁶⁹ Além dos argumentos de Richard Schacht apresentados no capítulo anterior, cito, por exemplo, que Christopher Janaway (2007) "ênfatisa a irredutibilidade dos traços terapêuticos da empresa filosófica nietzschiana"; Rogério Lopes (2012) afirma que Brian Leiter se equivoca na escolha do paradigma histórico para orientar a influência materialista em Nietzsche, defendendo o materialismo vulgar de Büchner ao invés das versões refinadas de Lange, Helmholtz e Caspari, o que resulta na associação de Nietzsche a uma perspectiva muito estreita de ciência, associando Nietzsche quase a um mecanicismo; Maudemarie Clark e David Dudrick (2012), em oposição a Brian Leiter, não concordam com a associação de Nietzsche a um naturalismo e a um cientificismo, já que para eles Nietzsche especula acerca de problemas científicos ao mesmo tempo em que persegue um projeto normativo; (Cf. HEIT, Helmut. "Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em Além do bem e do mal". Accepted for publication in October 2014, forthcoming in: *Estudos Nietzsche*, v.6, n.1, jan./jun. 2015).

⁷⁰ Acompanho a observação de Giacoia acerca da tradução de *Der Wille zur Macht*, na qual o filósofo afirma que a melhor tradução para o termo é *vontade de poder*, conforme: "Optei por vontade de poder, e não pelo corrente termo *vontade de potência*, para traduzir o conceito nietzschiano *Der Wille zur Macht*. A tradução tem o inconveniente de arriscar-se a circunscrever o conceito demasiadamente no registro da filosofia política, mas apresenta também a vantagem de evitar a ressonância e a evocação da distinção metafísica entre ato e potência – o que certamente contraria a intenção de Nietzsche -, assim como de manter presente um dos mais fundamentais aspectos de seu pensamento, qual seja, uma concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação. Nos termos de para *Além de Bem e Mal* §22, todo poder (*jede Macht*) extrai, a todo instante, sua última consequência" (MÜLLER-

significado de naturalismo. Como afirma Helmut Heit, nem Nietzsche nem ninguém razoável está disposto a negar a validade das descobertas científicas. Como diferentes comentadores afirmaram⁷¹, existem muitas evidências que demonstram o interesse de Nietzsche pelas ciências naturais, suas leituras das descobertas em Química e Física, bem como seu interesse pelos temas “anti-religiosos e anti-metafísicos”, no entanto, deixar ser guiado apenas pelas ciências naturais não parece ser o interesse de Nietzsche. Pelo contrário, a argumentação nietzschiana defende como uma compreensão adequada de ciência uma postura epistemológica crítica, a partir da qual nos tornamos cientes de nossos próprios julgamentos e das limitações de nosso conhecimento (JGB/BM §5).

As propostas filosóficas de Nietzsche relacionam problemas filosóficos com conceitos publicados e divulgados pelas ciências naturais da modernidade. Isso pode ser considerado um projeto fraco de naturalização, reconhecendo que suas explicações não parecem ser originadas em pressupostos causais e reduções segundo o método científico. O significado de “retraduzir o ser humano de volta à natureza” (JGB/BM §230) pode significar uma tentativa de substituir o vocabulário filosófico tradicional pelo vocabulário naturalista, abordando os problemas filosóficos com os termos e conceitos da ciência moderna, como estratégia de continuidade do seu projeto crítico da metafísica ocidental. Como afirma Helmut Heit⁷², as análises conceituais, fisiológicas e psicológicas de Nietzsche não seguem objetivamente os métodos científicos, não são derivadas de pesquisas indutivas, não são propostas de modo hipotético-dedutivas e não são resultados de refutações científicas. Nietzsche possui um “instinto psicologicamente

LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997, p. 51-52).

⁷¹ GEMES, Ken & JANAWAY, Christopher. "Naturalism and Value in Nietzsche." In: *Philosophy and Phenomenological Research* 71, 729-740, 2005; JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007; KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton, 1950; KEIL, Geert & SCHNÄDELBACH, Herbert. "Naturalismus" In: Geert Keil & Herbert Schnädelbach (Eds.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 7-45, 2000; LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London; New York: Routledge, 2002; LEITER, Brian. "Nietzsche's Naturalism Reconsidered" In: Ken Gemes & John Richardson (Eds.): *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford, 576-598, 2013; LOPES, Rogerio. "Methodologischer Naturalismus, epistemische Tugenden und Normativität bei Nietzsche" In: Helmut Heit, Günter Abel & Marco Brusotti (Eds.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin; New York: de Gruyter, 113-124, 2012; NEHAMAS, Alexander. "Who are 'The Philosophers of the Future'? A Reading of 'Beyond Good and Evil'" In: Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins (Eds.): *Reading Nietzsche*. New York; Oxford: Oxford University Press, 46-67, 1988; SCHACHT, Richard. "Nietzsche's Anti-Scientific Naturalism" In: Helmut Heit, Günter Abel & Marco Brusotti (Eds.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin; New York: de Gruyter, 161-186, 2012.

⁷² HEIT, Helmut. "Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em Além do bem e do mal". Accepted for publication in October 2014, forthcoming in: *Estudos Nietzsche*, v.6, n.1, jan./jun. 2015.

informado” por teorias científicas, extrapolando-as para o campo filosófico. Se, mesmo a partir dessas considerações, a filosofia de Nietzsche pode ser pensada em continuidade com o método científico, então é possível sustentar que Nietzsche é um pensador naturalista.

2.1. Naturalismo na Modernidade

Sabemos que Nietzsche leu *A essência do cristianismo*, de Feuerbach, em 1861-1862; a obra de Feuerbach inaugura o materialismo alemão no final dos anos 1830. A sua obra se tornou conhecida culturalmente em 1850, influenciando uma abordagem fisiológica como base do conhecimento a respeito do ser humano e como base da integração do ser humano com a natureza⁷³. Nietzsche leu *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, em 1865; *História do materialismo*, de Lange, em 1866 (realizando diversas anotações no capítulo a respeito da obra *Força e matéria* (1855), de Büchner, considerada a obra magna do materialismo); *Filosofia do Inconsciente*, de Eduard Von Hartmann, em 1869; *A natureza dos cometas*, de Zöllner, em 1872 e *Problemas biológicos*, de Rolph, em 1884-1885.

Além disso, sabemos que existiam na biblioteca particular de Nietzsche as seguintes obras: *A variação das plantas e dos animais domesticados* (1868) e *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872) de Charles Darwin; *Origem e conceito da História Natural* (1865) de Carl Naegeli; *Teoria da descendência e darwinismo* (1873) de Oskar Schmidt; *A luta das partes no organismo* (1881) de Wilhelm Roux⁷⁴. No entanto, é importante insistir que a relação de Nietzsche com as ciências naturais é analisada de forma mais ampla ao perceber a sua forma de escrever filosofia em consonância com alguns resultados ou convicções da ciência moderna, mas não propriamente com os métodos da pesquisa científica⁷⁵, e sem desconsiderar o aprendizado do rigor que a pesquisa científica pode oportunizar.

⁷³ LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London; New York: Routledge, 2002; LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In: *Cadernos Nietzsche* 29, p. 309-352, 2011; LOPES, Rafael Werner. *Antropologia e Moral em L. Feuerbach*. Porto Alegre: Phi, 2014.

⁷⁴ BROBJER, Thomas. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Illinois: University of Illinois Press, 2008, p. 23-50.

⁷⁵ HEIT, Helmut. “Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em Além do bem e do mal”. Accepted for publication in October 2014, forthcoming in: *Estudos Nietzsche*, v.6, n.1, jan./jun. 2015.

A reconstrução do contexto histórico em que Nietzsche se formou é necessária para recolocar os argumentos nietzschianos no contexto da história efetiva do pensador, conhecendo seus principais interlocutores, e esperando que dessa análise resulte a percepção de características extemporâneas em sua filosofia. A partir da publicação de *História do materialismo*⁷⁶ de Lange, a filosofia alemã nas décadas de sessenta e setenta do século XIX foi dominada por inclinações materialistas⁷⁷. Durante essas décadas, Hans Vaihinger narra que na filosofia alemã se acreditava ser necessário o afastamento de especulações estereis e querelas escolásticas para retornar ao campo das ciências positivas. “Nenhum filósofo que não ‘tenha sido ungido com uma gota de óleo do materialismo’ será erguido ao trono”⁷⁸. Nietzsche pode ser interpretado como um filósofo em acordo com essa proposição, como ele afirma:

[...] eu considero o autoespelhamento do espírito como um ponto de partida estéril e não acredito em nenhuma investigação séria que não tome o corpo como fio condutor. Não uma filosofia como *dogma*, mas como um regulativo provisório da investigação” (NF/FP 26[432] 1884).

Para Nietzsche, a formação na disciplina da pesquisa é essencial para o surgimento de uma cultura científica. Nesse sentido, a principal contribuição do materialismo de Lange para Nietzsche é metodológica sem ser metódica, ensinando os valores positivos do rigor da pesquisa nas ciências naturais, mas sem defender a exclusividade da aquisição do método científico, estendendo-o a todos os tipos de pesquisa. Da mesma forma, uma das principais influências acerca da epistemologia para Nietzsche é Afrikan Spir⁷⁹.

No interior de uma investigação metafísica, Spir⁸⁰ afirma que todos aqueles que se comprometem com a interpretação a respeito de um devir absoluto como característica principal da realidade devem estar conscientes que isso significa abandonar a possibilidade da inteligibilidade do real. Segundo Rogério Lopes, Nietzsche

⁷⁶ 1ª edição em 1866 e 2ª edição revista e ampliada em 1873-1875.

⁷⁷ LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In: *Cadernos Nietzsche* 29, p. 309-352, 2011, p. 319.

⁷⁸ VAIHINGER, Hans. *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der Deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay*. Iserlohn: Baedeker, 1876, p. 2 apud LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In: *Cadernos Nietzsche* 29, p. 309-352, 2011, p. 319.

⁷⁹ BROBJER, Thomas. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Illinois: University of Illinois Press, 2008, p. 58-59

⁸⁰ SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. I & II. Leipzig: J. G. Findel, 1877.

mantém a concordância com a tese de Spir⁸¹ a respeito das implicações normativas dos conceitos epistêmicos, no entanto, como opta pela crença em um devir absoluto, se afasta da perspectiva transcendental acerca da realidade e procura desenvolver uma hipótese naturalista e pragmática em relação aos elementos de nossa vida mental, por exemplo, a crença no mundo exterior e a liberdade da vontade⁸².

Nessa abordagem de Nietzsche não estão incluídos os conceitos epistemicamente normativos, como objetividade, verdade, justificação racional, pois se esses conceitos participassem da formação de nossas crenças básicas, tanto por percepção como por inferência, apresentariam critérios elevados de fundamentação que produziriam efeitos prejudiciais para os seres humanos (FW/GC §110). Elementos como a linguagem, a lógica, a matemática, as quais juntas fornecem as possibilidades necessárias para que ocorra a assimilação teórica da realidade, são apresentadas por Nietzsche como um sistema de ficções (MAI/HDH I §11 e §18), as quais têm sua eficácia histórica e psicológica repousando na ignorância de seu estatuto ficcional por parte de seus agentes cognitivos; essa ignorância está enraizada em funções orgânicas básicas⁸³.

Nietzsche evita qualquer tipo de normatividade epistemológica definitiva, por esse motivo, ele também evita a normatividade da epistemologia evolutiva. No entanto, não existe a certeza de que Nietzsche tenha lido e estudado as obras principais de Charles Darwin, *A origem das Espécies* (1859) e *A descendência do homem* (1871), mesmo que o filósofo faça diversas referências às teorias do naturalista em seus escritos⁸⁴. Thomas Brobjer⁸⁵ enfatiza que entre os anos de 1871 e 1872, Nietzsche

⁸¹ “A tese transcendental de Spir, segundo a qual a certeza originária de que existem casos idênticos na natureza está racionalmente fundada na lei lógica do sujeito transcendental e de que apenas a sua admissão torna a ciência possível (no sentido de epistemicamente fundada) é transformada por Nietzsche em uma hipótese genealógica acerca das condições fisiológicas, psicológicas, e históricas do surgimento da ciência” (LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In: Cadernos Nietzsche 29, p. 309-352, 2011, p. 330 e p. 326-327).

⁸² LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In: Cadernos Nietzsche 29, p. 309-352, 2011, p. 326-330.

⁸³ *Ibid.*, p. 330.

⁸⁴ Referências a Charles Darwin na obra de Nietzsche: textos publicados: *David Strauss: o devoto e o escritor*, §7, 8 e 9; *A gaia ciência*, §357; *Além de bem e mal*, §253; *Genealogia da moral*, Prefácio §7; e *Crepúsculo dos ídolos, Incursões de um extemporâneo* §14 (“Anti-Darwin”); Fragmentos póstumos: NF/FP, inverno de 1871 – outono de 1872, 8 [119]; NF/FP, outono de 1880, 6 [184]; NF/FP, inverno de 1880-81, 8 [4]; NF/FP, primavera de 1880 – primavera de 1881, 10 [D88]; NF/FP, primavera – outono 1881, 11 [177]; NF/FP, inverno de 1883 -1884, 24 [25]; NF/FP, primavera de 1884, 25 [85]; NF/FP, primavera de 1884, 28 [45] e [46]; NF/FP, outono de 1884, 34 [73]; NF/FP, abril-junho de 1885, 7 [25]; NF/FP, fim de 1886 – primavera de 1887 (“Contra o darwinismo”); NF/FP, início de 1888, 12 [1]; NF/FP, primavera de 1888, 14 [123] (“Anti-Darwin”) e [133] (“Anti-Darwin”); além disso, uma busca nas obras completas (KSA)

provavelmente leu *O homem e o mundo*, de Christian Radenhausen (1º edição de 1863 e 2º edição em 1870-1871). Nesse livro, o autor procura apresentar uma ampla história cultural do mundo baseada nas ciências naturais, especialmente no darwinismo e na filosofia schopenhaueriana, a partir de uma abordagem histórica. *O homem e o mundo*, de Christian Radenhausen, é uma obra composta por quatro volumes massivos. Os dois primeiros volumes tratam principalmente da religião e da ética a partir de uma perspectiva naturalista e histórica, e os dois últimos volumes abordam questões relativas às ciências naturais, vida social e filosofia.

Em 1881, Nietzsche leu uma longa discussão crítica e revisão da obra *Darwinismo e Filosofia*, de Gustav Teichmüller, professor de filosofia em Basel, na revista *Zusammenhang der Dinge* (1881). Primeiramente em 1869, e novamente em 1870, 1873, 1874, 1887 e 1888, Nietzsche leu a obra intitulada *Filosofia do Inconsciente* (1869) de Eduard von Hartmann, uma discussão crítica das partes filosóficas e naturais da “filosofia do inconsciente a partir da perspectiva das ciências naturais”, o qual pretendia construir uma visão de mundo sistemática inspirado nas filosofias de Hegel, Kant e Schopenhauer.

Ainda leu os livros de Hartmann intitulados *A verdade e o erro no darwinismo* (1875) e *Fenomenologia da consciência moral* (1879). Hartmann demonstrou nos seus trabalhos um interesse sério pelo darwinismo e pode ter sido uma das primeiras fontes de Nietzsche para informação e crítica a respeito do assunto. A tese principal de Hartmann consiste na aceitação parcial das teorias de Darwin, ou seja, aceita a teoria da descendência e procura integrá-la em sua filosofia, porém rejeita o princípio de seleção natural, tanto por razões técnicas quanto por razões filosóficas. Nietzsche acreditava que a hipótese da seleção natural é boa e pode existir, no entanto, essa hipótese está muito distante de ser suficiente para explicar a força da evolução⁸⁶.

de Nietzsche apresenta ainda quatro trechos de textos publicados e 23 fragmentos póstumos nos quais Nietzsche escreve os termos *Darwinismus* (darwinismo), *Darwinisch* (darwiniano), *Darwinist* (darwinista) e *Darwinistisch* ou *darwinistisch* (darwinista, substantivo ou adjetivo).

⁸⁵ BROBJER, Thomas. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Illinois: University of Illinois Press, 2008, p. 39.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 79.

2.2. Vontade de poder: uma interrogação

Em sua obra, Nietzsche apresenta uma crítica às noções de luta pela existência, autoconservação e concorrência vital. As noções de luta entre os constituintes do corpo e de adaptação funcional, possivelmente contribuíram para a fundamentação da noção de vontade de poder em Nietzsche, ambas provavelmente inspiradas pelo livro *A luta das partes do organismo* (1881), de Wilhelm Roux. Outra influência pode ter surgido do estudo da obra *Problemas biológicos* (1882, 2ª edição, 1884), de William Henry Rolph, biólogo que descarta a luta causada pela escassez de recursos proposta por Charles Darwin, e afirma que “a luta é consequência de uma insaciabilidade eterna causada por uma infinita capacidade de absorção celular”⁸⁷.

Para a análise acerca da influência e crítica das teorias de Charles Darwin na filosofia nietzschiana, citaremos integralmente o aforismo abaixo intitulado *Anti-Darwin*, considerado a necessidade de demonstração das principais teses de Nietzsche a respeito do naturalista expostas nesse escrito:

“Contramovimento. *Anti-Darwin*. O que mais me surpreende, ao dar-me conta dos grandes destinos [*Schicksale*] dos homens, é ver sempre ante meus olhos o contrário do que hoje Darwin com sua escola vê ou quer ver: a seleção a favor dos mais fortes, dos melhores dotados, o progresso [*Fortschritt*] da espécie. É precisamente o contrário que se toca com as mãos: a supressão dos acasos bem sucedidos, a inutilidade dos tipos superiores adaptados [*gerateten*], o inevitável tornar-se senhor [*Herr-werden*] dos medíocres, mesmo dos tipos *abaixo da média*. Sendo que não nos foi indicada a razão do homem ser a exceção entre as criaturas, eu me inclino ao preconceito [*Vorurtheil*] de que a escola de Darwin se enganou em toda parte. Essa *vontade de poder* [*Der Wille zur Macht*], na qual eu reconheço a razão e o caráter últimos de toda mudança, coloca-nos nas mãos o meio de saber precisamente por que a seleção a favor das exceções e dos acasos bem-sucedidos não se realiza: os mais fortes e os mais bem sucedidos são fracos quando têm contra si os instintos de rebanho organizados, a pusilanimidade dos fracos, a superioridade numérica. Minha visão global [*Gesamttaspekt*] do mundo dos valores mostra que, nos valores supremos que hoje estão suspensos acima da humanidade, *não* são os acasos bem sucedidos, os tipos selecionados que têm [*<haben>*⁸⁸] o predomínio: pelo contrário, os tipos da *décadence* – talvez não haja nada mais interessante no mundo que esse espetáculo *indesejado*... Por estranho que pareça, tem-se sempre que armar os fortes contra os fracos; os bem-sucedidos contra os malogrados; os saudáveis contra os degenerados e os debilitados por hereditariedade. Quer-se formular a realidade por meio da *moral* – assim diz

⁸⁷ FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. “Tradução dos póstumos de Nietzsche sobre Darwin”. In: *Estudos Nietzsche*, v.1, n.2, jul./dez. 2010, Curitiba, p. 403-419; BROBJER, Thomas. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Illinois: University of Illinois Press, 2008, p. 170.

⁸⁸ “Os sinais < > indicam que a palavra foi escrita abreviada ou foi suprimida por Nietzsche. As letras entre os sinais foram acrescentadas pelos editores da KSA” (FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. “Tradução dos póstumos de Nietzsche sobre Darwin”. In: *Estudos Nietzsche*, v.1, n.2, jul./dez. 2010, Curitiba, p. 403-419.).

essa moral: os medíocres têm mais valor do que as exceções, as configurações de decadência [*Decadenz-Gebilde*], mais que os medíocres, a vontade de nada predomina sobre a vontade de vida – e o alvo geral [*Gesammtziel*] é, portanto, expresso de modo cristão, budista, schopenhaueriano: melhor *não* ser do que ser. Eu me *indigno* contra a formulação da realidade por meio da moral: por isso, eu *perhorrescere*⁸⁹ o cristianismo com um ódio mortal, pois ele criou as palavras e os gestos sublimes para que uma efetividade [*Wirklichkeit*] horrível apresente-se sob um manto de justiça [,] de virtude, de divindade... Eu vejo todos os filósofos, eu vejo a ciência de joelhos diante da realidade [*Realität*] de uma luta pela existência [*Kampfs ums Dasein*] às avessas, como ensina a escola de Darwin – a saber, em toda parte o que predomina, o que sobrevive, compromete a vida, o valor da vida. – O erro da escola de Darwin tornou-se um problema para mim: quão cego se pode ser para ver mal precisamente *isto*?... Que as *espécies* constituam [*darstellen*] um progresso é a afirmação mais insensata do mundo: por enquanto, elas constituem um nível, – que os organismos superiores se desenvolveram [*entwickelt*] desde os inferiores, não foi até agora atestado por nenhum caso – eu vejo que os inferiores são preponderantes pela quantidade, pela prudência [*Klugheit*], pela astúcia – eu não vejo como uma mudança casual propicie uma vantagem, ao menos não por um tempo tão longo, isso seria [*w<äre>*] novamente um motivo para explicar por que [*w<arum>*] uma mudança casual tornou-se tão forte – – eu encontro a “crueldade da natureza”, da qual tanto se fala, em outro lugar: ela é cruel contra suas crianças bem-sucedidas, ela cuida e protege e ama *les humbles* – exatamente como – –

* * *

In summa: o crescimento de *poder* [*Macht*] de uma espécie talvez seja menos garantida pela preponderância de suas crianças bem-sucedidas, de seus fortes, do que pela preponderância dos tipos medíocres e inferiores... Nestes últimos, está a grande fecundidade, a duração; com os primeiros, cresce o perigo, a devastação brusca, a diminuição rápida do número (FP/NF 14[123] 1888)⁹⁰.

⁸⁹ “*Perhorrescere* (latim): detestar, horrorizar-se; estremecer todo” (FREZZATTI JÚNIOR., Wilson Antônio. “Tradução dos póstumos de Nietzsche sobre Darwin”. In: *Estudos Nietzsche*, v.1, n.2, jul./dez. 2010, Curitiba, p. 403-419).

⁹⁰ FREZZATTI JÚNIOR acrescenta uma nota importante a respeito desse fragmento: “*Les humbles* é uma referência à noção de *l'évangile des humbles* (o evangelho dos humildes) do francês Ernest Renan (KSA, 14.761). Em *Crepúsculo dos ídolos, Incursões de um extemporâneo* §2, lemos: ‘Ele [Renan] deseja, com uma não pequena ambição, constituir uma aristocracia do espírito: mas, ao mesmo tempo, ele coloca-se de joelhos diante da doutrina oposta, o *évangile des humbles*, e não apenas de joelhos... Para que serve todo pensamento livre, modernidade, zombaria e flexibilidade de papa-formigas, quando se permaneceu, em suas entranhas, cristão, católico e até mesmo sacerdote!’ (KSA, 6.112). No mesmo livro, Os “melhoradores” da humanidade §4 (KSA, 6. 101-102), Nietzsche considera o cristianismo e o evangelho um contramovimento (*Gegenbewegung*) em relação aos bem-sucedidos e seres elevados: o evangelho dos pobres concentra o ódio dos malogrados contra a vida. O fragmento póstumo 11[405] novembro 1887 – março 1888 (KSA, 13.186-187) foi extraído de *Vie de Jésus (Histoire des origines du christianisme. Livre premier*, 13e éd., 1867), p. 187-189: Renan afirma que a ideia de que Deus é o vingador do pobre encontra-se no Antigo Testamento, sendo que há uma oposição entre pobre/doce/humilde/piedoso e rico/ímpio/violento/malvado. Além disso, o *Livro de Enoch* seria ainda mais violento que os Evangelhos em suas maldições contra o mundo, os ricos e os poderosos. Esse fragmento tem semelhanças com o parágrafo já citado anteriormente de “Os ‘melhoradores’ da humanidade” e *Além de bem e mal* § 195 (KSA, 5.116-117). No mesmo capítulo de *Vida de Jesus* (capítulo 11: O Reino de Deus concebido como exaltação dos pobres), encontramos: “Como todos os grandes homens, Jesus gostava do povo e se sentia à vontade com ele. No seu modo de pensar, o Evangelho era feito para os pobres [*pauvres*]. É para eles que Jesus traz a boa nova da salvação” (RENAN, 1863, p. 184).” (FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. “Tradução dos póstumos de Nietzsche sobre Darwin”. In: *Estudos Nietzsche*, v.1, n.2, jul./dez. 2010, Curitiba, p. 403-419).

Não apenas no aforismo supracitado, mas em diversas outras passagens em que cita as teorias de Charles Darwin, o argumento principal da crítica de Nietzsche ao naturalista refere-se ao conceito de autoconservação e suas derivações. Na perspectiva nietzschiana, Darwin equivocou-se ao considerar como causa o que não passava de uma consequência, ou seja, a autoconservação não direciona à luta, mas decorre da luta. A discordância de Nietzsche em relação à Darwin fundamenta-se principalmente na interpretação do conceito de luta. Na concepção nietzschiana de luta, diferentemente da concepção de luta pela existência em Charles Darwin, não pode haver supremacia, nem luta com extermínio; já que a luta ocorre incessantemente, não pode implicar na destruição dos opositores – essa ponderação nietzschiana reflete a relação da noção de vontade de poder nietzschiana com a agonística grega (ágon)⁹¹. Porém, se a vontade de poder possui influências darwinianas, essas influências são representadas pelos seguintes afirmações⁹²: (i) contém a noção de concorrência vital; (ii) em Darwin, a concorrência vital existe entre os animais; (iii) em Nietzsche, a concorrência vital está presente em todos os organismos.

Além disso, a noção de vontade de poder contém a influência das teorias de outros biólogos, a saber: (i) em 1881, após a leitura das pesquisas de Roux, Nietzsche aceita a noção de que no interior do próprio organismo, entre órgãos, tecidos e células, existe concorrência vital; (ii) em 1884, após a leitura das pesquisas de Roulph, Nietzsche aceita a noção de que a concorrência, em vez de prejudicar a vida, aumenta a sua quantidade. Assim, na noção de vontade de poder estaria incluída, principalmente, teorias biológicas de três influentes naturalistas, Darwin, Roux e Roulph.

Nesse sentido, a noção de vontade de poder aceita que: (i) a concorrência vital está presente em todos os organismos; (ii) no interior dos organismos, entre órgãos, tecidos e células, existe concorrência vital; (iii) a concorrência vital, em vez de prejudicar a vida, aumenta a sua quantidade. No entanto, mesmo com a possível influência de Darwin na concepção da relação entre a vontade de poder e a concorrência vital, a noção nietzschiana possui uma fundamentação divergente da principal tese do naturalista: a vontade de poder não se justifica pela necessidade de autoconservação (o que resulta em uma luta pela existência e a permanência dos seres vivos mais aptos), mas a vontade de poder aponta para a superabundância da vida.

⁹¹ *Ibid.*, p. 458.

⁹² MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 42-45.

O acabamento da noção de vontade de poder na filosofia de Friedrich Nietzsche ocorre na terceira fase de sua obra, especificamente após a publicação de *Assim falou Zaratustra*, e esse acabamento significa não apenas a aceitação de algumas teses de Roulph e Roux, mas também na aceitação de algumas influências e da refutação de outras teorias de Darwin⁹³, a saber: (i) a lei da seleção natural não pode ser aplicada às ciências do espírito; (ii) a concepção de naturezas degenerantes ou organismos mais fracos como estímulo aos organismos ou naturezas mais fortes não contribui para o progresso espiritual da humanidade; (iii) a vontade de poder mantém a noção de concorrência vital; (iv) a concorrência vital não se mantém pela necessidade de autoconservação e sim se direciona para a abundância da vida; (v) a vontade de poder mantém a noção de luta; (vi) a luta ocorre entre todos os elementos nos quais a vontade de poder atua e não apenas entre os seres vivos; (vii) a luta não possui um caráter aniquilador dos adversários, e sim possui um caráter agonístico.

Analiseemos ainda os seguintes fragmentos póstumos de Nietzsche a respeito das teorias de Charles Darwin:

Vejo a ciência de joelhos diante da realidade de uma luta pela existência às avessas, tal como ensina a escola de Darwin, ou seja, vejo por toda parte imporem-se os que sobrevivem, os que comprometem a vida, o valor da vida. — O erro da escola de Darwin tomou-se para mim um problema: como se pode estar cego a ponto de não ver isso? (NF/FP 14[123] 1888)

A morte dos seres fracos e a sobrevivência dos mais robustos e mais dotados; por conseguinte, imagina-se um crescimento contínuo da perfeição dos seres. Ao contrário, estamos certos de que, na luta pela existência, o acaso serve tanto aos fracos quanto aos fortes, a astúcia frequentemente substitui a força com vantagem, a fecundidade das espécies está em surpreendente relação com as chances de destruição [...] (NF/FP 14[133] 1888).

Para Nietzsche, a influência das circunstâncias exteriores é superestimada por Darwin. O filósofo considera que o essencial no processo da vida é a enorme potência modeladora que do interior cria formas, utilizando e explorando as forças exteriores (NF/FP 7[25] 1886-1887). Além disso, podemos concluir com outras afirmações de Nietzsche:

Minhas conclusões. Minha visão global. – Primeira proposição: o homem enquanto espécie *não* está em progresso [*Fortschritt*]. Tipos superiores são sim alcançados, mas eles não se mantêm. O nível da espécie *não* se eleva. Segunda

⁹³ *Ibid.*, p. 42-45.

proposição: o homem enquanto espécie não constitui nenhum progresso [*Fortschritt*] em relação a qualquer outro animal. O mundo animal e vegetal inteiro não se desenvolve [*entwickelt*] dos inferiores para os superiores... Mas sim todos ao mesmo tempo, e um sobre o outro e misturados e um contra o outro” (NF/FP 14[133] 1888).

A vontade de poder pode ser a base para a compreensão do projeto de naturalização da moral na obra tardia de Nietzsche⁹⁴, desde que isso não signifique uma redução do cultural no biológico e, ainda, que não signifique um tipo de biologismo que permite compreender aspectos formadores da cultura apenas a partir do biológico. A vontade de poder orienta a investigação nietzschiana principalmente para a superação das fundamentações metafísicas de alma (*Seele*), abrindo

[...] o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma (*Seele*): e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência” (JGB/BM §12).

A partir disso, a principal intenção de Nietzsche é superar as superstições que orientaram a compreensão metafísica da “alma” (*Seele*), propondo interpretações fisiológicas e psicológicas, considerando que a vontade de poder possui relações com aspectos pulsionais e afetivos dos seres humanos. Para Wolfgang Müller-Lauter, quando Nietzsche afirma que o mundo seria vontade de poder e nada além disso, o filósofo apresenta a noção principal para o entendimento do seu pensamento⁹⁵. Nesse sentido, a vontade de poder não representa um caso especial do querer, já que uma vontade em si ou como tal seria apenas abstração, não existiria de fato.

Em Nietzsche, todo o querer significa querer-algo. “Esse algo-posto, essencial em todo o querer é: poder”. A vontade de poder procuraria alargar incessantemente o seu âmbito de dominação, o que significa que o alargamento do poder se perfaz em processos de dominação. O querer-poder em Nietzsche não representa apenas desejar, aspirar, exigir, a ele pertence o afeto do comando. Assim, comando e execução pertencem ao um da vontade de poder. “Assim ‘um *quantum* de poder é designado por meio do efeito que ele exerce e a que resiste” (NF/FP 11[114] 1887-1888). Nietzsche percebe a vontade de poder por toda a parte, porém, para o filósofo ela se mostra de

⁹⁴ A respeito dessa temática: ARALDI, Clademir. “A vontade de potência e a naturalização da moral”. In: *Cadernos Nietzsche*, 30, 2012, p. 101-120.

⁹⁵MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

maneira inequívoca em todos os seres vivos, não apenas para se conservarem, mas para se tornarem mais. Além disso, Nietzsche percebe a atuação da vontade de poder no campo inorgânico, lugar no qual ela se mostra unicamente atuante. A partir desse pressuposto, Nietzsche se separa da vontade de vida em Schopenhauer como forma fundamental da vontade, e afirma que a vida é um mero caso particular da vontade de poder, enfatizando a arbitrariedade da afirmação de que tudo anseia para passar a essa forma de manifestação da vontade de poder (NF/FP 14[121] 1888). De outra forma, não é somente naquilo que domina e estende a sua dominação se exterioriza a vontade de poder, mas também no dominado e no submisso. O ser humano, em qualquer tipo de relação, é vontade de poder. Por essas considerações, Nietzsche afirma que todas as nossas atividades intelectuais e anímicas estão sujeitas a avaliações que correspondem a nossos impulsos e suas condições para a existência (NF/FP 40[55] 1885)⁹⁶.

Partindo de uma análise da interpretação de Martin Heidegger⁹⁷, Wolfgang Müller-Lauter apresenta as seguintes considerações:

Ele (Heidegger) a interpreta (*Wille zur Macht*) como *acabamento (Vollendung)* da metafísica ocidental, na medida em que, na *inversão (Umkehrung)* da metafísica por ela operada, as possibilidades essenciais desta última deveriam se esgotar. No pensamento de Nietzsche acontece, porém, ainda mais: a *destruição* da metafísica a partir dela própria. Deixa-se mostrar que dela, justamente como do píncaro supremo da 'metafísica da subjetividade', essa subjetividade despenca no infundado (*Grund-lose*). A metafísica 'vontade de vontade', na figura da *vontade de poder* transparente a si mesma, se torna querer-do-querer (*gewolltes Wollen*), que não mais remete a *um* alguém que quer, à vontade, mas tão somente à *estrutura* do volitivo (*Gefüge von Wollendem*), que, perguntado pelo seu derradeiro, fáctico ser-dado (*Gegebensein*), subtrai-se no in-fixável (*Un-fest-stell-bare*). Não há dúvida de que Nietzsche permanece metafísico⁹⁸.

Nesse sentido, Martin Heidegger parte da unicidade da vontade de poder, no entanto, ao mesmo tempo em que se mantém, ela supera a si mesma. No superar-se a si mesma é onde aparece o caráter intensificador da vontade de poder, não seria nada exterior, e sim sempre ela mesma. Para Wolfgang Müller-Lauter, quando Nietzsche afirma que o mundo seria somente vontade de poder e nada além disso, parece que os próprios escritos de Nietzsche proibem qualquer "concepção em que a efetividade, no

⁹⁶ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997, p. 56.

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. I e II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

⁹⁸ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997, p. 53.

entender de Nietzsche, não seja considerada como unidade metafisicamente fundada”⁹⁹. A metafísica em Nietzsche surge em virtude de que o pensar acrescenta e inventa o incondicionado para o condicionado, importando, sempre de novo, expor o absurdo de toda a metafísica como derivação do condicionado a partir do incondicionado (NF/FP 8[25] 1883). Müller-Lauter supõe que não é justo com a filosofia nietzschiana, quando se lhe imputa que ela caia, e também o próprio Nietzsche, na metafísica vista e criticada por ele. Se compreendermos metafísica de modo abrangente, como o perguntar pelo ente em sua totalidade e enquanto tal, então precisaríamos designar Nietzsche como um metafísico. Desta forma, precisaríamos também focar a atenção nos sinais de dissolução na metafísica de Nietzsche. O todo só seria dado como caos e o ente enquanto tal não seria mais fixável. Pressupondo que a partir de Heidegger é possível interpretar a metafísica em sua essência como esquecimento do ser, a metafísica em Nietzsche representa outra forma de metafísica, na qual ser é apenas uma ficção. Ainda assim, Müller-Lauter não exclui Nietzsche da história da metafísica, nem mesmo da metafísica da subjetividade (porém, o autor enfatiza que a subjetividade intensificada ao extremo sinalizaria o seu próprio declínio). “Somente na medida em que Heidegger imputa ao pensamento de Nietzsche uma metafísica contra a qual este expressamente se voltou, tem razão a oposição operada na pergunta”¹⁰⁰. A partir dessa conclusão, Müller-Lauter afirma estar próximo de Heidegger quando destaca a vontade de poder como essência, porém, conclui que as semelhanças terminam nesta observação.

Para Nietzsche, toda a unidade só pode ser entendida neste sentido como organização, não diferente da forma como uma comunidade humana pode ser entendida como unidade (NF/FP 15[118] 1888). O efetivo e o verdadeiro, em Nietzsche, nunca pode ser redutível a um, e nem é um. Pensar o um da vontade de poder sob esse aspecto significa permitir a multiplicidade de ascender ao primeiro plano, ou seja, pensar no múltiplo organizado, *quanta* de poder. Nesse aspecto, o único mundo seria a vontade de poder, uma multiplicidade de forças em conflito, luta, jogos e contra jogos. Não há *ser* para Nietzsche. O ser seria o oposto do devir e dele derivado como engano. Como oposto do devir, o ser equivaleria ao estável. Nesse sentido, o pensamento da estabilidade se compõe inteiramente com o pensamento da multiplicidade. Nietzsche interpreta o

⁹⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁰ Brian Lauter (1997, p. 73) refere-se à questão: Nietzsche é metafísico, como quer Heidegger, ou não o é (como afirma Müller-Lauter)? Esta questão foi publicada em WEISCHEDEL, Wilhelm. "A vontade e as vontades. Para a discussão de Wolfgang Müller-Lauter com Martin Heidegger". In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 27/1,1973, p. 71-76.

mundo como uma formação constituída por *quanta* de força cuja essência consiste em exercer poder sobre todos os outros *quanta* de força (NF/FP 14[37] 1888)¹⁰¹. Assim, uma formação de domínio não é um, ela significa um. A coisa significa um para o intérprete, embora a ele, na efetividade, somente uma multiplicidade se contraponha. Lembrando Nietzsche, Müller-Lauter afirma que o intérprete nada mais é do que uma multiplicidade com fronteiras inseguras, uma multiplicidade que se imaginou como unidade, mesmo havendo uma porção de consciência e vontade em todo complicado ser orgânico, a consciência pode manter fechada as outras. Por meio dessa consciência, a formação de domínio que somos se dá a entender a si mesma como um, por meio de simplificar e esclarecer, acaba falsificando. Dessa maneira, tornaria possível os aparentes atos da vontade¹⁰².

Pensar uma vontade de poder que se submete a outra é uma simplificação. Da mesma forma, para pensar que uma vontade de poder apresenta um ajustamento hierarquicamente estruturado de várias vontades de poder particulares, é necessário analisar os escritos de Nietzsche a respeito do corpo humano:

Não se pode admirar até o fim como uma tal imensa reunião de seres viventes, cada um independente e submisso e, todavia, em certo sentido, novamente comandante e agente pela própria vontade, pode viver como todo, crescer e persistir por um tempo. [...] Também aqueles ínfimos seres viventes que constituem nosso corpo... não valem para nós como átomos anímicos, muito pelo contrário, como algo crescente, lutante, reproduzindo-se e de novo agonizantes; de modo que seu número se altera instavelmente” (NF/FP 40[15] 1885).

Analisando o texto de Nietzsche, nos remetemos do um ao múltiplo, às unidades respectivamente organizadas em si mesmas e instáveis, sem uma subsistente essência de ser. “Um ser humano forma um *quantum* de poder que organiza em si inúmeros *quanta* de poder. Em oposição e associação com outros seres humanos, ele próprio pertence a organismos mais abrangentes”¹⁰³. Como últimos organismos cuja formação nós conseguimos perceber, Nietzsche nomeia povos, estados e sociedades, diferentemente de configurações gerais que só exibem a vontade de poder ao modo de

¹⁰¹ Em NF/FP 10[202] 1887, Nietzsche escreve: “Se suprimo pelo pensamento todas as relações, todas as ‘propriedades’, todas as ‘atividades’ de uma coisa, então não permanece a coisa: porque coisidade é primeiramente fingida por nós, em virtude de necessidades lógicas, portanto para fins de designação, de se colocar de acordo”.

¹⁰² MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997, p. 79.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 96.

expressões, indicações, consequências ou sinais, eles são efetivas formações de domínio. A organização dos seres humanos serviria como exemplo para entender a organização dos outros seres:

A essência da particularização à maneira de organização — como é constitutivo para todo *quanta* de *poder* — deixa-se destacar mais facilmente nos macrorganismos do que nas ‘unidades menores’. Ainda que as três formações denominadas possam ser as ‘últimas’ em relação às formas de organização humanas, permanece ainda, todavia a questão se a *efetividade em seu todo*, o mundo, não é efetividade organizada. Se a questão tivesse uma resposta afirmativa, então teria de ser provada, uma vez mais, a possibilidade da existência da *vontade de poder* como fundamento da efetividade”¹⁰⁴.

Assim, Müller-Lauter interpreta que em Nietzsche o que vale para o ser humano deve valer para todo ser vivo, ou seja, no âmbito da efetividade do orgânico não há nada de outro que complexos contextos de *quanta* de poder, uma multiplicidade de seres em luta uns com os outros. Cada um deles, no interior de uma particular perspectividade, luta em conjunto com outros *quanta*, também em oposição a eles, pelo domínio no interior de unidade relativas. Sob esse aspecto, todo ser vivo aparece como uma multiplicidade de forças químicas por estar sob a atuação de uma multiplicidade de forças, um organismo pode incorporar a si aquilo que inicialmente lhe é estranho, já que incorporação pode representar o querer-poder. Nesse caso, o querer-poder precisa daquilo a que ele resiste. Nesse sentido:

A *vontade de poder* só pode se exteriorizar *em resistências*; ela busca pelo que a ela resiste – essa é a tendência original do protoplasma, quando estende seus pseudotentáculos e tateia em torno de si. A apropriação e a incorporação é, sobretudo, um querer-subjugar, um formar, conformar e transformar, até que o subjogado tenha passado inteiramente ao poder do agressor e o tenha aumentado. Não sendo bem-sucedida a incorporação, então desmorona a formação; e a *duplicidade* aparece como consequência da *vontade de poder*: para não deixar escapar o que foi conquistado, a *vontade de poder* separa-se em duas vontades (NF/FP 9[151] 1887).

Ainda que Nietzsche não apresente um limite entre mundo orgânico e mundo inorgânico, Müller-Lauter enfatiza uma problemática nas teses nietzschianas quando se refere ao inorgânico. Quando Nietzsche concebe o orgânico como especialização do inorgânico (NF/FP 35[59] 1885) e, outra vez, considera que não haveria nenhum mundo inorgânico (NF/FP 34[247] 1885), isso representaria apenas um paradoxo aparente. No

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 98.

primeiro caso, Nietzsche estaria pensando genealogicamente¹⁰⁵, no outro caso, Nietzsche critica o pensamento mecânico, já que no mundo inorgânico não dominariam pressão e impulso, da mesma forma que nele só há a mútua oposição de organismos naquele sentido, no qual também povo, Estado, sociedade são organismos. Nietzsche possuiria um conceito amplo e um conceito estrito de organismo. O mundo não é mundo orgânico, mas mundo de organismos: o caos das organizações de poder se alterando permanentemente. Para Nietzsche, existem complexos de acontecimentos, mas não existe o acontecimento fundamental. “O filosofar de Nietzsche exclui, como uma pergunta relevante para o acontecer efetivo, a pergunta pelo fundamento do ente, no sentido da metafísica tradicional”¹⁰⁶.

O modelo de pensamento a partir da hipótese da vontade de poder permite uma apreensão intuitiva do que significa uma atuação à distância, já que a relação de mando e obediência entre vontades não implica contato entre elas – isso sustenta a superioridade desse modelo em um sentido de acesso intuitivo. O problema dessa afirmação reside na falta de nitidez a respeito de como uma vontade se relaciona com a outra e, ainda, do que significa efetivamente uma vontade. No entanto, o objetivo de Nietzsche é demonstrar que em nossa intuição mais básica está a crença na causalidade da vontade como modelo principal, e todas as crenças posteriores decorrem dessa intuição básica:

‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo -): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito de vontade” (JGB/BM §43).

Essa afirmação de Nietzsche não se relaciona apenas aos argumentos de Müller-Lauter desenvolvidos, mas contribui para um aprofundamento do significado das críticas de Nietzsche a um determinismo evolucionista. Da mesma forma, distancia o pensamento nietzschiano de uma possibilidade epistêmica orientada por uma forma de enclausuramento causal do mundo físico, uma tese utilizada para apoiar propostas embasadas por um naturalismo fisicalista. Assim, Nietzsche também se distancia de

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 120: “Não deve ser dito com isso que nas considerações de Nietzsche sobre a relação inorgânico-orgânico não se mostrariam contradições. Se o orgânico é, uma vez, “derivado” do inorgânico, diz-se, entretanto, num outro manuscrito, que o orgânico, em sentido estrito, não teria surgido (NF/FP, primavera de 1884, 25 [403]). Também o “desenvolvimento” do inorgânico até o homem é concebido às vezes como elevação, às vezes como descida”.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 152.

qualquer forma de pressuposições apriorísticas e formalistas, já que não é possível afirmar um tipo de filosofia desenvolvido por Nietzsche que esteja distante de alguma forma de experiência empírica¹⁰⁷.

2.3. Naturalismo liberal

Se considerarmos que a principal característica do naturalismo em Nietzsche é o comprometimento com uma filosofia em continuidade com alguns resultados das ciências naturais, os argumentos apresentados nos capítulos anteriores são suficientes para caracterizar esse tipo de naturalismo aberto. No entanto, conhecendo as principais divergências de Nietzsche em relação à normatividade evolutiva, devemos afirmar que qualquer forma de modelo explicativo causal e mesmo monocausal não é admitida em sua filosofia¹⁰⁸. Assim, em primeiro lugar, a noção de um naturalismo liberal associado ao programa filosófico de Nietzsche compreende a disposição nietzschiana para afirmar que a prática científica temporária e a submissão a uma disciplina empírica produz condições excelentes para o desenvolvimento e aquisição de virtudes epistêmicas necessárias para a reflexão filosófica, anulando os vícios epistêmicos incompatíveis com a responsabilidade do filósofo. Para Nietzsche, “o valor de se 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”. No entanto, essa prática “produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a alcançar um fim de modo pertinente. Nesse sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência” (MAI/HDH §256).

Da mesma forma, precisamos considerar se o comprometimento de Nietzsche com um naturalismo metodológico fraco não implica em um tipo fraco de reducionismo. Mesmo como estratégia para moldar o tipo de comprometimento com a pesquisa filosófica que Nietzsche espera dos filósofos, exercitando um ceticismo em relação a qualquer forma de causalidade entre eventos e a modelos explicativos causais, é possível compreender o pensamento de Nietzsche como um elogio à competência descritiva das ciências naturais, o qual é resultante da sobriedade e economia das hipóteses exigidas pelo método científico. Essa competência descritiva deve ser utilizada também nos

¹⁰⁷ LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In: *Cadernos Nietzsche* 29, p. 309-352, 2011, p. 345-347.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 344.

momentos em que o filósofo está propondo genealogias e normatividades, no entanto, o filósofo formado nessas virtudes deve sustentar o alerta de não se comprometer com nenhum tipo de ontologia particular, fisicalismos e mentalismos. Além disso, Nietzsche propõe a procura pela terminologia mais econômica em relação aos termos escolhidos na descrição – a qual pode estar relacionada com a hipótese da vontade de poder¹⁰⁹ -, ou seja, o filósofo deve ter “cuidado com os princípios teleológicos *superfluos* [...]. Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios” (JGB/BM §13).

Em uma primeira análise, parece adequado pensar a filosofia de Nietzsche em relação a um Naturalismo Metodológico Fraco (NM Fraco), considerando a compatibilidade entre a filosofia e os métodos e resultados das ciências naturais com o projeto nietzschiano para “retraduzir o homem de volta na natureza” (JGB/BM §230). Além disso, intérpretes contemporâneos¹¹⁰ da filosofia de Nietzsche acreditam que a relação de sua filosofia com um Naturalismo Ontológico Fraco (NO Fraco) também está clara, negando a existência do sobrenatural sem reduzir a uma explicação fisicalista o vital, o mental e o social, mas procurando demonstrar a homogeneidade entre acontecimentos físicos e mentais. A partir desses pressupostos, Nietzsche poderia estar filosoficamente sustentando um tipo de monismo – regido pela vontade de poder¹¹¹ -,

¹⁰⁹ A vontade de poder se torna uma noção importante para a investigação moral entre 1885 e 1886, época da publicação de *Para além do bem e mal* e da elaboração dos diversos projetos de uma obra nunca publicada, intitulada *Vontade de poder*. Nesse período, Nietzsche amplia a significação do conceito de vontade de poder, estendendo-o ao mundo inorgânico (JGB/BM §36), compreendendo-o como o caráter geral do mundo e como uma teoria a respeito da multiplicidade de forças atuantes em um antagonismo constante; em *Além do bem e do mal* Nietzsche introduz também o conceito de fisiopsicologia (JGB/BM §23) (ARALDI, Clademir. “A vontade de potência e a naturalização da moral”. In: *Cadernos Nietzsche*, 30, 2012, p. 101-102).

¹¹⁰ COX, Christoph. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999; MOORE, Gregory. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; RICHARDSON, John. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004; HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's Life Sentence*. London: Routledge, 2004; LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.

¹¹¹ Müller-Lauter afirma que a vontade de poder pode ser entendida como um conceito profícuo para compreender o pensamento de Nietzsche, desde que signifique um “antagonismo de forças”. Assim, recusa a interpretação heideggeriana, a qual sustenta que a expressão da vontade de poder “é a designação do que perfaz o caráter fundamental de todo o ente” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 6). Para Müller-Lauter, a vontade de poder é um conceito desenvolvido por Nietzsche em perspectivas imanentes, fisiológicas, psicológicas e até relacionada a questões morais; em afastamento da metafísica considerada por Heidegger a respeito do pensamento de Nietzsche. Além disso, não acredita que a obra *Vontade de poder* representa a obra principal de Nietzsche. Em primeiro lugar, essa não é uma obra escrita por Nietzsche. Em segundo lugar, as notas, projetos e fragmentos que constituem essa obra devem ser lidos cronologicamente e associados às publicações desse período: *Além do bem e mal* e *Genealogia da Moral*. Todo o esforço de Müller-Lauter pretende afastar da vontade de poder a tese heideggeriana de que ela seria um princípio metafísico ou um fundamento último. Por esse motivo, considera decisivo para a compreensão da vontade de poder o seu caráter plural, tanto no aspecto quantitativo como no aspecto qualitativo, possuindo sempre um caráter relacional, expressando-se no

mas mesmo assim não poderia ser compreendido como um filósofo fisicalista ou mecanicista. O próprio Nietzsche alertou a respeito dos perigos do mecanicismo. Para ele, o mecanicismo nega a existência de razão e propósito sempre que for possível, demonstrando que na duração de tempo conveniente, tudo pode decorrer de tudo. Por exemplo, podemos pensar a vida em termos de pressão e estresse, mas não se pode explicar pressão e estresse em si mesmos e, assim, não podemos evitar nesses casos sempre agir à distância. A partir da análise dos escritos de Nietzsche, parece coerente aceitar que seu pensamento é compatível com um NM Fraco (aceitar alguma compatibilidade entre os resultados e métodos da ciência e a intenção nietzschiana de retraduzir o ser humano de volta à natureza) e com um NO Fraco (negar a existência do sobrenatural e aceitar alguma relação entre estados mentais e estados físicos, sem reduzir essa relação ao mecanicismo e ao fisicalismo). No entanto, acredito que compreender Nietzsche como um materialista monista em virtude da noção de vontade de poder produz implicações hermenêuticas que devem ser analisadas com rigor.

Uma hipótese que relaciona a vontade de poder com uma fundamentação materialista monista em Nietzsche precisa ser revisitada à luz de outras considerações. Se na obra tardia de Nietzsche existe um projeto de naturalizar a moral a partir da vontade de poder sugerindo uma transvaloração de todos os valores, esse projeto pode estar conectado com um NM Fraco e com um NO Fraco como projeto de naturalização, desde que isso seja compreendido nos termos naturalistas da época de Nietzsche, de acordo com as necessidades propostas pelo próprio pensador, e evitando modelar o pensamento nietzschiano às necessidades da filosofia analítica contemporânea. Se a vontade de poder fundamenta os estados físicos, isso só pode ser possível em uma perspectiva não-reducionista – Nietzsche não afirma (ontologicamente) que tudo o que existe é natural. Nesse sentido, em relação à moral e aos valores, seria preciso esclarecer quais são as propriedades que não são redutíveis às propriedades físicas de base – ou seja, redutíveis à vontade de poder na natureza, e por quais motivos – e isso não parece ser possível a partir dos escritos de Nietzsche.

confronto e no arranjo com outras vontades de poder; a vontade de poder é uma “filosofia dos antagonismos” “a partir da qual a moral, a natureza, a história, a posição e a desvalorização dos valores podem ser interpretados. É nesse sentido que podemos vincular os apontamentos e projetos da ‘Vontade de poder’ com a tentativa de naturalização da moral” (ARALDI, Clademir. “A vontade de potência e a naturalização da moral”. In: *Cadernos Nietzsche*, 30, 2012, p. 103). Em relação à vontade de poder, só se pode afirmar uma unidade se ela significar uma organização dos múltiplos impulsos que lutam incessantemente por poder (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2009, p. 24-36).

Uma possibilidade naturalista liberal em Nietzsche deve incluir¹¹²: (i) o distanciamento de qualquer tipo de concepção essencialista de natureza; (ii) não deve opor ciências naturais às ciências históricas; (iii) não pressupõe um método científico único; (iv) não defende um fisicalismo e explicações causais do mundo físico; (v) a filosofia não possui um tipo específico de metodologia e possui como tarefa tanto ser normativa como explicativa genealógica – e não apenas elucidativa de conceitos; (vi) recusa explicitamente elementos apriorísticos; (vii) as teorias filosóficas devem possuir um reducionismo fraco orientado pela economia (normativa ou explicativa genealógica); (viii) não é antagônico à especulação filosófica; (ix) aprende a partir do rigor do método científico a moderação de princípios e o comedimento na utilização do vocabulário; (x) promove o elogio da suspeita como a principal característica do filósofo, o qual compreende a necessidade de reagir à tendência humana que se dirige ao conforto do dogmatismo. Esse tipo de naturalismo em Nietzsche deve reconhecer, a partir de uma perspectiva liberal, que existem outros valores além dos exclusivamente cognitivos ou epistêmicos que podem e devem ser suscitados¹¹³.

Assim, é necessário perguntar pela relação entre naturalismo e normatividade moral na filosofia nietzschiana, considerando as críticas de Nietzsche às teorias que propuseram uma “solução moral”, por exemplo, as propostas de Kant e Schopenhauer¹¹⁴. Se Nietzsche está interessado em explicar através da investigação filosófica como as pessoas funcionam moralmente e, além disso, pretende de alguma forma apresentar um projeto para “retraduzir o homem de volta na natureza” (JGB/BM §230), é importante reconhecer como cada forma de naturalismo produz implicações diferentes para a relação entre moral e normatividade, temáticas importantes para Nietzsche. Da mesma forma, precisamos perguntar pelo embasamento que sustenta a hipótese explicativa da genealogia nietzschiana sem comprometê-la com um tipo de explicação causal. Parece possível afirmar que a sustentação da genealogia nietzschiana envolve procedimentos narrativos e ficcionais¹¹⁵, com a intenção de encontrar formas de expressão na linguagem adequadas ao tipo de pensamento filosófico que espera construir.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 348-349.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 348.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 348; (Ver: WILLIAMS, Bernard. “A psicologia moral minimalista de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 29, 2011 e KEIL, Peter. “Nietzsche e Hume: naturalismo e explicação”. In: *Cadernos Nietzsche* 29, 2011).

2.4. Naturalismo e Normatividade

Ao analisar as interpretações a respeito do naturalismo em filosofia contemporânea desenvolvidas por Jesse Prinz¹¹⁶, podemos considerar as seguintes relações entre naturalismo e normatividade moral: (i) no naturalismo metafísico, as normas morais, se existirem, não necessitam postular nada que vai além do que as ciências naturais permitem; (ii) a partir do naturalismo explicativo podemos relatar como qualquer norma moral é realizada por entidades naturais; (iii) considerando o naturalismo metodológico, podemos investigar as normas utilizando todas as ferramentas de pesquisas empíricas disponíveis; (iv) a partir do naturalismo de transformação devemos investigar as normas partindo do interior de nossos sistemas de crenças e, como resultado, as normas que aceitamos influenciam as nossas intuições a respeito de quais normas devemos sustentar. Se optarmos por mudar as nossas normas, não podemos fazer isso adotando uma postura transcendental que está sustentada fora daquilo que aceitamos em nossos sistemas de crenças.

Além de demonstrar as implicações de cada tipo de naturalismo na normatividade, Jesse Prinz afirma que o questionamento “De onde surgem os valores morais?” não é realizado com regularidade suficiente no debate filosófico, ressaltando que os filósofos estão mais interessados em questões normativas do que em questões descritivas. Os filósofos consideram irrelevantes os questionamentos acerca da origem de nossos valores morais porque a busca pela origem da moral dificilmente pode ser sustentada com argumentos convincentes. Jesse Prinz afirma que as teorias normativas são concebidas para abranger as intuições atuais, no entanto, essas intuições podem ter origens ignóbeis, e por isso não deveriam orientar projetos normativos. Essa seria a principal contribuição da filosofia de Nietzsche para pensar a moral, partindo de uma relação entre genealogia e normatividade moral.

Para Prinz, o ponto central da crítica de Nietzsche à moral trata da exposição da origem dos valores. Nietzsche acredita que é possível desestabilizar as nossas crenças se as suas origens forem expostas, demonstrando como surgem os nossos projetos normativos. O interesse nietzschiano de explicar como as pessoas funcionam em relação à moral se torna relevante não apenas por procurar a origem dos valores, mas

¹¹⁶ PRINZ, Jesse. *The emotional construction of morals*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 3.

principalmente pelo método genealógico que Nietzsche utilizou para procurar a origem¹¹⁷.

Para Jesse Prinz, o método genealógico nietzschiano¹¹⁸ pode ser usado de forma eficaz para investigar o surgimento dos valores, confirmando que algumas de nossas convicções são produtos de nossa história social. O filósofo considera que a proposta genealógica de Nietzsche foi, em parte, especulativa, inflamatória, que Nietzsche cometeu enganos, no entanto, genealogias plausíveis foram propostas por antropólogos e historiadores. Mesmo com um ceticismo exagerado a respeito dos valores morais do seu tempo, o método genealógico nietzschiano representa uma contribuição importante para o estudo da moral: devemos investigar a origem dos valores para entender e conhecer a origem da nossa normatividade moral.

A principal contribuição da genealogia de Nietzsche para a filosofia é a demonstração que os valores que atualmente prezamos possuem uma história. Além disso, a história dos valores pode não ser muito interessante. Ela pode não refletir uma progressão racional a respeito das ideias que são consideradas as mais verdadeiras e as usualmente mais benéficas. Ao invés disso, a história dos valores morais, como a história em geral, muitas vezes envolve lutas de poder e questionáveis motivações psicológicas (ganância, ressentimento, xenofobia, entre outras). O nosso desconhecimento dessa história proporciona uma falsa segurança em nossos valores. A partir disso, consideramos a nossa moral indiscutível. Nietzsche nos informa que podemos fazer melhor, podemos mudar radicalmente a moral e adotar um sistema de valores que possuam vantagens sobre os valores enraizados culturalmente. Isso significa afirmar que Nietzsche não é um niilista moral, ele acredita que precisamos de um sistema de valores, resultante de um novo sistema de normas. Para Prinz, otimismo de Nietzsche a respeito do progresso moral se fundamenta nos seguintes pressupostos: (i) quando descobirmos a história de nossos valores teremos razão e capacidade para rejeitá-los;

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 215.

¹¹⁸ O método genealógico de Nietzsche foi influenciado por diversos fatores, principalmente pela leitura do livro *A origem das sensações morais* (1877), de Paul Rée, o qual fora influenciado em suas ideias por Thomas Hobbes, John Stuart Mill e Charles Darwin. Além disso, a genealogia nietzschiana é resultante da formação em Filologia Clássica de Nietzsche, e de seus interesses e estudos em Filosofia, Artes, Psicologia e Ciências Naturais. Segundo Paul Rée no livro supracitado, termos morais como “bom” e “mau” surgiram como etiquetas para resultados positivos e negativos. Especificamente, os termos se referem ao que é bom ou mau para a sobrevivência da espécie. Eventualmente, a partir da associação e do hábito, esses termos passam a referir as ações que causam resultados positivos ou negativos, ao invés dos resultados propriamente ditos. Começamos a reconhecer a crueldade como má ao invés de reconhecer os efeitos da crueldade como realmente maus no sentido original do termo. Nietzsche rejeita em parte essa tese de Paul Rée e desenvolve uma teoria própria acerca da moralidade (*Ibid.*, p. 215-216).

(ii) existe a possibilidade de substituir valores historicamente construídos por valores que são, de alguma forma, naturais.

Jesse Prinz sustenta que Nietzsche está correto a respeito da história da moral, mas que o pessimismo nietzschiano acerca dos valores existentes e seu otimismo acerca dos valores do futuro são equivocados. Além disso, afirma a necessidade de ilustrar e avaliar as implicações da genealogia, e, a partir disso, concorda que as análises históricas podem ser valiosas para a revisão da moral, no entanto, afirma que Nietzsche possui um otimismo exagerado na possibilidade de uma moral natural, e argumenta que não existe utilidade em distinguir normas culturais e normas naturais, porque a cultura modela todas as normas, mesmo quando elas possuem uma origem natural¹¹⁹ (independente do que natural signifique nesse contexto).

Jesse Prinz parece estar correto em relação à importância que Nietzsche atribuiu à genealogia como estratégia de revisionismo moral. No entanto, Prinz não considera especificamente a importância dos significados de história e valor no contexto da genealogia nietzschiana (principalmente ao analisar o significado de análise histórica para Nietzsche). Nesse sentido, para compreender a genealogia como uma possibilidade de reavaliar o valor dos valores, é preciso enfatizar a importância do sentido atribuído por Nietzsche à noção de valor e à noção de história, algo que Deleuze e Foucault perceberam nas suas interpretações da filosofia nietzschiana.

2.5. Genealogia, Sentido e valor

Para Deleuze, a principal intenção de Nietzsche é introduzir na filosofia os conceitos de sentido e valor¹²⁰:

Por um lado, os valores aparecem ou dão-se como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Mas, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõe avaliações, pontos de vista de apreciação, donde deriva o seu próprio valor. O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da sua criação¹²¹.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 257-300.

¹²⁰ Seguirei nesse capítulo os argumentos da análise que fiz do *Nietzsche* de Gilles Deleuze no estudo: KARASEK, Felipe Szyszka. "Genealogia e perspectivismo como metodologia filosófica" (cap. 3.3). In: *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre, Bestiário, 2013, p. 145-152.

¹²¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães. Porto: Rés, 2001, p. 6.

Neste sentido, a filosofia de Nietzsche, fundamentada na reflexão sobre o valor dos valores, possui dois movimentos inseparáveis: “referir todas as coisas, e todas as origens de qualquer valor, a valores; mas também referir estes valores a qualquer coisa que seja como a sua origem e que decida do seu valor”¹²². Nessas afirmações, reconhece-se a dupla luta de Nietzsche, ou seja, contra aqueles que subtraem os valores à crítica, contentando-se em modificar os valores estabelecidos: os funcionários da filosofia; e contra aqueles que criticam, ou respeitam, os valores fazendo-os derivar de fatos objetivos: os utilitaristas.

Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que têm de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, livre pensador e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito de valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-los com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas pré-condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais – ela exige que ele crie valores (JGB/BM §211).

Nessa perspectiva, para Deleuze, Nietzsche cria o valor sobre a tarefa do filósofo e também um conceito de genealogia:

[...] o filósofo é um genealogista, não um juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecanicista à maneira utilitarista. [...] Ao princípio da universalidade kantiana, como ao princípio de semelhança querido aos utilitaristas, Nietzsche substitui o sentimento de diferença ou de distância (elemento diferencial)¹²³.

A partir dessa afirmativa, Deleuze demonstra que o conceito de genealogia em Nietzsche significa simultaneamente valor de origem e origem dos valores, “genealogia significa o elemento diferencial dos valores donde emana o seu próprio valor”¹²⁴. Distanciando-se da utilidade, o direito de criar valores fundamenta-se no elemento diferencial, nesse sentido, genealogia quer dizer origem ou nascimento, mas também diferença e distância na origem, possibilitando ao elemento diferencial fundamentar-se em uma luta de opostos. Assim, a crítica de Nietzsche é concebida como uma ação, e não como uma reação, “o elemento diferencial não é crítico do valor dos valores, sem ser

¹²² *Ibid.*, p. 6.

¹²³ *Ibid.*, p. 7.

¹²⁴ *Ibid.*

também o elemento positivo de uma criação”¹²⁵. O elemento diferencial, portanto, na interpretação deleuziana, é a condição genealógica:

A crítica não é uma reação do ressentimento, mas a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque, e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição¹²⁶.

Para Deleuze, nessa concepção de genealogia, Nietzsche espera uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma configuração dos valores do futuro. Além disso, podemos perceber que Nietzsche utiliza a genealogia como instrumento metodológico de produzir filosofia, ao aliar a crítica e a investigação com a interpretação e perspectiva, unindo a pesquisa filológica ao pensamento filosófico. Como percebeu Deleuze, Nietzsche instaura na sua filosofia os conceitos de sentido e valor, porém, construídos e inseridos como atitude crítico-criativa do filósofo.

Ao mesmo tempo, enquanto utiliza a perspectiva crítica de Nietzsche como metodologia de estender a filosofia, Deleuze se desvincula dela ao apresentar a sua interpretação subjetiva do filósofo como apenas mais um elemento de produção de saber, que está associado às diversas máscaras metodológicas adquiridas por ele nas suas investigações e interpretações de outros filósofos, formando uma teia de possibilidades que sustenta a formação de suas perspectivas. Ainda assim, tanto Deleuze quanto Nietzsche apresentam a crítica como constituição, como criadora do novo, atuando como geradora a partir do próprio aspecto reativo e afirmativo: destruidor, reformador e afirmador.

Dessa forma, a crítica como constituição apresenta-se como um aspecto crítico porque opera amputando, subtraindo alguma coisa. Essa subtração, atuando como renovação, além de fazer surgir um novo pressuposto que pode ser analisado esteticamente, oportuniza uma margem interpretativa implícita. A exaltação do signo atua sobre outra forma de sentido, atuando pela percepção da diferença, cessando de ser representação e constituindo-se como não representação, quando o sujeito interage e combina as perspectivas subjetivas com a interpretação dos seus perceptos, gerando um novo saber. A partir desse ponto, entendemos a abordagem da filosofia da diferença

¹²⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹²⁶ *Ibid.*

como um potencial gerativo da crítica e da interpretação, da possibilidade de afirmação de um novo saber, como geração da perspectiva afirmativa de conhecimento.

Para Deleuze, a genealogia nietzschiana está associada à instauração dos conceitos de sentido e valor na filosofia, a partir de um pressuposto crítico-interpretativo. Em Nietzsche, a interpretação está além do mero subjetivismo como processo de desmascarar verdades. Trata-se de um processo primordial e incessante de constituição do mundo. Nesse caso, a interpretação é o caráter essencial a todo e qualquer conhecimento, o que é muito diferente de um subjetivismo em uma situação com teor ontológico próprio. O que atribui existência ao acontecimento é a dinâmica de interpretação como condição do acontecer como fenômeno, por esse motivo não há nenhum acontecimento em si, há apenas o modo como o acontecimento é percebido. Isto faz com que existam grupos de fenômenos interpretados e reunidos por uma essência interpretativa.

Nietzsche, na sua crítica contundente às verdades e à metafísica, afirma que não é possível alcançar um conhecimento do mundo para além da aparência, argumentando que não possuímos nenhum meio para realizar um desprendimento dos sentidos, nesse caso, só possuímos a linguagem empírica como instrumento de conhecimento. Assim, a essência e a essencialidade são algo perspectivístico e pressupõem uma pluralidade. Para Nietzsche, esta afirmação não ultrapassa o seguinte problema: que a pergunta “o que é isto?” significa sempre “o que é isto para mim?” Este questionamento de Nietzsche pode nos levar a outro problema: a interpretação no processo de constituição da realidade e a inexistência de propriedades ontológicas dadas são suficientes para caracterizá-las como princípios de constituição de mundo? Para afastar a possibilidade de um substancialismo, Nietzsche afirma que não há fatos, há apenas interpretações:

Contra o positivismo, que permanece junto ao fenômeno afirmando “só há fatos”, eu diria: não, justamente fatos não há, há apenas interpretações. Nós não podemos fixar nenhum fato “em si”: talvez seja mesmo um disparate querer algo assim. “Tudo é subjetivo”, vós afirmais: mas já isto é interpretação. O sujeito não é nada dado, mas algo anexado, colocado por detrás. – É por fim necessário colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação? Já isto é poetização, hipótese. Conquanto a palavra “conhecimento” possui acima de tudo sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é passível de receber outras explicitações, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos, “Perspectivismo” (NF/FP 7[60] 1886).

Para Nietzsche, o próprio sujeito que interpreta, “tanto a ação quanto o agente são imaginados porque nascem de um processo primordial de abstração que os retira do solo de seu acontecimento originário”¹²⁷. O que Nietzsche quer com esta afirmação? Colocando o sujeito como algo pensado, algo que também só assume existência pelo pensar, Nietzsche assume que “se dissipou completamente a necessidade de se inserir o intérprete por detrás da interpretação como o seu suporte ontológico próprio”¹²⁸. O perspectivismo é uma doutrina que se encontra em uma ligação intrínseca com a ideia da infinidade de possibilidades de constituição perspectivística do mundo.

Não somos sapos pensantes, aparelhos de objetivação e registro com vísceras friamente dispostas. Precisamos constantemente gerar nossos pensamentos de nossa dor e dar-lhes maternalmente tudo o que temos em nós de sangue, coração, fogo, desejo, paixão, sofrimento, consciência, destino, fatalidade. Viver significa para nós transformar incessantemente tudo o que somos e tudo o que nos diz respeito em luz e fogo: não podemos agir de outra maneira (FW/GC §127).

Para Deleuze, os sentimentos, as afecções, as sensações, a combinação dos prazeres e desprazeres como pulsões maximamente diversas, estão associadas à medida que nenhum pensamento pode ser realizado para além desta combinação. Essa complexidade seria a possibilidade de interpretação de mundo, assumindo, a partir deste entendimento, a capacidade crítica e existencial de gerar novos saberes que ultrapassem as formas de criação, e que, além de conectadas à questão crítico-interpretativa sobre o mundo, pretendam gerar um novo saber, com um novo sentido. Na filosofia de Nietzsche percebemos o esforço para a desmistificação dos valores, mostrando que os supostos valores eternos e imutáveis seriam produtos de circunstâncias específicas.

2.6. Genealogia e História Efetiva

Se a interpretação da genealogia nietzschiana realizada por Deleuze enfatiza a importância da tarefa de Nietzsche em reavaliar o valor dos valores, a interpretação de Michel Foucault enfatiza o significado de história no método genealógico. Para Foucault, no texto intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*, a genealogia não é um método

¹²⁷ CASANOVA, Marco Antônio. In: “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 10, p. 27-47, 2001, p. 33.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 35.

objetivo, já que é engendrada por um trabalho metuculoso, pacientemente documental, o qual necessita analisar textos reescritos diversas vezes; um método que evita descrever gêneses lineares, ordenadas em função do útil (FW/GC §7).

Assim, demonstra que Nietzsche havia percebido a dificuldade das palavras em guardar o seu sentido originário e, da mesma forma, os desejos não guardam suas tendências, as ideias não guardam sua lógica: são resultantes de um mundo de coisas ditas e vontades que conheceram invasões, lutas, roubos, disfarces e astúcias. Nesse sentido, a genealogia deve ser orientada pelo interesse em localizar a singularidade dos acontecimentos a partir de um conceito diferenciado de história, aquela que não procura demonstrar uma evolução e transformação dos acontecimentos, mas se interessa por uma demonstração dos significados diferentes do mesmo acontecimento, demonstrando inclusive momentos de sua ausência (MAI/HDM §3). A genealogia nietzschiana não se opõe à história, se opõe ao desprendimento meta-histórico das significações ideais e das teleologias indefinidas. A genealogia se diferencia e se opõe à busca da origem¹²⁹.

Na obra de Nietzsche, Foucault identifica diferentes usos das palavras referentes à genealogia. Encontramos dois usos da palavra *Ursprung*. (i) Um não está indicado: o encontramos alternando com termos como *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*¹³⁰. Na *Genealogia da moral* (GM/GM II §6 e §7), por exemplo, fala a respeito do dever e do sentimento de culpa tanto de sua *Entstehung* como de sua *Ursprung*; na *Gaia ciência* (FW/GC §110, §111, §300) fala a propósito da lógica e do conhecimento, de *Ursprung*, ou de *Entstehung*, ou de *Herkunft*. (ii) A outra utilização do termo *Ursprung* está indicada. Algumas vezes, Nietzsche a situa em oposição a outro termo: o primeiro parágrafo de *Humano, demasiado humano* coloca frente a frente a origem milagrosa (*Wundersprung*) que busca a metafísica e as análises de uma filosofia histórica que coloca perguntas “über Herkunft und Anfang”. No entanto, também pode ocorrer que *Ursprung* seja utilizada de forma irônica e depreciativa. Foucault pergunta, em que consiste, por exemplo, esse fundamento originário (*Ursprung*) da moral que se procura desde Platão? “Em pequenas conclusões horríveis. *Pudenda origo* (origem vergonhosa)” (A/A §102). Da mesma forma, cita a questão, onde pode ser buscada a origem da religião que Schopenhauer situava em certo sentimento metafísico? Simplesmente, em uma invenção

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 30ª reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012, p. 15-16.

¹³⁰ Somente para fins didáticos, uma tradução aproximada de cada termo poderia ser sugerida da seguinte forma: *Ursprung* (origem), *Herkunft* (proveniência), *Abkunft* (descendência), *Entstehung* (surgimento, de onde emerge), *Geburt* (nascimento) e *Erfindung* (invenção).

(*Erfindung*), em uma artimanha, em um artifício (*Kunststück*), em um trabalho dos *Schwarzkünster* (praticantes de magia negra) (FW/GC §151 e §353; A/A §62; GM/GM I §14, GD/CI, *Os quatro grandes erros*, §7)¹³¹.

A partir dessas considerações, Foucault afirma que o texto mais significativo de Nietzsche no qual podem ser encontrados os distintos usos do termo *Ursprung* é o prólogo da *Genealogia da moral*. No início do texto, Nietzsche define como seu objeto de investigação a origem dos preconceitos morais, e o termo utilizado é *Herkunft*. Em seguida, Nietzsche analisa a própria vida, recorda da infância e do seu exercício de atribuir a Deus a origem do mal; para isso o termo utilizado é *Ursprung*¹³². Em seguida, utiliza análises semelhantes às utilizadas em *Humano, demasiado humano* (MAI/HDH §92) para caracterizar e analisar as origens; o termo utilizado é *Herkunftshypothesen*. A utilização do termo *Herkunft* aqui não é arbitrário, já que foi utilizado em *Humano, demasiado humano* em textos a respeito da origem da moral, da ascese, da justiça e do castigo. E, contudo, para essas abordagens o termo utilizado havia sido *Ursprung*. A percepção de que Nietzsche deseja utilizar uma oposição entre *Herkunft* e *Ursprung* na *Genealogia da moral*, algo que não havia feito dez antes em *Humano, demasiado humano*, é desfeita quando Nietzsche, nos últimos parágrafos do prólogo, volta a empregar os termos de forma neutra e equivalente (GM/GM I §2; II §8, §11, §12, §16 e §17)¹³³.

Para Foucault, o principal problema é compreender: por que o Nietzsche genealogista, recusa em certas ocasiões a busca pela origem, no sentido de *Ursprung*? Porque esse sentido representaria o esforço de apreender a essência exata da coisa, sua possibilidade mais pura, sua identidade cuidadosamente redobrada sobre si mesma, sua forma imóvel e anterior ao que é externo, acidental e sucessivo. Buscar essa origem significa tratar de encontrar o que já existia, o isso mesmo de uma imagem exatamente adequada a si mesma, encontrar os acidentes, as vicissitudes, as astúcias, os disfarces, para desvelar uma identidade primeira. O genealogista nietzschiano escolhe a história e não a fé metafísica para descobrir que por trás das coisas existe outra coisa bem diferente: não é um segredo essencial, mas o segredo revelado que as coisas não

¹³¹ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogia, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. España: Pre-Textos, 2008, p. 13-15.

¹³² Foucault afirma que Nietzsche utiliza essa palavra em relação ao livro de Paul Rée, intitulado *Ursprung der moralischen Empfindungen*. Foucault também afirma que Paul Rée se equivoca, assim como os ingleses, ao descrever gêneses lineares, ordenando, por exemplo, somente em função do útil, toda a história da moral (*Ibid.*, p. 11 e p. 16).

¹³³ *Ibid.*, p. 16-17.

possuem essência, que a sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras estranhas a ela (A/A §123). Surgiu em razão do apego à verdade, do rigor dos métodos científicos, da paixão dos sábios, do seu ódio recíproco, das suas discussões fanáticas (MAI/HDH §34), da necessidade de vencer, da liberdade inventada pelas classes dominantes (MAI/HDH II §9). Assim, para Nietzsche, o que pode ser encontrado no começo histórico das coisas não é a identidade preservada em sua origem, é a sua discordância com as outras coisas.

A genealogia nietzschiana em relação com a história também ensina o distanciamento das solenidades da origem, amparadas em uma nobreza original, na qual a origem seria a força metafísica segundo a qual no começo de todas as coisas se encontra o que existe de mais precioso e essencial (MAI/HDH II §3). Essa noção nobre de origem quer acreditar que no início as coisas eram perfeitas, nasceram diretamente das mãos do criador; essa origem está antes do corpo, antes do mundo e antes do tempo, ao lado dos deuses, e quando é narrada se conta sempre uma teogonia. No entanto, analisar o começo histórico das coisas é algo mais baixo, irrisório, irônico; uma decisão contrária à consideração que a origem representa o lugar da verdade. Por esse motivo, Foucault afirma que a genealogia nietzschiana significa realizar a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento, sem jamais buscar de suas origens, considerando os episódios históricos, insistindo nos perigos dos começos, suas transformações em outras coisas. Deve considerar tanto os acontecimentos históricos como saber diagnosticar as enfermidades do corpo, suas fissuras e resistências, para conseguir julgar o que significa um discurso filosófico e seus devires, também “precisa ser um metafísico para procurar uma alma na idealidade distante da origem”¹³⁴.

Nesse sentido, Nietzsche afirma no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, intitulado *Química dos conceitos e sentimentos*:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar (*Entstehen*) do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese (*Entstehung*) de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem (*Wunder-Ursprung*) miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si” (MAI/HDH I §1).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 17-20.

Para Foucault, os termos *Entstehung* ou *Herkunft* representam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia. Normalmente são traduzidos por origem, no entanto, Foucault afirma que é necessário investigar a utilização própria de cada termo.

Herkunft significa a procedência, proveniência, o antigo pertencimento a um grupo (FW/GC §135; JGB/BM §200, §242 e §244; GM/GM I §5), tradição, tipo social (FW/GC §348 e §349; JGB/BM §260). Não se trata de uma categoria de semelhança, mas esse tipo de origem permite separar as marcas diferenciais, identificar momentos nos quais o Eu inventa uma identidade ou uma coerência, o genealogista investiga os inumeráveis começos do Eu social e demonstrar sua síntese vazia. O genealogista deve localizar acidentes, mínimos desvios ou mudanças significativas, os erros e os cálculos errados que originaram o que existe e é válido em nosso tempo histórico, descobrindo que na estrutura do que conhecemos e no que somos não há uma verdade, somente a exteriorização de um acidente (GM/GM III §17).

Por esses motivos, a origem da moral carece de uma crítica, já que não é venerável – para Foucault, a *Herkunft* nunca é venerável. Ainda, a procedência está relacionada a um corpo e a tudo o que se relaciona ao corpo, o clima, a alimentação, o solo (FW/GC §348 e §349). O corpo é o lugar da procedência. Sobre o corpo está a marca dos acontecimentos passados, além de ser o local de nascimento dos desejos, das doenças e ainda dos erros. O corpo é a superfície de inscrição dos acontecimentos - a linguagem pode marcar o corpo e as ideias podem dissolver o corpo. A genealogia, como análise da procedência, está colocada na relação entre corpo e história, mostrando o corpo totalmente impregnado de história, ao mesmo tempo em que mostra a história arruinando o corpo¹³⁵.

Entstehung designa a emergência, o ponto de surgimento. Significa o princípio, um aparecimento. Esses aparecimentos, aparentemente últimos, não são nada mais do que o acontecimento atual de uma série de submissões, “o olho foi primeiramente submetido à caça e à guerra, o castigo foi sucessivamente submetido à necessidade de vingança, de excluir o agressor, de se libertar da vítima, de provocar temor nos outros”¹³⁶. Esse tipo de genealogia procura restabelecer os diversos sistemas de submissão: não o poder antecipador de um sentido, mas o jogo casual das dominações:

¹³⁵ *Ibid.*, p. 20-22.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 23-26.

Em certo sentido, a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repetem indefinidamente os dominadores e os dominados. Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores, classes dominam classes e é assim que nasce a ideia de liberdade, homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidade para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força – e é o nascimento da lógica¹³⁷.

A emergência se produz sempre a partir de certo estado de forças. Esse tipo de genealogia deve demonstrar o jogo de forças, as formas como lutam entre si, a disputa diante de circunstâncias adversas e também a tentativa que realizam, dividindo-se contra elas mesmas, para escapar da degeneração e recuperar vigor a partir da sua própria debilitação. Se a procedência designa a qualidade de um instinto, sua intensidade ou sua debilidade, e a marca que deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de enfrentamento. A genealogia precisa ser a história dos valores morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, do conceito de liberdade, da vida ascética, como emergência de interpretações diferentes. Trata-se de fazer com que essas histórias apareçam como acontecimentos no teatro dos procedimentos¹³⁸.

Para compreender a genealogia nietzschiana, Foucault afirma que é necessário compreender as relações entre uma genealogia definida como pesquisa de *Herkunft* e de *Entstehung* e o que é entendido como história. Sabemos dos enfrentamentos de Nietzsche contra algumas significações da história, apresentadas principalmente na segunda consideração extemporânea intitulada *Os usos e as desvantagens da história para a vida*. Segundo Foucault, as críticas de Nietzsche à história podem ser analisadas da seguinte forma¹³⁹: (i) uma crítica à forma histórica que “reintroduz e supõe o ponto de vista supra-histórico, o que caracterizaria uma história com a função de recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma uma diversidade reduzida do tempo”¹⁴⁰; (ii) “uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma de reconciliação”¹⁴¹; (iii) “uma história que lançaria sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo”¹⁴².

Em relação a “história dos historiadores”, Nietzsche enfatiza que ela constrói um apoio fora do tempo, pretendendo julgar a partir de uma objetividade apocalíptica, já

¹³⁷ *Ibid.*, p. 23-26.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

que supõe uma verdade eterna e uma alma imortal, ao mesmo tempo em que se apoia em uma consciência sempre idêntica a si mesma. Nietzsche compreende a genealogia como *Wirkliche Historie*, caracterizada pelo espírito ou sentido histórico. Manter o sentido histórico significa não se deixar envolver por noções supra-históricas, escapando da metafísica e não se apoiando em nenhum tipo de “absoluto”. O sentido histórico deve ser caracterizado pela rigidez e atenção de “um olhar que distingue, reparte, dispersa, deixa operar as separações e as margens – uma espécie de olhar que dissocia e é capaz ele mesmo de se dissociar e apagar a unidade deste ser humano que supostamente o dirige soberanamente para seu passado”¹⁴³.

A principal característica do sentido histórico – a prática da *Wirkliche Historie* na genealogia nietzschiana – é a reintrodução no devir de tudo o que se tinha acreditado imortal no homem. A partir disso, todos, os mais nobres e os mais desinteressados, possuem uma história. O corpo não possui apenas as leis de sua fisiologia, ele não escapa à história, “ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destruído por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências” (FW/GC §7)¹⁴⁴. A genealogia nietzschiana – a história em Nietzsche – é distinta da história dos historiadores porque não se fundamenta em nenhuma constância, ou seja, nada nos seres humanos, nem o seu corpo, é fixo o suficiente para compreender outros seres humanos e a partir disso se reconhecer neles. Se trata de “despedaçar o que permitiria o jogo consolante dos reconhecimentos”¹⁴⁵.

Para Nietzsche, saber em relação à ordem histórica não deve significar reencontrar nem reencontrar-nos, a história efetiva reintroduz o descontínuo em nosso próprio ser. “O saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar”, “fazer ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo”¹⁴⁶. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e outra que faz a sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da

¹⁴³ *Ibid.*, p. 26-27.

¹⁴⁴ FW/GC §7 e *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 27-28.

luta (GM/GM II §12). [...] O mundo da história efetiva conhece apenas um único reino, onde não há nem providência, nem causa final, mas somente “as mãos de ferro da necessidade que sacode o copo de dados ao acaso” (A/A §130).

É preciso ainda compreender esse acaso não como um simples sorteio, mas como o risco sempre renovado da vontade de poder que a todo surgimento do acaso opõe, para controlá-lo, o risco de um acaso ainda maior. [...] Cremos que nosso presente se apoia em intenções profundas, necessidades estáveis; exigimos dos historiadores que nos convençam disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos¹⁴⁷.

Para Foucault, a história “efetiva” em Nietzsche escolhe a visão do que está próximo, o corpo, o sistema nervoso, os alimentos e a digestão, as energias, investiga as decadências, não teme olhar embaixo e por isso olha do alto, submerge para descobrir perspectivas, descobrir dispersões e diferenças; enquanto que a história tradicional, por sua fidelidade e obediência metafísica, lança um olhar ao longínquo, às alturas, procurando por épocas mais nobres, formas mais elevadas, ideias mais abstratas, individualidades mais puras. Foucault afirma que a genealogia nietzschiana está mais perto da medicina do que da filosofia, assim a história “efetiva” “precisa ser o conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos, das alturas e desmoronamentos, dos venenos e contravenenos. Ela precisa ser a ciência dos remédios”. Nesse sentido, a última característica da história “efetiva” em Nietzsche é: ela não teme ser um saber perspectivo, ou seja, o historiador efetivo não procura apagar o lugar de onde ele olha, o momento em que está, o posicionamento ao qual ele adere, “o incontrolável de sua paixão”, não recusando “o sistema de sua própria injustiça”. Necessariamente, o historiador efetivo escolhe um ponto de vista com o propósito deliberado de apreciar, dizer sim ou não, em vez de fingir o próprio aniquilamento diante do que observa, “é um olhar que sabe tanto de onde olha quanto o que olha. O sentimento histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento de seu conhecimento, sua genealogia. A *Wirkliche Historie* efetua, verticalmente ao lugar em que se encontra, a genealogia da história”¹⁴⁸.

O sentido histórico comporta três usos que se opõem, palavra por palavra, às três modalidades platônicas da história: (i) um é o uso paródico e destruidor da realidade

¹⁴⁷ GM/GM II §12 e *Ibid.*, p. 29.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 29-30.

que se opõe ao tema da história-reminiscência, reconhecimento; (ii) outro é o uso dissociativo e destruidor da identidade que se opõe à história-continuidade ou tradição; (iii) o terceiro é o uso sacrificial de destruidor da verdade que se opõe à história-conhecimento. De qualquer modo se trata de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória. Trata-se de fazer da história uma contramemória e de desdobrar conseqüentemente toda outra forma do tempo¹⁴⁹:

No uso *O uso paródico e burlesco*, o historiador oferece identidades sobressalentes ao europeu confuso e anônimo, o qual está confuso a respeito de quem é. Essas identidades sobressalentes parecem aparentemente melhor individualizadas e mais reais. No entanto, essa oferta é um disfarce, um substituto, assim como “se ofereceu à Revolução Francesa o modelo romano, ao romantismo a armadura do cavaleiro, à época wagneriana a espada do herói germânico; mas são europeus cuja realidade reenvia à nossa própria irrealidade”¹⁵⁰. Essa é a história denominada por Nietzsche de história monumental na segunda consideração extemporânea, a qual possuía por tarefa “restituir os grandes cumes do devir, mantê-los em presença perpétua, reencontrar as obras, as ações, as criações segundo o símbolo de sua essência íntima”¹⁵¹. Nietzsche critica esse tipo de história monumental por estar direcionada inteiramente à veneração, impedindo as intensidades atuais da vida e suas criações.

No uso da *dissociação sistemática da nossa identidade*, a identidade que procuramos assegurar é uma paródia. A identidade é constituída pelo pluralismo e pelos sistemas que se entrecruzam e se dominam uns aos outros, um sistema complexo e múltiplo que nenhum tipo de síntese consegue dominar e compreender. A história genealógica não possui como objetivo encontrar ou reencontrar as raízes de nossa identidade, ao contrário, procura dissipar a possibilidade desse encontro, fazer aparecer as discontinuidades que nos atravessa e nos constitui. A história genealógica recusa a história antiquário que busca continuidades e fidelidades e, se trata do idioma e das leis que nos regem, é para “clarificar os sistemas heterogêneos que, sob a máscara do nosso eu, nos proibem toda identidade”¹⁵².

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 33-34.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 34-35.

O uso denominado *O sacrifício do sujeito de conhecimento* trata da consciência histórica e sua obstinação pela verdade. Como afirma Nietzsche:

A nova paixão – Porque tememos e detestamos um possível retorno à barbárie? Porque tornaria os homens mais infelizes do que o que são? De modo algum! Em todas as épocas os bárbaros foram mais felizes: Não nos iludamos! – Mas o nosso instinto de conhecimento é demasiado poderoso para que possamos ainda apreciar uma felicidade sem conhecimento, ou a felicidade de uma ilusão forte e sólida; sofreremos com a simples ideia de tal estado! A inquietação da descoberta, da solução encontrada, tornou-se para nós tão sedutora e tão indispensável como para o amante, o seu amor infeliz que nunca trocaria por um estado de indiferença; - talvez, sejamos, à nossa maneira, amantes infelizes! Em nós, o conhecimento transformou-se em uma paixão que não teme nenhum sacrifício, nem receia no fundo seja o que for, exceto a sua extinção; acreditamos sinceramente que toda a humanidade, submetida à opressão e às dores desta paixão, deveria sentir-se mais nobre e mais confiante do que antes, quando não tinha ainda ultrapassado o desejo desse bem-estar grosseiro que acompanha a barbárie. Talvez até a humanidade corra perigo devido a esta paixão de conhecimento! – mas este pensamento também não tem qualquer poder sobre nós! O cristianismo assustou-se alguma vez com semelhante pensamento? O amor e a morte não são irmãos? Sim, detestamos a barbárie, - preferimos a destruição de toda a humanidade à regressão do conhecimento! E no fim das contas: se a humanidade não corre perigo por causa de uma paixão, corrê-lo-á devido a uma fraqueza: que preferimos? É a questão essencial. Desejamos-lhe o fim no fogo e na luz, ou na escuridão? (A/A §427)¹⁵³.

Foucault afirma que a vontade de verdade não é limitada pela finitude do conhecimento. Mas que ela perde todo o limite e toda a intenção de verdade no sacrifício que deve fazer do sujeito de conhecimento¹⁵⁴. As considerações extemporâneas analisaram o uso crítico da história, colocando o passado na justiça, “cortar suas raízes com faca, destruir as venerações tradicionais a fim de libertar o ser humano e não lhe deixar outra origem senão aquela em que ele quer se reconhecer”¹⁵⁵. Se nessa época, Nietzsche criticava esse tipo de história crítica, o motivo estava no desligamento de nossas fontes reais que ele causava, sacrificando o próprio movimento da vida apenas à preocupação com a verdade. No entanto, na continuidade de sua obra, Nietzsche retoma o problema da história com uma finalidade totalmente diferente, ou seja, não se trata mais de um julgamento do passado em nome de uma verdade que o nosso presente seria o único a possuir, porém trata-se de arriscar a destruição do sujeito de conhecimento na vontade, indefinidamente desdobrada, de saber.

¹⁵³ Ver também: A/A §428, 429 e 430.

¹⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 30ª reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012, p. 35-36.

¹⁵⁵ *Ibid.*

Em sua análise, Foucault nos mostra como a genealogia nietzschiana é resultante de reinterpretações do próprio Nietzsche a respeito das suas noções de história. A genealogia retorna às três modalidades da história que Nietzsche reconhecia em 1874 na consideração extemporânea *Os usos e as desvantagens da história para a vida*, transformando-as: a veneração dos monumentos torna-se paródia; o respeito às antigas continuidades torna-se dissociação sistemática; a crítica das injustiças do passado pela verdade que o ser humano detém hoje se torna destruição do sujeito de conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber¹⁵⁶.

2.7. Normatividade Moral

Considerando as perspectivas a respeito da genealogia e do naturalismo em Nietzsche, é importante diferenciar entre pensar a respeito da normatividade e pensar normativamente na filosofia de Nietzsche. Embora seu pensamento possa ser percebido mais envolvido em relação a pensar normativamente, isso não significa que sua interpretação a respeito da ética normativa esteja afastada do pensar a respeito da normatividade¹⁵⁷.

Em seu estudo a respeito da normatividade em Nietzsche, Richard Schacht utiliza o conceito de normatividade a partir dos estudos de Christine Korsgaard¹⁵⁸. De acordo com a autora em *The sources of normativity*, ética normativa relaciona-se com obrigações. Ela escreve: “As normas éticas são normativas. Elas não descrevem apenas o caminho pelo qual nós, de fato, regulamos a nossa conduta. Elas fazem reivindicações sobre nós; elas comandam, obrigam, recomendam, ou guiam”. Christine Korsgaard interpreta o significado de normatividade em relação ao dever que nos faz constituir a moral, naquilo que nós realmente devemos fazer. Para ela, “[...] a questão normativa é: o que justifica as solicitações que a moral faz sobre nós? [...]”. A autora utiliza o termo “nós” para todos, universalmente, em relação a todos os humanos e agentes racionais. Assim, utiliza o conceito de normatividade para referir-se aos caminhos através dos

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 30ª reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012, p. 35-37.

¹⁵⁷ SCHACHT, Richard. “Nietzsche’s naturalism and normativity”, in: JANAWAY, Christopher. (ed.); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012.

¹⁵⁸ KORSGAARD, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.

quais as razões direcionam, guiam, ou nos obrigam a agir, acreditar ou julgar em direções específicas; a sua força de autoridade.

Além disso, Richard Schacht afirma que Christine Korsgaard identifica quatro respostas básicas na filosofia para a questão o que faz a moral ser normativa?: (i) uma autoridade legítima, a partir de uma vontade legislativa, de alguma instituição competente, também a soberania divina; (ii) o realismo, no qual os princípios morais possuem derivação própria, não são derivados da realidade ou autoridade porque são simplesmente verdadeiros e existentes; (iii) a localização das fontes da normatividade da moral em alguma coisa na natureza do ser humano relacionada com a capacidade reflexiva, a qual mostraria o que fazer em direção ao que é bom para nós; (iv) a força normativa está na autonomia da vontade dos agentes racionais como tais, ou seja, na própria natureza da racionalidade.

Richard Schacht afirma que Christine Korsgaard descarta da sua teoria as duas primeiras respostas e apresenta uma tese que combina a terceira e a quarta resposta¹⁵⁹. Na filosofia de Nietzsche, não encontramos evidências decisivas de que ele não considere algo como normatividade em relação à moral. Pelo contrário, Nietzsche considera que morais de vários tipos têm sido e continuam sendo relacionadas com a vida humana e, nisso, a normatividade é uma característica fundamental. O engano seria supor que em relação ao pensamento nietzschiano podemos considerar a existência de uma moral única, a qual contém uma normatividade substantiva ou verdadeira. Em relação ao pensamento de Nietzsche, a filosofia pode investigar como o fenômeno da normatividade se relaciona com as diversas formas de vida (*Lebensformen*) envolvidas com normas, e considerar o que é possível dizer a respeito dessa relação¹⁶⁰.

Nesse sentido, um dos focos da normatividade refere-se às normas, outro foco à sua força. Não pode haver normatividade se não houver uma associação com normas que possuam significado. Porém, é preciso que haja mais do que normas com conteúdo para que exista o que Christine Korsgaard chama de agente normativo, isto é, para as normas serem suficientemente convincentes (no sentido de autoridade), para que os seres humanos as levem a sério nas suas vidas e ações. A partir desse ponto, identificamos a relação com o pensamento de Nietzsche.

¹⁵⁹ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 246. Não irei desenvolver a tese principal de Christine Korsgaard nesse estudo.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 248.

No aforismo 186 de *Além do bem e do mal*, intitulado *Sobre a história natural da moral*, Nietzsche afirma:

“[...] os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de muitas morais [...]” (JGB/BM §186).

Nesse sentido, Nietzsche direciona a normatividade da moral para o contexto humano, o que ele já havia afirmado no livro *A gaia ciência* (FW/GC §109), em relação a naturalizar a moral. Pensar a questão da normatividade da moral no contexto humano representa para Nietzsche o lugar original e apropriado, no qual deve estar implicada sempre qualquer reconsideração a respeito da moral. Nesse sentido, não há em Nietzsche uma normatividade da moral que o ser humano não possa controlar. Na filosofia de Nietzsche, normatividade e moral são fundamentalmente fenômenos humanos, assim como o conhecimento e a arte. Pensar a normatividade e a moral sem a associação às formas de vida de diferentes tipos é para Nietzsche uma abstração vazia. Em diferentes formas de vida as sensibilidades individuais são moldadas e somente em relação a essas sensibilidades individuais a normatividade e a moral fazem sentido.

A expressão formas de vida pode ser aplicada adequadamente a uma variedade de temas que Nietzsche discute. Por exemplo, na primeira seção de *Genealogia da moral*, o senhor, o escravo, o predador, o rebanho, são descritas como possuindo diferentes formas de vida. Relacionado com a expressão *Lebensformen*, Nietzsche discute os costumes, a diferença de conteúdo entre eles e também as diferentes formas de religiosidade. Para Nietzsche, *Lebensformen* pode estar relacionada com formas de vida semiautônomas, unidades socioculturais com seu próprio desenvolvimento e desenvolvimento de identidade e estruturas, as quais incluem critérios distintos de valores e normas, e o surgimento desses valores e normas é o critério virtual do aparecimento ou diferenciação de uma nova forma de vida ou de uma variação dela. Formas de vida podem surgir de diferentes maneiras. Às vezes, Nietzsche as identifica na forma de populações dominantes (como no exemplo dos senhores sobre os escravos) ou na forma defensiva contra a ameaça que as atinge (como no exemplo dos escravos

diante dos senhores), e, ainda, formas de vida surgem a partir de circunstâncias particulares¹⁶¹.

As formas de vida podem abranger todos os aspectos do viver de uma comunidade ou sociedade, ou pode abranger parcialmente em conjunto com outros aspectos, nesse sentido, a identidade é formada a partir de uma multiplicidade de vertentes. Também formas de vida podem ser pensadas como mundos, os quais as pessoas habitam total ou parcialmente, e pertencem à vida diária de cada ser humano. As formas de vida moldam sensibilidades entre aqueles que as internalizam. A permanência das sensibilidades depende do compromisso e envolvimento humanos, como no caso de um idioma ou uma tradição, e isso significa que a normatividade é também a sua vida cotidiana, a qual requer a aderência às normas associadas a ela. Esse envolvimento representa a possibilidade de realização da normatividade, e assim a realização de uma realidade humana parcialmente des-animalizada e transformada a partir do significado disso. E, para Nietzsche, isso se torna importante devido ao tipo de diferença que significa. Os seres humanos possuem vários tipos e instâncias de tipos de normas a partir das quais vivem por possuírem uma variedade de genealogias e lugares com os quais sempre se relacionaram. As normas são reais, da mesma forma com que a moral é real, só que a moral representa um caso especial desse fenômeno extenso que a normatividade representa¹⁶².

As normas aceitas afetam a experiência humana, os pensamentos, os sentimentos e o comportamento. Elas incidem, colidem e entram em conflito, elas afetam e transformam cada outro fenômeno humano. Elas não transcendem a realidade humana e são parte integrante das formas de vida humanas. Christine Korsgaard, em relação a padrões éticos, dos quais cada padrão é um subconjunto, afirma que os padrões éticos não se limitam a descrever padrões de atividade, eles comandam, obrigam, recomendam, guiam. Existem para orientar e direcionar os acontecimentos nas formas de vida. Assim, a função básica dos padrões éticos (o que não significa que isso sempre funcionará de forma eficiente) é expressar e cultivar as condições de preservação e crescimento das formas de vida com as quais os padrões éticos estão associados. Em alguns casos, eles funcionam com uma função consultiva, enquanto que em outros casos

¹⁶¹ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 249.

¹⁶² *Ibid.*

a sua tarefa é restringir, ajudado por uma combinação de sanções. Isso foi significativo para ajudar na transformação do ser humano, ocasionando um distanciamento da animalidade em direção ao desenvolvimento em larga escala da forma de vida que é o tipo *Mensch* em geral, como o tipo emergente de criatura viva que tem vindo a ser:

Muitas correntes foram postas no homem, para que ele desaprendesse de se comportar como um animal: e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre do que todos os animais. Mas ele ainda sofre por haver carregado tanto tempo essas correntes, por haver lhe faltado ar puro e livre movimento por tanto tempo: - mas elas são, estou sempre a repetir, aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas e metafísicas. Somente quando a enfermidade das correntes também for superada será atingida a primeira grande meta: a separação do homem dos animais [...]" (MAI/HDH, II, II, §350).

Normas e normatividades éticas e morais, também as legisladoras, da forma como Nietzsche as concebe, pertencem umas às outras em relação, em mistura, ao invés de ficarem separadas umas das outras. Elas podem possuir casos especiais, porém, as reivindicações atuam sobre os seres humanos, ou seja, não possuem bases ou autoridade além das formas de vida humanas e relatam avaliações específicas com as quais elas estão associadas. Normatividade envolve a orientação ou direção de conduta em que há uma possibilidade real de se proceder de outra forma, como geralmente acontece na vida humana, como é o caso para Nietzsche, a partir do momento em que os instintos não irão mais realizar essa tarefa. O tipo *Mensch*, como forma de vida em si, é constituído por normas que, geralmente e paradigmaticamente, possuem um caráter social e cultural, portanto, também um caráter linguístico e histórico, mesmo que possam vir a possuir um status que ultrapasse os limites das suas origens¹⁶³.

Para Nietzsche, a vida é dinamicamente estruturada em todos os níveis e em todas as suas formas e, especificamente na vida humana, tudo o que acontece é estruturado, orientado e regulado por uma vasta profusão de normas, entre as quais estão aquelas associadas com vários tipos e instâncias de normatividade legal, ética e moral; outras, estão associadas com idiomas, profissões e jogos. Não existe praticamente nenhum aspecto da vida humana que não seja estruturada a partir de normas. Nietzsche considera, nesse sentido, a interligação do desenvolvimento da capacidade e da necessidade humana de ser orientada por normas como um dos elementos principais

¹⁶³ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 250.

para compreender o processo humano de desanimalização. Na interpretação da normatividade em Nietzsche, uma situação normativa pode ser amplamente caracterizada por uma situação na qual a conduta é estruturada por ações guiadas por normas, ou seja, regras, regulamentos, leis, costumes, expectativas e padrões. Formas de vida são os contextos que tornam o estabelecimento, desenvolvimento e continuação de tais situações possível. Normas e normatividades podem ser concebidas na abstração a partir de tais contextos, mas sobre circunstâncias absolutamente humanas. Assim, elas constroem e ultrapassam a transformação substancial do caráter da vida e da realidade humana que a emergência e o estabelecimento de formas de vida compartilhadas representam. As citações de Nietzsche abaixo ilustram esse argumento:

[...] o seu julgamento *Isso está certo* é um ato – não se poderia julgar de uma maneira moral e de uma maneira imoral? – por que você acha isso, justamente isso moral? – Porque minha consciência me diz que é assim; a voz da consciência nunca é imoral, pois somente ela determina o que deve ser moral! – Mas por que você *ouve* o que fala a sua consciência? E até que ponto você tem o direito de considerar um tal juízo verdadeiro e infalível? Para essa *crença* já não há consciência? Você nada sabe de uma consciência intelectual? De uma consciência por trás de sua consciência? Seu julgamento *Isso está certo* tem uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e inexperiências; *Como* surgiu isso, você tem de perguntar, e ainda: *O que* me impele realmente de dar ouvidos a isso? [...]" (FW/GC §335)

[...] O imenso trabalho daquilo que denominei moralidade do costume – o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo de sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto o seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força-social, o homem foi realmente *tornado* confiável [...]" (GM/GM, II, §2).

Para Schacht, em um contexto humano expandido, qualquer tipo de normatividade e qualquer tipo de moral do mundo real podem ser analisadas e interpretadas de maneira naturalista¹⁶⁴. A saber: (i) *Lebensformen* em geral e *Lebensformen* humanas diferem em suas estruturas e contornos, e nos valores que as constituem e engendram; (ii) valores são *Lebensformen*-relacionais; (iii) normas são *Lebensformen*-contextuais; (iv) normatividade é *Lebensformen*-estrutural e interna ao *Lebensformen*-sistema de normas.

¹⁶⁴ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 251.

Quando as normas ou sistema de normas são eles próprios normativamente avaliados como candidatos para aprovação, rejeição ou modificação, a avaliação só pode ser realizada através da elaboração de outros recursos, os quais devem tornar possível a identificação de razões que podem ser representadas nessas avaliações. Isso sugere uma perspectiva para a questão de saber em que momento faz sentido perguntar para alguém quando deve adotar ou continuar aderindo, ou substituir ou rejeitar alguma norma. Para Richard Schacht, a partir deste relato,

[...] essa pergunta pode fazer sentido se, no interior de uma ampla forma de vida na qual essa norma é ou poderia ser uma parte, existem valores ou outras normas que poderiam parecer alinhadas ou em desacordo com a norma em questão, ou se algo justifica a limitação ou o excesso de aplicá-la em determinadas circunstâncias. O questionamento pode fazer sentido se há alguma outra forma de vida que também está comprometida, e no interior da qual existem outras normas e valores com as quais a norma em questão estaria em harmonia ou conflito. Nesse último caso, o conflito seria na verdade entre os dois sistemas-normas/valores e as formas de vida que os representaria. Nesse caso, o dever não poderia ser uma normatividade – a menos que um deles estivesse ainda empenhado em algum tipo de forma de vida de ordem superior e sistema de valores no qual existem princípios para a resolução de tais questões (talvez a partir de métodos de priorização)¹⁶⁵.

Essa possibilidade foi prevista por Nietzsche em suas afirmações que relacionam o problema dos valores e a escala de ordenação dos valores como o assunto mais importante da sua filosofia do futuro, no entanto, Nietzsche sustenta que não existe algo como valor independente da vida, e considera valores como sendo formas de vida em relação; com a possível exceção da perspectiva de valorização da vida, a qual por definição interna não pertence a nenhuma forma de vida. Para Nietzsche

[...] Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa finura, a de que o valor da vida não pode ser estimado [...] (GD/CI, II, §2).

A normatividade para Nietzsche é um fenômeno que necessita de envolvimento e exige um engajamento em primeira pessoa por parte de um agente humano. “Ele (Nietzsche), sem dúvida, observaria, no entanto, que a justificativa em primeira pessoa para responder a pergunta *por que* não irá mais longe do que a identificação e invocação

¹⁶⁵ SCHACHT, Richard. “Nietzsche’s naturalism and normativity”, in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 251.

de uma norma aplicável a ações e situações às quais o agente se sente vinculado”¹⁶⁶. Isso faz sentido em relação aos idiomas e seu sistema de regras, jogos e suas regras, nos sistemas legais e suas leis, nas instituições, profissões e disciplinas e suas práticas; e, para Nietzsche, isso é geralmente verdadeiro em relação à vida humana social e cultural, com os aspectos que chamamos de normas éticas e morais, e padrões sem exceção – antes do surgimento dos tipos nietzschianos autônomos e a originalidade do artista criativo. E mesmo essas possibilidades humanas, para Nietzsche, devem ser entendidas como modificações e adaptações de desenvolvimentos que procediam socialmente e culturalmente. O problema principal torna-se, nessa argumentação, a abordagem do seguinte problema no interior do naturalismo estendido em Nietzsche: como os seres humanos passaram a considerar-se vinculados ou comprometidos por normas e o que isso implica? Para Nietzsche isso é tanto uma questão moral como psicológica. Se, para Christine Korsgaard, a eficiência da normatividade depende de razões ao invés de causas, para Nietzsche podemos sugerir que grande parte da normatividade encontrada na vida humana é orientada por razões do afeto (*reasons of the heart*), a partir das quais as convicções, valores, sensibilidades, e disposição pessoais são refletidas. Nesse sentido,

[...] o que endossa a força das normas, de um modo geral e fundamental, é a forma de vida da qual ela faz parte. Mas esse somente é o caso quando elas são consideradas em terceira pessoa. O que ativa essa força, tornando-se real e relevante para um agente humano é considerar que esse agente está optando no interior da forma de vida em questão. E o que o eleva ao nível de agente pleno de normatividade é a chegada do agente ao conhecimento íntimo, a partir do interior, internalizando e identificando-se com ela, ao ponto de experimentar (sentir) as estruturas de normas e valores como razões próprias para agir de acordo com as normas em questão, de modo que não se sentiria bem se agisse de outra forma, mesmo quando se está diferentemente inclinado. É justamente a possibilidade de aquisição de sensibilidade humana em sintonia com as formas de vida que foram discutidas, e em conexão com o naturalismo estendido de Nietzsche, que torna possível essa identificação”¹⁶⁷.

Para Nietzsche não se trata apenas de um tipo de comando e uma espécie de obediência¹⁶⁸.

¹⁶⁶ SCHACHT, Richard. “Nietzsche’s naturalism and normativity”, in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 252.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 253.

¹⁶⁸ *Ibid.*

[...] digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse deixar e ir mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos braços e pernas, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo queremos. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do querer, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. O que é chamado livre arbítrio é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer – eu sou livre, ele tem que obedecer – essa consciência se esconde em toda a vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz: isso e apenas isso é necessário agora; a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece [...] (JGB/BM §19).

Essa é a dinâmica que Nietzsche percebe a respeito de como a normatividade funciona. O sentido moral e psicológico está na internalização, no sentido que Nietzsche utiliza em *Genealogia da moral*:

[...] os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua consciência, ao seu órgão mais frágil e mais falível! Creio que jamais houve na terra tal sentimento de desgraça, um mal-estar tão plúmbeo – e, além disso, os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. Todos os instintos que não se descarregam para fora se voltam para dentro – isto é o que eu chamo de interiorização do homem [...]” (GM/GM II §16).

Nesse tipo de situação que estamos considerando, os indivíduos encontram-se no interior de formas de vida estruturadas normativamente e incorporam essas estruturas no interior deles mesmos, solicitando pelas disposições básicas com as quais Nietzsche considera que os seres humanos possuem para tanto para afirmarem-se quanto para obedecer (JGB/BM §199). Os protótipos de tais situações são dois: (i) casos em que alguém se identifica com um grupo cujos costumes e padrões devem ser observados e as regras devem ser seguidas; (ii) casos nos quais alguém se identifica, na forma de fidelidade, com uma autoridade humana ou com poder divino, e, portanto, com seus comandos. Os desenvolvimentos éticos e morais são elaborações e variações, os quais constroem e refinam esses padrões básicos. Nesse sentido, excepcionalmente, mas

importante em relação ao pensamento de Nietzsche, um tipo mais individualizado de formação de identidade pode tornar-se humanamente possível (FW/GC §335).

Na filosofia de Nietzsche, internalização e identificação são os caminhos para a adoção de normas éticas e morais com eficácia normativa. As avaliações, por sua vez, desempenham um papel crucial e permanecem a chave para a identificação; e se valores morais são linguagens simbólicas do afeto, não abordamos afeto somente com um sentido rudimentar, mas também nas reconfigurações moldadas culturalmente, as quais Nietzsche refere-se em sua filosofia. A concepção de normatividade de Nietzsche não se reduz apenas a uma interpretação fenomenológica e psicológica da experiência normativa. Formas linguísticas humanas, também sociais, culturais e de vida institucional são normativamente estruturadas. Quando alguém se identifica com elas as aceita e as internaliza, e as estruturas e os valores que as cercam são partes do que internalizado. Assim, a obrigatoriedade que é reconhecida por alguém que tenha os aceitado no seu interior não é meramente subjetiva. Possui um tipo de objetividade que, enquanto não significa universalmente para todos os agentes humanos, não deixa de ser humanamente real o suficiente para que Nietzsche refira-se a isso como a descoberta de um círculo de funções associados à ideia fundamental de cultura (SE/Co. Ext. III §5)¹⁶⁹.

Para Nietzsche, o amadurecimento da questão da normatividade refere-se a uma naturalização da moral em direção a uma *moral saudável* que é dominada por um instinto de vida, como ele escreve em *Crepúsculo dos Ídolos*:

[...] todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral sadia, é dominado por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de deves e não deves, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral antinatural, ou seja, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida – é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos [...] (GD/CI, V, §4).

Para Schacht, Nietzsche também parece pensar que, em geral, os valores com os quais a maioria dos valores morais estão associados referem-se a sintomas, sofrimentos, circunstâncias e necessidades que não existem mais. Além disso, a normatividade, da mesma forma a sua relação com a moral, é um fenômeno significativo a respeito da vida humana, sobre o qual percebemos o esforço nietzschiano para que fosse mais bem

¹⁶⁹ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 254-255.

compreendido e utilizado, em direção ao que ele denomina melhoramento da vida humana.

3. SOBRE A INTERPRETAÇÃO DA NATUREZA

Nietzsche, de forma alguma, é contra a ciência, ao método científico e às descobertas científicas, desde que as devidas ponderações sejam percebidas e o distanciem de um reducionismo. A filosofia de Nietzsche contém diversas perspectivas naturalistas, mas essas perspectivas significam interpretações, e não explicações. Em JGB/BM §14, Nietzsche afirma:

Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a ideia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo (nisto nos acompanhando, permitam lembrar!), e não uma explicação do mundo: porém, na medida em que se apoia na crença dos sentidos, ela passa, e deverá passar durante muito tempo, por algo mais, isto é, por explicação [...].

A forma de praticar filosofia de Nietzsche envolve a experimentação de possibilidades naturalistas e sugere aos seus leitores para aceitá-las como interpretações convincentes, “suas naturalizações desmascaradoras são conectadas a uma epistemologia crítica e com uma hierarquia não científica de disciplinas. É sobretudo com relação a essa hierarquia que Nietzsche e os chamados naturalistas seguem caminhos diferentes”¹⁷⁰.

Para Nietzsche, os pesquisadores exclusivamente científicos estão dispostos e envolvidos em solucionar enigmas para outros, pesquisando em uma área estranha à sua personalidade, nos quais a ordem interna de pulsões incentivam e são incentivadas pela reputação social, triunfo financeiro e outras valorações semelhantes a essas. No entanto, na visão nietzschiana, o filósofo se reconhece não apenas como autor de atividades específicas, mas, antes, como alguém envolvido com suas próprias motivações, “no filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de quem ele é – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza” (JGB/BM §6).

Por esse motivo, Nietzsche não conseguiria se entender apenas como cientista e submeter a filosofia à ciência, já que para ele a filosofia está em uma relação hierárquica

¹⁷⁰ HEIT, Helmut. "Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em Além do bem e do mal". Accepted for publication in October 2014, forthcoming in: *Estudos Nietzsche*, v.6, n.1, jan./jun. 2015.

superior à ciência; a filosofia é intimamente relacionada com seu autor. Além disso, a filosofia não é apenas um campo definido por pensadores com as características apresentadas no argumento anterior, mas um campo que se questiona a respeito das questões com as quais se envolve, por exemplo, por que e com quais intenções se deseja uma relação com as ciências. Uma visão de mundo exclusivamente científica não é possível, principalmente pela falta de colocação, condições e preocupação com os recursos necessários para definir valores; a confiança absoluta na ciência resultaria na ausência de direcionamento valorativo¹⁷¹.

Uma apreciação aprofundada da estima de Nietzsche pelas ciências (após a compreensão do sentido de ciência para ele, desenvolvido nos capítulos anteriores) é favorecida pela análise atenta dos aforismos dedicados à questão da epistemologia, mas, da mesma forma, é favorecida pela análise do significado da noção de natureza na perspectiva nietzschiana em uma dimensão mais abrangente. Isso nos permite não apenas compreender o status epistêmico das suas perspectivas naturalistas, mas perceber que o significado de natureza é fundamental para compreender as suas propostas filosóficas em geral. No aforismo §9 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche suspeita da noção estoica de “viver conforme a natureza” afirmando:

Vocês querem viver ‘conforme a natureza’? Ó nobres estoicos, que palavras enganadoras! Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente, além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como *poderiam* viver conforme essa indiferença? Viver – isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? (JGB/BM §9).

Nesse aforismo, Nietzsche demonstra seu entendimento de natureza a partir de uma desestruturação da proposta estoica. Para ele, viver não está separado da natureza, vida e natureza não são âmbitos separados, assim, compreende a proposta como redundante. Essa análise não nos aproxima apenas do entendimento da noção nietzschiana de natureza (assim como exige uma investigação detalhada dessa noção), mas também representa um entendimento acerca de projetos de naturalização¹⁷²: a sentença “viver conforme a natureza” não significa apenas um engano, mas demonstra uma conduta ideológica. Para Nietzsche, o orgulho estoico

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

[...] quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal vocês exigem que ela seja natureza “conforme a Stoa”, e gostariam que toda a existência existisse apenas segundo sua própria imagem – como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo (JGB/BM §9).

Nietzsche afirma que a máxima estoica acerca da natureza é desenvolvida como uma estratégia para conceder validade universal para uma valoração, ou seja, a noção de natureza é compatibilizada com uma moral, justamente uma oposição à forma que Nietzsche deseja iniciar o seu pensamento acerca da moral. Nesse aforismo, a máxima é citada para fortalecer a crítica que ele pretende apresentar àquilo que ocorre até nos seus dias atuais “[...] tão logo uma filosofia acreditar em si mesma”:

Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima* [causa primeira]” (JGB/BM §9).

A partir dessa perspectiva, até mesmo ao pensar em um projeto de naturalização na filosofia nietzschiana, devemos ter consciência que Nietzsche não é óbvio em se excluir dessa objeção. Como afirma Helmut Heit¹⁷³, em vez disso, deve surgir o entendimento que uma filosofia bem fundamentada irá impor as suas configurações à natureza. Nesse sentido, se não é possível evitar a criação de uma noção de natureza sem espelhá-la nos próprios princípios, a alternativa está em adotar um comedimento em relação a *acreditar* na própria filosofia. Para Nietzsche, é importante perceber que podemos utilizar perspectivas fortes com eficácia ao mesmo tempo em que estamos cientes de sua validade limitada.

Em relação ao problema da natureza, Nietzsche afirma em FW/GC, *Prefácio*, §4, em alusão ao poema *A imagem velada de Sais*, de Schiller:

Algumas coisas sabemos agora bem demais, nós, sabedores: oh, como hoje aprendemos a bem esquecer, a bem *não*-saber, como artistas! E no tocante a nosso futuro: dificilmente nos acharão nas trilhas daqueles jovens egípcios que à noite tornam inseguros os templos, abraçam estátuas e querem expor à luz, desvelar, descobrir, tudo absolutamente que boas razões é mantido oculto.

Nessa alusão, Nietzsche não se refere apenas ao poema de Schiller, mas também ao fragmento de Heráclito: “A natureza ama ocultar-se”, à capacidade do artista

¹⁷³ *Ibid.*

ditirâmico de conhecer a verdadeira natureza e ser capaz de assumir que é uma decência não desejar ver tudo em sua nudez:

Não, esse mau gosto, essa vontade de verdade, de “verdade a todo custo”, esse desvario adolescente no amor à verdade – nos aborrece: para isso somos demasiado experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos... Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e “saber” tudo. “É verdade que Deus está em toda parte?”, perguntou uma garotinha à sua mãe; “não acho isso decente” – um sinal para os filósofos!... Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas (FW/GC, *Prefácio*, §4).

Da mesma forma como Nietzsche desenvolveu em *O nascimento da tragédia*, ele afirma que o conhecimento sempre está em prol da vida, do viver. Nesse sentido, as representações humanas (os véus) são funções das necessidades vitais. No epílogo de *Nietzsche contra Wagner*, §2, retoma o mesmo texto de FW/GC, *Prefácio*, §4, acrescentando uma frase: “*Tout comprendre – c’est tout mépriser* [Tudo compreender – é tudo desprezar]”¹⁷⁴; e em NF/FP 1[42] 1885-1887 afirma:

Trata-se de uma expressão diletta dos indolentes e dos sem consciência – *tout comprendre c’est tout pardonner*¹⁷⁵; também se trata de uma estupidez. Ó, caso se quisesse esperar sempre pelo “*comprendre*”: parece-me que só se chegaria muito raramente ao perdão! E, por fim, por que se deveria precisamente perdoar, se não tivesse compreendido? Supondo que eu compreenda completamente por que é que essa sentença é para mim um mau conselho, será que não teria o direito de *riscá-la*? – há casos nos quais riscamos um homem porque o compreendemos.

A partir das necessidades da vida, a humanidade engendra ilusões para corresponder às perspectivas do viver. Para Nietzsche,

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

¹⁷⁴ Pierre Hadot afirma que a frase acrescentada por Nietzsche no epílogo de *Nietzsche contra Wagner* é uma alusão à fórmula de Mme. de Staël: “*Tout comprendre, ce serait tout pardonner*”, citada, entre outras, por Astolphe de Custine (em Marquis Astolphe de Custine, *Lettres à Varnhagen*, Slatkine-Reprints, Genève, 1979, p. 441; conforme Nietzsche cita no fragmento póstumo 1[42] de 1885-1887 (HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 306).

¹⁷⁵ Em francês, no original: “entender tudo é perdoar tudo” (Nota do tradutor. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: volume VI*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 2-3).

Os erros são representações geradas pelas necessidades da vida. A eles, não se opõe a verdade originária, o mundo tal qual ele é, o mundo totalmente natureza. Um saber livre de qualquer antropomorfismo seria um saber inumano¹⁷⁶. O ser humano não pode prescindir da ilusão vital, já que sem ela não poderia sobreviver; a humanidade não sobreviveria sem os valores e os véus. Os valores e as representações podem ser superados (e, para Nietzsche, devem ser), transvalorados; mas não são dispensáveis: a verdade pura da natureza é a negação da vida. Nesse caso, a vontade de verdade constante se torna uma vontade de morte:

“Vontade de verdade” – poderia ser uma oculta vontade de morte. – Assim, a questão: “Por que ciência?”, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, *este mundo*, nosso mundo?... Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que também era de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira? (FW/GC §344).

A vontade de verdade e a adoração da aparência são, ao mesmo tempo, opostas e solidárias, como Nietzsche afirma no rascunho do prefácio para *A gaia ciência*, do qual eliminou algumas frases na versão publicada:

Essa alegria esconde alguma coisa, essa vontade do que é superficial trai um *saber*, uma ciência da *profundidade*, essa profundidade exala o seu hálito, um hálito frio que faz tremer [...] Enfim eu confesso: nós outros, homens da profundidade, precisamos bastante da nossa alegria para não fazê-la suspeita. [...] Não, há alguma coisa de pessimista em nós que se trai mesmo em nossa alegria, nós concordamos em dar essa aparência – porque amamos a aparência, a adoramos mesmo – mas porque com relação ao “ser” mesmo, temos nossa própria suspeita. [...] Ó, se pudésseis compreender perfeitamente por que somos precisamente nós que temos necessidade da arte, uma arte zombeteira, divina, serena...¹⁷⁷

¹⁷⁶ GRANIER, Jean. *Le problème de la Verité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966, p. 512 apud HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 307.

¹⁷⁷ Citado por em HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 307.

Nesse sentido, da vontade de alegria e da vontade de superfície emana uma sabedoria (um saber da profundidade), a qual, se não encontra vias de engendramento, funda o pessimismo. Nesse caso, devemos perguntar: como distinguir a vontade de verdade do saber da profundidade? Em FW/GC §370, Nietzsche diferencia o pessimismo romântico do pessimismo dionisíaco, e nos aproxima de uma perspectiva para a pergunta. O pessimismo romântico está em relação a Schopenhauer e a Wagner, os quais ele afirma ter acreditado (mal compreendido) na adolescência. A esse tipo de romantismo, pertence as características: (i) é um sintoma do empobrecimento da vida; (ii) a profundidade das coisas aparece como sofrimento, dor, contradição, desgosto pelo viver; (iii) por meio da arte e do conhecimento conduz a uma negação do querer viver, buscando pelo repouso, pela calma, “sofrem de empobrecimento da vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura” (FW/GC §370); (iv) a arte romântica diz não ao mundo, pratica a vontade de verdade constantemente, é uma tendência mórbida de hostilidade à vida; é antinatural. Em contrapartida, ao pessimismo dionisíaco pertence as seguintes características: (i) a evolução interior conduz a ele; (ii) pratica a superabundância de vida; (iii) reconhece que a profundidade das coisas é apavorante, mas, desse horror nasce a aparência, o que significa um mundo de formas e sons que celebram a existência; (iv) a sabedoria a respeito da natureza produz os valores e as artes; (v) diz sim ao mundo, a todo o esplendor e a todo horror, com audácia, lucidez e entusiasmo; (vi) “somos sérios, conhecemos o abismo: por isso, nos colocamos contra tudo o que é sério. [...] rimos conosco dos melancólicos do gosto – ah, ainda os invejamos, na medida em que os ridicularizamos! – pois não somos suficientemente inteligentes para podermos nos permitir sua terna tristeza” (NF/FP 2[33] 1885-1887).

Para Nietzsche, a arte não tem uma relação direta e exclusiva com as belas-artes. O significado de arte engloba todas as atividades de produção e criação que conectam vida e natureza, “a natureza é a artista por excelência”¹⁷⁸. A arte é uma das formas do jogo da natureza, é uma força da natureza (NF/FP 14[36] 1888); é todo o mundo humano das formas, das ilusões e das representações ligadas às necessidades vitais, “tudo o que Nietzsche chama de o ‘Olimpo da Aparência’, mas também tudo o que está à

¹⁷⁸ GRANIER, Jean. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966, p. 512 apud HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 309.

superfície por oposição à profundidade: a pele ou o tecido do véu”¹⁷⁹. A adoração da aparência e a alegria estão fundamentalmente conectadas ao conhecimento terrífico da verdade da natureza: “Quem observou o mundo em profundidade, percebe quanta sabedoria existe no fato de os homens serem superficiais” (JGB/BM §59). Em GT/NT §3, Nietzsche já reconhecia nos gregos a relação entre a adoração da aparência e o conhecimento da verdade: a criação dos deuses olímpicos e das artes gregas demonstram que os gregos experimentaram os horrores da existência, ou seja, para ser possível existir precisaram colocar entre eles e a verdade da natureza a criação do mundo olímpico.

Os deuses gregos, na perfeição com que os encontramos já em Homero, não devem ser concebidos como exemplo da penúria (*Not*) e da necessidade: tais entidades não foram inventadas certamente pelo ânimo (*Gemüt*) abalado pela angústia: não foi para voltar as costas à vida que uma genial fantasia projetou suas imagens no azul. A partir delas fala uma religião da vida, não do dever, da ascese ou da espiritualidade. Todas essas figuras respiram o triunfo da existência, um sentimento exuberante de vida acompanha o seu culto. Elas não apresentam exigências: nelas o existente é divinizado, seja ele bom ou mau¹⁸⁰.

A religião grega era, nesse sentido, o resultado artístico criado por um povo de artistas. Porém, essa criação não se deu por acaso, mas como resultado de uma vontade afirmativa da vida. Nietzsche sugere uma interpretação do mito do Sileno para instaurar uma desconfiança sobre a serenojovialidade dos gregos, proposta por Winckelmann, e demonstrar que eles conheceram o pessimismo diante da percepção da finitude do ser humano¹⁸¹.

Devemos porém bradar a esse observador voltado para trás: “Não te afastes daqui sem primeiro ouvir o que a sabedoria popular dos gregos tem a contar sobre essa mesma vida que se estende diante de ti com tão inexplicável serenojovialidade. Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dioniso. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para os homens. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente

¹⁷⁹ HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 309.

¹⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Visão Dionisíaca do Mundo e outros textos da juventude*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 15.

¹⁸¹ KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre: Bestiário, 2013, p. 53.

inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (GT/NT §3).

A partir dessa análise, Nietzsche apresenta a tese de que os gregos conheceram o pessimismo diante da finitude e, para que fosse possível viver, precisaram colocar entre eles e a vida a criação onírica dos deuses olímpicos, para encobrir esse pessimismo. O impulso criativo para a gênese dos deuses olímpicos é o mesmo que chama a arte à vida, princípio que atua como transfigurador do pessimismo, pois os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem. A partir desse princípio criativo, Nietzsche afirma que acontece uma inversão da sabedoria do Sileno, ou seja, para os gregos surge uma nova sabedoria, “a pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (GT/NT §3). Nesse sentido, se fosse retirada a aparência artística deste mundo intermediário entre seres humanos e deuses, seria imperativo seguir a sabedoria do Sileno, o preceptor e companheiro de Dioniso. “Esta superação foi a necessidade a partir da qual o gênio artístico desse povo criou esses deuses”¹⁸². Nietzsche enfatiza que esse é o motivo pelo qual uma teodiceia jamais foi um problema para os helênicos, pois se evitava atribuir aos deuses a existência do mundo e a responsabilidade por sua condição. Os deuses também estavam submetidos à necessidade e essa crença era reflexo de uma sabedoria rara, de uma estratégia para conseguir sobreviver¹⁸³.

No mundo homérico, a partir do efeito de tal religião, a vida é conhecida como o que é em si digno de ser almejado: a vida sob o claro brilho solar de tais deuses. A dor do homem homérico reporta-se ao abandono dessa existência, antes de tudo ao ter que abandoná-la cedo: quando lamento se faz ouvir, é por “Aquiles de curta vida”, é pela rápida mudança do gênero humano, pelo desaparecimento do tempo dos heróis. Não é indigno dos maiores heróis ansiar por continuar vivendo, mesmo que seja como um trabalhador diarista¹⁸⁴.

Nietzsche afirma que nunca a vida se afirmou com tanta expressão como na helenidade, por esse motivo, o homem moderno percebe na cultura grega a união forte entre homem e natureza, cunhando assim o termo serenojovialidade (*Heiterkeit*) e

¹⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *A Visão Dionisíaca do Mundo e outros textos da juventude*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 16.

¹⁸³ KARASEK, Felipe Szyzka. *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre: Bestiário, 2013, p. 54.

¹⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A Visão Dionisíaca do Mundo e outros textos da juventude*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 17.

honra a cultura grega. Para Nietzsche, nos gregos a Vontade¹⁸⁵ queria se contemplar transfigurada em uma obra de arte, para que acontecesse uma magnificação, sentindo-se dignos de magnificação, revendo-se em uma esfera mais elevada e ideal, porém sem que esse mundo perfeito da contemplação agisse como algo imperativo ou reprovação. E essa é a esfera da beleza na qual os gregos projetavam as suas imagens dos deuses olímpicos¹⁸⁶. “Com essa arma a Vontade helênica lutou contra o talento – correlativo ao talento artístico – para o sofrer e para a sabedoria do sofrimento. A partir dessa luta e como monumento da sua vitória, nasceu a tragédia”¹⁸⁷.

Se, para Nietzsche, “temos a arte para não perecer por causa da verdade” (NF/FP 16[40, §6] 1888-1889), respeitar a natureza significa respeitar a medida e o apaziguamento que permite a coexistência entre vontade de verdade e vontade de

¹⁸⁵ Nietzsche utiliza o conceito de vontade a partir de uma apropriação do conceito de Schopenhauer. Segundo Dias (1997, p. 8): “Schopenhauer introduz em sua metafísica o contraste entre representação e vontade, a pluralidade e a unidade. O mundo como representação é o mundo tal que nos aparece em sua multiplicidade e em suas numerosas particularidades. A diversidade que se apresenta nada tem de caótica, é regrada e articulada no espaço e no tempo. Dois princípios compõem o mundo e guardam a sua ordem: o princípio de individuação e o de razão suficiente. Por princípio de individuação, Schopenhauer entende o espaço e o tempo, que individualizam, multiplicam e fazem suceder os fenômenos; por princípio de razão ou de causalidade, compreende o fato de todo fenômeno aparecer no espaço-temporal como explicável, como efeito de certas causas que dão a razão de ser de um fenômeno, de ele se manifestar de um modo e não de outro. Apesar de toda essa ordenação, que caracteriza nosso campo da consciência, de toda essa regularidade, que parece fazer do mundo da representação o lugar mesmo da verdade, tudo seria mesmo um sonho vazio ou uma insana quimera, se não houvesse uma coisa mais fundamental, mais metafisicamente real: o mundo da vontade. O mundo é, para Schopenhauer, sobretudo, vontade. Mas como perceber essa realidade que se encontra atrás das aparências, que existe fora do tempo e do espaço? Segundo Schopenhauer, é através do corpo que se tem acesso a essa realidade mais íntima. É através do corpo que o homem tem a consciência interna de que ele é vontade, um em-si. Agora, não do corpo visto de fora, no espaço e no tempo, não como objetivação da vontade, como representação, mas enquanto imediatamente experimentado em nossa vida afetiva. É na alternância entre dores e prazeres, faltas e satisfações, desejos e decepções que surge a vontade como essência e princípio do mundo, como querer sem dono, transindividual, cego e sem razão, em sua tenebrosa e abismal perpetuação. Essa vontade é força que age na natureza e desejo que move o homem. Mas antes de se objetivar em diversos fenômenos, de se exprimir na multiplicidade dos indivíduos, a vontade se objetiva em formas eternas, imutáveis, que não estão nem no espaço nem no tempo. Schopenhauer chama essas formas de ideias platônicas. Elas são os modelos ou os arquétipos das coisas particulares, as primeiras objetivações do querer na natureza, realidades intermediárias entre a vontade una e a multiplicidade das individualidades”. Conforme Schopenhauer (WWW/MVR III): “A ideia platônica é necessariamente objeto, algo reconhecido, uma representação e, justamente devido a isto, distinta da coisa-em-si. Ela se despojou apenas das formas subordinadas do fenômeno, todas por nós compreendidas sob o princípio de razão, ou melhor, ainda não as adotou, contudo manteve a forma primeira e mais geral, a da representação do ser em geral, do ser objeto para o sujeito”.

¹⁸⁶ KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre: Bestiário, 2013, p. 56.

¹⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A Visão Dionisíaca do Mundo e outros textos da juventude*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 18.

aparência¹⁸⁸. Para Pierre Hadot¹⁸⁹, a interpretação nietzschiana do fragmento de Heráclito pode ser compreendida como “a Natureza (e a Verdade) ama ocultar-se, ama mentir, ama a ilusão, ama criar obras de arte”. A partir disso, a sabedoria a respeito da profundida significa a coragem para “reconhecer que a Verdade é totalmente humana e que a vida exige o erro, a ilusão, esse véu que não se deve arrancar à Verdade”. A perspectiva de Nietzsche se opõe a uma interpretação exclusivamente científica da natureza, apresentando o valor de uma abordagem estética e psicológica para o conhecimento da natureza (uma noção ampliada, relacionada com uma perspectiva abrangente de criação).

“Até que ponto a arte alcança o íntimo do mundo? E há ainda, para além do ‘artista’, potências artísticas?” Essa questão foi, como se sabe, meu *ponto de partida*: e eu disse sim à segunda questão; e, quanto à primeira, “o mundo mesmo não é nada além de arte”. A incondicionada vontade de saber, de verdade e de sabedoria se mostrou para mim em tal mundo da aparência como um crime contra a vontade metafísica fundamental, como antinatureza: e de maneira justa o ápice da sabedoria se volta *contra* os sábios. O elemento antinatural da sabedoria tornou-se manifesto em sua hostilidade à arte: querer conhecer, em que a aparência é justamente a redenção – que inversão, que instinto de nada! (NF/FP 2[119] 1885-1887).

O mundo é uma obra de arte que engendra a si mesma (NF/FP 2[114] 1885-1887)¹⁹⁰. Nietzsche retoma o problema do mistério do ser em Heráclito para transformá-lo na noção de dionisíaco¹⁹¹. Para Pierre Hadot, a sabedoria da profundidade implica em uma superação da individualidade, para, em êxtase dionisíaco, abandonar um ponto de vista limitado e se alçar a uma perspectiva de natureza em sua integridade, “na união indissociável da Verdade e da aparência”¹⁹².

¹⁸⁸ GRANIER, Jean. *Le problème de la Verité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966, p. 512 apud HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 317.

¹⁸⁹ HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 318-319.

¹⁹⁰ “*Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk*”. Pierre Hadot traduziu essa afirmação como: “O mundo como obra de arte engendrando-se a si mesmo” (HADOT, 2006, p. 319); Marco Antônio Casanova traduziu como: “O mundo como uma obra de arte que gesta a si mesma” (NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments póstumos*: 1885-1887: volume VI. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 98).

¹⁹¹ “Um Sim extasiado dito ao caráter total da vida, sempre parecida consigo mesma no meio do que muda, igualmente poderosa, igualmente feliz: a grande sim-patia panteísta na alegria e na dor, que aprova e santifica mesmo as propriedades mais terríveis e mais problemáticas da vida partindo de uma eterna vontade de procriação, de fecundidade, de eternidade: sentimento unitário da necessidade de criar e de destruir (NF/FP 14[14] 1888-1889).

¹⁹² HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 320.

3.1. Consciência e Linguagem

Após a análise da noção de natureza em Nietzsche e dos argumentos desenvolvidos nos capítulos anteriores, percebemos a dificuldade de apresentar um tipo de naturalismo que sustente toda a complexidade da filosofia nietzschiana. Isso se deve, principalmente, ao fato de que não apenas a natureza é um problema fundamental na investigação nietzschiana, mas a impossibilidade de distanciar a análise da natureza de suas relações com a linguagem e a consciência na *Lebensformen* humana. Assim, as formas da interpretação nietzschiana dos processos, estados e fenômenos relacionados à inter-relação entre consciência, linguagem e natureza não apenas direcionam para o núcleo de sua filosofia como demonstram as exigências que uma proposta disposta a percorrer as relações de Nietzsche com perspectivas naturalistas deveria conter¹⁹³.

Para Günter Abel, Nietzsche compreende a natureza como processo, afirmando que “os processos naturais são compreendidos como processos dinâmicos de um conjunto complexo de centros de força”¹⁹⁴. Nesse sentido, uma análise da natureza na perspectiva nietzschiana estaria incompleta sem procurar pelas relações dessa interpretação da natureza com a linguagem e a consciência a partir de um entendimento da noção de natureza como processo em Nietzsche. Em primeiro lugar, abordar o problema da consciência significa acessar um campo muito amplo com interpretações muito diferentes¹⁹⁵. Por esse motivo, irei delimitar a abordagem às contribuições de

¹⁹³ ABEL, Günter. “Consciência, linguagem e natureza: a filosofia da mente em Nietzsche”. In: *Nietzsche na Alemanha*. Trad. Clademir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005, p.199. Esse texto foi publicado originalmente nos *Nietzsche-Studien* 30 (2001), Berlim, De Gruyter, p.1-41. Günter Abel afirma que Nietzsche não é, de forma alguma, um eliminador reducionista: “ele não defende a tese de que os estados e processos mentais e conscientes não são, por fim, nada mais do que estados e processos físicos, que nós compreendemos somente (seduzidos por nossa psicologia do cotidiano) como estados e fenômenos mentais e conscientes”, p. 201 (aqui se trata de uma referência às obras e às teses de Patricia Churchland).

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 202.

¹⁹⁵ Günter Abel afirma que o problema da consciência retornou ao centro dos debates contemporâneos em filosofia da mente. Como exemplo, cita as seguintes publicações: LYCAN, William. *Consciousness*. London: MIT Press, 1987; MCGINN, Colin. *The problem of consciousness: essays towards a resolution*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 1991; ROSENTHAL, David (org.). *The nature of mind*. United Kingdom: Oxford University Press, 1991; DENNETT, Daniel. *Consciousness explained*. New York: The Penguin Press, 1991; FLANAGAN, Owen. *Consciousness reconsidered*. London: MIT Press, 1992; SEARLE, John. *The rediscovery of mind*. London: MIT Press 1992; METZINGER, Thomas. (org.). *Bewubstein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie* Paderborn: Mentis, 1995; BLOCK, Ned, FLANAGAN, Owen & GÜZELDERE, Güven (orgs.). *The nature of consciousness: philosophical debates*. London: MIT Press, 1997; ESKEN & HECKMANN (org.). *Bewubstein uns Repräsentation* Paderborn: Mentis, 1998 (ABEL, Günter. “Consciência, linguagem e

Nietzsche a respeito do problema com a intenção de perseguir o seguinte objetivo: a noção de natureza em relação com a consciência e com a linguagem.

Para Nietzsche, o querer é “uma unidade somente enquanto palavra” (JGB/BM §19), já que representa algo complexo e intimamente sustentando por incontáveis relações, assim como a consciência. Consciência pode ser algo simples somente como palavra. Nesse sentido, percebemos que na interpretação nietzschiana da consciência é importante a utilização de um vocabulário naturalista, principalmente porque o problema da consciência é mais denso do que apenas a relação mente-cérebro. A forma de apresentação desse problema (mente-cérebro), nessa disposição terminológica, nos obrigaria a optar pela defesa de um dualismo ou pela adoção de um monismo. Na percepção nietzschiana, se ficarmos presos a esses termos, o problema se manterá insolúvel porque está preso em uma amarração conceitual que implica nessa impossibilidade de solução (dualismo). Para seguirmos no problema da consciência, devemos primeiramente mudar a forma como o problema está sendo apresentado, transformando a armação conceitual de demonstração da questão, para resolver um pouco mais essa dificuldade ao mesmo tempo em que se indica em quais condições o problema não pode mais acontecer¹⁹⁶. Nos escritos de Nietzsche, encontramos interpretações para tentar uma elevação acima do problema da consciência que também nos direcionam para um entendimento significativo da noção de natureza.

Na interpretação nietzschiana, o orgânico é uma camada prévia contínua durante a história do desenvolvimento da consciência. O mundo é pensado a partir de relações de continuidade e o ser humano “não é somente um indivíduo, mas a totalidade orgânica que continua vivendo em uma determinada linha” (NF/FP 7[2] 1886), tanto no seu desenvolvimento atual como desde o seu início. A partir dessa afirmação, a consciência deve ser pensada além de dicotomias dualistas e monistas, bem como além do problema do mentalismo e da dualidade materialismo-fisicalismo. A tese de Nietzsche exige uma perspectiva não dualista ao substituí-la por um princípio de continuidade, ou seja, afirmando que existe um *continuum* entre o inorgânico, o orgânico, os estados mentais, a consciência, o tornar-se consciente, as atividades cognitivas e os projetos de ação com seus engendramentos. O mundo orgânico, em seus processos, é orientado pela vontade de poder, a qual “interpreta: na formação de um órgão, trata-se de interpretação; ela

natureza: a filosofia da mente em Nietzsche”. In: *Nietzsche na Alemanha*. Trad. Clademir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005).

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 206-207.

demarca, determina graus, diferenças de poder [...]. Na verdade, interpretação é um meio de se assenhorear de algo. (O processo orgânico pressupõe um interpretar)” (NF/FP 2[148] 1885-1886). Esse acontecimento amplo, como percebemos, pode incluir a possibilidade do Eu (*Ich*) da consciência, e também do corpo humano (*Selbst*, Si-mesmo), influenciar em algum sentido nos processos orgânicos. O ser humano é uma corporificação de todas as mais antigas estimativas de valor que foram interpretadas por todas as atividades inteligentes que se encontram no orgânico, se tornaram orgânicas e desde esse momento participam da organização da experiência:

A apropriação e a incorporação é, sobretudo, um querer subjugar, um formar, configurar e reconfigurar até que finalmente o subjugado tenha passado totalmente ao poder do atacante e o potencialize. – Se esta incorporação não tem êxito, a formação provavelmente se desintegra (NF/FP 9[151] 1886-1887).

Nesse sentido, o entendimento de que o ser humano significa um organismo que corporifica “as mais antigas estimativas de valor” é fundamental para a compreensão do projeto de “retraduzir o ser humano na natureza” (JGB/BM §230). O princípio do *continuum* está conectado com estudos de Nietzsche a respeito da fisiologia, zoologia e evolução, sem fundamentar o pensamento de forma reduzida a nenhum deles (FW/GC §354). Nesse sentido, a consciência está conectada com o tornar-se consciente, o que demonstra uma interpretação gradual do fenômeno. Acerca desse aspecto, Günter Abel afirma:

Visto que a consciência está estreitamente ligada com o tornar-se consciente – não encontrada no espectro inteiro do inorgânico (p. ex., nas pedras e nos cristais) até a autoconsciência orientada para a ação -, designa-se com o discurso da “consciência” um fenômeno gradual. Desse modo, pode-se atribuir a animais, por exemplo, certos elementos formais de consciência, como o discriminar e o perceber fenomenal de algo, enquanto que o tornar-se consciente e a autoconsciência em sentido estrito, bem como os projetos de ação intencionais e explícitos podem ser encontrados somente em seres humanos¹⁹⁷.

Para Nietzsche, precisamos considerar que é possível pensar, sentir e querer sem que eles precisem entrar na consciência. As formas de vida pré-conscientes e orgânicas representam processos dinâmicos e não algo morto; significam inteligências vivas e racionais (“espirituais”, com a capacidade de interpretar). Os impulsos não são cegos em

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 209.

suas atividades, possuem “espiritualidade” ou “racionalidade”, estão constantemente ocupados em observar, perceber, ordenar, delimitar, intensificar, preferir, desprezar (JGB/BM §36).

Ao desconsiderar perspectivas dualistas, fisicalistas, mentalistas e mecanicistas, Nietzsche aceita a prioridade do processo sobre as coisas (corpos materiais que ocupam posições no espaço-tempo). Aceitar a prioridade do modelo do processo significa compreender o que seriam os “corpos materiais” como eventos-acontecimentos (*Ereignisse*); nessa significação, entendê-los como processos. Na interpretação nietzschiana, a natureza significa uma combinação de efeitos em mudança, com um nível superior de complexidade, constituída por forças vivas e inteligentes (forças da vontade de poder).

Na *Gaia Ciência*, Nietzsche questiona: “Para que em geral consciência, se ela é no geral *supérflua*?” (FW/GC §354). Nessa passagem, ele está se referindo à principal dificuldade quando se assume um modelo processual: o modelo é caracterizado por transições dinâmicas, não é possível determinar estados iniciais e nem estados finais. As definições também precisam ser diferentes (da metafísica tradicional, do conceito) -, ocorrem apenas com caráter de engendramento, tratam do acontecer daquilo que ocorre, do vir-a-ser do próprio processo. Com essas interpretações, a natureza se torna uma totalidade de processos, seqüências de acontecimentos. A partir da aceitação do modelo do processo, o principal problema se torna saber se nos processos é necessário um sujeito do processo ou se existem processos sem sujeito.

Partindo dessa perspectiva: “Não se deve perguntar: ‘Então quem *interpreta*?’”, mas o próprio interpretar mesmo, como uma forma da vontade de poder, tem existência (no entanto, não como um ‘ser’, mas como um processo, um devir) como um afeto” (NF/FP 2[151] 1885-1886). Como analisamos no modelo do *continuum*, na consciência está representada somente uma parte limitada da realidade e, nesse sentido, o Eu (*Ich*) como sujeito da consciência com intencionalidade e autoconsciência, surge na consciência ao mesmo tempo em que surge a própria consciência. Além disso, o modelo do *continuum* sustenta a possibilidade de processos sem sujeito (NF/FP 2[151] 1885-1886). Na perspectiva nietzschiana, o Eu (*Ich*, sujeito) que surge na consciência depende de uma infinidade de processos sem sujeito, e a consciência também é resultado de uma série de processos não conscientes. Isso evidencia que o caráter de interpretação do processo não pertence ao processo mesmo (JGB/BM §17). O modelo do processo

relacionado com o modelo do *continuum*, além de possibilitar a noção de objetos-processos, elimina a possibilidade de uma contaminação categorial do processo com indivíduos-coisa ao sugerir um modelo fundamentado em indivíduos-processo, afastando, em mais um nível, uma teoria dualista¹⁹⁸.

Ocorre, com o modelo do processo, uma passagem da noção de organismo para a noção de organização. O orgânico é uma estrutura de organização; da organização resulta a consciência e todos os processos relacionados à consciência e que emergem dessas relações. Nessa afirmação, podemos perceber uma síntese do entendimento nietzschiano de vida. Se ainda havia uma possibilidade de sugerir a relação entre universal e particular, ela é substituída pela relação parte e todo. A organização processual é um acontecimento fundamental de tudo que se engendra e é vivo, “uma forma duradoura do processo de afirmação da força, onde os lutadores crescem de modo desigual entre si” (NF/FP 36[22] 1884). Nesses processos, nada pode ser representado como atomístico, pelo contrário, o caráter dos acontecimentos é a consecução efetivo-relacional do acontecer¹⁹⁹ entre as partes e o todo, sem teleologia; se existe uma aparente conformidade a fins é, como afirma Nietzsche, “somente uma *expressão* de uma ordem de esferas de poder e de sua combinação” (NF/FP 9[91] 1886-1887). Mas como ocorre o engendramento da consciência?

Para Nietzsche, a consciência se engendra em representações, e estas, em signos. Pensar é um processo em signos linguísticos, “pensamos somente em forma de linguagem” (NF/FP 5[22] 1886-1887); o pensar consciente é interpretativo e dependente das funções gramaticais da linguagem. A relação entre consciência e linguagem não ocorre somente no pensar consciente, essa relação já existe no surgimento e desenvolvimento da consciência. Além disso, a linguagem tem um caráter público, a utilização da linguagem forma elementos fundamentados na sociedade, na realidade histórica e cultural. Essa conexão pública da linguagem representa algo muito importante para Nietzsche: a consciência e suas relações é problematizada nos limites do desenvolvimento do orgânico com os processos culturais. A consciência atinge o pensamento consciente e a autoconsciência porque tem uma necessidade de comunicação com outros seres humanos, e, além disso, a consciência demonstra sua força e sua sutileza a partir da sua capacidade de se comunicar (FW/GC §354).

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 215-223.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 223-227.

Consciência e linguagem se desenvolvem juntas. A partir do momento em que o Eu (*Ich*) consciente está em condições de diferenciar entre coisas diferentes se constitui um sistema de conceitos; a partir da capacidade da consciência de delimitar coisas ocorre a possibilidade do Eu (*Ich*) consciente afirmar que algo é. Essa função conceitual que conecta os seres humanos não ocorre somente a partir da linguagem, mas também a partir de signos não linguísticos, como o olhar, a expressão e os gestos; Nietzsche afirma que os seres humanos desenvolvem “signos de comunicação”, o ser humano é capaz de inventar signos, e esses processos estão vinculados com a sociabilidade (FW/GC §354). Quanto mais o ser humano desenvolve e cria signos de comunicação mais ele se torna consciente de si mesmo²⁰⁰.

“Tudo aquilo que ingressa na consciência é antes completamente acomodado, simplificado, esquematizado, interpretado” (NF/FP 11[113] 1887-1888). As experiências internas se tornam conscientes após elas encontrarem uma linguagem que o sujeito compreende. Esses processos possuem problemas de tradução definidos por indeterminações, transfigurações e reduções na relação do mundo interior com ele mesmo; essa relação do mundo interior com ele mesmo não está separada do mundo cultural e do relacionamento com outros seres humanos, com os quais divide uma semântica e uma pragmática de um modo de viver (NF/FP 15[90] 1888). Não existe a possibilidade de conhecer um mundo diferente do mundo fenomenal, um mundo puro no qual não exista interpretação, ou um mundo que seja existente por si (NF/FP 9[106] 1887). Para Nietzsche, não existe a possibilidade de uma experiência interna pura, o que significa afirmar que na perspectiva nietzschiana não tem nenhum sentido afirmar: transparência completa da consciência; a manutenção da idealidade do dado; a experiência humana como independente da linguagem e da interpretação; o fenomenalismo como restrito ao mundo exterior; existência de pontos de observação fixos; acesso imediato da consciência a seus próprios estados de experiência interna de si. Essa tal consciência, se existisse, deveria estar em condições de “poder ler um texto como texto, sem acrescentar uma interpretação” (NF/FP 15[90] 1888)²⁰¹.

A consciência não consegue representar nem suspender o complexo de seus próprios condicionamentos, a partir dos quais e sobre os quais ela é consciência. Os seus fundamentos não ocorrem na consciência e nenhum objeto que entra na consciência

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 231-238.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 241.

permite o reconhecimento que esse objeto é dependente de um feixe não consciente de condições. No entanto, o Eu (*Ich*) da consciência consegue retroagir e refletir sobre si próprio, em retroação sobre a complexidade de suas condições. Para Nietzsche, essa capacidade é o perigo que a autoconsciência representa para si mesma. Por causa disso ela pode encerrar-se nela mesma, acreditando em uma autocausalidade, convencendo-se que o pensamento humano é o fim último de todas as coisas (para Nietzsche, esse é o modelo e o engano do modelo de autoconsciência de Descartes) (Za/ZA I, *Dos desprezadores do corpo*). Na perspectiva nietzschiana, a maioria daquilo que o Eu (*Ich*) da consciência inclui na produção de suas sínteses foi produzido em outro lugar, principalmente na corporeidade pré-cognitiva (transição da “pequena razão” cartesiana para a “grande razão” situada no corpo humano)²⁰². Além disso, Günter Abel afirma:

A passagem do Eu-consciência e da pequena razão para o corpo humano é, ao mesmo tempo, uma passagem do sujeito, da subjetividade produtora (como ela é suposta em todos os seres com entendimento, no conhecimento e na ação racional, enquanto algo universal), para o indivíduo, para a individualidade no sentido da organização do corpo (*Leib*), que não é universal em cada um de nós, mas individual. Como corpo, sou uma individualidade viva. Isso acarreta a distinção entre o eu como sujeito racional e o si-mesmo (*Selbst*), que, como corpo, é também – segundo Nietzsche – “o dominador do eu” (Za/ZA I, *Dos desprezadores do corpo*). Deve-se observar, portanto, que com a crítica ao conceito de sujeito de sujeito racional, a individualidade de modo algum desaparece. Ao contrário, a individualidade se manifesta num sentido que subsume, de modo não redutivo e não mais sob conceitos universais, principalmente na organização do corpo, que cada um é enquanto ser que interpreta. O retorno do sujeito para si não conduz de novo, portanto, a um universal, mas à individualidade-corpo.

O corpo significa para Nietzsche uma combinação dinâmica e complexa de muitas e minúsculas inteligências em processo, interpretativas e em engendramento. Além disso, na corporeidade pré-cognitiva, pré-linguística e pré-racional podem surgir os signos linguísticos e não linguísticos, ou seja, na criação e compreensão de signos estão envolvidos estados corporais (NF/FP 14[119] 1888). A organização do corpo, comparada ao Eu (*Ich*) consciente de si mesmo, aparece como o fenômeno mais rico, o qual permite uma observação mais nítida. A partir da abertura do Eu (*Ich*) consciente para as relações de suas condições, se torna mais evidente o caráter dos signos e da interpretação em sua posição fundamental. No entanto, Nietzsche não ignora as possibilidades e os limites da consciência e da linguagem. A gramática e os conceitos

²⁰² *Ibid.*, p. 245.

atuam como condições pré-formadoras sobre o como e o que do pensamento consciente; nesse sentido, o pensamento consciente tem seus limites na gramática – o que pode ser pensado e dito precisa estar já na gramática de uma linguagem. Por esse motivo, Nietzsche afirma que parece ser difícil superar no pensamento o que ele denomina “erros fundamentais da razão” que estão instalados na linguagem, como sujeito, objeto, substância, unidade, identidade, duração, causa, coisa, finalidade, ser (GM/GM I, §13); ou seja, aqueles conceitos que na filosofia nietzschiana aparecem como os preconceitos que sustentam a metafísica, em sua constituição mais refinada, metafísica da linguagem (GD/CI, *A “razão” na filosofia*, §5).

Esses “preconceitos” precisam ser classificados como uma semiótica resultante de processos originários (NF/FP 14[79] 1888), os quais significam ficções convencionais para o entendimento, interpretações e não explicações. Esse mundo de signos não significa o em-si das coisas, enquanto acredita-se nisso, segundo Nietzsche, cria-se a mitologia (JGB/BM §21). Mesmo quando se percebe esse “erro” enraizado na gramática, não significa que superamos esse erro, já que precisamos do erro como um “advogado constante” (GD/CI, *A “razão” na filosofia*, §5). Os limites da linguagem estão no caráter de universalidade das palavras e de suas sentenças; toda a palavra tem caráter universal porque precisa atuar com a maior precisão possível. Essa universalidade é reforçada quando a palavra se torna conceito, atuando com denominações para uma série de coisas iguais, “todo conceito surge por meio da igualação do não-igual” (WL/VM §1). O problema principal é que precisamos já da expressão linguística para expressar esse ponto, portanto, alguns limites da linguagem são intransponíveis. Se existisse uma linguagem isenta do caráter de universalidade não seria possível a comunicabilidade com outras pessoas e o entendimento de si mesmo; não seria uma linguagem de entendimento, e, além disso, não seria uma linguagem. A respeito da crítica à consciência, Günter Abel ainda afirma:

A consciência corre de várias formas o risco de hipostasias a si mesma; em primeiro lugar, na medida em que ela pretende identificar-se com a ampla situação total de um ser humano. Então, conforme ela considera seu eu, isto é, o sujeito, como substância, ela assumiria, como sujeito, uma posição apriorística face aos conteúdos da consciência. Por fim, na medida em que o eu, isto é, o sujeito da consciência, vê suas determinações das representações da consciência e, nesse sentido, dos objetos da experiência, como determinações ontológicas. Além disso, há o risco de hipóstase no sentido de que, como foi mostrado, a consciência e a mente tendem a entenderem a si mesmas de modo autoteleológico e autocausal, como finis sui e causa sui, e que elas já não podem

abrir-se, desse modo, à rede abarcante das condições de sua própria existência²⁰³.

Por esse motivo, a consciência não pertence propriamente à existência individual do ser humano. Tudo o que entra na consciência foi traduzido, um processo que realiza na linguagem com caráter universal, e não individual. Ainda, a consciência é apenas um pequeno fragmento que repousa sobre tudo o que a constitui no mundo amplo e múltiplo do orgânico. Tornamos-nos conscientes apenas de um mundo múltiplo de signos e superfícies, um mundo generalizado e vulgarizado (FW/GC §354). As críticas de Nietzsche à consciência, ao tornar-se consciente e à autoconsciência é uma crítica ao tipo de reflexão da consciência e da autoconsciência; é uma crítica ao modelo cartesiano e às tentativas de hipostasiar as produções, o status e o papel da consciência, do tornar-se consciente e da autoconsciência. O modelo cartesiano da consciência pode ser definido a partir das seguintes características: deve-se partir de uma pura experiência interna; o eu da consciência tem acesso direto e transparente, pela via da introspecção, ao seu mundo e experiência interiores, a si mesmo, assim como aos conteúdos da consciência; a consciência tem uma sede central e localizável no cérebro; o sujeito da consciência pode refletir sobre si de um ponto fixo e supremo; o eu deve ser concebido como substância; a autoconsciência apresenta para o eu da consciência uma estrutura, em que ela pode perseguir seu interesse numa auto certificação fundamentalista a atingir a sua meta²⁰⁴.

A consciência, para Nietzsche, é consciência de signos e interpretações, e essa perspectiva está relacionada com a gênese e com a função da consciência, assim como aos outros estados e processos mentais. Nós possuímos consciência e pensamento por força dos processos de signos e interpretação, e não por meio deles. Não é possível pensar fora dos signos linguísticos, quando se pretende fazer isso o pensamento é interrompido.

3.2. Psicologia

Em um dos primeiros textos de Nietzsche a respeito da psicologia, ele afirma que a observação psicológica – a reflexão sobre o ser humano – é um dos meios que permite um fortalecimento nos momentos difíceis, além de possibilitar a diminuição do fardo da

²⁰³ *Ibid.*, p. 252.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 253.

existência, “mais ainda, se torna possível uma colheita de máximas nos terrenos mais espinhosos, nos mais áridos da nossa vida, de maneira que nos sentimos um pouco melhores”. No entanto, na visão nietzschiana, a psicologia foi esquecida “na Alemanha pelo menos, e mesmo na Europa, a pobreza da observação psicológica pode ser percebida por meio de muitos sinais” (MAI/HDH §35). Em JGB/BM §23, afirma que a psicologia deve ser novamente reconhecida como “rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, mais uma vez, o caminho para os problemas fundamentais”. Posteriormente, em EH/EH, *Por que escrevo livros tão bons*, §5, Nietzsche se intitula um “psicólogo sem igual”, e que essa é a primeira constatação que um “bom leitor” reconheceria.

Retomando os textos acerca da psicologia na época de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma a respeito da *observação psicológica*:

La Rochefoucauld e os outros mestres franceses do estudo psicológico [aos quais se juntam também recentemente um alemão, o autor das *Observações psicológicas* (Paul Rée, observação minha)] assemelham-se àqueles atiradores que têm boa pontaria e que normalmente acertam o alvo – mas no alvo da natureza humana (MAI/HDH §36).

Nesse sentido, o ressurgimento da observação psicológica no contexto europeu se tornaria necessário porque é uma ciência que exige a interrogação sobre a origem e a história dos sentimentos morais e, se considerarmos a progressão da psicologia nessa tarefa, ela auxiliará na resolução de problemas sociológicos complexos. Para Nietzsche, a maioria dos filósofos erra a interpretação a respeito de algumas ações e sentimentos humanos:

[...] os erros dos maiores filósofos têm comumente o seu ponto de partida numa falsa interpretação de algumas ações e de alguns sentimentos humanos, quando demonstram que uma análise equivocada, por exemplo, das ações ditas desinteressadas, serve de base para a construção de uma ética falsa, pelo amor da qual se recorre agora à ajuda da religião e das quimeras mitológicas, com o que as sombras desses espectros confusos acabam por ganhar também a física e a totalidade das nossas ideias sobre o mundo (MAI/HDH §37).

Nietzsche cita o livro *Sobre as origens dos sentimentos morais* (1877), de Paul Rée: “O homem moral não está mais próximo do mundo inteligível [metafísico] do que o homem físico”, para afirmar que essa proposição, “endurecida e afiada pelos golpes de martelo do conhecimento histórico” poderá ser o “machado que cortará a própria raiz da

‘necessidade metafísica’ dos homens” (MAI/HDH §37). Nietzsche não tem dúvidas que a observação psicológica é necessária para o seu projeto de transvaloração de todos os valores, ou seja, o projeto depende de uma análise psicológica acurada. Para ele, a “filosofia desenvolve a sua ciência da natureza em torno de falsos dados psicológicos e envolve o todo com uma necessidade metafísica” (NF/FP 22[107] 1877). Para preparar o trabalho de uma filosofia futura, a maior necessidade é edificar a psicologia, “desafiando corajosamente os desdêns contrários a esse gênero de labor” (NF/FP 23[114] 1876)²⁰⁵.

O interesse de Nietzsche pela psicologia surge a partir da observação psicológica, inspirada nos moralistas franceses, demonstrada nos textos publicados e nos fragmentos póstumos a partir da publicação de *Humano, demasiado humano*. No entanto, seus interesses pela psicologia se tornariam ainda mais complexos. O método da observação psicológica dos moralistas franceses logo será entendido como ingênuo por ser excessivamente subjetivo, e, por causa disso, Nietzsche iniciará a busca de uma fundamentação da psicologia a partir da fisiologia, a qual seria entendida como uma diretriz científica necessária para superar o excessivo subjetivismo da observação psicológica²⁰⁶. Assim, o interior (psicológico) receberia uma correlação direta com o exterior (fisiológico), aquilo que Nietzsche denominará em *Além do bem e mal* de fisiopsicologia (JGB/BM §23), com o interesse de conceder para a psicologia o caráter científico necessário para: (i) libertar a psicologia dos preconceitos metafísicos; (ii) a partir da psicologia analisar os preconceitos morais; (iii) apresentar uma noção de psicologia compatível com seu projeto de transvaloração dos valores. O objetivo desse capítulo é desenvolver uma análise dessas observações.

A psicologia é um tema muito importante para Nietzsche, o que pode ser percebido quando ele reivindica a “invenção da psicologia” (EH/EH, *Por que sou um destino*, §6). As recepções mais antigas da filosofia nietzschiana já haviam identificado a importância de suas qualidades como “psicólogo”²⁰⁷, no entanto, como afirma Giacoia²⁰⁸,

²⁰⁵ Nietzsche conclui esse fragmento afirmando: “Assim como não há fins na natureza e ela nem por isso deixa de realizar coisas de uma extrema oportunidade, também a ciência autêntica deveria trabalhar sem fixar fins [utilidade, bem-estar da humanidade], mas, se tornando um pedaço de natureza, ela alcançaria aqui e ali uma eficácia prática [útil], sem tê-la desejado” (NF/FP 23[114] 1876).

²⁰⁶ Eduardo Nasser publicou um artigo a respeito da influência da revista *Mind* nas concepções de Nietzsche a respeito da psicologia. Em: NASSER, Eduardo. “Nietzsche e a revista *Mind*: o filósofo da vida ante os novos rumos da filosofia acadêmica.”. In: *Estudos Nietzsche*, vol. 6, n.01, jan/jun. 2015, p.116-136.

²⁰⁷ Giacoia (2006, p. 15-18) aponta tanto os autores que perceberam as qualidades de um “psicólogo” em Nietzsche como os autores que procuraram relacionar o seu pensamento com o pensamento de Freud, a

o assunto está longe de ser acabado. Assim, para compreender o significado da reivindicação de Nietzsche em ser o “primeiro psicólogo da Europa”, e de como essa afirmação tem relação com seus problemas fundamentais e com o contexto de seu pensamento filosófico, é necessário perceber o objetivo de seu projeto filosófico crítico, o qual pretende “destruir as pilastras metafísicas sobre as quais se assentava não apenas a psicologia racional, como também as bases teóricas da psicologia em geral”²⁰⁹.

Nietzsche pretende estabelecer novos fundamentos para construir uma ciência da subjetividade que seja desconectada dos preconceitos metafísicos e morais que fundaram o pensamento ocidental. Nesse sentido, Nietzsche é um psicólogo

[...] na exata medida em que, para ele, o reconhecimento de processos psíquicos inconscientes, ou a dissociação entre a subjetividade e a unidade da consciência – dito metafisicamente, a dissolução da unidade substancial da “alma” – constitui um dos principais efeitos de sua crítica da moral, da religião e da metafísica²¹⁰.

A psicologia, assim, é o “caminho que conduz aos problemas fundamentais” após a crítica radical de Nietzsche à metafísica platônico-cristã-cartesiana²¹¹. Na metafísica ocidental, o psíquico está conectado à unidade da consciência. No entanto, Nietzsche pretende erigir uma ciência da psique que afirme o psíquico não apenas conectado ao consciente, mas que diferencie o consciente do inconsciente e, dessa forma, compreenda ambos conectados com o psíquico. Além disso, a psicologia até então estava dependente

saber: KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Princeton University Press, Vintage Books Edition, 1968; KAUFMANN, Walter. “Nietzsche als Der Grosse Psychologe”. In: *Nietzsche-Studien*, vol. 7, 1978; GRANIER, Jean. “Le Statut de la Philosophie selon Nietzsche et Freud”. In: *Nietzsche-Studien*, vol. 8, 1979; ASSOUN, Paul Laurent. *Freud et Nietzsche*. Paris: PUF, 1980; JASPERS, Karl. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: de Gruyter, 1981; CORMAN, Louis. *Nietzsche Psychologue des Profondeurs*. Paris: PUF, 1982; JASPERS, Karl. *Nietzsche: an introduction to the understanding of his philosophical activity*. Trad. Charles F. Wallraff e Frederick J. Schmitz. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1985; FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1988; IRION, Ulrich. *Eros und Thanatos in der Moderne*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 1992; GASSER, Reinhardt. *Nietzsche und Freud*. Berlin/New York: de Gruyter, 1997; WOTLING, Patrick. ‘Der Weg zu den Grundproblemen’. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien*, vol. 26, 1997.

²⁰⁸ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 15.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 19-22.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 25-26.

²¹¹ “Nietzsche considera a psicologia a ciência que conduz aos problemas fundamentais: à ideia de uma racionalidade ampliada, cujo paradigma é dado pelo corpo e pelos impulsos – a ‘grande razão’, de que a consciência ou o ‘espírito’ constituem a fachada e a superfície simplificadora. Essa é a concepção filosófica que está na raiz do perspectivismo, entendida como inversão do platonismo e superação da crítica tradicional do conhecimento. Por sua vez, é o perspectivismo que fornece a base epistemológica para uma interpretação global do mundo centrada no conceito de vontade de poder, que, enfim, superaria o pensamento metafísico originado em Platão e constituiria o resultado final do projeto crítico-genealógico de Nietzsche” (*Ibid.*, p. 26-27).

de preconceitos e temores morais, e não “desceu até a profundidade”; como afirma em JGB/BM §23:

Uma autêntica fisio-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o “coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio²¹², como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global a vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjoo do mar. No entanto, mesmo essa hipótese está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos; e existe, de fato, uma centena de razões para que dele mantenha distância todo aquele que – *puder!* Por outro lado, se o navio foi desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mãos firmes no leme! – navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá – mas que importa *nós!* Jamais um mundo tão *profundo* de conhecimentos se revelou para navegantes e aventureiros audazes: e o psicólogo, que desse modo, “traz um sacrifício” – que não é o *sacrifizio dell'intelletto*²¹³, pelo contrário! -, poderá ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como a rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais (JGB/BM §23).

Nietzsche oferece a proposta de uma racionalidade ampliada, na qual a psicologia é o caminho para os problemas fundamentais porque o paradigma é fornecido pelo corpo (a grande razão) e pelos impulsos. Ao reconhecer a psicologia como senhora das ciências “para cujo serviço e preparação existem as demais ciências”, Nietzsche propõe não apenas uma inversão da hierarquia das ciências, mas, como ciência fundamental (senhora das ciências), a psicologia deveria oferecer as explicações adequadas (nesse caso, científicas) para os problemas fundamentais, e substituir as pretensões de legitimidade e as explicações da Teologia. Assim, a psicologia supriria o vazio deixado pela “morte de Deus”, além de anular a crença na alma como núcleo substancial do Eu (o

²¹² “Cupidez, ânsia de domínio’: *Habsucht, Herrschsucht*. São palavras compostas, em que os verbos *haben* [ter] e *herrschen* [dominar] qualificam o substantivo *Sucht* [anseio, vício, doença, mania]. Logo, em seguida, ‘por princípio e de modo essencial’: *grundsätzlich und grundwesentlich*; ‘na economia global da vida’: *im Gesamt-Haushalte des lebens*” (Cf. Nota do tradutor. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).

²¹³ “*Sacrifizio dell'intelletto*: segundo informa Sánchez Pascual, essa expressão italiana tornou-se corrente na Europa depois do Concílio Vaticano Primeiro (1870), que definiu a infalibilidade papal; designa a sujeição do conhecimento científico ao dogma eclesiástico, a submissão da inteligência à fé (Cf. Nota do tradutor. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).

principal fundamento da modernidade proposto por Descartes); uma diluição do resíduo de moral que resistia à crítica psicológica. Assim, a partir desses argumentos, Giacoia afirma que Nietzsche pretende dissolver o fundo moralista da psicologia, e essa dissolução inicia pela “destruição do primado da consciência e pela refutação da ideia de subjetividade identificada com a unidade da consciência”²¹⁴; nesse sentido, a consciência é apenas uma fachada e a superfície simplificada do corpo.

Para Nietzsche, o desenvolvimento da consciência está conectado com a necessidade de comunicação, uma relação e desenvolvimento que “se determina na mesma proporção e grau em que a consciência é útil”²¹⁵. A consciência tem a sua proveniência em um vir-a-ser, assim, não pode ser relacionada a uma essência ou com o núcleo da subjetividade. Uma noção de racionalidade ampliada, a partir da psicologia como ciência da profundidade, propõe que razão e consciência não são sinônimos, ou seja, existe um âmbito de racionalidade não consciente. A consciência e a linguagem (não apenas a verbal) se engendram juntas; o objetivo é a comunicação (FW/GC §354). Assim, a consciência, a linguagem e a sociedade possuem uma origem comum. Nenhuma delas é exclusivamente um fato natural, assim como vieram a ser, estão sujeitas à transformação, às “marteladas da história” – não representam algo dado de forma definitiva, o mesmo vir-a-ser está presente em todos os âmbitos²¹⁶. Na perspectiva nietzschiana: (i) a consciência não constitui o núcleo da subjetividade; (ii) a consciência não é mais o atributo essencial da substância “Eu”; (iii) a destruição do primado da consciência produz efeitos na epistemologia, na religião e na metafísica – pressupõe a

²¹⁴ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 30. A respeito da questão da consciência em Nietzsche, Giacoia se refere ao aforismo §354 de *A gaia ciência*.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

²¹⁶ Acerca do contexto filológico utilizado por Nietzsche, Giacoia afirma: “Não podemos dissociar a consciência e o desenvolvimento da consciência nem da linguagem, nem da capacidade de comunicação; como também não podemos dissociá-los da consciência, do social. Isso implica que nossas pretensões discursivas e comunitárias serão aquelas que nos remetem ao *socius*, ao próximo, e nos bloqueiam as vias de acesso ao *próprio*, ao *si mesmo*, tornando a consciência e a linguagem reféns do gregário, do identitário, do inautêntico. [...] Numa inversão paródica da ironia socrática, conhecer-se a si mesmo, na medida em que significa tomar-consciência-de-si, implica perder-se de si mesmo. Daí a importância, no contexto filológico de que nos ocupamos, do jogo permanente operado por Nietzsche entre *Gemeinde* (comunidade) e *gemein* (comum, medíocre, sem perder de vista a conotação pejorativa que o termo tem, em linguagem coloquial, significando vulgar, grosseiro, abjeto). De modo provocativo e cínico, o que o texto pretende insinuar (FW/GC §354, observação minha) é que somente o que é ‘*gemein*’ ingressa na esfera da consciência. Porque a consciência se desenvolve em função, sob a perspectiva e a pressão dos juízos de valor da ‘*Gemeinde*’, ou da ‘*Gemeinschaft*’, substantivos sinônimos em alemão, significando comunidade social. Com isso, a genealogia nietzschiana traz à luz também a raiz do parentesco originário entre a consciência, a linguagem e a *moral*, isto é, as formas e hábitos de avaliação presentes nos usos e costumes, nas regras praxeológicas e nas formas de conduta, orientadas e legitimadas por valores e crenças socialmente partilhados” (*Ibid.*, p. 40-41).

destruição da crença na unidade da alma; (iv) a crítica ao primado da consciência é uma crítica a um tipo de ser humano proposto pelos valores modernos e burgueses, elogiosos de uma sociedade de massa, na qual prevalece as vantagens do coletivo sobre o individual, produzindo uma “moral de rebanho”; (v) a consciência não é um acesso à estrutura ontológica da realidade, mas uma redução à perspectiva do comunicável; (vi) o privilégio de suas conclusões consiste em uma intensificação do elemento essencial da própria consciência, a saber, a reflexão, voltando-se para si mesma, não desviando do seu próprio caráter perspectivo. Assim, a solicitação nietzschiana para um novo modelo de psicologia, além de ser uma crítica às concepções tradicionais da consciência é, também (e, principalmente), uma crítica aos valores morais da modernidade²¹⁷, os quais conduzem ao niilismo.

Libertar a psicologia dos preconceitos morais deve proporcionar uma superação do niilismo como estado psicológico, o qual pode ocorrer das seguintes formas: em primeiro lugar, pode ocorrer quando procuramos em todo acontecimento um sentido que não está nele. O niilismo surge como um longo desperdício de força produzido pela busca de um supremo cânone moral em todo o acontecimento, uma ordem moral universal, o sentimento de decepção por não encontrar um objetivo – uma finalidade – na “evolução”. Em segundo lugar, o niilismo como estado psicológico pode ocorrer quando se supõe uma totalidade, uma sistematização, uma organização em todo o acontecimento, um tipo de unidade, uma forma qualquer de monismo e, por causa dessa crença e da percepção de que não existe semelhante totalidade, o ser humano perde a crença no seu próprio valor. Para Nietzsche, foi para conseguir acreditar no seu próprio valor que o ser humano concebeu essa totalidade. Em terceiro lugar, após concluir que o devir não chega a lugar algum, que não se deve esperar que ele chegue em alguma finalidade e, mesmo diante de todo o vir-a-ser, perceber que não existe nenhuma unidade relacionada a ele que possa conceder um valor supremo ao ser humano, resta apenas condenar esse mundo e inventar outro mundo para além desse como se fosse o mundo verdadeiro (NF/FP 11[99] 1887).

Mas logo que o homem chega a perceber que esse mundo só é construído de necessidades psicológicas e que nada absolutamente autoriza uma tal construção, se produz a última forma de niilismo, que inclui a *descrença em relação a um mundo metafísico* – portanto, uma forma que proíbe a crença num mundo *verdadeiro*. A partir desse ponto de vista, se concede à realidade do

²¹⁷ *Ibid.*, p. 42-43.

dever como sendo a *única* realidade e se proíbe qualquer caminho transversal que levaria a outros-mundos e a falsas divindades – mas *não se suporta absolutamente esse mundo aqui, que por outro lado não se poderia negar...* – O que se passou exatamente? O sentimento de *ausência de valor* veio à luz quando se compreendeu que o caráter da existência no seu conjunto não poderia ser interpretado nem pelo conceito de *“fim”*, nem pelo conceito de *“unidade”*, nem pelo conceito de *“verdade”*. Assim, não se chegou a nada, nem se alcançou nada; falta na pluralidade dos acontecimentos uma unidade que a supere e a englobe: o caráter da existência não deve ser *“verdadeiro”*, ela é *falsa...* não se tem simplesmente mais qualquer razão para imaginar um mundo verdadeiro... Em suma: as categorias de *“fim”*, *“unidade”* e *“ser”*, por intermédio das quais infiltramos um valor no mundo, é isso o que agora *excluimos dele* – e então o mundo *parece sem valor...* (NF/FP 11[99] 1887).

Para Nietzsche, a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo porque aprendemos a medir o mundo com essas categorias, “as quais saem de um mundo puramente fictício”. Ao reavaliarmos psicologicamente esses valores, devemos perceber que eles são os resultados de perspectivas de utilidade adequadas para manter e aumentar as formas de dominação humana²¹⁸. Essas perspectivas são falaciosamente projetadas na essência das coisas, sustentadas pela “ingenuidade hiperbólica do homem que o leva a tomar a si mesmo como o sentido e a medida do valor das coisas” (NF/FP 11[99, §2] 1887).

Além disso, Nietzsche nos oferece outro argumento para dissolver a “totalidade”. Em JGB/BM §12, sustenta que o atomismo materialista “está entre as coisas mais bem refutadas que existem”. Cita que Bosovich nos ensinou a renunciar a crença “na última parte da terra que permanecia firme”, a saber, na matéria, no átomo. O objetivo de Nietzsche nessa afirmação é uma declaração de guerra à “necessidade atomista” decantada na “necessidade metafísica”, para então “liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o atomismo da alma”. O “atomismo da alma” se refere à crença na indestrutibilidade da alma, eterna e indivisível. Nietzsche pretende se livrar dessa crença, mas, com isso, não significa que pretenda se livrar da “alma” mesma. Espera que surjam novas perspectivas e refinamentos acerca da alma: “conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’”, e espera que essas novas perspectivas tenham “direitos de cidadania na ciência”. Com isso, deseja acabar com a superstição que sempre esteve em torno da noção de alma; “[...] é como se o novo psicólogo se lançasse em um novo ermo e uma nova desconfiança – para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres” (JGB/BM §12).

²¹⁸ Ver também GD/CI, *A razão na filosofia*, §5.

Nesse sentido, Giacoia afirma que Boscovich provou a possibilidade de “construir uma teoria da ação à distância baseada na noção de campo de força, que prescindia da hipótese acerca da existência de átomo de matéria”. A refutação do atomismo materialista é uma conquista do desenvolvimento da própria ciência, e não uma pretensão da filosofia. Isso significa que, de forma análoga, uma crítica do conhecimento no interior da filosofia pode refutar a hipótese do atomismo anímico, prescindindo da hipótese de uma unidade substancial, da alma, de um Eu. A partir do momento em que a crença no primado da alma se dissolve, Nietzsche toma como fio condutor os fenômenos complexos constituídos pelo corpo²¹⁹. A partir disso, a renovação da psicologia proposta por Nietzsche se direciona para uma crítica na noção de vontade em Schopenhauer, já que para ele o filósofo, assim como Descartes e Kant, transfiguram um preconceito popular em doutrina metafísica, elaborando uma ficção sobre uma unidade, “como se uma unidade verbal correspondesse a uma unidade ontológica real”²²⁰.

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então; sejamos “afilosóficos” – digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas” entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás, muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade!

A indissociabilidade entre querer, sentir e pensar já significa um distanciamento da teoria psicológica tradicional, a qual afirmava a existência de faculdades distintas

²¹⁹ *Ibid.*, p. 56-59. O filósofo ainda afirma: “Ao fazer a autocrítica do conhecimento, Nietzsche, ao mesmo tempo, desconstrói o objeto tradicional da psicologia racional, abrindo caminho para uma outra psicologia, desembaraçada do ônus ontológico da alma substancial. A ingenuidade dos ‘naturalistas’ consiste em pretender substituir a alma por partículas elementares de matéria, sem perceber que tais unidades são sucedâneos, transfigurações da mesma hipóstase. Por essa razão, no momento em que os naturalistas pretendem ter apanhado a alma – pela anatomia, pela fisiologia cerebral, pela decodificação do genoma -, eles, de novo, imediatamente a perdem e, com ela, também a possibilidade de abandonar o território minado da metafísica da unidade” (p. 57).

²²⁰ *Ibid.*, p. 64-65.

para o querer (Vontade), o sentir (Sentimento) e o pensar (Intelecto, Razão)²²¹. A vontade não é apenas esse complexo entre sentir e pensar, mas também um afeto de comando. A vontade é, sobretudo, um afeto, uma disposição para ser movido, ser afetado²²². Para Nietzsche, o querer também significa uma disposição de ânimo; se o realizamos somos tomados pelo afeto do comandar, “pelo sentimento de dispor de algo que obedece”²²³.

Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra; na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer *basta* para agir. Como, na grande maioria dos casos, só houve querer quando se podia *esperar* também o efeito da ordem – isto é, obediência, a ação -, a *aparência* traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma *necessidade de efeito*; em suma, o querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa – ele atribui o êxito, a execução do querer, à vontade mesma, e com isso goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta (JGB/BM §19).

O livre-arbítrio é um poder de dispor de si que tem origem no afeto do comando²²⁴. O Eu é um conceito sintético no qual se realiza a síntese da pluralidade de vivências e estados psíquicos numa unidade criada pela consciência (unidade fictícia). A partir disso, a vontade – sua complexidade constitutiva – passa a ser pensada “no registro-síntese operado pela ‘falsa’ impressão da unidade do ‘Eu’. [...] O efeito principal é a simplificação do que é complexo”²²⁵.

²²¹ *Ibid.*, p. 66.

²²² “Nietzsche emprega a expressão *Affekt*. Se a reportarmos à origem etimológica, no latim *affectus*, teremos, então, o sentido de disposição, condição, afecção, mas também, pela via de *afficio* (de que *affectus* é o particípio perfeito), de tocar, ser tocado, mover, ser movido, ser afetado” (*Ibid.*, p. 67).

²²³ *Ibid.*, p. 69.

²²⁴ “‘Livre arbítrio’ é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “subvontades” ou sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effet c’est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (JGB/BM §19).

²²⁵ GIACIOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 69.

Para Giacoia, no aforismo 19 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche abre as possibilidades para uma nova psicologia ao propor a dissolução da alma, do Eu (do Eu penso e do Eu quero) e da noção tradicional de vontade. A partir disso, a perspectiva nietzschiana: (i) “considera todas as supostas faculdades anímicas sob o ponto de vista pluralista de relações de poder entre forças psíquicas em oposição e aliança, atuando em conjunto tanto no nível do pensar quanto no do sentir e do querer”; (ii) “dizima o primado da consciência que, de acordo com essa reconstrução genealógica, não pode mais ser considerada predicado essencial da substância ‘Eu’, mas *efeito* de relações de domínio e obediência entre forças”; (iii) “resulta numa completa e radical supressão do abismo entre mente (alma, espírito) e corpo, ao efetuar a transição brusca para uma concepção do corpo como ‘estrutura social de muitas almas’”; (iv) nada subsiste mais do antigo dualismo entre alma e corpo, na medida em que ambos se identificam nesse elemento comum, a saber: ambos só se constituem como unidade, mais especificamente, como unidades de organização, cuja metáfora é dada pela ‘estrutura social’. O psíquico e o corporal são, ambos, efeitos desses ajustamentos; aliás, a psique não é senão uma extensão, um subsistema dentro do sistema mais global, que é o corpo”²²⁶.

A subversão genealógica que Nietzsche opera na unidade da vontade possibilita ao filósofo considerar a vontade como pertencente à dimensão da moral – se aceitarmos uma noção ampliada de moral, a qual está contida nas condições fundamentais da vida, uma “doutrina de relações de domínio sob as quais a vida surge e se desenvolve”²²⁷. No entanto, para Giacoia, o estatuto da psicologia que Nietzsche pretende construir não está completo sem uma análise da psicologia do ressentimento²²⁸. Na obra *Genealogia da*

²²⁶ *Ibid.*, p. 71-72. No primeiro livro de *Assim falou Zaratustra*, no capítulo intitulado *Dos desprezadores do corpo*, Nietzsche já defendia sua afirmação de que “o corpo é a grande razão” - o si mesmo (*Selbst*) -, em contraposição à pequena razão – o intelecto, o espírito -, a qual é um órgão instrumental do corpo (*Za/ZA*, I, *Dos desprezadores do corpo*).

²²⁷ *Ibid.*, p. 74.

²²⁸ Giacoia demonstra os vínculos do pensamento nietzschiano com a obra de Dostoiévski no que trata da psicologia do ressentimento e, assim, considera fundamental a leitura nietzschiana da obra do escritor russo para a estruturação da psicologia em relação com o problema da moral. Giacoia cita uma carta de Nietzsche a Franz Overbeck, de 23 de fevereiro de 1887: “Há algumas semanas não sabia sequer o nome de Dostoiévski – eu, esse homem inculto, que sequer lê jornais. Um achado casual numa livraria trouxe-me aos olhos, completamente por acaso, a obra recém-traduzida para o francês *O Espírito Subterrâneo*, tal como ocorreu com Schopenhauer aos 21 anos de idade, e aos 35 com Stendhal. O instinto do parentesco, ou, como devo nomeá-lo, falou de imediato; minha alegria foi extraordinária. Tenho que retornar até meu contato com *O Vermelho e o Negro*, de Stendhal, para me recordar de uma alegria igual. São duas novelas, a primeira propriamente uma peça de música, muito estranha, não alemã; a segunda, um golpe de gênio, uma espécie de auto-escárnio do conhece-te a ti mesmo”. Giacoia afirma que “tem por objetivo introduzir a hipótese de acordo com a qual a psicologia do ressentimento, justamente o *tour de force* do talento de Nietzsche como psicólogo, encontra sua versão literária perfeita e acabada no personagem central das

moral, o ressentimento está associado à oposição de dois tipos de moral, a dos senhores – relacionada com uma perspectiva aristocrática –, e com a dos escravos – relacionada com uma perspectiva gregária, do “rebanho”. Nietzsche realiza a distinção entre esses tipos de moral a partir das maneiras como cada uma estabelece seus critérios de Bem e Mal, e, a partir disso, estabelecer as diretrizes dos juízos de valor moral acerca das intenções e comportamentos humanos. Nesse sentido, a moral aristocrática (ativa e afirmativa): (i) nasce de uma afirmação, de um dizer sim a si mesmo; (ii) surge de uma autoafirmação; (iii) seu ponto de partida é a autossatisfação; (iv) ela não tem a necessidade de um mundo exterior. Enquanto que a moral gregária (reativa e negativa): (i) nasce de uma negação, de um dizer não; (ii) tem necessidade de dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si; (iii) necessita (fisiologicamente) de estímulos exteriores para poder atuar; (iv) sua ação desde a raiz é reação (GM/GM II §10)²²⁹. O ressentimento não pode ser compreendido sem a distinção entre as noções dinâmicas de força: ação e reação, as quais induzem os opostos forte e fraco, complementares a ativo e reativo, bem como a nobre e plebeu. Nietzsche realiza a distinção psicológica entre o tipo nobre e o tipo escravo a partir de uma interpretação fisiológica que opera uma diferenciação entre ativo e reativo, a qual é orientada por uma teoria das forças. A psicologia do ressentido opera a partir de uma impossibilidade, inibição ou bloqueio da capacidade de descarga de energias e afetos em direção ao exterior²³⁰.

Memórias de Subsolo, como se essa novela traçasse os contornos de uma figura prototipicamente ressentida, no exato sentido nietzschiano desse termo”. Pela carta de Nietzsche, percebemos que ele lê *Memórias de Subsolo* em fevereiro de 1887. Em julho de 1887, Nietzsche se preparava para a publicação de *Genealogia da Moral* (*Ibid.*, p. 76-77).

²²⁹ Giacoia (2006, p.79) afirma: “O processo de instituição de valores pelos escravos tem por pressuposto, portanto, um processo de inversão. O bom, da perspectiva da moral escrava, é o oposto, o inverso, do bem afirmado pela moral aristocrática. Do mesmo modo, em seu conceito ‘bom’ se reúnem todos os atributos e qualidades agrupados sob o conceito de ruim da moral dos nobres. Para o escravo, bom é o compassivo, o que renuncia à ira, à vingança, o que é humilde, comum, o que se nega a si mesmo, o altruísta. Mau (agora em sentido de malvado, que pratica o mal) é o que separa, o que diferencia, o que seleciona, o que age, agride, ataca, afirma orgulhosamente o próprio eu”.

²³⁰ “Todo sofredor, todavia, procura instintivamente uma causa para o seu sofrimento; mais precisamente ainda, um agente, de modo mais determinado, um agente culpado e suscetível à dor – em resumo, algum vivente, em que ele pode descarregar seus afetos, efetivamente ou *in effigie*, a propósito de qualquer pretexto: pois a descarga de afeto é a maior tentativa de alívio, isto é, de entorpecimento do sofredor, seu involuntário e desejado narcótico contra sofrimentos de qualquer espécie. Unicamente aqui pode ser encontrada, segundo minha suspeita, a efetiva causalidade fisiológica do ressentimento, da vingança e seus aparentados, numa exigência, pois, de entorpecimento da dor por meio do afeto” (GM/GM III §15). Giacoia (2006, p. 83) afirma: “Se o desprazer faz parte da condição humana, afetando o nobre tanto quanto o plebeu, este, no entanto, está condenado a não poder afastar da consciência a experiência do sofrimento. Essa capacidade ou impotência para afastar da consciência a dor vivida é que distingue a saúde da doença, a força da fraqueza. É dela que se origina o ressentimento, enquanto variante internalizada do sentimento e instinto de vingança. O processo do ressentimento não se identifica, pois, com o modelo mecânico do arco reflexo. Ele é finalisticamente orientado no sentido da elaboração psíquica de um estímulo que

O ressentimento, nesse sentido, é um processo reativo que presume uma vivência do sofrimento e a necessidade de desembaraçar-se dela por meio de uma descarga súbita de um afeto vigoroso, como meio de narcotização da consciência. O entorpecimento é o elemento positivo e principal, a busca de um culpado e a própria descarga são efeitos secundários, reação à experiência de sofrimento. Por sua vez, é a capacidade de liberar-se do sofrimento que diferencia o ressentimento do tipo aristocrático e do tipo escravo²³¹.

Nesse sentido, essa diferença está conectada à eficácia da descarga externa e à potência da capacidade ativa de esquecimento. Assim, o tipo aristocrático: (i) possui uma capacidade de esquecimento mais acentuada; (ii) “possui uma robusta força plástica de assimilação, metabolismo e regeneração anímica que lhe propicia desvencilhar-se mais facilmente de suas experiências negativas”. Em contrapartida, o tipo escravo: (i) a capacidade de esquecimento é enfraquecida; (ii) não consegue excluir de sua consciência a marca de vivências dolorosas; (iii) por isso, é ressentido; é incapaz tanto de esquecer, portanto, de perdoar²³². Assim, o tipo forte para Nietzsche não tem relação com violência física, e sim com uma capacidade eficiente de esquecimento e assimilação, uma eficiente descarga para fora somada a uma força plástica (que também é restauradora) da capacidade de esquecer. No tipo fraco ocorre uma descarga para dentro, narcotizando a consciência, ocorre uma internalização e se volta contra o próprio sujeito (GM/GM I §10), dando origem a “um fenômeno paradoxal que consiste na tentativa de anestesiar a dor por meio da intensificação de outra espécie de sofrimento psíquico, isto é, pelo auto-martírio da consciência de culpa”. Ainda, é importante enfatizar que os tipos psicológicos representam para Nietzsche categorias abstratas para reflexão e crítica da moral, e não representam nem designam categorias sociológicas ou políticas, ou figuras culturais²³³. Como afirma Nietzsche:

[...] em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes, inclusive, dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma (JGB/BM § 260).

produz desprazer, e consiste em mobilizar, voltando-a para uma causa externa ‘culpada’ pelo sofrimento, a descarga de um afeto tônico, para apagar da consciência a marca da dor vivenciada, fazendo-a se esquecer do infortúnio e liberando-a para novas impressões”.

²³¹ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 84.

²³² *Ibid.*, p. 84-85.

²³³ *Ibid.*, p. 87-88.

Essa abstração de Nietzsche é necessária para continuar o seu projeto de transvaloração dos valores: a construção de um novo significado para a psicologia e analisar os valores morais da cultura moderna em relação aos sentidos estabelecidos nessa nova psicologia. Distante de uma figura cultural específica, Nietzsche pretende realizar uma crítica genealógica de toda a modernidade, a qual está relacionada com o tipo fraco, nos seguintes sentidos: (i) na ciência, a epistemologia está vinculada aos conceitos de reação e adaptação; (ii) na filosofia, a metafísica está conectada com o conceito de razão pura – uma teologia disfarçada, por desprezar o corpo em detrimento da alma; (iii) na moral e política, existe uma exaltação do altruísmo como continuação da moral de rebanho. A modernidade se tornou isso (o homem moderno) por um excesso de desenvolvimento da consciência e das faculdades de conhecimento, ao ponto de atrofiar outros desenvolvimentos, “o escrupuloso refinamento da consciência moral resulta numa intensificação patológica do sentimento de culpa, que hipnotiza o psiquismo e esteriliza o agir”²³⁴.

A partir dessas considerações, devemos recordar que Nietzsche pretende operar uma crítica radical sobre qualquer projeto filosófico que deseja fundar uma moral, e denuncia que os filósofos se equivocam já no início quando têm esse objetivo. Para ele, não existe “a” moral, uma única moral, e sim diversos tipos de morais resultantes de uma linguagem simbólica de impulso e afetos humanos. Nesse sentido, ao afirmar que deseja realizar uma história natural da moral, essa análise crítica deve começar problematizando as evidências a respeito da moral, descartando quaisquer pretensões fundacionistas (JGB/BM §186). Ao solicitar por análises históricas e psicológicas como meios para descobrir os momentos de cristalização e desenvolvimento dos valores morais como engendramentos de impulsos e afetos, Nietzsche pretende desestabilizar a moral moderna demonstrando que a essência da moral moderna é o “tu deves” (ZA/Za, *Das três metamorfoses*), o qual aparece nas exigências de obediência e de submissão às autoridades (“os valores da tradição reluzem escamas de ouro”) - a marca definitiva da moral moderna é a coerção. Nesse sentido, a moral moderna é uma herança histórica e psicológica resultante de um longo processo de combinação do platonismo com o cristianismo, a qual desenvolve, a partir disso, os seus principais sistemas de avaliação e juízos. A partir de uma nova ciência psicológica, Nietzsche deseja não apenas desvelar as procedências da moral moderna como oferecer os caminhos para romper com esse tipo

²³⁴ *Ibid.*, p. 88-89.

de moral. De certa forma, isso coloca em aliança o projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores com o que denomina em *Além do bem e do mal* de história natural da moral²³⁵.

3.3. Organismo

As perspectivas naturalistas de Nietzsche pretendem interpretar de forma diferenciada da tradição metafísica ocidental os problemas principais da filosofia, fundamentalmente a partir da relação entre a consciência, a linguagem e a natureza. Neste capítulo, pretendo demonstrar que na filosofia do jovem Nietzsche já existia o interesse de pensar a noção de natureza distante da metafísica tradicional em sua interpretação da cultura, em uma perspectiva que também se distanciava do mecanicismo e do fisicalismo, afirmando uma processualidade.

Para o jovem Nietzsche, organismo significa "uma totalidade constituída de partes" (NF/FP 5[79] 1870-1871). Já nessa perspectiva, o pensamento nietzschiano se pronuncia em alusão a Kant e Schopenhauer: (i) sustenta-se na distinção kantiana entre coisa em si e aparência para afirmar que a visão de mundo mecanicista se refere apenas às aparências, refletindo as noções e os paradigmas projetados pelo entendimento nas coisas; (ii) diferencia-se de Schopenhauer, o qual afirmava que no mundo fenomênico se manifesta apenas a vontade primordial de vida, causadora dos sofrimentos. Para Nietzsche, nas relações de forças, tanto nas reações químicas inorgânicas como nos organismos mais refinados, existe um jogo de coesão e construção, de separação e de destruição. Nesse cenário, o caos representa o elemento principal para a criação, e por ação de uma vontade de poder pode acontecer a configuração desse caos em algo organizado - para o jovem Nietzsche, a vontade de poder artística representava a hipótese mais consistente na tentativa de definir uma finalidade dos organismos²³⁶. Na perspectiva nietzschiana, o mundo é um organismo que gera e conserva a si mesmo (NF/FP 5[79] 1870-1871). Nessa noção de mundo, não existe a distinção entre vontade e representação, já que para Nietzsche a noção de um mundo da representação deriva das limitações do pensamento consciente relacionado com a superfície do que aparece.

²³⁵ A respeito desse argumento: GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & Para além do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 43.

²³⁶ ARALDI, Clademir. "Organismo e arte na filosofia de Nietzsche". In: *Philosophica*, 29, Lisboa, 2007, p. 35-36.

Assim que a vontade vem a ser fenômeno, tem início esse mecanismo. Somente através da representação há multiplicidade e movimento da vontade. Um ser eterno torna-se somente por meio da representação em devir, em vontade, ou seja, o devir, a vontade mesmo como eficiente, são aparência" (NF/FP 5[80] 1870-1871).

Dessa maneira nasceria a crença de que o mundo da representação é mais real do que a efetividade (NF/FP 5[78] 1870-1871). Platão seria o maior representante desse tipo de crença, oriunda de uma natureza de artista direcionada para a criação. Nesse sentido, o mundo da representação é resultante do instinto intelectual humano, ou seja, "nossa prerrogativa nobre de artista poderia regalar-se de ter criado esse mundo" (NF/FP 25[318] 1884). Da vontade de poder se engendram também organismos, não apenas representações²³⁷.

Na perspectiva do jovem Nietzsche, a existência humana é um acontecimento em um mundo sem uma inteligência superior ou governado por uma inteligência superior em um mundo independente desse. Nesse nosso mundo existe uma completa desrazão e acaso, a vida natural está em um fluxo constante, e não é possível compreender a noção de vida em uma constituição essencial. Mas, para ele, encontrar razões e essencialidades da vida não é o objetivo, não se trata de explicar esse acontecimento. Podemos investigar as formas de desenvolvimento da vida ao perceber que a partir do jogo entre as vontades de poder pode ocorrer diversos engendramentos. Através das disputas incessantes que sempre objetivam poder e elevação, pode acontecer um tipo de aparência denominado ser humano e, ainda, a formação do gênio. Nietzsche compreende a noção de gênio de forma semelhante a Schopenhauer, como "o fim metafísico da inquietude do devir natural, do anseio da natureza (Vontade) para o esclarecimento de si mesma"²³⁸. Nesse sentido, significa afirmar que cada vontade de poder que se

²³⁷ ARALDI, Clademir. "Organismo e arte na filosofia de Nietzsche". In: *Philosophica*, 29, Lisboa, 2007, p. 36.

²³⁸ "Há, no entanto, elementos não schopenhauerianos na compreensão nietzschiana de gênio. Nietzsche admite uma aproximação a seu 'mestre', no sentido de que o tipo humano ideal é um "espelho sobre o qual a vida aparece em sua significação metafísica" (SE/Co. Ext. III, §5). Schopenhauer, nesse sentido, concordaria que a natureza (vontade cega) tem necessidade do conhecimento puro, desprovido de Vontade, da contemplação estética do gênio. Entretanto, na medida em que Nietzsche compreende o "gênio filosófico" como aquele que forneceria um "sentido metafísico à cultura", ele está trazendo outros pensamentos. Não há apenas a preocupação com uma metafísica da cultura, mas a pressuposição de que seria possível haver um desenvolvimento inerente à cultura de um povo, ou mesmo no interior do mundo moderno, propiciando, assim, o nascimento do gênio. O gênio seria tanto o fruto supremo da natureza como o ápice da cultura de um povo. Antes de se opor à natureza, a cultura seria propriamente o reino da *physis* transfigurada. Desse modo, apontamos uma diferença fundamental no modo de compreender o gênio em ambos os filósofos. Para Schopenhauer, o gênio é "o estado extremamente raro em que o

engendra sobre a forma anterior conserva como resultante dessa disputa os elementos principais da vontade assimilada, uma consequência derivada do funcionamento do mundo como organismo. Os organismos vivos precisam ser interpretados a partir de uma perspectiva imanente, já que o impulso que direciona o organismo a organizar a si mesmo só pode proceder dele mesmo - o mundo é um organismo que gera a si próprio²³⁹. "O organismo é a expressão de um processo de forças contínuo, como organização relativamente unitária"²⁴⁰. O organismo é interpretado como uma força endógena, no qual a coesão é oriunda de um impulso originário emanado do interior. É uma força de caráter artístico (no sentido que *cria*) (NF/FP 19[50] 1872); no inorgânico as transformações químicas e os processos dinâmicos de atração e repulsão de forças representam os processos artísticos que não estão submetidos às leis da natureza (NF/FP 19[54] 1872). Isso implica na percepção de que a própria vontade aparece como uma ilusão, mas, para Nietzsche as ilusões sempre são mais elaboradas na escala hierárquica da natureza, "vivemos em uma contínua ilusão: para viver precisamos a todo momento da arte (NF/FP 19[49] 1872)²⁴¹.

No entanto, o ser humano não pode ser compreendido como um prolongamento dos jogos artísticos das forças organizadoras. A formação de organismos, como unidades de duração relativa e demonstração de estabilidade, expressa a dinâmica artística do acontecer, mas, nos seres humanos, esse jogo artístico de forças é ambíguo. O ser humano consegue produzir artes de transfiguração da crueldade e da violência desmedida operando entre a vontade de iludir e de se deixar ser iludido, "fruindo da arbitrariedade dessas ilusões, máscaras, véus, embelezamento e estreiteza de perspectivas. Ou seja, a arte de fruir a ilusão como potência humana"²⁴². Mas isso não deve nos enganar, não podemos concluir que a vontade de ilusão é derivada de uma liberdade humana para moldar a si mesmo, e sim, trata-se do "ímpeto e da pressão permanente de uma força criadora, modeladora, mutável" (JGB/BM §230). Nietzsche

intelecto volta-se contra a vontade, contra a ordem da natureza"; ele é, nesse sentido, "um excesso anormal de inteligência", que contempla o mundo "como algo de estranho, como um espetáculo". Para o Nietzsche da época de *O Nascimento da tragédia*, o gênio é a "justificação suprema da natureza, o fruto supremo da natureza" (SE/Co. Ext. III, §3), o artista que se funde com o Uno-Primordial, perpetuando a manifestação da Vontade" (ARALDI, Clademir. "Organismo e arte na filosofia de Nietzsche". In: *Philosophica*, 29, Lisboa, 2007, p. 37).

²³⁹ ARALDI, Clademir. "Organismo e arte na filosofia de Nietzsche". In: *Philosophica*, 29, Lisboa, 2007, p. 38.

²⁴⁰ ABEL, Günter. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin: de Gruyter, 1998, p. 113.

²⁴¹ ARALDI, Clademir. "Organismo e arte na filosofia de Nietzsche". In: *Philosophica*, 29, Lisboa, 2007, p. 39-40.

²⁴² *Ibid.*, p. 45.

pretende exercer a tarefa de traduzir o acontecimento humano "ao eterno texto do *homo natura*", historicamente compreendido por teorias morais e metafísicas. Na visão nietzschiana, a pretensão de conhecer o mundo de forma radical é desagradável, o ser humano orientado pela vontade artística de poder (criadora) constantemente é impulsionado a criar novas ficções e articulações. Seu interesse principal é demonstrar que o ímpeto primordial das forças criadoras é intensificar a própria força, o que é imperativo para a interpretação do início e prolongamento da humanidade, com suas ambiguidades tanto afirmativas como destrutivas²⁴³.

3.4. Cultura e política

Nos textos em que o jovem Nietzsche aborda a política e a cultura a partir da noção de natureza, podemos perceber sua interpretação do ímpeto primordial das forças criadoras. Nietzsche não publicou uma obra específica a respeito da política. Os textos intitulados *A disputa de Homero* e *O Estado Grego* representam os estudos mais rigorosos do assunto²⁴⁴. No entanto, a temática não é abordada centralmente. Nietzsche tangencia o tema e a questão política surge como um reflexo de sua análise de diversos assuntos, por exemplo: estudos acerca da noção de natureza, da natureza humana, da relação dessas noções com a cultura e com as disputas de poder. Nas abordagens de Nietzsche, política é um termo que não possui o significado tradicional do pensamento político ocidental, um termo que se vincula principalmente aos estudos a respeito da formação e manutenção do Estado a partir da separação de um estado de natureza hipotético. Assim, irei apresentar os principais argumentos contidos nos escritos da juventude de Nietzsche que relacionam a noção de natureza com a política, com a intenção de demonstrar que o significado de natureza, assim como o significado de política, se diferencia da noção moderna binária natureza-cultura.

Analisando o texto *A disputa de Homero*, percebemos a necessidade de interpretar diversos enigmas para conseguir uma aproximação adequada do pensamento político de Nietzsche. A interpretação desses enigmas parece incluir os

²⁴³ ARALDI, Clademir. "Organismo e arte na filosofia de Nietzsche". In: *Philosophica*, 29, Lisboa, 2007, p. 45-46.

²⁴⁴ Os textos pertencem ao manuscrito intitulado *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, o qual foi enviado como um presente para Cosima Wagner em dezembro de 1872. Para esta pesquisa, estou utilizando a seguinte tradução: NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

seguintes pressupostos: (i) a natureza da “existência” está relacionada com a disputa (*ágon*²⁴⁵); (ii) a disputa relacionada à nossa natureza humana fundamental se engendra em Estados, governos e instituições sociais; (iii) a articulação entre natureza e cultura é comparável à relação entre *physis* e *nomos*, um assunto enraizado nos debates modernos de filosofia política - no entanto, na abordagem nietzschiana, *nomos* é um engendramento da própria *physis*.

Além disso, a distinção entre essas duas noções (*physis* e *nomos*) precisa ser compreendida como uma oportunidade metodológica de análise, ou seja, a distinção não acontece para ser fixada e resolvida em posições opostas, e sim para problematizar o conhecimento dualista por oposição²⁴⁶. Em *A disputa de Homero*, Nietzsche pretende: (i) analisar a relação entre *physis* e *nomos* a partir da delineação da natureza (*physis*) como disputa (*ágon*); (ii) problematizar a natureza da disputa modelada no interior de um Estado ou de uma cultura; (iii) analisar como o Estado e a cultura orientados pela disputa produzem exemplos de “criatividade individual” (gênio).

No primeiro parágrafo de *A disputa de Homero*, Nietzsche afirma que “o ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter”. O inquietante duplo caráter da natureza²⁴⁷ é, ao mesmo tempo, secreto (misterioso) e desvelado (pode ser visto)²⁴⁸. Se a tradição política ocidental sugere que o conceito de humanidade está fundamentado na separação do ser humano da natureza, para Nietzsche, essa separação não existe. As características naturais e aquilo que chamamos de humanidade se desenvolveram juntas, sem distinção. Nesse sentido, os projetos sociais humanos, as convenções e as normas, as criações artísticas, não são imposições da natureza ou limitações para a nossa verdadeira natureza. Segundo a afirmação de Nietzsche, essas instituições representam aspectos da natureza mesma, de onde “pode brotar toda humanidade, em

²⁴⁵ A partir desse ponto, utilizo o conceito de disputa (*Wettkampf*) em analogia ao conceito grego *ágon*.

²⁴⁶ A respeito dessa temática, gostaria de sugerir: CAVALCANTI, Ana Hartmann. “Arte da experimentação: política, cultura e natureza no primeiro Nietzsche”. In: *Trans/Form/Ação*, 30(2), São Paulo, 2007, p. 115-133, e DELBÓ, Adriana. “Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 23, 2007, p. 27-57.

²⁴⁷ Conforme a tradução de Pedro Sússekind dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, publicado pela editora 7 Letras em 2007. Nessa tradução, a sentença: “*Der Mensch, in seinen höchsten und edelsten Kräften, ist ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharakter an sich*” foi traduzida como: “O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter”.

²⁴⁸ HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ímpetos, feitos e obras”²⁴⁹. Nietzsche não apresenta uma resposta específica para o significado de “inquietante” (*unheimlich*), mas podemos nos aproximar da interpretação desse conceito a partir de sua relação principal, a saber, o jogo entre o oculto e o desvelado. Assim, um dos aspectos do duplo caráter da natureza é a incorporação dos melhores aspectos da humanidade em seus projetos sociais e políticos; o outro aspecto da natureza que se manifesta no comportamento humano é compreendido não apenas como terrível e destruidor, mas como não-humano. Por qual motivo esses últimos aspectos são compreendidos por Nietzsche como terríficos, aterrorizantes, em relação ao outro aspecto de nossa natureza?²⁵⁰

No segundo parágrafo, Nietzsche apresenta cinco exemplos da cultura grega, para percebermos que “os gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, possuem em si um traço de crueldade, de vontade destrutiva, ao modo do tigre”²⁵¹. Primeiro exemplo: Alexandre Magno perfura os pés do defensor de Gaza, Batis, amarra seu corpo vivo em um carro e manda arrastá-lo diante dos soldados (semelhante a Aquiles maltratando o corpo de Heitor durante a noite na *Ilíada*); segundo exemplo: analisando a obra de Tucídides, cita a Revolução Corcirana durante a Guerra do Peloponeso, na qual ocorreu a “dilaceração mútua, sanguinária e insaciável, por parte de duas facções gregas”; terceiro exemplo: a partir da vitória de uma cidade grega sobre a outra, toda a população masculina da cidade vencida é executada e as mulheres e as crianças são vendidas como escravas. Na concessão desse direito, Nietzsche entende que os gregos sentiam “uma grave necessidade de deixar escoar todo o seu ódio”²⁵²; quarto exemplo: Nietzsche questiona os motivos pelos quais os escultores gregos tinham a necessidade de “moldar sempre e de novo guerra e lutas” nas quais as representações sempre continham “corpos distendidos, cujas expressões tensionam-se pelo ódio ou pela arrogância do triunfo, feridos se curvam, moribundos expirando”; quinto exemplo: citando novamente a *Ilíada* de Homero, Nietzsche se interroga a respeito dos motivos pelos quais “o mundo grego se regozizava com as cenas de guerra”. Nos exemplos escolhidos por Nietzsche, a

²⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero” (parágrafo 1). In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

²⁵⁰ WILSON, Timothy. “Nietzsche’s early political thinking: ‘Homer on competition’”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 9, p. 177-180, 2005.

²⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero” (parágrafo 2). In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

²⁵² Essa interpretação é semelhante à forma com que Nietzsche interpreta “a sabedoria do Sileno”, em GT/NT §3. Analisei as motivações de Nietzsche para essa interpretação em KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre: Bestiário, 2013.

relação entre fatos históricos, direitos de guerra e criações artísticas parece exaltar a interligação entre algum aspecto da natureza e a cultura grega. O traço comum entre os exemplos é a manifestação da violência. Nesse sentido, percebemos que o objetivo do pensamento do jovem Nietzsche é repensar tanto a existência humana como os modos de existência dos gregos em todos os seus aspectos. Para atingir suas intenções, ele precisa rever a experiência existencial grega, ressaltando, entre outras coisas, os aspectos terríveis do comportamento grego. Para Nietzsche, a civilidade, a política e a cultura grega – e a simplicidade artística dos gregos antigos – estavam fundamentadas na experiência do horror e na violência do *existir*²⁵³. A cultura e as artes gregas apenas parecem fundadas na beleza e na serenidade, no entanto, estão relacionadas com uma verdade: “Os gregos eram superficiais – *por profundidade*” (FW/GC, *Prefácio*, §4)²⁵⁴. Essa “terrível verdade” foi ocultada por necessidade durante o auge da criatividade cultural dos gregos. Se arte e natureza estão unidas, é por esse motivo que o escultor grego representa guerras e batalhas incessantemente. Nietzsche afirma que a atividade artística dos gregos não é apenas uma atividade estética, mas uma manifestação de como os gregos compreendiam a natureza. A arte grega representava a natureza como um conflito destrutivo e violento canalizado em um interesse criativo. A natureza é inquietante porque existe um aspecto terrível em nossa existência que deveria permanecer oculto, velado. Nesse sentido, a experiência estética dos gregos representou a principal estratégia para a ocultação do elemento violento da existência humana; uma estratégia própria da natureza que se engendrou naquilo que permitiu as principais conquistas nômicas. A sabedoria trágica dos gregos, decorrente do lado destrutivo da

²⁵³ Essas teses de Nietzsche se distanciam sobremaneira da visão neoclássica de Winckelmann, a principal interpretação aceita no pensamento acadêmico filológico na Basileia. Esse é um dos motivos pelos quais *O nascimento da tragédia* foi criticado e desconsiderado (KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre: Bestiário, 2013).

²⁵⁴ Pierre Hadot afirma: “a recusa que aí se exprime a desvelar o que está escondido conduz à decisão resolvida de se apegar ao que vela, ao que não é oculto, à aparência, à epiderme, segundo o modelo dos gregos. [...] Ora, a profundidade, dissemos, é precisamente a visão de mundo tal como ele é. Os gregos sabiam a verdade, conheciam seus terrores e os horrores da existência. Mas precisamente por isso sabiam viver. Saber viver é saber se construir, criar-se um universo no qual se possa viver, um universo de formas, de sons, também de ilusões, de mentiras, de mitos. ‘Para nós, criar é velar a verdade da natureza’ (GRANIER, Jean, *Le problème de la Vérité*, p. 525). Assim se entrevê o sentido que se deve dar à fórmula ‘respeitar o pudor da natureza’: é de fato saber que ela deve se manter, poder-se-ia dizer, artisticamente velada” (HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 312).

natureza e da falta de sentido da existência, efetivou-se para oportunizar a superação do pessimismo: a existência recebeu um véu estético²⁵⁵.

Nos parágrafos seguintes de *A disputa de Homero*, Nietzsche apresenta exemplos do “inquietante duplo caráter da natureza”, o qual se desvela na dimensão terrífica e na dimensão nobre da natureza humana, relacionando esse duplo caráter aos conceitos de apolíneo e dionisíaco desenvolvidos principalmente em *O nascimento da tragédia*. Nessa obra, afirma que os atos de reconciliação entre Apolo e Dioniso não significam o fim da disputa entre eles, ou seja, a disputa é permanente. Essa disputa não é essencialmente negativa, da mesma forma como não é fundada na oposição definitiva; reconciliações periódicas são possíveis. O apolíneo e o dionisíaco estão em uma constante tensão, e não são *radicalmente* oposições. A cultura (apolíneo) é a realização dos fins da própria natureza (dionisíaco), por esse motivo, está conectada ao duplo caráter da natureza:

[...] o assustador e a ferocidade animal da natureza da Esfinge²⁵⁶, que se estende na glorificação da vida cultural artisticamente livre, como um belo manto sobre o corpo de uma virgem. A formação, que constitui a principal e verdadeira necessidade da arte, repousa sobre um fundamento assustador²⁵⁷.

A monstruosa inevitabilidade do Estado, sem o qual a natureza não conseguiria se redimir da sociedade, no brilho e no espelho do gênio, exprime-se quando vemos como os que foram submetidos pouco se preocupam com a origem assustadora do Estado²⁵⁸.

O *nomos*, representado pela cultura, regramentos sociais, direito, Estado, não significa apenas uma oposição ou separação da natureza, impedimentos para as disposições naturais; segundo Nietzsche, são meios que a natureza cria para atingir a

²⁵⁵ ALLISON, David B. *Reading The New Nietzsche: The birth of tragedy, The gay science, Thus spoke Zarathustra, On the genealogy of morals*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2001, p. 15.

²⁵⁶ Pierre Hadot afirma que, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche “também identifica natureza e Esfinge, quando fala de Édipo: ‘O mesmo homem que resolve o enigma da natureza, essa Esfinge dupla em sua essência, também quebrará as leis mais sagradas da natureza’ (GT/NT §9). Quanto a isso, não é indiferente que Nietzsche fale nesse contexto dos segredos da natureza e da violência contra a natureza que implica seu desvelamento: ‘Como se poderia forçar a natureza a liberar os seus segredos, a não ser lhe resistindo vitoriosamente, isto é, fazendo o que é contra a natureza por um ato contra a natureza?’ (GT/NT §9). De qualquer modo, o duplo aspecto da Esfinge, besta feroz com busto de moça, simboliza o duplo aspecto da Natureza: beleza e ferocidade, suscitando em nós admiração e horror. Assim também a civilização, em seus dois aspectos, atroz: o da escravidão, radioso: o da criação artística, reflete a duplicidade da Esfinge, da Natureza e do Ser que é ao mesmo tempo o abismo terrífico e destrutivo da Verdade e a aparência ilusória e sedutora da Vida” (HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 311-312).

²⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, parágrafo 5.

²⁵⁸ *Ibid.*, parágrafo 9.

sua própria realização (JGB/BM §188). O conceito de Estado, organizado na cultura grega, significa um entendimento de que a cultura não pode ser completamente separada da natureza. Na cultura grega, o véu apolíneo enraizado na natureza dionisíaca criou a base para o surgimento de uma individualidade criativa, a qual teve sua decadência com a proposta socrática de que a natureza é um todo racional (racionalizável). No entanto, o argumento nietzschiano nessa fase defende que a natureza não é um todo cognoscível e racional²⁵⁹. A cultura trágica está amparada na consciência do caráter limitado de suas instituições, padrões e normas. Esse entendimento da cultura como um véu apolíneo colocado sobre uma natureza dionisíaca é percebido por Nietzsche na análise das obras de Homero e Hesíodo. A obra de Hesíodo, principalmente a *Teogonia*, remeteria ao mundo dionisíaco pré-homérico, enquanto que na obra de Homero estaria a cobertura apolínea para a existência. Para agir nesse mundo, é necessária a compreensão dos limites do conhecimento: a natureza é terrífica, mas não podemos viver sem esse conhecimento; esse *conhecimento* é o limite.

Do primeiro ao quarto parágrafo de *A disputa de Homero*, Nietzsche apresentou as teses principais desse prefácio: (i) o inquietante duplo caráter da natureza; (ii) o aspecto terrífico da natureza e o aspecto capaz de velar o horror; (iii) a sabedoria trágica como entendimento da experiência grega de natureza; (iv) a natureza como conflito primordial e as formas pelas quais esse conflito canaliza a si mesmo em instituições sociais orientadas pela disputa com limitações.

No quinto parágrafo, Nietzsche aborda a forma apolínea que a natureza adota como a produção de uma forma positiva de disputa (*ágon*). Conforme a perspectiva nietzschiana, a relação entre os dois tipos de combate, a disputa (*ágon*) e o conflito (*pólemos*), pode ser percebida no início da obra de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*:

Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra
Duas são! Uma louvaria que a compreendesse,
Condenável a outra é; em ânimo diferem ambas.
Pois uma é guerra má e o combate amplia,
Funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade,
Pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta.
A outra nasceu primeiro da Noite Tenebrosa
E a pôs o Cronida altirregente no éter,
Nas raízes da terra e para os homens ela é a melhor²⁶⁰.

²⁵⁹ *Ibid.*, parágrafo 3 e 4.

²⁶⁰ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 23.

Para Nietzsche, a afirmação “há sobre a Terra duas Eris” é um dos mais notáveis pensamentos helênicos, digno de ser gravado no portal de entrada da ética helênica, assim como aquilo que vem em seguida: “uma Eris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo essas duas deusas”²⁶¹. Nietzsche percebe em Hesíodo uma perspectiva política que compreende as comunidades e as instituições sociais como as melhores conquistas da humanidade, entendidas como criações de indivíduos capazes de conceber essas organizações; esses indivíduos são resultados da Eris boa (*ágon*, disputa), a qual estimula a humanidade às suas principais realizações, conduzindo “até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa a semear e plantar do mesmo modo que este, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para seu bem-estar. Boa é essa Eris para os homens”²⁶². O rancor, a inveja e o ódio estão relacionados com a Eris má.

Como o objetivo do texto é uma comparação entre a cultura grega e a cultura moderna, na visão nietzschiana, a cultura dos modernos está baseada na concorrência comercial a partir da qual a medida de realização social é o máximo acúmulo de bens²⁶³. A cultura grega estaria em oposição à cultura dos modernos pelo entendimento a respeito da própria natureza. A natureza humana é fundada no autointeresse, ela se manifesta em uma disputa com limitações, assim, a humanidade realiza adequações para o convívio por certas normas, e a disputa cria essas normas e limites. Essa emergência de limites e de ordem está orientada pela Eris boa, já que o objetivo não é o maior acúmulo possível de bens, mas o estímulo para a realização humana. “O grego é invejoso e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica: - que abismo existente entre esse julgamento ético e o nosso!”²⁶⁴. Nessa disputa (*Wettkampf*, *ágon*), os concorrentes devem ter um estatuto comparável. A partir dessa noção de disputa, na relação de uma Eris boa com uma Eris má, surge uma noção

²⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero” (parágrafo 5). In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007. Além disso, em *A filosofia na era trágica dos gregos*, nos parágrafos 5 e 7, Nietzsche apresenta uma conexão das noções de *Eris* com os fragmentos de Heráclito. A esse respeito, ver: Heráclito, fragmentos 50, 51, 53, 57, 80.

²⁶² NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, parágrafo 5.

²⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. “Schopenhauer como educador” (parágrafo 6). In: *Escritos sobre Educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007; NIETZSCHE, Friedrich. “O Estado grego”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

²⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, parágrafo 6.

de justiça e de injustiça. A educação para a disputa através da Eris boa, a partir do impulso agonístico, também é utilizado por Nietzsche para criticar a cultura educacional da modernidade. Enquanto que a educação grega pela disputa tem como objetivo o bem do Estado porque estimula a superação do egoísmo, no Estado Liberal Moderno os meios (educação e dinheiro) se direcionam à satisfação dos fins privados como a única virtude ou objetivo comum, ou seja, as medidas e normas não são limitadas por uma concepção comum.

Na dimensão cultural grega, quando um indivíduo ultrapassa os limites da organização da disputa em um contexto particular da cidade-Estado, esse indivíduo pode procurar ou formar outro nível de disputa. Nietzsche cita o exemplo de Platão: a partir do momento em que ele superou os limites da disputa no contexto da comunidade, encontrou na disputa com Homero (uma disputa com a tradição) o nível de disputa desejado. Para Nietzsche, tanto Platão quanto os poetas e filósofos trágicos estavam habilitados para transcender esses limites sem destruir os limites da própria humanidade, a qual tanto se esforçou para esconder sua natureza invejosa e destrutiva. Na visão nietzschiana, esse argumento é importante para ressaltar a forma a partir da qual os filósofos e artistas trágicos superaram os perigos da arrogância e da desmedida, “sem cair nos infortúnios de Miltíades, o qual tem somente os deuses ao seu lado, por isso os tem contra si; os deuses que nascem da noite negra”, já que pela própria disputa ocorre a interação entre a comunidade e aqueles que se destacam pela disputa²⁶⁵.

Nesse contexto, o declínio das cidades-Estado ocorreu pelo crescimento da *hybris*, do desejo de vingança como justiça, punições, da mesma forma como Miltíades sucumbiu²⁶⁶. As cidades-Estado eram organizadas a partir da disputa com limites estabelecidos. Essas misteriosas conexões entre o Estado e a arte, a ganância política e a criação artística, os campos de batalha e as obras de arte oportunizaram o distanciamento de um estado de natureza direcionado pela violência destrutiva. O Estado grego entra em decadência pelo fim da disputa (*ágon*). Analisando Esparta e Atenas, Nietzsche afirma que

[...] as duas cidades também seguiram o exemplo de Miltíades acarretando seu declínio por um ato de *hybris*, para provar que, sem inveja, ciúme e ambição da disputa, tanto a cidade grega quanto o homem grego degeneram. Ele se torna

²⁶⁵ WILSON, Timothy. “Nietzsche’s early political thinking: ‘Homer on competition’”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 9 (2005): 177-235, p. 215.

²⁶⁶ HERÓDOTO. *História*. Livro VI. Trad. José Ribeiro Ferreira e Delfim Leão. Portugal: Edições70, 2000.

cruel, vingativo e sacrílego, resumindo, torna-se “pré-homérico” – e então precisa apenas de um grande pânico para levá-lo à queda e ser esmagado²⁶⁷.

A continuidade do Estado está na capacidade de se colocar entre a impossibilidade do político (dionisíaco) e o hiperpolítico (apolíneo). O desenvolvimento do Estado não significa a própria segurança e crescimento, e sim perceber que a manutenção prolongada da ausência de guerra representa um dos aspectos mais interessantes oportunizados pelo *ágon*. O pensamento político do jovem Nietzsche reflete interpretações dos elementos sociais comunitários e dos elementos sociais individuais distantes do pensamento político moderno. Nietzsche enfatiza que o elemento político da disputa (i) oculta e impossibilita que a unidade ou identidade de uma comunidade em particular se sobreponha às demais, e (ii) carrega um elemento transpolítico, ligado à pretensão de formação de uma sociedade capaz de apreender o elemento trágico em sua tradição²⁶⁸.

3.5. Estado

Assim como no texto *A disputa de Homero*, a partir da análise do texto intitulado *O Estado Grego* é possível apreender as características fundamentais do pensamento político do jovem Nietzsche e a articulação da política com a noção de natureza. Em *A disputa de Homero*, o filósofo afirma que a natureza da existência é a disputa (*ágon*)²⁶⁹. Em *O Estado Grego*, investiga como a disputa natural (agonística) se engendrou em instituições sociais e regimes políticos. Os dois prefácios apresentam perspectivas políticas relacionadas com a noção de natureza, bem como uma genealogia da

²⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero” (parágrafo 12). In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007; WILSON, Timothy. “Nietzsche’s early political thinking: ‘Homer on competition’”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 9 (2005): 177-235, p. 219.

²⁶⁸ WILSON, Timothy. “Nietzsche’s early political thinking: ‘Homer on competition’”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 9 (2005): 177-235, p. 221; Pierre Hadot afirma: “Poder-se-ia dizer que a atitude órfica é claramente oposta à atitude prometéica. Como quer que seja, Nietzsche permaneceu sempre fiel à sua intuição fundamental: a verdade é inseparável de seus véus; a aparência, as formas, a ilusão vital são inseparáveis da verdade. ‘A verdade só é verdade pelo não-verdadeiro que a oculta’ (GRANIER, Jean, *Le problème de la Vérité*, p. 534). Na perspectiva da metáfora da Natureza-Esfinge, não desvelar a Natureza significa deixar o busto da jovem, símbolo da beleza e da arte, esconder a besta feroz e terrífica, símbolo da Verdade (HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 313).

²⁶⁹ A respeito dessa temática, indico: CHAVES, Ernani. “Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. In: *Cadernos Nietzsche*, 9, 2000, p. 41-66. Da mesma forma, indico: BURCKHARDT, Jakob. “The agonal age”. In: *The greeks and greek civilization*. New York: St. Martin’s Griffin, 1998.

normatividade das convenções sociais, resultantes da relação entre natureza e cultura. Na perspectiva da filosofia moderna, o Estado surge na distinção entre natureza e cultura. No entanto, na perspectiva nietzschiana, o surgimento do Estado ocorre a partir do engendramento da natureza em cultura, ou seja, a possibilidade de surgimento das convenções sociais é uma realização da própria natureza, sem ocorrer uma separação fundamental. Para Nietzsche, as instituições sociais e políticas representam o domínio do *nomos*, mas também estão conectadas com a própria *physis*. O objetivo dessa conexão é a produção da criatividade individual erigida na figura do gênio²⁷⁰. Isso significa compreender a política no jovem Nietzsche a partir de duas possibilidades interpretativas principais: i) a relação entre natureza e Estado, e ii) a relação entre Estado e indivíduo.

No texto *A disputa de Homero*, Nietzsche analisa a “natureza como disputa”, contrapondo as formas de entendimento dessa noção no Estado grego e na modernidade. No prefácio *O Estado Grego*, Nietzsche analisa como o Estado, enraizado na natureza, pode ser desenvolvido para possibilitar a criação do gênio. O Estado moderno é contraposto ao Estado grego, com ênfase nas estruturas que impedem o surgimento da criatividade individual (gênio) no Estado moderno. Nietzsche apresenta uma dimensão política vinculada ao Estado grego na qual estão contidas as fontes e os benefícios da disputa (apresentadas em *A disputa de Homero*), as quais produzem a coesão do grupo, e, ainda, uma dimensão transpolítica na qual as fontes e benefícios da disputa são identificados através dos tempos no interior de uma “república de gênios” que “chamam uns aos outros”²⁷¹.

Encontramos nos textos estudados intuições que serão desenvolvidas na fase tardia da obra nietzschiana – algumas já serão abordadas como temática principal em cursos na Basileia e nas considerações extemporâneas, por exemplo, a respeito do futuro das instituições de ensino alemãs (*Sobre o futuro de nossas instituições de ensino* e *Schopenhauer como educador*). Na fase tardia, Nietzsche muda a sua forma de escrita e reconsidera algumas de suas posições intelectuais, mas mantém uma continuidade fundamental no seu pensamento: a tentativa de desvendar as influências que a natureza (*physis*) tem em fenômenos como a sociedade, a cultura e a política. Na interpretação

²⁷⁰ Acerca da questão do gênio em Nietzsche, sugiro: ARALDI, Clademir. “O gênio romântico no pensamento de Nietzsche”. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, 6, p. 183-193, abr. 2009.

²⁷¹ WILSON, Timothy H. Nietzsche’s early political thinking II: “The Greek State”. In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 17 (2013): 171-216, p. 173.

nietzschiana, o Estado grego se originou de um entendimento acerca da natureza a partir da forma como integrou a violência, a qual “dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência”²⁷². Nesse aspecto, Nietzsche parece expressar a concordância com o estado de natureza hobbesiano, no entanto, se diferencia da proposta de Hobbes sobre a formação do Estado, o qual teria sua origem em um pacto social que objetiva garantir e preservar a existência individual. Em *O Estado Grego*, o Estado surge a partir de atitudes de dominação, nas quais “o vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue”²⁷³. Assim, é possível perceber “a rigidez sem compaixão com que a natureza, para chegar à sociedade, forjou a ferramenta cruel do Estado – aquele conquistador com mão de ferro, que nada mais é do que a objetivação do instinto mencionado”²⁷⁴. Nesse sentido, o Estado grego é uma demonstração de como os gregos compreenderam a “natureza na natureza humana” e a transfiguraram em uma organização política. Para Nietzsche, não havia na organização política grega as noções modernas de “dignidade do trabalho” e “dignidade humana”, algo que ficava evidente pela colocação da escravidão como força motriz do Estado. A legitimação do trabalho escravo no Estado grego demonstraria as seguintes “verdades” acerca da sociedade grega: (i) o trabalho é entendido como um ultraje; (ii) o trabalho é ultrajante porque a existência humana não possui nenhum valor em si²⁷⁵. Se essas considerações legitimaram a existência da escravidão na Grécia, em que momento o não escravo se renderia ao trabalho? Para Nietzsche, somente quando a “força urgente do impulso artístico faz efeito”, o grego “precisa criar e sujeitar-se àquele esforço inevitável do trabalho”²⁷⁶. A glorificação da vida cultural artisticamente livre esconde um fundamento assustador: a vergonha acerca do trabalho e a denúncia que a “imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços inevitáveis pela vida para que a arte se desenvolva”²⁷⁷.

Contrariando a visão moderna que afirmava a serenojovialidade otimista como interpretação da cultura grega, para Nietzsche a escravidão pertencia à essência da

²⁷² NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, parágrafo 7.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*, parágrafo 8.

²⁷⁵ A respeito da questão do “trabalho” em Nietzsche, indico: CHAVES, Ernani. “Estética, Ética e Política: em torno da questão do trabalho no segundo Nietzsche”. In: *Dissertatio*, UFPel [33], 2011, p. 173-187.

²⁷⁶ *Ibid.*, parágrafo 4.

²⁷⁷ *Ibid.*, parágrafo 5.

cultura grega “para possibilitar, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico”²⁷⁸. Nietzsche percebeu nos gregos trágicos um dos exemplos mais evidentes de uma cultura fundada artisticamente. No entanto, o apaziguamento do impulso primordial dionisíaco pelo impulso apolíneo da aparência não se fez apenas pelo velamento nômico dos mitos e da tragédia. Essa transfiguração artística só se tornou possível porque uma maioria de escravos sustentou a minoria artística que efetivou essa transfiguração. O surgimento da cultura grega - com suas criações artísticas que denotam um mundo de aparências - resulta do engendramento da natureza em convenções sociais como uma de suas interpretações, como uma de suas individualizações, no entanto, a partir das condições necessárias obtidas por causa de uma maioria de *trabalhadores*:

O Estado, de nascimento infame, é uma fonte contínua e fluida de fadiga para a maioria dos homens, em períodos que retornam constantemente, o archote devorador da espécie humana – e, no entanto, um som nos faz esquecer de nós mesmos, um grito de guerra que entusiasmou incontáveis feitos heróicos verdadeiros, talvez o objeto mais elevado e digno para a massa cega e egoísta, que só nos momentos mais monstruosos da vida do Estado tem a estranha expressão da grandeza em sua face!²⁷⁹.

Ao final do texto, Nietzsche afirma que reconhece

[...] no conjunto da concepção do Estado platônico, o hieróglifo imenso de um ensinamento secreto da conexão entre Estado e gênio, que permanecerá sendo eternamente o que se deve interpretar em sua profundidade: o que pretendemos ter adivinhado de tal escrito secreto ficou dito nesse prefácio. –²⁸⁰.

Nietzsche afirma que no texto *O Estado Grego* procurou apresentar o que entende como a *essência* da política grega, a qual pode ser conhecida na interpretação do escrito de Platão intitulado *A República*. Na perspectiva nietzschiana: a hierarquia social proposta por Platão é resultante do entendimento grego a respeito da constituição do Estado; o filósofo como guia político da *República* ocupa o lugar e a função de um *sacerdote*, o qual professa a sabedoria retórica ensinada por Sócrates; o Rei-filósofo não possui as virtudes poéticas, por esse motivo (i) transforma a arte da poesia em discursos que visam o convencimento e (ii) transforma a música em marchas militares, modelando

²⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, parágrafo 6.

²⁷⁹ *Ibid.*, parágrafo 9.

²⁸⁰ *Ibid.*

os artistas e as manifestações artísticas para *criarem* em prol da República, sob ameaça de expulsão do Estado. Para Nietzsche, *A República* de Platão demonstra a natureza da política grega, mas com os valores nômicos já transformados por Sócrates – os mesmos valores que levaram a idade trágica à decadência e inauguraram o jogo sedutor da dialética que motivou as mudanças que culminaram na modernidade.

3.6. Notas acerca da *Grande Política* como crítica

Nietzsche suspeitava que a organização política do Estado moderno poderia oportunizar a realização dos delírios nacionalistas dos Estados-nação que buscavam a independência dos seus povos em relação aos demais. Contrário a isso, Nietzsche propõe a mundialização da economia e do comércio, a socialização de um entendimento superior de cultura (entenda-se aqui principalmente uma cultura formada por valores não mercantis e econômicos), a aceleração dos movimentos migratórios e um elogio do cosmopolitismo em ascensão na Europa. Essas seriam estratégias políticas e morais para acelerar o declínio das tradições nacionais e dos nacionalismos europeus, bem como dirigir-se para o advento de cosmopolitismo que viria a constituir a Europa. Para Nietzsche, os movimentos nacionalistas se opõem a essas mudanças – embora as perceba – e as enfrenta como estados de exceção, os quais são controlados por uma minoria que pretende manipular as massas através da mentira e da violência, e isso poderia ser percebido no crescimento do antissemitismo na Alemanha. Uma crítica ao nacionalismo é necessária porque externamente separa os povos europeus e internamente facilita a subida ao poder dos políticos corruptos e tiranos. Nietzsche espera e acredita que o nacionalismo não conseguirá conter um movimento histórico que pretende à fusão dos povos e das nações da Europa; esse movimento é entendido como *grande política*²⁸¹.

A *grande política* se caracteriza por um movimento de oposição ao nacionalismo, pretende à unificação da Europa, seria implementada pelos sem-pátria e anti-humanistas em geral, faria uma ruptura com os conservadores porque esses desejam fazer o passado retornar, assim como faria uma ruptura com os liberais, por causa dos ideais de progresso e liberdade. As tentativas de implementação de uma *grande política*

²⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre política*. Vol. I e II. Organização, tradução, notas e apresentação: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.

seriam percebidas por disputas sociais, principalmente contra o espírito mercantil e econômico e qualquer forma de nacionalismo. Seriam disputas orientadas por uma *disputa* de espíritos, o que significa uma *disputa* pela cultura. Nesse sentido, não se trata de guerras nacionais ou sociais, são *disputas* fisiopsicológicas que procuram os valores inerentes aos seres humanos, valores que elevem suas potencialidades e redirecionem os seus defeitos. A *grande política* engendra na sua formação disputas contra os nihilismos, os ressentimentos, os valores que negam tanto a psicologia pulsional e instintiva dos seres humanos quanto sua fisiologia emocional. Essas disputas deveriam oportunizar o surgimento dos elementos políticos entendidos como *transvaloração de todos os valores e além-do-homem*²⁸².

A noção de *grande política* é o fundamento para a compreensão da crítica de Nietzsche ao liberalismo moderno. O significado de liberalismo na filosofia não é objetivo e não pode ser organizado em apenas uma definição. Porém, alguns elementos podem ser identificados como princípios gerais do liberalismo, como a valorização da livre expressão da personalidade individual, a crença de que os seres humanos possuem aptidão para tornar a expressão da liberdade individual importante para si e para a sociedade, o apoio das instituições e políticas que favorecem e protegem a livre expressão e sua tolerância²⁸³. Assim, o liberalismo é organizado a partir de duas temáticas principais, a saber, uma aversão à autoridade arbitrária e uma livre expressão da personalidade individual. O termo “liberal” com as conotações políticas relacionadas à modernidade se desenvolveu principalmente a partir do partido político espanhol *Liberales*, o qual estava fundamentado por uma versão da constituição francesa de 1791. Mas o liberalismo como um sistema coerente de ideias políticas se originou na Inglaterra nos séculos XVII e XVIII, e seus princípios mais importantes estavam embasados pela liberdade religiosa e pela tolerância, pelo constitucionalismo – código de leis e separação dos poderes – assim como direitos políticos. Na Alemanha, se desenvolveram duas das principais escolas do pensamento liberal, as quais também eram conflitantes. A primeira escola se origina da teoria política de John Locke encontrada nos escritos de Karl Wilhelm von Humboldt [1767-1835], e almejava um governo constitucional, um estado mínimo e entendia como meta principal da sociedade proporcionar a segurança mútua. A segunda escola – liberais nacionalistas da Alemanha – estava fundamentada em

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ SILLS, David L. *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. Vol. IX. New York: McMillan, 1968.

princípios estatistas, desejavam a liberdade da Alemanha como unidade nacional e defendiam com mais ênfase os direitos coletivos e não os direitos individuais²⁸⁴.

Em uma perspectiva crítica, Nietzsche afirma que os ideais do liberalismo europeu, principalmente aqueles relacionados com a personalidade criadora, foram corrompidos pelo nacionalismo; se analisado por uma perspectiva histórica, o desenvolvimento do liberalismo filosófico é inseparável do liberalismo econômico (capitalismo de *laissez-faire*). Nietzsche afirma que o efeito gerado pela dominação da política por uma economia monetária é a anulação da possibilidade basilar para uma vida fortemente ética e em comunidade, além de possibilitar que a cultura seja invadida por interesses apenas econômicos. A partir disso, Nietzsche afirma que a expressão e a realização da individualidade tornam-se praticamente impossíveis na modernidade, porque o liberalismo emanciparia a pessoa particular da sociedade burguesa, mas não o indivíduo, pois lhe falta uma concepção de cultura. O liberalismo está fundamentado por uma concepção abstrata e a-histórica do ser individual e sua realização. Para esse entendimento, Nietzsche afirma que é necessário um estudo da evolução psicológica e histórica das atividades humanas – aquilo que Nietzsche procura fazer em *A genealogia da moral* – com a intenção de demonstrar a existência de diferentes formas de moralidade. A principal característica da modernidade, a relação entre pessoa particular e liberdade, significa para Nietzsche uma mudança ambígua, a partir da qual os mesmos sujeitos que não estão condicionados a hierarquias sociais e religiosas possuem a responsabilidade de criação das próprias leis. A modernidade não possui uma concepção de cultura e de política adequada e própria, o estado moderno está empenhado em uma política do poder, dominado por interesses e relações nacionalistas e militaristas²⁸⁵.

Nietzsche é um dos primeiros filósofos a pensar o poder fora dos limites da teoria política, já que a perspectiva nietzschiana suspeita das noções tradicionais de soberania e lei da filosofia moderna, para a qual o poder é algo proibitivo e negativo. Para Nietzsche, o poder está no mundo em todas as partes e, nessa realidade, a vida é uma permanente disputa entre diversas fontes de poder. O poder é algo positivo e só existe a partir do seu exercício, e, a partir do seu exercício, acontece o tempo todo, como uma situação estratégica complexa em uma dada sociedade. Para Michel Foucault, na tradição política moderna, o poder é disciplinar, uma técnica normalizadora, representa punição

²⁸⁴ ANSELL-PEARSON, Keith. *An introduction to Nietzsche as political thinker*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

²⁸⁵ *Ibid.*

e controle; poder não é direito ou lei. A política moderna produziu outro tipo de indivíduo a partir de uma nova tecnologia de poder político, a partir da qual o sujeito do estado goza de direitos e obrigações, o que produz tipos de sujeitos humanos e uma política que assume discursos de legitimidade a partir das noções de lei e soberania, ou seja, a configuração política moderna representa uma tecnologia de apagamento – ou velamento – da dominação que é intrínseca ao poder. Foucault critica o liberalismo principalmente por causa das práticas de poder disciplinares e pelas tecnologias de normalização. Tanto para Nietzsche como para Foucault, o projeto moderno de liberdade e emancipação, o qual utiliza práticas de poder disciplinares e tecnologias de normalização, exclui formas de alteridade que não se enquadram nos seus limites²⁸⁶.

Para pensar o liberalismo moderno, Nietzsche se abstém de justificativas transcendentais e teleológicas em suas fundamentações, e enfrenta a história com toda a sua contingência. O pensamento nietzschiano não possui apenas uma, mas uma série variada de possibilidades éticas e políticas e reconhece que nós – modernos – já não nos sentimos à vontade no mundo, por isso o pensamento de Nietzsche procura superar o sentimento de nostalgia recusando-se a postular uma visão total do mundo. A vontade de poder em Nietzsche significa uma oportunidade de crítica a determinados aspectos das democracias liberais, principalmente porque a vontade de poder não postula apenas uma vontade de dominação e supremacia. A vontade de poder compreende uma *contra ontologia* que desafia a visão antropomórfica de que o mundo é suscetível ao domínio humano. No entanto, a busca por justiça não é apenas uma expressão dissimulada de uma vontade fraca e ressentida; a busca por justiça provém de um sistema político baseado na exploração econômica e na opressão política. Esses fatores analisados não oportunizam apenas uma crítica às democracias liberais, existe uma oportunidade para uma teoria política pós-nietzschiana, fundamentada a partir da possibilidade de uma *contra ontologia da alteridade* (o ser humano é egoísta por natureza) e exatamente por esse motivo surge a compreensão de que a justiça é a estrutura básica da própria

²⁸⁶ANSELL-PEARSON, ANSELL-PEARSON, *An introduction to Nietzsche as political thinker*, 1994. CONNOLLY, *Political theory and modernity*, 1988. A respeito da relação de Nietzsche com o liberalismo político, William E. Connolly apresenta uma perspectiva que pretende transpor as dificuldades do liberalismo radical, o qual sustentaria valores liberais tradicionais como a tolerância, a autonomia, a individualidade e a liberdade de expressão, valores somados com um universalismo inspirado em um ideal abrangente da natureza humana. Nesse sentido, o problema da política para o liberal radical se torna o método para instituir uma sociedade com uma vida ética partilhada que admita o reconhecimento da alteridade e a afirmação da diferença. A partir da influência da filosofia de Michel Foucault, Connolly inicia sua argumentação a partir da síntese das percepções de Nietzsche a respeito da modernidade somada com uma teoria da justiça independente.

sociedade. O ressentimento com a vida surgiria de duas fontes principais: da raiva contra uma falta de sentido da condição humana em que a dor e o sofrimento da vida são sem propósito e sem significado e da organização das instituições públicas e sociais que impõe o prejuízo e a exploração de muitos em benefício de poucos²⁸⁷.

Assim, surge a sugestão de um liberalismo político reconstituído a partir da crítica nietzschiana, o qual é sensível aos direitos de diferença diante do peso do domínio e da normalidade, no qual é necessária uma ética abrangente do respeito para substituir o discurso moderno que procura satisfazer a necessidade de auto-realização mediante o sonho de uma comunidade auto inclusiva, na qual a contínua expansão econômica é vista como pré-condição da liberdade. As teses de Nietzsche a respeito da política ajudariam na formulação de um liberalismo político reconstituído. Na filosofia nietzschiana encontraríamos um ensinamento a respeito da construção de um *eu* oportuno para a responsabilidade e sensibilidade aos direitos de diferença, um *eu* não ressentido apto para moldar o estilo do próprio caráter, controlado e dinâmico. Além disso, na filosofia nietzschiana é possível encontrar as bases para um tipo de sujeito – formado por um tipo de esclarecimento sem fundamentos teológicos e metafísicos – que assume a responsabilidade por quem *é* e conquista a satisfação por *si*; *aqueles que não se sentem contentes com a própria vida são os que mais provavelmente expressam ressentimento com os outros*²⁸⁸.

²⁸⁷ANSELL-PEARSON, ANSELL-PEARSON, *An introduction to Nietzsche as political thinker*, 1994.
CONNOLLY, *Political theory and modernity*, 1988.

²⁸⁸ *Ibid.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A motivação para este estudo surgiu das leituras das obras de Brian Leiter, Christopher Janaway e Richard Schacht, os quais defendiam, de alguma forma, que Nietzsche havia produzido uma filosofia consonante com o naturalismo filosófico. Diante do conhecimento das interpretações clássicas da filosofia nietzschiana (citando apenas algumas, como Walter Kaufmann, Jean Granier, Wolfgang Müller-Lauter, Gilles Deleuze, Michel Foucault e Günter Abel) e diante da novidade que essa afirmação contundente representava, estabeleci uma questão central para orientar a pesquisa: Nietzsche é um filósofo naturalista? E uma segunda questão, derivada da primeira: Se Nietzsche é um filósofo naturalista, em que o naturalismo contribui para o problema da moral em Nietzsche?

A afirmação mais radical a respeito do naturalismo filosófico em Nietzsche é de Brian Leiter. Para ele, Nietzsche é um filósofo naturalista científicista, e seu naturalismo se manifesta de duas maneiras: de forma metodológica (o que significa afirmar que Nietzsche tem a convicção de que a filosofia deve ser contínua com os resultados e com os métodos das ciências naturais) e de forma substantiva (o que significa afirmar que Nietzsche acredita que todas as coisas existentes são naturais); para Brian Leiter, Nietzsche está de fato comprometido com uma visão científica a respeito de como as coisas funcionam. Mesmo com as contribuições da interpretação de Brian Leiter a respeito da psicologia moral humana em Nietzsche, ele recebe críticas de Christopher Janaway e Richard Schacht por relacionar a orientação do pensamento nietzschiano com um científicismo empírico exagerado. Christopher Janaway defende uma versão ampla do naturalismo em Nietzsche, sustentado pela negação de qualquer tipo de metafísica transcendente e pela ênfase no corpo humano, nos instintos e afetos, na psicologia e na história (o desacordo parece estar principalmente entre uma proposta fisicalista reducionista e uma proposta fisicalista não reducionista). Richard Schacht se afasta ainda mais da proposta de Brian Leiter e defende um naturalismo estendido em Nietzsche. Afirma que a filosofia nietzschiana não pode ser relacionada com nenhum tipo de naturalismo metodológico ou metafísico, já que os métodos de investigação de Nietzsche são descontínuos aos métodos científicos. Além disso, as observações a respeito da moral humana, mesmo relacionadas com a fisiologia e com a psicologia, são

constantemente modeladas pela cultura. Assim, se existe um naturalismo em Nietzsche, ele é construído a partir de um novo sentido que inclui no natural uma diversidade de perspectivas fisiológicas, psicológicas, científicas, sociais, culturais, morais e artísticas, as quais, de igual forma, são aliadas na interpretação dos principais problemas filosóficos.

A partir desses argumentos, é necessário avaliar se um estatuto naturalista (a relação necessária da filosofia com as ciências naturais) não é uma exigência apenas da filosofia contemporânea, ou seja, uma reivindicação que estaria distante da época em que Nietzsche escreveu os seus textos e fundou os seus principais problemas filosóficos. Diante da dificuldade de sustentar qualquer tipo de naturalismo filosófico *fechado* em relação ao pensamento nietzschiano (o que seria falacioso em relação às suas propostas filosóficas), é necessário ponderar se a associação da filosofia de Nietzsche com o naturalismo não faz mais sentido para seus intérpretes (centrados em um debate que procura “encaixar” a filosofia nietzschiana em algum tipo de naturalismo, realizando as distensões conceituais necessárias para que isso se torne possível) do que para as propostas filosóficas do próprio Nietzsche. Além disso, percebemos (pelas análises de Richard Schacht e pela referência de Helmut Heit) que o significado de natureza para Nietzsche parece estar distante do significado de natureza utilizado em um debate naturalista inflexível (no qual natureza significa exclusivamente o material, o físico, aquilo que é explicável pelas leis da Física). Assim, para compreender a intenção nietzschiana de “retraduzir o ser humano de volta à natureza” (JGB/BM §230), é necessário investigar o significado de natureza para Nietzsche em conexão com sua proposta de *retradução*, marcada pelas potencialidades da interpretação e do projeto de substituição do vocabulário herdado da metafísica ocidental tradicional na apresentação dos problemas da moral e da filosofia.

Antes de realizar essa investigação é preciso analisar os principais projetos naturalistas da modernidade, apresentar quais perspectivas e obras Nietzsche conheceu, dedicou tempo de leitura, e como isso pode ter influenciado em suas perspectivas filosóficas. Nessa abordagem, uma via informativa de reconstrução do contexto histórico de Nietzsche é proposta pelos estudos de Thomas Brobjer e Rogério Lopes, os quase têm o interesse de apresentar os principais interlocutores de Nietzsche na modernidade. Assim, conhecemos que Nietzsche estava interessado na aprendizagem do rigor que a disciplina e o método de pesquisa nas ciências naturais pode oferecer ao filósofo nas

conquistas de suas conclusões filosóficas, o que é diferente do apreço exclusivo pelos métodos e resultados das ciências naturais defendido por Brian Leiter. Esse estudo remeteu à afirmação de Brian Leiter que relaciona a filosofia de Nietzsche com o darwinismo, assim, a possibilidade de reconstrução histórica do contexto de Nietzsche é relevante também para investigar as evidências que conectam (e distanciam) Nietzsche e Darwin.

Diante da recusa de Nietzsche por qualquer tipo de determinismo evolutivo e das críticas às noções de luta pela existência, autoconservação e concorrência vital, ainda é necessário investigar as possibilidades de haver alguma influência naturalista na noção de vontade de poder, as quais teriam sido herdadas das leituras dos biólogos Wilhelm Roux e William Henry Rolph, como identificou Wilson Frezzatti Júnior. Nesse caso, se houve a influência, ela não é demonstrada de forma explícita, e a noção de vontade de poder só pode ser considerada a base de um projeto de naturalização da moral se isso não significar uma redução do cultural ao biológico, nem um tipo de biologismo que afirme a proveniência da cultura a partir do biológico. Retomando as possibilidades de um naturalismo na filosofia nietzschiana, ele só poderia ser configurado como um novo tipo de naturalismo (ainda sem definição na filosofia contemporânea) que não admitisse nenhum tipo de reducionismo e englobasse todas as dimensões do que entendemos por cultura.

Assim, a vontade de poder pode ser interpretada de várias formas, mas parece ser sólido afirmar que essa noção ocupa um papel fundamental no projeto nietzschiano de superação das fundamentações metafísicas da alma e na abertura das possibilidades para novas interpretações do significado de alma (JGB/BM §12). A partir dessa argumentação, é necessário retomar interpretações e leituras clássicas de Nietzsche, as quais foram responsáveis pela colocação do pensamento nietzschiano no âmbito de relevância e importância que ocupa atualmente. Penso que essa exigência foi imperiosa por perceber que a hermenêutica acerca de problemas fundamentais do pensamento nietzschiano já havia sido feita com competência e precisão por seus primeiros intérpretes e, de alguma forma, a preocupação exagerada em encontrar o tipo de naturalismo adequado ao pensamento de Nietzsche pode ter negligenciado essas interpretações. Por esse motivo, ao perceber que as interpretações clássicas do pensamento de Nietzsche já haviam se ocupado e percebido as suas nuances naturalistas, busquei nesses argumentos tanto uma contribuição para meu estudo como

uma base de refutação para alguns exageros. Com a noção de vontade de poder parece acontecer esse tipo de interpretação forçosa em direção a uma leitura naturalista, por exemplo, ao relacionar apressadamente a vontade de poder com uma leitura materialista monista. Assim, em contraposição a uma leitura demasiado reducionista da vontade de poder, retomei a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter, bem como seus argumentos que distanciam a filosofia de Nietzsche da interpretação de Martin Heidegger. A interpretação de Müller-Lauter distancia a vontade de poder de um confinamento causal no mundo físico (o que evita um naturalismo fisicalista reducionista) e também distancia a vontade de poder de um confinamento apriorístico metafísico e cosmológico (o que demonstra a necessidade de sustentar alguma conexão com a experiência empírica).

A partir de Müller-Lauter, reforçamos a percepção do comprometimento de Nietzsche em conhecer o método e o resultado das ciências naturais, mas também percebemos que qualquer forma de modelo explicativo causal e mesmo monocausal não são admitidos em sua filosofia. Rogério Lopes enfatiza esse argumento ao afirmar que se existe um naturalismo em Nietzsche, é um tipo de naturalismo liberal que elogia a submissão a uma disciplina empírica e a prática científica temporária como aprendizado das condições excelentes e das virtudes epistêmicas necessárias para a reflexão filosófica, com o objetivo de anular os vícios epistêmicos herdados de uma tradição metafísica. Nesse sentido, um naturalismo liberal defende essa vivência por reconhecer a competência descritiva das ciências naturais, resultante da sobriedade e economia das hipóteses exigida pelo método científico. O aprendizado dessa economia deve refletir nas propostas genealógicas, normativas e terminológicas, o que poderia ser percebido na noção de vontade de poder engendrada em um sentido amplo de interpretação (JGB/BM §13). Além disso, em um naturalismo liberal a suspeita deve ser a principal característica do filósofo para produzir novas formas de interpretação, como forma de reação a qualquer forma de dogmatismo que pretenda se instalar no pensamento, para reconhecer a importância de outros valores além dos cognitivos e epistêmicos para a reflexão filosófica.

O estudo a respeito da relação de Nietzsche com as ciências naturais demonstra a recusa de Nietzsche de qualquer forma de determinismo e causalidade, bem como o interesse de superar a metafísica ocidental tradicional. Nietzsche realiza diversas críticas às soluções fundacionistas da moral. Dessa forma, se o interesse de Nietzsche, a

partir do seu projeto de transvaloração de todos os valores é a destruição da metafísica e a superação de teorias fundacionistas da moral, como é possível pensar a relação do naturalismo com a normatividade moral? Nesse sentido, Jesse Prinz afirma que o interesse de Nietzsche por questões descritivas a respeito da moral é relevante, já que ele procura com essa questão pela origem dos nossos valores morais. Essa intenção de Nietzsche estaria demonstrada por uma intenção genealógica de interpretação da normatividade moral, esperando que a exposição da origem dos valores a partir da nossa história social possa desestabilizar as crenças estabelecidas e servir como motivação para a superação dessas crenças (ao perceber que os valores que prezamos têm uma origem e essa origem pode não ser interessante).

Jesse Prinz parece estar correto em relacionar a genealogia de Nietzsche com a possibilidade de revisionismo moral, no entanto, parece desconsiderar a importância que as noções de sentido, valor e história possuem no interior de uma reflexão genealógica. Seguindo a intuição de Jesse Prinz, procurei demonstrar que para o método genealógico ser eficiente como estratégia de revisionismo moral, é fundamental retomar as interpretações de Gilles Deleuze e Michel Foucault a respeito da genealogia. Para Gilles Deleuze, a crítica que Nietzsche realiza às verdades e à metafísica é necessária para o afastamento de um substancialismo na filosofia e para reintroduzir a importância da interpretação. Para Michel Foucault, a conexão entre a genealogia e o sentido histórico é necessária para não se deixar envolver por nenhum sentido supra-histórico, e, assim, sob o amparo de uma história efetiva, reintroduzir no devir e na corporeidade tudo o que havia sido compreendido como imortal no ser humano.

Nietzsche parece mais interessado em conhecer as perspectivas das ciências naturais para auxiliar no seu projeto de renovação da filosofia (principalmente na crítica radical da metafísica ocidental e de como os valores derivam dessa metafísica) do que adaptar a filosofia para os métodos e resultados das ciências naturais. Isso não significa que não seja possível relacionar o projeto nietzschiano com algum tipo de normatividade moral. Pelo contrário, os argumentos anteriores pretendem demonstrar a partir de quais vias é possível conectar o pensamento nietzschiano com a noção de normatividade moral sem falsificar suas intenções filosóficas. Richard Schacht afirma que internalização e identificação são os caminhos a partir dos quais as normas morais adquirem eficácia normativa. No entanto, para compreender como a moral se desenvolve e, principalmente, como a moral adquire um estatuto normativo, é

necessário investigar como a internalização ocorre nos seres humanos. Nesse sentido, é relevante retomar a afirmação de Helmut Heit acerca da natureza em Nietzsche, a qual sustenta que o significado de natureza para o filósofo está distante do significado de natureza utilizado no debate naturalista estrito. Assim, a tarefa nietzschiana de “retradução do ser humano à natureza” não se relaciona apenas com a tarefa de destruição da metafísica ocidental para erigir novas noções de interpretação do fenômeno humano. Nietzsche pretende demonstrar que a eficácia da tarefa de *retradução* depende da reconstrução do significado de natureza na filosofia ocidental, para, a partir disso, sugerir como nessa noção reconstruída de natureza surge a moral e a cultura.

A noção de natureza não pode ser compatibilizada com a moral. Por exemplo, para Nietzsche, a máxima estoica que solicita “viver conforme a natureza” é uma conduta ideológica e uma estratégia para conceder validade universal para uma valoração. Na perspectiva nietzschiana, uma filosofia bem fundamentada sempre impõe as suas configurações à natureza. Se não é possível evitar que isso aconteça, Nietzsche sugere a adoção de um comedimento em relação a acreditar na própria filosofia, o que significa acreditar que é possível utilizar perspectivas filosóficas fortes ao mesmo tempo em que se reconhece a sua validade limitada. Como afirma Pierre Hadot, Nietzsche sugere que qualquer saber a respeito da natureza que não seja resultante de um antropomorfismo é um conhecimento inumano. Assim, a solução seria integrar na interpretação da natureza os erros, as ilusões e a percepção de que os valores e representações são engendramentos da própria natureza em prol da vida; eles não são dispensáveis e não podem ficar de fora de qualquer teoria a respeito da natureza. Como os véus e as ilusões são engendramentos da própria natureza em prol da vida, a verdade pura da natureza é a negação da vida - a vontade de verdade exagerada se torna uma vontade de morte. A profundidade das coisas é apavorante, mas desse horror se engendra a aparência; a natureza cria representações e aparências para afirmar a existência.

Se a natureza cria as representações, a natureza é a artista por excelência. Assim, para Nietzsche, a arte não tem uma relação direta com as belas-artes, o significado de arte engloba todas as atividades de produção e criação que conectam vida e natureza. A arte é uma força da natureza que engendra a possibilidade de viver. “Quem observou o mundo em profundidade, percebe quanta sabedoria existe no fato de os seres humanos

serem superficiais” (JGB/BM §59), afirma Nietzsche. Essa citação é de *Além do bem e do Mal*, mas reconhecemos a semelhança dessa afirmação com as teses dos textos da juventude a respeito da mitologia e das artes gregas. Em uma interpretação que transborda a objetividade do fragmento de Heráclito, Nietzsche poderia afirmar que a “Natureza (e a Verdade) ama ocultar-se, ama mentir, ama a ilusão, ama criar obras de arte”, como enfatiza Pierre Hadot, com o objetivo de nos mostrar que Nietzsche se afasta de uma interpretação estritamente científica da natureza, apresentando o valor de uma abordagem psicológica e estética em sua interpretação.

Além disso, em Nietzsche precisamos perceber a natureza como um processo, na qual os estados e os fenômenos se engendram a partir da inter-relação entre consciência e linguagem. Assim, se no pensamento de Nietzsche a natureza é um processo, ela deve ser pensada além de propostas dualistas e monistas. Nietzsche admite uma continuidade entre o inorgânico, o orgânico, os estados mentais, a consciência, o tornar-se consciente, as atividades cognitivas e os projetos de ação e seus engendramentos. Como afirma Günter Abel, para Nietzsche, o ser humano é uma corporificação de todas as mais antigas estimativas de valor que foram interpretadas por todas as atividades inteligentes que se encontram no orgânico, se tornaram orgânicas e desde esse momento participam da organização da experiência. Retomando a questão da internalização: Nietzsche afirma que “a vontade de poder interpreta”, assim, a apropriação e a incorporação significam um querer configurar e reconfigurar até que a força subjugada tenha passado totalmente ao poder do atacante e o potencialize; se esta incorporação não tem êxito, a formação provavelmente se desintegra (NF/FP 9[151] 1886-1887). Nietzsche considera que é possível pensar, sentir e querer sem que eles precisem entrar na consciência, já que as formas de vida pré-conscientes e orgânicas representam processos dinâmicos, com a capacidade de interpretar. Os impulsos não são cegos: estão constantemente ocupados em observar, perceber, ordenar, delimitar, intensificar, preferir, desprezar (JGB/BM §36).

Assim, como afirma Günter Abel, as críticas de Nietzsche à consciência, ao tornar-se consciente e à autoconsciência significam uma crítica ao modelo cartesiano de consciência, o qual afirma a possibilidade de uma pura experiência interna do ser consciente. Para Nietzsche, nós possuímos consciência e pensamento por força da linguagem, dos signos e da necessidade de interpretação, não por meio deles, ou seja, não é possível pensar fora dos signos linguísticos e, quando se pretende fazer isso, o

pensamento é interrompido. Consciência e linguagem se engendram juntas. O ser humano é capaz de inventar signos de comunicação, esses processos estão vinculados com a sociabilidade e, quanto mais ele cria signos de comunicação, mais ele se torna consciente (FW/GC §354). Para compreender a noção de natureza em Nietzsche, é necessário conhecer suas interpretações a respeito do fragmento de Heráclito “a natureza ama ocultar-se”, sua interpretação da arte e da cultura dos gregos antigos, bem como ele desenvolve uma filosofia do processo que conecta natureza, consciência, linguagem e sociabilidade.

Da mesma forma, para compreender o projeto de transvaloração dos valores, é preciso perceber a importância que a psicologia ocupa no pensamento de Nietzsche, os motivos que o levaram a afirmar que a psicologia é a “rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências”, que a “psicologia é o caminho para os problemas fundamentais” (JGB/BM §23) e porque Nietzsche se intitula em *Ecce Homo* “um psicólogo sem igual” (EH/EH, *Por que escrevo livros tão bons*, §5). Nos escritos da juventude, durante o período em que leciona na Basileia, Nietzsche já afirmava que a “filosofia desenvolve a sua ciência da natureza em torno de falsos dados psicológicos e envolve o todo com uma necessidade metafísica” (NF/FP 22[107] 1877). Para ele, o interior (psicológico) possui uma correlação com o exterior (fisiológico), assim, deseja libertar a psicologia dos preconceitos metafísicos para, a partir da psicologia, analisar os preconceitos morais. Como afirma Giacoia, para que isso seja possível, é necessário perceber o objetivo de seu projeto filosófico crítico, o qual pretende destruir as pilastras metafísicas da psicologia racional e as bases teóricas da psicologia em geral, para fundar uma ciência da subjetividade desconectada dos preconceitos metafísicos e morais que fundaram o pensamento ocidental, afirmando o psíquico conectado com o consciente e com inconsciente. Para destruir o fundo moralista da psicologia, é necessário dissolver o primado da consciência e a ideia de subjetividade identificada com o primado da consciência. Além disso, libertar a psicologia dos preconceitos morais pode proporcionar uma libertação do niilismo como estado psicológico, superando a busca por um sentido, um cânone moral, uma ordem universal, uma totalidade e um objetivo que não está nos acontecimentos. A causa do niilismo é a própria crença dogmática nas categorias da razão porque aprendemos a medir o mundo por essas categorias, oriundas de um mundo fictício. A nova psicologia que Nietzsche pretende erigir deve demonstrar que a origem dos valores morais da modernidade é o “tu deves”, ou seja, a submissão. A

marca da moral moderna é uma combinação do platonismo com o cristianismo, os sistemas de avaliação e juízos morais são derivados dessa combinação, e a psicologia pode ser a ciência que oferecerá os caminhos para a superação dessa moral.

A interpretação da natureza de Nietzsche, diferenciando-se tanto da metafísica ocidental como de uma visão cientificista de natureza, pretende construir uma perspectiva que conecte o orgânico, o inorgânico, a consciência e a linguagem. Nessa proposta, a psicologia pode significar uma ciência da profundidade, demonstrando como a natureza se engendra em organismos, valores morais, sociedades e Estados. Na filosofia nietzschiana, a psicologia não é apenas uma ciência da consciência, mas uma ciência capaz de desvelar os processos e artifícios de engendramento da natureza. Nesse sentido, o mundo é um organismo que gera e conserva a si mesmo, a vida natural é um fluxo constante, não existe uma constituição essencial. Podemos investigar as formas de desenvolvimento da vida percebendo que a partir do jogo entre as diversas vontades de poder podem ocorrer diferentes engendramentos. Isso pode significar que a própria vontade é uma ilusão, já que essa é uma das formas a partir da qual a natureza se engendra, criando ilusões. Nesse sentido, Nietzsche irá afirmar que as ilusões são sempre mais elaboradas na natureza. No entanto, como afirma Araldi, Nietzsche entende os seres humanos como unidades de força de duração relativa e demonstração de estabilidade, os quais conseguem produzir artes de transfiguração da violência e da crueldade desmedida operando entre a vontade de iludir e a de se deixar ser iludido. Ainda assim, a vontade de ilusão não é derivada de uma liberdade humana para moldar a si mesmo, mas se trata do ímpeto e da pressão permanente de uma força criadora.

Essas forças criadoras estão relacionadas com a disputa (ágon) e com um inquietante duplo caráter da natureza. A natureza é inquietante porque contém um aspecto terrível que ela própria se esforça para esconder. Disso, deve se engendrar uma sabedoria trágica que reconheça a impossibilidade de racionalizar e conhecer toda a natureza, a qual está amparada no conhecimento do caráter limitado de suas instituições, padrões e normas. Nessa noção de natureza, exige-se a compreensão dos limites do conhecimento, a impossibilidade da vontade de verdade e a percepção de que a natureza é terrífica, mas não podemos viver sem esse conhecimento, justamente porque esse saber demonstra o limite da possibilidade de conhecer. A natureza se engendra a partir da possibilidade da disputa e do conflito. A continuidade de uma sociedade e de um Estado está na sua capacidade de se colocar a favor da disputa e de se

distanciar do conflito. Para Nietzsche, a manutenção prolongada da ausência de guerra representa um dos aspectos mais interessantes produzidos pela disputa, mas isso está em relação à capacidade dessa sociedade ou Estado apreender o elemento trágico em sua cultura.

Nietzsche é um filósofo naturalista? Nietzsche só poderia ser considerado um filósofo naturalista se o tipo de naturalismo que for relacionado ao seu pensamento, além de considerar os argumentos desenvolvidos na segunda parte desse estudo, também estiver relacionado com a noção de natureza apresentada na terceira parte dessa tese. Nesse caso, esse naturalismo é um novo tipo de abordagem naturalista, diferente das categorias naturalistas que existem na filosofia contemporânea. Além disso, a noção de natureza que fundamenta esse novo tipo de naturalismo é distante da noção de natureza compreendida no naturalismo contemporâneo. No entanto, é possível encontrar perspectivas naturalistas em sua filosofia, como desenvolvido na segunda parte da pesquisa. Se Nietzsche é um filósofo naturalista, em que o naturalismo contribui para o problema da moral em Nietzsche? Uma resposta possível considera que a contribuição para o problema da moral precisa estar em acordo com o projeto de transvaloração dos valores sustentado pela noção de natureza em Nietzsche, bem como precisa apreender o elemento trágico em sua constituição.

Além disso, Nietzsche demonstrou a necessidade de uma genealogia da moral para o pensamento político sem a utilização de pressupostos metafísicos e moralismos humanistas, propondo uma história de como o *eu* tem se tornado o que é. Desconfiou das pretensões liberais que afirmam os sujeitos como livres, enfatizando que liberdade pode significar novas formas de controle e disciplina, bem como demonstrou que qualquer distinção entre público e privado se tornou problemática. Para Nietzsche, o animal político se tornou aquele capaz de fazer promessas, exercer responsabilidades, relacionar-se com outros em função da confiança e fazer julgamentos. Para a política na visão nietzschiana, a obtenção de autonomia pelo sujeito humano é uma realização ambígua. O custo de civilizar o animal humano com formas de repressão legais e proibições para controle dos impulsos e pulsões *naturais* gerou o descontentamento e o mal-estar que significam a reação desses mesmos impulsos e pulsões, já que significam forças em disputa com outras forças. A existência social sempre produz um excedente que ameaça solapar a civilidade, o que significa para Nietzsche uma *impossibilidade* da política nos moldes modernos. Na perspectiva nietzschiana, ainda não se descobriu uma

forma de canalizar esse excedente para, a partir disso, surgir uma sociedade sem nenhum tipo de ressentimento – embora Nietzsche considere que foi a sociedade grega a que mais se aproximou desse objetivo.

Para Nietzsche, não apenas durante a modernidade, mas a história do Ocidente foi construída sobre bases niilistas. A metafísica e a religião ocidentais erigiram ideais e verdades que negaram aspectos fisiológicos e corpóreos da existência humana finita, valores que podem ser superados pela autorreflexão produzida pelo desenvolvimento da vontade de verdade, gerando a autossuperação da moral; assim Nietzsche compreende a necessidade de experimentar o niilismo para superá-lo. O niilismo é causado principalmente por um tipo de fé na razão, a qual cria categorias como finalidade, unidade e verdade, estimulando os seres humanos a avaliar o valor do mundo com categorias que se referem a mundos fictícios. Essas seriam as principais fundações de uma cultura moderna submetida a uma desorientação fundamental, na qual se descobre que a fé na ciência está baseada em valores metafísicos. Isso gera um pessimismo com relação ao valor do mundo, entendendo-o como desvalorizado e fazendo com que o ser humano moderno sinta desprezo por sua antiga veneração. A proposta de Nietzsche não parece ser o enfrentamento total do niilismo, pelo contrário, espera potencializá-lo, já que entende que apenas isso geraria uma oportunidade de superação. A experiência do *nihil* representa algo primordial que está nas origens da experiência humana da existência, em um sentido de reconhecimento que percebe a condição de nosso existir em relação à possibilidade da nossa não existência. Nietzsche analisou essa experiência principalmente no livro intitulado *O nascimento da tragédia*, no qual argumenta acerca da experiência do niilismo no cerne da cultura trágica dos gregos antigos. Como afirma Ansell-Pearson, a experiência do niilismo é tanto um fator pessoal como um fator histórico e, em ambos os casos, denuncia uma mudança e uma necessidade; uma *mudança* na cultura a partir da *necessidade* de criação de novos valores – principalmente aqueles que não negam ou ressentem pulsões fisiológicas e psicológicas, refletindo um saber de potencialização e redirecionamento –, resultado de um tipo de esclarecimento que pretende não apenas uma relação com o futuro, mas que percebe na experiência do niilismo um apagamento do antigo conceito de verdade como oportunidade da mudança.

REFERÊNCIAS

Obras de Friedrich W. Nietzsche

A filosofia na era trágica dos gregos. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

A Gaia Ciência. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

A Visão Dionisíaca do Mundo e outros textos da juventude. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

A Vontade de poder. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Assim falou Zaratustra. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

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

Aurora. Tradução de Rui Magalhães. Portugal: Rés, 1983.

Aurora: reflexões sobre os pré-conceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Cinco prefácios para cinco livros não escritos. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

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

Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe. Orgs. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyther & Co., 1967-80. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>.

Ecce Homo: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Escritos sobre Direito. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2009.

Escritos sobre Educação. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007.

Escritos sobre História. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2005.

Escritos sobre Política. Vol. I. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007.

Escritos sobre Política. Vol. II. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007.

Escritos sobre Psicologia. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2013.

Fragmentos Póstumos. Trad. Luis E. de Santiago Guervós. Vol. I ao IV (NF/FP 1869-1889). Madrid: Tecnos, 2007 a 2008.

Fragmentos Póstumos. Trad. Marco Antônio Casanova. Vol. V, VI e VII (NF/FP 1884-1889). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013 a 2015.

Genealogia da Moral. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Homer and classical philology and other short works. Edited by Oscar Lévy. Trad. John McFarland Kennedy. Charleston: BiblioBazaar, 2008.

Humano Demasiado Humano. Volume II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres. Volume I. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Introdução à tragédia de Sófocles. Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Kritische Studienausgabe Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke - Critical Edition Friedrich Nietzsche: Collected Works (KSA). Orgs. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. De Gruyter, 1980.

Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975.

O Anticristo e Ditirambos de Dionísio. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

O Caso Wagner: um problema para músicos & Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

O Livro do Filósofo. Trad. Ana Lobo. Porto: Rés, 1984.

O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Obras Incompletas. Coleção Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Querelle autour de La naissance de la tragédie : écrits et lettres de Friedrich Nietzsche, Friedrich Ritschl, Erwin Rohde, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, Richard et Cosima Wagner. Paris: J. Vrin, 2002.

Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1986.

Selected letters of Friedrich Nietzsche. Trad. Christopher Middleton. Chicago: Chicago University Press, 1969.

Wagner em Bayreuth. Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

Werke und Briefe in fünf Bänden. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Karl Schlechta. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1994.

Periódicos

Acéphale 1: "A conjuração sagrada" (1936; BATAILLE, Georges; KLOSSOSKI, Pierre; MASSON, André), *Acéphale* 2: "Nietzsche e os fascistas: uma reparação" (1937; BATAILLE, Georges; KLOSSOSKI, Pierre; MASSON, André; ROLLIN, Jean; WAHL, Jean), *Acéphale* 3-4 "Dionisos" (1937; BATAILLE, Georges; KLOSSOSKI, Pierre; MASSON, André; CAILLOIS, Roger; MONNEROT, Jules), *Acéphale* 5 "Loucura, guerra e morte" (1939; BATAILLE, Georges). Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2013 e 2014.

Cadernos Nietzsche (GEN): <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/>.

Estudos Nietzsche (PUCPR): <http://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/>.

GIRN (Groupe International de Recherches sur Nietzsche): <http://girn.hypotheses.org/>.

New Nietzsche Studies (Fordham). The Journal of the Nietzsche Society: http://faculty.fordham.edu/babich/nns_journal_description-2011.html/.

Nietzsche-Studien (de Gruyter). Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung: <http://www.degruyter.com/view/j/niet/>.

Revista Trágica (PPGF-UFRJ): <http://www.tragica.org/>.

The Journal of Nietzsche Studies (Penn State University Press Journals): http://www.psupress.org/journals/jnls_Nietzsche.html/.

Obras complementares

ABEL, Günter. "Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes". In: *Nietzsche Studien* 30, p. 1-43, 2001.

ABEL, Günter. "Consciência, linguagem e natureza: a filosofia da mente em Nietzsche". In: *Nietzsche na Alemanha*. Trad. Clademir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005.

ABEL, Günter. "Verdade e Interpretação". Trad. Cladimir Luís Araldi. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.12, 2002.

ABEL, Günter. "Verdade e Interpretação". Trad. Ronel Alberti da Rosa. In: *Véritas*, Porto Alegre, vol. 47, 2002.

ABEL, Günter. Nietzsche. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin; New York: de Gruyter, 1984.

ACAMPORA, Christa Davis. *Contesting Nietzsche*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2013.

ALBERTI DA ROSA, Ronel. "O desconforto na moral: Freud, Nietzsche e a transvaloração da consciência". In: *Cultura e Fé*, Porto Alegre, v. 38, p. 27-43, 2015.

ALBERTI DA ROSA, Ronel. "Se Nietzsche tivesse domado leões...". In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, p. 647-650, 2000.

ALBERTI DA ROSA, Ronel. *A dissonância trágica: composições de Friedrich Nietzsche*. Registro Fonográfico. Porto Alegre: 2003.

ALLISON, David B. (Org.). *The New Nietzsche*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 1999.

ALLISON, David B. *Reading The New Nietzsche: The birth of tragedy, The gay science, Thus spoke Zarathustra, On the genealogy of morals*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2001.

ANSELL-PEARSON, Keith (org.). *Nietzsche and modern german thought*. London; New York: Routledge, 1991.

ANSELL-PEARSON, Keith. *An introduction to Nietzsche as political thinker*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ANTONY, Louise. "Nature and Norms". In: *Ethics*, n.111, p. 8-36, 2000.

ARALDI, Cladimir. "Organismo e arte na filosofia de Nietzsche". In: *Philosophica*, 29, Lisboa, 2007.

ARALDI, Cladimir. "A vontade de potência e a naturalização da moral". In: *Cadernos Nietzsche*, 30, 2012.

ARALDI, Cladimir. "As criações do gênio – ambivalências da 'metafísica da arte' nietzschiana". In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 119, ju./2009.

ARALDI, Cladimir. "O gênio romântico no pensamento de Nietzsche". In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, 6, p. 183-193, abr. 2009.

ARALDI, Cladimir. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2004.

ARISTÓTELES. *Poética*. Coleção Os pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

ARQUÍLOCO. *Fragmentos poéticos*. Trad. Carlos A. Martins de Jesus. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2008.

ASSOUN, Paul Laurent. *Freud et Nietzsche*. Paris: PUF, 1980.

AYTO, John. *Dictionary of word origins*. New York: Arcade Publishing, 1990.

BABICH, Babette. *Nietzsche's Philosophy of Science: reflecting science on the ground of art and life*. New York: State University of New York Press, 1994.

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BLACKBURN, Simon. "Capítulo 4: Nietzsche: o astuto desmascarador". In: *Verdade: um guia para perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BLACKBURN, Simon. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para perplexos*. Trad. Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BLOCK, Ned; FLANAGAN, Owen & GÜZELDERE, Güven (orgs.). *The nature of consciousness: philosophical debates*. London: MIT Press, 1997.

BLONDEL, Eric. *Nietzsche: the body and culture, philosophy as a philological genealogy*. Trad. Seán Hand. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.

BOYER, Alan (et al.). *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris: Bernard Grasset & Fasquelle, 1991.

BOYER, Alan. *Hierarquia e Verdade*. São Paulo: Ensaio, "Porque não somos nietzschianos" (I), p. 11-36, Trad. Roberto Leal Ferreira, 1993.

BRANDÃO, Junito. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BREIDBACH, Olaf; BURWICK, Roswitha. *The transformation of science in Germany at the beginning of the nineteenth century: physics, mathematics, poetry, and philosophy*. London; New York: The Edwin Mellen Press, 2013.

BROBJER, Thomas. "Sources of and the influences on Nietzsche's The Birth of Tragedy". In: *Nietzsche-Studien*, Berlim, n. 34, 2005.

BROBJER, Thomas. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Illinois: University of Illinois Press, 2008.

BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*. Trad. Renato Rezende. Rio de Janeiro: Top Books, 2003.

BURCKHARDT, Jakob. "The agonal age". In: *The greeks and greek civilization*. Trad. Sheila Stern. New York: St. Martin's Griffin, 1998.

- BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Edusp, 1991.
- BUSCH, Peter. "Democratizing Nietzsche". In: *Political Science Reviewer*, vol. 33, p. 62, 2004.
- CAHAN, David (org.). *From natural philosophy to the sciences: writing the history of nineteenth-century science*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2003.
- CAMPIONI, Giuliano; D'IORIO, Paolo (et al.). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin-New York: de Gruyter, 2003.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2014.
- CAMUS, Albert. *Primeiros cadernos (1935-1951)*. Trad. António Quadros. Lisboa: Livros do Brasil, (s. d. – 19..).
- CÂNDIDO, Antônio. "O portador". In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Vol. II. Posfácio. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- CANIS, Paul. "To our tragedy: the aesthetic determination of Nietzsche's nihilism". In: *New Nietzsche Studies*, New York, v. 5:1/2 Spring/Summer, p. 113-131, 2002.
- CASANOVA, Marco Antônio. "Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 10, p. 27-47, 2001.
- CASANOVA, Marco Antônio. *O instante Extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- CAVALCANTI, Ana Hartmann. "Arte da experimentação: política, cultura e natureza no primeiro Nietzsche". In: *Trans/Form/Ação*, 30(2), São Paulo, 2007.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção da linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, FAPESP. Rio de Janeiro: DAAD, 2005.
- CHALMERS, David. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- CHANG, Hasok. "Pluralism in Science: a call to action". In: *Is Water H2O?* New York; London: Springer, 2012.
- CHAVES, Ernani. "Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt". In: *Cadernos Nietzsche*, 9, 2000.
- CHAVES, Ernani. "Estética, Ética e Política: em torno da questão do trabalho no segundo Nietzsche". In: *Dissertatio*, UFPel [33], 2011.
- CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. "Nietzsche's Post-Positivism." In: *European Journal of Philosophy* 12 (3), 369-385, 2004.
- CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. *The soul of Nietzsches 'Beyond Good and Evil'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

- COMTE-SPONVILLE, Andre. *A besta-fera, o sofista e o esteta*. São Paulo: Ensaio; “Porque não somos nietzschianos” (I), p. 37-96, trad. Roberto Leal Ferreira, 1993.
- CONNOLLY, William. *Political theory and modernity*. New York: Basil Blackwell, 1988.
- CORMAN, Louis. *Nietzsche Psychologue des Profondeurs*. Paris: PUF, 1982.
- COX, Christoph. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- CRAIG, William Lane; MORELAND, J. P. (org.). *Naturalism: a critical analysis*. London; New York: Routledge, 2000.
- CRAWFORD, Claudia. *The beginnings of Nietzsche’s theory of language*. Berlin; New York: de Gruyter, 1988.
- D’ANGELO, Paolo. *A estética do Romantismo*. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Estampa, 1998.
- D’IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. Joana Angélica d’Ávila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Trad. L. de S. Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DARWIN, Charles. *On the origin of species*. Ed. Gillian Beer. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- DARWIN, Charles. *The descent of man*. Ed. James Moore; Adrian Desmond. New York: Penguin Books, 2004.
- DE CARO, Mario; MACARTHUR, David (eds.). *Naturalism in Question*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- DE CARO, Mario; MACARTHUR, David (org.). *Naturalism and normativity*. New York: Columbia University Press, 2010.
- DELBÓ, Adriana. “Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 23, 2007.
- DELBÓ, Adriana. “Nietzsche e Burckhardt: Estado, crueldade da natureza e da cultura”. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 287-310, jul./dez. 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães. Porto: Rés, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munõz. São Paulo: 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Sobre o Teatro: Um manifesto de menos e O esgotado*. Trad. Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

DELLINGER, Jakob. "Sanitizing Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines 'naturalistischen' Nietzsche-Bildes" In: Renate Reschke & Marco Brusotti (Eds.): *Einige werden posthum geboren. Nietzsches Wirkungen*. Berlin; Boston: de Gruyter, 159-171, 2012.

DENNETT, Daniel. *Consciousness explained*. New York: The Penguin Press, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Espolones: los estilos de Nietzsche*. Trad. M. Arranz Lázaro. Valencia: Pre-textos, 1981.

DIAS, Rosa Maria. "A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 3, 1997.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a Música*. São Paulo: Discurso; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2005.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche Educador*. São Paulo: Scipione, 1991.

DORNER, Alfred. *Pessimismus. Nietzsche und Naturalismus*. Leipzig: Eckardt, 1911.

DUMOULIÉ, Camille. *Nietzsche et Artaud: pour une éthique de la cruauté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações de Goethe com Eckermann*. Trad. Luis Silveira. Lisboa: Vega, 1990.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Minerva, 1979.

ELIADE, Mircea. *O mito do Eterno Retorno: cosmo e história*. Trad. José A. Ceschim. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIAS, Norbert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

EMDEM, Christian J. *Nietzsche's naturalism: philosophy and the life sciences in the nineteenth century*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014.

ESKEN & HECKMANN (org.). *Bewubstein uns Repräsentation*. Paderborn: Mentis, 1998.

ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPEDES. *Prometeu Acorrentado, Ajax, Alceste*. Trad. Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1988.

FLANAGAN, Owen. *Consciousness reconsidered*. London: MIT Press, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 30ª reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. In: *Nietzsche, Cahiers du Royaumont*. Paris: Les Editions du Minuit, 1964.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, La genealogia, La historia*. Trad. José Vázquez Pérez. Valencia: Pré-Textos, 2008.

FREUD, Sigmund. "O inquietante". In: *Obras completas*. Vol. XIV. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. "O instinto e seus destinos". In: *Obras completas*. Vol. XII. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. "A relação entre Filosofia e Biologia na Alemanha do século XIX: a interpretação nietzschiana da seleção natural de Darwin a partir das teorias neolamarckistas alemãs". In: *Filosofia e História da Biologia*, v. 2, p. 457-465, 2007.

FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. "Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX". In: *Scientiae Studia*, Vol. I, n.4, p. 436-461, 2003.

FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. "Tradução dos póstumos de Nietzsche sobre Darwin". In: *Estudos Nietzsche*, v.1, n.2, Curitiba, p. 403-419, jul./dez. 2010.

FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006.

FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001.

GASSER, Reinhardt. *Nietzsche und Freud*. Berlin/New York: de Gruyter, 1997.

GEMES, Ken; Christopher JANAWAY. "Naturalism and Value in Nietzsche." In: *Philosophy and Phenomenological Research* 71, 729-740, 2005.

GEMES, Ken; MAY, Simon (org.). *Nietzsche on freedom and autonomy*. New York: Oxford University Press, 2009.

GEMES, Ken; RICHARDSON, John (orgs.). *The Oxford Handbook of Nietzsche*. New York: Oxford University Press, 2013.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. "A genealogia dos preconceitos". In: *Folha de São Paulo*, 06/08/2000. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0608200004.htm>. Acesso em: 08/09/2015.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. "Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos". In: *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*. Campinas: UNICAMP, 1997.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & Para além do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

GIERE, Ronald N. "Perspectival knowledge and distributed *cognition*". In: *Scientific perspectivism*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2006.

GIERE, Ronald N. *Scientific Perspectivism*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Ifigênia em Táuride*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Intituto Hans Staden, 1964.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Máximas e Reflexões*. Trad. Afonso Teixeira da Mota. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

GOETHE, Johann Wolfgang; SCHILLER, Friedrich. *Goethe e Schiller: companheiros de viagem*. Trad. Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

GRANIER, Jean. *Le problème de la Verité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

GRANIER, Jean. "Le Statut de la Philosophie selon Nietzsche et Freud". In: *Nietzsche-Studien*, vol. 8, 1979.

HAAR, Michel. *Nietzsche and Metaphysics*. Trad. Michael Gendre. New York: SUNY Press, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luis Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza.* Trad. Mariana Sérulo. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HADT, Jonathan. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: a social intuitionist approach to moral judgment". In: *Psychological Review*, 108, p. 814-834, 2001.

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia.* Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HAN-PILE, Béatrice. "Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche* 29, São Paulo, 2011.

HARMAN, Gilbert. "Moral Explanations of Natural Facts". In: *Southern Journal of Philosophy*, n.24, p. 69-78, 1986.

HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's Life Sentence.* London: Routledge, 2004.

HAYMAN, Ronald. *Nietzsche: e suas vozes.* Trad. Scarlett Marton. São Paulo: UNESP, 2000.

HEATH, Duncan; BOREHAM, Judy. *Introducing Romanticism.* Cambridge: Icon Books & Totem Books, 2005.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zaratustra" de Nietzsche.* Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

HEIDEGGER, Martin. "On the Essence and Concept of physis in Aristotle's Physics B, I". Trad. Thomas Sheeran. In: *Pathmarks.* Cambridge: Cambridge University Press: 1998.

HEIDEGGER, Martin. "Que é Metafísica?". Trad. Ernildo Stein. In: *Conferências e escritos filosóficos.* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta.* Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche.* Vol. I e II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides.* Trad. Sérgio Mário Wrublevski. Petrópolis: Vozes: 2008.

HEIT, Helmut. "Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em Além do bem e do mal". Accepted for publication in October 2014, forthcoming in: *Estudos Nietzsche*, v.6, n.1, jan./jun. 2015.

HEIT, Helmut; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco. *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität.* Berlin; New York: de Gruyter, 2012.

HEIT, Helmut; HELLER, Lisa. *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, Geistes-, und Sozialwissenschaftliche Kontexte.* Berlin; Boston: de Gruyter, 2014.

HELMHOLTZ, Hermann von. *Science and culture: popular and philosophical essays*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1995.

HERÁCLITO DE ÉFESO. *Os Pré-Socráticos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HERÓDOTO. *História*. Livro VI. Trad. José Ribeiro Ferreira e Delfim Leão. Portugal: Edições70, 2000.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HESÍODO. *Teogonia, a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia, 2013.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia, 2011.

HORNSBY, Jennifer. *Simple-Mindedness: in defence of naïve naturalism in the philosophy of mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

HUME, David. "On the Standard of Taste". In: *Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HUTTER, Horst; FRIEDLAN, Eli. *Nietzsche's Therapeutic Teaching*. London & New York: Bloomsbury, 2013.

IRION, Ulrich. *Eros und Thanatos in der Moderne*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 1992.

JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JANAWAY, Christopher; ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, naturalism, and normativity*. United Kingdom: Oxford University Press, 2013.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Vol. I a IV. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1987.

JASPERS, Karl. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: de Gruyter, 1981.

JASPERS, Karl. *Nietzsche: an introduction to the understanding of his philosophical activity*. Trad. Charles F. Wallraff e Frederick J. Schmitz. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1985.

JASPERS, Karl. *O Trágico*. Trad. Ronel Alberti da Rosa. Desterro: Edições Nefelibata, 2004.

JEANMAIRE, Henri. *Dionysos: Histoire du Culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1978.

JOHNSON, Dirk. *Nietzsche's Anti-Darwinism*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre: Bestiário, 2013.

KARASEK, Felipe Szyszka; FONSECA, Ana Carolina da Costa (orgs.). *Nietzsche 170*. Porto Alegre: Bestiário, 2014.

KAUFMANN, Walter. "Nietzsche als Der Grosse Psychologe". In: *Nietzsche-Studien*, vol. 7, 1978.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Princeton University Press, Vintage Books Edition, 1968.

KEIL, Geert; SCHNÄDELBACH, Herbert. "Naturalismus" In: Geert Keil & Herbert Schnädelbach (Eds.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 7-45, 2000.

KEIL, Peter. "Nietzsche e Hume: naturalismo e explicação". In: *Cadernos Nietzsche* 29, 2011.

KERÉNYI, Carl. *Dionysus: Archetypal Image of Indestructible Life*. Trad. Ralph Manheim. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

KIM, Jaegwon. "The American Origins of Philosophical Naturalism", In: *Journal of Philosophical Research*, APA Centennial, p. 83-98, 2003.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche and the Vicious Circle*. Trad. Daniel W. Smith. London: Continuum Press, 2005.

KNOBE, Joshua; NICHOLLS, Shaun (eds.). *Experimental Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche and Metaphor*. Trad. Duncan Large. London: Continuum Publishing, 2001.

KÖHLER, Joachim. *Who was Friedrich Nietzsche: thoughts in a centenary year*. Trad. Ronald Taylor. Bonn: Inter Nationes Bonn, 2000.

KORSGAARD, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.

KRIKORIAN, Yervant. *Naturalism and the Human Spirit*. New York: Columbia University Press, 1944.

LANGE, Friedrich. *História do materialismo*. Trad. Lôbo Vilela. Lisboa: Editorial Gleba, 1943-1944.

LANGE, Friedrich. *History of materialism*. New York: Routledge, 2010.

LEITER, Brian. "Nietzsche's Naturalism Reconsidered" In: Ken Gemes & John Richardson (Eds.): *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford UP, p. 576-598, 2009.

LEITER, Brian. "O naturalismo de Nietzsche reconsiderado". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011.

LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London; New York: Routledge, 2002.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. New York: Fordham University Press, 2009.

LESKY, Albin. *A Tragédia Grega*. Trad. J. Guinsburg; Geraldo Gerson de Souza; Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 1996.

LESSING, Gotthold Ephraim. *De teatro e literatura*. Trad. Anatol Rosenfeld. São Paulo: Herder, 1964.

LOPES, Rafael Werner. "Instinto de felicidade e autopreservação na ética de Feuerbach". In: *Ludwig Feuerbach: filosofia, religião e natureza*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2011.

LOPES, Rafael Werner. *Antropologia e moral em Ludwig Feuerbach: sobre felicidade e liberdade*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014.

LOPES, Rafael Werner. *Filosofia alemã: perspectivas antropológicas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

LOPES, Rogério. "Methodologischer Naturalismus, epistemische Tugenden und Normativität bei Nietzsche" In: Helmut Heit, Günter Abel & Marco Brusotti (Eds.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin; New York: de Gruyter, 113-124, 2012.

LOPES, Rogério. "A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX". In: *Cadernos Nietzsche* 29, São Paulo, p. 309-352, 2011.

LÖWITH, Karl. *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth century thought*. Trad. David. E. Green. New York: Columbia University Press, 1991.

LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Trad. J. Harvey. California: University of California Press, 1997.

LYCAN, William. *Consciousness*. London: MIT Press, 1987.

MACHADO, Roberto (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia: Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MACHADO, Roberto. *Deleuze: a Arte e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MADARASZ, Norman. "A potência para a simulação: Deleuze, Nietzsche e os desafios figurativos ao se repensar os modelos da filosofia concreta". In: *Educação e Sociedade*, v. 26, n.93, p. 1209-1216, 2005.

MADARASZ, Norman. "Arquitetura da subjetividade em desabamento". In: *Nietzsche 170*. Porto Alegre: Bestiário, 2014.

MADARASZ, Norman. "Realismo e simulacro nas recepções anglo-americanas da filosofia deleuziana: sobre Delanda e o neo-realismo". In: Daniel Lins. (Org.). *Nietzsche e Deleuze: Arte, Resistência*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, p. 111-131, 2007.

MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen (orgs.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1996.

MARTINS, André (et al.) (orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005.

MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010.

MARTON, Scarlett. "A terceira margem da interpretação". In: MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

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

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. São Paulo: Casa da Palavra, 2010.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MATTIOLI, William. "Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação". In: *Cadernos Nietzsche* 29, São Paulo, 2011.

McGINN, Colin. *The problem of consciousness: essays towards a resolution*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 1991.

MECA, Diego Sánchez. "Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico". In: *Cadernos Nietzsche* 28, São Paulo, 2011.

METZINGER, Thomas. (org.). *Bewubstein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. Paderborn: Mentis, 1995.

MITCHESON, Katrina. "Translating man back into nature: Nietzsches Method". *Epoch: A Journal for the History of Philosophy*, n.18 (1). p. 107-138, 2013.

MONTINARI, Mazzino. "Interpretações nazistas". In: *Cadernos Nietzsche*, n.7, São Paulo, 1999.

MOORE, Gregory. *Nietzsche, biology and metaphor*. London & New York: Cambridge University Press, 2002.

MÜLLER-LAUTER, W. "O desafio Nietzsche". In: *Revista Discurso*, n.21, São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1988.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "Nietzsches Lehre vom Wille zur Macht" In: Ders. (Ed.): *Über Werden und Wille zur Macht*. Nietzsche-Interpretationen I. Berlin; New York: de Gruyter 1999.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "O desafio Nietzsche". In: *Discurso*, São Paulo, v.21, p. 7-29, 1993.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico: estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'água, 1997.

NASSER, Eduardo. "Nietzsche e a revista *Mind*: o filósofo da vida ante os novos rumos da filosofia acadêmica.". In: *Estudos Nietzsche*, vol. 6, n.01, jan/jun. 2015.

NEHAMAS, Alexander. "Who are 'The Philosophers of the Future'? a reading of 'Beyond Good and Evil'" In: Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins (Eds.): *Reading Nietzsche*. New York; Oxford: Oxford University Press, p. 46-67, 1988.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1985.

- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. "Aestheticism in Nietzsche and Foucault". In: Heloísa Feltes; Urbano Zilles. (Org.). *Filosofia: Diálogo de Horizontes*. Porto Alegre: Edipucrs, p. 529-544, 2001.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. "Crítica da Razão Moderna: Nietzsche e o perspectivismo político". In: *Philosophia*, Curitiba, v. 3, 1999.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. "Habermas on Nietzsche and knowledge". In: *New Nietzsche Studies*, v. 2, p. 111-120, 1997.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Tractatus Ethico-Politicus: Genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- ONATE, Alberto Marcos. "Vontade de verdade: uma abordagem genealógica". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 1, p. 7-32, 1996.
- OTTO, Walter Friedrich. *Dionysus: Myth and Cult*. Trad. Robert B. Palmer. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- PAPINEAU, David. "Naturalism", In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>.
- PAPINEAU, David. *Philosophical naturalism*. Oxford UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993.
- PAPINEAU, David. *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- PEARSON, Keith Ansell; PROTEVI, John. *Naturalism in the continental tradition*. Disponível em: <http://www.protevi.com/john/Naturalism-Aug-2014.pdf/>. Acesso em 08/09/2015.
- PEARSON, Keith-Ansell (org.). *A companion to Nietzsche*. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2006.
- PENCE, Charles H. "Nietzsche's Aesthetic Critique of Darwin". In: *Hist. Phil. Life Sci.*, 33, p. 165-190, 2011.
- PEREIRA, Aires Manuel Rodeia dos Reis. *A Mousiké: das origens ao drama de Eurípedes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Alves de Souza e Maria Arminda. Porto: Porto, 2006.
- PRINZ, Jesse. *The emotional construction of morals*. New York: Oxford University Press, 2007.
- QUINE, Willard Van Orman. "Natural Kinds". In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

- QUINE, Willard Van Orman. "Two Dogmas of Empiricism". In: *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- QUINE, Willard Van Orman. *The Web of Belief*. New York: Random House, 1978.
- RETHY, Robert. "The Tragic Affirmation of The Birth of Tragedy". In: *Nietzsche-Studien*, n. 17, Berlim, 1988.
- RICHARDSON, John. *Nietzsche's New Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- RISJORD, Mark (org.). *Normativity and naturalism in the philosophy of social sciences*. New York; London: Routledge, 2016.
- RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- ROLPH, William Henry. *Biologische Probleme*. Berlin: Kessinger Publisher, 2010.
- ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. "O Trágico: conceito estético, ético ou 'psicanalítico'?" In: *Filosofia Política: O Trágico*, n. 7. Porto Alegre: L&PM, 1993.
- ROSENTHAL, David (org.). *The nature of mind*. United Kingdom: Oxford University Press, 1991.
- ROSENTHAL, David. "Consciousness and Its Function". In: *Neuropsychologia*, 46, p. 829-840, 2008.
- SAAR, Martin. "Understanding Genealogy: History, Power, and the Self". In: *Journal of the Philosophy of History*, n.2, p. 295-314, 2008.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração, 2005.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHACHT, Richard. "Nietzsche's Anti-Scientific Naturalism" In: *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin; New York: de Gruyter, 161-186, 2012.
- SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed.); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012.
- SCHACHT, Richard. "Nietzschean Normativity". In: *Nietzsche's Postmoralism*. New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- SCHACHT, Richard. "O naturalismo de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, n.29, p. 35-75, 2011.

- SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London; Boston: Routledge, 1983.
- SHELLING, Friedrich von. "Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo". In: *Escritos Filosóficos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SHELLING, Friedrich von. *Filosofia da Arte*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: EDUSP, 2001.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SCHLECHTA, Karl. *Der Junge Nietzsche und das Klassische Alterum*. Mainz: Florian Kupferberg, 1948.
- SCHLECHTA, Karl. *Nietzsche Chronik*. München: Carl Hanser Verlag, 1975.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.
- SCHRIFT, Alan. "A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais". In: *Cadernos Nietzsche*, n.7, São Paulo, 1999.
- SCHRIFT, Alan. *Nietzsche and the question of interpretation: between hermeneutics and deconstruction*. New York; London: Routledge, 1990.
- SCHRIFT, Alan. *Nietzsche's French Legacy: a genealogy of poststructuralism*. New York; London: Routledge, 1995.
- SEARLE, John. *The rediscovery of mind*. London: MIT Press 1992.
- SENTELLES, David Picó. *Filosofía de la Escucha: el concepto de música en el pensamiento de Friedrich Nietzsche*. Barcelona: Crítica, 2005.
- SHOOK, John. "Varieties of twentieth century american naturalism". In: *The Pluralist*, Volume 6, Number 2, University of Illinois Press, Summer 2011.
- SIEMENS, Herman. "Nietzsche contra Liberalism on Freedom". In: *Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- SILK, Michael Stephen; STERN, Joseph Peter. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- SILLS, David L. *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. Vol. IX. New York: McMillan, 1968.
- SKLAR, Lawrence. "I'd Love to Be a Naturalist—if Only I Knew What Naturalism Was." In: *Philosophy of Science* 77, n.5, Chicago: University of Chicago Press, p. 1121-1137, 2010.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SOUZA, Paulo César. *Freud, Nietzsche e outros alemães: artigos, ensaios, entrevistas*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. I & II. Leipzig: J. G. Findel, 1877.

STACK, George. *Lange and Nietzsche*. Berlin; New York: de Gruyter, 1983.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos (1985-2009)*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Trad. João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

STOREY, David. *Naturalizing Heidegger: his confrontation with Nietzsche, his contributions to environmental philosophy*. New York: State University of New York Press, 2015.

SUAREZ, Rosana. "Sobre causalidade e natureza em Nietzsche". In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Vol. 5, n.2, p. 84-98, 2012.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SZYMBORSKA, Wisława. "Conversa com a pedra" (p. 33). In: *Poemas*. Seleção, tradução e prefácio de Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Raul Miguel Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania de razão*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

VAIHINGER, Hans. *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der Deutschen Philosophie im XIX. Jahr-hundert. Ein kritischer Essay*. Iserlohn: Baedeker, 1876.

VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Trad. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Ed. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WEGNER, Daniel. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press, 2002.

WEISCHEDEL, Wilhelm. "A vontade e as vontades. Para a discussão de Wolfgang Müller-Lauter com Martin Heidegger". In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 27/1, 1973.

WILLIAMS, Bernard. "A psicologia moral minimalista de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche* 29, 2011.

WILSON, Timothy. "Nietzsche's early political thinking: 'Homer on competition'". In: *Minerva: an internet journal of philosophy* 9, p. 177-235, 2005.

WILSON, Timothy. *Strangers to Ourselves: discovering the adaptive unconscious*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

WINCKELMANN, Johann Joachim. *Reflexões sobre a arte antiga*. Trad. Herbert Caro. Porto Alegre: Movimento, 1975.

WOTLING, Patrick. 'Der Weg zu den Grundproblemen'. Statut et structure de la psychologie dans la énsée de Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien*, vol. 26, 1997.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinícius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995.

ZWEIG, Stefan. *La lucha contra el demonio: Hölderlin, Kleist, Nietzsche*. Trad. Joaquín Verdaguer. Barcelona: El Acantilado, 1999.