

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eder Ricardo Corbanezi

Nietzsche e o problema da relação entre ciência e filosofia

São Paulo
2019

Eder Ricardo Corbanezi

Nietzsche e o problema da relação entre ciência e filosofia

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em dupla titulação com a Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, para obtenção do título de doutor em Filosofia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Scarlett Marton (Universidade de São Paulo) e a coorientação do Prof. Dr. Bertrand Binoche (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne).

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C789n Corbanezi, Eder Ricardo
Nietzsche e o problema da relação entre ciência e
filosofia / Eder Ricardo Corbanezi ; orientadora
Scarlett Zerbetto Marton. - São Paulo, 2019.
342 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Filosofia. 2. Ciência. 3. Valores. 4.
Conhecimento. I. Marton, Scarlett Zerbetto, orient.
II. Título.

Para o meu irmão Elton

Agradecimentos

Especialmente à professora Scarlett Marton pela atenciosa orientação deste trabalho, pelas sucessivas e exigentes leituras desde a etapa de elaboração do texto, pelas observações precisas e pertinentes que, desde o período do mestrado, têm sido inestimáveis para minha formação como pesquisador e que continuarão a ecoar em todo trabalho que eu venha a realizar. Agradeço ainda por todo o apoio, pela paciência, pelo encorajamento e pela generosidade com que, nos últimos dez anos, tem-me proporcionado as melhores condições para que me dedique, no Brasil e no exterior, à pesquisa e à minha formação em sentido mais amplo.

Ao professor Bertrand Binoche pela atenção e pela gentileza com que me recebeu para um estágio de pesquisa de um ano na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, onde pude assistir aos seus estimulantes cursos sobre Nietzsche e participar das atividades do Centre d'Histoire des Systèmes de la Pensée Moderne.

Aos professores Wilson Frezzatti Junior e André Itaparica, pelas valiosas contribuições durante o exame de qualificação.

A todos os colegas do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), pelo trabalho conjunto, que enriquece de todas as formas possíveis a pesquisa de cada um.

À FAPESP, pelas bolsas para o desenvolvimento de minha pesquisa no Brasil (processo número 2014/23282-4) e no exterior (processo número 2016/04380-0).

Ao pessoal do Departamento de Filosofia e da pós-graduação da FFLCH da USP, em especial à Regina Sant'Ana, pelo imprescindível auxílio nos procedimentos do doutorado em cotutela.

À minha mãe, Regina, e ao meu pai, Silvio, pelo apoio incondicional de toda uma vida, sem o qual não poderia ter-me dedicado aos estudos como pude.

De modo especial ao meu irmão Elton, pela amizade, pelo apoio de sempre e pelo diálogo constante, que reverbera neste trabalho.

Às amigas e aos amigos que, ao longo dos últimos anos, contribuíram para este trabalho: Adriano Mergulhão, Eveline Hauck, Gustavo Favaron, Marcelo Campos, Maria Salete, Mario Spezzapria, Médrick Varieux, Natália Brandão, Paula Alves, Pedro Franceschini, Thiago Vargas e Tiago Tedesco. Em particular ao Marcos Camolezi, pelo apoio e pelo diálogo teórico desde o projeto de pesquisa.

RESUMO

CORBANEZI, E. R. Nietzsche e o problema da relação entre ciência e filosofia. 2019. 339 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Este trabalho investiga como Nietzsche concebe a relação entre ciência e filosofia. Examinando desde seus escritos de juventude até os de maturidade, esperamos mostrar que o autor busca posicionar-se a respeito de uma situação que encontra em sua época: na segunda metade do século 19, a ciência, reconhecida como autoridade cognitiva e cultural, reivindica autonomia e soberania em relação à filosofia, alvo de amplo descrédito. Contamos evidenciar que, opondo-se à separação entre ciência e filosofia, Nietzsche pretende estabelecer entre elas vínculos de dependência, de subordinação e de autoridade. Essas relações, tais como ele as compreende, revelam-se complexas na medida em que se instituem em esferas diversas e inter-relacionadas, a saber, nos âmbitos dos valores, do conhecimento, da cultura e da vida. É nosso intuito fazer notar que, baseado numa visão de mundo aristocrática, Nietzsche reserva à autêntica filosofia a prerrogativa de uma tarefa superior, qual seja, resolver o problema do valor em geral e, por extensão, determinar o valor da ciência para a cultura e a vida. Contudo, o autor de *Zaratustra* admite ao mesmo tempo uma exigência cognitiva à filosofia que deve ser satisfeita pelo recurso às ciências particulares. Assim, enquanto a filosofia, quando se consideram metas para a cultura e a vida, tem o direito de exercer autoridade axiológica sobre a ciência, esta, por sua vez, tem o direito de exercer autoridade cognitiva sobre a tarefa axiológica da filosofia. É nossa intenção, pois, explicitar e investigar o problema central suscitado pelas posições de Nietzsche, perguntando se, tomadas como incontornáveis em virtude de sua autoridade cognitiva, as ciências não acabam por assumir também a autoridade que ele procura reservar à filosofia na esfera axiológica.

Palavras-chave: Nietzsche. Ciência. Filosofia. Conhecimento. Valor.

ABSTRACT

CORBANEZI, E. R. Nietzsche and the problem of the relation between science and philosophy. 2019. 339 f. Thesis (PhD) - Faculty of Philosophy, Languages and Human Sciences, Department of Philosophy, University of São Paulo, São Paulo, 2019.

This work investigates how Nietzsche conceives the relation between science and philosophy. Scrutinising his writings from youth to maturity, we hope to show that the author seeks to place himself on a situation he finds in his time: in the second half of the 19th century, science, recognised as the cognitive and cultural authority, claims autonomy and sovereignty over philosophy, the object of ample discredit. We must point out that, opposing the separation of science and philosophy, Nietzsche intends to establish between them bonds of dependence, subordination and authority. These relations, as he understands them, are complex inasmuch as they are set in diverse and interrelated spheres, namely, in the domains of values, knowledge, culture and life. It is our intention to note that, based on an aristocratic worldview, Nietzsche reserves for authentic philosophy the prerogative of a higher task, that is, to solve the problem of value in general and, by extension, to determine the value of science for culture and life. However, the author of *Zarathustra* admits at the same time a cognitive requirement to philosophy that must be satisfied by the use of particular sciences. Thus, while philosophy has the right to exercise axiological authority over science, when considering goals for culture and life, science, in turn, has the right to exercise cognitive authority on the axiological task of philosophy. It is our aim, therefore, to explain and investigate the central problem raised by Nietzsche's positions, asking whether, taken as unavoidable by virtue of his cognitive authority, the sciences do not end up assuming also the authority which he seeks to reserve to philosophy in the axiological sphere.

Keywords: Nietzsche. Science. Philosophy. Knowledge. Value.

RÉSUMÉ

CORBANEZI, E. R. Nietzsche et le problème de la relation entre la science et la philosophie. 2019. 339 pages. Thèse (Doctorat) – Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines, Département de Philosophie, Université de São Paulo, São Paulo, 2019.

Ce travail explore la manière dont Nietzsche conçoit la relation entre science et philosophie. Examinant depuis ses écrits de jeunesse jusqu'à ceux de la maturité, nous espérons montrer que l'auteur cherche à se positionner au regard d'une situation qu'il rencontre à son époque : dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la science, reconnue comme autorité cognitive et culturelle, revendique l'autonomie et la souveraineté par rapport à la philosophie, cible d'un large discrédit. Nous avons l'intention de souligner que, en s'opposant à la séparation entre science et philosophie, Nietzsche prétend établir entre elles des liens de dépendance, de subordination et d'autorité. Ces relations, telles que lui les comprend, se révèlent complexes dans la mesure où elles s'instituent dans des sphères diverses et interconnectées, à savoir, dans les domaines des valeurs, de la connaissance, de la culture et de la vie. Notre objectif est de faire noter que, fondé sur une vision du monde aristocratique, Nietzsche réserve à l'authentique philosophie la prérogative d'une tâche supérieure, qui consiste à résoudre le problème de la valeur en général et, par suite, à déterminer la valeur de la science pour la culture et la vie. Néanmoins, l'auteur de *Zarathoustra* admet en même temps une exigence cognitive à la philosophie qui doit être satisfaite par le recours aux sciences particulières. Ainsi, tandis que la philosophie, lorsque l'on considère des buts pour la culture et la vie, a le droit d'exercer autorité sur la science, cette dernière, à son tour, a le droit d'exercer autorité cognitive sur la tâche axiologique de la philosophie. Il est dans notre intention, donc, d'explicitier et de rechercher le problème central suscité par les positions de Nietzsche, en se demandant si, prises comme incontournables en vertu de leur autorité cognitive, les sciences ne finiraient pas par assumer aussi l'autorité que, lui, il cherche à réserver à la philosophie dans la sphère axiologique.

Mots-clefs : Nietzsche. Science. Philosophie. Connaissance. Valeur.

SUMÁRIO

NOTA LIMINAR	11
INTRODUÇÃO	13
Capítulo 1. Ciência, contradição e nuance	24
Capítulo 2. Filologia como lente de aumento: A origem do problema da relação entre ciência e filosofia em Nietzsche	46
2.1. Dimensão científica da filologia: o método	47
2.2. Filologia, disciplina híbrida.....	57
2.3. Subordinação da filologia à filosofia.....	59
2.3.1. Filosofia como crítica do conhecimento	64
2.3.2. Filosofia como visão de mundo.....	70
2.4. A relação entre ciência e filosofia: Nietzsche, crítico de Schopenhauer e adepto de Lange	78
Capítulo 3. Ciência e filosofia: disjunção ou conjunção?	85
3.1. A ciência e sua ambição por autonomia e autoridade: três condições	85
3.1.1. Depreciação equivocada da autêntica filosofia pelos eruditos	87
3.1.2. Conversão da autoridade cognitiva dos eruditos em autoridade cultural	90
3.1.3. Misérias da filosofia	91
3.2. Conjunção ou disjunção entre ciência e filosofia: decisão determinante	108
3.3. Filosofia como pressuposto da ciência: um argumento estratégico	120
3.3.1. Nietzsche na esfera erudita: contra a disjunção entre ciência e filosofia	122
3.3.2. Nietzsche na esfera filosófica: contra a redução da filosofia à ciência	123
Capítulo 4. Filosofia e ciência sob crivo aristocrático: o domínio filosófico	126
4.1. Aristocracia no jovem Nietzsche.....	126
4.2. Aristocracia nos escritos posteriores	135
4.2.1. Problemas argumentativos	143
4.3. Filosofia e ciência sob crivo aristocrático	154
Capítulo 5. O quê distintivo da filosofia ou por que a filosofia deve dominar a ciência	167
5.1. Exigência de distinção e exigências da distinção	168

5.2. Dificuldades para distinguir o filósofo: intersecções conceituais	172
5.3. Criar valores, legislar e comandar: o próprio do filósofo?	193
5.4. Religião e ciência: instrumentos da filosofia	197
5.5. O quê distintivo da filosofia	207
5.6. Uma concepção prescritiva: a filosofia em oposição à sua época.....	217
5.7. Filosofia e ciência: pertinência mútua.....	222
Capítulo 6. Conhecimento científico como condição da axiologia filosófica.....	226
6.1. Crítica à pseudocientificidade da abordagem dos valores morais.....	228
6.2. Textos programáticos	242
Capítulo 7. Ciências e filosofia: mudanças de domínio.....	247
7.1. Filosofia científica: mudança de domínio na formulação dos “problemas filosóficos”. 247	
7.2. Filosofia histórica: a filosofia convertida em história?	253
7.2.1. Filosofia histórica como filosofia do vir-a-ser	254
7.2.2. Significado e vir-a-ser do vir-a-ser.....	255
7.2.3. Três sentidos de filosofia histórica como filosofia do vir-a-ser	278
7.2.4. A filosofia do vir-a-ser e o vir-a-ser da filosofia.....	281
7.2.5. A filosofia convertida em história?	285
7.3. O problema do valor: solução ou dissolução da filosofia?.....	293
7.3.1. Divisão de tarefas e hierarquia entre filosofia e ciências	295
7.3.2. Divisão de tarefas e hierarquia entre as ciências: domínio científico.....	300
CONCLUSÃO.....	310
BIBLIOGRAFIA	319

NOTA LIMINAR

As citações sem indicação de autor se referem à obra de Nietzsche e seguem as especificações abaixo.

I. Siglas dos textos publicados por Nietzsche

I. 1. Textos editados pelo próprio Nietzsche

- NT** *O Nascimento da Tragédia* (1872)
- CE I** *Considerações extemporâneas I: David Strauss, o Devoto e o Escritor* (1873)
- CE II** *Considerações extemporâneas II: Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* (1874)
- CE III** *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como Educador* (1874)
- HH I** *Humano, demasiado humano* (vol. 1) (1878; 1886)
- OS** *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* (1879; 1886)
- AS** *O Andarilho e sua Sombra* (1879; 1886)
- A** *Aurora* (1881; 1886)
- GC** *A gaia Ciência* (1882; 1886)
- ZA** *Assim falava Zaratustra* (1883-1885)
- BM** *Para além de Bem e Mal* (1886)
- GM** *Para a Genealogia da Moral* (1887)
- CW** *O Caso Wagner* (1888)
- CI** *Crepúsculo dos Ídolos* (1888)

I. 2. Textos preparados por Nietzsche para edição

- AC** *O Anticristo* (1888)
- EH** *Ecce homo* (1888)

II. Siglas dos escritos inéditos inacabados

- FH** *Fado e História* (1862)

- HFC** *Homero e a Filologia clássica* (1869)
EFC *Enciclopédia da Filologia clássica* (1871)
IDP *Introdução ao Estudo dos Diálogos de Platão* (1871-1876)
FPP *Os Filósofos pré-platônicos* (1872)
EE *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* (1872)
CP *Cinco Prefácios a cinco Livros não escritos* (1872)
EG *O Estado grego* (1872)
FT *A Filosofia na Época trágica dos Gregos* (1873)
VM *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extramoral* (1873)

III. Sigla dos fragmentos póstumos

- FP** *Fragmento póstumo*

IV. Edições:

- KGW** *Werke: Kritische Gesamtausgabe in 33 Bänden*
KSA *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*
KSB *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*
BAW *Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe in 5 Bänden*

V. Formas de citação

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará o parágrafo; no caso de **GM**, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de **ZA**, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; no caso de **CI** e de **EH**, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o parágrafo.

Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso, indicará a parte do texto.

Os fragmentos póstumos serão indicados pelos algarismos arábicos.

Como as indicações acima bastam para localizar as citações, nem sempre se menciona a página. Quando mencionado, o número da página se segue ao ponto colocado após a sigla da edição.

VI. Traduções

Nas citações da obra de Nietzsche, quando utilizadas traduções disponíveis em português, indicamos o nome do tradutor de maneira abreviada, entre parênteses. Os tradutores são Rubens Rodrigues Torres Filho (RRTF), Paulo César de Souza (PCS), J. Guinsburg (JG), André Itaparica (AI), Fernando de Moraes Barros (FMB) e Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan (GR e TT).

Quando não há indicação, a tradução é de nossa responsabilidade.

Traduzimos também as citações extraídas dos textos cujos títulos se encontram em língua estrangeira na bibliografia.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é investigar como Nietzsche concebe a relação entre filosofia e ciência, esta última entendida tanto no sentido amplo de conhecimento como no sentido mais estrito de ciências particulares, isto é, esferas específicas de conhecimento.

Por um lado, a exigência cognitiva e o diálogo com as ciências exercem um papel determinante na concepção nietzschiana de filosofia: para o autor, com efeito, não se pode mais filosofar negligenciando os rigorosos métodos e resultados científicos. Apontada já em escritos de juventude, tal exigência evidencia-se com particular clareza em seus textos programáticos, nomeadamente em *Humano, demasiado Humano*, no qual ele apresenta como necessária uma filosofia histórica obrigatoriamente ligada às ciências particulares, em virtude do rigor cognitivo alcançado por elas à sua época, e depois em *Para a Genealogia da Moral*, onde indica que a tarefa própria ao filósofo, a solução do problema do valor, deve amparar-se em todas as ciências.

Por outro lado, Nietzsche considera o âmbito dos valores como mais fundamental e mais importante que o do conhecimento: mais fundamental, porque toda concepção de conhecimento implica valores, e mais importante, porque toda concepção de conhecimento é objeto de uma avaliação que produz consequências para além do terreno cognitivo, nas esferas da cultura e da vida. Assim, dado o caráter ao mesmo tempo mais basilar e mais relevante do âmbito dos valores em comparação com o do conhecimento, a tarefa axiológica reservada ao filósofo, embora necessariamente apoiada em conhecimento científico, é estimada por Nietzsche como superior e soberana. Ademais, se cabe à filosofia resolver o problema do valor em geral, cumpre-lhe, por conseguinte, determinar também o valor da ciência em particular, tendo em vista o mundo da cultura e da vida, já que, sob esse ângulo, a cientificidade a todo preço representa um perigo.

Delineia-se então, em resumo, o seguinte quadro geral: colocada à filosofia uma exigência cognitiva que se deve satisfazer pelas ciências particulares, estas se impõem como condição necessária da tarefa axiológica atribuída à filosofia; porém, como o âmbito dos valores é mais fundamental e mais importante que o do conhecimento, ao reservar a resolução da tarefa axiológica ao filósofo, Nietzsche indica a superioridade

deste último e lhe confere a prerrogativa de determinar até mesmo o valor da ciência para a cultura e a vida.

Semelhante quadro, todavia, encerra tensões que merecem ser perquiridas. Faz-se necessário, de um lado, investigar o que justifica a soberania do filósofo no terreno dos valores; de outro, cumpre examinar a amplitude e a natureza da participação das ciências na tarefa axiológica, bem como identificar quais são as implicações decorrentes dessa colaboração científica para a própria concepção de filosofia de Nietzsche e para o modo como ele concebe a relação desta com as ciências. A pergunta capital que se coloca é: a depender do alcance e do caráter da participação das ciências na tarefa axiológica em tese encabeçada pela filosofia, não seriam elas, admitidas como condição necessária, ao mesmo tempo um fator da superação da própria concepção nietzschiana de uma filosofia em posição dominante? Eis o problema central que, a nosso ver, suscitam as visões de Nietzsche a respeito da relação entre ciência e filosofia. É à investigação dessa questão principal que se propõe este trabalho.

Em nosso entender, o que está em jogo nas considerações de Nietzsche é, de maneira geral, a determinação das circunstâncias sob as quais devem dar-se as relações de dependência, de subordinação e de autoridade entre a ciência e a filosofia, que são observadas pelo autor sob os prismas cognitivo, axiológico, cultural e, em última instância, vital, todos inter-relacionados. De maneira específica, o que está em jogo, no limite, é o futuro da filosofia ou, pelo menos, da concepção de uma filosofia soberana e dominante em relação às ciências, tal como Nietzsche a compreende. Vê-se bem que não se trata de assunto negligenciável, quando se leva em conta que, ao título de *Para além de Bem e Mal*, livro de maturidade, o autor acrescenta o subtítulo *Prelúdio de uma Filosofia do Porvir*.

Ao refletir sobre a relação entre ciência e filosofia, Nietzsche procura posicionar-se quanto a uma questão incontornável à sua época tanto para homens de ciência como para filósofos. Na segunda metade do século 19, conforme o próprio autor indica com concisão no parágrafo 204 do mencionado livro, a ciência é objeto de tal reconhecimento que, alçada ao patamar de autoridade cognitiva e ao mesmo tempo cultural, ela se vê em condições de reivindicar autonomia e mesmo soberania em relação à filosofia, essa última, ao contrário, alvo de amplo descrédito. É a esse contexto preciso que buscam responder as reflexões de Nietzsche.

Para compreender as posições do autor e para formular uma hipótese ao problema central por elas suscitado, problema que enunciemos acima, é preciso examinar uma série de questões que dizem respeito ao tema da relação entre ciência e filosofia: em que pontos essas duas noções se distinguem ou coincidem? A autoridade cognitiva atribuída à ciência deve converter-se em autoridade cultural? O florescimento das ciências e a valorização delas implicam o descrédito de certas formas de filosofia ou mesmo da filosofia em geral? Em que sentidos, em que registros (cognitivo, axiológico, cultural, vital) e sob quais inter-relações desses sentidos e registros se devem entender os vínculos de dependência, de subordinação e de autoridade entre ciência e filosofia? É possível conferir reconhecimento cognitivo à ciência e, ao mesmo tempo, superioridade axiológica à filosofia? Até que ponto se pode falar em caráter mais fundamental e importante do âmbito dos valores em comparação com o do conhecimento, quando se coloca uma exigência cognitiva à tarefa axiológica da filosofia? Em que medida as considerações de Nietzsche sobre esses temas encerram nuances, tensões e contradições? São essas questões, as quais fazem da relação entre ciência e filosofia um problema, que orientam este trabalho.

Trabalho que procura responder a uma exigência percebida pela *Nietzsche-Forschung*: “É certo que até hoje”, adverte Babette Babich (2010, pp. 128-129), “relativamente poucos pesquisadores consideraram seriamente a questão acerca de Nietzsche e a ciência [...]”¹. Dos poucos que se debruçaram sobre o tema, prossegue ela, a maioria se propôs a “melhorar ou corrigir Nietzsche”, indagando sobre o tipo de ciência natural que tinha em mente ou que de fato conheceu ou ainda criticando seu entendimento sobre a ciência; tais estudos, assegura ainda a comentadora, passaram ao largo da crítica à ciência e do questionamento filosófico que dela faz o autor de *Zarathustra*. Além de encorajar semelhantes abordagens, cuja raridade assinala Babette Babich, parece-nos igualmente necessário, porém, investigar até que ponto, não a crítica, mas o elogio da ciência determina a concepção de filosofia de Nietzsche: ao lado da “crítica filosófica da razão científica”, realçada pela comentadora no título de seu estudo, não conteriam ainda as posições do autor, por assim dizer, uma crítica científica da razão filosófica?

A exemplo de Babette Babich, também Helmut Heit (2012, p. 7) afirma que até pouco tempo a ciência não figurava entre os problemas estimados centrais pela

¹ Cf. ainda Babette Babich e Robert S. Cohen (Org.) (1999), além de outros estudos da mesma comentadora (1994; 2004; 2012).

Nietzsche-Forschung. Considerado por vezes diletante, afiança ele, o autor de *Humano, demasiado Humano* é muito mais raramente tomado como um filósofo da ciência do que como filósofo do valor, da cultura e da vida, entre outros. À justa ponderação do comentador, convém acrescentar, pensamos nós, que as referidas esferas não se opõem necessariamente; ao contrário, cumpre antes perguntar se Nietzsche não confere certo papel à ciência na elaboração de uma filosofia do valor, da cultura e da vida ou, em outros termos, em que medida a abordagem dos temas do valor, da cultura e da vida não supõe uma determinada concepção acerca do vínculo que filosofia e ciência devem estabelecer entre si, assunto que pretendemos investigar neste trabalho.

A despeito da relativa indiferença, apontada tanto por Babette Babich como por Helmut Heit, o tema da ciência jamais fora, entretanto, negligenciado por completo e, bem ao contrário, tem sido objeto de crescente interesse, conforme eles mesmos reconhecem.

Nesse sentido, julgamos apropriado dizer que, matéria de escrutínio há tempo, a relação da filosofia nietzschiana com a ciência costuma ser investigada a partir de um prisma bem particular: uma vez constatado o interesse de Nietzsche pelas ciências desde a sua juventude, procura-se então identificar suas leituras e o modo como se confronta com o pensamento científico, verificando quais questões toma para si mesmo e precisando de que maneira se apropria e se posiciona diante das teorias com que se depara.

Presente já em *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, de Charles Andler², para citar como exemplo um trabalho do início do século passado, semelhante abordagem continua a orientar pesquisas até hoje. Ao esclarecer o principal objetivo do *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*, que ilustra bem essa tendência, seus organizadores, Helmut Heit e Lisa Heller (2014, p. 2), declaram que “as contribuições do volume em questão se concentram, antes de tudo, nos desenvolvimentos intelectuais e científicos contemporâneos a Nietzsche, bem como nas formas em que, confrontando-se com eles, se constitui seu próprio pensamento”. De fato, além da parte inicial, intitulada *Nietzsche im 19. Jahrhundert*, as três partes subsequentes visam a tratar, respectivamente, de *Naturwissenschaftliche Kontexte* (com capítulos sobre Nietzsche e as ciências da vida, o mecanicismo, a medicina, a astronomia e a fisiologia dos sentidos associada à crítica do conhecimento), *Geisteswissenschaftliche Kontexte* (sobre Nietzsche e a filologia, a

² Cf. o capítulo *Les premières études scientifiques de Nietzsche*, que integra o mencionado trabalho de Charles Andler (1921, II, 2. ed., pp. 314 et seqs.).

historiografia, a lógica, a linguística, a ciência das religiões, a teoria do conhecimento e a metafísica) e *Sozialwissenschaftliche Kontexte* (sobre Nietzsche e a economia, a filosofia política, a sociologia e a psicologia). A amplitude de escopo, justificam os organizadores (2014, p. 4), pretende colaborar para suprir uma lacuna da pesquisa sobre Nietzsche e seu contexto científico, pesquisa que até o momento se concentrou nas ciências naturais, correndo o risco de perder de vista a compreensão mais abrangente de ciência por parte do autor. Como exemplo desse recorte demasiado seletivo, Helmut Heit e Lisa Heller mencionam, entre outros, o livro *Nietzsche and Science*, organizado por Gregory Moore e por Thomas Brobjer (2004).

Decerto, ampliando cada vez mais seu escopo, tais investigações continuam a oferecer resultados importantes e se revelam mesmo imprescindíveis para se esclarecer o diálogo de Nietzsche com as ciências, que é extremamente complexo: para se ter uma ideia das dificuldades do assunto, basta lembrar que tal diálogo ocorre a partir de diferentes formas de acesso aos trabalhos científicos, que vão do contato mais direto ao que se dá por diversas intermediações, e que a incorporação do material consultado resulta de confrontação e se traduz em apropriações, transposições, analogias e assim por diante. Por outro lado, embora relevantes e indispensáveis, aquelas investigações sobre o diálogo de Nietzsche com as ciências particulares nem sempre, em nossa avaliação, contemplam a pesquisa sobre o modo como ele concebe, em termos prescritivos, a relação entre ciência e filosofia: e no entanto o próprio autor faz do tema um objeto de reflexão durante toda a sua obra. Reflexão, porém, cuja ambiguidade é tal, que encerra um problema de que não pode deixar de ocupar-se o pesquisador do pensamento nietzschiano. Por isso, à pertinente exigência de ampliar o escopo das pesquisas sobre as ciências particulares com que Nietzsche se confronta, seria preciso acrescentar ainda, em nossa opinião, a necessidade de se aprofundar o estudo, como pretende este trabalho, sobre a concepção mesma que o autor se faz da relação entre ciência e filosofia.

É verdade que a *Nietzsche-Forschung* tem percebido igual exigência, conforme testemunham, entre outros, os livros *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, organizado por Carlo Gentili e Cathrin Nielsen (2010), e *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, organizado por Helmut Heit, Günter Abel e Marco Brusotti (2012): reunindo textos de diversos autores, essas obras consagram parte de suas páginas ao tema. Contudo, ao

mesmo tempo em que se começa a observar com maior atenção a dificuldade de estabelecer com clareza a relação entre ciência e filosofia a partir das considerações de Nietzsche, reconhece-se que ainda há muito a perquirir.

Prova tanto do crescente interesse pelo assunto como de sua dificuldade é o debate sobre um possível naturalismo em Nietzsche. Aludindo a tal discussão, advertimos desde já, não pretendemos oferecer uma definição de naturalismo e, em seguida, subsumir-lhe ou não Nietzsche – assim como não tencionamos fazê-lo no tocante a outras rubricas, como positivismo. Se mencionamos aquele debate, é simplesmente porque nele, entre outras coisas, ao se tentar determinar como Nietzsche concebe a relação entre a filosofia e as ciências, explicita-se a dificuldade de tal tarefa³.

Os obstáculos se evidenciam já quando nos deparamos com a pluralidade de posições de Nietzsche, que variam da crítica mais severa ao elogio mais categórico destinados tanto à ciência como à filosofia, consideradas individualmente sob diversos aspectos e em vários registros. Amplia-se ainda mais a dificuldade quando consideramos as visões do autor acerca da *relação* a ser estabelecida entre ciência e filosofia, também observada, a referida relação, sob múltiplos lados e em diferentes esferas. Em nosso entender, permanece necessário investigar as tensões suscitadas pelos posicionamentos de Nietzsche.

Decerto, mostra-se bem que as concessões do autor à ciência determinam a sua concepção de filosofia. Inseparável das ciências, sustenta com razão Rogério Lopes (2012, pp. 118 e 121), a filosofia histórica enunciada no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano* implica “renunciar à possibilidade de um método especificamente filosófico”, assim como abrir mão da “autonomia metodológica da filosofia”. No entanto, declara o comentador (p. 123), “o filósofo, como aquele que se ocupa da questão normativa de uma hierarquia dos valores, deve sempre ter consciência de que seu compromisso [*Verpflichtung*] com valores cognitivos e com virtudes epistemológicas não corresponde a uma exigência incondicionada”. O que permite ao filósofo em sua tarefa normativa liberar-se das virtudes epistemológicas, argumenta Lopes, citando o parágrafo 54 de *O Anticristo*, são as virtudes céticas, as quais autorizam Nietzsche a sentenciar ainda, num fragmento póstumo de 1888 (FP 15[51], KSA 13): “Não é a vitória da ciência que distingue o século 19, mas a vitória do método científico sobre a ciência”.

³ A segunda parte do livro *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie* dedica-se especificamente às *Fragen des Naturalismus* (pp. 91-186).

Embora destaque um aspecto preciso da ciência, Nietzsche, em nosso entender, realça nada menos do que aquilo que constitui o cerne do espírito científico, o método (HH § 635, KSA 2); dessa forma, ele estima distintivo do século 19 um elemento particular da ciência, é verdade, mas ainda assim o espírito científico. Sem dúvida, ademais, devem-se considerar as virtudes céticas, que servem para criticar a ciência (embora também façam parte do próprio espírito científico), e todas as ressalvas dirigidas por Nietzsche às ciências. Contudo, cabe ainda indagar: se, uma vez colocada a obrigatoriedade de vincular-se a estas últimas, a filosofia revela-se desprovida de especificidade e de autonomia metodológicas, por que em sua função normativa ela poderia liberar-se das ciências e das virtudes epistemológicas?

Advertindo que Nietzsche “não apreende as ciências de maneira positivista”, mas antes sublinha “o caráter instrumental, interpretativo, construtivista, semiótico, pragmático” delas, Marco Brusotti (2012, pp. 92 e 99), por seu turno, afirma que a nota do último parágrafo da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral* explicita com clareza o papel da filosofia e a natureza de sua relação com as ciências. Para embasar seu ponto de vista, Brusotti (pp. 106-108) retoma a indicação de Nietzsche, naquele livro, segundo a qual todas as ciências devem preparar (*vorzuarbeiten*) a tarefa do filósofo, que consiste em resolver (*zu lösen*) o problema do valor e determinar a hierarquia dos valores. Em seguida, o comentador precisa que cumpre ao filósofo criar valores e legislar, acrescentando ainda: “Na nota [em *Para a Genealogia da Moral*] o filósofo exige exclusivamente [*exklusiv*] para si apenas essa tarefa mais nobre. Nietzsche separa então a tarefa puramente [*rein*] filosófica de uma tarefa interdisciplinar (filosófico-científica): [separa] a ‘hierarquização dos valores’ (GM I § 17, nota) da investigação das conexões causais”. E, adiante, arremata: “Os novos valores não se deixam fundamentar cientificamente, mas, apesar disso, o filósofo nietzschiano recorre a resultados de pesquisa, mesmo se apenas como instrumental ‘técnico’, dos quais ele pode dispor livremente; pois como legislador ele conserva a sua autonomia”.

Caso seja possível demonstrar que, para Nietzsche, as ciências constituem uma condição necessária da tarefa da filosofia em virtude de uma exigência cognitiva, então estimamos pertinente perguntar se, na resolução do problema dos valores, é de fato livre e autonomamente que o filósofo pode dispor dos trabalhos científicos.

Com essa interrogação, tocamos outro ponto crucial. O próprio Nietzsche reivindica sem dúvida a especificidade e a superioridade da tarefa filosófica (a solução

do problema do valor e a hierarquização dos valores) em relação ao papel atribuído às ciências (mera preparação). Na referida nota de *Para a Genealogia da Moral*, porém, o autor confia às ciências não só a história evolutiva dos conceitos morais, como também a interpretação fisiológica das valorações e a crítica delas por parte da medicina, ligando essas duas últimas tarefas ao problema do valor dos valores, fundamental para Nietzsche. Assim, consideramos necessário perguntar pela amplitude e pela natureza da participação das ciências, se quisermos tentar estabelecer em que medida se pode falar em tarefa exclusiva, pura e autônoma da filosofia e até que ponto Nietzsche consegue reservar à filosofia uma tarefa não só específica como também superior. O que está em jogo é o estabelecimento de certos elementos que determinam os vínculos de dependência, de subordinação e de autoridade entre filosofia e ciência: se, ao vincular-se necessariamente às ciências, a filosofia não possui método específico, então é preciso ao menos encontrar-lhe um objeto e uma função privativos para garantir a especificidade e a superioridade filosófica em relação às ciências, uma vez que, embora nem toda especificidade assegure superioridade, esta necessariamente depende daquela. É a essa exigência que responde a estratégia de Nietzsche, ao distinguir e hierarquizar as tarefas relativas à filosofia e às ciências.

Mas persiste aí uma dificuldade. Por certo, a superioridade do filósofo, manifestamente pretendida pelo autor, não pode justificar-se somente pelas críticas e limitações colocadas às ciências, pois tais objeções não determinam positivamente o que, na filosofia, legitima a sua prerrogativa. Todavia, também é insuficiente a atribuição de um objeto ou de uma função tidos por superiores, já que a pergunta pela justificativa apenas se desloca e se transforma nesta outra: qual característica própria à filosofia a capacita e lhe dá direito exclusivo a ocupar-se de tais objetos e funções superiores?

Ponderando, com razão, os elogios e as ressalvas de Nietzsche à ciência, Helmut Heit (2016, pp. 77-78), como Marco Brusotti, também assinala a superioridade do filósofo defendida pelo autor de *Zarathustra*. A título de argumento, ele menciona que, no entender de Nietzsche, cabe ao filósofo, e não à ciência, determinar problemas relevantes e as exigências para suas soluções, assim como impende ao filósofo criar e hierarquizar valores, comandar e legislar. No entanto, julgamos imprescindível perguntar se essas são de fato atividades exclusivas do filósofo e, caso não sejam, indicar o que, no filósofo, o torna mais apto a elas do que outros e lhe garante a

prerrogativa. Cumpre questionar ainda se a filosofia, uma vez colocadas a exigência cognitiva e a obrigação de vincular-se às ciências, não tem de basear-se nestas últimas para exercer aqueles papéis? Para tanto, é necessário tentar identificar o alcance e a natureza da participação das ciências em funções tidas por Nietzsche e muitas vezes pelos comentadores como exclusivamente filosóficas. Em nossos entender, embora a superioridade do autêntico filósofo seja enunciada de maneira explícita por Nietzsche, a sua justificativa parece menos evidente.

Não pretendemos, como se percebe, investigar a confrontação de Nietzsche com as ciências particulares, como a física e a química, nem buscar estabelecer em que medida o diálogo com elas se faz notar em sua concepção de mundo; tampouco nos propomos a avaliar se o modo como Nietzsche entende a ciência é correto e justo – por mais fecundas e imprescindíveis que sejam tais pesquisas. Perseguimos antes o objetivo de examinar como ele concebe, sobretudo em termos prescritivos, a relação entre ciência e filosofia, analisando questões que, conforme indicamos acima, ainda merecem estudo, já pelas tensões que encerram. Tal proposta também não implica, advirta-se desde logo, julgar se o próprio autor realiza ou não o que prescreve, o que exigiria determinar, por exemplo, se a sua filosofia é ou não científica.

Como o tema deste trabalho se faz presente de um extremo a outro no *corpus* nietzschiano, examinamos escritos publicados e póstumos em toda a obra. Para tanto, empregamos um procedimento genético-conceitual, isto é, investigamos como o problema da relação entre ciência e filosofia surge e como percorre a obra de Nietzsche, de tal modo que o aspecto cronológico se submete ao exame conceitual. Dessa forma, podem-se identificar elementos de continuidade e de transformação em suas posições. Assim, nossa metodologia procura levar em conta uma característica geral do pensamento nietzschiano que se reflete em nosso tema: a multiplicidade de pontos de vista, tanto em termos sincrônicos quanto diacrônicos, a partir dos quais Nietzsche considera um mesmo assunto. Com efeito, a relação entre pensamento científico e filosofia também é abordada de diferentes perspectivas e de modo nuançado.

Este trabalho estrutura-se em sete capítulos.

Uma vez que muitas vezes se consideram contraditórias as posições de Nietzsche, inclusive sobre a ciência, procuramos mostrar no primeiro capítulo como o autor, reconhecendo a exigência de se observar a lógica, imprime às suas reflexões um caráter nuançado, que lhe permite conciliar apreciações tidas por incompatíveis. Tal

procedimento, contamos fazer notar, é parte da conduta científica, tal como a entende o autor de *Zaratustra*.

No segundo capítulo, esperamos sustentar que as investigações do jovem Nietzsche sobre a filologia, realizadas já na segunda metade dos anos 1860 e no início da década subsequente, extrapolam esse âmbito particular de conhecimento e constituem, no fundo, suas primeiras meditações consistentes a respeito da relação entre ciência em geral e filosofia. Elementos centrais da posição a que chega nesse momento, queremos evidenciar ainda, permanecem durante toda a sua obra.

Nos anos posteriores, conforme expomos no terceiro capítulo, Nietzsche busca determinar com maior precisão os vários aspectos do vínculo entre ciência e filosofia. Nesse intuito, ele confronta sua visão a esse respeito com as diversas posições assumidas nas duas esferas, em que diferentes concepções de ciência e de filosofia disputam a legitimidade. Nossa intenção é indicar que Nietzsche defende uma concepção de filosofia como axiologia que garanta a dependência e a subordinação da ciência, quando se levam em conta metas culturais e vitais.

Essa relação prescrita por Nietzsche para a filosofia e a ciência, argumentamos no quarto capítulo, baseia-se em seu entendimento de aristocracia, cujos elementos formais basilares são elaborados já em textos de juventude e, a despeito de modificações e acréscimos conceituais, continuam a operar até os escritos de maturidade. De acordo com tal modelo aristocrático, Nietzsche considera os autênticos filósofos, minoria superior com direito à resolução dos grandes problemas e ao papel de comando, como o sentido e a justificativa dos homens de ciência, maioria inferior destinada a servir qual instrumento.

Para justificar semelhante configuração do modelo aristocrático, quando aplicado à relação entre filosofia e ciência, Nietzsche precisa distinguir a primeira, isto é, apontar a característica específica que a diferencie e ao mesmo tempo a situe em posição hierarquicamente superior. É nossa intenção pôr em relevo no quinto capítulo que, ao perseguir tal objetivo, o autor se esforça para definir o conceito de filósofo, retificando-o em relação a concepções correntes e reduzindo a extensão que normalmente se lhe atribui. É em virtude de suas qualidades próprias que, no entender de Nietzsche, a filosofia se encontra em melhores condições para determinar o valor da ciência e garantir-lhe pertinência para a cultura e a vida.

A ciência, porém, constitui por sua parte uma condição necessária para a tarefa filosófica de resolver o problema dos valores, conforme nos propomos a explicitar no sexto capítulo. Assim, enquanto a filosofia, em vista de consequências culturais e vitais, configura uma condição axiológica do conhecimento científico, o conhecimento científico, por sua vez, configura uma condição cognitiva da filosofia e sua tarefa axiológica. As relações de dependência, subordinação e autoridade entre filosofia e ciência, contamos sustentar, dão-se em sentidos diversos, segundo os prismas e os aspectos a partir dos quais são observadas.

No sétimo capítulo, por fim, examinamos a amplitude e a natureza da participação das ciências em questões filosóficas, tentando detectar as implicações para a própria concepção de filosofia de Nietzsche e para o modo como ele concebe a relação desta com as ciências. Nosso propósito é verificar se, uma vez admitidas como condição necessária, as ciências não constituem ao mesmo tempo um fator de superação da concepção nietzschiana de uma filosofia em papel dominante na esfera axiológica.

Capítulo 1. Ciência, contradição e nuance

No posfácio ao terceiro volume da *Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli afirma que “na *Gaia Ciência* se deixam descobrir todas as contradições de Nietzsche, as quais, porém, não operam ali de maneira saliente nem ofensiva, sim, quase não aparecem como contradições” (1999b, p. 659). Se, a despeito de tais incongruências, a obra se caracterizava pela ponderação com que abordava os extremos (COLLI, 1999b, p. 660) e pela “mágica harmonia” expressiva que, no entender do intérprete italiano, conhecia seu ponto alto no *Quarto Livro* (COLLI, 1999b, p. 663), os acréscimos à segunda edição – de um prefácio, do *Quinto Livro* e das *Lieder des Prinzen Vogelfrei* – já não dão mais testemunho de semelhante equilíbrio. Assim argumenta Colli: “Comparem-se – como um exemplo entre muitos – o aforismo 373, que critica ferozmente a ciência, e o aforismo 293, situado antes, que promove, de maneira serena e perspicaz, seu reconhecimento” (1999b, p. 663).

A leitura de Colli suscita nosso interesse por duas razões. Em primeiro lugar, porque ela própria configura um exemplo, entre muitos, do julgamento segundo o qual Nietzsche seria um autor contraditório. Com efeito, longe de ser incomum, tal ideia apresenta-se muitas vezes como um simples ponto de partida, um dado evidente e incontestável⁴. Em segundo lugar, na medida em que, para sustentar a sua tese, o editor da obra nietzschiana confere destaque, na passagem mencionada, precisamente ao caso da ciência. As considerações que dela faz Nietzsche encerrariam contradição e se revelariam imponderadas: a crítica feroz presente no parágrafo 373, do *Quinto Livro*, adicionado à segunda edição, teria vindo substituir o antigo reconhecimento sereno e perspicaz expresso no 293, do capítulo precedente.

Para conjecturar o alcance que a objeção de Colli teria aos olhos do próprio Nietzsche, julgamos indispensável examinar previamente se e até que ponto o pensador alemão confere um papel decisivo à lógica em geral e, em particular, ao princípio de contradição⁵. Uma observação unilateral de seus textos, a depender do lado que deles se levasse em conta, poderia sem dúvida provocar a impressão de que o autor de

⁴ Louis Pinto (1995, p.17) inicia a *Introdução* de seu estudo sobre a recepção de Nietzsche na França com a seguinte declaração: “Tendo de contar com a ação dos intérpretes, o conhecimento de uma obra tão portadora de elipses, enigmas e contradições como a de Nietzsche pressupõe, sem dúvida mais do que outras, uma análise das leituras e dos leitores”.

⁵ Temos em vista aqui a lógica formal, na medida em que estabelece as condições de validade do raciocínio. Tal não é o único significado que o termo lógica assume na obra de Nietzsche. A respeito de outros sentidos, cf. Günter Abel (1987) e Nikolaos Loukidelis (2014).

Zarathustra rejeita completamente a lógica e, por conseguinte, recusa-lhe qualquer função positiva em seu pensamento. De fato, por estratégias argumentativas diversas, uma parte considerável de seus escritos sobre o tema, do início ao fim de sua obra, destina-se a fundamentar e defender a posição basilar de que a lógica não pode constituir um critério de verdade e realidade: “A aberração da filosofia reside em que, em vez de se ver na lógica e nas categorias da razão um meio para arranjar o mundo para fins de utilidade (portanto, ‘por princípio’, para uma *falsificação* útil), acreditou-se ter nelas o critério da verdade, isto é, da *realidade*” (FP 14[153], KSA 13).

O lógico, ao contrário, “não fala senão de casos que jamais ocorrem na efetividade” (FP 14[152], KSA 13). Já em *Humano, demasiado Humano* declara Nietzsche que “a *lógica* repousa sobre pressupostos aos quais nada corresponde no mundo efetivo”, citando como exemplos “a igualdade de coisas, a identidade da mesma coisa em diferentes pontos do tempo” (HH § 11, KSA 2), em cuja realidade, entretanto, aquela ciência havia acreditado. Tal como o princípio de identidade, o princípio de contradição, assegura Nietzsche, também não oferece garantia alguma de acesso à efetividade: ele não constitui uma necessidade (FP 9[97], KSA 12) nem, muito menos, uma prova da verdade em si (FP 14[152], KSA 13), mas tão somente uma incapacidade: “Não logramos afirmar e negar a mesma e única coisa: esse é um princípio subjetivo de experiência, nele não se expressa nenhuma ‘necessidade’ (*Nothwendigkeit*), mas apenas uma não capacidade” (FP 9[97], KSA 12). E, numa anotação posterior, ao insistir que “[o] não-poder-contradizer demonstra uma incapacidade, não uma ‘verdade’”, Nietzsche assevera: “A necessidade (*Nöthigung*) subjetiva de aqui não poder contradizer é uma necessidade biológica: o instinto da utilidade em raciocinar como raciocinamos acha-se em nosso corpo, nós quase *somos* esse instinto” (FP 14[152], KSA 13). A lógica e seus princípios não respondem, pois, a uma necessidade (*Bedürfnis*) de “conhecimento” nem correspondem à efetividade, consistindo antes em meios úteis para a conservação do homem (FP 14[152], KSA 13): “Os princípios da lógica, o princípio de identidade e o de contradição, [...] não são nenhum conhecimento! mas sim *artigos de fé reguladores*” (FP 7[6], KSA 12).

Admitir, de um lado, que a lógica figura entre ficções e inverdades – as quais, contudo, bem podem favorecer a conservação e o cultivo da vida (BM § 4, KSA 5) – e, de outro, que o ilógico se mostra necessário ao homem – em duplo sentido: porque lhe é

inextirpável e porque lhe traz muitas coisas boas (HH § 31, KSA 2)⁶ – não impede Nietzsche de voltar-se contra “maus hábitos no raciocínio” (HH § 32, KSA 2) e de exigir do pensamento alheio coerência lógica. O caráter incontornável de tal requisito deixa-se notar com toda clareza de uma forma negativa, isto é, nos casos em que Nietzsche rejeita certas ideias já pelo fato de, a seu ver, incorrerem elas em contradição. É o que se observa na série de expressões desaprovadas pelo filósofo em razão de incidirem, em seu entender, nesta espécie de contradição que é a *contradictio in adjecto*: “certeza imediata”, “conhecimento absoluto” e “coisa em si” (BM § 16, KSA 5) são algumas delas, ao lado de “razão pura”, “espiritualidade absoluta” e “conhecimento em si”, que constituem igualmente “conceitos contraditórios” ou conceitos, por assim dizer, inconcebíveis (*Unbegriff*) (GM III § 12, KSA 5).

Se Nietzsche desabona determinados pensamentos na medida em que se revelam contraditórios, pode-se depreender daí que a observância da lógica e, em especial, do princípio de contradição se apresenta como exigência indispensável, embora garantida apenas, quando muito, irrefutabilidade, mas jamais verdade entendida como a adequação entre o que se exprime em palavras e o real: “Algo pode ser irrefutável: ainda não é por isso verdadeiro” (FP 34[247], KSA 11). Mostrando-se imprescindível, pois, o respeito à lógica e ao princípio de contradição, a tese de Colli segundo a qual Nietzsche seria em certos momentos inconsequente soaria aos ouvidos deste último, ao que tudo indica, como uma objeção digna de interesse e, se correta, capaz de invalidar sua visão sobre a ciência. Por isso, *a fortiori* merece ela ser investigada.

Mas seria possível falar em contradição no caso dos parágrafos 293 e 373 de *A gaia Ciência*? Para que as posições manifestadas nesses dois textos se mostrassem logicamente contraditórias, seria preciso que, em uma delas, Nietzsche estabelecesse uma determinada relação com a ciência e que, na outra, simultaneamente rejeitasse essa mesma relação. Se isso ocorresse, uma dessas posições teria de ser inválida na medida em que a ciência, na condição de objeto de seu julgamento, não pode comportar e, sincronicamente, não comportar igual avaliação: de um ponto de vista lógico, em dado momento, ou a ela se aplica ou a ela não se aplica uma determinada apreciação, inexistindo, de acordo com o princípio do terceiro excluído, outra possibilidade⁷.

⁶ Nas notas do curso *Introdução ao Estudo dos Diálogos de Platão* (KGW II/4.15), Nietzsche afirma que “a natureza de Platão não é, de modo algum, nenhuma [natureza] absolutamente lógica” e estima que “aí reside por vezes sua força”.

⁷ Sobre os princípios de contradição e do terceiro excluído, cf. Moritz Wilhelm Drobisch (1887, pp. 65 et seqs). De maneira paradoxal, o jovem Nietzsche utiliza o princípio do terceiro excluído para, em uma

Assim, ao julgar contraditórias as ponderações enunciadas nos parágrafos 293 e 373 de *A gaia Ciência*, Colli tem de supor que Nietzsche atribui e, concomitantemente, subtrai a mesma determinação ao mesmo objeto. Na interpretação de Colli, a combinação entre os princípios de contradição e do terceiro excluído assume os contornos de um arrazoado segundo o qual, no primeiro texto, a ciência seria objeto de reconhecimento e, no segundo, de crítica, compreendida como uma forma de não reconhecimento, donde se conclui pela incongruência do pensador alemão. Logicamente admissível seria reconhecimento *ou* crítica, mas não reconhecimento *e* crítica.

Contudo, mesmo admitindo a tese de que Nietzsche dota e priva um único objeto (a ciência) de certa apreciação (o que resultaria em seu reconhecimento e não reconhecimento), não nos parece possível, nesse caso, imputar-lhe desarmonia, menos ainda se esta for definida como uma espécie de contradição: pelo simples fato de terem sido os dois parágrafos publicados em momentos distintos, tratar-se-ia antes de mera transformação de suas posições precedentes. Com efeito, para o autor de *Humano, demasiado Humano*, a alteração do julgamento sobre um assunto não configura, por si mesma, uma contradição nem se mostra digna de reprimenda. Ao contrário, a mudança de opinião pode até, de um ponto de vista científico, revelar-se merecedora de valorização, enquanto a atitude contrária, a de permanência a todo custo na mesma convicção, é, essa sim, por ele depreciada como sinal de “culturas *atrasadas*” (HH § 632, KSA 2). Dessa forma, Nietzsche pretende operar uma inversão na maneira de avaliar que ele considera comumente praticada, a qual costuma estimar a fidelidade às próprias convicções e, de modo inverso, a condenar sua modificação, geralmente acompanhada de sofrimento e sentimento de culpa (HH § 629 e HH § 637, KSA 2)⁸.

série de cartas enviadas a Paul Deussen entre 1867 e 1870, defender a ideia de que, em certo sentido, não só o sistema filosófico de Schopenhauer, ao qual era simpático, como o de qualquer outro estão protegidos de críticas lógicas: “Não se escreve absolutamente a crítica de uma visão de mundo: mas se compreende ou não se compreende, um terceiro ponto de vista sendo-me insondável” (KSB 2.328). A declarada blindagem dos sistemas em relação à lógica não dissuade Nietzsche, entretanto, da busca por incoerências, como testemunham suas anotações denominadas *Zu Schopenhauer* (BAW 3.358, outubro de 1867/abril de 1868). De início elaboradas em esfera privada, as objeções lógicas se tornarão, num momento seguinte, públicas e suficientes para a rejeição de ideias julgadas incongruentes. Sobre a impotência das críticas lógicas aos sistemas filosóficos, cf. o tópico “Filosofia como visão de mundo”, no segundo capítulo deste trabalho. A respeito das repreensões lógicas de Nietzsche a Schopenhauer, ver o tópico “Filosofia como crítica do conhecimento”, no mesmo capítulo.

⁸ Tal inversão é uma das formas em que se manifesta a resistência de Nietzsche à visão de que a transformação constitui, por si só, um sinal de aparência e erro. Assim escreve ele: “Outrora se tomava a alteração, a mudança, o vir-a-ser em geral como prova de aparência, como signo de que tem de haver algo que nos induz em erro. Hoje, inversamente, na exata medida em que o preconceito da razão nos coage a pôr unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade, ser, vemo-nos, de certo modo, enredados no erro, *necessitados* ao erro [...]” (CI, A “razão” na filosofia, § 5 (RRTF), KSA 6).

Esse propósito de inversão de sinais deixa-se ver com nitidez nas últimas páginas de *Humano, demasiado Humano*, nas quais se lê uma crítica veemente à convicção e à superestima de sua imutabilidade. Compreendida como “a crença de estar [...] na posse da verdade incondicionada”, toda convicção pressupõe, segundo Nietzsche, a realidade de verdades absolutas, bem como a existência e o efetivo uso dos métodos que a elas conduziriam. Mas ele adverte imediatamente:

Todos esses três postulados demonstram que o homem das convicções não é o homem do pensamento científico; está, diante de nós, na idade da inocência teórica [...]; pelo menos a expressão dogmática de sua crença terá sido não científica ou científica pela metade. (HH § 630 (RRTF), KSA 2).

Colocada em evidência nessa passagem, a oposição entre o homem de convicção e o homem de ciência repousa sobre uma distinção básica: enquanto o primeiro concentra seus esforços em tentar fazer prevalecer a própria crença em vez de investigar os motivos que o levaram à sua adesão (HH § 630, KSA 2), o segundo, tendo cultivado não apenas os resultados como também os métodos científicos, adota como postura a prudência e a desconfiança em relação ao pensamento em geral e, por conseguinte, ao seu próprio (HH § 635, KSA 2).

É certo que o aperfeiçoamento metodológico, em larga medida responsável pela desqualificação das convicções, não se produz em completa independência destas últimas; pelo contrário, por paradoxal que possa parecer, é a elas que deve sua origem e seu estímulo. Reputando-se detentores de verdades absolutas, homens de convicção procuram impor suas próprias crenças uns aos outros. Para tanto, eles recorrem a diversos expedientes, entre os quais figura, a par do empenho para demonstrar positivamente suas respectivas ideias, a análise dos meios utilizados pelos adversários na edificação das opiniões que estimam verdadeiras. Ao proceder assim, cada um identifica e expõe os erros com base nos quais os rivais forjam seus métodos (HH § 634, KSA 2) e, no que concerne a si mesmo, toma consciência da cautela necessária para fabricar e usar o seu próprio.

Despertando e intensificando a suspeita em relação ao pensamento em geral (HH § 635, KSA 2), a qual se torna instintiva no homem de ciência, o processo acima descrito tem ainda por consequência a modificação na maneira de apreciar o sentimento de cada um em referência às suas próprias opiniões e às dos outros: “O *pathos* de ter a verdade vale hoje muito menos em relação ao *pathos* da busca da verdade, naturalmente

mais brando e insonoro, que não se cansa de reaprender e de pôr novamente à prova” (HH § 633, KSA 2).

Entendida como crença na verdade das opiniões, a convicção, que pode implicar fanatismo e violência em sua defesa (HH § 630, KSA 2), cede lugar, no homem de ciência, ao emprego metodológico da prudência e da desconfiança⁹, à propensão ao exame e ao reexame, à predisposição ao abandono, quando necessário, de uma posição em favor de outra. Assim, a convicção em si mesma e, sobretudo, a estima da imutabilidade das convicções se veem assaz depreciadas (HH § 632, KSA 2), em benefício do reconhecimento e da valorização da transitoriedade das opiniões (HH §§ 629 e 637, KSA 2). Num processo que tende à autossupressão, a convicção dá origem ao espírito científico e, em seguida, nele se extingue ou ao menos deveria desaparecer, pois a ciência, em termos negativos, se assenta, ou aspira assentar-se, sobre uma ausência, precisamente a ausência de convicções. É o que reitera Nietzsche posteriormente:

Na ciência as convicções não têm nenhum direito de cidadania, assim se diz com bom fundamento: somente quando elas se resolvem a rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista provisório de ensaio, de uma ficção regulativa, pode ser-lhes concedida a entrada e até mesmo um certo valor dentro do reino do conhecimento – sempre com a restrição de permanecerem sob vigilância policial, sob a polícia da desconfiança. – Mas isso, visto com mais precisão, não quer dizer: somente quando a convicção deixa de ser convicção, ela pode ter acesso à ciência? A disciplina do espírito científico não começa com o não mais se permitir convicções? (GC § 344 (RRTF), KSA 3)¹⁰.

Portanto, mesmo a comprovação de uma mudança de opinião em momentos distintos não é suficiente para defender a ideia de que Nietzsche incorre em contradição. A transitoriedade, se transitoriedade há, de sua posição sobre qualquer assunto – e,

⁹ Já o jovem Nietzsche havia valorizado, por seu papel no fomento da cientificidade do método filológico, a instauração do ceticismo no lugar da crença na tradição que transmite os documentos escritos e enuncia informações e avaliações sobre si mesma. Sobre esse ponto, ver o tópico “Dimensão científica da filologia: o método”, no segundo capítulo deste trabalho. Acrescentemos ainda que diversos elementos julgados por Nietzsche como imprescindíveis para aprimorar o método filológico serão considerados indispensáveis também ao desenvolvimento da cientificidade em geral, como se pode constatar nas passagens que, tal como aquelas mencionadas no corpo do texto, salientam a relevância da desconfiança em detrimento da convicção e da crença.

¹⁰ Afirmamos que a convicção apenas *tende* à autossupressão, num processo que se completaria na formação do espírito científico tal como descrito na passagem citada do parágrafo 344 de *A gaia Ciência*, na medida em que aquele movimento orientado para a autoaniquilação não se efetiva de fato na ciência, a qual, segundo Nietzsche, ainda repousa sobre uma convicção, a saber, a crença no valor supremo da verdade.

assim, também sobre a ciência – encontra-se, isto sim, em plena conformidade com o que, segundo o autor, se propõem a disciplina e o modo de avaliar características ao espírito científico¹¹.

Mesmo supondo, porém, que as apreciações opostas contidas nos parágrafos 293 e 373 de *A gaia Ciência* tivessem sido sustentadas em concomitância, seria preciso ainda saber, para acusá-lo com legitimidade de inconsequência, se Nietzsche teria de fato atribuído e subtraído a mesma determinação ao mesmo objeto, designado por Colli (1990, p. 663) simplesmente como “a ciência”, ao reconhecê-la no primeiro texto e ao criticá-la, isto é, ao não reconhecê-la, no segundo. Se tais avaliações se endereçam exatamente ao mesmo destinatário, então, de uma perspectiva lógica, elas são, com toda obrigatoriedade, mutuamente excludentes, incompatíveis e, assim, contraditórias. Todavia, caso não recaiam sobre o mesmo alvo, aquelas apreciações não envolvem inevitável contradição, reclamando, por conseguinte, outra qualificação. Examinemos, pois, se e em que medida a reverência e a censura veiculadas naqueles textos dizem respeito ao mesmo objeto.

Manifestação, segundo Colli, de reconhecimento, o parágrafo 293 versa principalmente sobre aquilo que o próprio Nietzsche denomina, com patente conotação positiva, “rigor da ciência”; outro assunto ali abordado é o modo como tal atitude é vista pelos próprios homens de ciência, de um lado, e pelos “não iniciados”, de outro. A severidade da ciência se faz observar sob duas formas: na relação que seus adeptos estabelecem tanto com seus objetos quanto entre si mesmos. No primeiro caso, a natureza implacável de seu comportamento se traduz na “inexorabilidade nas pequenas e grandes coisas” e na “velocidade em pesar, julgar, condenar”; no segundo, sua severidade manifesta-se na prevalência da repreensão entre os pares em detrimento de elogios e distinção, ainda que, em regra, na ciência se exija o mais difícil e se faça o melhor.

Semelhante prática, intrínseca ao espírito científico, inspira vertigem e medo em quem não é iniciado. Em contrapartida, indivíduos habituados àquela maneira de ser a percebem até mesmo como a sua única condição de existência, afigurando-se impossível a vida em outro meio e de outra forma. A esse tipo de conduta Nietzsche se

¹¹ O pendor a não condenar e a propensão a estimar a alteração das opiniões não implicam, de um ponto de vista científico, valorizar a mudança por si só: não haveria razão para aclamar, por exemplo, uma modificação de posição desprovida de rigor. Tampouco significam depreciar toda forma de permanência: quando se toma consciência da “mutabilidade de tudo o que é humano”, a ciência se torna fonte de felicidade justamente ao produzir resultados que, de alguma forma, se conservem (GC § 46, KSA 3).

refere já no título do parágrafo, de modo inclusivo, como “nosso ar”, qualificado linhas adiante como um “ar claro, transparente, forte, [...] viril”.

No parágrafo 373, por sua vez, “a ciência” figuraria, na leitura de Colli, como alvo de uma crítica mordaz. Um dos intuitos principais do texto consiste, de fato, em evidenciar as limitações da ciência e sua própria incapacidade para percebê-las¹². A tese central é colocada logo de início: “Segue-se das leis da hierarquia que o erudito, pertencendo à mediocridade espiritual, não pode ver os problemas e os pontos de interrogação autenticamente *grandes*” (GC § 373, KSA 3). Semelhante inaptidão, ajuíza o filósofo, decorre do fato de que o olhar e a coragem dos eruditos são acanhados em demasia: seus desejos, antecipações, medos e esperanças encontrariam satisfação e tranquilidade com excessiva rapidez. A argumentação desenvolvida no texto dá a entender que, constituindo um problema e um ponto de interrogação de relevo, a limitação da ciência, que é parte da limitação dos eruditos, não pode ser notada por aqueles que a praticam, isto é, pelos próprios eruditos enquanto homens de ciência, justamente em razão de sua mediocridade espiritual. Estes, insensíveis às grandes questões e, por extensão, às grandes respostas que elas demandam, só de maneira ilegítima aspiram a abordá-las¹³. Tal falta de legitimidade explica-se, então, por aquela inépcia.

Essa sua posição geral, Nietzsche procura sustentá-la lançando mão de dois exemplos que ilustrariam a incompetência dos eruditos, a qual compreende também a incompetência para notar a própria incompetência. No primeiro caso, o alvo é Herbert Spencer. A conciliação entre egoísmo e altruísmo ocuparia em seu pensamento o lugar de horizonte máximo do desejo e se apresentaria como a mais elevada esperança para a humanidade, ao passo que é percebida por outros, entre os quais Nietzsche, como merecedora de asco e desprezo, não podendo, por isso, ser estimada como a “perspectiva última” do homem, mas apenas como uma “possibilidade repugnante”. Contudo, se aos eruditos, dada a sua incapacidade, não é permitido discernir os pontos de interrogação e os problemas autenticamente grandes, então Spencer não poderia atinar com aquela oposição perceptiva, que constitui ela própria, de acordo com Nietzsche, uma grande questão.

¹² Com justeza entende Stegmaier (2012, p. 27) que, enquanto o tema do parágrafo 293 é o rigor (*Strenge*) da ciência, o assunto do parágrafo 373 é sua estreiteza (*Enge*).

¹³ A questão da legitimidade se faz presente pelo uso do verbo modal *dürfen* (KSA 3.625, linha 1). A respeito da correspondência entre a hierarquia dos espíritos e a hierarquia dos problemas, bem como das implicações deste assunto para a relação entre filosofia e ciência, ver o quarto e o quinto capítulos deste trabalho.

No segundo exemplo, mais importante para o propósito de nossa análise, o autor de *A gaia Ciência* volta-se contra a satisfação de que dão mostra “tantos naturalistas materialistas” em relação a certa crença. Eles acreditam, escreve Nietzsche, em um mundo verdadeiro apreensível pelo pensamento humano ou, mais precisamente, pela interpretação mecanicista, que, justamente por essa suposta capacidade de apreensão, arroga-se o monopólio da legitimidade científica. Embora ciência não signifique nesse caso mais do que “contar, calcular, pesar, ver e pegar”, por intermédio dela se acredita possível compreender, de maneira definitivamente válida, as “leis primeiras e últimas, sobre as quais [...] toda a existência tem de estar edificada”. No entender de Nietzsche, entretanto, semelhante “interpretação ‘científica’ de mundo” não faz senão reduzir a existência a um mero exercício de cálculo, despojando-a de “seu caráter *plurívoco*”. Para evidenciar o viés redutor de tal concepção, ele se vale de uma analogia musical. Uma avaliação “científica” da música que dela levasse em conta apenas o que se deixa contar, calcular e expressar em fórmulas seria, diz ele, “absurda”, já que não captaria “nada do que nela é propriamente ‘música’!...”. Fosse música a existência, então aquele modo de conceber o mundo careceria dos ouvidos necessários para apreendê-la: seria surdo e absurdo¹⁴. Daí Nietzsche assegurar: “Uma interpretação ‘científica’ de mundo, como vocês [mecanicistas] a entendem, poderia, por conseguinte, ser ainda uma das *mais estúpidas*, isto é, mais pobres de sentido de todas as interpretações de mundo possíveis”. Precisamente por se reduzir o mecanicismo a uma determinada “linguagem dos sentidos” (FP 14[79], KSA 13), seria coerente suspeitar de sua pobreza de sentido (GC § 373) e se revelaria sem sentido conceder-lhe o estatuto que reivindica.

Para procurar decidir se o parágrafo 373 de *A gaia Ciência* contradiz o precedente 293, é necessário, conforme já indicado, verificar se as apreciações neles exteriorizadas se aplicam ao mesmo destinatário, identificado por Colli como “a ciência”. Começamos então por tentar compreender em que sentido o parágrafo 373 representa uma crítica “à ciência”. Para tanto, bastará examinarmos alguns pontos da visão nietzschiana do mecanicismo.

Ao grafar o epíteto “científico” entre aspas (GC § 373), Nietzsche evidencia e reforça o questionamento que lança à pretensa científicidade da interpretação de mundo mecanicista. Agindo assim, ele marca sua posição, que é de oposição, diante de um

¹⁴ Segundo consta do volume KSA 14 (p. 275), Nietzsche suprimiu da versão final do parágrafo 373 a seguinte conclusão, que figurava no manuscrito: “Os naturalistas de confissão mecanicista *negam* no fundo, como todos os surdos, que exista música, que a existência seja música, até mesmo que possa existir ouvidos.... Com isso, eles *desvalorizam* a existência”.

interlocutor considerado vitorioso e que, em decorrência, desempenha um papel dominante: “De todas as interpretações de mundo até agora tentadas”, escreve num fragmento póstumo (FP 36[34], KSA 11), “a mecanicista parece situar-se hoje em primeiro plano como vencedora: ela tem visivelmente ao seu lado a boa consciência; e nenhuma ciência acredita em seu próprio progresso e sucesso, senão quando alcançados com o auxílio de procedimentos mecanicistas”. Se, estabelecendo o primeiro princípio de sua “prática guerreira”, Nietzsche afirma: “eu só ataco causas que são vencedoras” (EH, Por que sou tão sábio, § 7, KSA 6), então o mecanicismo, já por sua qualidade de interpretação de mundo reputada vitoriosa, figura naturalmente como um alvo em potencial de suas invectivas. Papel que de fato lhe coube¹⁵.

A contraposição de Nietzsche a essa forma de pensamento prevalente realiza-se em duas frentes principais: numa delas, de cunho sobretudo negativo, concentra-se ele em descortinar os limites do mecanicismo; já na outra, de orientação mais propositiva, apresenta a título de alternativa sua própria concepção de mundo como vontade de potência.

Lançando mão de uma estratégia crítica cuja aplicação, é bem verdade, não se restringe ao mecanicismo, Nietzsche procura basicamente defender a ideia de que as noções que constituem essa concepção da existência são meros conceitos, símbolos, signos e ficções, jamais fatos em si mesmos, de sorte que elas não servem para explicar nem para compreender, mas somente para designar, descrever e interpretar de maneira antropomórfica¹⁶.

¹⁵ Ao rubricar fragmentos inutilizados na redação de *Para além de Bem e Mal*, dos prefácios elaborados em 1886 e em 1887 e do quinto livro de *A gaia Ciência* (cf. KSA 14, p. 738), Nietzsche reserva um tópico particular “[c]ontra a mecânica” (FP 5[50] 33, KSA 12). À luz da sociologia do conhecimento de Pierre Bourdieu (2001, pp. 67-77), não surpreende que Nietzsche conceba como primeira cláusula de sua práxis de conflito a investida contra causas vencedoras, tampouco que ele se posicione, contrapondo-se, em relação ao mecanicismo, visto precisamente como forma de pensamento vitoriosa e determinante na esfera científica. Segundo a lógica da oposição fundamental, presente em todo campo e, naturalmente, também no científico, entre dominantes e dominados, os primeiros procuram impor aos últimos como legítima a representação de ciência mais conveniente aos seus interesses e, dada sua posição prevalente, tornam-se referência obrigatória aos concorrentes, que devem se posicionar em relação aos que gozam de preponderância.

¹⁶ A diversidade subjacente ao que se chama mecanicismo, alerta Wilson Frezzatti Junior (2003, p. 437), ver-se-ia desconsiderada em uma abordagem que fizesse uso de conceitos gerais e simplistas. Examinando a contraposição de Nietzsche a essa forma de pensamento, Frezzatti (p. 450) esclarece: “Nessa crítica, o termo ‘mecanicismo’ aparece muitas vezes no seu sentido mais estrito, ou seja, como a explicação da realidade através do movimento de átomos e moléculas, mas por vezes esse termo aparece como uma metonímia do pensamento científico e filosófico dominante”. Com efeito, em certos momentos, o filósofo alemão dirige sua censura ao mecanicismo considerado de modo genérico; noutros, alveja algumas de suas modalidades; às vezes, ainda, ao atacá-lo, visa a ciência e a filosofia em sentido mais abrangente, embora estas não se reduzam àquele. Por outro lado, consideramos oportuno sublinhar que, em diversos contextos, desde suas análises mais específicas até as globais, ele mobiliza um aparato

Entretanto, para além dessas observações de teor global, Nietzsche examina de modo particularizado como se forma cada uma das noções que estima fundamentais para o mecanicismo. A partir de tais análises, ele assegura, por exemplo, que a “doutrina do *movimento* consiste numa tradução para a linguagem dos sentidos do homem”, repousando sobre um “*preconceito dos sentidos*”, nomeadamente da visão e do tato (FP 14[79], KSA 13). Na mesma direção, assevera que a ideia de unidade, indispensável para o cálculo e, portanto, para se tomar o mundo como calculável, “deriva de nosso conceito de ‘eu’ – de nosso mais antigo artigo de fé”, assentando-se, pois, sobre um “*preconceito psicológico*” (FP 14[79], KSA 13). E não seria outra a proveniência do conceito de átomo como unidade (FP 14[79], KSA 13), o qual permite “a distinção entre uma sede da força movente e ela mesma” (FP 14[122], KSA 13)¹⁷ e que também auxilia na tentativa de “construir o mundo para o olho, e para o entendimento contador aritmético (portanto, intuitivo e calculável [o mundo])” (FP 34[127], KSA 11). Quanto à ideia de causalidade, além de decorrer de certas crenças, como aquela segundo a qual a vontade atuaria como causa¹⁸, ela presta-se a mau uso: assim é que Nietzsche censura a coisificação de causa e efeito, que deveriam servir, justamente, “apenas como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação”; para ele, esse emprego equivocado de tais conceitos deve-se ao domínio da “patetice mecanicista, que faz pressionar e chocar (*stossen*) a causa até que ela ‘faça efeito’” (BM § 21, KSA 5). Aludidas com ironia nessa passagem, as noções de pressão e choque, sendo elas “apenas uma hipótese baseada na visão e no sentido de tato” (FP 34[247], KSA 11), também não devem ser admitidas como explicação, mas tão somente como interpretação (FP 2[69], KSA 12, e FP 36[34], KSA 11). É assim igualmente no tocante às leis (FP 25[427], KSA 11) e à necessidade (FP 9[91], KSA 12) mecanicistas, as quais não constituem fatos nem estão nas próprias

crítico cuja possibilidade de aplicação transcende o mecanicismo e mesmo, num escopo mais dilatado, a ciência e a filosofia, empregando-se igualmente nos domínios da religião e da arte – por exemplo, ao apontar como determinadas posições decorrem de leituras psicológicas grosseiras. A respeito da posição de Nietzsche em relação ao mecanicismo, cf. ainda Pietro Gori (2012; 2014).

¹⁷ Sobre o “modo de pensar mecanicista atomístico” como um sistema de signos, cf. ainda FP 26[411], KSA 11 e FP 2[61], KSA 12.

¹⁸ Nietzsche analisa o conceito de causalidade a partir de diversas perspectivas durante toda a sua obra. De acordo com uma das chaves de leitura, a crença em causa e efeito se remeteria à crença em ação e agente, que, por sua vez, se reportaria à crença em sujeito e objeto. Acreditando-se inicialmente na causalidade da vontade e no homem como agente, todos os acontecimentos passam, por uma espécie de projeção, a ser vistos como ações que supõem sujeitos como agentes. Exames da noção de causalidade em contextos nos quais Nietzsche se posiciona em relação ao mecanicismo encontram-se, por exemplo, em FP 2[83], 2[139] e 7[34], todos em KSA 12, além de BM 36, em KSA 5.

coisas, mas simplesmente foram nelas introduzidas por nós, de maneira interpretativa¹⁹. Desse modo, empenhando-se em examinar como se formaram as principais noções *mecanicistas* e, a partir daí, retirando-lhes o estatuto muitas vezes a elas conferido, Nietzsche sentencia, generalizando: “Todos os pressupostos do mecanicismo, matéria, átomo, pressão e choque, gravidade[,] não são ‘fatos em si’, mas interpretações com o auxílio de ficções *psíquicas*” (FP 14[82], KSA 13)²⁰.

Mas o pensador alemão não se limita a apontar os limites do mecanicismo lançando mão de um procedimento puramente desconstrutivo. O desfecho de sua estratégia de enfrentamento consiste em substituir a visão mecânica da existência por sua própria concepção de mundo. Ou melhor: consiste em fazer ver que as ideias mecanicistas cardinais podem e devem ser reportadas a uma noção mais básica, isto é, à vontade de potência entendida como “o fato mais elementar” (FP 14[79], KSA 13) e, portanto, dotada de maior amplitude interpretativa. Em linhas gerais, Nietzsche sustenta que o mecanicismo se restringiria a traduzir – em linguagem sensível ou em fórmulas, por exemplo – meras consequências de processos mais originários, que se deixariam caracterizar com maior justeza pela noção de vontade de potência e por todo o campo semântico que em torno dela gravita e lhe precisa o sentido²¹.

Embora o mecanicismo, estimado vitorioso, ocupe aos olhos de muitos o primeiro plano (*Vordergrund*) da cena (FP 36[34], KSA 11), na avaliação de Nietzsche tal “modo de pensar” não passa de uma “filosofia de fachada” (*Vordergrunds-Philosophie*) (FP 34[247], KSA 11). A esta, ele contrapõe sua própria “tentativa de uma nova interpretação de todo acontecimento” como vontade de potência (FP 39[1], KSA 11), interpretação julgada mais profunda²². Em especial nos fragmentos póstumos,

¹⁹ Ao indicar que a ciência é governada pela moral, Nietzsche menciona, entre outros exemplos, o privilégio conferido à noção de lei (FP 39[14], KSA 11). Traduzir em fórmula um acontecimento regular não significa, todavia, constatar uma “lei”, mas somente facilitar e abreviar a designação daquele fenômeno; de resto, não passa de mitologia supor que fenômenos iguais se produzam pela obediência de forças a uma lei (FP 7[14], KSA 12).

²⁰ Levando em conta os fragmentos póstumos acima mencionados, é possível entender a expressão “todos os pressupostos” no sentido de uma efetiva generalização. Se essa leitura estiver correta, não é exaustiva, portanto, a enumeração dos pressupostos mecanicistas apresentada no excerto da última anotação citada (FP 14[82], KSA 13). Tampouco as passagens que evocamos no corpo do texto dão conta de todos os conceitos por Nietzsche julgados cardinais para o mecanicismo e, como tais, criticados. Sobre a recusa da noção mecanicista de matéria, por exemplo, conferir FP 26[432], KSA 11, e FP 9[8], KSA 12, entre outros.

²¹ Sobre a vontade de potência como “o caráter global da existência”, “o mais fundamental e o mais íntimo”, cf. FP 14[82], KSA 13. A respeito do mecanicismo como tradução de processos mais originários, cf. FP 14[122], KSA 13.

²² Tal antagonismo evidencia-se com particular literalidade no sobrescrito de um fragmento póstumo (FP 14[79], KSA 13) que traz as seguintes palavras: “*Vontade de potência[.] Filosofia[.]* Quanta de potência. *Crítica do mecanicismo*”.

pode-se realmente constatar o empenho de Nietzsche no sentido de sublinhar o contraste entre o que se revela exterior e derivado, de um lado, e o que se deve ter por intrínseco e mais fundamental, de outro. O intuito de distinguir-se de seu adversário patenteia-se no esforço para demonstrar que, com alcance limitado, o mecanicismo se reduziria a uma interpretação ou descrição quantitativa, jamais explicação, dos fenômenos mais superficiais da existência (FP 5[16], KSA 12): incapaz de apreciar de outro modo o valor do que existe e ignorante dessa incapacidade, tal forma de apreender o mundo não merece o valor a ela (auto)atribuído. Em compensação, em textos de confronto declarado com aquela forma de pensamento, Nietzsche reserva à sua própria noção de vontade de potência os superlativos opostos: sendo “o fato mais elementar” (FP 14 [79], KSA 13), ela abrangeria “o caráter global da existência” e alcançaria “o mais fundamental e o mais íntimo” (FP 14[82], KSA 13), aquele “processo original” (FP 14[122], KSA 13) que permaneceria inacessível ao mecanicismo. É assim que, após definir o mecanicismo como “apenas uma linguagem de sinais para o mundo *interno* de fatos de quanta de vontade que lutam e vencem”, Nietzsche caracteriza “todos os processos da vida” como “uma vontade de acumulação de força” e “aspiração por mais potência” (FP 14[82], KSA 13). Em seguida, considerando “a vida como a forma do ser que nos é mais conhecida” e “como um caso singular”, ele julga legítimo elaborar, a partir daí, uma “hipótese sobre o caráter global da existência” como vontade de potência. E com estas palavras conclui o fragmento póstumo em tela: “[O] mais fundamental e o mais íntimo permanece essa vontade: mecânica é mera semiótica das consequências”.

Se a superficialidade da visão de mundo mecanicista se explicaria em grande medida por sua consideração exclusiva das quantidades²³, Nietzsche reconhece, entretanto, a autoridade que tende a granjear junto aos físicos “a interpretação dinâmica de mundo”, ressaltando que na “força (*Dynamis*) [reside] ainda uma qualidade interna” (FP 36[34], KSA 11). De que qualidade se trata é o que elucidada outra anotação: “O conceito vitorioso de ‘força’ (*Kraft*), com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, carece ainda de um complemento: é preciso atribuir-lhe um mundo interno que eu designo como ‘vontade de potência’, i.e. como insaciável apetite de demonstração de

²³ Além do parágrafo 373 de *A gaia Ciência*, cf., por exemplo, FP 2[67], KSA 12: “‘Concepção mecanicista de mundo’: não quer nada além de quantidades: mas a força se encontra na qualidade: portanto, a mecânica pode apenas descrever, não explicar”. Ou ainda FP 5[16], KSA 12, em que Nietzsche aponta a ausência de profundidade do mecanicismo e da lógica: “A exatidão científica se alcança primeiro nos fenômenos *mais superficiais*[,] portanto onde se pode contar, calcular, tatear, ver, onde se podem *constatar* quantidades”.

potência; ou aplicação, exercício de potência, como impulso criador etc.” (FP 36[31], KSA 11).

De maneira idêntica àquele procedimento crítico que, particularizando a análise, buscava evidenciar as crenças sobre as quais se baseava cada noção mecanicista, também agora, ao fazer operar sua própria concepção de mundo, Nietzsche procura mostrar que e como cada conceito central para o mecanicismo consiste numa tradução ou numa consequência daquela vontade mais fundamental e íntima, a vontade de potência²⁴. É assim que, para mencionar apenas um exemplo, ao tomar o “movimento como sintoma de um acontecimento não mecanicista”, Nietzsche, empregando uma analogia musical próxima daquela utilizada no parágrafo 373 de *A gaia Ciência*, assevera: “*Permanecer* na concepção mecanicista de mundo – isso é como se um surdo tomasse como meta a partitura de uma obra” (FP 7[34], KSA 12). Em um fragmento póstumo posterior (FP 14[81], KSA 13), insistindo que “a mecânica nos indica apenas consequências” em forma imagética e que também o “movimento é um discurso em imagem [...]”, o filósofo se pergunta se não seria legítimo estender “a vontade de acumulação de força”, que é “específica ao fenômeno da vida”, “como causa movente também na química” e “na ordem cosmológica”²⁵.

Embora possam, com razão, ser consideradas predominantes e mais significativas em comparação com as passagens apologéticas, as reservas relativas ao mecanicismo não impedem Nietzsche de nele enxergar aspectos positivos. Se a “representação mecanicista” – como qualquer outra, aliás – se revela insuficiente para apreender um suposto mundo verdadeiro, ela envolve certas características que a tornam passível de ser vista “como princípio regulador do método”: “Não como a *mais provada*

²⁴ Essa intenção manifesta-se concisamente na sequência do acima mencionado fragmento póstumo (FP 36[31], KSA 11), em que, logo após a afirmação de que a vontade de potência é intrínseca à força, lê-se: “Os físicos não eliminam de seus princípios a ‘ação a distância’: tampouco a força de repulsão (ou de atração). Não adianta: é preciso conceber todos os movimentos, todos os ‘fenômenos’, todas as ‘leis’ apenas como sintoma de um acontecimento interno e servir-se até o fim da analogia do homem. No animal, é possível derivar da vontade de potência todos os seus impulsos: do mesmo modo, dessa mesma fonte única, [derivam-se] todas as funções da vida orgânica”. Sobre a inaptidão explicativa dos conceitos de pressão e choque e a impossibilidade de livrar-se da ideia de ação a distância, cf. FP 36[34], KSA 11, e FP 2[69], KSA 12. Para uma interpretação sob o prisma da vontade de potência acerca daquilo que o mecanicismo apreende como atração e repulsão, cf. FP 2[83] e FP 2[88], KSA 12. Para um exame das ideias de causa e efeito tendo por base a concepção de mundo como vontade de potência, cf. FP 1[119] e 2[139], KSA 12, além de FP 14[81], KSA 13, e de BM 36, junto com o fragmento póstumo preparatório 40[37], KSA 11. Para uma leitura em chave de vontade de potência daquilo que o mecanicismo entende como lei, cf. 2[139], KSA 12, e BM 22.

²⁵ “O conceito mecanicista de *movimento* já é uma tradução do processo original em uma *linguagem de sinais de olho e tato*” (FP 14[122], KSA 13). A natureza imagética do discurso mecanicista acha-se mais bem explanada, por exemplo, em FP 14[79], KSA 13.

observação do mundo, mas como a que exige o maior rigor e disciplina, e a que afasta ao máximo toda sentimentalidade” (FP 34[76], KSA 11)²⁶. São esses fatores que possibilitam a Nietzsche asseverar: “O método da observação mecânica de mundo é por ora de longe *o mais probo*: a boa vontade para tudo o que se controla, todas as funções lógicas de controle, tudo o que não mente nem engana está aí em atividade” (FP 24[448], KSA 11). Outro elemento que lhe permite tomar o mecanicismo como “*hipótese reguladora*” é sua dimensão antiteleológica: visto sob esse prisma, o modo de pensamento mecanicista constitui até mesmo uma condição de possibilidade de toda ciência (FP 26[386], KSA 11). Digno de distinção é também o fato de que “ele pressupõe o mínimo e, *sob todas as circunstâncias*, primeiro *deve* ser testado [...]” (FP 26[386], KSA 11). E o que faz com que o mecanicismo seja, em certo sentido, alçado à condição de um “*ideal*” é sua ambição de “com o menos possível explicar o máximo possível, i.e., pôr em fórmulas” (FP 34[56], KSA 11): “Mecânica[,] um tipo de *ideal*, como método regulador – não mais” (FP 43[2], KSA 11), sintetiza.

A leitura do parágrafo 373 de *A gaia Ciência*, assim como de fragmentos póstumos em que Nietzsche se dedica a apontar os limites das noções mecanicistas, utilizando por vezes em seu lugar a teoria da vontade de potência como princípio heurístico mais básico e de maior alcance, mostra-nos que o filósofo desabona a pretensão mecanicista à exclusividade do uso legítimo do epíteto “científico” e desautoriza sua presumida capacidade para apreender um suposto mundo verdadeiro. Proferir tais impugnações, entretanto, não equivale a pôr em questão a ciência em sua integralidade, isto é, considerada em todos os seus aspectos. Tanto é assim que, conforme acabamos de ver, sequer o mecanicismo se acha repellido por completo.

Não tomamos por correta, pois, a tese de Colli segundo a qual os parágrafos 293 e 373 de *A gaia Ciência* estariam em desarmonia ou contradição. Antes de tudo porque o primeiro texto não significa necessariamente um reconhecimento da ciência por inteiro nem o segundo, inversamente, sua crítica absoluta²⁷. Em seguida – e aqui nosso argumento leva em conta a hipótese de que, com a simples expressão “a ciência”, Colli

²⁶ Nietzsche identifica ainda no mecanicismo, em virtude da exigência de rigor e disciplina, uma função seletiva, tomando-o como “uma prova para a prosperidade física e mental” (FP 34[76], KSA 11).

²⁷ Stegmaier (2012, p. 26) afirma que no parágrafo 373 Nietzsche apresenta “a sua filosofia da ciência de maneira concentrada”. Sua relevância é, de fato, incontestável, razão por que, aliás, em nossa exposição lhe dedicamos mais espaço do que ao parágrafo 293 da mesma obra. Advirta-se, porém, que a concepção nietzschiana de ciência é significativamente mais ampla e complexa do que o conteúdo tratado no parágrafo 373. Assim, vemo-nos em condições de sustentar que, se Nietzsche de fato empreende ali um ataque eloquente, em nossa avaliação, contudo, não está em sua mira toda a ciência, mas somente dado aspecto dela.

não se refira a esta em sua totalidade –, porque a aclamação, presente no primeiro parágrafo, destinada a certas características da ciência não é incompatível com a repreensão, expressa no segundo, dirigida a outros de seus elementos: com efeito, o enaltecimento do rigor científico tomado como regra geral de comportamento (GC § 293, KSA 3) não inviabiliza a constatação de limites da ciência nem a admoestação direcionada em particular ao mecanicismo em função de seu reivindicado monopólio da legitimidade científica e de sua alegada aptidão para compreender um suposto mundo verdadeiro (GC § 373, KSA 3); tampouco essa exprobração ao mecanicismo impossibilita o elogio de determinados elementos de seu método, apreciados justamente por seu rigor. Portanto, as apreciações comunicadas em ambos os parágrafos são de fato opostas, mas, não se referindo ao mesmo ponto da ciência, mostram-se, afinal, compatíveis e não contraditórias. Aptas à conciliação, as avaliações sobre “a ciência” externadas nos dois textos poderiam ser designadas como não incondicionais, o mesmo é dizer, como condicionadas, exprimindo, em suma, um reconhecimento com crítica ou, inversamente, uma crítica com reconhecimento.

No procedimento de formação de juízos sobre a ciência presente nos parágrafos em análise, discernem-se em operação elementos de uma estratégia avaliativa mais geral adotada por Nietzsche. Dela, o próprio filósofo oferece indicações no decurso de sua obra.

Em um parágrafo intitulado “*Pesquisadores e experimentadores*”, o autor de *Aurora* começa por descartar a existência de um método científico exclusivo capaz de produzir saber. Em seguida, exprimindo-se, de modo inclusivo, na primeira pessoa do plural, ele prescreve exatamente o contrário:

Devemos proceder com as coisas de modo experimental, sendo ora bons ora maldosos com elas, e ter em relação a elas sucessivamente justiça, paixão e frieza. Este fala com as coisas como policial, aquele como confessor, um terceiro como andarilho e curioso. Ora com simpatia, ora com violência deve-se extrair-lhes algo; a veneração por seus segredos conduz um [indivíduo] ao avanço e à compreensão, a indiscricção e a travessura conduzem outro, por sua vez, à explicação de segredos. (A § 432, KSA 3).

Esse experimentalismo apresentado em *Aurora* como característico do “método da ciência” corresponde àquilo que, ao definir sua concepção de “objetividade” em *Para a Genealogia da Moral* (III § 12, KSA 5), Nietzsche descreverá como

“*diversidade* das perspectivas e das interpretações do afeto úteis ao conhecimento”: “Há *apenas* um olhar perspectivístico, *apenas* um ‘conhecer’ perspectivístico”, afirma ali, acrescentando imediatamente: “[E] *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos empregar para essa mesma coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dessa coisa, nossa ‘objetividade’” (GM/GM III § 12, KSA 5).

Ora, aquela aparente contradição entre as avaliações sobre a ciência expressas nos parágrafos 293 e 373 de *A gaia Ciência* bem pode ser vista como um exemplo desse experimentalismo perspectivístico que, conforme se pode depreender do excerto de *Aurora* supramencionado, deve constituir o próprio método científico²⁸. Em outros termos, pode-se dizer que Nietzsche aplica o que entende ser um procedimento científico – o experimentalismo perspectivístico – na avaliação da própria ciência.

Sem dúvida, é o próprio Nietzsche que recomenda, como acabamos de ler, a multiplicação de perspectivas em relação à “mesma coisa” (GM III § 12, KSA 5). De certa forma, porém, só em aparência as apreciações decorrentes dessa pluralidade de pontos de vista dizem respeito à “mesma coisa”. E aqui não nos interessa tanto considerar o fato de que a ideia de “identidade da mesma coisa em diferentes pontos do tempo” (HH § 11, KSA 2) não encontra respaldo em uma concepção de mundo em pleno vir-a-ser (HH § 2, KSA 2), repugnando-lhe antes. É, também, em outro sentido que as diversas avaliações podem não incidir sobre a “mesma coisa”, a saber, quando nela se observam, a cada vez, suas diferentes faces. Esse ponto se tornará mais claro se levarmos em conta a crítica de Nietzsche à noção de unidade entendida como unicidade e simplicidade em oposição à pluralidade e à complexidade, sendo as primeiras preteridas em prol das duas últimas.

²⁸ Scarlett Marton (1990, p. 34) mostra que, “intimamente ligados, perspectivismo e experimentalismo explicam as aparentes contradições que surgem dos textos [de Nietzsche]”. Dialogando com as posições de Jaspers, Granier e Kaufmann, ela argumenta (p. 32): “O confronto com os textos, sem dúvida, traz à tona as contradições neles presentes. Mas elas dever-se-iam ao estilo adotado pelo autor? Em parte, talvez. Se perseguir uma ideia é abandonar várias outras pelo caminho, o que é o aforismo – modo de expressão privilegiado por Nietzsche – senão a possibilidade de perseguir uma mesma ideia partindo de diferentes perspectivas? Nessa medida, as contradições que se deparam são necessárias, tornam-se compreensíveis e acabam por dissolver-se. São necessárias, não por terem sido colocadas por uma ‘dialética real’, como quer Jaspers, mas por emergirem da diversidade de ângulos de visão assumidos na abordagem da mesma questão; tornam-se compreensíveis, não por corresponderem a momentos que seriam em seguida ‘ultrapassados’, como pretender Granier, mas por surgirem da pluralidade de pontos de vista tomados no tratamento do mesmo tema; acabam por dissolver-se, não por se apresentarem enquanto etapas preparatórias que levariam a posições finais, como espera Kaufmann, mas por brotarem da multiplicidade de perspectivas adotadas na reflexão sobre a mesma problemática. Frutos do estilo aforismático, as contradições devem-se muito mais ao que torna o próprio estilo tão adequado a esse modo de pensar, ou seja, ao perspectivismo, que é a marca mesma da filosofia de Nietzsche”.

Desde seus escritos de juventude, Nietzsche relativiza, sob diversos ângulos, a noção de unidade²⁹. O que se chama unidade, sustenta ele em suas anotações *Sobre a Teleologia*, não passa de uma abstração de nosso intelecto, abstração a que nada corresponde na efetividade. Conquanto designemos como unidades (*Einheiten*), por exemplo, os organismos, estes são, na realidade, pluralidades (*Vielheiten*) (BAW 3.379). De igual maneira, o que pensamos ser um indivíduo consiste, a bem dizer, numa multiplicidade de indivíduos. “[...] Só há unidades para o intelecto [...]”, resume Nietzsche (BAW 3.388). O mesmo se aplica, aliás, à própria noção de intelecto, como atesta uma nota posterior: “O intelecto não é uma unidade real, mas apenas [uma unidade] pensada: uma palavra sintetizando muitos fenômenos” (BAW 5.189).

Naturalmente, a linguagem contribui de forma decisiva para fomentar a ilusão de unidade, já que, não raro, da unicidade da palavra se deduz a unicidade do que ela significa. A rigor, entretanto, “a unidade da palavra em nada garante a unidade da coisa” (HH § 14, KSA 2). Pelo contrário, o que se tem com frequência é um único vocábulo para “algo *complicado* (*Compliciertes*), algo que apenas como palavra é uma unidade” (BM § 19, KSA 5). De fato, Nietzsche identifica em diversas circunstâncias a dissimulação do caráter multifacetado de um fenômeno designado por uma simples palavra ou expressão. Quando, por exemplo, “se fala do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem puras unidades”, trata-se, em realidade, de pensamentos e sentimentos vinculados uns aos outros, que “não são mais sentidos como complexos (*Complexe*), mas como *unidades*” (HH § 14, KSA 2). O mesmo ocorre com a vontade, à qual o “preconceito popular” e o filosófico reservam uma única palavra. Um exame mais minucioso permite constatar, segundo o autor de *Para além de Bem e Mal*, que a vontade, “essa coisa tão plural (*vielfachen*)”, consiste num “complexo (*Complex*)” de sentimentos, pensamentos e afetos (BM § 19, KSA 5). Ilustra o descuido dos filósofos também o “eu penso” de Descartes: “Cogito é naturalmente apenas uma (*Ein*) palavra: mas significa algo plural (*Vielfaches*): várias coisas são plurais (*vielfach*) e nós, com boa fé, as apreendemos grosseiramente como unas (*Eins*)” (FP 40[23], KSA 11)³⁰.

²⁹ Cf. Wolfgang Müller-Lauter (1974).

³⁰ Cf. ainda o seguinte fragmento póstumo, em que a ideia de unidade se associa à de organização e se opõe à de anarquia: “Toda unidade (*Einheit*) é unidade *apenas como organização e interação*: não é diferente em relação ao modo como uma comunidade humana é uma unidade: portanto, o *oposto* da *anarquia* atomística: com isso, uma *formação de domínio* que *significa* uma unidade (*Eins*), mas que não é uma unidade (*eins*)” (FP 2[87], KSA 12).

Valendo-se, pois, de um procedimento de complexificação, Nietzsche sugere que apenas um olhar mais grosseiro e negligente percebe como unos e simples fenômenos que, para uma análise mais perspicaz, mostram-se plurais e complexos. E, assim como o experimentalismo perspectivístico caracterizava o método da ciência, detectar a natureza multifacetada do que é visto como simples constitui igualmente um traço da conduta científica. É o que, em nossa avaliação, pode-se depreender desta passagem de *Aurora* em que o homem de ciência, já contrastado com o homem de convicções em *Humano, demasiado Humano*, distingue-se agora em relação ao prestidigitador, o qual representa o papel do indutor de visões simplificadoras:

O admirável na ciência é o oposto do admirável na arte da prestidigitação. Esta quer nos conduzir a ver uma causalidade muito simples (*einfache*) onde, em verdade, está em atividade uma causalidade muito complicada (*complicirte*). A ciência, contudo, obriga-nos a abandonar a crença em causalidades simples precisamente onde tudo parece tão facilmente compreensível e somos tolos da aparência. As coisas ‘as mais simples’ são *muito complicadas*, – não é possível espantar-se o suficiente quanto a isso! (A § 6, KSA 3).

Assim, ao tecer avaliações sobre determinado objeto, Nietzsche põe em prática, a nosso ver, um duplo movimento de complexificação. De um lado, o objeto em exame, multifacetado, mesmo que designado por uma simples palavra, é observado a cada vez em uma ou algumas de suas múltiplas faces; de outro, o mesmo aspecto pode ser considerado sob diferentes perspectivas, mostrando-se ele passível de aclamação ou de censura, a depender do prisma a partir do qual é julgado. No primeiro caso, tem-se, pois, a complexificação do objeto em exame; no segundo, multiplicam-se os pontos de vista apreciativos. A rigor, porém, tornar o objeto mais complexo já significa proliferar os enfoques, e vice-versa.

Levando em conta semelhante procedimento, é possível sustentar que as avaliações contrárias elaboradas por Nietzsche muitas vezes só em aparência dizem respeito ao mesmo, ao mesmíssimo objeto – “à ciência”, por exemplo. Cada uma das apreciações destina-se, mais precisamente, ora a um ora a outro aspecto de um objeto, o que equivale a afirmar que os objetos dos julgamentos não são perfeitamente os mesmos. Dito de outro modo: quando se consideram diferentes aspectos de um objeto, tido por complexo, então os objetos das sentenças (ora um, ora outro aspecto) são

diferentes, não os mesmos. Por isso, mesmo a oposição de tais juízos pode não configurar automaticamente uma contradição.

Como vimos, no parágrafo 293 de *A gaia Ciência*, Nietzsche não expressa seu reconhecimento em relação “à ciência” em geral, mas a determinada característica dela, isto é, ao rigor de sua conduta. De igual maneira, no parágrafo 373 do mencionado livro, ele não critica a ciência por completo, mas a pretensão de apreender com o seu procedimento, por mais rigoroso que seja, um suposto mundo verdadeiro. Acima dissemos também que a posição de Nietzsche sobre “a ciência” poderia ser descrita como não incondicional e resumida como reconhecimento com crítica, em vez de reconhecimento *tout court* (ou, inversamente, como crítica acompanhada de reconhecimento, no lugar de pura e simples crítica). Entretanto, faz-se necessário salientar que esse parecer é, ele próprio, complexo. Com efeito, nele conjugam-se dois juízos que não têm exatamente o mesmo destinatário, aplicando-se cada um deles – o que manifesta reconhecimento, de um lado, e o que veicula a crítica, de outro – a uma dimensão diferente da ciência ou, o mesmo é dizer, à ciência considerada sob ângulos distintos. É por isso que tais apreciações – tendo por objetos não “a ciência”, simples palavra significando algo complexo, mas diversas faces dela – não são logicamente incompatíveis nem contraditórias; elas só poderiam ser qualificadas de inconsequentes se consideradas como dirigidas à ciência observada sob a mesma relação.

A essa complexificação do objeto e das perspectivas analíticas, nota-se, corresponde a diversificação das apreciações que se fazem dele, ou melhor, de seus diferentes aspectos³¹. Assim, a crítica à unidade, de que tratamos há pouco, prolonga-se na rejeição à unilateralidade das avaliações, unilateralidade que se exprime sob a forma de sins e não incondicionais. Apresentando-se como portador de “um gosto que afasta oposições pesadas e grosseiras”, Nietzsche assegura: “Somos cautelosos, nós, homens modernos, contra convicções derradeiras; nossa desconfiança espreita os feitiços e as astúcias da consciência que se encontram em toda crença forte, em todo incondicional sim e não [...]” (GC § 375, KSA 3)³². Ao “pior dos gostos, o gosto pelo incondicionado”

³¹ À complexificação do objeto e ao aumento dos pontos de vista a partir dos quais ele é considerado, somam-se a plurivocidade das noções nietzschianas, já que a unidade de uma palavra não implica a unidade de sentido, e a multiplicidade de funções a que se submetem tais noções, a depender do contexto. Esses são fatores que também contribuem para a variedade das apreciações.

³² Em *O Anticristo* (§ 54, KSA 6), Nietzsche contrapõe ao cético, expressão de força, o homem das convicções, cuja “necessidade de crença, de algum incondicional sim e não” é vista como manifestação de fraqueza; cf. igualmente FP 11[48], KSA 13. Numa formulação próxima do título de um livro seu, ele afirma, ao contrário, que é preciso situar-se “[p]ara além de sim e não” (FP 1[141], KSA 12). Sobre a reivindicação de Nietzsche como pensador da nuance, cf. Patrick Wotling (2009, pp. 7 et seqs).

vem substituir-se o cultivo e a valorização da capacidade para captar nuances, sinal de maturidade: “Nos anos de juventude, venera-se e despreza-se ainda sem aquela arte da nuance, que constitui o melhor ganho da vida, e deve-se, como é justo, expiar duramente por ter incidido sobre homens e coisas com sim e não” (BM § 31, KSA 5)³³. Dessa forma, é possível afirmar que aquele procedimento de tornar cada vez mais complexos os objetos e de multiplicar os pontos de vista a partir dos quais são examinados – procedimento de que resultam a diversidade e mesmo a aparente divergência das apreciações – constitui uma característica dessa arte da nuance, que, de um lado, Nietzsche reivindica para si próprio³⁴ e, de outro, exige de seus leitores³⁵. Se aquele experimentalismo perspectivístico se revela intrínseco ao método da ciência e, ao mesmo tempo, à arte da nuance, esta é então, também ela, um atributo da conduta científica, tal como o filósofo a entende.

A nosso ver, portanto, os juízos sobre a ciência expressos nos parágrafos 293 e 373 de *A gaia Ciência* não equivalem a um exemplo de contradição, como quer Colli, mas de nuance. Aquelas apreciações, embora em certo sentido perfeitamente opostas (uma é expressão de reconhecimento; a outra, de crítica), não são contraditórias entre si na medida em que não têm o mesmo destinatário, “a ciência”, e sim diferentes facetas desta. De resto, elas são nuançadas porque não constituem avaliações incondicionais nem unilaterais, revestindo-se antes de um caráter condicional e multifacetado. Deste modo de pensar por nuances, o qual complexifica os objetos, mesmo os supostamente mais simples, e multiplica as perspectivas de avaliação, é que surgem a diversidade e a condicionalidade das estimativas, assim como a concepção de um mundo incontornavelmente plurívoco³⁶.

Se a multiplicidade de apreciações bem pode suscitar a suspeita de contradições, parece-nos que ela não implica necessária transgressão da lógica. Ao analisar o pensamento alheio, Nietzsche, atento à coerência, procurava identificar contradições

³³ A avaliação de Nietzsche acerca das convicções ilustra bem o feitiço nuançado de suas posições, que procuram, em nosso entender, evitar a incondicionalidade, isto é, os sins e não incondicionais. Mesmo criticando amplamente as convicções, conforme já observamos, o filósofo reserva-lhes também um eventual papel positivo como instrumento do homem forte – mais do que isso, até mesmo como o único instrumento possível, tendo-se em vista certos fins (AC § 54, KSA 6).

³⁴ Nietzsche atribui-se a arte da nuance como “refinamento do tato até no mais espiritual” (FP 24[1], KSA 13). Em *Ecce homo*, também assegura ter desenvolvido “dedos para *nuances*” (Por que sou tão sábio, § 1 (RRTF), KSA 6) e, adiante no mesmo escrito, declara ser ele próprio uma nuance (EH, Por que escrevo livros tão bons, O Caso Wagner, § 4, KSA 6).

³⁵ Cf. FP 2[79], KSA 12.

³⁶ A propósito da plurivocidade do mundo, além da passagem já mencionada do parágrafo 373 de *A gaia Ciência*, cf. FP 7[60], KSA 12.

que, camufladas pela linguagem, podiam passar despercebidas. Típicos exemplos são as situações de *contradictio in adjecto* em que se associam noções geralmente não observadas como excludentes entre si, mas que, reunidas, compõem conceitos, na visão de Nietzsche, inconcebíveis, tais como “conhecimento absoluto”, “puro espírito”, “certeza imediata” e assim por diante. Quando nos debruçamos sobre os escritos do próprio Nietzsche, pode suceder exatamente o contrário, isto é, que posições consideradas manifestamente contraditórias não sejam de fato incompatíveis. Com tal asserção, obviamente não pretendemos a priori eximir o filósofo de toda e qualquer incongruência³⁷. Esperamos apenas defender a cautelar ideia de que, se não sempre, pelo menos em alguns casos é possível, levando em conta aquele procedimento de complexificação e a arte da nuance que caracterizam o método científico, dissipar contradições que possam ser tidas por patentes, como aquela que, envolvendo a própria ciência, presumidamente se daria entre os parágrafos 293 e 373 de *A gaia Ciência*.

³⁷ Ao contrário, conforme se vê no tópico “Problemas argumentativos”, no quarto capítulo deste trabalho. Ali, procuramos identificar falhas lógicas na argumentação de Nietzsche.

Capítulo 2. Filologia como lente de aumento: A origem do problema da relação entre ciência e filosofia em Nietzsche

Se o propósito deste trabalho consistisse em compreender de que maneira as ciências particulares contribuíram, em termos de conteúdo, para a formulação da concepção nietzschiana de mundo, em especial no que diz respeito às centrais noções de vontade de potência, força e eterno retorno, seria então imprescindível um estudo sobre o diálogo empreendido pelo filósofo com disciplinas como, notadamente, a física e a biologia³⁸. Sendo outro, porém, o intuito desta pesquisa – a saber, examinar de que modo Nietzsche *concebe* a relação entre ciência e filosofia –, outro tem de ser também o ponto de partida: é, com efeito, às suas reflexões sobre a filologia que se faz necessário, logo de início, voltar os olhos.

Filólogo por formação e profissão, Nietzsche não observou nenhuma outra disciplina com tanta proximidade, em virtude tanto de seus trabalhos especializados como das reflexões sobre sua área de atuação. Mas as primeiras investigações de Nietzsche sobre a natureza da filologia, esperamos mostrar, extrapolam as fronteiras do domínio específico em questão e constituem, no fundo, suas primeiras meditações consistentes sobre a relação entre ciência e filosofia em geral³⁹. Mais ainda, certos aspectos centrais dessa sua posição inicial permanecerão, a despeito de importantes modificações ulteriores, até os escritos de maturidade.

Interrogando-se sobre a sua área de ocupação, Nietzsche considera a filologia uma disciplina híbrida, dotada de uma dimensão científica, sem dúvida, mas igualmente de uma face filosófica. Se o filólogo deve proceder de maneira rigorosamente científica ao ocupar-se de seu objeto – por exemplo, ao estabelecer e interpretar documentos escritos –, é-lhe igualmente indispensável procurar na filosofia uma posição epistemológica de tendência crítica e uma visão de mundo, isto é, uma *philosophische Weltanschauung*: com o recurso epistemológico à filosofia, a intenção é evitar qualquer espécie de positivismo ingênuo e evidenciar que o objeto do filólogo resulta antes de uma construção a partir de condições histórico-subjetivas do que de uma descoberta

³⁸ Cf., por exemplo, Alwin Mittasch (1952) e Scarlett Marton (2011). Sobre a biologia em particular, cf. Wilson Frezzatti Junior (2014); a respeito da física, cf. Eduardo Nasser (2015).

³⁹ Essas investigações se fazem presentes em especial em fragmentos póstumos da segunda metade dos anos 1860, bem como em sua aula inaugural, proferida em 1869 e publicada sob o título *Homero e a Filologia clássica* (HFC), e nas notas para o curso *Enciclopédia da Filologia clássica* (EFC), ministrado em 1871.

objetiva; com a busca de uma visão filosófica de mundo, abrangente e sintética, tenciona-se impedir que o modo de operar predominante na filologia, especializado e analítico, seja tomado como dotado de valor em si.

Na base de semelhante apreciação sobre a filologia encontram-se, a nosso ver, elementos de uma concepção mais geral a respeito da relação entre ciência e filosofia. Em primeiro lugar, dos escritos iniciais até os derradeiros, a filosofia sempre ocupará, em termos hierárquicos, uma posição superior em relação às ciências – mesmo que se alterem as razões para tal prevalência; em segundo lugar, a filosofia está em condições para oferecer às ciências uma teoria do conhecimento – por mais que, de um lado, homens de ciência também possam lançar-se em reflexões gnosiológicas e por mais que, de outro lado, o perspectivismo nietzschiano venha futuramente a se substituir ao idealismo crítico de matiz kantiano e que, a rigor, a teoria do conhecimento deixe de bastar à filosofia, cuja tarefa primordial será axiológica; por fim, a filosofia deve prover as ciências de uma visão de mundo – ainda que a *philosophische Weltanschauung* de Nietzsche não continue idêntica e procure progressivamente nutrir-se menos de especulações e mais de ciências, a ponto de finalmente pretender-se uma concepção de mundo a um só tempo filosófica e científica, até mesmo “*a mais científica de todas*”, como dirá ele a respeito do eterno retorno (FP 5[71], KSA 12).

Assim como Sócrates e Wagner figuram como amostras e lentes de aumento a partir das quais Nietzsche examina fenômenos mais amplos, respectivamente a decadência entre os gregos e entre os modernos, a filologia cumpre função análoga na análise da relação entre ciência e filosofia.

2.1. Dimensão científica da filologia: o método

Que Nietzsche considera a filologia uma ciência e que ele sempre valorizará a dimensão científica dessa disciplina, eis o que se depreende desde os seus primeiros escritos. Já num apontamento autobiográfico elaborado entre o outono de 1868 e a primavera de 1869, ele narra o momento em que, anos antes, ao final do período de seus estudos pré-universitários em *Schulpforta*, decide abandonar suas pretensões artístico-musicais em nome da filologia (BAW 5.250-256). Com a resolução, espera ver-se livre de suas inquietantes e oscilantes inclinações, procurando, como contrapeso, uma “ciência rigorosa”, exercício de reflexão lógica e objetiva. A filologia se lhe apresenta então como caminho natural, já que a instituição em que se encontra oferece aos

estudantes plenas condições para o desenvolvimento dos requisitos prévios à prática da disciplina⁴⁰.

Mas em que reside, no entender de Nietzsche, a cientificidade da filologia? Em uma palavra: no método, em que desde sempre procurou exceler: “Trata-se essencialmente de, como filólogo, aprender o método”, afirma, ao escrever para a mãe e a irmã sobre o seu primeiro ano universitário em Bonn, complementando: “e onde melhor do que aqui?”⁴¹. Crescente por razões tanto científicas quanto pedagógicas, o interesse metodológico figura como prioridade de sua atenção durante todo o período universitário, que se conclui em Leipzig: “O método” – anota em um fragmento autobiográfico intitulado *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre* – “é aquilo pelo que tive vivo interesse”. E, após verificar “quão pouco em termos de conteúdo se aprende nas universidades”, conclui: “Por isso, tornou-se claro para mim que o modelar do método, do modo de tratamento de um texto etc., é o ponto de que parte o efeito transformador”⁴². Vinculando ao aspecto científico o lado pedagógico da *démarche*, o então estudante procura observar em seus professores “como se ensina, como se transmite o método de uma ciência a jovens almas”: “Assim – prossegue ele – me esforcei mais para aprender como se é professor do que para aprender o que se ensina nas universidades” (BAW 3.296-297, setembro de 1867/abril de 1868).

Em suas anotações para o curso *Enciclopédia da Filologia clássica*, no qual se empenha para delinear a imagem do “filólogo ideal”, Nietzsche, agora na condição de professor, desenvolve suas impressões estudantis em um tópico inteiramente reservado

⁴⁰ A esse respeito afirma Janz (1984a, p. 64): “[...] Nietzsche, durante seus seis anos em Pforta, adquiriu tal conhecimento, tal compreensão filológica dos autores gregos e latinos, que ao sair do colégio não lhe restaria grande coisa a aprender quanto ao conteúdo, mas apenas continuar a aprofundar o aspecto puramente técnico da filologia”.

⁴¹ Cf. carta a Franziska e Elisabeth Nietzsche de 10 de maio de 1865, KSB 2.53. Bonn era conhecida como “a universidade do ‘método’”, destacando-se a sua filologia pelo rigor científico de seu procedimento histórico-crítico, adotado amplamente também por outras disciplinas históricas. A esse respeito, cf. Christian Benne (2005, pp. 46-68).

⁴² Cf. BAW 3.296, setembro de 1867/abril de 1868. Na mesma anotação (p. 300), Nietzsche menciona ainda o elogio que recebe de Ritschl por conta do rigor metodológico de um trabalho que havia apresentado, em 1866, em uma sociedade filológica que fundara pouco antes com colegas. Sobre esse ponto não se alterará a opinião de Ritschl. Em fevereiro de 1873, ele afirma a Wilhelm Vischer que Nietzsche põe em prática “o mais rigoroso método de uma pesquisa científica qualificada”, o qual, todavia, nele convive com um lado wagneriano e schopenhaueriano, lado esse fantástico, artístico, místico e religioso (KSA 15, p. 46). Da relevância daquele elogio pode-se ter uma ideia à luz da consolidada reputação metodológica de Ritschl. O próprio Nietzsche, em carta a Paul Deussen de 4 de abril de 1867, afirma: “Ele é o único homem cuja censura ouço com prazer, porque todos os seus juízos são tão saudáveis e poderosos, de tal tato para a verdade, que ele é para mim uma espécie de consciência científica” (KSB 2.205).

para “considerações gerais sobre a metódica do estudo filológico”⁴³. Ali, sublinha a necessidade de se aprender um “método correto”, que não se adquire senão mediante exercício contínuo. Para tanto, o período universitário revela-se particularmente decisivo ao possibilitar três tipos de prática metodológica: os cursos exegéticos, em que o estudante deve “captar corretamente o método do professor”; os seminários, úteis para a “formação metódica” ao permitirem que os próprios participantes se dediquem com profundidade a “um pequeno escrito” e a “um determinado *problema elevado*”; por fim, a leitura de filólogos, Ritschl acima de todos, que empreguem métodos corretos.

Se a cientificidade da filologia reside em seu procedimento, cumpre então perguntar em que consiste tal método. Para responder a essa questão, convém deter-se um pouco mais no exame de fragmentos póstumos anteriores ao curso *Enciclopédia da Filologia clássica*, que constituem uma reflexão importante sobre o método filológico em particular e, por extensão, o científico em geral.

Uma pista inicial oferece a passagem já mencionada de *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre*: por método entende-se ali o “modo de tratamento de um texto” (BAW 3.296, setembro de 1867/abril de 1868). Semelhante compreensão não é fortuita, mostrando-se antes a base de projetos em que se engaja Nietzsche. À mesma época, segundo informa na carta a Carl von Gersdorff de 16 de fevereiro de 1868, ele empreende uma pesquisa sobre a autenticidade dos escritos de Demócrito e planeja em seguida uma obra de maior alcance destinada à “apresentação dos estudos literários dos antigos, em que resultará o desenvolvimento do que hoje se denomina história literária” (KSB 2.255 e 256). Encerrando interesse não só filológico como também científico e

⁴³ Sobre a referência ao “filólogo ideal”, cf. a carta a Erwin Rohde de 7 de junho de 1871 (KSB 3.197). Quanto ao curso, cf. KGW II/3.388-390. Nietzsche se distingue da tradição, no entender de Céline Denat (2010; 2012), na medida em que esta priorizou a teoria sobre o método em detrimento de sua prática efetiva. Já na filologia, de acordo com Nietzsche, o simples ensino metodológico não se substitui à prática. De igual maneira, ao mesmo tempo em que faz uso de um método rigoroso para elaborar sua concepção de mundo, ele abre mão de uma metodologia, isto é, de um discurso sobre o método. Com efeito, no parágrafo 36 de *Para além de Bem e Mal*, em que apresenta uma formulação da teoria da vontade de potência, o autor se vale do princípio de economia, mencionado só uma vez na obra publicada e raramente nos fragmentos póstumos (investigamos em outra ocasião o modo como Nietzsche formula sua concepção de mundo; cf. Eder Corbanezi, 2018). Embora não constitua uma teoria sobre o método aos moldes da tradição, importa ressaltar, com Céline Denat, que Nietzsche empreende sobre o tema uma reflexão multifacetada, abundante e contínua, do início ao fim de sua obra. Em alguns momentos, a nosso ver, ele chega mesmo a imprimir certo grau de sistematização em suas considerações, como atestam diversos tópicos do curso *Enciclopédia da Filologia clássica*, que oferece ensejo à teorização e ao ensino do procedimento filológico, ainda que ali sejam centrais a recomendação da prática e a prescrição do estudo de filólogos não que teorizem, mas que empreguem corretamente o método. De resto, em vista de notas como aquelas introduzidas pelo título *Zur Quellenkunde und Methodenlehre der griechischen Literaturgeschichte* (BAW 5.184, outono de 1868/primavera de 1869), não nos parece que Nietzsche abandone a pretensão de conceber uma teoria sobre o método, ainda que guardando diferenças em relação aos discursos tradicionais.

filosófico⁴⁴, ambos os projetos ensejam uma série de considerações metodológicas. Nelas, o avanço da “pesquisa histórico-literária” vincula-se justamente ao “gradual desenvolvimento do trato com o texto” (BAW 3.340, outubro de 1867/abril de 1868).

O que Nietzsche valoriza nesse manejo textual é, antes de tudo, certo *éthos* do pesquisador, a saber, o ceticismo diante da tradição que transmite os documentos escritos e que exprime informações e avaliações sobre si mesma: “Para um pesquisador histórico-literário de nossos dias, não é mais decoroso dormir comodamente às sombras da tradição”, anota ele⁴⁵. A nova postura do investigador reflete duas mudanças procedimentais, responsáveis pelo avanço metodológico (BAW 3.339 e 341, outubro de 1867/abril de 1868). A primeira delas consiste no abandono do simples critério aritmético outrora adotado pela pesquisa de fontes: em épocas passadas, argumenta Nietzsche, as discrepâncias entre os documentos utilizados para estabelecer um determinado fato resolviam-se, no âmbito da história literária e da crítica textual, com base no maior número de determinados testemunhos; agora, contudo, a maior quantidade de certos manuscritos ou provas não basta para apoiar uma decisão, devendo-se antes ponderar que simplesmente contar. A segunda atitude, mais fundamental, equivale a uma generalização da dúvida aplicada às declarações dos antigos: sendo essas incessantemente questionadas, “desaprendeu-se gradualmente a

⁴⁴ Cf. a mencionada carta a Gersdorff (KSB 2.255) e BAW 3.332 e 348-349, outubro de 1866/abril de 1868.

⁴⁵ Cf. BAW 3.340, outubro de 1867/abril de 1868. Relevantes para essa posição de Nietzsche são os estudos do filólogo clássico Valentin Rose, que tem por principal domínio de pesquisa justamente a pseudoepigrafia. É verdade que o ceticismo, traço importante da filologia clássica desde os seus primórdios, recebe novo impulso a partir do século 18 com Wolff, em cuja tradição se inscreve Rose e pretende inserir-se também Nietzsche (PORTER, 2000, pp. 38 e 39). O próprio Nietzsche, em suas anotações de leitura do livro de Rose intitulado *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, destaca uma passagem a respeito da origem longínqua da pseudoepigrafia: “Os inícios da biblioteca de Alexandria são os inícios da ψευδεπιγραφία” (cf. BAW 4.552, outono de 1866/outono de 1867). Mesmo assim, a importância e, sob vários aspectos, o caráter até mesmo inaugural do trabalho de Rose aos olhos de Nietzsche se fazem notar em um fragmento póstumo elaborado entre o outono de 1867 e a primavera de 1868 (BAW 4.71-72). A orientação geral da pesquisa de Rose, que consiste em identificar as “tendências de falsificação de moeda” (BAW 4.72) e em colocar em dúvida a tradição, seguramente interessa a Nietzsche em vista de seu planejado trabalho sobre a autenticidade dos escritos de Demócrito, projeto que se move justamente pela suspeita de “uma enorme falsificação literária” (carta a Carl von Gersdorff de 16 de fevereiro de 1868, KSB 2.255). Ademais, em um fragmento póstumo elaborado entre julho e setembro de 1867, Nietzsche defende que o problema aristotélico, tal como colocado por Rose, “encerra as questões essenciais da história da literatura antiga” e inicia “um movimento que gradualmente abrangerá o conjunto da antiga literatura grega” (BAW 3.248-249). Embora critique diversas teses de Rose (cf., por exemplo, BAW 4.64 e 80), Nietzsche conserva seu interesse em um ponto – e parece disposto a conservá-lo mesmo no caso de generalização das discordâncias: “[...] suposto que a construção de Rose fosse caduca, ainda assim permaneceria a mesma a intuição universal sobre o desvalor da transmissão” (cf. BAW 4.72). A respeito de outros aspectos da leitura de Rose feita por Nietzsche, cf. James I. Porter (2000, pp. 32-81) e Hans Joachim Mette (1994, pp. 598-600).

excessiva piedade em relação aos testemunhos antigos” (BAW 3.341). O desenvolvimento metodológico implica, em outros termos, a substituição de uma “ética feminina” de “silenciosa veneração aos juízos da antiguidade” por uma “ética masculina” da suspeita: “Ilimitada como antes era a confiança é agora a desconfiança, e ética parece agora a dúvida, assim como antes era a crença”, arremata (BAW 3.341).

É verdade que Nietzsche sempre denunciará a prejudicial introdução de noções morais nas teorias científicas e filosóficas, como é o caso da teleologia e da crença no valor absoluto da verdade⁴⁶. Se o espírito científico se constitui a partir do esforço para depurar-se de tais preconceitos morais, ele próprio, entretanto, comporta uma certa ética composta por virtudes como, entre outras, a probidade, a coragem e a virilidade para o permanente questionamento e autoquestionamento, a prudência e o rigor nas investigações, além do sentido para os fatos. Já no fragmento póstumo em tela se pode notar que, aos olhos de Nietzsche, a evolução do método científico não consiste num processo puramente epistemológico, mas encerra em si uma dimensão, ou melhor, uma transformação ética, que no caso da filologia se traduz no ceticismo diante da tradição: “Aqui vemos como conhecer e querer, bom senso e moral desempenham um papel conjunto no gradual amadurecimento do método de uma ciência”, escreve, após louvar a substituição da ética feminina da fé cega pela ética masculina da desconfiança irrestrita (BAW 3.341).

Minando a crença na tradição e nas informações que ela fornecia sobre si própria, evidenciando a fragilidade do que se tomava por certeza, aniquilando, enfim, “todo resto de dogmatismo”, aquele ceticismo do método filológico ainda não alcança limites e em muitos não faz senão produzir intranquilidade (BAW 3.339-341). Na avaliação de Nietzsche, porém, não há motivo para tamanha inquietação nem para identificar na prevalência da suspeita ilimitada um “sintoma de doença de nossa ciência”. É que, no seu entender, o ceticismo metodológico levado ao extremo tende a encontrar fronteiras ou, quando menos, a produzir bons frutos. Prova disso é que estudos orientados por aqueles princípios iluminam temas filológicos centrais, como as questões homérica, platônica e aristotélica. De pesquisas daquele perfil resulta, ademais, uma série de contribuições adjacentes, que patenteiam aspectos até então latentes da antiguidade. Mas – eis o mais importante – o ceticismo, que inicialmente põe sob suspeita a tradição, pode até mesmo terminar por atribuir-lhe novamente razão, só que

⁴⁶ “O método da pesquisa só é alcançado quando se superam todos os preconceitos morais.” (FP 14[103], KSA 13).

agora por um procedimento mais consistente. “Um hegeliano”, escreve Nietzsche, bem poderia resumir tal processo afirmando “que procuramos estabelecer a verdade pela negação da negação”⁴⁷.

Tomando o ceticismo como uma virtude metodologicamente necessária, ele faz aparecer a sua insuficiência e aponta para a sua superação. Mesmo assim, tal superação não se dá em nome de verdades absolutas, mas apenas, quando muito, de certezas provisórias. A rigor, porém, o ceticismo enquanto dúvida e autoquestionamento não deve apagar-se jamais: aplicando-se já ao próprio método filológico, a desconfiança se impõe *a fortiori* aos resultados por meio dele obtidos.

É verdade que, no fragmento póstumo em tela, Nietzsche afirma que, ao voltar o ceticismo contra si mesmo, procura “a verdade pela negação da negação” ou, segundo outra formulação, restituir à tradição os direitos que lhe haviam sido subtraídos, dando a ver, em todo caso, um natural movimento de autossuperação da dúvida.

Na mesma anotação, porém, o jovem filólogo atribui o surgimento do método crítico ao bom senso, que, todavia, longe de ser “algo consistente, permanente durante todas as épocas”, não é mais do que “um *perpetuum mobile*” (BAW 3.340). O bom senso não consiste, portanto, num meio para se chegar a verdades absolutas – nem mesmo no tocante aos métodos; ao contrário, tendo valor puramente sintomático, aquele bom senso constitui tão somente “um tipo de medida das capacidades lógicas de um período, de um povo, de uma ciência, de um homem” (BAW 3.340-341). A crença de que os juízos emitidos em todas as épocas teriam de concordar entre si caso proviessem do bom senso revela-se então “um grande erro, que a história de toda ciência refuta”.

Seguramente a história da filologia, e já no tocante ao método. Com efeito, ao procurar dirimir suas dúvidas em relação a determinados fatos adotando o critério do maior número de testemunhos, como vimos há pouco, os antigos pesquisadores da história literária acreditavam agir na crítica textual segundo as exigências do bom senso (BAW 3.341); no entanto, como também sabemos, o avanço do método filológico se deve justamente ao abandono de tal critério. Um método científico não é, portanto, algo que se descubra de uma vez por todas; na realidade, ele constrói-se historicamente, como produto de constante pesquisa, estando sujeito a descaminhos. E o mesmo se dá,

⁴⁷ A mesma ideia está presente na passagem da já mencionada carta a Carl von Gersdorff de 16 de fevereiro de 1868 (KSB 2.255), em que Nietzsche expõe seu planejado trabalho “sobre os escritos de Demócrito”. Inicialmente motivado pela “desconfiança” e perseguindo “uma enorme falsificação literária”, sua “observação cética” termina, contudo, por restituir à “tradição seu direito”; o processo redundaria, em suma, na “salvação da negação pela negação”.

por conseguinte, com relação aos resultados obtidos pelo método. Assim, o próprio espírito científico e o aprimoramento metodológico que dele resulta terminam por traduzir-se em autoconsciência de sua limitação, inviabilizando a crença em procedimentos que conduzam a verdades absolutas. Permanentemente dirigido à *démarche* e ao resultado que dela provém, o ceticismo nunca é, enquanto suspeita, completamente superado. Delineada já na segunda metade dos anos 1860, essa nuançada posição, que por um lado aponta para a autossuperação do ceticismo e por outro, para a sua conservação, parece ecoar em toda a trajetória de Nietzsche⁴⁸.

Com olhar deliberadamente cético, o filólogo deve ainda, para completar seu tratamento metodológico do texto, lançar mão do procedimento crítico-hermenêutico, que Nietzsche examina com vagar em suas notas para o curso *Enciclopédia da Filologia clássica*. Assim como à época de estudante, seu interesse metodológico, agora enquanto professor, ainda repousa em razões pedagógico-científicas: “[...] O método crítico-hermenêutico [é] algo incontornável – anota –, é uma garantia de que o futuro professor oferece a si e a seus estudantes uma rigorosa disciplina científica, de que ele não seja apenas *diletante*, mas transforme”⁴⁹.

Se a prática científica ensina a “alcançar um fim de maneira adequada”, como dirá posteriormente (HH § 256, KSA 2), e se uma das metas da filologia clássica consiste justamente na “compreensão do *clássico*”, então “o método crítico-hermenêutico não é senão a forma correta para se aproximar da antiguidade” (EFC, KGW II/3.390). Visando a estabelecer, compreender e julgar os documentos escritos transmitidos pela tradição, o mencionado procedimento pressupõe a capacidade de ler cientificamente, o que não se consegue sem “rigor ético” e “método rigoroso” (KGW II/3.373-5). É que, em uma leitura que conduza “à ciência”, cada passagem deve suscitar “desconfiança” e ser “colocada à prova”, tanto mais que, no caso das obras da antiguidade, “tudo nos é estranho, palavra, som, estilística, caráter do autor, da época, o fato tratado”. Naturalmente, em semelhantes adversidades, a leitura só evolui “com lentidão”, constata o jovem professor, indicando já neste momento características da arte filológica de ler bem que posteriormente serão consideradas próprias de todo procedimento verdadeiramente científico.

⁴⁸ Essas ideias aparecem, por exemplo, em *Humano, demasiado Humano*, parágrafos 633 a 635 (KSA 2).

⁴⁹ Cf. KGW II/3.390. Mesmo em seus últimos escritos, ao contrapor-se à interpretação eclesiástica da Bíblia, Nietzsche continua a se referir à “crítica e hermenêutica” como “educação científica”, que no século 19 produziu as condições para se “ler um livro como livro (e *não* como verdade)” (FP 11[302], KSA 13).

Contudo, a despeito de seu caráter científico, o método crítico-hermenêutico não autoriza a pretensão de conhecimento objetivo e definitivo, mas apenas hipotético. Uma das vias que conduzem a essa conclusão restritiva é a reflexão estritamente científica sobre as dificuldades intrínsecas ao âmbito filológico. Já presente em fragmentos póstumos da segunda metade dos anos 1860 e retomada no curso *Enciclopédia da Filologia clássica*, essa reflexão suscita ainda generalizações na medida em que permite identificar determinadas características do conhecimento filológico que, na realidade, se manifestam igualmente em todo saber científico. A outra via que conduz à consciência quanto aos limites do saber científico consiste na crítica filosófica do conhecimento, que, como veremos adiante, prolonga e radicaliza aquela primeira análise estritamente científica, que examinaremos neste momento.

Característica própria ao conhecimento produzido pelas ciências naturais, a formulação de leis se apresenta como meta de toda ciência, inclusive a filologia (BAW 3.365, outubro de 1867/abril de 1868). É exatamente por isto que Nietzsche celebra “o avanço da comparação linguística”: “Aqui se descobrem *leis* e se adentra nas ciências naturais” (BAW 3.338, outubro de 1867/abril de 1868). E não é outra a pretensão da história literária, domínio em que “não se pode falar em compreensão até que não tenhamos reconduzido algo a uma lei” (BAW 5.187, outubro de 1868/primavera de 1869). De que maneira? “As leis da história literária – esclarece outra anotação – devem resultar de comparação.” (BAW 3.338, outubro de 1867/abril de 1868).

Todavia, por mais que considere a tarefa do estabelecimento dos textos mais importantes em larga medida já realizada de maneira metódica (BAW 3.338, outubro de 1867/abril de 1868), Nietzsche reconhece a limitação das investigações literárias em comparação com as ciências naturais. Um dos motivos reside, sem dúvida, na inaptidão de seus praticantes. É certo que o próprio Nietzsche exalta o método e a leitura filológicos, em tese rigorosos, afirmando, por exemplo, ser “filólogo um homem que ainda lê um livro com tal exatidão, como se ele tivesse nascido antes da técnica da impressão de livros” (BAW 5.194, outono/primavera de 1869). Entretanto, ao constatar que, na prática, o “predomínio do impresso” se traduz em desaprendizado daquele tipo de leitura, ele se vê obrigado a conclamar a seus estudantes: “Temos de aprender novamente a ler” (EFC, KGW II/3.373). Do mesmo modo, suas constantes exortações metodológicas têm por base, entre outros motivos, a avaliação de que “o poder de um

método rigoroso ainda é raro entre filólogos” (BAW 3.339, outubro de 1867/abril de 1868). Um abismo, pois, separa a filologia ideal da efetiva.

E no entanto, mesmo que a filologia ideal se efetivasse por completo, ainda assim ela se encontraria aquém do grau de certeza conquistado pelas ciências naturais. Aqui, a razão não é a incompetência de seus praticantes, mas dificuldades inerentes à disciplina. Antes de tudo, deve-se considerar a “distância e diferença de nacionalidade” entre antigos e modernos: por força de tamanho hiato, a compreensão da antiguidade só pode avançar de modo gradual e operar, consciente ou inconscientemente, por “analogias” ou por um “paralelizar” (EFC, KGW II/3.373).

Essa separação temporal e cultural vê-se agravada pela constante escassez e falta de confiabilidade do material disponível ao filólogo (BAW 5.127-128, outono de 1868/primavera de 1869). Semelhantes circunstâncias impõem à pesquisa de fontes, por exemplo, um “método habitual e infelizmente necessário”, cujo procedimento demonstrativo desperta, no entender de Nietzsche com razão, antipatia por parte de naturalistas e matemáticos. Dada a raridade ou mesmo inexistência de material, muitas vezes não se pode verificar uma hipótese pelo exame de possibilidades coordenadas: “Amiúde basta um único testemunho que sobrevive por acaso, até agora ignorado, para sustentar uma longa combinação”. Tais condições materiais inviabilizam um procedimento puramente discursivo e lógico, fazendo-se necessário o “auxílio da intuição”, isto é, de uma “visão poética de conjunto”.

O componente criador e a exigência de imaginação (EFC, KGW II/3.405) são de tal monta na história literária, que Nietzsche chega a designá-la como “produção artística” (BAW 5.186, outono de 1868/primavera de 1869). A primeira consequência importante da escassez e pouca confiabilidade do material, somadas à ampla e indispensável intervenção estética em seu manejo, diz respeito ao estatuto do conhecimento que aí se produz: “Há restos demasiado poucos e confusos da pintura, para restaurá-la com certeza: e se, apesar disso, ousa-se tentar, então talvez se veja finalmente mais a própria obra mal feita do que a original” (BAW 5.127, outono de 1868/primavera de 1869), afirma, recorrendo a uma analogia⁵⁰. Nesse domínio, com efeito, “existem poucas leis” (BAW 3.336, outubro de 1867/abril de 1868) e “prevalece a subjetividade” (BAW 3.369, outubro de 1867/abril de 1868); no máximo, formulam-se “hipóteses”, que “nos casos mais favoráveis” são vistas como “verossimilhanças” e

⁵⁰ Sobre a prevalência da dimensão artístico-fantasiada na filologia e no pensamento científico, cf. Johann Figl (1984).

“nos menos favoráveis”, como meras “possibilidades” (BAW 5.128, outono de 1868/primavera de 1869).

Por mais que os filólogos sempre tenham “confiado em demasia na rigorosa ratio” (EFC, KGW II/3.376), o campo de ação da razão e da lógica se revela deveras limitado, exigindo o concurso de faculdades artísticas. Diante de semelhante diagnóstico, o caminho que resta é tomar consciência deste fato e, admitindo-o, cultivar as capacidades estéticas, mesmo porque em história literária “[...] o melhor que se pode fazer é uma *consciente* recriação poética de espíritos, acontecimentos, caracteres etc.” (BAW 3.336, outubro de 1867/abril de 1868). As aptidões artísticas, portanto, em vez de depreciadas, devem ser consideradas um requisito ao filólogo (EFC, KGW II/3.376) e ter o seu valor reconhecido: afinal de contas, “a força que poetiza e o impulso criador fizeram o melhor em filologia” (BAW 3.339, outubro de 1867/abril de 1868).

O reconhecimento dos limites de atuação da razão, todavia, tampouco implica a sua desvalorização. Mesmo as exigências artísticas e divinatórias incontornáveis na filologia não devem ser satisfeitas ao acaso, mas com base em conhecimentos sólidos e tão logicamente quanto possível. Tanto é assim que, ao enumerar as condições necessárias para a aplicação do método crítico-hermenêutico no estabelecimento e na interpretação dos documentos escritos, Nietzsche menciona, como o primeiro pré-requisito para a crítica, uma faculdade “lógica rigorosa”, seguida de conhecimento linguístico, sensibilidade para identificar a corrupção dos documentos e, por fim, capacidade para compreendê-los, isto é, capacidade hermenêutica⁵¹.

Sugerindo, por fim, um procedimento de generalização, Nietzsche indica que, se na filologia, por conta do caráter escasso e duvidoso do material, evidencia-se o papel da intuição, da imaginação e da criação em seu método, redundando no estatuto hipotético de seus resultados, tal não é uma idiosincrasia daquela disciplina, mas se verifica até mesmo nas ciências naturais. É o que se depreende de uma anotação em que, logo após afirmar que “a compreensão dos caracteres históricos é possível apenas pelo sentido poético recriador”, ele acrescenta: “Prova para o talento intuitivo: física e química” (BAW 3.343, outubro de 1867/abril de 1868).

A mesma estratégia extensiva se faz notar anos depois em dois fragmentos póstumos da mesma época. No primeiro, Nietzsche afirma que o procedimento

⁵¹ Essa última exigência, por sua vez, revela que, a rigor, crítica e hermenêutica se pressupõem mutuamente (EFC, KGW II/3.375), de modo que o estabelecimento de um texto já constitui uma interpretação: e, se texto e interpretação não se separam, faz-se novamente forçoso concluir que o texto proposto pelo filólogo tem de ser hipotético, mas não definitivo (DIXSAUT, 2012, pp. 130-132).

filológico da conjectura é permeado por um elemento “inconsciente e intuitivo”, acrescentando que “na conjectura filológica há uma produção que não se reduz totalmente ao pensamento consciente” (FP 19[74], KSA 7). Na outra anotação (FP 19[75], KSA 7), menciona novamente a conjectura, mas amplia o escopo de sua análise para “todo pensamento científico”, que se caracteriza pelo “adejo da fantasia, isto é, um salto contínuo de possibilidade em possibilidade, que por um momento é tomada como certeza”. O que se denomina “possibilidade”, precisa ele, nada mais é do que uma “ideia” proveniente de uma casual “comparação, a descoberta de alguma analogia”; já a “fantasia consiste na *rápida visão de semelhanças*”, que são substituídas pela noção de causalidade.

Nesses dois últimos fragmentos póstumos, Nietzsche faz ver que o procedimento filológico e uma de suas bases – isto é, o elemento fantasioso presente nas comparações e nas analogias –, bem como o estatuto do conhecimento proveniente daquela *démarche*, que não produz mais do que possibilidades e certezas provisórias, são, a rigor, componentes de todo saber científico.

2.2. Filologia, disciplina híbrida

Desde muito cedo, Nietzsche defende que a filologia constitui um domínio híbrido, composto por outras facetas, que, mais do que simplesmente se somarem ao elemento científico, limitam-no e com ele até conflitam.

Ao procurar em sua aula inaugural determinar o que significa filologia, Nietzsche começa precisamente por analisar sua natureza multiforme: ela é em parte história, pois tenta compreender as individualidades dos povos, bem como as leis que regem os fenômenos; em parte ciência natural, ao investigar o instinto linguístico; mas em parte também ética e estética, propondo-se a estabelecer, a partir de inúmeras antiguidades, uma antiguidade “clássica” ideal, oposta como exemplo à modernidade. Não obstante a sua heterogeneidade, esses impulsos éticos, estéticos e científicos reuniram-se paulatinamente sob o nome filologia, configurando assim uma espécie de monarquia animada pelo objetivo prático-pedagógico de selecionar o que é digno de ser ensinado e contribui para a cultura (HFC, BAW 5.285-286). Nessa monarquia, entretanto, a função de soberano deve ser exercida pela filosofia, que entra em cena para representar tal papel ao fim da conferência.

É justamente essa sua natureza diversa que explica a ausência de consenso a respeito do que seja a filologia clássica: a ênfase em um ou outro aspecto pode variar segundo a cultura e o gosto de uma determinada época ou ainda de acordo com as capacidades e os desejos de cada um de seus praticantes (HFC, BAW 5.286). Esse juízo geral se aplica, parece-nos, ao caso do próprio Nietzsche. Com efeito, os escritos da segunda metade dos anos 1860 e do início da década subsequente revelam como as suas próprias capacidades e vontades, bem como a sua posição no debate cultural acerca da relação entre ciência e filosofia, se manifestam em sua concepção híbrida da disciplina, que combina elementos éticos, estéticos, científicos e filosóficos.

Que seu caminho para a filologia configura uma via sinuosa, dadas “as muitas direções de meu talento” manifestadas já à época de *Schulpforta*, o próprio Nietzsche tem plena consciência. Numa anotação autobiográfica imediatamente anterior à mencionada aula inaugural, ao examinar retrospectivamente a trajetória que o conduziu à filologia, ele afirma ter migrado “da arte para a filosofia, da filosofia para a ciência e aqui novamente para um domínio ainda mais estreito” (BAW 5.250-251, outono de 1868/primavera de 1869). E em tal percurso não se trata de abandonar completamente um domínio em nome de outro: “Ciência, arte e filosofia crescem juntas em mim a tal ponto que um dia, em todo caso, darei à luz centauros” (carta a Erwin Rohde do final de janeiro e 15 de fevereiro de 1870, KSB 3.93).

Se, como já mencionamos, abre mão de suas pretensões artísticas em nome da filologia – sem jamais, contudo, ver esmorecer seu interesse pela arte –, Nietzsche chega igualmente a cogitar abandonar a filologia para estudar química ou ainda, noutra ocasião, para assumir uma cátedra de filosofia na Universidade da Basileia⁵². Frustradas as duas tentativas, resta-lhe procurar conciliar seus múltiplos interesses com as atividades de professor de filologia clássica. Seu *métier* serve-lhe assim como porta de entrada para reflexões que ultrapassam as fronteiras da disciplina e, ao mesmo tempo, determinam em alguma medida suas ocupações filológicas. É o que o próprio Nietzsche dá a ver em diversas ocasiões.

Na carta endereçada ao conselheiro Vischer em que manifesta o interesse de assumir a cátedra de filosofia deixada por Teichmüller, o então professor de filologia clássica sublinha “a prevalência das [minhas] inclinações filosóficas” desde os tempos estudantis. Tal disposição, insiste ele, sempre se refletiu em seus trabalhos filológicos,

⁵² Cf., para o primeiro caso, carta a Erwin Rohde de 16 de janeiro de 1869, KSB 2.358, e, para o segundo, carta a Wilhelm Vischer supostamente de janeiro de 1871, KSB 3.174-177.

sensíveis à história da filosofia, bem como a problemas éticos e estéticos, como demonstram seus cursos ministrados na Universidade da Basileia sobre os filósofos pré-platônicos e sobre a questão platônica⁵³.

Mas a face filosófica, sublinhada na carta a Vischer, constitui apenas um dos aspectos de seus trabalhos filológicos, que oferecem ocasião para Nietzsche penetrar igualmente o domínio das ciências de sua época. Assim, estudos filológico-filosóficos se veem a serviço de seu interesse científico e vice-versa. É o que se patenteia nas notas do mencionado curso sobre os filósofos pré-platônicos, em que convoca as ciências a desempenharem um papel central em suas análises, e em *A Filosofia na Época trágica dos Gregos*, que o impele a estudos em matemática, mecânica e química⁵⁴; nos apontamentos para a pesquisa sobre Demócrito, caracterizado pela “rigorosa cientificidade e metódica”⁵⁵; por fim, na carta endereçada a Paul Deussen do final de abril/início de maio de 1868, em que se refere à sua projetada tese de doutorado sobre “O conceito de orgânico desde Kant” como “metade filosofia, metade ciências naturais” (KSB 2.269).

Do fato de ser a filologia a via pela qual Nietzsche se aprofunda na filosofia e nas ciências resultam efeitos tanto em sua concepção de filologia, considerada uma disciplina científico-filosófica, quanto em sua visão sobre a filosofia e as ciências, tomadas metaforicamente a partir de *Humano, demasiado Humano* como espécies de filologia, isto é, como artes boas ou ruins de leitura de seus respectivos objetos. Sua peculiar trajetória traz consequências ainda para a sua posição sobre a relação entre a filosofia e a filologia, que no fundo reflete sua maneira de pensar o vínculo entre filosofia e ciência de maneira geral, objeto de debate acalorado na segunda metade do século 19. É o que examinaremos a seguir.

2.3. Subordinação da filologia à filosofia

Ao término de sua aula inaugural, Nietzsche expressa a necessidade de dizer “algumas palavras [...] de modo personalíssimo” e, lançando mão da inversão de uma sentença de Sêneca, afirma:

‘philosophia facta est quae philologia fuit’.

⁵³ Cf. carta a Wilhelm Vischer supostamente de janeiro de 1871, KSB 3.174-177.

⁵⁴ Cf. carta a Carl von Gersdorff de 5 de abril de 1873, em que Nietzsche evoca as pesquisas exigidas pelo referido escrito. Sobre o seu interesse pelas ciências naturais à época, cf., entre outros, Alwin Mittasch (1952), Karl Schlechta e Anni Anders (1962), Paolo D’Iorio (1994) e Thomas H. Brobjer (2004b).

⁵⁵ Cf. BAW 3.332, outubro de 1866/abril de 1868.

Com isso, deve-se enunciar que toda e qualquer atividade filológica deve ser envolvida por e inserida em uma visão filosófica de mundo, em que tudo o que é isolado e singular se dissipe como rejeitável e apenas o todo e o unitário devam permanecer. E assim deixai-me esperar que com essa orientação eu não seja um estrangeiro entre vós. (HFC, BAW 5.305).

Instituir uma simples relação entre filologia e filosofia já representaria uma tomada de posição importante por parte de Nietzsche; subordinar de maneira tão enfática a primeira em relação à segunda, como faz ao final de sua aula inaugural, tem significado ainda maior. Portanto, não é sem razão que, por precaução diante de seus ouvintes, ele caracterize a sua posição como muito pessoal e, em seguida, rogue para não ser considerado um estrangeiro.

Na verdade, a filologia clássica alemã se constitui em contato, em diversas formas, com as mais variadas filosofias. No entanto, essa relação passa a ser vista com crescente desconfiança por parte dos filólogos que almejam ver a sua disciplina livre da filosofia, em especial a especulativa. Semelhante atitude, que no século 19 encontra paralelo em outras áreas do saber que buscam se legitimar enquanto ciência, visa a garantir a cientificidade da filologia. Tal tendência Nietzsche conhecia por experiência própria, já que em sua formação ocupam papel central *Schulpforta* e a escola de Bonn, com destaque para Ritschl, todos marcados pelas orientações gerais de Gottfried Hermann, que procura privilegiar o domínio empírico em detrimento de inclinações metafísicas e teológicas⁵⁶. A contrariedade ante especulações, abstrações e

⁵⁶ Ainda que a posição antiespeculativa de Gottfried Hermann encontre raízes na influência de Kant (BENNE, 2005, p. 52), Ritschl critica a sua teoria filosófica da métrica pelo recurso a categorias kantianas (VOGT, 1979, p. 119). Com isso, este último, que foi aluno do primeiro, dá a ver até que ponto tencionava purificar a filologia da filosofia. Nietzsche, por seu turno, não escondia sua discordância em relação a essa postura: se em *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre* observa que Ritschl tinha “aversão a que filólogos se envolvessem de perto com a filosofia” (BAW 3.305, setembro de 1867/abril de 1868), logo após assumir o professorado, ao dar notícias ao mestre sobre o início de suas atividades no *Pädagogium*, ele escreve de modo um tanto provocativo: “Com a leitura do Fédon tenho a oportunidade para infectar meus alunos com filosofia” (carta a Friedrich Ritschl de 10 de maio de 1869, KSB 3.7). De fato, se já os filólogos alexandrinos procuravam desvencilhar sua ocupação da filosofia (PORTER, 2000, p. 297), travar contato com esta passou a representar para muitos, no decurso do século 19, a corrupção da cientificidade filológica. Boeckh, por exemplo, mesmo defendendo uma filologia empírica e indutiva, contrária às tendências do hegelianismo e aos procedimentos filosóficos de dedução, abstração e especulação (STROHSCHNEIDER-KOHR, 1979, pp. 90-91 e pp. 100-101), mesmo procurando demarcar as tarefas da filologia e da filosofia, dando a ver que uma começa onde a outra termina (RODI, 1979, pp. 78 e 79), ainda assim tinha a sua hermenêutica desacreditada nos anos 1860 precisamente por vinculá-la à filosofia, objeto de rejeição ou ao menos de indiferença por parte dos filólogos (LANDFESTER, 1979, pp. 156-157). Sobre a reação suscitada pela filologia filosófica de Nietzsche e as dificuldades para avaliá-la com justeza, cf. Eduardo Nasser (2015). A respeito da relação entre filosofia e ciência de maneira geral no contexto alemão do século 19, cf. Herbert Schnädelbach (1999 [1983]), Stefano Poggi (1989), Léo Freuler (1997) e Frederick C. Beiser (2014). Para uma abordagem sociológica

universalizações – todas infecções filosóficas – se faz notar em especial na prática metodológica, por cujo rigor e cientificidade se tornam célebres a escola de Bonn e, em particular, Ritschl: este, em vez de procurar regras metodológicas gerais, que necessariamente implicariam exceções e se mostrariam relativas, prioriza o contato com os casos particulares e, quando possível, o uso de analogias⁵⁷.

Familiarizado e sob diversos aspectos adepto da escola de Bonn, Nietzsche também enfatiza o aprendizado prático do método e valoriza o conhecimento científico rigoroso e a compreensão histórica, ambos depurados da especulação metafísica e da servidão à teologia. À diferença daquela tradição, porém, em vez de procurar excluir a filosofia do procedimento filológico, confere-lhe centralidade, como demonstram publicamente as últimas palavras de sua aula inaugural, além do curso *Enciclopédia da Filologia clássica*.

De fato, para Nietzsche, a pretendida dissociação da filosofia por parte da filologia – e, por extensão, de toda ciência que se queira legitimar enquanto tal – é impossível. A máxima, presente em seus escritos dos anos 1880, segundo a qual não há ciência sem pressuposto filosófico⁵⁸ já está em explícita operação no mencionado curso: “O entendimento histórico não é outra coisa senão a compreensão de determinados fatos sob pressupostos filosóficos”, afirma logo na introdução, aplicando em seguida essa visão geral ao caso particular de sua disciplina: “O pressuposto filosófico da filologia clássica é a classicidade do antigo” (EFC, KGW II/3.344-345).

No combate aos que alardeiam a separação entre filologia e filosofia, a estratégia geral de Nietzsche consiste, em primeiro lugar, em evidenciar que o que comumente se apresenta como motivo para tal divórcio não corresponde à verdadeira causa, à causa secreta, por assim dizer, desta atitude. A pretensa dissociação não repousa, em última instância, na busca por cientificidade em detrimento da vã metafísica especulativa, mas na supervalorização do próprio ramo: mesmo Ritschl, venerado por Nietzsche, “possuía

do assunto, cf. Fritz Ringer (2000), além de um estudo comparativo realizado pelo mesmo autor (1992) sobre os contextos alemão e francês.

⁵⁷ A esse respeito, cf. Christian Benne (2005, pp. 52, 59, 61-62, 65-67). Outro filólogo em cuja educação *Schulpforta* e a escola de Bonn ocupam lugar decisivo é o igualmente antifilosófico Wilamowitz-Moellendorff, que também critica a pretensão a regras metodológicas universais. Com tais propósitos, a filologia, mesmo aquela que se crê histórico-crítica e produtora de conhecimento objetivo, revela-se incapaz de uma efetiva compreensão histórica, mostrando-se, na verdade, dotada de aspirações apriorísticas e ahistóricas. Ademais, condição necessária para um autêntico conhecimento histórico, segundo Wilamowitz, é o reconhecimento do valor estritamente heurístico do método (LANDFESTER, 1979, pp. 163, 167-168).

⁵⁸ Ver o tópico “Filosofia como pressuposto da ciência: um argumento estratégico”, no terceiro capítulo deste trabalho.

uma incondicional superestima de sua disciplina e, por conseguinte, uma aversão a que filólogos se envolvessem de perto com a filosofia” (BAW 3.305, setembro de 1867/abril de 1868).

Em alguns casos, a superestima da filologia escamoteia uma efetiva vaidade e falta de talento. Com efeito, desde seus escritos do final dos anos 1860, Nietzsche acredita constatar a escassez de talento entre os filólogos, que, como “trabalhadores de fábrica”, atêm-se a singularidades, perdendo a capacidade de contemplar e julgar o todo, bem como de fazer “as grandes ponderações da filosofia” (BAW 3.338, outubro de 1867/abril de 1868); ou, como dirá posteriormente, não passam de “aleijados do espírito” entregues à “logomaquia” (FP 7[5], KSA 8)⁵⁹. Insistindo na analogia com a relação entre “empregadores” e “operários de fábrica”, ele afirma, na carta a Paul Deussen de setembro de 1868, que “mesmo nossos maiores talentos filológicos são apenas relativamente empregadores”: “situando-se em uma posição mais elevada e tomando-se uma perspectiva histórico-cultural, vê-se então que também esses gênios são, finalmente, apenas operários de fábrica, nomeadamente para algum grande semideus filosófico” (KSB 2.316). Levando em conta o cenário descrito por Nietzsche e sua definição de talento, que consiste em “*querer uma meta elevada e os meios para ela*” (FP 5[141], KSA 8), é revelador o modo como ele enuncia as últimas palavras de sua aula inaugural sobre *Homero e a Filologia clássica*: ali, é justamente ao indicar “a meta de sua aspiração e o caminho para ela” (BAW 5.305) que ele prescreve a transformação da filologia em filosofia e subordina a primeira à segunda.

Na realidade, portanto, a pretensão de desvencilhar a filologia da filosofia resulta da superestima daquela disciplina e, em consequência, da vaidade de seus praticantes, bem como da falta de talento para estabelecer metas mais elevadas e os meios para alcançá-las; para tanto, seria necessário adotar uma perspectiva histórico-cultural mais ampla e uma visão filosófica de mundo capaz de ultrapassar a unilateralidade científica, de integrar fatos isolados e de estabelecer metas mais elevadas.

Em segundo lugar, o anseio por dissociar filologia e filosofia decorre do desconhecimento da natureza daquela disciplina e, a bem dizer, de toda ciência. É que qualquer domínio científico encerra uma dimensão filosófica, pois, queira ou não, saiba ou não, adota uma posição epistemológico-filosófica e uma visão de mundo – de fato,

⁵⁹ Sobre a raridade de talentos na filologia, cf., entre outros, FP 5[106], 7[5] e 19[2], todos em KSA 8. Acerca da especialização científica e a dela decorrente incapacidade para abordar problemas vastos e importantes, ou mesmo a insensibilidade a tais questões, ver o tópico “Religião e ciência: instrumentos da filosofia”, no quinto capítulo deste trabalho.

mesmo a especialização e a unilateralidade científicas refletem uma certa concepção de sociedade e de mundo. A ignorância do próprio pressuposto filosófico pode produzir consequências que contrariem os efeitos esperados por aqueles que aspiram à autonomia de seus respectivos campos de saber: é possível, com efeito, que à própria revelia venham a assumir posições que pretendiam combater ou, a pretexto de pura e neutra cientificidade, alimentar “visões ingênuas de realidade” (EFC, KGW II/3.372).

Ao preconizar o recurso à filosofia, Nietzsche transforma, portanto, uma necessidade – isto é, a associação incontornável entre filologia (e, por extensão, toda ciência) e filosofia – em um imperativo; se tal vínculo muitas vezes passa despercebido ou, quando se faz notar, é combatido, agora se toma consciência de seu caráter inevitável, que, em vez de execrado, deve ser afirmado e valorizado.

Necessário, o recurso à filosofia não é, porém, homogêneo, já que desempenha funções diversas: prover uma teoria crítica do conhecimento (o que se espera do idealismo crítico de viés kantiano) e oferecer uma visão de mundo (inicialmente amparada em Schopenhauer). Em todo caso, os diferentes apelos filosóficos resultam igualmente em crítica à filologia⁶⁰. Nesse sentido, Nietzsche parece revelar algo de sua própria posição teórica quando confia a Erwin Rohde, na carta de 8 de outubro de 1868, que a única pessoa em Naumburg que frequenta com renovada fruição é o pastor Friedrich August Wenkel, cujas pesquisas filosóficas, nomeadamente em Kant e Schopenhauer, o transformaram em crítico da filologia (KSB 2.322). No mesmo mês, ademais, ele ainda manifestaria sua divergência em relação a Paul Deussen, que, venerando a filologia como filha da filosofia, “a subtrai a todo controle e jurisdição” (KSB 2.329).

⁶⁰ Richard Gray (2009, pp. 46-47) sustenta uma “virada”, após as objeções a *O Nascimento da Tragédia*, na “ocupação filológica” de Nietzsche, o que se verifica nas notas para *Wir Philologen*, que constituem “um exame teórico e crítico da prática filológica presente”. Tal transformação se reflete, afirma ele, na mudança da relação entre filologia e filosofia, que não mais se limitam e se completam: aquela primeira, sob a forma em que é praticada, se reduz a um “trabalho de formiga” que prepara a operação sintética desta última. Parece-nos necessário ressaltar, porém, que a crítica teórico-filosófica da filologia já tem lugar nos fragmentos póstumos da segunda metade dos anos 1860. Além de submeter-se a uma crítica filosófica do conhecimento, defende Nietzsche, o trabalho filológico, tal como exercido, deve inscrever-se em uma visão filosófica de mundo e ter seu sentido e valor determinados pelo filósofo: nesse contexto, a analogia evocada é a da relação entre “operário de fábrica” e “empregador”, além da imagem do “carroceiro” para caracterizar a atividade filológica. Por outro lado, Nietzsche nunca deixou de mencionar o rigor da leitura filológica, convertida em paradigma de cientificidade (HH § 270, KSA 2), para criticar, quando não os filósofos, ao menos os professores de filosofia (cf. carta a Wilhelm Vischer supostamente de janeiro de 1871, KSB 3.176, em que destaca a sua “sólida formação filológica”, a qual o capacita a uma “cuidadosa interpretação de Aristóteles e de Platão”; ou ainda CE III § 8, KSA 1, em que se refere aos trabalhos dos professores de filosofia como, aos olhos dos filólogos, “desprovidos de rigor científico”).

2.3.1. Filosofia como crítica do conhecimento

Ao contrário da posição de Deussen mencionada acima, Nietzsche começa por submeter a filologia ao controle e à jurisdição de uma crítica filosófica do conhecimento. É o que se deixa entrever já em suas considerações metodológicas elaboradas entre outubro de 1867 e abril de 1868. Numa já evocada série de anotações póstumas do período (BAW 3.339-342), após prescrever o ceticismo metodológico diante dos testemunhos da tradição com o objetivo de suprimir “o ponto de vista ingênuo” e o “dogmatismo” da crítica histórico-literária, ele acrescenta:

Os tempos da pesquisa histórico-literária em que se podia dormir (*schlummern*) confortavelmente às sombras da tradição há muito já se foram. De fato, a via (*Gang*) que tomaram estudos desse gênero no último século oferece semelhanças, de um lado, com o gradual desenvolvimento do trato com o texto e, de outro, com o progresso da filosofia de Wolff até Kant. (BAW 3.340).

De tal formulação se poderia deduzir apenas um paralelo entre dois processos distintos, que não guardam mais do que “semelhanças” entre si: a evolução do método filológico, que se traduz no ceticismo diante da tradição e na supressão de pontos de vista ingênuos e dogmáticos, e o progresso filosófico, que culmina em Kant. Parece-nos, todavia, que Nietzsche pretende fazer cruzar e doravante unificar os dois caminhos. O aprimoramento metodológico, tal como ele o entende, não se deve explicar exclusivamente por razões filológicas, mas também por motivações filosóficas com o matiz da crítica kantiana. Além de o autor das três críticas ser apresentado como o ápice de uma evolução filosófica, o léxico e as imagens de que Nietzsche se vale para as considerações sobre o desenvolvimento do método filológico remetem o leitor ao universo kantiano e a uma certa recepção de seu pensamento⁶¹. Com isso, mais do que constatar simples “semelhanças” entre dois processos distintos, Nietzsche transpõe a linguagem da filosofia crítica de Kant para suas reflexões sobre o método filológico. De fato, pouco tempo depois, no curso *Enciclopédia da Filologia clássica*, será

⁶¹ A imagem do sono sob as sombras da tradição evoca o prefácio dos *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, em que Kant (1968 [1783], p. 260) atribui a Hume o feito de despertá-lo do “sono dogmático” (*dogmatischen Schlummer*); a “via” de desenvolvimento dos estudos histórico-literários evoca “a via (*Gang*) segura de uma ciência”, mencionada no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1968 [1787], p. 7); por fim, a aspiração de eliminar todo dogmatismo se harmoniza com o propósito geral kantiano. De resto, se a conversão do ceticismo em *démarche* filológica encontra, por certo, considerável impulso na leitura que Nietzsche faz do filólogo clássico Valentin Rose, conforme apontamos acima, por outro lado, em outros momentos de sua obra ele associa ao pensamento de Kant efeitos céticos (cf. CE III § 3, KSA 1.355).

expressamente recomendada uma “preparação filosófica para a filologia” que contemple, entre outros elementos, o estudo de Kant e do idealismo, o que possibilitaria ao filólogo “corrigir suas visões ingênuas de realidade” (EFC, KGW II/3. 372)⁶².

Se Nietzsche faz seu o principal objetivo apresentado por aqueles que pretendem separar filologia e filosofia, isto é, garantir uma ciência livre de vazias especulações metafísicas ou religiosas, ele diverge quanto ao meio para atingir tal fim: aqueles, tomando erroneamente toda filosofia ou, em bloco indistinto, toda a filosofia como nociva, tencionam simplesmente proscrevê-la da ciência; Nietzsche, por sua vez, considerando a diversidade de filosofias e as funções benéficas que algumas delas podem desempenhar no interior de uma ciência, prescreve, com o intuito específico de pôr fim a todo dogmatismo, inclusive o científico, o contato com uma certa espécie de filosofia, que nos primórdios de sua obra é o idealismo crítico kantiano.

Em diálogo com essa tendência filosófica, Nietzsche formula as linhas gerais da concepção de conhecimento que norteia as suas reflexões metodológicas na segunda metade da década de 1860. Em uma carta a Paul Deussen datada do final de abril/início de maio de 1868, ao tratar dos limites “de nossa faculdade de conhecimento”, Nietzsche situa metafísica e verdade absoluta no mesmo plano em que se acham poesia e religião. Ele explica que, sendo arte, isto é, “poesia conceitual”, a metafísica atende a “necessidades do ânimo” e dela não se pode esperar mais do que “edificação”, já que não corresponde, nem como arte, nem como religião, ao “verdadeiro ou o que é em si”. Em termos positivos, propõe ainda: “Quem quer saber algo se satisfaz agora com uma consciente relatividade do saber – como, por exemplo, todo célebre naturalista” (KSB 2.269).

Essa sua posição delinea-se em larga medida a partir da leitura, em 1866, de *História do Materialismo*, de Friedrich Albert Lange, “kantiano e naturalista altamente esclarecido”. Ao apresentar os principais resultados do livro em uma carta do final de agosto do mesmo ano destinada a Carl von Gersdorff (KSB 2.159-160), Nietzsche sublinha a tese segundo a qual nosso corpo e aquilo com que se relaciona – isto é,

⁶² A bem dizer, Nietzsche recomenda a “unificação de Platão e Kant”. Nesse contexto, além de relacionar a filosofia ao idealismo e à correção das visões ingênuas de mundo, Nietzsche a identifica com a capacidade para considerar as coisas de modo sério, grandioso e abrangente. Que Platão se vincula a essas duas funções filosóficas, é o que indicam as notas para o curso *Introdução ao Estudo dos Diálogos de Platão*, ministrado pela primeira vez no semestre de inverno de 1871-1872. Ali, tomando Platão por “uma natureza filosófica transbordante”, ele afirma que o pensador ateniense “é capaz de uma grandiosa visão global *intuitiva*” e considera a sua teoria das ideias “uma inestimável preparação ao idealismo kantiano”, na medida em que “ensina a correta oposição entre coisa em si e fenômeno: com o que toda filosofia profunda começa” (KGW, II/4.7-8).

nossas “faculdades” de conhecimento, assim como o que elas conhecem⁶³ – pertencem ao mundo dos fenômenos, de modo que nos é impossível conhecê-los tal como são em si mesmos. A chamada “coisa em si”, acrescenta, não apenas nos é incognoscível, como também resulta de uma oposição condicionada por nossa organização, oposição cujo significado para além de nossa experiência não se pode garantir⁶⁴.

A rejeição da possibilidade de conhecer a coisa em si e a premissa da relatividade de todo saber, cernes da concepção de conhecimento adotada por Nietzsche nesse momento, determinam as suas reflexões filosóficas sobre o estatuto do saber obtido pelo método filológico em particular e científico em geral. Procurando identificar as principais pretensões da ciência, ele constata: “O fim de todo método científico: aspiração à objetividade possível” (BAW 4.103, outono de 1867/primavera de 1868). Para tanto, o meio pode ser a busca pela própria despersonalização: “No método: supressão do egoísmo, dos humores e inclinações subjetivos etc. Mortificação do mundo etc.” – eis o que a filologia tem “em comum com toda ocupação científica” (BAW 4.125, primavera/outono de 1868). Em outra anotação, Nietzsche reproduz uma passagem de *História do Materialismo* em que Lange apresenta a visão de Comte sobre o tema, segundo a qual “‘a meta de toda ciência’ é ‘conhecimento das leis que regem os fenômenos’. ‘Pesquisar o que é, para deduzir o que será’” (BAW 3.365, outubro de 1867/abril de 1868, e p. 457, sobre a proveniência do excerto).

A despeito da aspiração à objetividade e ao conhecimento de leis, que deve, naturalmente, constituir o ideal orientador das ciências e mesmo da filologia, Nietzsche sustenta, porém, a partir de um ponto de vista filosófico, que nenhum saber diz respeito à coisa em si, mas antes se condiciona subjetiva e historicamente. Essa posição manifesta-se com clareza em seu embate com a concepção de conhecimento histórico de Ferdinand Christian Baur⁶⁵. Este defende que, dada a existência de uma crítica do conhecimento, quem se volta à história com alguma formação filosófica deve,

⁶³ Cf. Jörg Salaquarda (1978, p. 237).

⁶⁴ Em verdade, Nietzsche retoma, com algumas modificações, uma enumeração de resultados que o próprio Lange faz em seu livro. Em novembro do mesmo ano, Nietzsche ainda afirmaria a Hermann Mushacke: “Kant, Schopenhauer e este livro de Lange – de mais não preciso” (KSB 2.184). Sobre aspectos do papel do pensamento de Lange na leitura nietzschiana de Kant, cf. Georg Stack (1983), André Itaparica (2014), Emmanuel Salanskis (2015, pp. 52-58) e Christian Bonnet (2016).

⁶⁵ Cf. BAW 3.323-324, outubro de 1867/abril de 1868, e, sobre o contexto da citação, p. 445. Extraída do prefácio de *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, de Ferdinand Christian Baur (1847, p. IX-X), a passagem reproduzida por Nietzsche se encontra, com as mesmas lacunas em relação ao original, no ensaio intitulado *Ferdinand Christian Baur*, de Eduard Zeller (1865, p. 408). Este, ao mencionar aquele passo, destaca a “particular clareza” com que nele Baur exprime a sua posição. Num dos trechos omitidos por Zeller, o autor do *Lehrbuch*, após referir-se à “crítica do conhecimento”, precisa que “há uma teoria crítica do conhecimento [...] ao menos desde Kant”.

necessariamente, ter em mente a distinção entre as coisas tal como são em si mesmas e tal como se nos aparecem, isto é, mediante nossa consciência. A observação crítica permitiria, segundo Baur, distinguir o que é objetivo do que é subjetivo no conhecimento histórico, possibilitando, finalmente, “olhar a coisa no fundamento de sua essência”.

É em particular essa última parte do raciocínio que será objeto de ataque. Acreditando na possibilidade de identificar o processo que se desenvolveria por trás da história, Baur tem de crer igualmente que poderia livrar-se das determinações impostas por suas próprias representações, pelas de sua época e pelas de suas fontes, com o que abriria caminho para as coisas como são em si mesmas. Para Nietzsche, entretanto, a visão do historiador é necessariamente condicionada por tais representações, isto é, as suas próprias, as de sua época e as de suas fontes, de modo que a coisa em si se mostra “totalmente inalcançável”. Daí por que “a ‘objetividade’ a que podemos aspirar [...] não é senão ‘subjetividade’ em um outro grau” (BAW 3.324, outubro de 1867/abril de 1868).

A posição geral da consciente relatividade de todo saber, correlato positivo da rejeição ao conhecimento da coisa em si, manifesta-se na crítica a Baur sob duas formas principais: uma enfatiza o condicionamento histórico e a outra, o subjetivo. No primeiro caso, o historiador se vê determinado pelas representações de sua época, a partir das quais trava contato com suas fontes, igualmente condicionadas pelas representações de suas respectivas épocas. O necessário condicionamento pelo presente está na base do que nas notas para *Wir Philologen* Nietzsche denomina “a antinomia da filologia”: “de fato, compreendeu-se a *antiguidade* sempre apenas *a partir do presente* – e deve-se, porém, compreender o *presente a partir da antiguidade?*” (FP 3[62], KSA 8). Ora, se só é possível olhar para o passado do ponto de vista do presente, então há que se compreender o presente e tornar-se efetivamente um homem de seu tempo. Não é por outra razão que no curso *Enciclopédia da Filologia clássica* (KGW II/3.345 e 368), ao mencionar a dificuldade em familiarizar um jovem com a antiguidade, Nietzsche afirma que se faz necessário em primeiro lugar “torná-lo totalmente um homem moderno e mostrar-lhe intuitivamente o presente”. Ele precisará ainda que é a partir dos elementos mais elevados do presente que se tem de interpretar o passado e identificar o que nele se deve conhecer e preservar (EFC, KGW II/3.368 e CE II § 6, KSA 1.294).

Mas, além dos saberes históricos, também as ciências naturais, que poderiam parecer imunes a este perigo, correm o risco de ter o olhar contaminado pelo que, na opinião de Nietzsche, se revela o aspecto mais repugnante de sua época. Emblemática a esse respeito é a objeção que dirige anos mais tarde, em *Para além de Bem e Mal*, aos físicos e sua concepção de leis naturais. Ao professar “por toda parte igualdade diante da lei”, tal concepção de mundo configuraria, na realidade, um “arranjo ingenuamente humanitário” e uma “plebeia hostilidade contra tudo o que é privilegiado e senhor de si”, com o que não faria senão oferecer “plena satisfação aos instintos democráticos de alma moderna!” (BM § 22 (RRTF), KSA 5).

Ao compreender, em sua crítica a Baur, a objetividade como uma forma de subjetividade, Nietzsche lança mão de uma estratégia que reaparecerá em toda a sua obra, a saber, reduzir uma suposta dualidade a um dos termos, para em seguida atribuir-lhe novo significado. No caso em tela, recorrendo a uma crítica filosófica, ele termina por estender a todo conhecimento a característica da subjetividade, vista por alguns como o aspecto mais vulnerável da filologia – aspecto que se poderia pensar como característica própria das ciências históricas em geral e da filologia em particular. Com efeito, na pesquisa literária, conforme examinamos acima, dados a escassez e o teor duvidoso do material disponível, o componente racional precisa ceder um considerável espaço ao intuitivo-artístico, donde a prevalência da subjetividade e a dificuldade de formular leis. Por isso, da perspectiva de uma crítica estritamente científica, Nietzsche considera “fundamentada” a aversão de naturalistas e matemáticos em relação ao método filológico (BAW 5.127-128, outono de 1868/primavera de 1869) – ou pelo menos admite que assim tem de lhes parecer (BAW 3.369, outubro de 1867/abril de 1868). De um ponto de vista filosófico, porém, ele radicaliza a sua crítica do conhecimento, defendendo que a pretensa objetividade nada mais é do que uma espécie de subjetividade e que até mesmo “a legalidade existe apenas para o espírito que observa” (BAW 3.322, outubro de 1867/abril de 1868).

Aquela sua concepção de conhecimento, que sustenta a relatividade de todo saber e a incognoscibilidade da coisa em si, constitui a base de pelo menos dois outros embates neste momento de sua trajetória: com o sistema de Schopenhauer e com a noção de teleologia tal como, segundo Nietzsche, Kant a compreende.

Ao filósofo de Danzig é censurado, entre outros pontos, o fato de emprestar à coisa em si não só o nome de uma de suas manifestações, a vontade, como também

certos predicados que se encontram em relação, ainda que por oposição, ao mundo fenomenal, quais sejam, unidade, eternidade e liberdade: “Todos eles, sem exceção – enfatiza Nietzsche em *Zu Schopenhauer* (BAW 3.358, outubro de 1867/abril de 1868) –, estão inseparavelmente ligados à nossa organização, de modo que é completamente duvidoso se eles têm em geral significado fora da esfera humana de conhecimento”. Aos olhos (langeanos) de Nietzsche, Schopenhauer fracassa ao tentar apresentar tais predicados da vontade como sendo transcendentais e incaptáveis ao intelecto (BAW 3.357); o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* teria tido razão, em contrapartida, ao reconhecer que, pesquisando a essência das coisas a partir do exterior, “obtem-se apenas imagens e nomes” (BAW 3.358).

Já em sua projetada tese de doutorado, entre cujos esboços de título figura “O conceito de orgânico desde Kant”, é contra a concepção kantiana de organismo e a extensão da noção de teleologia interna aos organismos para toda a natureza que se volta Nietzsche (BAW 3.371-394, outubro de 1867/abril de 1868). As notas preparatórias, que ao final de abril ou início de maio de 1868 já estariam substancialmente avançadas, tal como ele mesmo informa em carta a Paul Deussen (KSB 2.269), contêm uma série de considerações sobre os limites da faculdade de conhecimento. Sua estratégia geral consiste em insistir, de um lado, que os conceitos não reproduzem com objetividade aquilo que denominam (BAW 3.391), não indo ao encontro da efetividade (p. 379) ou da coisa em si (p. 378), e, de outro lado, que tais conceitos e o que se pretende significar com eles são “nossa obra” (p. 379), nossa invenção (p. 382), antropomorfismos (p. 388), algo subjetivo (p. 385), “produtos de nossa organização” (p. 378).

Também os exames do sistema schopenhaueriano e dos conceitos kantianos de organismo e teleologia se baseiam, portanto, na rejeição da possibilidade de conhecer a coisa em si, bem como na afirmação da relatividade de todo saber. Mas, se o próprio conceito de coisa em si e sua oposição ao mundo fenomênico terminam por se revelar relativos, então é preciso perguntar: relativos a quê? A essa interrogação se oferecem múltiplas respostas, de acordo com o aspecto a ser enfatizado em cada contexto: ao homem, à nossa subjetividade, à nossa organização. E, por fim, mesmo a imagem que se faz daquele “quê” também se mostra relativa – reintroduzindo-se a mesma pergunta: relativa a quê? Eis uma questão à qual Nietzsche, durante toda a sua trajetória, se esforçará para responder. Com efeito, a tomada de consciência da relatividade de todo

saber não deve ter por consequência a renúncia a toda pretensão de conhecimento; deve, isto sim, incitar à identificação dos limites e dos condicionamentos do saber e, respeitando tais fronteiras e determinações, estimular formulações sempre mais rigorosas. É com esse espírito que, em vista daquela pergunta, o autor de *Para além de Bem e Mal* oferece a sua última palavra com os conceitos de vontade de potência e força: obtidas, segundo Nietzsche, com rigor e método, tais noções são apresentadas, do ponto de vista da formulação de sua concepção de mundo, como necessárias, mas ainda assim como hipótese, ensaio e interpretação, isto é, como apenas possíveis, do ponto de vista de sua existência efetiva (BM § 22 e § 36, KSA 5).

2.3.2. Filosofia como visão de mundo

Se o apelo ao idealismo kantiano permite às ciências corrigir a ingênua e dogmática esperança de conhecer as coisas tal como são em si mesmas, o recurso a uma visão filosófica de mundo, por sua vez, visa a contornar outras deficiências da filologia, que refletem, no fundo, aspectos das ciências em geral.

Ao término de sua aula inaugural, Nietzsche afirma que toda atividade filológica deve inscrever-se em uma visão filosófica de mundo. Embora naquela ocasião não revele qual, ele explicita, entre outras, na carta a Carl von Gersdorff de 28 de setembro de 1869 que se trata ali de Schopenhauer, cuja “visão de mundo me [é] intrinsecamente simpática” e penetra “cada dia mais meu pensamento, também o científico” (KSB 3.60). Aos olhos do jovem filólogo, porém, como se lê já em *Zu Schopenhauer* (BAW 3.351-354, outubro de 1867/abril de 1868), o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* está longe de, com o título de sua obra maior e seu “sistema lacunar”, ter resolvido o “mais importante enigma do mundo”. Mas, se aquele “rigoroso ponto de vista crítico” de Lange, no qual se apoia o ataque epistemológico nietzschiano, torna ilegítima a pretensão a verdades absolutas por parte de qualquer filosofia, tal perspectiva ainda permite a Nietzsche salvar Schopenhauer sob outro aspecto que não o cognitivo. Ao admitir a premissa do autor de *História do Materialismo* segundo a qual a filosofia, enquanto poesia conceitual, é arte e tem valor ao edificar, Nietzsche conclui por sua própria conta: “Então eu, pelo menos, não conheço nenhum outro filósofo que mais edifique do que nosso Schopenhauer” (carta a Carl von Gersdorff do final de agosto de 1866, KSB 2.160).

Até mesmo do ponto de vista estritamente lógico, segundo defende Nietzsche em uma série de cartas enviadas a Paul Deussen entre os últimos meses de 1867 e fevereiro de 1870, não só o sistema filosófico de Schopenhauer como o de qualquer outro se encontram ao abrigo de críticas. Para julgar uma filosofia, a seu ver, não basta simplesmente apontar “passagens defeituosas, demonstrações fracassadas, inabilidades táticas” (KSB 2.328): “Não se escreve absolutamente a crítica de uma visão de mundo: mas se compreende ou não se compreende, um terceiro ponto de vista sendo-me insondável” (KSB 2.328). É por isso que, a quem lhe pretendesse “refutar Schopenhauer com razões”, responderia: “Mas, meu caro, visões de mundo não são nem construídas nem aniquiladas com lógica. Eu me sinto em casa nesta atmosfera, você naquela” (KSB 2.229). Não é por escolha racional e consciente, nem por “puro impulso de conhecimento”, mas sim por necessidade que cada um assume a filosofia que lhe é de fato conveniente e autêntica (KSB 3.81): “Provavelmente se escolherá e amará a filosofia que nos explique ao máximo nossa natureza”, esclarece (KSB 3.100).

Faz-se notar assim diferenças já entre os modos de adoção de uma filosofia enquanto crítica do conhecimento e de uma filosofia enquanto visão de mundo: se aquela é expressamente recomendada às ciências com o objetivo epistemológico de evitar o dogmatismo, esta, por sua vez, não pode senão ser assumida por necessidade e, espelhando aquele que a toma para si, encerra, ademais, um valor sintomático.

Essa bem poderia ser a razão por que Nietzsche oculta a *philosophische Weltanschauung* a que se refere ao final de sua aula inaugural. Nem por isso, todavia, ele deixa de evidenciar ali o que dela espera e, por contraste, a que vem contrapor-se: “[...] Toda e qualquer atividade filológica deve ser envolvida por e inserida em uma visão filosófica de mundo, em que tudo o que é isolado e singular se dissipe como rejeitável e apenas o todo e o unitário devam permanecer” (HFC, BAW 5.305). Ao tomar o que é isolado e singular como descartável, Nietzsche vai de encontro à tendência de hiperespecialização da disciplina, que figura como seu objeto de reflexão já na segunda metade da década de 1860.

Em suas anotações, conforme mencionamos, ele compara com recorrência os filólogos a operários de fábrica que se limitam a ocupar-se do parafuso que lhes cabe. Assim, naturalmente, eles atingem a maestria em seus respectivos e estreitíssimos domínios, mas ao preço da ignorância quanto a outras questões mesmo em sua própria ciência e, ainda mais, em filosofia. A consequência mais geral, que produz uma série de

outros efeitos nocivos, consiste na perda da capacidade para “abarcар um grande todo” (BAW 3.329, outubro de 1867/abril de 1868). Tal inaptidão evidencia-se já nos resultados da própria disciplina: prendendo-se em demasia aos detalhes, constata na carta a Gersdorff de 6 de abril de 1867, a maior parte dos filólogos não alcança “aquela sublime visão total da antiguidade” (KSB 2.209) nem a fruição estética que dela adviria, dado que não convém aproximar-se em demasia de uma pintura para contemplá-la (BAW 5.270, outubro de 1868/primavera de 1869). Mas, para além da própria esfera de atuação, os filólogos mostram-se igualmente inábeis para “estabelecer pontos de vista mais abrangentes sobre o mundo” (BAW 3.329, outubro de 1867/abril de 1868).

Nietzsche, por seu turno, ao falar sobre si mesmo e seus trabalhos em sua correspondência ou ao expressar o que espera da filologia em suas anotações, sempre manifesta a intenção de ampliar seus horizontes, tendo em vista uma forma de totalidade. Se o trato com um escritor ao nível do detalhe não implica necessariamente melhoria da compreensão (BAW 5.271, outono de 1868/primavera de 1869), então é uma “imagem integral” de Demócrito que ele procura estabelecer (carta a Carl von Gersdorff de 16 de fevereiro de 1868, KSB 2.255). Mas não só “em cada investigação singular coloco a perspectiva tão longe quanto possível”, avalia na missiva de 13 de fevereiro de 1868 a Hermann Mushacke, como também “todos os meus estudos se conectam com fios tecidos com firmeza” (KSB 2.253). A Erwin Rohde, em carta de 28 de março de 1870 (KSB 3.112), ele declara aproximar-se de “uma visão total da antiguidade grega” e a Paul Deussen, em fevereiro de 1870 (KSB 3.98), mencionando sua “irmandade espiritual” com a visão de mundo schopenhaueriana, assevera de maneira ainda mais geral: “Também noto como a minha aspiração filosófica, moral e científica ambiciona *uma* meta e que eu – talvez o primeiro de todos os filólogos – me aproximo de uma totalidade”.

É a filologia que nesse momento se apresenta a Nietzsche como meio para ascender a uma compreensão global do homem e do mundo. Em harmonia com a ideia de que “o frutífero da filologia” reside “em toda parte em que seus estudos tocam o humano-universal” (BAW 3.369, outubro de 1867/abril de 1868), o que lhe interessa em sua planejada história dos estudos literários é menos “os detalhes” do que, justamente, “o humano-universal” (carta a Erwin Rohde de 1-3 de fevereiro de 1868, KSB 2.248). Vislumbrando a possibilidade de, mediante a filologia, conhecer até mesmo a natureza, ele afirma que essa disciplina não se restringe, como se pensa comumente, a ocupar-se

apenas das “lentes com as quais homens distantes viram o mundo”: “Se procurarmos, porém, entender esses distintos homens e seus pensamentos como sintomas de correntes espirituais e instintos que continuam a viver, então tocamos diretamente a natureza” (BAW 5.195, outono de 1868/primavera de 1869).

Assim, ao buscar perspectivas mais abrangentes e ao considerar seus objetos sob um viés sintomatológico – isto é, não como dotados de verdade em si mesmos, mas como documentos a serem interpretados –, a filologia não está fadada a limitar-se ao conhecimento das formas pelas quais os homens compreenderam o mundo, mas ela própria, mesmo enquanto disciplina específica, pode constituir uma lente de aumento que permite investigar o próprio mundo. A pretensão de ler e interpretar o texto da natureza, portanto, não tem por condição necessária a extensão do conceito de filologia operada explicitamente a partir de *Humano, demasiado Humano*: a filologia já em seu sentido estrito pode alimentar e, em certa medida, satisfazer aquela ambição⁶⁶.

Para isso, todavia, o filólogo precisa antes de tudo tornar-se apto a lançar olhares mais abrangentes tanto no interior de sua disciplina como no mundo. É também com esse objetivo que Nietzsche lhe recomenda o estudo da filosofia, que desperta a “coragem para grandes observações” (EFC, KGW II/3.369-372). Exigência, aliás, que formulara já havia algum tempo: “Nossos filólogos devem aprender a julgar de maneira mais ampla e trocar o regateio envolvendo passagens singulares pelas grandes ponderações da filosofia” (BAW 3.338, outubro de 1867/abril de 1868).

Além de contribuir para a filologia captar seus objetos de estudo de maneira mais global, o apelo à filosofia entendida como capacidade de observação séria, ampla e sintética (EFC, KGW II/3.372 e 376) cumpre ainda duas outras funções. A primeira consiste em colocar a filologia em condições de justificar racionalmente seu pressuposto filosófico, ou seja, a classicidade da antiguidade (p. 345), o que exige a comparação desta com a modernidade (p. 372). Dado que, como já vimos, só é possível aproximar-se da antiguidade a partir da modernidade (p. 368), então o filólogo deve voltar a sua atenção primeiramente ao próprio entorno, isto é, “reconhecer como dignos de explicação os mais próximos e *universalmente conhecidos fatos*”, comportamento que é “característico do filósofo” (p. 372). Faz-se igualmente necessário ao filólogo, entretanto, evitar o perigo maior de sua ciência, a saber, permanecer preso ao que é isolado e particular, para o que terá de ser também um “espírito filosófico abarcador” (p.

⁶⁶ Estudamos a extensão dos conceitos de texto e de interpretação em Nietzsche noutra ocasião (cf. Eder Corbanezi, 2013).

372). Portanto, somente mediante uma visão compreensiva da modernidade e da antiguidade, capaz de abranger uma e outra e de compará-las, o filólogo poderá justificar a classicidade desta última em relação àquela primeira. Para tanto, ele terá de cultivar em si uma aptidão que Nietzsche identifica como visão filosófica de mundo, nomeadamente a capacidade para ultrapassar os detalhes em direção a uma observação global apta a estabelecer julgamentos valorativos e hierárquicos: eis em que consiste “considerar as coisas de maneira séria e grandiosa” (p. 372).

Além de imprescindível para a inserção de fatos particulares investigados pela filologia em uma totalidade, determinando-lhes o sentido e o valor, bem como para a justificativa da classicidade pressuposta pela disciplina, uma visão filosófica de mundo mostra-se também indispensável para que se estabeleçam o sentido e o valor da própria filologia e, por extensão, das ciências em relação à cultura e à vida. Com efeito, tal apreciação requer a capacidade para um olhar sério e abrangente, capacidade que, associada à filosofia, vê-se, quando não aniquilada, substancialmente reduzida pela hiperespecialização científica: “[...] A constante concentração do pensamento em determinados domínios de saber e problemas embota a livre sensibilidade e ataca o sentido filosófico pela raiz”, sublinha Nietzsche na carta a Carl von Gersdorff datada de 11 de abril de 1869 (KSB 2.386).

A intenção de separar-se da filosofia advogada pelos filólogos, portanto, só em aparência resulta de uma decisão metodológica; na verdade, se se entende por filosofia a aptidão para a síntese, então necessariamente os filólogos, dadas a fragmentação e a miopia imperantes em sua ocupação, não poderiam ser ao mesmo tempo filósofos naquele sentido, ainda que quisessem. Em consequência da incapacidade para uma visão compreensiva, eles superestimam a sua própria disciplina e sobre ela se enganam, não se achando em condições de determinar o seu valor e sentido em relação à cultura e à vida. Essa tarefa, em semelhante contexto, só pode então ser realizada do exterior da filologia: se não chega a ultrapassar a análise em nome da síntese, isto é, se não se torna, em certo aspecto, filósofo, então o filólogo não executa mais do que um “trabalho de carroceiro”, tendo de sujeitar-se ao comando de um outro que conferirá sentido ao seu labor (EFC, KGW II/3.375-6). Quem é esse outro e qual é esse sentido, eis o que Nietzsche explicita numa anotação para *Wir Philologen* em que considera “os filólogos como preparação do filósofo, que sabe utilizar o trabalho de formiga deles para exprimir um testemunho sobre *o valor da vida*” (FP 3[63], KSA 8).

Se de fato a filologia padece de uma série de males, daí não se segue que tal tenha de ser necessariamente o seu destino. Que Nietzsche, recorrendo a um suporte filosófico, crê-se protegido das consequências nocivas da especialização e pretende suscitar em seu público uma forma superior de ciência, disso dão mostras as suas autoavaliações e planos professorais presentes em cartas e anotações antes e depois de assumir o seu posto na Universidade da Basileia. Em *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre*, após mencionar a intenção de tornar-se professor, ele apresenta como seu objetivo prioritário “despertar nos jovens a necessária circunspecção e autorreflexão que os torne capazes de conservar diante dos olhos o por quê?, quê? e como? de sua ciência” (BAW 3.297, setembro de 1867/abril de 1868). Imediatamente em seguida, ele acrescenta: “Não se negará que nesse modo de observar há um elemento filosófico”, para então narrar o seu primeiro contato com a obra de Schopenhauer. De fato, como se lê na carta há pouco mencionada, Nietzsche espera livrar-se do “perigo” da especialização com maior êxito do que os filólogos de maneira geral, “tão profundamente se enraíza [em mim] a seriedade filosófica, tão claramente os verdadeiros e essenciais problemas da vida e do pensamento me foram indicados pelo grande mistagogo Schopenhauer”. E, contando “ser mais do que um preceptor de hábeis filólogos”, manifesta a expectativa de “penetrar minha ciência com esse novo sangue, transmitir aos meus ouvintes aquela seriedade schopenhaueriana” (carta a Carl von Gersdorff de 11 de abril de 1869, KSB 2.386).

Amparado pela filosofia, Nietzsche vê-se ao abrigo das consequências nocivas da especialização na medida em que se julga apto a adotar um ponto de vista mais amplo para estimar o valor e o sentido de sua própria disciplina, inscrevendo-a no contexto da cultura e da vida. É de uma “perspectiva histórico-cultural” mais abrangente que, em oposição à superestima dominante entre os filólogos, ele começa por reconhecer que mesmo os “maiores talentos filológicos”, os quais, por mostrarem-se capazes de dirigir seus pares, desempenham em relação a estes um papel análogo ao dos “empregadores”, não figuram, entretanto, senão como meros “operários de fábrica [...] para algum grande semideus filosófico (cujo maior em todo o último milênio é Schopenhauer)” (carta a Paul Deussen de setembro de 1868, KSB 2.316). Que o prisma cultural adotado para avaliar a filologia deve generalizar-se, é o que indica Nietzsche quando, ao criticar Deussen por tentar livrar a filologia de todo controle, assevera que a

“toda ciência particular” pergunta se “grandes fins culturais repousam em seu horizonte” (carta da segunda metade de outubro de 1868, KSB 2.329).

Mas é, no fundo, de uma perspectiva vital que Nietzsche avalia as condições e tarefas da filologia. E, ao inscrever a vida no cerne de sua apreciação, manifesta certa concordância com Sêneca. Ao constatar: “*Itaque quae philosophia fuit, facta philologia est*”, o pensador estoico (1971, p. 184-185) denuncia um determinado contato com a filosofia que não se traduz em transformação da vida prática, no sentido de torná-la mais venturosa. A leitura em questão, empreendida por filólogos e gramáticos, ensina simplesmente “a disputar, não a viver”, e é aprendida por quem deseja “cultivar o espírito, sem cuidar da alma”. De resto, tal leitura limita-se a identificar figuras de linguagem e estilo, mas não “preceitos salutares” que deveriam se traduzir em atos (p. 188). Assim, verifica Sêneca, o que era filosofia se torna filologia. Nietzsche, de um lado, chancela a crítica que Sêneca dirige à filologia reduzida a mero interesse teórico alheio à vida prática e, de outro, transpõe à sua própria concepção de filologia a exigência imposta pelo pensador estoico à filosofia, que não deve limitar-se a reproduzir ideias emprestadas de outrem, mas convertê-las em atos transformadores da conduta.

No curso *Enciclopédia da Filologia clássica*, após evocar novamente a sentença de Sêneca com cuja inversão encerrara a sua aula inaugural, Nietzsche acrescenta: “mero saber, sem influência sobre a vida prática” (EFC, KGW II/3.343). Se o jovem filólogo condena, ele próprio, a simples erudição que perde de vista a vida, não se pode ignorar que, a rigor, a erudição sempre produz algum efeito, quer positivo, quer negativo, sobre a existência. A filologia, em particular, dadas as condições em que se exerce – notadamente sob elevado nível de especialização e unilateralidade, assim como predomínio da micrologia e desconhecimento do mundo e dos homens –, tende a influenciar de maneira especialmente negativa a vida prática, mesmo que em semelhante tendência ela difira apenas em grau, não em natureza, em comparação com outros domínios de saber. Tal preocupação se manifesta numa nota intitulada justamente “Filologia e eticidade”: “Por agora, a ocupação filológica se encontra mais longe da ética do que outros estudos, jurisprudência, teologia, mesmo medicina e ciências naturais” (BAW 4.125, primavera/outono de 1868). No entender de Nietzsche, a filologia deve não só atentar-se à vida prática como também, naturalmente, exercer sobre ela uma influência positiva. De um lado, em vez de unilateralidade, pressupõem-se “múltiplos talentos” e maturidade, isto é, experiência de vida, para familiarizar-se

com a antiguidade (EFC, KGW II/3.345); de outro, espera-se de tal aproximação não mera reprodução, mas produção (EFC, KGW II/3.368): a autêntica filologia, em resumo, não constitui senão um meio para “transfigurar a existência” (EFC, KGW II/3.437).

Ao tomar a filologia como via para semelhante tarefa, Nietzsche quer evitar que se considere um simples meio como fim. Por certo, é preciso debruçar-se metódica e cientificamente sobre a antiguidade, mas se deve igualmente cuidar para “que o *meio* daquele impulso científico não se torne *fim em si mesmo*, menos ainda *único* fim. Método e conhecimentos são apenas *meios*” (EFC, KGW II/3.392), adverte⁶⁷. Embora priorize exemplos filológicos, Nietzsche estende o mesmo raciocínio para todas as áreas do saber científico: “Toda ciência surge quando se considera como fim algo que é meio”, admite ele, para em seguida ponderar: “No entanto, é sinal de uma ciência degenerada, se ela perde de vista a prioridade do fim sobre o meio. [...] Se, porém, sempre ou durante algum tempo falta a capacidade para olhar em conjunto, então degenera a ciência literária”, exemplifica (BAW 3.331, outubro de 1867/abril de 1868).

Tanto o bom funcionamento interno das ciências quanto a apreciação correta de seu sentido e valor quando inseridas no contexto mais amplo da cultura e da vida dependem de uma aptidão que, segundo Nietzsche, a própria prática científica, tendendo à hiperespecialização, à unilateralidade e à exclusividade analítica, contribui para suprimir, isto é, a capacidade para o olhar abrangente e sintético, associada à filosofia. Na realidade, tal prática científica não aniquila toda visão de mundo, mas instaura uma visão de mundo analítico-científica, míope e fragmentária, danosa não só para o exercício interno da ciência como para a sua autoavaliação em relação à cultura e à vida. Para reverter essa tendência, Nietzsche propõe, ao contrário, que tanto os fatos investigados em uma ciência quanto a própria apreciação do valor das ciências se inscrevam em uma visão de mundo filosófica, sintética, totalizante e unificadora, o que exige não a exclusão pretensamente metodológica da filosofia, mas a sua incorporação.

Assim, já na segunda metade dos anos 1860, Nietzsche adota um modo de observação que, a despeito das modificações subsequentes, permanece em toda a sua obra. Por mais que se tenha de cultivar a dimensão metodológica e científica dos domínios de saber, o seu valor e sentido não podem ser determinados – ao menos não exclusivamente – do interior das ciências, mas a partir de uma visão filosófica de

⁶⁷ Landfester (1979, 158) sustenta que, para Ritschl, por exemplo – mas não só para ele –, “o método filológico como meio para pôr à prova a verdade se tornou praticamente o fim da filologia”.

mundo – ainda que esta tenda a se valer cada vez mais das ciências e até mesmo a transformar-se em uma visão de mundo científico-filosófica, isto é, tão científica quanto possível em seu conteúdo e método e tão filosófica quanto possível em sua forma abarcadora. Do mesmo modo, embora a prática científica rigorosa tenda a conduzir a uma autoconsciência das limitações do método, a crítica filosófica do conhecimento – que procura igualmente cada vez mais amparo no conteúdo das ciências⁶⁸ – pode oferecer uma contribuição importante na proteção contra o dogmatismo.

2.4. A relação entre ciência e filosofia: Nietzsche, crítico de Schopenhauer e adepto de Lange

Lange oferece um estímulo importante para a concepção de tal crítica filosófica do conhecimento baseada nas ciências, conforme se depreende da carta a Paul Deussen datada do final de abril/início de maio de 1868 (KSB 2.269). Mas, a crer em suas anotações e correspondência, é no edificante Schopenhauer que pensa Nietzsche ao referir-se à visão filosófica de mundo em relação à qual se determinaria o sentido das ciências⁶⁹. E, contudo, se ele pode reservar ao autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* esse papel soberano, é novamente graças à *História do Materialismo*, que permite a atribuição de um valor que não o cognitivo aos sistemas metafísicos. Já neste momento da obra nietzschiana, portanto, a superioridade da filosofia não lhe confere maior poder cognitivo em comparação com as ciências.

Ao assumir tal posição, Nietzsche se afasta do modo como Schopenhauer concebe a relação entre filosofia e ciência: este, a despeito da intenção de demonstrar sua metafísica recorrendo às ciências naturais, restringe o conhecimento científico aos fenômenos (*die Erscheinungen*), mas não impõe limites à filosofia, que pode conhecer a essência do mundo ou o que aparece (*das Erscheinende*). Por outro lado, Nietzsche se aproxima de Lange em dois pontos principais: em primeiro lugar, na medida em que este defende a relatividade de *todo* conhecimento; em segundo, no que concerne à

⁶⁸ Sobre as implicações da fisiologia dos sentidos, por exemplo, para a teoria do conhecimento, cf. Friedrich Albert Lange (1974), fonte importante para Nietzsche. Acerca desse tema no autor de *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extramoral*, cf. Sören Reuter (2014). A respeito do papel da fisiologia na crítica nietzschiana à metafísica, cf. Wilson Frezzatti Junior (2014); quanto à centralidade da fisiologia na obra de Nietzsche, cf. Wilson Frezzatti Junior (2006). A relevância da ciência para a crítica do conhecimento é assunto a que voltaremos no tópico “Filosofia científica: mudança de domínio na formulação dos ‘problemas filosóficos’”, do sétimo capítulo deste trabalho.

⁶⁹ Tem origem em Schopenhauer, aliás, a analogia de que Nietzsche se apropria para, como vimos, referir-se aos filólogos como operários de fábrica e aos filósofos como seus empregadores. Cf. Sandro Barbera e Giuliano Campioni (1984).

relação entre filosofia e ciência tal como ele a prescreve mais no capítulo “O Materialismo e a Pesquisa Exata” do que no capítulo “O Ponto de Vista do Ideal”, os dois presentes em sua *História do Materialismo*. Vejamos, em linhas gerais, como se dá esse movimento da filosofia de Nietzsche.

Apresentada em tom programático logo no início de *Humano, demasiado Humano*, que veio a lume em 1878, a proposta de uma filosofia histórica baseada nas ciências naturais em oposição à filosofia metafísica não constitui uma ruptura abrupta no pensamento de Nietzsche. O primeiro parágrafo do livro, não por acaso evocando em seu título, “Química dos conceitos e sentimentos”, uma das mais prestigiadas disciplinas da época, bem poderia provocar a impressão de uma repentina guinada científica por parte do autor; tal juízo, porém, só formularia o leitor que tivesse em vista apenas a obra publicada até então, que, junto ao sobressalente teor metafísico, ostentara uma crítica corrosiva ao espírito científico predominante desde Sócrates, como ocorre de modo exemplar em *O Nascimento da Tragédia*. Com a publicação do espólio, entretanto, demonstrou-se com êxito que as palavras iniciais do mencionado livro não fariam mais do que trazer a público uma face da reflexão nietzschiana que permanecera oculta aos seus leitores, mas em constante amadurecimento em suas anotações, em sua correspondência e nos cursos por ele ministrados como professor de filologia clássica na Universidade da Basileia⁷⁰.

Quando se procuram as razões que teriam conduzido Nietzsche a proceder assim, entrecruzando filosofia e ciência, costuma-se sublinhar o estímulo exercido pelo contato com a obra de Schopenhauer em 1865 e, no ano seguinte, com a *História do Materialismo*, de Lange. Abstraídas as suas consideráveis diferenças, ambos representam, de fato, um impulso decisivo naquela direção: não só ao buscarem, eles próprios, instrução científica para fundamentar, cada qual a seu modo, suas respectivas filosofias, mas também por prescreverem a todo e qualquer filósofo uma ampla cultura científica. Que nesse aspecto Nietzsche lhes seguiu o exemplo, não há dúvida. Ou melhor, os dois autores não fizeram senão intensificar uma disposição instalada já havia algum tempo no espírito de seu jovem leitor, que escrevera num pequeno ensaio de 1862 intitulado *Fado e História*: “História e ciência natural, os maravilhosos legados de todo o nosso passado, as anunciadoras do futuro, apenas elas são os fundamentos seguros sobre os quais podemos construir a torre de nossa especulação” (BAW 2.55).

⁷⁰ Cf. Alwin Mittasch (1952), Karl Schlechta e Anni Anders (1962) e Paolo D’Iorio (1994). Para uma visão panorâmica dos conhecimentos de Nietzsche em ciências naturais, cf. Thomas H. Brobjer (2004b).

Não obstante aqueles pontos de contato entre Schopenhauer e Lange, que, de resto, subordinam ambos as ciências à filosofia, há também diferenças importantes. E são elas que levam Nietzsche a afastar-se do primeiro e a aproximar-se do segundo.

Verdade que, em contraposição aos sistemas especulativos e visando à interpretação da natureza, a filosofia de Schopenhauer procura comprovação nas ciências naturais⁷¹. Por outro lado, em contradição com tal propósito, o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* (2015, p. 33) insiste sobre os limites do conhecimento científico, que, “guiado pelo fio condutor do princípio de razão, nunca alcança um alvo final, nem pode fornecer uma explicação completa e suficiente, porque jamais toca a essência mais íntima do mundo, jamais vai além da representação; antes, basicamente, somente conhece a relação de uma representação com outra”. Em outras palavras, o conteúdo das ciências são as aparências e a explicação científica consiste em estabelecer as relações de tais fenômenos segundo o princípio de razão (p. 95). A etiologia, portanto, restringe as suas explicações – baseadas, como indica a própria etimologia da palavra, na noção de causalidade – às aparências e às suas relações tal como se dão em nossa representação: ela não faz mais do que determinar a lei natural, isto é, as condições necessárias para a manifestação do que denomina uma força natural, à qual reduz todas as aparências; aquela força natural, porém, permanece-lhe inexplicável, incognoscível, *qualitas occulta*⁷². À ciência sempre permanecem, no entender de Schopenhauer, dois pontos inexplicáveis: o princípio de razão, princípio da explicação científica, e a coisa em si, donde provêm as aparências e cujo conhecimento não se subordina ao princípio de razão (p. 95). Eis o limite do conhecimento científico, mas não de todo conhecimento.

Com efeito, onde param as ciências começa a filosofia, “o saber mais universal”, que “tem de ser uma expressão *in abstracto* da essência do mundo”, essência de que cada um possui um conhecimento intuitivo, *in concreto* (p. 97). A tarefa da filosofia é, pois, reproduzir, espelhar, repetir o mundo em conceitos abstratos, disponíveis à razão⁷³. Se a etiologia constitui um conhecimento relativo, a filosofia se mostra como conhecimento da essência do mundo: a vontade (p. 146).

Na intenção de contrapor-se aos sistemas especulativos, Schopenhauer recorre às ciências de sua época, nelas tentando encontrar a confirmação de sua filosofia; por outro

⁷¹ Cf. Karl Schewe, p. 5.

⁷² Sobre a etiologia, entre outras passagens, cf. Schopenhauer (2015, pp. 111-116).

⁷³ Sobre a tarefa da filosofia, cf. Schopenhauer (2015, pp. 96-98, entre outras páginas).

lado, limita o conhecimento científico, que concerne apenas aos fenômenos ou aparências (*Erscheinungen*), mas não impõe fronteiras ao conhecimento filosófico, tido como capaz de captar a coisa em si ou o que aparece (*das Erscheinende*). Se Nietzsche tende cada vez mais a pôr-se de acordo tanto com o recurso às ciências para a concepção de uma visão filosófica de mundo quanto com a restrição ao conhecimento científico, diverge daquela concessão cognitiva à filosofia, a seu ver, igualmente limitada no campo epistemológico. Tal divergência em relação a Schopenhauer ampara-se em larga medida em ideias defendidas por Lange, entre as quais ocupam lugar central a relatividade de todo saber e a conseqüente incognoscibilidade da coisa em si, ou melhor, o condicionamento da própria oposição entre fenômeno e coisa em si à nossa organização.

Nietzsche, já se afirmou, teria encontrado no autor de *História do Materialismo* os elementos teóricos para estabelecer a relação entre filosofia e ciência. Com tal apoio, poderia legitimar a convivência de duas tendências de seu pensamento, se não inconciliáveis, ao menos tensas entre si: a orientação metafísica e a cientificista. A primeira seria considerada não mais no campo epistemológico, mas numa esfera artística, como poesia conceitual, e, do ponto de vista do ideal, teria valor ao edificar; a segunda, por sua vez, continuaria a alimentar pretensões cognitivas, desde que restritas ao mundo dos fenômenos. Para alguns, o recurso a Lange possibilitaria com êxito a dita conciliação; para outros, não⁷⁴.

Ao pensar a relação entre filosofia e ciência, entretanto, parece-nos que Nietzsche se vale menos do “ponto de vista do ideal” do que da prescrição, de um lado, de uma formação científica ao filósofo e, de outro, de uma cultura filosófica ao cientista, o que produziria um profícuo intercâmbio entre as duas esferas⁷⁵. Na leitura de Nietzsche, este segundo aspecto do pensamento de Lange termina por predominar sobre

⁷⁴ Salaquarda afirma que, com a sua “tese de que há, de um lado, os conhecimentos parciais das ciências exatas e, de outro, a ‘poesia conceitual’”, Lange “oferece o modelo para a visão de Nietzsche sobre a relação entre filosofia e ciências naturais” (1978, p. 258), possibilitando-lhe manter a tensão da metafísica do artista, presente em *O Nascimento da Tragédia* e nas duas últimas *Considerações extemporâneas*, e uma posição científica, verificável em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extramoral* (p. 238). Salaquarda conjectura que posteriormente, porém, ao ver a sua refinada posição retomada de modo grosseiro por Rohde, Nietzsche passa a considerá-la mais problemática. Para Rogério Lopes (2011, pp. 20-21), o recurso a Lange de fato ocorre, mas Nietzsche não consegue articular de forma satisfatória as dimensões crítica e edificante do programa daquele autor, isto é, não é capaz de resolver a tensão entre o imperativo intelectual e a admissão consciente de uma ilusão. A nosso ver, contudo, seria preciso perguntar se da crítica não resultaria precisamente a concepção de que todo conhecimento é uma forma de ilusão, a despeito do imperativo intelectual de não admitir conscientemente ilusões.

⁷⁵ Sobre o primeiro ponto, cf. o capítulo “O Ponto de Vista do Ideal”, pp. 981-1002; sobre a relação entre formação filosófica e formação científica, cf. o capítulo “O Materialismo e a Pesquisa Exata”, pp. 587-627, na *História do Materialismo* de Lange (1974).

o primeiro, ainda que este (o ponto de vista do ideal) tenha de fato servido de apoio para uma tentativa inicial de reunir duas tendências divergentes⁷⁶. A face prevaiente da interpretação de Lange contribui não para a manutenção da metafísica, edificante que seja, mas sim para a sua progressiva recusa⁷⁷; não para salvaguardar Schopenhauer, mas para criticá-lo. No que tange à concepção da relação entre filosofia e ciência, o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* figura como um paradigma a ser combatido, na medida em que, a despeito do recurso às ciências, ainda é essencialmente dogmático, enquanto o autor de *História do Materialismo* oferece diretrizes a serem seguidas ao adotar um ponto de vista crítico tanto diante das pretensões epistemológicas dos dois domínios quanto no que diz respeito às regras que devem seguir em seu intercâmbio.

Se Lange oferece a Nietzsche subsídios para pensar a relação entre filosofia e ciência, isso não significa necessariamente o mesmo que refletir sobre metafísica e ciência. É certo que, num primeiro momento, coexistem no autor de *O Nascimento da Tragédia* e de *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extramoral* inclinações metafísicas de um lado, que em geral vêm a público, e cientificistas de outro, amadurecidas de maneira mais reservada e acompanhadas de críticas à metafísica. Mas filosofia, de acordo com o próprio Lange (1974, p. 984), não equivale forçosamente a metafísica: “[...] Filosofia é mais do que mera especulação que poetiza. Ela compreende também a lógica, a crítica, a teoria do conhecimento”. E, com efeito, no caso de Nietzsche, a relação entre filosofia e ciência progressivamente deixa de ser entendida como conjunção entre *filosofia metafísica* e ciência para se transformar em intercâmbio entre *filosofia histórica*, justamente em oposição à filosofia metafísica, e ciência – transição que se dá inicialmente de modo subterrâneo, até vir a lume na formulação programática do primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*.

A leitura de Lange contribui, parece-nos, para mitigar a oposição entre filosofia e ciência, semelhantes sob determinados aspectos. A ideia de poesia conceitual se vê de

⁷⁶ Há vários indícios de que, desde o princípio, boa parte do interesse de Nietzsche pelo autor de *História do Materialismo* reside no fato de que este aproxima filosofia e ciência. Considerem-se, por exemplo, as referências de Nietzsche a Lange como “esclarecido kantiano e naturalista” (cf. carta a Carl von Gersdorff do final de agosto de 1866, KSB 2.159), bem como ao seu livro como “a obra filosófica mais significativa das últimas décadas” (cf. carta a Hermann Mushacke de novembro de 1866, KSB 2.184) e ao mesmo tempo como instrutivo do ponto de vista das ciências naturais (cf. carta a Carl von Gersdorff de 16 de fevereiro de 1868, KSB 2.257).

⁷⁷ Poder-se-iam evocar teorias de Nietzsche, a exemplo das que versam sobre eterno retorno, vontade de potência e além-do-homem, como uma tal tentativa de edificação (cf. Rogério Lopes, op. cit., pp. 15-16). Parece-nos, todavia, que Nietzsche não as concebe como mera especulação, mas procura fundamentá-las cientificamente, de modo que naqueles casos o meio de edificação não se queria propriamente metafísico.

tal modo estendida por Nietzsche que passa a caracterizar não só a filosofia metafísica, mas em certo sentido toda filosofia e até mesmo as ciências, que, operando por conceitos, nada mais são do que uma espécie de *ποίησις*. Se conceitos filosóficos, sendo criações, não reproduzem a essência do mundo, como queria Schopenhauer, tampouco os científicos, conforme gostaria, noutra extremo, um cientificismo dogmático. Dada a relatividade de todo saber, nenhum domínio pode galgar um conhecimento absoluto⁷⁸.

A depreciação mútua e a consequente unilateralidade que muitas vezes caracterizam a relação entre filosofia e ciência deveriam ceder lugar a uma contribuição entre os dois domínios. É o que prescreve Lange no capítulo “O Materialismo e a Pesquisa Exata”, fornecendo assim subsídios para Nietzsche amadurecer aquela sua concepção, formulada já em *Fado e História*, de que história e ciências naturais deveriam fundamentar toda especulação ou, como dirá mais tarde, a sua própria filosofia histórica e a sua concepção de mundo⁷⁹.

É certo, afirma Lange ao procurar oferecer uma visão de contexto, que a especialização científica pode inspirar cautela por parte daqueles que se ocupam de determinadas áreas, vendo-se a si mesmos sem desejo nem capacidade para dominar outras esferas; e, mesmo quando chegam a obter um conhecimento mais geral em ciências naturais e a constituir uma visão de mundo, a prudência lhes ordena a não procurar conferir valor real às suas ideias nem impô-las a todo custo. Além de cautela, porém, a especialização pode produzir igualmente egoísmo e arrogância: o especialista, ademais de pretender anular a legitimidade do julgamento de outros sobre a ciência de que se ocupa, ao mesmo tempo toma como válido apenas o seu próprio modo de considerar as outras áreas. Sob tais condições, o especialista rejeita todo pensamento que tome por objeto a totalidade da natureza e procure coordenar e interpretar fatos estabelecidos isoladamente. Aos olhos de Lange, todavia, essa recusa mostra-se condenável ao pôr em risco a sistematização das ciências e a cultura superior do espírito; revela-se ainda absurda na medida em que uma visão de conjunto, tendo percorrido as ciências da natureza, pode produzir uma avaliação mais acurada do que a do especialista acerca de um fato pontual. Formular tal visão de conjunto da natureza seria justamente a tarefa da filosofia.

⁷⁸ Cf. carta a Paul Deussen do final de abril/início de maio de 1868 (KSB 2.269), em que Nietzsche, retomando o conceito de *Begriffsdichtung* de Lange, afirma a relatividade de todo saber, tanto o do naturalista quanto o do metafísico.

⁷⁹ No capítulo – a que se referem os quatro parágrafos a seguir –, ao tratar da relação estabelecida pelo materialismo com a filosofia e as ciências, Lange (op. cit., pp. 587-627) acaba por abordar a própria relação entre esses dois últimos domínios de maneira mais geral.

No entanto, assim como muitas vezes os especialistas rejeitam a visão de conjunto da filosofia, os filósofos, por seu turno, com frequência depreciam as ciências, ainda que não as negligenciem por completo. Com a intenção de modificar a atitude dos dois lados, Lange sugere aos naturalistas uma formação filosófica e histórica e aos filósofos uma cultura científica.

No caso do naturalista, a formação filosófica consistiria não em especulação, mas sobretudo em teoria do conhecimento centrada na reflexão sobre os limites cognitivos; na mesma direção, a formação histórica contribuiria para evitar a supervalorização das ciências atuais e a admissão de meras hipóteses como axiomas definitivos. A formação filosófica não teria por objetivo, portanto, levar o naturalista a criar um sistema filosófico original, mas sim a reconhecer as especulações metafísicas como tais, em vez de tomá-las como um dado.

O filósofo, por sua vez, deveria em sua educação familiarizar-se com os princípios das ciências modernas e com seu desenvolvimento histórico, suas conexões e seus métodos. Mas, como filosofia e ciências operam com métodos distintos, o filósofo não deve lançar mão das ciências para demonstrar suas especulações metafísicas nem procurar fundamentar exclusivamente nelas uma concepção de mundo. O papel do filósofo é, sim, construir uma visão de conjunto com base nas ciências, mas ele deve fazer valer sua formação geral justamente para corrigir os preconceitos da formação científica unilateral.

As considerações de Lange, conforme indicamos acima, vieram ao encontro de certas ideias às quais Nietzsche conferira expressão já havia algum tempo, notadamente a relação entre história, ciências naturais e especulação, tal como lemos em *Fado e História*. As reflexões presentes em *História do Materialismo* harmonizam-se igualmente com a atitude de Nietzsche diante da filologia, no que diz respeito tanto à prescrição de uma crítica filosófica do conhecimento quanto ao cultivo de uma visão filosófica de mundo capaz de superar a unilateralidade e a hiperespecialização científicas. Embora num primeiro momento Nietzsche procure associar essa visão filosófica de mundo a Schopenhauer, parece-nos que a concepção nietzschiana da relação mesma entre filosofia e ciência se encontra muito mais próxima da posição de Lange do que da de Schopenhauer, apesar do importante papel inicialmente reservado a este último.

Capítulo 3. Ciência e filosofia: disjunção ou conjunção?

Presente já em suas reflexões dos anos 1860 sobre a relação entre filologia e filosofia, conforme investigado no capítulo anterior, o problema de determinar o tipo de relação que se deve estabelecer entre ciência e filosofia continua a ocupar Nietzsche até os escritos de maturidade. Como procuraremos mostrar a seguir, o autor confronta a sua visão com outras posições tanto na esfera científica como na filosófica.

3.1. A ciência e sua ambição por autonomia e autoridade: três condições

De acordo com o que vimos no capítulo precedente, já o jovem Nietzsche identifica e condena uma tendência de emancipação da ciência – ciência entendida em duplo sentido: em significado mais amplo, como conhecimento em geral e, em significado mais restrito, como ramos específicos de conhecimento, a filologia, por exemplo – em relação à filosofia.

De um ponto de vista histórico, esse processo de liberação não é linear. Com efeito, a tendência ou a intenção de emancipação não se efetivam nem necessariamente nem, quando ocorrem, por completo e de maneira definitiva. No entender de Nietzsche, a propensão emancipatória que anima a ciência se encontra em movimento já na antiguidade: depois de Sócrates, anota ele num fragmento póstumo, “a filosofia gradualmente perde das mãos as rédeas da ciência” (FP 19[28], KSA 7); ainda com o pensador ateniense, o impulso de conhecimento era domado pela ideia de uma “vida feliz” (FP 19[27], KSA 7), que desempenhava então o papel das mencionadas rédeas da ciência. Essa perda de controle por parte da filosofia, contudo, não tem por consequência a plena autonomia da ciência; esta, ao contrário, apenas passa a servir a outro senhor: “Na Idade Média, a teologia detinha as rédeas da ciência” (FP 19[28], KSA 7)⁸⁰.

⁸⁰ Sobre a subordinação da história à teologia, cf. Frederick C. Beiser (2011, pp. 19 et seqs.). Nietzsche sublinha que não só a ciência como também a filosofia estiveram sob o controle da teologia. Em *O Nascimento da Tragédia*, mostrando os resultados nos diálogos platônicos da coexistência em Platão de tendências artísticas, de um lado, e da influência socrática, de outro, Nietzsche afirma: “Na realidade, Platão proporcionou a toda a posteridade o protótipo de uma nova forma de arte, o protótipo do *romance*, que é mister considerar como a fábula esópica infinitamente intensificada, onde a poesia vive com a filosofia dialética em uma relação hierárquica semelhante à que essa mesma filosofia manteve, durante muitos séculos, com a teologia, isto é, como *ancilla* [escrava, criada]” (NT § 14 (JG), KSA 1). Posteriormente, Nietzsche procura desenvolver uma crítica à filosofia, sustentando que esta se deixou assimilar pelos teólogos. Em *O Anticristo*, portanto num contexto muito diverso dos escritos de juventude supramencionados, o autor insiste nesse ponto: “É necessário dizer *quem* nós sentimos como nosso oposto: – os teólogos e tudo o que tem sangue de teólogo no corpo – nossa inteira filosofia...” (AC § 8

Mas também da servidão à teologia livra-se a ciência. Tal liberação, todavia, não impede que o controle desta última continue a ser reivindicado pela filosofia, ou melhor, por diferentes formas de filosofia. Entre estas, encontra-se uma, preconizada pelos filósofos universitários, que se restringe à pretensão de funcionar como “guarda de fronteira”, propondo-se a determinar os limites do conhecimento científico: “Ultimamente lhes apraz a afirmação de que eles são, na verdade, apenas guardas de fronteira e vigias da ciência [...]” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 3). Tal não constitui, conforme explicitaremos adiante, a relação entre filosofia e ciência mais adequada aos olhos de Nietzsche; ela é recomendada por uma “estirpe fraca”, que representa uma filosofia impotente. De todo modo, a ciência, segundo a avaliação de Nietzsche, não se resigna a semelhante papel subalterno e procura emancipar-se não só daquela forma de filosofia, como também de quaisquer outras.

Apesar de fundamentar a sua posição de diferentes maneiras, dos escritos de juventude aos de maturidade, Nietzsche jamais deixa de se contrapor à aspiração por autonomia completa da ciência em relação à filosofia, aspiração que ele julga intensificar-se em sua época: “Agora, perigoso tempo de emancipação”, sentencia na já citada anotação póstuma do início da década de 1870 (FP 19[28], KSA 7). Anos depois, logo no início do capítulo de *Para além de Bem e Mal* intitulado “Nós, eruditos”, o autor reitera a sua contrariedade ao observar “a declaração de independência do homem científico, sua emancipação da filosofia”⁸¹.

No mencionado parágrafo, Nietzsche exprime, ademais, a sua oposição ao que considera “uma imprópria e funesta inversão hierárquica que [...] ameaça hoje estabelecer-se entre a ciência e a filosofia” (BM § 204 (PCS), KSA 5). Ao posicionar-se dessa forma, ele indica que a ciência não se limita a reivindicar autonomia em relação à filosofia. Mais do que independência, ela ambiciona uma inversão hierárquica que

(RRTF), KSA 6). Mesmo a liberação em relação a certos conceitos da teologia não equivale automaticamente à liberação em relação ao ascetismo, de que, sob certos aspectos, até mesmo a ciência, que dele se quer adversária, é em realidade continuação (GM III § 25, KSA 5). Como se percebe, é bastante complexa (e ligada ao contexto em que é estabelecida) a relação entre ciência, filosofia e teologia, assim como a relação destas com o ascetismo, que, por vezes, se comporta como um hiperônimo daquelas. Aqui, interessa-nos sobretudo o que concerne à relação entre filosofia e ciência.

⁸¹ O tema da “emancipação da ciência” figura como motivo de reflexão para Nietzsche até os escritos de 1888 (FP 14[138], KSA 13). Não se deve confundir esse assunto, porém, com outro também abordado em fragmentos póstumos do período sob a rubrica “*ciência* contra filosofia” (FP 14[146], KSA 13). Aqui, não se trata de censurar a ambição por independência da ciência em relação à filosofia. Trata-se, ao contrário, de opor-se à negligência da filosofia em relação à ciência, entendida, segundo nos parece, no sentido de conhecimentos considerados por Nietzsche inalienáveis (cf. FP 14[141] e 14[147], KSA 13). Contrapor-se à emancipação da ciência em relação à filosofia não significa, portanto, defender uma independência absoluta da filosofia em relação à ciência.

coloque a filosofia sob o seu comando: “A ciência, tendo-se afastado vitoriosamente da teologia, da qual por muito tempo fora ‘serva’, pretende agora, com toda a altivez e incompreensão, ditar leis à filosofia e fazer papel de ‘senhor’ – que digo? de *filósofo* mesmo” (BM § 204 (PCS), KSA 5).

O parágrafo 204 de *Para além de Bem e Mal* merece nossa atenção na medida em que nele Nietzsche apresenta, com concisão, oposições determinantes no confronto entre certas concepções de filosofia, de um lado, e de ciência, de outro, na Alemanha e, em alguma medida, na França do século 19. Em consequência, além da sua própria posição, o autor indica no referido texto aspectos decisivos para as diferentes concepções da relação que devem estabelecer entre si a filosofia e a ciência.

Em nossa investigação a seguir, partiremos do mencionado parágrafo 204 de *Para além de Bem e Mal* para buscar compreender quais são, segundo Nietzsche, as principais condições que tornam possível a tentativa de emancipação e de inversão hierárquica por parte da ciência⁸². De acordo com nossa leitura, essa tentativa decorre da combinação de três fatores principais, os dois primeiros residindo sobretudo na ciência e o terceiro, na forma que a filosofia assume à época de Nietzsche.

3.1.1. Depreciação equivocada da autêntica filosofia pelos eruditos

O primeiro fator é a depreciação dirigida pelos eruditos aos autênticos filósofos e à autêntica filosofia: na condição de especialistas, eles desconfiam das “tarefas e capacidades sintéticas” reservadas à filosofia; enquanto trabalhadores diligentes, sentem-se inferiorizados pela “nobre exuberância da economia espiritual do filósofo” e a desprezam; como idólatras da utilidade, veem na filosofia o palco de estéril refutação sucessiva de sistemas; desdenhosos, transformam a aversão a um filósofo em rejeição a

⁸² Como visto no capítulo precedente e como veremos na sequência deste capítulo e deste trabalho, Nietzsche examina em toda a sua obra, a partir de ângulos diversos, os múltiplos aspectos que envolvem a relação entre filosofia e ciência. Por isso, embora partamos da análise do parágrafo 204 de *Para além de Bem e Mal*, também nos reportaremos a escritos de outros períodos. É preciso ter em mente, por certo, que muitas vezes os textos respondem a interesses distintos: seja pelas motivações diversas a que se devem diferentes escritos, mesmo estando próximos temporalmente, seja pela própria separação cronológica entre eles, que, por vezes, pode representar também uma diferenciação conceitual. Por outro lado, nos textos que evocaremos o autor sempre aborda, de maneira mais ou menos direta, elementos da relação entre filosofia e ciência. Ademais, como se observará em nossas análises, não são raras as posições de Nietzsche a esse respeito que apresentam semelhanças e continuidades, não obstante as nuances e as rupturas, bem como as diferentes motivações dos escritos ou o afastamento temporal e conceitual entre eles.

toda a filosofia, operando assim uma generalização indevida (BM § 204 (PCS), KSA 5)⁸³.

Nietzsche avalia como ingênuo e arrogante esse modo de se posicionar adotado pelos eruditos, assim como a depreciação da filosofia que dele decorre. A nosso ver, o que o autor repreende em semelhante maneira de operar é sobretudo a tácita valorização absoluta dos atributos dos eruditos e a desqualificação automática do que com eles não se harmoniza, no caso, certas características dos autênticos filósofos.

Já de partida, porém, não se poderiam considerar aqueles atributos como componentes intrínsecos de um suposto “erudito em si”; trata-se antes de atributos que, em dado contexto, passam a ser vistos como pertencentes a uma concepção de erudito que adquire prevalência. É o que se pode depreender da análise do processo em cujo decurso uma determinada característica, antes rara e periférica, assume centralidade na concepção predominante de erudito: a especialização.

O erudito que se dedica à ciência na época de Nietzsche, afirma este em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, atinge tal nível de especialização, que só “casual e improvavelmente” pode ser visto como um homem cultivado (*Gebildeten*) e, portanto, promotor da cultura (*Bildung*). Ao formular tal asserção, o autor indica que, a seu ver, especialização erudita e cultura são incompatíveis. E no entanto, adverte ele, em séculos anteriores, “sob um homem cultivado se compreendia o erudito e somente o erudito” (EE I, KSA.670). Com essa advertência, por sua vez, ele dá a ver que a especialização constitui uma característica da mais recente geração de eruditos, mas não das mais antigas⁸⁴. Tal mudança na compreensão da noção de erudito altera a relação que ela estabelece com a noção de cultura: se antes a extensão da noção de erudito, que não abrigava a ideia de especialização, obrigatoriamente coincidia com a extensão da noção de homem cultivado, à época de Nietzsche, segundo a sua reprovadora constatação, as duas noções passam, na maioria das vezes, a excluir-se mutuamente, visto que aquela ideia de especialização se incorpora à concepção de erudito prevalente.

⁸³ Para investigações sobre as diversas concepções da relação entre filosofia e ciência no século 19 alemão, sobretudo atendo-se ao exame das diferentes formas sob as quais elas se expressam em plano teórico-conceitual, cf. Herbert Schnädelbach (1999 [1983]), Stefano Poggi (1989), Léo Freuler (1997) e Frederick C. Beiser (2014). Para análises das condições sociais da formulação de diferentes concepções da relação entre filosofia e ciência, cf. Pierre Bourdieu (1988) e, em particular, Fritz Ringer (1992; 2000). Para uma apresentação, com escopo histórico e geográfico mais amplo, das diversas maneiras de conceber e relacionar filosofia e ciência, cf. Pierre Wagner (2002).

⁸⁴ Cf. CE II § 7, KSA 1.301-302.

É verdade que esse raciocínio, que julgamos ser o de Nietzsche, pressupõe como incontestável a necessidade da permanência de uma concepção de cultura à qual repugna a ideia de especialização. Longe de ser pacífico, porém, é deveras polêmico o pressuposto de que as determinações da noção de cultura não poderiam se alterar e incorporar, com conotação positiva, a ideia de especialização. Ademais, se Nietzsche procura evidenciar aos eruditos da época que as características por eles valorizadas não pertencem inexoravelmente à noção de erudito, mas são antes – tanto as características como a valorização que se lhes atribui – mutáveis, o autor o faz em defesa de uma imutabilidade, isto é, da inalterabilidade da determinação da noção de erudito precedente, que excluía a especialização.

De todo modo, aqui não nos interessa examinar as razões apresentadas pelos diversos envolvidos na polêmica sobre a relação entre especialização científica e cultura, nem os modos como eles constroem as suas próprias posições e, muitas vezes de maneira caricata, as posições dos adversários⁸⁵; o que nos interessa agora é captar o argumento de Nietzsche. O que ele parece querer evidenciar é que a concepção de erudito e o valor que se atribui às suas características não são nem absolutos, porque dependem de circunstâncias históricas determinadas, nem imutáveis, já que, como assinalamos, a especialização passa de rara e desvalorizada a predominante e valorizada, nem unânimes, uma vez que o próprio Nietzsche contesta a pertinência das transformações na caracterização do erudito e na apreciação de que ela é objeto. A concepção de erudito prevalente em uma época, portanto, não deve ser tomada nem como a concepção do “erudito em si”, nem como a única possível, nem como dotada de valor incondicional.

Menos ainda como medida do filósofo. É o que sinaliza Nietzsche em contextos de crítica à especialização do erudito como homem de ciência, o qual, à diferença do filósofo, ter-se-ia tornado inapto para a reflexão sobre problemas mais amplos e elevados⁸⁶. Retomando, em *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, a

⁸⁵ Sobre o debate envolvendo a relação entre especialização científica, cultura e visão de mundo na Alemanha e na França nos séculos 19 e 20, cf. Fritz Ringer (1992; 2000).

⁸⁶ Mais adiante, veremos como Nietzsche procura dissociar a definição de filósofo da de erudito, no intuito de evitar que este seja tomado como modelo daquele. Nesse contexto, o autor limita o reconhecimento do erudito ou, mais precisamente, dos atributos valorizados pelo erudito e pela “cultura” de sua época. No entanto, em outros momentos, Nietzsche busca certo reconhecimento da filosofia mesmo entre os eruditos entendidos como homens de ciência: por exemplo, ao afirmar que não há ciência sem pressuposto filosófico, isto é, ao tomar a ciência como conceito composto e ao colocar em sua base o conceito de filosofia (ver adiante, neste capítulo, o tópico “Filosofia como pressuposto da ciência: um argumento estratégico”); ou ainda ao considerar as ciências naturais e a história, dotadas dos melhores

analogia com a divisão de trabalho fabril, imagem utilizada de maneira igualmente pejorativa em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* e na primeira *Consideração extemporânea*, David Strauss, *o Devoto e o Escritor*, Nietzsche insiste na ideia de que, em consequência da especialização científica, “os novíssimos eruditos são sábios em apenas um ponto” (CE II § 7 (AI), KSA 1.301) e demonstram capacidade numa “pequena faceta do conhecimento” (CE II § 7 (AI), KSA 1.302). Nos demais assuntos, entretanto, o erudito se mostra medíocre e vulgar – donde, aliás, sua boa aceitação dos trabalhos de popularização científica, dos quais ele próprio precisa, já que, fora de sua especialidade, revela-se tão ignorante como o povo (CE II § 7, KSA 1.302). Sendo assim, o erudito não pode dar conta de questões mais abrangentes e importantes, as quais Nietzsche reserva ao filósofo: “Estamos já agora no ponto em que ao homem de ciência como tal não é mais permitido falar a propósito de todas as questões universais de natureza séria, sobretudo a propósito dos problemas filosóficos mais elevados” (EE I, KSA 1.670). A especialização aparece então como desprovida de valor em si justamente ao incapacitar o erudito para problemas dos quais o filósofo, dotado da característica oposta, a capacidade de olhar amplo e sintético, tem o direito de ocupar-se.

O primeiro fator que torna possível a declaração de autonomia e superioridade da ciência é, pois, a depreciação equivocada, além de ingênua e arrogante, dirigida pelos eruditos à autêntica filosofia.

3.1.2. Conversão da autoridade cognitiva dos eruditos em autoridade cultural

O segundo motivo para a mencionada pretensão emancipatória brota do florescimento da ciência, que lhe proporciona “boa consciência”, inclusive no que tange às suas posições depreciativas, descritas acima, relativas à filosofia (BM § 204). Além de o erudito experimentar “boa consciência” em seus julgamentos, suas posições revestem-se de autoridade cultural, o que, no entender de Nietzsche, é mais perigoso.

métodos de conhecimento (HH § 272, KSA 2), como condição necessária da filosofia, conforme se pode deduzir do oitavo parágrafo de *Schopenhauer como Educador* e como se enuncia no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano* (ver o sexto capítulo deste trabalho). Sob esse prisma, a ciência passa a fazer parte da concepção legítima de filosofia, e ocorre certa valorização dos atributos eruditos e da configuração da ciência da época, mesmo da especialização (HH § 6 (PCS), KSA 2). Como se percebe, não são absolutos nem as críticas nem os elogios de Nietzsche à ciência e aos atributos eruditos valorizados em sua época: também aqui se encontra a expressão de um pensamento nuançado, que não adere facilmente a sins e não incondicionais (ver o primeiro capítulo deste trabalho).

Essa autoridade, parece-nos, resulta de uma conversão tácita: o sucesso cognitivo atribuído à ciência traduz-se em prestígio cultural do erudito. Na primeira de suas *Considerações extemporâneas*, assevera Nietzsche: “A cultura filisteia [...] coloca nas mãos dos eruditos o soberano julgamento sobre todas as questões de cultura e gosto e considera a si mesma como um compêndio sempre crescente de opiniões eruditas sobre arte, literatura e filosofia” (CE I § 8, KSA 1.205)⁸⁷.

Nietzsche, entretanto, combate a automática tradução de autoridade cognitiva em autoridade cultural, ainda mais quando esta é valorizada de maneira absoluta. Esse questionamento se faz ver em um fragmento póstumo de 1873 em que Nietzsche expressa a intenção de publicar uma *Consideração extemporânea* “‘sobre o erudito’ e o enquadramento irrefletido do mesmo na sociedade moderna” (FP 29[196], KSA 7). O conteúdo dessa anotação figura também, com algumas modificações, nas provas tipográficas da *Consideração extemporânea* que trata *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, ao término de seu décimo e último parágrafo. Aqui, o autor defende a ideia de que não só a ciência histórica como também a ciência em geral, se deixadas sem supervisão, podem ser hostis à vida a ponto de aniquilá-la, donde o perigo de sua valorização excessiva. Mais do que a autoridade cultural erudita tal como se configura em sua época, Nietzsche põe em questão, conforme veremos adiante, a própria necessidade da ciência à cultura: “A cultura [*Kultur*] é possível sem essa nossa ciência; como provam os gregos” (FP 28[1], KSA 7)⁸⁸.

Assim, a segunda condição da declaração de independência e superioridade da ciência reside na boa consciência e na autoridade cultural dos eruditos, inclusive em suas posições sobre a filosofia.

3.1.3. Misérias da filosofia

Tomando por régua seus próprios atributos, aos quais conferem supremo valor, os eruditos enganam-se em seu julgamento sobre a filosofia, como indicamos acima ao trazermos à baila o parágrafo 204 de *Para além de Bem e Mal*. O homem de ciência não

⁸⁷ Não é nosso objetivo central investigar a concepção nietzschiana de cultura filisteia nem de cultura. Essas noções aparecem em nosso trabalho apenas na medida em que se vinculam a considerações sobre a filosofia e a ciência, que constituem, estas sim, nosso foco. Sobre o caráter restritivo da concepção de cultura em Nietzsche e o contexto em que ela se inscreve, cf. Ivo da Silva Júnior (2007, em particular pp. 173-182).

⁸⁸ No tópico “Religião e ciência: instrumentos da filosofia”, no quinto capítulo deste trabalho, procuraremos mostrar como Nietzsche questiona, além da necessidade, a pertinência da ciência para a cultura.

é, na visão do autor, a medida de todas as coisas, nem, portanto, a do filósofo. Contudo, Nietzsche não endereça críticas absolutas aos eruditos: eles só se equivocam na medida em que dirigem suas repreensões à autêntica filosofia, a qual, todavia, inexistente em sua época: “Admita-se francamente o quanto falta, em nosso mundo moderno, toda a espécie dos Heráclitos, Platões, Empédocles, ou como se tenham chamado aqueles régios e soberbos eremitas do espírito” (BM § 204 (PCS), KSA 5).

Como se percebe, o terceiro fator que torna possível a busca científica por autonomia e soberania é a inexistência de uma autêntica filosofia, que cedeu lugar à “miséria dos novos filósofos” (BM § 204 (PCS, trad. modificada), KSA 5). Se ao depreciar a autêntica filosofia o erudito, tomando por critério os seus próprios atributos, engana-se, em face da penúria a que se resume a pretensa filosofia da época, contudo, “é lícito a um honesto homem de ciência sentir-se de uma linhagem melhor” (BM § 204 (PCS), KSA 5).

3.1.3.1. Filosofia como erudição

Nietzsche elabora o diagnóstico da miséria da filosofia bem antes de *Para além de Bem e Mal*. Já em *Schopenhauer como Educador*, a terceira de suas *Considerações extemporâneas*, acha-se desenvolvido esse aspecto de sua avaliação. Nesse texto, o autor também dá a entender que considera compreensível o sentimento de superioridade do erudito diante da forma miserável assumida pela filosofia e, até certo ponto, estima legítima a aspiração por autonomia da ciência em relação àquela filosofia, tornada irrelevante. Em linhas gerais, o referido escrito procura mostrar como, sob a tutela do Estado, a filosofia se reduz a um formato universitário e erudito, tornando-se prescindível, a despeito da erudição, até mesmo para a ciência.

Nietzsche começa por explicar que, se o surgimento do verdadeiro filósofo se deve normalmente ao acaso, na medida em que nem natureza nem organizações sociais estabeleceram como meta a produção dele, o Estado moderno toma para si a tarefa de transformar tal casualidade em necessidade. Com esse intuito, a estrutura estatal busca criar a principal condição para a aparição da filosofia, a liberdade. O meio encontrado para tal fim consiste em oferecer posto universitário e salário a esperados filósofos. Procedendo assim, contudo, o Estado lhes subtrai a liberdade de que precisam, em lugar de fomentá-la: eles não podem servir à verdade, como convém a um verdadeiro filósofo,

mas apenas ao que é útil para o Estado⁸⁹. Por conseguinte, longe de suscitar medo e incômodo, como sói a todo grande pensador, perigoso por natureza, “esses falsos servidores e representantes indignos da filosofia são ridículos ou irrelevantes” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1). Em suma, ao invés de promover a filosofia e de “produzir novos Platões” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1), cuja inexistência Nietzsche continuará apontando, como lemos na passagem de *Para além de Bem e Mal* citada acima, o Estado só faz lhes obstruir o caminho.

É como parte dessa análise de escopo mais amplo, o qual diz respeito à relação entre filosofia e Estado, que Nietzsche aborda, em *Schopenhauer como Educador*, a ligação entre a filosofia e a ciência. Subordinada ao Estado e reduzida à sua forma universitária, a filosofia concede àquele o direito de selecionar o que julga serem os bons e maus representantes dela, tendo em vista o preenchimento de cátedras. Uma vez escolhidos pelo Estado, os ocupantes de tais postos devem ensinar e pensar em lugares e horários pré-determinados, a um público amplo e desconhecido. É o bastante para sustentar que, sob tais condições, não se pode praticar efetiva filosofia nem pensamento autêntico. Em primeiro lugar, porque, como já aludimos, os filósofos estatais não têm liberdade para perseguir a verdade nem suscitar temor, de modo que, tudo bem considerado, a expressão “filósofo estatal” encerra uma contradição entre os seus termos. Em segundo lugar, porque um verdadeiro filósofo não poderia cumprir a obrigação de pensar em lugares e horários pré-estabelecidos e de falar a muitos e desconhecidos sobre assuntos destinados a poucos e íntimos interlocutores. Em semelhantes circunstâncias, revela-se factível somente uma prática erudita, resumida ao conhecimento e à transmissão do que outros pensaram e da história da filosofia (CE III § 8, KSA 1.416). Contudo, adverte Nietzsche: “A história erudita das coisas passadas nunca foi a ocupação de um filósofo verdadeiro, nem na Índia nem na Grécia [...]” (CE III § 8 (RRTF), KSA 1).

⁸⁹ Nietzsche indica que a liberdade que caracteriza o verdadeiro filósofo e a “liberdade” tal como a entende o Estado têm sentidos diferentes. Neste último caso, fomentar a “liberdade” significa antes de tudo prover os meios materiais para a existência do esperado filósofo (CE III § 8, KSA 1, pp. 413-414), ao preço de torna-se este, entretanto, útil e subserviente ao Estado. Essa concepção de liberdade vai de encontro à liberdade do verdadeiro filósofo, que consiste em servir incondicionalmente à verdade, isto é, em ser veraz, íntegro e probo, o que pode exigir insubordinação e, portanto, coragem. Posteriormente, Nietzsche qualificará certa concepção de veracidade (*Wahrhaftigkeit*), de integridade (*Rechtschaffenheit*) e de probidade (*Redlichkeit*) como uma virtude intelectual e científica. Note-se ainda que nessa concepção que liga liberdade e verdade na figura do filósofo, no sentido que acabamos de expor, parece estar em questão aquilo que Foucault, em suas diversas pesquisas sobre o assunto, identifica como determinações da noção de *parrêsia*. Cf., por exemplo, Michel Foucault (2008, pp. 41 et seqs; 2016).

Sob tutela estatal, restrita à universidade e reduzida à erudição, o que se chama filosofia não é mais, a bem dizer, verdadeira filosofia. Antes de tudo na medida em que filosofia e vida se separam: o erudito não vive – ou pelo menos não tem a obrigação de viver – segundo a filosofia que profere, se é que alguma filosofia profere. Com isso, a filosofia circunscreve-se às palavras: “A única crítica de uma filosofia que é possível e que além disso demonstra algo, ou seja, ensaiar se se pode viver segundo ela, nunca foi ensinada em universidades: mas sempre a crítica de palavras com palavras”, acusa Nietzsche em *Schopenhauer como Educador* (CE III § 8 (RRTF), KSA 1). Na universidade, chama-se de “educação [*Erziehung*] para a filosofia” colocar estudantes sem experiência de vida em contato com “cinquenta sistemas em palavras e cinquenta críticas desses sistemas”; para Nietzsche, entretanto, semelhante procedimento serve “somente para afastar [*Abziehung*] da filosofia”, o que talvez seja “justamente o propósito do Estado” (CE III § 8 (RRTF), KSA 1). Na *Consideração extemporânea* precedente, intitulada *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, ao analisar o aspecto erudito assumido pela filosofia em época de formação histórica, o autor afirma que, entre outras maneiras, tal erudição se expressa na “ociosa (*ungefährliches*) tagarelice entre anciãos acadêmicos e crianças”. Em seguida, ao complementar essa afirmação, sugere que a referida inocuidade decorre da separação entre filosofia e vida: “Ninguém pode ousar cumprir a lei da filosofia em si mesmo, ninguém vive filosoficamente, com aquela lealdade simples, que obrigava um antigo, onde quer que estivesse, o que quer que fizesse, a portar-se como estoico, caso tivesse jurado fidelidade ao Pórtico” (CE II § 5 (RRTF), KSA 1).

A concepção de filosofia de Nietzsche implica certa relação entre aquele que busca um saber e o saber buscado. Filosofia, para o autor das *Considerações extemporâneas*, não consiste em aspirar ao saber pelo saber, tampouco em deter-se na pesquisa pela pesquisa. Assim, nem o estudo e a crítica de múltiplos sistemas filosóficos nem a concepção teórica de uma visão de mundo própria bastam, por si sós, para fazer de alguém filósofo.

Filosofia é antes a aspiração por um saber que tenha por função orientar a vida daquele que o busca em todas as suas dimensões⁹⁰. Não importa, aqui, determinar o objeto que deve ser considerado próprio a esse saber aspirado: se são, por exemplo,

⁹⁰ Nietzsche retoma o sentido prático do termo *σοφία*, vocábulo determinante da palavra grega composta “filosofia”. Sobre a presença e a ausência do sentido prático no termo *σοφία*, cf. o capítulo homônimo em Bruno Snell (1992, pp.1-20).

princípios e causas primeiras ou qualquer outra coisa; tampouco importa especificar o seu estatuto: se tal saber constitui uma verdade absoluta ou um conhecimento meramente relativo. Mister é sublinhar que a concepção de saber contida no conceito de filosofia, tal como o compreende Nietzsche, encerra necessariamente um lado prático, no sentido de princípio de conduta de vida, sem reduzir-se por isso à mera utilidade⁹¹. O efetivo filósofo é aquele que busca um saber para orientá-lo em todas as esferas de sua vida.

Opera-se uma redução na caracterização do conceito de filosofia, quando se denominam filósofos mesmo aqueles que buscam um saber pelo saber, deixando de lado a sua dimensão prática, ou aqueles que se contentam com o estudo de sistemas filosóficos e suas respectivas críticas no mero plano discursivo, sem procurar extrair deles uma orientação para o próprio viver. Reduz-se a determinação do conceito de filosofia na medida em que se desconsidera uma característica que, para Nietzsche, lhe é intrínseca: o aspecto prático do saber aspirado, que deve constituir a forma de vida daquele que a ele aspira.

Reduzida, a concepção de filosofia vê-se menos determinada e, por conseguinte, mais inclusiva: em consequência, a extensão do conceito de filosofia assim mutilado passa a incluir quem, na visão de Nietzsche, não se deveria incluir. Dessa maneira, a indevida redução da determinação do conceito de filosofia implica a ilegítima ampliação de sua extensão.

Nietzsche, por seu turno, opera em sentido contrário, ao restituir a dimensão prática à noção de saber contida no conceito de filosofia. Com isso, torna a concepção de filosofia mais determinada e, dessa forma, mais exclusiva: como resultado, reduz-se legitimamente a extensão de tal conceito. Assim, a restauração da determinação do conceito de filosofia implica a correta diminuição de sua extensão: não podem ser considerados filósofos aqueles que buscam um saber sem a intenção de nele encontrar a orientação do próprio modo de vida em todas as suas dimensões.

Embora um acadêmico, subordinado ao Estado, não possa viver *uma* filosofia, reitera Nietzsche em *Schopenhauer como Educador*, ele vive *da* filosofia reduzida à sua forma erudita: “A promoção da filosofia, portanto, consiste apenas em que hoje em dia pelo menos a certo número de homens é possibilitado pelo Estado viver de sua filosofia,

⁹¹ Cf. FT § 3, KSA 1.816.

por poderem fazer dela um ganha-pão: enquanto os antigos sábios da Grécia não recebiam estipêndio da parte do Estado [...]” (CE III § 8 (RRTF), KSA 1)⁹².

Um dos fatores que tornam compreensível a reivindicação de autonomia por parte da ciência em relação à filosofia é, como já assinalamos, o aspecto assumido por esta última, que, não sendo verdadeira filosofia, inspira descrédito⁹³. Uma filosofia subordinada ao Estado não pode ser autêntica na medida em que se afasta da vida. Tal distanciamento ocorre porque a filosofia se torna “ganha-pão” e, por conseguinte, não pode ser mais do que mera erudição: longe de se viver *conforme a* filosofia, vive-se antes *da* filosofia reduzida à erudição, a qual se concentra primordialmente em palavras, em vez de traduzir-se em vida filosófica.

Além de separá-la da vida, a erudição obstrui a verdadeira filosofia ao interpor opiniões alheias entre o esperado filósofo e as coisas. Logo depois de afirmar que reduzir-se à erudição, entendida “como conhecimento da história da filosofia”, constitui uma “concessão altamente perigosa da filosofia ao Estado”, Nietzsche adverte: “Enquanto para o gênio que olha para as coisas puramente e com amor, semelhante ao poeta, e quer sempre penetrar nelas mais e mais profundamente, revolver inúmeras opiniões alheias e pervertidas está a ponto de ser a ocupação mais repelente e inoportuna” (CE III § 8 (RRTF), KSA 1). Ora, a meta que, segundo Nietzsche, a cultura deve perseguir consiste na “produção de um grande filósofo”, isto é, “a produção de um outro Schopenhauer, [...] do gênio filosófico” (CE III § 7 (GR e TT), KSA 1)⁹⁴. O autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* pôde tornar-se um gênio filosófico precisamente “por não ter sido destinado de antemão a ser erudito nem educado para isso”: “Um erudito – assegura Nietzsche – nunca pode tornar-se um filósofo” (CE III §

⁹² Nietzsche indica que uma filosofia assim está sempre sob tutela, e não apenas do Estado: “Todo filosofar moderno está política e policialmente limitado à aparência erudita, por governos, igrejas, academias, costumes e covardias dos homens” (CE II § 5 (RRTF), KSA 1).

⁹³ Em certos aspectos formais, a posição de Nietzsche assemelha-se à de Platão. Este, n^a *República* (535c; 491a; 495c), considera como um dos fatores de descrédito da filosofia o fato de que a ela se ligam aqueles que não merecem e que não têm legitimidade para tanto, como os sofistas. Assim, o descrédito da filosofia decorre de uma concepção errônea que torna essa noção muito ampla e, por conseguinte, aplicável mesmo àqueles que não são verdadeiros filósofos. Também no entender de Platão, a delimitação do conceito de filósofo equivale a uma retificação das determinações desta noção, que são mais exigentes e seletivas do que se pensa comumente, e implica a redução de sua extensão. Cf. os Livros 5 a 7 de *A República*.

⁹⁴ Em *O Estado grego*, Nietzsche defende a ideia de que o Estado platônico contém uma “doutrina esotérica da conexão entre Estado e gênio”, mesmo que em sua *República* Platão, influenciado pela posição de Sócrates em relação à arte, tenha “colocado no topo não o gênio em seu conceito universal, mas apenas o gênio da sabedoria e do saber” – isto é, o filósofo – e que ele tenha excluído “o artista genial” (KSA 1, pp. 776-777).

7 (RRTF), KSA 1). Entendida como história, a erudição funciona como obstrução, e não condição, da filosofia. Eis a explicação:

Quem deixa que interponham, entre si e as coisas, conceitos, opiniões, passados, livros, quem, portanto, no sentido mais amplo, nasceu para a história, nunca verá as coisas pela primeira vez e nunca será ele próprio uma tal coisa vista pela primeira vez; mas no filósofo essas duas coisas fazem parte uma da outra, porque ele tem de retirar de si a maior parte do ensinamento e porque ele serve para si mesmo de imagem e abreviatura do mundo inteiro. Quando alguém se vê por intermédio de opiniões alheias, o que há de admirar se até mesmo em si próprio ele não vê nada além de... opiniões alheias. (CE III § 7 (RRTF), KSA 1)⁹⁵.

Ao afastar a filosofia da vida e ao interpor opiniões alheias entre o pretensão filósofo e o mundo, a erudição impossibilita a verdadeira filosofia. Mas talvez se pudesse conjecturar que, mesmo não sendo verdadeira filosofia, a filosofia erudita, supondo que não constituísse uma *contradictio in adjecto*, poderia ainda desfrutar de algum crédito junto aos eruditos enquanto homens de ciência. Não é, porém, o que ocorre: o tratamento erudito da filosofia, assegura Nietzsche em *Schopenhauer como Educador*, sequer inspira respeito científico: “a filosofia universitária caiu em desprezo e desconfiança generalizados”, inclusive, portanto, perante o homem de ciência (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1).

Já em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* Nietzsche procura fazer notar que o tratamento erudito aplicado à filosofia nas universidades, com o objetivo de abordá-la de modo científico, aniquila qualquer chance de surgimento de uma verdadeira filosofia. Ele sustenta que a “consideração histórica”, inerente à

⁹⁵ Até os seus últimos escritos (EH, Por que sou tão esperto, § 3), Nietzsche apresentará restrições ao excesso de leitura e ao pensamento alheio. Por outro lado, não nos parece livre de dificuldades a sua posição quanto ao lugar da erudição nas condições de surgimento do filósofo. A passagem mencionada no corpo do texto serve de argumento para a tese de que a erudição inviabiliza a formação do filósofo. Todavia, embora afirme que o filósofo “tem de retirar de si a maior parte do ensinamento”, Nietzsche não indica de onde viria o restante do ensinamento: poderia resultar da erudição? Como veremos adiante, no tópico “Filosofia como metafísica sistemático-dedutiva”, presente neste capítulo, Nietzsche reconhece em *Schopenhauer como Educador* as críticas da história e das ciências naturais à determinada forma de filosofia. Ao fazê-lo, mostra que uma autêntica filosofia não pode negligenciar o que tais ciências propõem, para o que é necessário conhecê-las e, ao menos nesse sentido, ser erudito; neste caso, em vez de obstrução, a erudição é tomada como condição necessária da verdadeira filosofia. De resto, em outros momentos, Nietzsche admite que a erudição sob a forma de especialidades científicas, embora possa obstruir a formação do filósofo, não a inviabiliza necessariamente e precisa até mesmo integrar a sua educação. A esse respeito, cf. BM § 205, KSA 5, e ver o tópico “Filosofia e ciência sob crivo aristocrático”, no quarto capítulo deste trabalho, além do tópico “O quê distintivo do filósofo”, no quinto capítulo. Sobre as ciências como condição necessária da filosofia, ver ainda o sexto e o sétimo capítulos deste trabalho.

“formação histórica” da época, termina por paralisar o “impulso filosófico” dos estudantes universitários. Tal paralisia se dá na medida em que, em vez de “interpretações profundas dos problemas eternamente iguais”, lança-se mão de ponderações histórico-filológicas sobre a filosofia⁹⁶. Pretensamente neutro, esse modo de abordagem contenta-se em buscar saber, por exemplo, o que determinado filósofo pensou ou não, se dado escrito lhe pode ou não ser atribuído ou ainda qual variante merece prevalência: “Com isso, porém, a *filosofia mesma* encontra-se banida da universidade” (EE V, KSA 1), ajuíza Nietzsche. O que resta então é apenas a possibilidade de apreciar a abordagem erudita da filosofia quanto à sua relevância científica. Nesse sentido, deve-se “observar tal ciência como uma ramificação da filologia e avaliar seus representantes segundo eles sejam bons filólogos ou não” (EE V, KSA 1).

Nessa passagem, após reduzir a filosofia universitária a uma espécie de filologia, Nietzsche ainda lhe concede o estatuto de ciência, embora se dispense de determinar a proporção da qualidade científica de tais tratamentos histórico-filológicos da filosofia, isto é, as frações correspondentes aos bons e aos maus filólogos. Em *Schopenhauer como Educador*, porém, sua avaliação é mais precisa quanto a esse ponto. Ali também o autor começa por enfatizar que o erudito dedicado à história da filosofia “nunca [...] é um filósofo”. Como caracterizá-lo então? “Um professor de filosofia, se se ocupa com o trabalho dessa espécie, tem de aceitar que se diga dele, no melhor dos casos: é um competente filólogo, antiquário, conhecedor de línguas, historiador [...]” (CE III § 8 (RRFT), KSA 1). Em seguida, determinando mais seu julgamento no tocante à proporção “dos casos”, complementa: “E isso apenas no melhor dos casos, como foi observado; pois, diante da maioria dos trabalhos de erudição feitos por filósofos universitários, um filólogo tem o sentimento de que são mal feitos, sem rigor científico e o mais das vezes detestavelmente fastidiosos” (CE III § 8 (RRFT), KSA 1).

Aplicado aos trabalhos de filosofia erudita, portanto, o adjetivo “erudito” só raramente é sinônimo de “científico”, mesmo que em geral Nietzsche conceba o erudito (como substantivo) enquanto representante da ciência⁹⁷. É por isso que, aos olhos do autor de *Schopenhauer como Educador*, a universidade se beneficiaria com a redução ou a supressão dos postos de professores de filosofia: “Ao menos, eu deveria pensar que

⁹⁶ “O que deve [fazer] o filósofo? Em meio ao fervilhamento de formigas, acentuar o problema da existência, em geral os problemas eternos.” (FP 19[23], KSA 7).

⁹⁷ Cf. CE III § 6, KSA 1.393, e BM § 207, KSA 5.

uma morada das verdadeiras ciências deveria considerar-se favorecida quando se liberta da companhia de uma semiciência, um quarto de ciência” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1)⁹⁸.

Na avaliação de Nietzsche, de um lado, aquilo que sob forma erudita se chama filosofia não constitui uma autêntica filosofia, mas antes a inviabiliza, de acordo com a análise que realizamos pouco mais acima; de outro lado, levando em conta o que acabamos de dizer, o tratamento erudito da filosofia se torna no mais das vezes, não obstante sua erudição, prescindível também do ponto de vista científico. Em sua forma erudita, pois, a assim chamada filosofia torna-se irrelevante mesmo para a ciência e assim justifica a desconfiança e o despreço de que é alvo. Sob esses aspectos, então, a redução da filosofia à erudição constitui um dos fatores que tornam possível e compreensível a declaração de independência por parte da ciência.

3.1.3.2. Filosofia como metafísica sistemático-dedutiva

Além dessas razões, a filosofia universitária se tornou irrelevante e indigna do respeito das ciências também em função do modo como lida com elas. Ainda em *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche assinala que a filosofia acadêmica procura, por ignorância e como meio de “dissimular essa falta de saber”, desqualificar as ciências:

Um deles [filósofos acadêmicos] objetou às ciências naturais: nenhuma delas pode me esclarecer completamente o mais simples devir, o que me importam, portanto, todas elas? Outro disse, a respeito da história, “para aquele que possui as Ideias, ela não diz nada de novo” – em suma, eles sempre encontravam razões pelas quais seria mais filosófico não saber nada do que aprender algo. (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1).

Se no parágrafo 204 de *Para além de Bem e Mal*, como já observamos, são repreendidas generalizações indevidas por parte dos eruditos que pretendem desqualificar a autêntica filosofia, em *Schopenhauer como Educador* rejeitam-se as universalizações despropositadas desta vez por parte de certa filosofia que, sem razão, quer desmerecer as ciências.

Quando esses filósofos acadêmicos não se limitam, de maneira negativa, à mera tentativa de desqualificação das ciências, eles buscam, de modo propositivo, edificar

⁹⁸ Tradução modificada conforme alternativa possível sugerida pelos próprios tradutores à página 119 de *Schopenhauer como Educador*.

algo que os coloque à dianteira em relação a elas. No entanto, não fazem senão “escapar às ciências e fundar um reino obscuro em qualquer uma de suas lacunas” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1.419). O recurso de que se valem é a elaboração de sistemas fechados, construídos por deduções a partir de princípios abstratos sem demonstração. O mundo, entretanto, não se deixa reduzir a tais abstrações, que, de resto, contradizem-se mutuamente⁹⁹. Por isso, Nietzsche deprecia essa espécie de teoria, referindo-se a ela como “metafísicazinha”, “viagem pela névoa e pelas nuvens” e “estalagem alemã de sonhos e pensamentos, por tanto tempo confundida com a filosofia” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1). Ele assegura, ademais, que o empreendimento desses pretensos filósofos está fadado ao fracasso: “Assim, estavam à frente das ciências, mas apenas no sentido em que o animal selvagem está à frente dos caçadores que os perseguem” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1).

Com efeito, dessa “viagem pela névoa e pelas nuvens” são “puxados de volta para baixo por algum rude e obstinado discípulo de alguma ciência verdadeira” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1)¹⁰⁰. Atribuindo tal papel à história e às ciências naturais, Nietzsche lhes confere autoridade cognitiva em relação aos filósofos acadêmicos que elaboram aquele tipo de metafísica. A prevalência das ciências se verifica até mesmo no respeito à exigência lógica, que em princípio seria básico e central para sistemas abstrato-dedutivos: “Com eles já não se pode aprender nem mesmo o pensamento lógico [...] Sem dúvida, hoje em dia se é mais lógico, cuidadoso, modesto, engenhoso no campo das ciências específicas, em suma, procede-se ali de modo mais filosófico do que entre os assim chamados filósofos [...]” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1)¹⁰¹.

⁹⁹ Em sua caracterização desses sistemas filosóficos, Nietzsche menciona Walter Bagehot, cuja obra *Physics and Politics or Thoughts on the Application of the Principles of “Natural Selection” and “Inheritance” to Political* Nietzsche leu em tradução alemã intitulada *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen*. A respeito da referência à leitura de Nietzsche, cf. Giuliano Campioni; Paolo D’Iorio; Maria Cristina Fornari; Francesco Fronterotta; Andrea Orsucci (2003). Sobre a contradição mútua de sistemas pretensamente absolutos como uma das fontes da crise da filosofia, cf. Léo Freuler (1997, pp. 16-21).

¹⁰⁰ Com essa imagem, Nietzsche mostra ver com bons olhos uma tendência do contexto intelectual de sua época, em que às especulações filosóficas se impõe cada vez mais o controle das ciências experimentais. A respeito dessa tendência, cf. Stefano Poggi (1989, p. 21).

¹⁰¹ Retorna, assim, a ideia já enunciada em *Fado e História*, de 1862, segundo a qual uma especulação bem fundamentada só se pode construir com base na história e nas ciências naturais (BAW 2.55). Posteriormente, em *Humano, demasiado Humano*, o autor faz das ciências particulares uma condição necessária de sua filosofia histórica, oposta à metafísica (HH § 1, KSA 2), e afirma que a história e a ciência natural, manifestações do “sentido científico”, desenvolveram os “métodos mais rigorosos do conhecimento” (HH § 272 (PCS), KSA 2). Esse último ponto será analisado com vagar no tópico intitulado “Textos programáticos”, no sexto capítulo deste trabalho, bem como no tópico “Filosofia científica: mudança de domínio na formulação dos ‘problemas filosóficos’”, no sétimo capítulo.

3.1.3.3. Filosofia como teoria do conhecimento

Essa metafísica sistemático-dedutiva não constitui a única espécie de pseudofilosofia praticada pelos professores universitários que é responsável pelo descrédito da filosofia junto à ciência e que justifica a aspiração por independência e superioridade por parte desta última:

Ultimamente lhes apraz [aos professores universitários] a afirmação de que eles são, na verdade, apenas guardas de fronteira e vigias da ciência; para isso lhes serve particularmente bem a doutrina kantiana, a partir da qual se empenham em produzir um ceticismo ocioso, de que em breve ninguém mais se ocupará (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1).

Em um fragmento póstumo da mesma época de *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche refere essa forma de filosofia como “guarda de fronteira” a uma orientação relativista por ela adotada, a qual considera o homem como medida de todas as coisas. De todo modo, o autor mantém a sua avaliação negativa:

Com isso, é o fim: pois nada há de mais insuportável do que semelhantes guardas de fronteira, que não sabem outra coisa senão [dizer] “aqui, não prossiga”[,] “ali não se pode ir”[,] “aquele se extraviou”[,] “nada sabemos com absoluta segurança” etc. Eis um solo totalmente infrutífero. (FP 31[6], KSA 7).

À diferença daquela metafísica sistemático-dedutiva que buscava romper vínculos com a ciência, essa filosofia que atua como “guarda de fronteira” os mantém: sua pretensa função é a de vigiar a ciência (CE III § 8, KSA 3), e o registro de seu exercício é o do conhecimento (FP 31[6], KSA 7).

Contudo, parece-nos possível dizer que, na avaliação de Nietzsche, também essa espécie de filosofia se mostra, de um lado, prescindível para a ciência e, de outro, evidencia uma vez mais a situação miserável da filosofia da época, justificando-se igualmente por essa via a declaração de independência e superioridade por parte da ciência.

É verdade que, por vezes, Nietzsche espera dos homens de ciência um contato com a filosofia entendida como teoria do conhecimento, de modo a que não assumam posições ingênuas quanto ao estatuto do saber que produzem. Além disso, o autor sugere que o desenvolvimento metodológico da filologia, o qual termina por constituir

uma forma de ceticismo que põe fim à ingênua confiança na tradição, harmoniza-se e mesmo entrecruza-se com certa evolução filosófica que culmina no pensamento crítico de Kant¹⁰².

Mesmo assim, em nosso entender, Nietzsche também sugere que uma reflexão rigorosa no âmbito científico pode bastar para se chegar a iguais resultados¹⁰³. Dessa forma, embora possa contribuir para uma teoria do conhecimento científico, a filosofia não é, nesse ponto, imprescindível à ciência, que se mostra capaz de refletir por si mesma sobre seus métodos e sobre o estatuto do conhecimento que produz. Essa reflexão independente da filosofia bem pode levar a ciência a tomar por si própria consciência de seus limites cognitivos: assim é que as sucessivas reflexões metodológicas motivadas inicialmente pela busca da verdade absoluta podem acabar por revelar a impossibilidade de se realizar tal aspiração.

À proporção que a ciência tem autonomia em suas reflexões gnosiológicas, ao reivindicar a função de vigia de fronteira dela no âmbito do conhecimento, a filosofia atribui para si um papel redundante e, portanto, acessório e insuficiente para garantir a sua indispensabilidade junto à ciência; esta pode então, com razão, ambicionar independência.

Daí não se segue que a filosofia não possa se dedicar à teoria do conhecimento. O próprio Nietzsche considera ter uma, ao manifestar a intenção de “realizar uma revisão das minhas [...] opiniões em teoria do conhecimento” (carta a Overbeck de 7 de abril de 1884, KSB 6.496)¹⁰⁴. No entanto, ele julga indevida a restrição a semelhante papel: “A *redução* da filosofia à ‘vontade de uma teoria do conhecimento’ é cômica” (FP 1[60], KSA 12).

A comicidade explica-se por razões de natureza diversa. Entendendo teoria do conhecimento como autocrítica da faculdade de conhecimento, Nietzsche questiona a credibilidade de tal empresa: “Não é muito improvável que o órgão do conhecimento possa ‘criticar-se’ a si mesmo, se nos tornamos desconfiados em relação aos resultados do conhecimento obtidos até agora?” (FP 1[60], KSA 12), sentencia.

Mas, mesmo supondo o melhor dos casos, em que esses resultados inspirassem confiança, o autor vê uma contradição inerente à proposta kantiana de uma “crítica da

¹⁰² Ver o tópico “Filosofia como crítica do conhecimento”, no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁰³ Ver o tópico “Dimensão científica da filologia: o método”, no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁰⁴ Cf. FP 9[8], KSA 12, em que Nietzsche fala em substituir a “teoria do conhecimento” por uma “doutrina das perspectivas dos afetos”. Cf. ainda GM III § 12, KSA 5, em que define o seu conceito de “objetividade”.

razão em seu conjunto”: “Não é curioso – indaga ele desta vez no prefácio de *Aurora* – exigir que um instrumento critique seu próprio acerto e competência? Que o intelecto mesmo ‘conheça’ seu valor, sua força, seus limites?” (A, Prefácio, § 3 (RRTF), KSA 3)¹⁰⁵.

Ao final do acima mencionado parágrafo 204 de *Para além de Bem e Mal*, no qual Nietzsche procura esclarecer por que a ciência pôde ambicionar autonomia e autoridade em relação à filosofia, ele expõe ainda outro aspecto de sua repreensão à concepção desta última como teoria do conhecimento. Entre os fatores que tornam possível aquela pretensão por parte da ciência, o autor aponta precisamente a redução da filosofia à teoria do conhecimento, que sinaliza seu estado de miséria e que a impossibilita de fazer o que ela deveria fazer em relação à ciência: dominá-la:

Afinal: como poderia ser diferente? Hoje a ciência floresce e tem a boa consciência estampada no rosto, enquanto aquilo a que gradualmente se resumiu toda a filosofia recente, esse vestígio de filosofia de hoje, desperta suspeita e cisma, quando não escárnio e pena. A filosofia reduzida a “teoria do conhecimento”, na realidade um tímido epouquismo e doutrina de abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar – é uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo que faz pena. Como poderia uma tal filosofia – *dominar*? (BM § 204 (PCS), KSA 5)¹⁰⁶.

Essas linhas mostram que entender a filosofia como teoria do conhecimento significa reduzi-la – donde se depreende que tal não é o âmbito de atuação mais importante da filosofia. A passagem citada dá a ver ainda que essa redução, por sua vez, impede a filosofia de dominar a ciência – donde se deduz que a filosofia deve dominar a ciência e que, manifestamente, o meio para tanto não é a teoria do conhecimento.

A nosso ver, por duas razões Nietzsche considera reduzida, tanto no sentido de encurtada como no de rebaixada, uma filosofia concebida como mera teoria do conhecimento. A primeira razão concerne ao próprio âmbito da teoria do conhecimento, que não é o mais básico nem o mais importante em comparação com outro âmbito, o da axiologia.

A teoria do conhecimento não é mais básica do que a axiologia na medida em que as concepções gnosiológicas comportam valores. De fato, uma das tarefas que

¹⁰⁵ Sobre a contradição dessa proposta, cf. FP 1[113], KSA 12. A respeito dos resultados dessa crítica, cf. GM III § 12, KSA 5.

¹⁰⁶ Desde cedo Nietzsche critica a configuração da filosofia na Alemanha, ou melhor, julga diagnosticar ali a ausência de autêntica filosofia (FP 19[222], KSA 7).

Nietzsche se propõe consiste precisamente em investigar “em que medida *posições fundamentais em teoria do conhecimento* (materialismo, sensualismo, idealismo) são consequências de estimativas de valores” (FP 9[62], KSA 12)¹⁰⁷. Mesmo reflexões tomadas como puramente gnosiológicas implicam avaliações: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações [...]. Por exemplo, que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a ‘verdade’ [...]” (BM § 3 (PCS), KSA 5)¹⁰⁸.

Além de não ser mais básica, a teoria do conhecimento também não é mais importante do que a axiologia. É que, longe de constituir uma esfera fechada em si mesma, a teoria do conhecimento e, portanto, as avaliações em que ela se embasa – por exemplo, a atribuição de maior valor ao determinado do que ao indeterminado – são elas próprias objeto de avaliação. Ao valor que se confere ao conhecimento ou a determinada concepção de conhecimento correspondem consequências culturais e, no limite, vitais. É nesse sentido que aquele modo de avaliar predominante na lógica, acima mencionado, “pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós” (BM § 3, KSA 5). Como se nota, formas de conhecimento implicam formas de vida, isto é, certas formas de vida dão origem a certas formas de conhecimento e ao mesmo tempo são consequências desta. É por isso que Nietzsche afirma: “Com uma espécie superior de seres, também o conhecimento terá novas formas, que agora ainda não são necessárias” (FP 26[236], KSA 11).

Mas nem sempre o valor que, no interior de uma cultura, confere-se ao conhecimento ou a certo modo de conhecimento contribui para a conservação da vida ou, mais precisamente, para a conservação de uma forma de vida desejada – vida, aqui, considerada também em sentido amplo, podendo-se referir à existência de instituições, por exemplo, como a religião. Em sua *Consideração extemporânea* intitulada *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, Nietzsche afirma que “o sentido histórico, quando reina *irrefreado* [...], destrói as ilusões e retira às coisas sua atmosfera, somente na qual elas podem viver” (CE II § 7 (RRTF), KSA 1). Ilustrando essa ideia,

¹⁰⁷ Nietzsche remete o mencionado fragmento póstumo à rubrica destinada às “posições fundamentais em teoria do conhecimento e sua relação com os valores supremos” (FP 12[1] (47), KSA 13).

¹⁰⁸ Cf. ainda FP 40[27], KSA 11. No tópico “Dimensão científica da filologia: o método”, no segundo capítulo deste trabalho, vimos que reflexões metodológicas da filologia conduzem à valorização da dúvida, em lugar da confiança, em relação à tradição que transmite os textos. Nesse sentido, o estabelecimento de uma concepção correta de cientificidade depende, dentre outros fatores, da determinação da axiologia mais conveniente, que, no entender de Nietzsche, consiste no enaltecimento da desconfiança, da dúvida, da probidade, do rigor e assim por diante.

prossegue o autor: “Uma religião, por exemplo, que seja transposta em saber histórico, [...] que em todo e por tudo seja conhecida cientificamente, ao fim desse caminho estará aniquilada” (CE II § 7 (RRTF), KSA 1)¹⁰⁹. Mais adiante, Nietzsche insiste na ideia de que uma concepção de ciência que avalie como corretas apenas as considerações que procurem identificar o que há de histórico e de vir-a-ser nas coisas, negando as ideias de ser como permanência e de eternidade, acaba retirando a força e o ânimo de homens cujas vidas dependam da segurança proporcionada pela crença na fixidez e estabilidade (CE II § 10, KSA 1)¹¹⁰. Longe de limitar-se à visão de que apenas o conhecimento histórico pode implicar aniquilamento, o autor amplia a extensão de validade de sua asserção e aponta para a possibilidade de oposição entre vida e conhecimento científico em geral. Diante do possível conflito entre interesses vitais, de um lado, e cognitivo-científicos, de outro, sentencia ele:

Deve a vida imperar [*herrschen*] sobre o conhecimento, sobre a ciência, deve o conhecimento imperar sobre a vida? Qual das forças é a superior e decisiva? Ninguém duvidará: a vida é superior, a força imperante, pois um conhecimento que destruísse [*vernichtete*] a vida seria destruído por si mesmo. O conhecimento pressupõe a vida, tendo portanto o mesmo interesse na conservação da vida [*an der Erhaltung des Lebens*] que qualquer criatura tem na sua sobrevivência [*Fortexistenz*]. A ciência necessita, assim, de uma observação superior e vigilância [*höheren Aufsicht und Ueberwachung*] [...]. (CE II § 10 (AI, trad. modificada), KSA 1).

Como dissemos, ao valor que se confere a toda concepção de conhecimento e, por extensão, às avaliações em que ela repousa – avaliações como, por exemplo, a atribuição de valor em si à verdade em detrimento do erro e da ilusão – correspondem efeitos culturais e vitais. Esses efeitos podem ser tanto a preservação de uma forma de cultura ou de vida desejada ou indesejada, como também a extinção de certa cultura ou vida (vida entendida em sentido amplo, incluindo, por exemplo, a existência de

¹⁰⁹ Sobre a aniquilação da religião pelo conhecimento científico, cf. Franz Overbeck (1873, p. 11 e p. 16, por exemplo). Não só o conhecimento científico, mas também o conhecimento em sentido mais amplo, como mera oposição à aparência, pode ser hostil às instituições: ao casamento, por exemplo (FP 14[103], KSA 13).

¹¹⁰ Essa passagem exprime apenas em parte os efeitos do conhecimento científico sobre a vida, segundo o entender do próprio Nietzsche. Embora ele considere, de um lado, que a ciência procura inscrever seus objetos no vir-a-ser, por outro lado, em virtude de seu rigor, o conhecimento científico produz saberes duráveis, o que pode ser motivo de alegria àqueles que estão convencidos do vir-a-ser e da transformação de tudo o que é humano (GC § 46, KSA 3). Além disso, nem toda vida depende de ilusão e de crença em fixidez, de certeza e de segurança; de fato, o próprio Nietzsche tomará como critério de força o quanto um homem suporta de “verdades” (BM § 34, KSA 5), bem como o grau de independência quanto a crenças e certezas (GC § 347, KSA 3). Ao conhecimento verdadeiro pode-se, assim, atribuir uma função seletiva.

instituições). O fato de que o valor atribuído ao conhecimento, ou melhor, a certa concepção de conhecimento produz efeitos culturais e vitais já seria o bastante para considerar, de um ponto de vista cultural e vital, a axiologia como mais importante do que a teoria do conhecimento: na medida em que a (forma de) existência de certas espécies de cultura e de vida depende do valor que se atribua ao conhecimento ou a certa concepção de conhecimento, uma teoria geral do valor, que se refira também ao valor do conhecimento, mostra-se de suma relevância.

A passagem supracitada reforça essa apreciação que confere maior importância à axiologia ao assinalar que mesmo a teoria do conhecimento não está necessariamente livre das consequências culturais e vitais decorrentes das avaliações de que ela é objeto. Entre essas consequências, inclui-se a possibilidade de aniquilação do próprio conhecimento, já que a atribuição de certo valor ao conhecimento pode levar, em caso extremo, à aniquilação da vida, a qual constitui a condição mais elementar de toda reflexão cognitiva entendida no simples sentido de atividade praticada por seres vivos. O recurso a tal argumento serve, em suma, para indicar que a predominância de determinada (auto)valorização da teoria do conhecimento pode conduzir à sua (auto)destruição. A mera possibilidade de (auto)aniquilamento da teoria do conhecimento em função do valor que a ela (ou que ela) se atribua justifica a necessidade de supervisão axiológica e a maior importância do âmbito axiológico em comparação ao gnosiológico.

Já por conta da posição secundária da teoria do conhecimento comparada à axiologia, Nietzsche considera que tomar a elaboração da primeira como pendor principal da filosofia equivale a impor-lhe uma redução. Com efeito, em comparação com a axiologia, a teoria do conhecimento não constitui o âmbito mais básico, porque supõe avaliações, nem o mais importante, já que, longe de encerrar-se em si mesmo, é objeto de avaliação que produz consequências culturais e vitais, as quais podem, no limite, aniquilar a condição mais elementar até mesmo de toda atividade cognitiva, a vida.

Mas não é apenas pelo caráter secundário da teoria do conhecimento em comparação com a axiologia que se explica a posição de Nietzsche conforme a qual a filosofia entendida como mera gnosiologia é alvo de redução indevida. Há ainda uma segunda razão, que diz respeito à própria filosofia, ou melhor, a uma limitação aplicada imprópria ao campo de atuação da filosofia. Concebida como teoria do

conhecimento, a filosofia se reduz sobretudo porque deixa de exercer seu direito de operar neste registro primordial que é o dos valores, ou pior, porque ela abre mão do direito de operar aí de maneira decisiva: afinal, afirma Nietzsche, “o filósofo deve resolver o *problema do valor*, determinar a *hierarquia dos valores*” (GM I § 17 (PCS), KSA 5).

No intuito de esclarecer o final do parágrafo 204 de *Para além de Bem e Mal*, citado mais acima, procuramos mostrar por que Nietzsche entende que conceber a filosofia como teoria do conhecimento significa, em verdade, reduzi-la, isto é, encurtar o seu alcance e rebaixar a sua relevância. Resta ainda tentar explicitar por que uma filosofia assim reduzida não pode dominar – bem entendido, dominar a ciência.

Já dispomos de elementos para propor uma resposta. Uma filosofia assim não pode dominar na medida em que, conforme o próprio Nietzsche sugere, a ciência possui certa autonomia não só em suas reflexões metodológicas como também naquelas que concernem ao estatuto de seu conhecimento. Desse modo, como já indicado, uma filosofia entendida como teoria do conhecimento atribui para si uma função que, do ponto de vista da ciência, é supérflua e, portanto, incapaz de garantir sequer um vínculo de dependência desta em relação àquela, que dirá de subordinação.

Além de supérflua, uma filosofia reduzida a teoria do conhecimento não pode dominar a ciência porque abre mão de operar de maneira decisiva no âmbito dos valores, que é ao mesmo tempo mais básico e mais importante do que o estritamente gnosiológico. Se, por um lado, a ciência implica valores, por outro lado, ela é objeto de avaliação, avaliação essa que produz consequências culturais e vitais. A filosofia só poderá dominar a ciência, portanto, se operar, e operar com poder de decisão, no registro axiológico. De fato, se “o filósofo deve resolver o *problema do valor*, determinar a *hierarquia dos valores*” (GM I § 17 (PCS), KSA 5), então ele deve também estabelecer o lugar destinado à ciência nessa ordenação axiológica global, que tem implicações culturais e vitais.

Em resumo, uma filosofia reduzida a teoria do conhecimento se torna em relação à ciência supérflua no âmbito gnosiológico e omissa no axiológico, no qual deveria, contudo, atuar de maneira decisiva e dominante: nos dois casos, portanto, a própria filosofia, sob uma forma empobrecida, justifica a ambição da ciência por autonomia e autoridade, em vez de dominá-la.

3.2. Conjunção ou disjunção entre ciência e filosofia: decisão determinante

A análise empreendida acima das condições que tornaram possíveis a declaração de emancipação e a pretensão de inversão hierárquica por parte da ciência em relação à filosofia permite-nos delinear certos aspectos do complexo relacional em que se disputa a definição do vínculo entre filosofia e ciência¹¹¹.

É possível perceber, antes de tudo, a existência de uma incontornável e fundamental exigência de se estabelecer a relação entre filosofia e ciência: com efeito, tanto os (pretensos) representantes da filosofia, de um lado, como os (pretensos) representantes da ciência, de outro, precisam assumir uma posição quanto ao tema. Tem lugar, então, uma disputa que se passa em dois planos, um descritivo e outro prescritivo: no primeiro, o conflito concerne à descrição correta de como se dá de fato a relação entre filosofia e ciência; no segundo, que nos parece mais polêmico, o embate gira em torno do estabelecimento de como deve ser a relação entre filosofia e ciência.

A tomada de posição acerca da relação entre filosofia e ciência constitui, no interior de cada uma dessas duas esferas consideradas separadamente, parte da disputa pela concepção legítima de filosofia, de um lado, e de ciência, de outro. Com efeito, no campo da filosofia, subcampos disputam o estabelecimento da concepção legítima de filosofia, assim como, no campo da ciência, subcampos disputam a concepção legítima de ciência. Ocorre que, como a tomada de posição acerca da relação entre filosofia e ciência se mostra incontornável e fundamental, a disputa pela concepção legítima de filosofia, no interior da esfera filosófica, implica estabelecer se a filosofia deve vincular-se à ciência ou não e, em caso afirmativo, determinar o tipo de vínculo; parte da delimitação do conceito de filosofia consiste necessariamente, portanto, em determinar a natureza da relação que ela deve estabelecer com a ciência. Inversamente, no interior da esfera científica, a disputa pela concepção legítima de ciência implica estabelecer se a ciência deve vincular-se à filosofia ou não e, em caso afirmativo, determinar o tipo de vínculo; também aqui, parte da delimitação do conceito de ciência consiste necessariamente em determinar a natureza da relação que ela deve estabelecer com a filosofia.

A tomada de posição no interior de um campo constitui igualmente, portanto, uma tomada de posição em relação ao outro campo. De fato, dado o caráter incontornável e fundamental da exigência de se estabelecer o tipo de vínculo entre

¹¹¹ Sobre os diversos aspectos que envolvem a disputa pela delimitação do campo da ciência e da filosofia, cf. Pierre Bourdieu (1983; 1988; 2001).

filosofia e ciência, uma tomada de posição por um subcampo filosófico no interior do campo da filosofia acerca da concepção legítima de filosofia é, ao mesmo tempo, uma tomada de posição em relação ao campo da ciência – uma vez que implica uma decisão a respeito da relação que a filosofia deve estabelecer com a ciência. De igual forma, uma tomada de posição por um subcampo científico no campo da ciência acerca da concepção legítima de ciência é, ao mesmo tempo, uma tomada de posição em relação ao campo filosófico – já que precisa decidir sobre a relação que a ciência deve estabelecer com a filosofia.

Mas a tomada de posição de um subcampo (pertencente ao campo da ciência, por exemplo) em relação ao outro campo (neste caso, ao campo da filosofia) tem implicações importantes também no interior do próprio campo (da ciência): mais precisamente, tem implicações na relação daquele primeiro subcampo com o subcampo adversário no interior do próprio campo (da ciência). O problema da relação entre filosofia e ciência é tal, que a tomada de posição de um subcampo (da ciência, para conservarmos a lógica da disposição dos campos utilizada no exemplo) em relação ao outro campo (da filosofia) pode colocar em disputa até mesmo a legitimidade do pertencimento do outro subcampo em seu próprio campo (da ciência). A posição de um subcampo acerca da relação que seu próprio campo (a ciência) deve estabelecer com o outro campo (a filosofia) pode acarretar a tentativa de deslegitimar o subcampo adversário, cujo pertencimento ao campo (da ciência) passa a ser visto como desautorizado; inversamente, porém, se assumirmos o ponto de vista deste último subcampo, que denominamos “subcampo adversário”, é aquele primeiro subcampo que se torna ilegítimo e cujo efetivo pertencimento ao campo se coloca em questão. Dessa forma, aos olhos do subcampo que arroga a legitimidade de uma certa concepção de ciência, o subcampo adversário, que toma outra concepção por legítima, pode ser visto, em caso extremo, como não pertencente ao mesmo campo.

Assim, da perspectiva do subcampo da ciência para o qual a concepção legítima de ciência não comporta elementos filosóficos, não pode pertencer efetivamente ao campo da ciência o subcampo adversário, que concebe como unicamente legítima uma ciência vinculada à filosofia. É nesse sentido que, como vimos acima e também em capítulo precedente, o subcampo que concebe a filologia como desvinculada da filosofia desqualifica o subcampo que concebe uma filologia que admita componentes filosóficos; nesse caso, aos olhos do primeiro subcampo, é como se este último

pertencesse, em maior ou menor medida, ao outro campo, que é depreciado, isto é, ao campo da filosofia, mais do que ao da ciência¹¹².

As considerações de Nietzsche sobre a filosofia analisadas até o momento podem ser observadas sob o prisma da mesma lógica de relações que acabamos de descrever. Com efeito, o autor distingue o que considera a verdadeira filosofia, ainda que ele a tome por inexistente em sua época, da pretensa filosofia. Como patenteia já a oposição entre os adjetivos “verdadeira” e “pretensa”, o que está em disputa, no interior do âmbito filosófico, é o estabelecimento da concepção legítima de filosofia. Por isso, de acordo com o que dissemos há pouco, também está em disputa definir se a filosofia deve estabelecer relação com a ciência e, em caso de resposta positiva, qual tipo de relação.

Entre os que se pretendem filósofos, Nietzsche identifica uma parcela que, composta de autores de metafísicas sistemático-dedutivas, empenha-se para apontar limitações das ciências e, daí, concluir pelo caráter dispensável destas em relação à filosofia. Entretanto, já sabemos, o autor de *Schopenhauer como Educador* recusa claramente a pertinência das limitações atribuídas por aqueles metafísicos à ciência, assim como rejeita o raciocínio que, dessas limitações, pretende derivar a imprescindibilidade das ciências em relação à filosofia. O próprio Nietzsche, procuraremos detalhar adiante, busca limitar as ciências, mas por razões culturais e vitais¹¹³; ademais, não obstante tal restrição, ele não considera a ciência dispensável, mas antes necessária à autêntica filosofia¹¹⁴: procedendo assim, ele nem rejeita a ciência nem lhe concede autoridade de maneira incondicional.

Mais do que restringir o alcance das ciências, contudo, aqueles pretensos filósofos tentam fazer crer que podem ultrapassá-las e suprir as lacunas por elas deixadas, elaborando para tanto sistemas metafísicos deduzidos a partir de princípios abstratos e sem demonstração. Nietzsche, uma vez mais, repele tal empreendimento, que, de um ponto de vista científico-cognitivo, não se sustenta, conforme evidenciam as ciências naturais e a história: estas, afirma o autor, sempre terminam por colocar fim àquilo que ele desqualifica como pura “viagem pela névoa e pelas nuvens” por parte dos

¹¹² Ver o tópico “Sobre a subordinação da filologia à filosofia”, no segundo capítulo deste trabalho.

¹¹³ Ver o tópico “Religião e ciência: instrumentos da filosofia”, no quinto capítulo deste trabalho.

¹¹⁴ Esse ponto, aludido na sequência do corpo do texto, será desenvolvido em particular no sexto capítulo deste trabalho, bem como no tópico “Filosofia científica: mudança de domínio na formulação dos ‘problemas filosóficos’”, no sétimo capítulo.

metafísicos e mera “estalagem alemã de sonhos e pensamentos, por tanto tempo confundida com a filosofia” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1).

Procedendo dessa forma, Nietzsche assume, na seara filosófica, uma posição segundo a qual qualquer filosofia que negligencie as ciências não faz jus ao nome. Assim, em oposição aos metafísicos que pretendem desvincular a filosofia das ciências, ele entende que uma verdadeira filosofia deve, de alguma forma, ligar-se a elas – posição essa que receberá contornos programáticos no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*. Com isso, ele reconhece a ciência como parte da concepção de filosofia que considera legítima.

Afirmada a necessidade de se estabelecer uma relação entre filosofia e ciência, resta determinar com maior precisão o tipo de vínculo. De acordo com o que indicamos acima, a disputa pela concepção legítima de filosofia exige uma decisão a respeito da ligação desta com a ciência, e a tomada de posição por parte de um subcampo da filosofia quanto a esse ponto tem implicações em sua relação com o subcampo adversário. Uma breve indicação de certos elementos da disputa entre a concepção de filosofia de Nietzsche e a daqueles metafísicos basta para precisar um aspecto do papel da ciência em sua ligação com a filosofia, segundo a visão do autor de *Schopenhauer como Educador*.

Basicamente, Nietzsche busca desqualificar aquele subgrupo representado por autores de metafísicas sistemático-dedutivas e colocar em questão seu efetivo pertencimento ao campo da filosofia. Nesse caso, porém, à diferença do exemplo referente à filologia mencionado acima, não se trata de dizer que a filosofia sistemático-dedutiva pertença em alguma medida ao outro campo, isto é, ao campo científico; trata-se de admitir a validade de certas críticas endereçadas pelas ciências, isto é, pelo outro campo, a essa espécie de (pretensa) filosofia e de mostrar, com isso, que esta não é nem verdadeira filosofia, nem ciência. Ao ratificar a desautorização dessa pretensa filosofia, acolhendo críticas advindas em particular da história e das ciências naturais, Nietzsche confere autoridade cognitiva ao campo científico e inverte a disposição hierárquica ambicionada por aqueles pretensos filósofos metafísicos. Uma vez afirmada a necessidade de vínculo entre filosofia e ciência, Nietzsche precisa então que, nessa relação, a segunda exerce autoridade cognitiva sobre a primeira. Nota-se que e como, do ponto de vista nietzschiano, a posição acerca do vínculo entre filosofia e ciência é

determinante: o simples desprezo em relação às ciências basta para deslegitimar uma pretensa filosofia como pseudofilosofia.

O autor faz ver que, de resto, aquela filosofia sistemático-dedutiva não só fracassa em sua tentativa de demonstrar independência e superioridade em relação à ciência como também, ao contrário, mostra-se digna de desconfiança, torna-se irrelevante para a ciência e acaba por criar condições para uma justificada aspiração por independência desta última¹¹⁵. Mesmo desqualificados tanto perante o campo científico como, no entender de Nietzsche, perante a verdadeira filosofia, aqueles pretensos filósofos não deixam de influenciar na disputa que gira em torno da decisão sobre o estabelecimento ou não de vínculo entre filosofia e ciência. Por causa de sua desqualificação, eles acabam por dar razão ao subgrupo científico que vê como legítima apenas uma concepção de ciência que rejeite qualquer relação com a filosofia entendida como metafísica sistemático-dedutiva. Das observações de Nietzsche pode-se depreender, contudo, que se deve evitar tomar essa forma de filosofia como a única possível, assim como não convém transformar a rejeição do vínculo da ciência com ela em rejeição do vínculo da ciência com toda e qualquer filosofia.

Mas a mencionada metafísica sistemático-dedutiva não constitui a única forma sob a qual a filosofia concorre para o seu próprio descrédito junto à ciência e justifica a aspiração por independência por parte desta última: há ainda, como sabemos, a filosofia que se atribui a função de teoria do conhecimento. À diferença daquela metafísica, esta não se pretende desvinculada da ciência: o tipo de vínculo que ela ambiciona exercer é o de vigia da ciência, e o registro em que reivindica atuação é o do conhecimento.

Nota-se que a concepção de filosofia como teoria do conhecimento e a concepção de filosofia defendida por Nietzsche, que reconhece autoridade cognitiva à história e às ciências naturais, têm em comum a conservação de algum vínculo com a ciência. Sob esse aspecto geral, ambas se opõem àquela metafísica sistemático-dedutiva, que se quer tanto quanto possível desvinculada da ciência. No campo da filosofia, formam-se, então, dois subcampos básicos, que divergem um do outro quanto ao estabelecimento ou não de vínculo com a ciência.

¹¹⁵ Uma filosofia nesses moldes se torna irrelevante mesmo para além das fronteiras da ciência: “Portanto, não há qualquer dúvida de que os jovens acadêmicos muito em breve irão se arranjar sem a filosofia ensinada em suas universidades e de que os homens fora da academia já hoje se viram bem sem ela” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1). Em sentido inverso ao descrédito social experimentado pela filosofia especulativa, a ciência desfruta de reconhecimento cada vez maior.

No entanto, ainda que concordem sobre a necessidade de se instituir ligação com a ciência, a concepção de filosofia como teoria do conhecimento e a concepção de filosofia defendida por Nietzsche se opõem entre si no tocante às determinações dessa relação. Nesse ponto, a principal discordância diz respeito ao registro em que se deve dar tal relação: para aquela, o gnosiológico; para esta, o axiológico. Assim, o subcampo da filosofia favorável ao vínculo com as ciências divide-se, por sua vez, em dois subgrupos que se antagonizam quanto à determinação do principal registro em que filosofia e ciência devem se relacionar.

Trata-se de uma discordância primordial na medida em que a escolha do registro produz consequências diretas na determinação de outros aspectos da relação entre filosofia e ciência. Na visão de Nietzsche, segundo nos parece, erigir a teoria do conhecimento em âmbito de atuação, se não único, ao menos mais importante da filosofia significa, em última instância, tornar esta última prescindível à ciência. Com efeito, embora a filosofia tenha direito à teoria do conhecimento, não se trata de um direito privativo dela, pois a ciência pode empreender reflexões gnosiológicas com igual legitimidade e, ainda, com autossuficiência. À proporção que a ciência possui autonomia em suas ponderações sobre seus métodos e o estatuto de seu conhecimento, ela dispensa, nesses quesitos, a vigilância filosófica.

Reduzida a teoria do conhecimento e dispensável à ciência, tal filosofia não pode reivindicar uma relação caracterizada pela dependência e, menos ainda, pela subordinação da ciência; ela pode reclamar o papel de vigia da ciência no terreno cognitivo com legitimidade, na medida em que está apta a desempenhá-lo, mas não com obrigatoriedade, uma vez que é prescindível. Dispensável, semelhante filosofia não consegue fazer o que, no entender de Nietzsche, a verdadeira filosofia tem o direito e o dever de fazer em relação à ciência: dominá-la; antes, ela não faz senão justificar a pretensão de autonomia por parte desta última.

Além de não constituir terreno privativo da filosofia, a teoria do conhecimento não é nem seu único nem seu mais importante âmbito de atuação. Já por isso, de acordo com Nietzsche, entendê-la como teoria do conhecimento equivale a reduzi-la. É certo que a filosofia não só não está proibida de dedicar-se à teoria do conhecimento como, a bem dizer, até deve fazê-lo, ao menos para evitar estimar de maneira ingênua o estatuto cognitivo de sua visão de mundo. Contudo, ela tem por âmbito principal de atuação a axiologia, que constitui, por razões já aduzidas, registro mais básico e mais importante

do que o da gnosiologia. Mais do que mero acesso, a filosofia possui, segundo Nietzsche, o direito de atuar de maneira decisiva no terreno dos valores em geral, o que lhe permite, por conseguinte, determinar com legitimidade o valor do conhecimento científico. Nesse ponto, que diz respeito à hierarquia a ser estabelecida entre ciência e filosofia, Nietzsche se contrapõe, tanto na esfera filosófica como na científica, a quem pense que a primeira deve dominar a segunda.

Como se percebe, a concepção de filosofia como gnosiologia e a de filosofia como axiologia, defendida por Nietzsche, coincidem ao se referirem ambas ao conhecimento científico. Diferenciam-se, porém, na medida em que a cada uma delas interessam aspectos distintos do conhecimento científico e por motivações diversas.

A filosofia como teoria do conhecimento incide no lado propriamente cognitivo da ciência e o faz, ao menos em tese, por motivações ligadas ao conhecimento puro e simplesmente: trata-se, em suma, de considerações cognitivas sobre a dimensão cognitiva da ciência por motivações estritamente cognitivas.

A filosofia como axiologia, por sua vez, se interessa pela dimensão valorativa do conhecimento, dimensão essa considerada sob dois aspectos principais. De um lado, tal filosofia se debruça sobre os valores em que se baseia certa concepção de conhecimento, que pode, por exemplo, valorizar mais a determinação do que a indeterminação, mais a certeza do que a incerteza, mais a verdade do que o erro, e assim por diante. De outro lado, ela examina o valor conferido ao conhecimento, a certa concepção de conhecimento e, por conseguinte, aos valores sobre os quais esta repousa: em outros termos, ela se interessa pelo conhecimento, por certa concepção de conhecimento e pelos valores nela implicados como objetos, todos eles, de avaliação. De um lado, portanto, a filosofia como axiologia se propõe a identificar como determinada concepção de conhecimento avalia; de outro lado, como esta é avaliada.

À diferença da filosofia como teoria do conhecimento, que se volta à dimensão cognitiva da ciência por motivações cognitivas, a filosofia como axiologia ocupa-se da dimensão valorativa do conhecimento por motivações culturais e vitais. Partindo da ideia de que nem sempre o que se toma por conhecimento fomenta a cultura e a vida, ela busca, de um ponto de vista descritivo, identificar as consequências culturais e vitais de um determinado modo de avaliar o conhecimento, certa concepção de conhecimento e os valores nela implicados – dito de outro modo: ela se atribui a tarefa de avaliar aquele modo de avaliar o conhecimento. Além disso, de um ponto de vista prescritivo, ela

procura estabelecer o valor que se deve conferir ao conhecimento, a certa concepção de conhecimento e aos valores nela implicados, com o objetivo de evitar determinadas consequências culturais e vitais e de promover outras – expresso em outros termos: ela deve legislar no âmbito dos valores¹¹⁶.

Em suma, em sua relação com a ciência, a filosofia entendida como axiologia deve, por motivações culturais e vitais, elaborar considerações axiológicas, tanto descritivas como prescritivas, sobre a dimensão valorativa do conhecimento científico, a qual compreende tanto os valores nele implicados como, sobretudo, o valor a ele atribuído. A tal função filosófica, entretanto, devem-se fazer duas advertências. Primeira: na medida em que, de um ponto estritamente cognitivo, a ciência tem autonomia e autossuficiência em suas reflexões gnosiológicas, ela é capaz de determinar com legitimidade os valores que devem orientá-la (por exemplo, a preferência do determinado em detrimento do indeterminado, da dúvida em detrimento da confiança e assim por diante); à proporção que, em vista de fins cognitivos, a ciência tem independência, capacidade e direito no estabelecimento de seus valores, a filosofia, mesmo tendo capacidade e legitimidade, não possui necessária autoridade prescritiva nesse ponto. Segunda advertência: uma vez que a verdadeira filosofia não pode negligenciar as ciências, tanto a dimensão descritiva como a prescritiva de sua axiologia têm de ser também científicas, ao menos no sentido de utilizar o conhecimento científico disponível¹¹⁷.

De todo modo, a censura de Nietzsche à filosofia como teoria do conhecimento não se deve propriamente ao fato de pretender ela vigiar o conhecimento científico, a despeito da referência depreciativa que ele faz a essa tarefa: afinal, também o autor de *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* admite, em passagem já citada, a necessidade de supervisionar (*Ueberwachung*) o conhecimento científico (CE II § 10, KSA 1)¹¹⁸. Portanto, considerado sem mais precisões, o papel de vigilância filosófica

¹¹⁶ Sobre os aspectos prescritivos e descritivos da tarefa filosófica, cf., por exemplo, BM § 203 e BM § 211, além de GM, Prefácio, § 6, e GM I § 17, em KSA 5. A respeito do filósofo como legislador em Kant e Nietzsche, cf. Josef Simon (1992).

¹¹⁷ Essa ideia está presente com particular clareza na nota acrescentada ao parágrafo 17 da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*. Evidentemente, no interior de cada ciência defendem-se posições divergentes, não havendo, pois, “o conhecimento científico”. O que Nietzsche parece indicar é que, em sua tarefa axiológica, a filosofia não pode negligenciar os conhecimentos disponibilizados pelas ciências particulares da época.

¹¹⁸ Em fragmento póstumo mencionado (FP 31[6], KSA 7), Nietzsche se refere pejorativamente à filosofia como “guarda de fronteira” (*Grenzwächter*). A mesma expressão aparece em passagem igualmente citada de *Schopenhauer como Educador*, em que o autor menciona professores universitários

sobre o conhecimento científico constitui um ponto comum entre o modo como Nietzsche concebe a relação entre filosofia e ciência e o modo como essa relação deve dar-se no entender daqueles que preconizam uma filosofia como teoria do conhecimento e vigia da ciência.

Entretanto, deve-se precisar e diferenciar esse vínculo de supervisão, conforme seja ele representado por uma ou outra concepção de filosofia. Tais precisões têm de ser estabelecidas à luz da já mencionada diferença básica entre as duas espécies de filosofia: enquanto a filosofia como axiologia se interessa pelo aspecto valorativo do conhecimento científico e o faz por motivações culturais e vitais, a filosofia como teoria do conhecimento, por sua vez, atém-se ao lado cognitivo da ciência por motivações estritamente cognitivas. Dessa diferença decorre outra distinção importante, que diz respeito às diversas condições de reivindicação de autoridade por parte da filosofia em seu vínculo de supervisão em relação à ciência, segundo esse vínculo seja proposto pela filosofia como axiologia ou pela filosofia como teoria do conhecimento.

Nem a teoria do conhecimento, considerada como mera atividade, nem a legitimidade ao se praticar tal atividade são privativas da filosofia: a ciência tem aptidão e direito às suas próprias reflexões gnosiológicas, que, de resto, lhe bastam ou ao menos lhe podem bastar. A capacidade, a legitimidade e a autossuficiência da ciência em teoria do conhecimento tornam-lhe prescindível uma filosofia que se limite a dedicar-se a igual ocupação. À diferença da metafísica sistemático-dedutiva, excluída da esfera filosófica, a filosofia como teoria do conhecimento, na medida em que empreende tarefa legítima e mesmo necessária à própria filosofia, não deixa de ser admitida no campo filosófico; no entanto, ela é vista por Nietzsche como mero “vestígio de filosofia”, como “uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo que faz pena” (BM § 204 (PCS), KSA 5) e que, sob esse aspecto, à semelhança daquela metafísica, acaba por criar condições para a declaração de independência da ciência. Uma filosofia assim não tem razão para reivindicar autoridade sobre a ciência.

Assim como a teoria do conhecimento, a avaliação, considerada como mera atividade (como ato de avaliar), não é privativa da filosofia; bem ao contrário, ela se vê difundida no mais alto grau entre as atividades humanas. Com efeito, ao afirmar que não “se [*man*] pode *viver* sem avaliar” (HH § 32 (PCS, trad. modificada), KSA 2), Nietzsche indica conceber o conceito de avaliação como coextensivo ao de vida:

de filosofia que se atribuem o papel de “guardas de fronteira e vigias da ciência” (CE III § 8 (GR e TT), KSA 1).

colocado este, coloca-se automaticamente também aquele¹¹⁹. A ampla extensão da noção de avaliação faz-se notar igualmente quando a ela Nietzsche aproxima, por via etimológica, o termo “homem”: “Valores foi somente o homem que pôs nas coisas [...]! Por isso ele se chama de ‘homem’, isto é: o estimador [*Mensch, das ist: der Schätzende*]” (ZA I, Dos mil e um alvos (RRTF), KSA 4)¹²⁰.

Sendo a ciência uma atividade praticada por seres vivos ou, mais especificamente, humanos, também ela constitui avaliações: por exemplo, ao atribuir maior valor à verdade do que ao erro. Mas, além de avaliar no sentido mencionado, a própria ciência, já dissemos, é objeto de avaliação. Ocorre que essa avaliação de que o conhecimento científico é objeto pode tornar-se ela própria, por seu turno, objeto de avaliação. Para se avaliar a avaliação de que o conhecimento científico é objeto, faz-se necessário antes estabelecer aquilo em relação a que se deve decidir sobre o valor dela (da avaliação de que o conhecimento científico é objeto): afinal, nada tendo valor em si, mas apenas relativo, deve-se sempre perguntar: “valor *para quê?*” (GM I § 17 (PCS, trad. modificada), KSA 5).

Assim, para se avaliar a valorização absoluta do conhecimento científico, é preciso aplicar-lhe aquela pergunta geral, o que resulta na seguinte questão: “para que tem valor a valorização absoluta do conhecimento científico?”. Como já apontamos, o conhecimento científico irrefreado pode, no limite, conduzir à aniquilação da vida – vida entendida em sentido amplo, compreendendo não só o mundo orgânico como também, por exemplo, a existência de instituições. Desse modo, a valorização absoluta do conhecimento científico implica a possível aniquilação da vida e, por conseguinte, do próprio conhecimento. À questão: “para que tem valor a valorização absoluta do conhecimento científico?”, pode-se então responder, de maneira negativa, que a

¹¹⁹ Nietzsche escreve: “wenn man aber nur *leben* könnte, ohne abzuschätzen”. Em sua tradução, Paulo César de Souza conjuga na primeira pessoa do plural (“pudéssemos”) o verbo associado a *man*, pronome pessoal que tem, entre as suas funções, a de universalizar a ação designada pelo verbo. No contexto do parágrafo, fica claro que aquela primeira pessoa do plural desempenha o mesmo papel generalizador. No entanto, como por vezes Nietzsche a utiliza com o objetivo oposto, isto é, com a finalidade de denotar uma distinção (no sentido de “nós”, à diferença dos “demais”), e uma vez que mencionamos apenas umas poucas palavras do parágrafo, optamos por alterar a tradução para evidenciar o sentido de universalidade presente na partícula *man* e transferido à noção de avaliação, que, com isso, aparece como coextensiva ao menos à vida humana. No mais, o verbo associado a *man* sob forma negativa é *könnte*, que indica não uma simples proibição, mas a *impossibilidade* de se viver sem avaliar.

¹²⁰ A esse respeito, é instrutiva a nota do tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho (*Obras Incompletas*, p. 217): “Na origem da palavra *Mensch*, *mannisco*, substantivação do velho-alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indogermânico *men* – (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mensurare* (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que ‘pensar’ guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar. *Schätzen* por: estimar, avaliar, apreciar, daí *Schätzende*, o que estima, o taxador. – ‘estimar, tesouro’: *schätzen*, *Schatz* – aqui é o verbo que deriva do substantivo”.

valorização absoluta do conhecimento científico não é necessariamente apropriada para a conservação da vida nem, por conseguinte, para a preservação do próprio conhecimento científico. Portanto, não só a ciência (HH § 38 (PCS), KSA 2), mas igualmente a valorização de que a ciência é objeto não se mostram, com toda obrigatoriedade, “pertinente[s] [*Zweckmässige*]” de um ponto de vista vital.

Se a ciência tem capacidade, legitimidade e autossuficiência em teoria do conhecimento, não se dá inexoravelmente o mesmo no registro dos valores. Embora a ciência necessariamente avalie e, implícita ou explicitamente, se avalie¹²¹, suas avaliações, ainda que possam revelar-se apropriadas (*zweckmässig*) sob o ângulo estritamente cognitivo, não são obrigatoriamente apropriadas para a conservação da vida nem, por extensão, da própria ciência. Se em teoria do conhecimento a ciência consegue ser autossuficiente do ponto de vista cognitivo, a prevalência de sua axiologia pode ser destrutiva de um ponto de vista cultural e vital e, portanto, também autodestrutiva.

Ao tomar o conceito de avaliação como coextensivo ao de vida, Nietzsche lhe confere amplitude muito além do bastante para nos permitir dizer que a atividade de avaliar não pode ser entendida como privativa da filosofia. No entanto, ao afirmar que a filosofia deve resolver o problema dos valores e, por extensão, o do valor da ciência, o autor indica que o que constitui a especificidade dela, da filosofia, não é a simples capacidade de avaliar, comum às inúmeras ocupações humanas, mas a capacidade e o direito de avaliar com pertinência (*zweckmässig*) em vista de certos fins culturais e vitais. A filosofia se particulariza, então, em virtude da maneira pertinente, levando em conta determinadas finalidades culturais e vitais, com que procede nesta atividade tão comum que é a da avaliação. Por isso, é apenas a filosofia como axiologia, e não como teoria do conhecimento, que reúne em si a capacidade, o direito e o dever de dominar a ciência (BM § 204, KSA 5), isto é, de determinar-lhe o valor de um ponto de vista cultural e vital. Nesse sentido, à diferença da filosofia como teoria do conhecimento, a

¹²¹ Em *Wissenschaft als Beruf (Ciência como Vocação)*, Max Weber (1985 [1919], pp. 598-599) também coloca a pergunta sobre a possibilidade de uma “ciência ‘sem pressuposto’”, a respeito da qual “se costuma falar hoje com frequência”. O tema, sabemos, é caro a Nietzsche (cf. GC § 344, KSA 3, e GM III § 24, KSA 5), que é citado por Weber em sua crítica ao “ingênuo otimismo científico”. Escreve Weber: “Em todo trabalho científico, pressupõe-se sempre a validade das regras da lógica e da metódica [...]. Mas esses pressupostos são, pelo menos para a nossa questão particular, os menos problemáticos. Pressuposto é, além disso: que o que resulta do trabalho científico é *importante* no sentido de ‘digno de saber [*wissenswert*]’. E aqui residem manifestamente todos os nossos problemas. Pois esse pressuposto não é, por seu turno, demonstrável por meios da ciência”. A ciência, em suma, pressupõe seu próprio valor, que não pode ser demonstrado cientificamente.

filosofia entendida como axiologia encontra-se em condições para, sob um prisma cultural e vital, reivindicar autoridade em sua supervisão do conhecimento científico – o que não impede que essa axiologia filosófica seja suscetível de ser controlada sob um viés cognitivo e, nesse sentido, tenha de submeter-se à autoridade do conhecimento científico, conforme já aludimos acima e explanaremos com maior vagar em capítulos posteriores.

Temos assim traços gerais da posição de Nietzsche no tocante ao problema da relação entre filosofia e ciência. Posicionando-se perante os eruditos, Nietzsche concede que a ciência passe por um período de grande florescimento e admite ser “*lícito* a um honesto homem de ciência sentir-se de uma linhagem melhor” em face da filosofia de sua época (BM § 204, KSA 5). No entanto, os eruditos erram ao absolutizar o julgamento negativo destinado com razão a determinadas formas de filosofia, como se fosse válido para toda e qualquer filosofia. Contra essa visão que confunde o estado moribundo de certas formas de filosofia com a ruína da filosofia em geral, Nietzsche não se contenta em encontrar uma atuação específica para o que ele chama de autêntica filosofia, o que já bastaria para garantir-lhe a sobrevivência, isto é, o futuro da filosofia ou, nas palavras do subtítulo de *Para além de Bem e Mal*, “uma filosofia do futuro”. Mais, porém, do que não preconizar, como muitos em sua época, o fim da filosofia, ele busca identificar um registro em que esta possa desempenhar uma função específica da qual dependa a ciência, entendida em sentido geral, como conhecimento, e em sentido estrito, como âmbitos particulares de conhecimento. Ainda mais precisamente, procura achar uma forma de atuação própria da filosofia que garanta não só a dependência, mas também a subordinação da ciência. Não se trata, pois, de garantir a mera sobrevivência de uma filosofia prescindível à ciência, como é o caso daquela que se reduz à teoria do conhecimento, menos ainda subserviente, em todas as circunstâncias, à ciência; trata-se, isto sim, de garantir a existência de uma filosofia da qual a ciência seja, sob certos aspectos, dependente e à qual se subordine. *Por que* a filosofia reúne em si a capacidade, o direito e o dever de dominar a ciência é o que investigaremos de maneira mais detida adiante¹²². Antes, analisemos um argumento estratégico para o posicionamento de Nietzsche tanto na esfera científica como na filosófica.

¹²² Ver o quinto capítulo deste trabalho.

3.3. Filosofia como pressuposto da ciência: um argumento estratégico

Que a filosofia tem de dominar a ciência, eis o que, de forma prescritiva, já asseverava Nietzsche numa anotação póstuma de 1872-1873:

Não se trata de uma aniquilação da ciência, mas de uma *dominação*. É que, em suas metas e métodos, ela depende por completo de intuições [*Ansichten*] filosóficas, *mas se esquece disso com facilidade*. A filosofia dominante, porém, deve refletir também sobre o problema [*de saber*] até que grau é lícito [*darf*] à ciência crescer: ela tem de determinar o **valor!** (FP 19[24], KSA 7).

A filosofia tem, pois, de dominar a ciência. Dominar significa, esclarece o fragmento citado, determinar o valor da ciência, o que, por sua vez, quer dizer estabelecer até que ponto ela tem o direito (*darf*) de crescer. Não que a ciência, entendida como conhecimento em geral ou como esferas específicas de saber, por si só não implique alguma determinação de seu próprio valor, isto é, o estabelecimento de até onde é permitido ou desejado avançar o seu crescimento: como nela atua, segundo Nietzsche, um impulso ilimitado de conhecimento, seu desenvolvimento tende, no que dela depender, ao ilimitado¹²³. No entanto, para Nietzsche, à ciência não é permitido estipular o seu próprio valor, mesmo que ela o faça de fato.

Ora, se a ciência inevitavelmente determina o seu próprio valor, mas é desautorizada por Nietzsche, que transfere o direito de fazê-lo à filosofia, então o que está em jogo não é propriamente o estabelecimento de valor da ciência, já que tanto a filosofia como a ciência o fazem; o que está em causa é a identificação da fonte que confere *legitimidade* na determinação do valor da ciência: no entender de Nietzsche, a filosofia. Ele outorga então à filosofia o direito de estabelecer, de maneira legítima, até que ponto a ciência tem o direito de crescer.

A esse direito concedido à filosofia corresponde uma dupla limitação imposta à esfera de ação da ciência. A primeira restrição diz respeito à extensão de crescimento da ciência: a ela só é permitido crescer até certo ponto – aqui, dominar equivale a refrear: a dominação a ser exercida pela filosofia consiste no refreamento da ciência, a qual, deixada ao sabor de seu impulso ilimitado de conhecimento, pode ser nociva à cultura e obstruir formas superiores de vida. A segunda restrição concerne ao direito de estabelecer a fronteira do crescimento científico: não cabe à ciência determinar o seu

¹²³ Investigamos de modo mais detido esse ponto no tópico “Religião e ciência: instrumentos da filosofia”, no quinto capítulo deste trabalho.

limite de expansão, mas sim à filosofia, em virtude de características próprias a esta última¹²⁴ – aqui, dominar significa exercer autoridade: a dominação da filosofia consiste no direito de mandar com legitimidade para esperar obediência.

Para subtrair à ciência o direito de estabelecer suas próprias fronteiras de crescimento e transferi-lo à filosofia, Nietzsche apresenta como argumento, no mencionado fragmento póstumo do início dos anos 1870, a ideia de que as metas e os métodos científicos dependem de intuições filosóficas. Longe de ser passageira, a concepção segundo a qual a ciência depende da filosofia perdura até os escritos de maturidade, recebendo a seguinte formulação em *Para a Genealogia da Moral*:

Não há, a julgar rigorosamente, nenhuma ciência “sem pressuposto”, o pensamento de uma tal ciência é impensável, é paralógico: uma filosofia, uma “crença”, tem sempre antes de estar aí, para que a partir dela a ciência ganhe uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* [*Recht*] a estar aí, à existência. (GM III § 24 (RRTF), KSA 5).

Esse ponto de vista geral acha-se ilustrado no parágrafo em tela pela proposição de que a ciência repousa sobre a “crença [...] em um valor *em si da verdade*”, razão por que ela, a ciência, não é adversária, mas sim uma forma do ideal ascético¹²⁵. Em última instância, portanto, o que Nietzsche entende por pressuposto filosófico da ciência é, nesse contexto, uma determinada axiologia, ou melhor, a crença numa certa axiologia: no caso, a base filosófica da ciência é a fé no valor incondicional da verdade¹²⁶.

Assim, no fragmento póstumo mencionado mais acima (FP 19[24], KSA 7), Nietzsche sustenta que a filosofia tem o direito de determinar o valor da ciência, isto é, tem o direito de determinar até onde a ciência tem o direito de crescer. Para defender essa tese, ele argumenta que a ciência, em seus métodos e metas, depende de intuições filosóficas (FP 19[24], KSA 7) ou ainda, como formula posteriormente, sustenta que a ciência pressupõe uma filosofia, uma crença, para ganhar – legitimamente – direção, sentido, limite, método e direito à existência (GM III § 24, KSA 5.400).

¹²⁴ Ver em particular o tópico “O quê distintivo da filosofia”, no quinto capítulo.

¹²⁵ No parágrafo 344 de *A gaia Ciência*, aparecem a mesma premissa e a mesma ilustração dela: “Vê-se que também a ciência repousa sobre uma crença, não há nenhuma ciência ‘sem pressupostos’. A questão, se é preciso *verdade*, não só já tem de estar de antemão respondida afirmativamente, mas afirmada em tal grau que nela alcança a expressão esta proposição, esta crença, esta convicção: ‘*Nada é mais necessário do que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem*’” (GC § 344 (RRTF), KSA 3).

¹²⁶ No segundo capítulo deste trabalho, vimos que “o pressuposto filosófico da filologia clássica é a classicidade do antigo” (EFC, KGW II/3.344-345) e, por conseguinte, a crença no valor de tal classicidade.

A ciência *depende* da filosofia (FP 19[24], KSA 7), a ciência *pressupõe* a filosofia (GM III § 24, KSA 5.400). Em ambos os textos, Nietzsche observa o vínculo entre filosofia e ciência como uma relação entre, respectivamente, uma condição e um condicionado: só há ciência (condicionado), se houver filosofia (condição), assim como só há chuva, se houver nuvem. Mais precisamente, o autor indica que ciência é um conceito composto, para em seguida dar a ver que o conceito de filosofia é parte necessária do conceito de ciência, da mesma forma que o conceito de raiz é parte do de árvore. Se assim for, não se pode pensar então o conceito de ciência sem o de filosofia: “o pensamento de uma tal ciência é impensável, é paralógico” (GM III § 24 (RRTF), KSA 5).

Acima, dissemos que o problema da relação entre ciência e filosofia se impõe de modo tal, que uma definição de ciência exige a decisão sobre a existência ou não de vínculo entre ciência e filosofia e, em caso afirmativo, a determinação do caráter de tal vínculo; em princípio, essa exigência de tomada de posição mantém aberta a possibilidade de desvincular as duas esferas. Ora, ao considerar o conceito de filosofia como parte integrante do de ciência, Nietzsche assume uma posição diante daquela exigência: uma posição, porém, que torna impossível o divórcio entre as duas esferas, a da ciência e a da filosofia.

Aparecendo de maneira reiterada em sua obra, a ideia de que filosofia e ciência têm entre si uma relação de condição e condicionado desempenha papel estratégico e polêmico relevante para Nietzsche. Justamente por sinalizar a posição que, em nosso entender, o autor pretende assumir, tal ideia merece ser observada com mais vagar.

3.3.1. Nietzsche na esfera erudita: contra a disjunção entre ciência e filosofia

Como vimos ao analisar o caso da filologia¹²⁷, parte dos eruditos considera que uma ciência só é efetivamente ciência se purificada de toda filosofia. Nietzsche, já sabemos, opõe-se a semelhante visão. Para sustentar a sua oposição àqueles eruditos, é manifestamente útil para ele, em termos estratégicos, demonstrar que o conceito de filosofia pertence, com toda necessidade, ao de ciência. É que essa ligação intrínseca inviabiliza a possibilidade de alternativa entre uma ciência vinculada à filosofia ou uma ciência absolutamente autônoma. Uma vez admitido um vínculo inerente entre filosofia

¹²⁷ Conferir o tópico “Sobre a subordinação da filologia à filosofia”, no segundo capítulo deste trabalho.

e ciência, Nietzsche consegue interditar a possibilidade daquela pretensa alternativa, só que não em favor de uma ciência livre por completo da filosofia, como querem aqueles eruditos, mas em favor de uma ciência necessariamente atada à filosofia. Da perspectiva da esfera dos eruditos, o que está em disputa é a legitimidade exclusiva de um dos polos (ciência independente da filosofia ou ciência ligada à filosofia), e não a coexistência dos dois. Ao integrar o conceito de filosofia ao de ciência, Nietzsche faz prevalecer a ideia de que só existe ciência baseada em filosofia e pode reduzir ao absurdo a reivindicação erudita por autonomia científica em relação à filosofia, já que na realidade tal independência se revela impossível.

Nota-se, assim, que Nietzsche se posiciona de maneira contrária aos subgrupos que, tanto na esfera da filosofia como na da ciência, pretendem desvincular filosofia e ciência. Já mostramos que, no âmbito da filosofia, ele procura, admitindo críticas provenientes do campo da ciência, desqualificar toda metafísica sistemático-dedutiva que se queira independente da (e superior à) ciência. Agora, ao fazer do conceito de filosofia parte integrante do conceito de ciência, Nietzsche dá a ver sua intenção de combater e desqualificar, no campo erudito, o subgrupo que defende como unicamente legítima uma concepção de ciência separada da filosofia. O que está em disputa, quando se coloca a filosofia como pressuposto necessário da ciência, é o seu reconhecimento para além da esfera estritamente filosófica: é o estatuto, o lugar, a importância da filosofia no interior de uma esfera que, como já mencionamos, desfruta de grande valorização cultural, a esfera dos eruditos – com efeito, esta se encontra, numa cultura que Nietzsche classifica como “filisteia”, investida de autoridade para emitir a derradeira opinião sobre tudo, inclusive sobre a filosofia (CE I § 8, KSA 1.205).

3.3.2. Nietzsche na esfera filosófica: contra a redução da filosofia à ciência

A funcionalidade estratégica da ideia de que a filosofia constitui pressuposto necessário da ciência não se limita ao combate travado na esfera erudita contra o subgrupo que pretende desvincular a ciência da filosofia. A visão de que a ciência depende da filosofia é empregada também numa frente de batalha no próprio âmbito filosófico. Dirigindo o mesmo argumento agora contra certos (pretensos) filósofos, Nietzsche busca neutralizar aqueles que buscam, não desvincular as duas, mas reduzir a filosofia à ciência¹²⁸. Tal redução mostra-se a rigor impraticável justamente porque toda

¹²⁸ Cf. FP 26[464], KSA 11.

ciência tem por base uma filosofia: “[...] Quem, por exemplo, se propõe a pôr a filosofia 'sobre fundamento estritamente científico', precisa antes pôr, não somente a filosofia, mas também a própria verdade de *cabeça para baixo* [...]” (GM III § 24 (RRTF, trad. modificada), KSA 5)¹²⁹. Assim, além de combater, como exposto mais acima, o subcampo que defende uma filosofia independente da ciência, Nietzsche busca invalidar igualmente o subcampo que advoga uma filosofia reduzida à ciência.

Entretanto, considerando o que vimos até agora, pode-se dizer que, para ter sentido, a proposição de que toda ciência depende de uma filosofia carece de uma precisão complementar, qual seja, a de que essa sentença só vale em termos prescritivos (não fáticos) e diz respeito ao estabelecimento legítimo do valor cultural e vital do conhecimento científico, em razão das possíveis consequências nocivas que dele podem advir. Sem tal complemento, aquela proposição pode sugerir algo que, em nossa opinião, Nietzsche não diz nem pode dizer realmente, levando-se em conta a sua concepção de filosofia. A sugestão de um significado equivocado torna-se possível porque, nas passagens mencionadas (FP 19[24], KSA 7, e GM III § 24, KSA 5), o autor utiliza o termo “filosofia” com sentido e extensão muito mais amplos do que busca conferir-lhe efetivamente¹³⁰.

De todo modo, a análise que empreendemos acima, tomando como ponto de partida as referidas passagens, justifica-se já pelo simples fato de que Nietzsche lança mão da ideia de que toda ciência pressupõe uma filosofia, mesmo sem acrescentar aquela precisão, indicada no parágrafo acima, necessária para conferir sentido à posição do autor. Muito mais estratégica do que propriamente precisa em termos conceituais, a ideia de que toda ciência depende de uma filosofia merece ser examinada, como fizemos, na medida em que é de grande proveito do ponto de vista instrutivo: ela permite identificar alguns aspectos da posição que Nietzsche parece pretender assumir acerca da relação entre filosofia e ciência tanto quando se volta à esfera dos eruditos como quando se volta à dos filósofos.

¹²⁹ Alteramos de “rigoroso” para “estritamente” a tradução do termo *streng*, presente na formulação “*streng wissenschaftliche Grundlage*”, para destacar o sentido de “completamente”, “exclusivamente”, “puramente” científico. A oposição à ideia de uma filosofia estritamente científica se encontra formulada, por exemplo, num fragmento póstumo do início dos anos 1870 (FP 29[199], KSA 7): “Fazer da *filosofia* pura ciência (como Trendelenburg) significa desistir”. A respeito dessa posição de Trendelenburg, cf. Frederick C. Beiser (2014, pp. 15-52). Em fragmentos póstumos do início da década de 1870, Nietzsche, como continuará a fazer, já atribui à miséria da filosofia em sua época a aspiração a reduzi-la à ciência (cf., por exemplo, FP 30[15], KSA 7).

¹³⁰ Sobre a delimitação, a retificação e a redução da extensão do conceito de filosofia, ver o tópico “Exigência de distinção e exigências da distinção”, no quinto capítulo deste trabalho.

Com base na proposição de que toda ciência depende de uma filosofia, Nietzsche posiciona-se de maneira negativa em relação aos eruditos e em relação aos filósofos, buscando inviabilizar determinadas visões de seus adversários em suas respectivas esferas. No primeiro caso, ele rejeita a posição dos eruditos que aspiram a uma ciência totalmente livre da filosofia; o repúdio a essa aspiração, porém, não implica a admissão de qualquer filosofia como base da ciência. Já no segundo caso, que diz respeito à esfera dos filósofos, o autor, depois de desqualificar toda metafísica sistemático-dedutiva que se queira independente das (e superior às) ciências, recusa a posição daqueles que pretendem reduzir a filosofia a uma base estritamente científica; rejeitar essa total redução tampouco implica, por parte de Nietzsche, a concepção de uma filosofia desvinculada por completo da ciência. Concebendo a ciência como necessariamente edificada sobre uma dimensão filosófica, Nietzsche estima impossível, pois, tanto a disjunção entre filosofia e ciência pretendida por alguns eruditos e alguns filósofos, como também a redução da primeira à segunda aspirada por outros pretensos filósofos. Daí se pode dizer, positivamente, que Nietzsche defende a ideia de que filosofia e ciência só devem ser concebidas como conjugadas, numa relação em que a primeira domina a segunda. O princípio geral em que se apoia esta relação de subordinação é o objeto de investigação do capítulo subsequente.

Capítulo 4. Filosofia e ciência sob crivo aristocrático: o domínio filosófico

O modo de relação que Nietzsche prescreve para a filosofia e a ciência se baseia, a nosso ver, em uma ideia geral que, para ele, funciona como um princípio: a ideia de aristocracia saudável.

Na carta de 2 de dezembro de 1887 endereçada a Georg Brandes, Nietzsche qualifica como “muito boa” a expressão “radicalismo aristocrático”, com a qual seu interlocutor classifica o pensamento do autor de *Para além de Bem e Mal*. De fato, desde cedo, o pensamento de Nietzsche enraíza-se em uma concepção de aristocracia que, embora varie sob certos aspectos no decurso de sua obra, conserva, segundo nos parece, a mesma estrutura formal.

A seguir, tentaremos identificar os componentes principais e mais elementares dessa estrutura aristocrática que embasa considerações de Nietzsche em diversos registros e sobre variados assuntos, inclusive a relação entre filosofia e ciência. Para tanto, começaremos por examinar em especial o escrito de juventude intitulado *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, além de *O Estado grego*. Adiante, para mostrar a continuidade de tal visão aristocrática, analisaremos em particular algumas passagens de *Para além de Bem e Mal*.

4.1. Aristocracia no jovem Nietzsche

A noção de aristocracia supõe não apenas a desigualdade entre os homens, mas uma desigualdade que implique hierarquia entre eles. Em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, ao afirmar a “natureza aristocrática do espírito” (EE III, KSA 1.698), Nietzsche se refere à “hierarquia natural no reino do intelecto” (EE III, KSA 1.699), isto é, ele se refere a uma diferença espiritual entre os homens caracterizada por uma gradação que ascende do menos ao mais capacitado intelectualmente¹³¹. A relação entre capacidade espiritual e número de indivíduos dá-se em proporção inversa: o número de pessoas se reduz à medida que aumenta a aptidão espiritual. Grosso modo, os indivíduos intelectualmente superiores constituem minoria, enquanto os inferiores, maioria.

¹³¹ Nesse contexto, Nietzsche utiliza os termos *Geist* e *Intellekt* como intercambiáveis.

No mencionado escrito, tal concepção de hierarquia espiritual aparece com particular clareza na passagem em que os interlocutores do filósofo retomam de modo sucinto algumas das ideias deste último¹³². Lançando mão da imagem de uma pirâmide, eles ilustram a ascendente gradação espiritual que separa a base, formada pela massa obtusa, e o topo, onde figura e fulgura o gênio. Abrindo aspas, Nietzsche dá a palavra aos estudantes e ao companheiro do filósofo:

“Você [o filósofo] falou tanto do gênio, dissemos nós aproximadamente, de sua caminhada solitária e difícil pelo mundo, como se a natureza sempre produzisse apenas as mais extremas oposições, de um lado a massa que dorme embotada e continua a proliferar-se pelos instintos, e então, a uma enorme distância, os grandes indivíduos contemplativos, dotados para criações eternas. Esses, porém, você os denomina o cume da pirâmide intelectual: contudo, parece que, do fundamento amplo e pesadamente carregado até o cume que se eleva livremente, são necessários inúmeros graus intermediários, e que precisamente aqui deve valer a proposição: *natura non facit saltus* [...]” (EE IV, KSA 1.722).

A passagem citada indica ainda que, à hierarquia intelectual entre os homens, deve corresponder uma distinção, também hierárquica, entre suas respectivas responsabilidades: os indivíduos situados no topo estão em condições para realizar “criações eternas” ou, como Nietzsche dirá páginas adiante, “tarefas nobres e sublimes” (EE IV, KSA 1.729).

Da correspondência entre a hierarquia do espírito e a hierarquia das responsabilidades, Nietzsche conclui: “Portanto, nossa meta não pode ser a cultura (*Bildung*) da massa: mas sim a cultura de homens singulares, selecionados, preparados (*ausgerüsteten*) para grandes e duradouras obras” (EE III, KSA 1.698).

Com essa afirmação, Nietzsche não faz apenas reiterar a ideia de que aos indivíduos selecionados, em oposição ao grande número, cabem tarefas distintas – em duplo sentido: diferentes e superiores – àquelas que competem à massa. Ao propor que a cultura se volte somente a esses indivíduos selecionados, em vez das massas, o autor sublinha que a sua concepção de aristocracia comporta, em certo sentido, as ideias de seletividade e, por conseguinte, de exclusão. Quando afirma “a natureza aristocrática da verdadeira cultura (*Bildung*)” (EE III, KSA 1.710), ele denota, com efeito, uma “cultura apoiada numa sábia seleção dos espíritos” (EE IV, KSA 1.712-713), pois, na realidade,

¹³² As conferências contém um diálogo entre um filósofo, seu companheiro e dois estudantes.

“apenas um número infinitamente diminuto de homens foi enviado pela natureza ao verdadeiro caminho da cultura” (EE III, KSA 1.697); daí sua oposição à “cultura da massa” (EE III, KSA 1.698). Como se vê, “a natureza aristocrática da verdadeira cultura (*Bildung*)” (EE III, KSA 1.710), fundada na seleção intelectual de poucos, supõe a “natureza aristocrática do espírito” (EE III, KSA 1.698), no sentido indicado acima.

Central na concepção nietzschiana de aristocracia, a ideia de seletividade não implica, entretanto, completa incompatibilidade entre os escolhidos como destinatários da cultura e os dela excluídos. Por certo, os indivíduos inferiores veem-se afastados das responsabilidades às quais, conforme a sua posição na hierarquia espiritual, eles não se encontram aptos e às quais, portanto, não têm direito. Por outro lado, esses mesmos indivíduos inferiores têm de desempenhar certo papel mesmo em relação à cultura e às responsabilidades das quais estão excluídos, assim como em relação aos indivíduos aptos a tais responsabilidades e destinados àquela cultura. Seleccionados e excluídos não se separam, pois, em todos os sentidos. Por isso, a noção de hierarquia suposta pela concepção nietzschiana de aristocracia não pode significar mera subordinação de prioridades, como se inexistisse entre os elementos ordenados outra relação que não a de gradação de importância: não se trata de dizer simplesmente que os indivíduos seleccionados e situados no topo hierárquico desfrutam de prioridade em comparação com os demais.

A concepção nietzschiana de aristocracia repousa sobre uma noção de hierarquia relacional: entre os elementos hierarquicamente ordenados, isto é, a massa inferior e os indivíduos superiores seleccionados, não há incompatibilidade nem desconexão completas; antes, uns e outros devem estabelecer entre si certa relação. Tudo está em determinar tal vínculo de maneira correta e justa, como o autor indica em suas notas preparatórias para *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*: “O princípio de educação correto (*richtige*) só pode consistir em colocar a massa mais numerosa na relação justa (*rechte*) com a *aristocracia espiritual*: eis a *tarefa própria da cultura (Bildungsaufgabe)* [...]” (FP 14[11], KSA 7)¹³³.

Na avaliação de Nietzsche, segundo nos parece, a justa ligação entre a massa inferior, de um lado, e os indivíduos superiores e mais raros, de outro, consiste numa

¹³³ Note-se que Nietzsche faz usos distintos do termo cultura (*Bildung*). Nessa última citação, a palavra se refere não apenas à minoria seleccionada, mas à massa em relação justa com aquela minoria. Já na passagem mencionada há pouco, na qual Nietzsche afirma que “apenas um número infinitamente diminuto de homens foi enviado pela natureza ao verdadeiro caminho da cultura” (EE III, KSA 1.697), o termo cultura tem sentido mais estrito, referindo-se somente à minoria seleccionada. Nietzsche faz uso análogo do vocábulo aristocracia.

relação de mesmo tipo daquela entre meio e fim. Em relação às naturezas superiores, consideradas como finalidade e sentido das naturezas inferiores, estas devem desempenhar o papel de meio, que é designado também por termos como instrumento, auxiliar, servidor e escravo. Esse vínculo, basicamente constituído como relação de meio e fim, especifica-se de duas maneiras principais.

Antes de tudo, as naturezas inferiores devem cumprir o papel de meio para o surgimento do gênio e de sua obra. Por certo, de acordo com o Nietzsche de *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, o gênio tem “origem metafísica”; por isso, adverte o autor, só em termos metafóricos é que se pode considerar o papel desempenhado pelas “forças culturais (*Bildungskräfte*)” e pela “verdadeira cultura de um povo” no “parto do gênio e então em sua correta educação” (EE III, KSA 1.699). Mesmo assim, Nietzsche sustenta que um verdadeiro estabelecimento de ensino (*Bildungsanstalt*) tem por obrigação “preparar (*vorzubereiten*) o nascimento do gênio e a produção de sua obra”. Imediatamente em seguida, ele precisa: “Não poucos, também aqueles cujos dons são de segunda ou terceira ordens, destinam-se a tal colaboração (*Mithelfen*) e só alcançam o sentimento de viver para seus deveres em serviço (*im Dienste*) de tal instituição de ensino (*Bildungsinstitution*) verdadeira” (EE IV, KSA 1.729), isto é, de uma instituição destinada a preparar o nascimento do gênio e de sua obra.

A ideia de que as naturezas inferiores devem desempenhar o papel de meio para o surgimento do gênio e de sua obra também está presente em *O Estado grego*, um dos *Cinco Prefácios a cinco Livros não escritos*. Nesse texto, Nietzsche propõe que a “concepção global do Estado platônico” contém uma “*doutrina secreta da conexão entre o Estado e o gênio*”. Não constitui objeção a essa tese, assegura Nietzsche, o fato de que, influenciado por Sócrates e contra si mesmo, Platão “não tenha colocado o gênio em seu conceito universal no topo de seu Estado perfeito, mas apenas o gênio da sabedoria e do saber”, isto é, o filósofo¹³⁴, excluindo o “artista genial” (CP, EG, KSA 1.776).

Para Nietzsche, não se trata apenas de situar o gênio no cume da “estrutura piramidal” em que se representa, em imagem, a configuração social (CP, EG, KSA 1.769); trata-se também de fazer dos demais indivíduos e do próprio Estado um meio

¹³⁴ Cf. os Livros 5 a 7 de *A República*, de Platão.

(*Mittel*) para a produção do gênio (CP, EG, KSA 1.769)¹³⁵: “A autêntica meta do Estado”, resume Nietzsche, é “a renovada produção e preparação (*Vorbereitung*) do gênio, em relação ao qual tudo o mais é apenas instrumento, auxílio (*Hilfsmittel*) e proporcionadores (*Ermöglichungen*)” (CP, EG, KSA 1.773).

No referido escrito, Nietzsche toma a guerra e as castas militares como modelo do Estado (CP, EG, KSA 1.775) e, diríamos nós, da relação a ser promovida entre o gênio e os demais homens. No intuito de esclarecer a sua posição, ele começa por descrever a “divisão e repartição da massa caótica em *castas militares*, a partir das quais, em forma de pirâmide, sobre uma camada inferior mais extensa de espécies de escravos, eleva-se o edifício da ‘sociedade guerreira’” (CP, EG, KSA 1.775). Essas “naturezas heterogêneas”, prossegue o autor, entram “em afinidade com aquele fim (*Zweck*)”, isto é, “a produção do gênio militar”. Assim, as camadas inferiores da hierarquia militar constituem um meio para gerar o gênio militar, que, em relação a elas, comporta-se como finalidade.

A ligação justa entre as naturezas inferiores e as superiores constitui uma relação de meio e fim ainda em um segundo sentido, intimamente ligado com o anterior. Além de meio para gerar o gênio, conforme enfatizado no sentido precedente, as naturezas inferiores devem desempenhar o papel de meio *do* gênio, isto é, devem ser instrumento para finalidades estabelecidas pelo gênio. Submetendo-se à função instrumental que lhes é própria, as naturezas inferiores são, assim, meio para dupla finalidade: para gerar o gênio e para realizar as metas instituídas pelo gênio. Quanto a este último ponto, que confere maior realce à obra do gênio, afirma Nietzsche, referindo-se ainda ao paradigma militar:

Tendo a pensar que o homem guerreiro seria um *meio* (*Mittel*) do gênio militar e seu trabalho, por sua vez, apenas um meio do mesmo gênio; e não a ele como homem absoluto e não gênio, mas sim a ele como meio do gênio – o qual pode querer sua aniquilação enquanto meio da obra de arte guerreira – se atribui um grau de dignidade, qual seja, aquela dignidade (*Würde*) de ser digno (*gewürdigt*) de ser meio do gênio. (CP, EG, KSA 1.775-776).

Em seguida, Nietzsche generaliza o que aplicara à relação entre o gênio militar e seus subordinados; ele faz valer o mesmo para o gênio *tout court* e sua ligação com os demais homens:

¹³⁵ Cf. CP, EG, KSA 1.769-771.

O que se indicou aqui num único exemplo vale no sentido mais universal: todo homem, com toda a sua atividade, tem dignidade apenas na medida em que ele, consciente ou inconscientemente, é instrumento do gênio; daí se deve deduzir imediatamente a consequência ética de que o “homem em si”, o homem absoluto, não possui dignidade, nem direito, nem obrigações: o homem só pode justificar sua existência como ser completamente determinado, que serve a finalidades inconscientes. (CP, EG, KSA 1.776).

A visão de Nietzsche opõe-se manifestamente à concepção kantiana de “reino dos fins”, segundo a qual todo homem é dotado de dignidade em si e ninguém jamais deve ser considerado como simples meio, mas sempre como fim em si. A dignidade do não gênio, no entender de Nietzsche, consiste, ao contrário, tão somente em ser ele simples meio ou, mais precisamente, instrumento do gênio.

A relação instrumental de meio e fim entre os elementos hierarquizados na aristocracia nietzschiana caracteriza-se também, então, por certo vínculo de subordinação. Nessa relação, quando estabelecida de forma correta e justa, os que se situam em posição superior, no caso o gênio, comandam aqueles que se situam em posição inferior, os não gênios, fadados a obedecer. Assim, se a “natureza aristocrática do espírito” (EE III, KSA 1.698) supõe, como vimos, a “hierarquia natural no reino do intelecto” (EE III, KSA 1.699), esta, por sua vez, implica “a mais sagrada ordenação no reino do intelecto, a servilidade da massa, sua obediência submissa, seu instinto de confiança sob o cetro do gênio” (EE III, KSA 1.698)¹³⁶. De acordo com tal lógica, “os grandes gênios” qualificam-se como “autênticos e fieis dirigentes (*Führer*) e guias (*Wegweiser*)” (EE IV, KSA 1.723)¹³⁷.

Cumpra precisar ainda que, nesse elo de subordinação instrumental, dirigentes e dirigidos estabelecem entre si uma relação recíproca:

E como os grandes dirigentes (*Führer*) carecem dos dirigidos (*Geführten*), assim aqueles a serem dirigidos (*die zu Führenden*) carecem dos dirigentes (*Führer*): aqui reina na ordenação dos espíritos uma predisposição recíproca (*gegenseitige*), sim, uma espécie de harmonia pré-estabelecida. (EE V, KSA 1.750).

¹³⁶ A expressão “a mais sagrada ordenação” faz ecoar a etimologia da noção de “hierarquia”, cujo primeiro componente é *ιερός*, “sagrado”. Cf. Pierre Chantraine (1968, pp. 457-458) e o verbete *Hierarchie* em Friedrich Kluge (2002, p. 412).

¹³⁷ Adiante, Nietzsche reitera que “os raros homens da verdadeira cultura” devem ser tomados por “dirigentes (*Führer*) e estrelas-guia (*Leitsterne*)” (EE IV, KSA 1.731).

A reciprocidade entre dirigentes e dirigidos pode ser observada, naturalmente, como simples mutualidade lógica, no sentido de que não se pode pensar a noção de dirigente sem ligá-la à noção complementar de dirigido. Dirigentes e dirigidos vinculam-se por meio da noção de ordem, com a qual uns e outros se relacionam de modo diverso e complementar: os primeiros emitem ordem, enquanto os últimos a ela obedecem. Sob essa ótica estritamente lógica, dirigentes e dirigidos são considerados como meros conceitos recíprocos, sem que seja necessário avaliar a aptidão dos primeiros a dirigir e a adequação dos últimos ao papel de obediência.

Mais do que indicar mera reciprocidade lógica, porém, ao mencionar a predisposição mútua e a harmonia pré-estabelecida entre dirigentes e dirigidos, Nietzsche parece levar em conta precisamente o ajustamento aos respectivos papéis de comando e obediência. Em nosso entender, com efeito, ele sugere que certas metas são alcançadas apenas quando entre dirigentes e dirigidos se estabelece uma relação justa, isto é, quando as naturezas superiores e aptas ao comando efetivamente comandam e as naturezas inferiores e destinadas à obediência efetivamente obedecem, e não o inverso; tal é a configuração que convém a uma autêntica aristocracia, entendida, em sentido etimológico, como o governo dos melhores. É dessa relação justa, conforme a qual as castas militares inferiores se submetem ao comando do gênio militar, que depende a realização da “obra de arte guerreira” – para retomarmos o caso mencionado acima a título de exemplo paradigmático (CP, EG, KSA 1.775-776).

Mas é a verdadeira cultura, cuja natureza aristocrática supõe certa hierarquização dos espíritos, que repousa necessariamente sobre aquela relação justa entre dirigentes e dirigidos. Daí asseverar Nietzsche, em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, “que são necessários grandes guias (*Führer*), e que toda cultura (*Bildung*) começa com a obediência” (EE V, KSA 1.749). Por vezes, ele também sinaliza de maneira elíptica essa condição necessária, referindo-se somente a um dos polos desse vínculo, o da obediência ou o do comando; como sabemos, porém, cada polo exige automaticamente como complemento a sua noção recíproca.

Assim, exprimindo-se de modo elíptico, o autor sublinha em *O Estado grego* esta “verdade que soa cruel”, a saber, “que a escravidão pertence à essência de toda cultura (*Kultur*)” (CP, EG, KSA 1.767)¹³⁸. De igual maneira pode-se compreender a afirmação, em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, de que “toda

¹³⁸ A respeito do contexto em que, em particular no escrito *O Estado grego*, Nietzsche elabora a sua concepção de escravidão ligada a certa ideia de cultura, cf. Ivo da Silva Júnior (2016).

cultura (*Bildung*) começa com o oposto de tudo o que agora se valoriza como liberdade acadêmica, com a obediência, com a subordinação, com a disciplina, com a servilidade (*Dienstbarkeit*)” (EE V, KSA 1.750).

No mesmo escrito, agora ao ocupar-se do polo referente ao comando, Nietzsche examina sob diversos aspectos a “fatalidade” de estudantes “nascidos para a cultura (*Bildung*) e educados para a incultura (*Unbildung*)” (EE V, KSA 1.747) por se verem “sem dirigentes (*führerlos*)” (EE V, KSA 1.750). Com isso, ele mostra que a relação entre dirigentes e dirigidos não se dá apenas entre aqueles poucos aptos à cultura, como vimos acima, e a maioria não destinada a ela. Mesmo os jovens nascidos para a cultura precisam de dirigentes e devem se submeter à obediência em dado momento, sob o risco de, na ausência de guias ou sob a ilusão de autonomia, degenerarem em eruditos e jornalistas, por exemplo, refugiando-se em especialidades e ocupando-se de utilidades de menor valor, na opinião de Nietzsche¹³⁹.

Uma vez que a relação justa entre dirigentes e dirigidos constitui uma condição necessária para a verdadeira cultura, de natureza aristocrática e baseada em certa hierarquia dos espíritos, Nietzsche opõe-se a toda tentativa de perversão do vínculo que considera correto entre os que são aptos ao comando e os que são próprios à obediência. Daí sua crítica à depreciação pura e simples da obediência e, inversamente, à valorização pura e simples da autonomia, que, a seu ver, ocorrem no ginásio e na universidade alemãs: “Nunca houve uma época tão rica em autonomias, nunca se odiou com tanta força toda escravidão, incluindo, naturalmente, a escravidão da educação e da cultura” (EE V, KSA 1.739)¹⁴⁰.

A depreciação da obediência, sob as suas mais variadas formas, e a valorização absoluta da autonomia incitam de diversas maneiras aqueles que deveriam prestar-se à função de instrumento a buscarem independência. Depois de afirmar que, conforme passagem já citada, as naturezas providas de dons de segunda e terceira ordens deveriam servir de auxílio à produção do gênio e de sua obra, Nietzsche adverte:

Agora, porém, precisamente esses talentos são desviados de seu caminho por constantes artifícios de sedução daquela “cultura” da moda e alienados de seu instinto. Essa tentação se dirige às suas emoções egoístas, fraquezas e vaidades, a elas, precisamente, insinua o espírito da época: “Sigam-me! Lá, vocês são servidores, auxiliares, instrumentos, ofuscados por naturezas

¹³⁹ Sobre a necessidade de dirigentes (*Führer*) mesmo para os aptos à cultura, cf. EE V, KSA 1.742-750.

¹⁴⁰ Sobre esse assunto, cf. toda a quinta conferência de *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* (KSA 1.733-763).

superiores, nunca alegres com sua singularidade, guiados por fios, agrilhoados, como escravos, sim, como autômatos: aqui, comigo, vocês usufruem como senhores de sua livre personalidade, seus talentos podem brilhar por si, com eles vocês mesmos estarão na primeira posição, um enorme séquito os acompanhará e a aprovação da opinião pública lhes agradará mais do que um elogio distinto dispensado a partir da elevação do gênio”. (EE IV, KSA 1.729).

Examinando escritos do início dos anos 1870, em particular *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, além de *O Estado grego*, procuramos mostrar que Nietzsche elabora já nessa época certa concepção de aristocracia. Mais adiante, veremos que determinados elementos formais dessa noção de aristocracia permanecem durante toda a sua obra e, por fim, que eles servem de princípio para a tomada de posição do autor quanto ao problema da relação entre filosofia e ciência. Antes, porém, resumamos nosso percurso até o momento e indiquemos os principais resultados a que chegamos.

Para evidenciar que já naqueles textos Nietzsche delineia o que entende por aristocracia, começamos por lembrar que, em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, ele caracteriza a verdadeira cultura como sendo aristocrática. Em vez de investigar a cultura em todas as suas dimensões, buscamos em seguida, de maneira mais limitada, identificar em que sentido o autor a toma por aristocrática, para assim compreendermos o significado básico do termo em questão.

A nosso ver, sob a pena de Nietzsche, o substantivo aristocracia e o epíteto aristocrático designam basicamente, ancorados em sua etimologia, uma forma de organização em que comandam os melhores, os quais constituem minoria, e em que os inferiores, maioria, obedecem. Assim, embora nem toda oligarquia, entendida simplesmente como governo da minoria, forme uma aristocracia, na medida em que a minoria efetivamente governante nem sempre se compõe dos melhores, pode-se depreender do raciocínio de Nietzsche que toda aristocracia é uma espécie de oligarquia, já que os melhores são necessariamente menos numerosos.

Por vezes, além do sentido básico de aristocracia indicado acima, que compreende diversos elementos em relação mútua, Nietzsche faz uso do termo em sentido mais restrito, denotando com essa palavra, por metonímia, apenas aquela minoria superior. Sirva de exemplo o fragmento póstumo já citado em que se lê: “O princípio de educação correto só pode consistir em colocar a massa mais numerosa na

relação justa com a *aristocracia espiritual*: eis a *tarefa própria da cultura* [...]” (FP 14[11], KSA 7).

Contra a tendência da época, que, na visão de Nietzsche, deprecia a obediência mesmo quando ela é necessária e que, inversamente, valoriza a autonomia mesmo quando ela é inapropriada, o autor não hesita em demonstrar a sua preferência pela aristocracia: o governo dos melhores é o melhor governo. Sua posição se explica na medida em que, respeitando a desigualdade e a hierarquia espiritual entre os homens, a organização aristocrática os coloca em uma relação justa, segundo a qual os melhores e mais aptos ao comando e às grandes tarefas realmente comandam, enquanto os inferiores e destinados à obediência, quais instrumentos, obedecem. A atitude favorável de Nietzsche em relação à aristocracia explica-se ainda na medida em que, assim entendida, ela constitui uma condição necessária para a verdadeira cultura. Conferindo-lhe papel de *conditio sine qua non*, o autor se contrapõe a toda tentativa de perverter as relações elementares que, conforme estudamos acima, formam o modo de organização aristocrático.

4.2. Aristocracia nos escritos posteriores

Para comprovar que permanecem em sua obra a mesma estrutura formal da concepção de aristocracia acima estudada, assim como a determinação dessa forma de organização como único meio para certas finalidades, basta examinar o início do capítulo de *Para além de Bem e Mal* intitulado “O que é nobre?”, título, aliás, que não deixa de fazer ressoar o adjetivo *ἀγαθός*, de que *ἄριστος*, termo determinante da palavra composta grega *ἀριστοκρατία*, é superlativo. Índice da referida continuidade, atinente tanto à concepção de aristocracia como ao papel de *conditio sine qua non* atribuído a essa forma de organização, é a evidente semelhança lexical entre as citações evocadas acima e as que traremos a seguir – abstraídas, obviamente, as novidades conceituais e as diferenças de contexto que distanciam *Para além de Bem e Mal* dos textos investigados até o momento.

Logo ao início do capítulo “O que é nobre?”, Nietzsche coloca a organização aristocrática como condição necessária da elevação do “homem” e, linhas depois, de “toda cultura superior”: “Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre [...]” (BM § 257 (PCS, trad. modificada), KSA 5).

Note-se que, na defesa de sua posição favorável à aristocracia, Nietzsche confere diferentes valores de prova ao passado, relacionando-o de maneira diversa com as possibilidades futuras. Na passagem citada, o modo assertórico da proposição universal que antecede o travessão, a qual se refere, com conotação positiva, a toda elevação do homem, no passado até o presente, como tendo sido promovida por uma sociedade aristocrática, aparece aos olhos de Nietzsche como suficiente para justificar a dedução pela qual se formula a oração subsequente, posterior ao travessão: “e assim será sempre”. Ao contrário da primeira oração, a segunda se dirige ao futuro e se apresenta em tom apodítico, com sentido universal, pois não comporta exceção (“sempre”), e necessário, já que assegura a ocorrência obrigatória de algo em certo modo (“assim”), e não de outro modo: havendo elevação do homem, tem de resultar ela de uma sociedade aristocrática, e não de outra organização social. Articulado por uma conjunção implícita, este é, de acordo com nossa leitura, o raciocínio em que se dá a passagem do modo assertórico voltado ao passado até o presente ao modo apodítico, que encerra validade perene: *porque* toda elevação do tipo homem foi até o momento obra de uma sociedade aristocrática, assim terá de ser sempre.

Nietzsche, entretanto, não parece inclinado a adotar o mesmo procedimento lógico quando examina os fracassos passados da aristocracia. Nesse caso, explicitando e sublinhando a conjunção “*porque*”, anota ele num fragmento póstumo: “Falsos ensinamentos da história: algo elevado não está refutado *porque* fracassou ou foi mal utilizado (como a aristocracia)!” (FP 2[76], KSA 12). Aqui, os fracassos passados da aristocracia não bastam para assegurar fracassos futuros, menos ainda para assegurá-los de modo apodítico.

Esta última forma de raciocinar nos parece logicamente correta e, portanto, preferível, mas ela não é aplicada ao início do parágrafo 257 de *Para além de Bem e Mal*, conforme indicamos acima. Aqui, da oração assertórica universal voltada ao passado até o presente, a qual inicia o texto (“Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática”), poder-se-ia extrair uma oração universal em modalidade problemática referindo-se ao futuro, mas não uma apodítica, como ocorre (“e assim será sempre”).

No parágrafo 257 de *Para além de Bem e Mal*, depois de apresentar em tom apodítico, como vimos, a sociedade aristocrática enquanto *conditio sine qua non* de toda elevação do homem, Nietzsche esclarece por que, no seu entender, tal organização se

caracteriza como aristocrática, a saber, na medida em que supõe a desigualdade hierarquizada entre os homens, a qual se traduz em alguma forma de escravidão: trata-se, em suas palavras, “de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquia [*Rangordnung*] e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido” (BM § 257 (PCS), KSA 5)¹⁴¹.

Característica da concepção nietzschiana de hierarquia relacional, concepção essa subjacente à sua noção de aristocracia, a relação instrumental, em forma de comando e de obediência, entre os elementos hierarquicamente ordenados transparece nas linhas subsequentes do texto. Nelas, o autor argumenta que “a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘autossuperação do homem’”, não pode ocorrer “sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar” (BM § 257 (PCS), KSA 5).

No parágrafo seguinte (BM § 258, KSA 5), Nietzsche indica que o tipo de relação estabelecida entre uma aristocracia – termo que aqui denota, por metonímia, apenas os melhores, i.e., os *ἀριστοι* – e os demais constitui sinal da corrupção ou do estado sadio de tal aristocracia. Depois de definir corrupção, em sentido geral, como a ameaça da anarquia aos instintos e como o abalo da “estrutura fundamental dos afetos a que se chama ‘vida’”, o autor acrescenta que as formas de corrupção variam conforme as configurações vitais em que ocorrem (BM § 258 (PCS, trad. modificada), KSA 5). O caso de corrupção de que ele se ocupa no texto em tela é precisamente o da aristocracia, que é, portanto, considerada como uma configuração vital, conforme insistirá o parágrafo 259, o qual será analisado mais à frente.

Como exemplo de aristocracia corrompida, Nietzsche menciona a do início da Revolução Francesa. Com isso, conforme já antecipamos, ele faz uso metonímico do termo aristocracia, na medida em que se refere somente à parcela supostamente formada pelos melhores, e sempre acompanhado da precisão de que se trata de uma forma corrompida, já que, a rigor, algo atingido por corrupção não pode receber o seu antigo nome pura e simplesmente: isto é, não se tem em mente aqui uma aristocracia *tout court*, que corresponderia a uma aristocracia sã, mas sim uma aristocracia *corrompida*.

¹⁴¹ No parágrafo 377 de *A gaia Ciência*, intitulado “*Nós, os sem-pátria*”, declara Nietzsche: “[...] refletimos sobre a necessidade [*Nothwendigkeit*] de novas disposições [*Ordnungen*], também de uma nova escravatura – pois cada fortalecimento e elevação do tipo ‘homem’ implica também uma nova espécie de escravidão [...]” (GC § 377 (PCS), KSA 3).

Abrir mão de “seus privilégios”, descartar “suas prerrogativas senhoriais [herrschaftlichen]” e rebaixar-se “a uma mera função da realeza”: eis as manifestações da corrupção nessa aristocracia (BM § 258 (PCS), KSA 5). Em complemento à ideia de que as formas de corrupção variam segundo as formas de vida em que se manifestam, Nietzsche havia, numa versão prévia do parágrafo 258, em passagem finalmente abandonada, precisado ainda que “corrupção em uma classe dominante significa outra coisa que [corrupção] em uma classe servidora (*dienende*) e submissa”: para o primeiro caso, ele apontara como sintoma de corrupção a “redução da força de vontade”; para o segundo, “o aumento da autonomia”¹⁴², aqui no mesmo sentido, pensamos nós, da crítica à autonomia e à liberdade presente em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* e examinada mais acima: a autonomia daqueles que devem desempenhar função servil, como meros instrumentos, revela-se prejudicial tanto a eles mesmos quanto àqueles que, superiores e aptos ao comando, deveriam utilizar os primeiros como meio para realizar suas tarefas superiores.

Na sequência do parágrafo 258 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche apresenta o que constitui a seu ver “o essencial numa aristocracia boa e sã”. Como é de esperar, ele começa por excluir dessa caracterização o que, conforme acabamos de mencionar, marca a corrupção de uma aristocracia, para em seguida assinalar o que particulariza positivamente uma aristocracia boa e sã: necessário a esta última, assegura o autor,

é que *não* se sinta como função (quer da realeza, quer da comunidade), mas como seu *sentido* e suprema justificativa – que portanto aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, *por sua causa*, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos. Sua fé fundamental [da aristocracia boa e sã] tem [*muss*] de ser que à sociedade *não* é lícito [*dürfe*] existir pela sociedade [*um der Gesellschaft willen*], mas apenas como alicerces [*Unterbau*] e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de *ser* superior [...]. (BM § 258 (PCS, trad. modificada), KSA 5)¹⁴³.

No início do parágrafo 258, já sabemos, Nietzsche define em termos gerais a corrupção como ameaça da anarquia; depois, ele apresenta como característica da corrupção da aristocracia seu rebaixamento ao papel de função e, agora, afirma que a aristocracia boa e sã, composta de seres superiores e destarte responsáveis por tarefas

¹⁴² Cf. KSA 14.372.

¹⁴³ Sobre o sacrifício de muitos homens, como instrumentos e escravos, em benefício de uma minoria, cf. *O Estado grego* (KSA 1.764-777).

superiores, não deve rebaixar-se ao papel de função dos demais, sendo antes o sentido e a justificativa deles, aos quais, a esses sim, cabe o papel de função. Com aquela caracterização de uma aristocracia corrompida e com esta definição de uma aristocracia boa e sã, o autor dá a entender que não é propriamente a anarquia entendida em sentido literal como ausência de autoridade e de comando (*áv - αρχία*) que marca a corrupção da aristocracia em sua relação com os demais, mas sim a inversão, em comparação com o que esperaria o autor, de papéis entre uns e outros; corrupção da aristocracia em sua relação com os demais significa, pois, anarquia em sentido derivado, compreendida como desordem, ou melhor, como uma ordenação, para Nietzsche, indesejada¹⁴⁴. Com efeito, quando rebaixada ao papel de função, a aristocracia é, de alguma forma, comandada e submetida à autoridade da realeza, da comunidade ou de quem quer que seja que não deveria comandá-la. Comando há, portanto, mas um comando exercido por parte de quem não está apto a comandar e, por conseguinte, não tem o direito de fazê-lo nem deveria fazê-lo. Assim – para recuperarmos o vocabulário do período de *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* e de *O Estado grego*, textos examinados no início deste capítulo –, numa aristocracia corrompida, não se estabelece a relação justa entre a minoria superior e os demais, como requer a concepção nietzschiana de aristocracia boa e sã.

Mas Nietzsche estabelece como indício de uma aristocracia boa e sã, independentemente de encontrar-se ela *no* ou *sob* o comando efetivo dos demais, o modo como ela percebe e concebe a si mesma e aos outros. Sendo boa e sã, ela deve sentir-se (*fühlt*) como sentido e justificativa dos demais, e não como mera função; da mesma forma, sua crença fundamental (*Grundglaube*) tem de ser a de que a sociedade – palavra que, por metonímia, designa nessa passagem os demais, i.e., aqueles que não pertencem à aristocracia – tem nesta, na aristocracia, a sua razão de ser, e não o inverso (BM § 258, KSA 5).

Entretanto, se esse modo de perceber e de conceber a si mesma e aos demais caracteriza toda aristocracia boa e sã, Nietzsche parece pretender justificar de outra forma a relação desta com aqueles, isto é, aquela relação de funcionalidade, instrumentalidade e escravidão: ele procura explicar tal vínculo a partir de sua concepção de vida como vontade de potência, a qual, por sua vez, ancora-se em sua

¹⁴⁴ “A desordem – diz Bergson (2013 [1934], p. 108) – é simplesmente a ordem que não procuramos. Não se pode suprimir uma ordem, mesmo pelo pensamento, sem dela fazer surgir outra.”

visão de mundo como vontade de potência¹⁴⁵. Esse é, em nossa avaliação, o objetivo principal do parágrafo seguinte, de número 259, de *Para além de Bem e Mal*.

Nesse texto, Nietzsche toma como ponto de partida de sua argumentação a proposição de que “vida é precisamente vontade de potência” (BM § 259 (PCS), KSA 5)¹⁴⁶, proposição que o autor já havia apresentado no parágrafo 13, acrescentando que “antes de tudo o vivente quer *dar vazão* a sua força” (BM § 13 (RRTF), KSA 5). No parágrafo 259, ele precisa que vontade (*Wille*) de potência significa querer (*wollen*) “crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar domínio” e, determinando ainda mais o sentido das asserções precedentes, assegura que “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa [*Verletzung*], sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”¹⁴⁷.

Estabelecido o sentido em que vida é vontade de potência, Nietzsche procura então mostrar duas formas diferentes de considerar essa proposição. Em primeiro lugar, ele apresenta as condições em que ocorre uma abstenção relativa da efetivação da vida como vontade de potência nos termos descritos acima:

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido toco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo). (BM § 259 (PCS), KSA 5).

Sob tais condições, complementa Nietzsche, esses “indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã”. Considerada como um corpo, portanto, toda aristocracia sã reúne as condições necessárias para que seus membros se abstenham de “ofensa, violência, exploração mútua” e possam “equiparar sua vontade à do outro”.

Contudo, trata-se de mera abstenção relativa aos integrantes de tal aristocracia boa e sã, mas não aos que dela não fazem parte. É que, sendo tal aristocracia não apenas um corpo, mas, mais especificamente, “um corpo vivo e não moribundo”, ela “terá de ser a vontade de potência encarnada” e, por conseguinte, deverá “fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros [...] – não devido a uma

¹⁴⁵ Cf. BM § 13 e BM § 36, KSA 5. Sobre a concepção nietzschiana de mundo e de vida como vontade de potência, cf. Scarlett Marton (2000, pp. 41-72).

¹⁴⁶ Sempre modificamos a tradução para “vontade de potência”, no lugar de “vontade de poder”.

¹⁴⁷ Cf. ainda GM II § 11, KSA 5.312.

moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de potência” (BM § 259 (PCS), KSA 5)¹⁴⁸.

Em segundo lugar, Nietzsche sustenta que, à luz da concepção de vida como vontade de potência, constitui uma negação da vida a tentativa de fazer daquela abstenção relativa uma abstenção absoluta: “Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio [abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro], tomando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação* da vida, princípio de dissolução e decadência” (BM § 259 (PCS), KSA 5).

É justamente semelhante extrapolação, todavia, que se procura fazer com frequência, o que, para Nietzsche, soa absurdo:

Em toda parte sonha-se atualmente, inclusive sob roupagem científica, com estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o “caráter explorador” – a meus ouvidos isto soa como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica. A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de potência, que é precisamente vontade de vida. Supondo que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda a história [...]. (BM § 259 (PCS), KSA 5)¹⁴⁹.

Na medida em que Nietzsche situa na base de seus argumentos a proposição de que vida é vontade de potência, torna-se inconcebível para ele o desaparecimento da exploração: esta simplesmente “faz parte da *essência* do que vive” e “é uma consequência da própria vontade de potência”. Em outros termos, colocado o conceito

¹⁴⁸ Cf. também GM II § 11, KSA 5, p. 313.

¹⁴⁹ As premissas da argumentação nietzschiana desenvolvida no parágrafo 259 de *Para além de Bem e Mal* estão presentes também em *Para a Genealogia da Moral*. Aqui, elas destinam-se a combater determinada concepção de justiça defendida por Dühring, entre outros: “Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo ‘injusto’, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas [*Grundfunktionen*], a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da autêntica vontade de vida, que tende à potência [*eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist*], a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de potência. Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de potência, mas como meio *contra* toda luta, mais ou menos segundo o clichê comunista de Dühring, de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual, seria um princípio *hostil à vida*, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada. –” (GM II § 11 (PCS, trad. modificada), KSA 5).

de vida, colocam-se automaticamente também os conceitos de vontade de potência e de exploração.

Além de revelar-se, nesse sentido, impossível, o desaparecimento da exploração constituiria negação da vida na medida em que, para Nietzsche, equivaleria ao desaparecimento de uma condição necessária para a elevação da vida; embora nem toda exploração tenha por consequência a elevação da vida, toda elevação da vida se dá necessariamente por meio de algum tipo de exploração. Com efeito, na avaliação do autor, toda elevação do homem, vimos acima, é obra de uma sociedade aristocrática, e toda sociedade aristocrática boa e sã, por sua vez, escraviza, instrumentaliza e explora os demais, ou ao menos deve sentir-se no direito de fazê-lo.

De um lado, portanto, a exploração, como parte da essência da vida, mostra-se incontornável, já que, posto o conceito de vida, põem-se necessariamente também os de vontade de potência e de exploração. Por outro lado, nem toda forma de exploração é considerada por Nietzsche como justa e como condição de elevação do homem, mas apenas a exploração dos indivíduos inferiores, maioria, pelos superiores, minoria; é nesse caso que se tem, como forma de organização hierarquizada, uma aristocracia em sentido literal, isto é, o comando dos melhores sobre os demais.

Observa-se, assim, uma dupla relação entre a concepção de vida e a concepção de aristocracia: esta – entendida como organização em que os melhores, minoria hierarquicamente superior e apta a tarefas superiores, comandam e instrumentalizam os demais, maioria hierarquicamente inferior e destinada a servir como simples função – constitui *meio necessário* para a elevação da vida; vista por outro ângulo, a concepção de aristocracia *baseia-se* na concepção de vida como vontade de potência, que, por sua vez, decorre da concepção de mundo como vontade de potência.

Assim, além de mostrar a continuidade dos componentes elementares da noção de aristocracia elaborada já à época de *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* e de *O Estado grego*, a análise dos parágrafos 257 ao 259 de *Para além de Bem e Mal* nos coloca em condições de afirmar que Nietzsche, em sua estratégia argumentativa, procura ancorar em sua concepção de vida e de mundo como vontade de potência a sua noção de aristocracia boa e sã, assim como a sua justificativa da exploração praticada de fato ou legitimamente aspirada por esta última em relação aos demais. O mesmo é dizer: é no plano de sua concepção de vida e de mundo que, no

limite, Nietzsche enraíza o seu aristocratismo radical, princípio a partir do qual, veremos mais à frente, considerará a relação entre filosofia e ciência¹⁵⁰.

4.2.1. Problemas argumentativos

Antes, entretanto, tentemos mostrar como, em nosso entender, a posição de Nietzsche parece encerrar ao menos duas dificuldades argumentativas.

A primeira delas é de caráter lógico¹⁵¹. Conforme indicamos acima, ao apresentar como condição de elevação do homem uma aristocracia que instrumentaliza, escraviza e explora, Nietzsche, de uma proposição assertórica, referente ao passado até o presente, pretende derivar uma proposição apodítica, com validade universal, necessária e perene. Do ponto de vista lógico, contudo, tal derivação parece ilegítima, uma vez que, de uma proposição assertórica universal, pode-se extrair outra problemática de mesma qualidade e quantidade, mas não apodítica, como faz o autor.

Ora, em nosso entender, Nietzsche procede de igual maneira em relação à sua concepção de vida como vontade de potência, na qual ele procura embasar a sua visão de aristocracia e do papel a ela conferido de condição necessária para a elevação do homem. A partir das proposições assertóricas segundo as quais “vida é precisamente vontade de potência” e “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (BM § 259 (PCS), KSA 5), o autor busca deduzir uma asserção apodítica universal negativa ao descartar peremptoriamente toda e qualquer possibilidade de “estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o ‘caráter explorador’”; de fato, a negação absoluta de semelhante possibilidade explica-se, de acordo com ele, na medida em que “a ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva”, mas, ao contrário, “faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de potência, que é precisamente vontade de vida” (BM § 259 (PCS), KSA 5). Ao negar toda e qualquer possibilidade vindoura de uma vida isenta de exploração, Nietzsche não restringe ao passado e ao presente a

¹⁵⁰ Sobre a estratégia argumentativa de certos filósofos que deslocam para um plano supostamente mais profundo, como o ontológico (ou, no caso de Nietzsche, a sua concepção de mundo), a abordagem de assuntos muitas vezes tomados como meros debates universitários (como a relação entre filosofia e ciência), cf. Pierre Bourdieu (1988).

¹⁵¹ Embora a lógica seja, sob certo ângulo, objeto da crítica de Nietzsche, nem por isso ela deixa de constituir uma exigência necessária ao pensamento filosófico. Sobre esse assunto, ver o primeiro capítulo deste trabalho.

pertinência da afirmação de que vida é vontade de potência e, por conseguinte, em sua essência exploração; mais do que isso, ele pretende estender a todo o futuro a validade dessa afirmação. Novamente, então, o autor deduz de uma afirmação assertórica universal (toda vida é vontade de potência e exploração) uma asserção apodítica universal (toda vida terá de ser sempre vontade de potência e exploração), quando, do ponto de vista lógico, poderia no máximo deduzir uma proposição problemática universal, indicando apenas a possibilidade, não a necessidade, de continuação do mencionado vínculo entre as noções de vida, vontade de potência e exploração.

Ao conferir modalidade apodítica à sua concepção de vida como vontade de potência e exploração, além de proceder em desacordo com a lógica, Nietzsche parece chocar-se em certo sentido, embora não sob todos os aspectos, com a sua concepção de filosofia histórica e de filosofia do vir-a-ser¹⁵²: eis o segundo problema da argumentação nietzschiana.

Entretanto, antes de investigar em que sentido a sua concepção de vida como vontade de potência e exploração concorda com a sua concepção de filosofia histórica e do vir-a-ser e em que sentido elas entram em discordância, examinemos como Nietzsche avalia o empreendimento filosófico mesmo de elaborar uma concepção de vida. Sua posição a esse respeito parece transformar-se no decurso da obra, ao menos sob os aspectos que analisaremos a seguir.

Na terceira de suas *Considerações extemporâneas*, *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche assegura que a “grandeza” do filósofo de Danzig consiste em “ter-se colocado em face da imagem da vida [*Bilde des Lebens*] como um todo [*als einem Ganzen*], para interpretá-la como um todo [*als Ganzes*]” (CE III § 3 (RRTF), KSA 1). Linhas depois, ele generaliza a necessidade de tal atitude e de tal capacidade, afirmando serem elas uma “exigência de toda grande filosofia, que, como um todo, sempre diz unicamente esta é a imagem de toda vida [*das Bild alles Lebens*], aprende nela o sentido de tua vida. Ou vice-versa: lê tua vida e entende nela os hieróglifos da vida universal [*des allgemeinen Lebens*]” (CE III § 3 (RRTF), KSA 1).

Na *Consideração extemporânea* precedente, que trata *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, Nietzsche indica logo no início que considera a vida de maneira a-histórica: “A história, na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência [*Macht*] a-histórica [...]” (CE II § 1 (RRTF), KSA 1).

¹⁵² Sobre a concepção nietzschiana de filosofia histórica e do vir-a-ser, ver o tópico “Filosofia histórica: a filosofia convertida em história?”, no sétimo capítulo deste trabalho.

Todavia, a partir de sua concepção de uma filosofia histórica como filosofia do vir-a-ser, tal como apresentada no segundo parágrafo de *Humano, demasiado Humano* e reiterada na reformulação desse texto em 1888¹⁵³, o próprio Nietzsche oferece elementos para a problematização da exigência segundo a qual todo verdadeiro filósofo tem de conceber a “imagem da vida [*Bilde des Lebens*] como um todo”, assim como para o questionamento de uma consideração a-histórica da vida.

Essa problematização se dá sob dois ângulos principais, intimamente ligados um ao outro: de um lado, é preciso levar em conta que toda *vida* se constitui historicamente, isto é, sob determinadas circunstâncias situadas no espaço e no tempo, assim como toda *imagem* da vida se produz sob certas circunstâncias espaçotemporais e a partir de uma dada ótica, sendo, portanto, sempre condicionada e incompleta; de outro lado, é necessário considerar que tanto o objeto dessa imagem, a *vida*, como as condições em meio às quais se dá a elaboração de tal *imagem* fazem parte do vir-a-ser, como tudo o mais, e se encontram, por conseguinte, sujeitos a alterações. O primeiro ângulo de questionamento impõe-se à concepção nietzschiana de filosofia histórica, que deve observar seus objetos como relacionados a circunstâncias situadas no espaço e no tempo (razão por que “não há verdades absolutas”); o segundo ângulo deriva de sua filosofia do vir-a-ser, que toma por base a tese de que tudo devém e, portanto, acha-se em incessante transformação (razão por que “*não há fatos eternos*”). Essa filosofia do vir-a-ser requer aquela filosofia histórica, ligando-se ambas intimamente.

As mencionadas diretrizes da filosofia histórica e do vir-a-ser encontram-se expostas no início de *Humano, demasiado Humano*, em parágrafo amplamente estudado no sétimo capítulo deste trabalho. Ali, ao identificar “a falta de sentido histórico” como “o defeito hereditário de todos os filósofos”, Nietzsche toma como exemplo privilegiado o modo como eles discorrem sobre o homem:

Todos os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem do presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer, paira diante deles ‘o homem’, como uma *aeterna veritas*, como algo que permanece igual em todo o torvelinho, como uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem, entretanto, nada mais é, no fundo, do que um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *muito limitado*. [...] o filósofo vê ‘instintos’ no homem do presente e admite que estes fazem parte dos fatos inalteráveis do homem [...]: a teleologia está inteira edificada sobre o falar-se do homem dos últimos quatro milênios como de um *eterno*, em

¹⁵³ Cf. KSA 14.120-121.

direção ao qual todas as coisas do mundo desde seu início tenderiam naturalmente. Mas tudo veio a ser, *não há fatos eternos*: assim como não há verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é necessário de agora em diante [...]. (HH § 2 (RRTF), KSA 2).

Ao reformular esse parágrafo em 1888, Nietzsche acentua ainda mais a limitação do ponto de vista a partir do qual falam os filósofos, mesmo quando pretendem conferir às suas posições um caráter “a-histórico, antihistórico”: “Eles partiram do homem que oferecem sua época e seu entorno, de preferência até mesmo de si e somente de si”¹⁵⁴.

O que, nas passagens mencionadas, se aplica ao modo de considerar o homem aplica-se igualmente ao modo de considerar a vida. O condicionamento histórico e o pertencimento ao vir-a-ser de que não escapam nem a vida nem a imagem que dela se faz tornam absurda a exigência de uma imagem total e a-histórica da vida. É o que indica o próprio Nietzsche no parágrafo de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* intitulado justamente “*O quadro da vida* [Das Bild des Lebens]”:

A tarefa de pintar o quadro da vida [das *Bild des Lebens*], por mais que tenha sido proposta pelos escritores e filósofos, é absurda: mesmo pelas mãos dos maiores pintores-pensadores sempre surgiram apenas quadros [*Bilder*] e miniaturas [*Bildchen*] a partir de uma [aus einem] vida, isto é, a partir da sua [aus ihrem] vida – e outra coisa também não seria possível. Naquilo que está em devir [*Im Werdenden*], um ser em devir [*ein Werdendes*] não pode se refletir como algo firme e duradouro, como um “o” [*Das*]. (OS § 19 (PCS, trad. modificada), KSA 2)¹⁵⁵.

O título do parágrafo, “*O quadro da vida* [Das Bild des Lebens]”, retoma a mesma expressão utilizada na passagem de *Schopenhauer como Educador* mencionada acima, na qual Nietzsche apresenta a sua exigência para toda grande filosofia, isto é, a obrigação de oferecer a imagem da vida (*Bilde des Lebens*) como um todo.

¹⁵⁴ Cf. KSA 14.121.

¹⁵⁵ Acrescentamos grifos de Nietzsche não reproduzidos na tradução. Além disso, alteramos a tradução de “aus” para “a partir de”, em vez de simplesmente “de”, visando a evitar ambiguidade. Quando Nietzsche indica a vida como aquilo que é representado no quadro, ou seja, como o objeto do quadro, ele utiliza o genitivo, como no título e no início do parágrafo: “o quadro da vida” (*Das Bild des Lebens*). Nesse texto, a nosso ver, o autor emprega a preposição “aus” para indicar a proveniência da pintura do quadro: o quadro é pintado “a partir de [aus] uma vida”, a partir da vida daquele que pinta: aus einem *Leben, nämlich aus ihrem Leben*. Além de evitar ambiguidade, nossa alteração de tradução busca explicitar a relação entre as ideias contidas nas duas formulações, isto é, entre a formulação em que a vida é apresentada como o objeto do quadro (“o quadro da vida [Das Bild des Lebens]”) e a formulação em que uma vida particular é apresentada como a proveniência da elaboração do quadro (“a partir de uma vida, isto é, a partir da sua vida [aus einem *Leben, nämlich aus ihrem Leben*]”): não se pode pintar o quadro da vida, porque sempre se pinta tal quadro a partir de uma vida, a partir da própria vida daquele que pinta.

A mesma expressão, entretanto, é utilizada agora na defesa de uma posição contrária à anterior. Ao afirmar no parágrafo de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* a impossibilidade de o filósofo¹⁵⁶ “pintar o quadro da vida [das *Bild des Lebens*]”, Nietzsche sublinha tanto o artigo definido que determina o substantivo “quadro” (o quadro), o qual é obra do filósofo, como o artigo definido que determina o complemento daquele substantivo, a vida, a qual é o objeto que a imagem busca refletir. Gramaticalmente, os artigos definidos indicam que nos dois casos se considera *em toda a sua completude* aquilo que se expressa nos substantivos, isto é, o quadro e a vida nele pretensamente reproduzida: os respectivos artigos definidos emprestam aos substantivos a ideia de *acabamento*, no que tange ao quadro, e de *totalidade*, no tocante à vida.

Em seguida, porém, Nietzsche assegura a impossibilidade de se conceber efetivamente a vida em sua completude, já pela limitação da ótica a partir da qual os filósofos a concebem, a saber, “a partir de uma [aus einem] vida, isto é, a partir da sua [ihrem] vida”. Assim, ao artigo definido em realce no início do parágrafo citado, que se refere ao pretendido objeto do quadro, isto é, à vida em sua totalidade, agora contrasta gramaticalmente o artigo indefinido, também sublinhado, que se refere à ótica a partir da qual (*aus*) se busca conceber a vida por inteiro, isto é, a partir de *uma (einem)* vida. Aqui, o artigo indefinido indica que o substantivo não denota a totalidade do que ele representa (não se trata da vida), mas apenas uma unidade, um mero, por assim dizer, espécime da espécie: trata-se de *uma* vida particular, a saber, da vida de quem pinta o quadro, conforme explicita a sequência do texto, em que ao substantivo vida se associa o adjetivo possessivo *sua* (“sua vida”)¹⁵⁷.

Por fim, à limitação ótica mesmo “dos maiores pintores-pensadores”, Nietzsche acrescenta outro argumento para embasar a sua tese de que é absurda a tarefa de pintar o quadro da vida: uma vez que se encontram em vir-a-ser tanto os pintores-pensadores quanto o que eles buscam pintar e pensar, isto é, a vida, esta não pode se refletir neles de maneira fixa e duradoura; assim, revela-se insensato admitir a possibilidade mesma de se produzir, em definitivo, o quadro da vida: “Naquilo que está em devir [*Im Werdenden*; isto é, nos pintores-pensadores], um ser em devir [*ein Werdendes*; isto é, a vida] não pode se refletir como algo firme e duradouro, como um “o” [*Das*]”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Em nossa análise, deixamos de lado a menção aos poetas (*Dichtern*) e nos concentramos no filósofo.

¹⁵⁷ A ideia de que a limitação da ótica tem por consequência a impossibilidade de conceber a vida em sua totalidade já se encontra expressa no parágrafo 32 de *Humano, demasiado Humano*.

¹⁵⁸ Este artigo definido substantivado “o” (*Das*) reenvia ao primeiro artigo definido de “o quadro da vida [das *Bild des Lebens*]”, cuja pintura se revela absurda.

Apliquem-se agora essas observações gerais de Nietzsche a respeito do modo de se considerar a vida à concepção de vida que ele próprio formula. Se a vida não se deixa reproduzir em sua totalidade numa imagem, cuja produção sempre encerra uma limitação ótica; se tanto “a” vida como aquele que produz “a” imagem “da” vida se encontram em vir-a-ser e, portanto, sujeitos à incessante alteração, de maneira que se torna absurda a tarefa de pintar, de uma vez por todas, o quadro acabado da vida – como entender então a proposição de Nietzsche segundo a qual vida *é e sempre será* vontade de potência e exploração (BM § 259, KSA 5), proposição com que ele procura explicar a sua concepção de aristocracia e o papel desta como condição necessária para toda elevação do homem (BM § 257 e BM § 258, KSA 5)?

Colocam-se aí dois problemas: o primeiro, de extensão, consiste em determinar se a concepção de vida como vontade de potência e exploração se refere à vida em sua totalidade ou não: com efeito, dizer que *toda* vida é vontade de potência e exploração não equivale necessariamente a dizer que *toda a* vida é vontade de potência e exploração; o segundo problema, de modalidade, consiste em determinar se e em que sentido, à luz de uma filosofia histórica e do vir-a-ser, é possível enunciar em modo apodítico, com validade necessária também para o futuro, a proposição de que vida é e sempre será vontade de potência e exploração. Para compreender se e em que sentido a concepção de vida elaborada por Nietzsche contraria a sua filosofia histórica e do vir-a-ser, basta, em nossa avaliação, indicar até certo ponto a resposta do primeiro problema e, eis o principal, examiná-la sob o prisma de leitura proposto no segundo problema. É o que nos propomos a seguir.

Começemos então por assinalar em que sentido, a nosso ver, deve-se formular o primeiro problema. Ao apontar a limitação ótica de quem concebe uma imagem da vida¹⁵⁹, Nietzsche indica, como vimos, a impossibilidade de se refletir a vida em sua

¹⁵⁹ Que a sua concepção de vida como vontade de potência é formulada a partir de sua perspectiva, o próprio Nietzsche o indica. Depois de afirmar que se deve considerar o valor das estimativas de valor em relação à vida, ele pergunta: “Mas *o que é vida?*”, e em seguida responde: “Aqui se faz necessária uma nova e mais determinada versão do conceito ‘vida’: minha fórmula [*meine Formel*] para isso diz: vida é vontade de potência” (FP 2[190], KSA 12). No parágrafo 36 de *Para além de Bem e Mal* (RRTF, KSA 5), lê-se: “Suposto, enfim, que desse certo explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de *uma* forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência, como é *minha* proposição [*mein Satz*] [...]”. Ao sublinhar o pronome adjetivo possessivo “minha”, Nietzsche, por certo, visa a distinguir a sua tese; além disso, porém, ele acaba por realçar, a nosso ver, a proveniência particular da formulação dela. De resto, como essa sua proposição serve de base para a concepção de mundo como vontade de potência, o texto em tela, parece-nos, permite dizer que mesmo uma teoria sobre o mundo, a qual, quanto ao seu escopo, pretende-se universal, possui, no tocante à sua formulação, uma proveniência a partir de circunstâncias bem específicas e particulares. Tudo está em determinar com precisão essas circunstâncias específicas e particulares das quais decorre a elaboração de tal ou tal teoria sobre o mundo.

totalidade. No parágrafo 259 de *Para além de Bem e Mal*, examinado acima, quando assevera que “vida é precisamente vontade de potência” (BM § 259 (PCS, trad. modificada), KSA 5), o autor não determina o substantivo vida com um artigo definido. Se o tivesse feito, poderíamos, com base em nossas observações precedentes sobre o uso do artigo definido no parágrafo 19 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, conjecturar a ideia de que o conceito de vontade de potência compreenderia a vida em sua completude, de tal modo que a noção de vontade de potência funcionaria como um gênero supremo a que todas as esferas vitais, de uma maneira ou de outra, deixar-se-iam reconduzir (*zurückführen*)¹⁶⁰. Nesse caso, *toda a vida* seria vontade de potência.

Contudo, dada a ausência de artigo definido associado ao sujeito da proposição de que “vida é precisamente vontade de potência”, pode-se entender que *toda vida* é vontade de potência, sem que a noção de vontade de potência se aplique à noção de vida considerada em toda a sua extensão; de fato, como adiantamos há pouco, dizer que *toda vida* é vontade de potência não significa automaticamente dizer que *toda a vida*, ou seja, a vida por inteiro, é vontade de potência. Nesse caso, o conceito de vontade de potência não funcionaria como um gênero supremo – sem nenhum outro coordenado – a que todas as determinações do conceito de vida se reconduzissem de alguma forma.

Mesmo assim – e, para a nossa investigação, é o que importa e basta estabelecer –, Nietzsche coloca as noções de vontade de potência e de exploração como essenciais e fundamentais para a sua concepção de vida, de tal modo que, sem aquelas, esta não pode ser pensada. É o que se lê na passagem seguinte, em que aparecem reiteradas vezes os termos *Wesen* e *Grund*, também sob a forma de palavras derivadas (*gründlich* e *wesentlich*) e compostas (*Grundfunktion*):

Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo [*gründlich auf den Grund*], e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* [*wesentlich*] [...], no mínimo e mais comedido, exploração [...]. A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* [*Wesen*] do que vive, como função orgânica básica [*Grundfunktion*], é uma consequência da própria vontade de potência, que é precisamente vontade de vida. Supondo que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato*

¹⁶⁰ No parágrafo 36 de *Para além de Bem e Mal* (RRTF, KSA 5), Nietzsche considera necessário fazer o ensaio de supor que se possam “reconduzir [*zurückführen*] todas as funções orgânicas a essa vontade de potência”. Mesmo na hipótese de que para o autor “funções orgânicas” não coincidam com todas as dimensões da vida, ele confere papel essencial à vontade de potência em sua concepção de vida: “essencial” no sentido de que esta não pode ser pensada sem aquela.

primordial [Ur-Faktum] de toda a história [...]. (BM § 259 (PCS), KSA 5).

Assim, mesmo que Nietzsche possa conceber toda vida como vontade de potência e, por conseguinte, como exploração, sem precisar para tanto conceber toda a vida, isto é, a vida em sua totalidade, como vontade de potência e como exploração, o autor considera estas duas últimas noções como essenciais e fundamentais para a sua concepção de vida, que, na ausência delas, revela-se justamente inconcebível. Para ele, entretanto, semelhante caracterização da vida não vale apenas para o passado e o presente, mas também para todo o futuro, como explicita esta passagem, já mencionada:

Em toda parte sonha-se atualmente, inclusive sob roupagem científica, com estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o “caráter explorador” – a meus ouvidos isto soa como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica. (BM § 259 (PCS), KSA 5).

Essas linhas colocam diante de nós o segundo problema apresentado acima, o qual consiste em determinar se e em que sentido, à luz de uma filosofia histórica e do vir-a-ser, é possível enunciar com coerência a proposição de que vida é e sempre será vontade de potência e exploração. Com efeito, se vida e aquele que formula a sua concepção de vida são condicionados historicamente, isto é, se não independem de circunstâncias situadas no espaço e no tempo, e se ambos se acham em pleno vir-a-ser e, portanto, sujeitos a alterações, como pode Nietzsche garantir que uma vida que em certo momento, a partir de sua perspectiva, ele concebe como sendo essencial e fundamentalmente vontade de potência e exploração continuará assim, com toda necessidade?

Em nossa leitura, a ideia de que vida é e sempre será vontade de potência e exploração encontra-se apenas parcialmente em conformidade com a filosofia histórica e do vir-a-ser proposta por Nietzsche, dela discordando, entretanto, de maneira básica.

A conformidade reside na concepção dinâmica que Nietzsche faz de vontade de potência e, por conseguinte, de exploração. Com efeito, em seus escritos, a expressão vontade de potência não parece denotar uma substância subjacente a todas as formas de vida, nelas manifestando-se; parece antes significar uma tendência à potência presente em todas as formas de vida, como indica Nietzsche ao caracterizar “a autêntica vontade de vida, que tende à potência [*eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist*]” (GM

II § 11, KSA 5). Que a noção de vontade de potência implica evolução (*Entwicklung*) – não entendida necessariamente como sinônimo de progresso (*Fortschritt*) – sob formas diversificadas, é o que o autor supõe ao definir psicologia “como morfologia e *teoria da evolução* [Entwicklungslehre] *da vontade de potência*” (BM § 23 (PCS, trad. modificada), KSA 5). A exploração, por sua vez, que é consequência (*Folge*) da vontade de potência (BM § 259, KSA 5), está, também ela portanto, sujeita à evolução e à variação de formas. De fato, se a elevação do homem depende de uma sociedade aristocrática, que, por seu turno, “necessita da escravidão em algum sentido” (BM § 257 (PCS), KSA 5), a escravidão, entendida como forma de exploração, também se presta a transformações. Daí indicar Nietzsche no parágrafo 377 de *A gaia Ciência* “[...] a necessidade [Nothwendigkeit] de novas disposições [Ordnungen], também de uma nova escravatura – pois cada fortalecimento e elevação do tipo ‘homem’ implica também uma nova espécie de escravidão [...]” (GC § 377 (PCS), KSA 3).

O caráter dinâmico intrínseco às noções de vontade de potência e, por conseguinte, de exploração coloca, sob esse aspecto, a concepção de vida como vontade de potência e como exploração em acordo com a filosofia histórica e do vir-a-ser: considerados historicamente, tanto o *modo como* toda vida tende à potência quanto o *modo como* explora ou é explorada dependem de circunstâncias situadas no espaço e no tempo; submetidos ao vir-a-ser, tanto o *modo* de tendência à potência quanto o *modo* de exploração prestam-se a transformações.

Entretanto, a tese básica de Nietzsche *de que* vida é vontade de potência e exploração, quando apresentada como necessariamente válida não só para o passado e o presente, mas igualmente para todo o futuro, entra em choque, segundo a nossa leitura, com aquela concepção de filosofia histórica e do vir-a-ser. Por certo, o autor afirma a impossibilidade de dissociar as noções de vida, de vontade de potência e de exploração, assegurando, em consequência, a necessidade de sua ligação; mais do que isso: precisando o tipo de vínculo entre essas noções, ele considera as de vontade de potência e de exploração como essenciais e fundamentais em sua concepção de vida, no sentido de que esta não pode ser pensada sem aquelas. Por outro lado, Nietzsche quer fazer valer a necessidade de tal estado de coisas também para o futuro, rejeitando toda e qualquer possibilidade outra, isto é, toda e qualquer possibilidade de que vontade de potência e exploração não façam parte essencial e fundamentalmente da vida e de que – *a fortiori*, no seu entender – a exploração desapareça. Assim, por mais que, conforme

indicamos acima, vontade de potência e exploração evoluam sob formas diversificadas – concordando, sob esse prisma, com a concepção de uma filosofia histórica e do vir-a-ser –, elas sempre terão de integrar, de maneira essencial e fundamental, a vida – contrariando, sob esse último aspecto, aquela concepção de filosofia. Em outras palavras: apesar da evolução sob formas diversificadas da vida *como* vontade de potência e *como* exploração, a tese mesma *de que* vida é essencial e fundamentalmente vontade de potência e exploração, quando apresentada como necessariamente válida também para todo o futuro, parece ter de supor de antemão sua pertinência sob quaisquer circunstâncias situadas no espaço e no tempo, o que repugna à filosofia histórica, e não comportar evolução, o que repugna à filosofia do vir-a-ser. Para Nietzsche, em resumo, apenas o “*como*” evolui sob formas diversificadas, em consonância com as mencionadas concepções de filosofia; o “*a tese de que*”, entretanto, não¹⁶¹.

Dissemos acima que, ao saltar da proposição assertórica, voltada ao passado até o presente, segundo a qual toda elevação do homem depende de uma organização

¹⁶¹ Por certo, no parágrafo 36 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche indica o caráter hipotético de sua concepção de mundo como vontade de potência, mas ao mesmo tempo sugere a necessidade de formular tal hipótese; é o que comprova o uso do verbo modal *müssen* em diversos momentos da argumentação: por exemplo, ao afirmar o autor que “*temos [müssen] de fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única*” e, novamente, ao assegurar: “*é quanto basta, para termos [muss] de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos ‘efeitos’ não é vontade que faz efeito sobre vontade*” (BM § 36 (RRTF), KSA 5). Por outro lado, a formulação dessas hipóteses, formulação que, no entender de Nietzsche, é necessária, decorre ela mesma de premissas igualmente hipotéticas e mesmo de uma crença, a crença na causalidade. O caráter hipotético das premissas se patenteia logo no início do parágrafo: “*Suposto que nada outro está ‘dado’ como real, a não ser nosso mundo dos apetites e paixões, que não podemos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos [...]*”; e, adiante, Nietzsche traz a crença na causalidade, que funcionará, nesse contexto, como premissa: “*A pergunta é, por último, se reconhecemos efetivamente a vontade como eficiente, se acreditamos na causalidade da vontade: se o fazemos [...], temos de fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única*” (BM § 36 (RRTF), KSA 5). Ora, se em algum momento, por razões que não nos interessam aqui, alterar o modo de apreensão das premissas hipotéticas das quais decorre necessariamente a formulação da concepção hipotética da vida e do mundo como vontade de potência, então também esta concepção terá de se alterar. Note-se, por fim, que a apresentação da concepção de mundo como vontade de potência a título de hipótese proveniente de circunstâncias particulares não entra necessariamente em contradição com a determinação da “*essência da vida*” como “*vontade de potência*” (GM II § 12 (RRTF), e ainda GM III § 27, além de BM § 259, sempre em KSA 5). Com efeito, cada uma dessas caracterizações diz respeito a aspectos diversos da concepção de vida como vontade de potência: o caráter hipotético dessa concepção concerne à possibilidade de existência efetiva da vida concebida sob aquela forma; a proveniência de tal concepção a partir de circunstâncias particulares tem relação com a determinação daquilo de que decorre aquela concepção de vida; a caracterização da essência da vida como vontade de potência, por fim, indica que a vida, tal como concebida na hipótese, não pode ser pensada sem a noção de vontade de potência e as determinações desta, precisadas, por exemplo, nos textos mencionados acima (GM II § 12 (RRTF) e III § 27, além de BM § 259). Assim, mesmo numa hipótese proveniente de circunstâncias particulares é possível, no sentido que acabamos de explicitar, afirmar que vida é essencialmente vontade de potência. Sobre a diferença entre nuance e contradição, que é, entre outras coisas, o que está em questão aqui, ver o primeiro capítulo deste trabalho.

aristocrática que instrumentaliza, escraviza e explora, para a proposição apodítica, com validade universal, necessária e perene, de que terá de ser sempre assim, Nietzsche, em nossa visão, infringe a lógica. Observamos agora que, com tal afirmação apodítica, entra em choque também com a sua concepção de filosofia histórica e do vir-a-ser.

Acima, defendemos também a ideia de que Nietzsche comete igual infração lógica ao passar da proposição assertórica de que vida é vontade de potência e exploração para uma proposição apodítica, com validade necessária e perene, ao recusar de antemão toda possibilidade de alteração futura. Em objeção a essa nossa hipótese, poder-se-ia dizer que a primeira proposição, de que vida é vontade de potência e exploração, embora gramaticalmente formulada de maneira assertórica¹⁶², já contém implicitamente o sentido apodítico de que será sempre assim; com isto, não havendo salto de uma proposição assertórica para outra apodítica, inexistiria a transgressão lógica que pensamos identificar.

Mesmo nesse caso, entretanto, permaneceria, em nosso entender, a incompatibilidade dessa proposição apodítica com a concepção nietzschiana de filosofia histórica e do vir-a-ser. Com efeito, pelas razões aduzidas há pouco, parece-nos que tal concepção de filosofia, levada metodológica e heurísticamente até o seu limite, impede toda proposição apodítica com pretensão de validade perenemente necessária, a qual teria de supor de antemão um fenômeno que, sob certo aspecto, se comportasse sempre de certo modo e não de outro. A incongruência entre esse tipo de proposição e aquela concepção de filosofia se patenteia quando levamos em conta que, considerando tudo como condicionado por circunstâncias situadas no espaço e no tempo, a filosofia histórica leva Nietzsche a afirmar que “não há verdades absolutas” (HH § 2 (RRTF), KSA 2), assim como, submetendo tudo ao devir e à alteração, sua filosofia do vir-a-ser, por seu turno, o conduz a assegurar que “*não há fatos eternos*” nem, por extensão, “*fatos inalteráveis do homem*” (HH § 2 (RRTF), KSA 2).

O mesmo parece ter de aplicar-se à sua concepção de vida como vontade de potência e exploração. Colocada como premissa, a ideia de que tudo vem a ser e, por isso, encontra-se sujeito a transformações veta a extrapolação para o futuro da validade necessária atribuída, no presente, a uma asserção que determine de certo modo a relação entre vida, vontade de potência e exploração; em vista do porvir, pode-se apenas enunciar uma proposição em modalidade problemática, denotando validade meramente

¹⁶² Isto é, formulada com a cópula *ist* (é), em vez dos verbos modais *müssen* (dever), na elaboração positiva de um juízo apodítico, e *können nicht* (não poder), na negativa.

possível. Assim, a ideia de que tudo vem a ser e se presta à alteração impede Nietzsche de garantir que, no futuro, vida, vontade de potência e exploração não possam se relacionar de modo diferente ao que ele considera constatar. Ora, já que uma condição imprescindível para se afirmar a necessidade de uma proposição é demonstrar a impossibilidade da proposição contrária, isto é, demonstrar a impossibilidade de que o que é ali afirmado ou negado ocorra de outro modo, então, dado que é impossível assegurar que, no futuro, vida, vontade de potência e exploração não possam se relacionar de outro modo, Nietzsche não pode afirmar a necessidade da permanência futura do tipo de relação tida no presente como necessária entre vida, vontade de potência e exploração.

Assim, Nietzsche busca, por certo, enraizar na constituição mesma da vida e do mundo, tal como ele a concebe, isto é, como vontade de potência, a sua concepção de aristocracia que instrumentaliza, escraviza e explora, a qual, além de condição para toda elevação do homem, servirá de princípio igualmente para as suas considerações sobre a relação entre filosofia e ciência, como veremos no tópico a seguir. No entanto, se ele afirma que vida e mundo como vontade de potência, “como realidade”, são “o *fato primordial* [*Ur-Faktum*]” (BM § 259, KSA 5), sua filosofia histórica e do vir-a-ser parece impedir que se considere esse fato também como eterno e inalterável. De fato, tal filosofia histórica e do vir-a-ser inviabiliza uma ontologia definitiva da exploração.

4.3. Filosofia e ciência sob crivo aristocrático

Em nosso entender, Nietzsche considera a relação entre filosofia e ciência sob o prisma de sua concepção de aristocracia, cujos principais elementos formais têm sido estudados desde o início deste capítulo. Tal ponto de vista orienta tanto os aspectos críticos como os propositivos de suas reflexões.

Resultados da investigação empreendida acima mostram que, já à época de *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, a noção nietzschiana de aristocracia repousa na ideia de uma desigualdade hierarquizada entre os homens. Tal dessemelhança deixa-se observar na diferença espiritual entre eles, que se expressa na relação inversamente proporcional entre capacidade intelectual e número de indivíduos. Com a imagem da pirâmide, evocada naquele escrito e igualmente trazida à baila em *O Estado grego*, Nietzsche indica que a minoria dotada de maior aptidão espiritual ocupa, no topo, posição hierárquica superior, enquanto o número de pessoas aumenta

gradativamente até a base à medida que se reduzem suas respectivas competências intelectuais.

Em sua obra ulterior, o autor continua a fazer operar essa ideia de desigualdade hierarquizada entre os espíritos, aplicando-a em suas considerações sobre filósofos, estimados como minoria superior, e eruditos, vistos como maioria inferior. É o que se lê nesta passagem do último parágrafo do capítulo “Nós, eruditos”, de *Para além de Bem e Mal*:

É difícil aprender o que é um filósofo, porque isso não se pode ensinar: há que “sabê-lo” por experiência [...]. Mas o fato de que hoje todos falem de coisas de que não *podem* [kann] ter qualquer experiência vale particularmente, e desgraçadamente, para os filósofos e estados filosóficos [*philosophischen Zuständen*]: pouquíssimos os conhecem, têm o direito [*dürfen*] de conhecê-los, e todas as opiniões populares acerca deles estão erradas. Assim, por exemplo, a maioria dos pensadores e eruditos não conhece por experiência própria essa coexistência genuinamente filosófica de uma espiritualidade vivaz e audaciosa, que corre de modo *presto*, e uma exatidão e necessidade dialética que não dá um passo em falso [...]. (BM § 213 (PCS, trad. complementada e modificada), KSA 5).

À diferença hierarquizada da capacidade espiritual entre os homens – vimos também Nietzsche apontar já em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* – corresponde uma diferença hierarquizada de suas respectivas responsabilidades, isto é, das incumbências a cuja execução cada um é apto e, por conseguinte, tem direito, conforme a sua posição na escala intelectual. À minoria superior, diz o autor naquelas conferências, cabem “tarefas nobres e sublimes” (EE IV, KSA 1.729), as quais, em comparação com os encargos próprios à maioria inferior, distinguem-se em duplo sentido: são ao mesmo tempo diferentes e superiores.

Tal conexão entre hierarquia de espíritos e hierarquia de problemas opera igualmente no parágrafo mencionado de *Para além de Bem e Mal*, em que Nietzsche procura distinguir filósofos e eruditos:

Existe, afinal, uma hierarquia de estados anímicos, à qual corresponde a hierarquia dos problemas; e os problemas mais altos repudiam sem piedade todo aquele que ousa se avizinhar, sem estar predestinado a resolvê-los [*Lösung*] pela altura e o poder de sua espiritualidade. De que serve hábeis sabichões ou inábeis e honestos empíricos e mecânicos forçarem uma aproximação, como hoje é tão comum, tentando penetrar com ambição plebeia nessa “corte das cortes”. Mas pés grosseiros

não poderão jamais pisar esses tapetes: disso já cuidou a lei primordial das coisas; as portas permanecem fechadas para esses importunos [...]. (BM § 213 (PCS), KSA 5).

Aptos a resolver os “problemas mais altos”, insiste a sequência do texto, são os efetivos filósofos, que têm “a disposição para grandes responsabilidades” (BM § 213 (PCS), KSA 5). Com efeito, em parágrafo anterior, Nietzsche caracteriza assim “o filósofo tal como *nós* o entendemos, nós, espíritos livres – como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem” (BM § 61 (PCS), KSA 5). No mesmo sentido, logo no primeiro parágrafo do capítulo “Nós, eruditos”, o autor fala “na tarefa soberana e na soberania da filosofia” (BM § 204 (PCS), KSA 5), ao analisar e buscar neutralizar os motivos que supostamente justificariam a “*descrença*” nelas.

Aos eruditos, pelo contrário, encontra-se vetado o direito (*nicht... dürfen*) aos grandes problemas, precisamente em razão da mediocridade espiritual que Nietzsche julga identificar neles: “Das leis da hierarquia decorre que os eruditos, na medida em que pertencem à classe média espiritual, não podem [*dürfen*] ter visão dos problemas e interrogações realmente *grandes* [...]” (GC § 373 (PCS), KSA 3). Talvez resida também aí uma explicação para a tese de Nietzsche segundo a qual “o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência” (NT, Tentativa de Autocrítica, § 2 (JG), KSA 1): de fato, se a ciência está entre os grandes problemas e se os eruditos são insensíveis a eles, então não podem discernir “o *problema da ciência* mesma”, isto é, entender “a ciência [...] como problemática, como questionável” (NT, Tentativa de Autocrítica, § 2 (JG), KSA 1).

Assim como, quando aplicada à noção de cultura em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, a concepção nietzschiana de aristocracia comporta seletividade e exclusão, o mesmo se dá quando ela se aplica à relação entre filosofia e ciência: “Estamos já agora no ponto em que ao homem de ciência como tal não é mais permitido falar a propósito de todas as questões universais de natureza séria, sobretudo a propósito dos problemas filosóficos mais elevados” (EE I, KSA 1.670). Em *Para além de Bem e Mal*, conservando a ideia de seletividade e exclusão, o autor assegura que apenas o “mundo elevado” tem “direito à filosofia” e que somente a esta é lícito o acesso aos altos problemas (BM § 213 (PCS), KSA 5); os eruditos, por seu turno, medíocres que são, não têm capacidade nem direito à filosofia nem às grandes

interrogações: “as portas permanecem fechadas para esses importunos” (BM § 213 (PCS), KSA 5).

No entanto, como Nietzsche faz ver já em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* e em *O Estado grego*, as ideias de seletividade e de exclusão contidas em sua concepção de aristocracia não implicam completa incompatibilidade entre selecionados, de um lado, e excluídos, de outro. É bem verdade que os indivíduos medíocres se veem afastados das responsabilidades às quais, conforme a sua posição na hierarquia espiritual, não se encontram aptos e às quais, por conseguinte, não têm direito. Contudo, esses mesmos indivíduos medíocres devem desempenhar certo papel em relação às responsabilidades das quais estão excluídos, assim como em relação aos indivíduos aptos a tais responsabilidades. É nesse sentido que assinalamos o caráter relacional da noção de hierarquia presente na concepção nietzschiana de aristocracia.

Da análise de *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, bem como de *O Estado grego*, depreendemos que entre a maioria inferior e a minoria superior se deve estabelecer uma relação justa, a qual consiste, basicamente, em uma ligação de meio e fim nos seguintes termos: compete aos indivíduos em posição hierárquica inferior servir de meio para o surgimento dos indivíduos destinados a ocupar o topo da hierarquia (naquele contexto, o gênio), bem como auxiliar na realização da obra destes últimos.

De um ponto de vista normativo, Nietzsche indica em sua obra ulterior que o mesmo vínculo de meio e fim deve caracterizar a relação entre ciência e filosofia. Uma vez que, conforme assinalado no terceiro capítulo deste trabalho, o conhecimento científico constitui uma condição indispensável à filosofia, é necessário que o filósofo, em sua educação, passe pela ciência. Por outro lado, é mister advertir que, na trajetória formadora do filósofo em potencial, o contato com a ciência também pode obstruir-lhe o caminho. Na realidade, não é somente possível, mas até mesmo provável que os filósofos em desenvolvimento que percorram as ciências não se tornem de fato filósofos:

Os perigos que ameaçam o desenvolvimento do filósofo são hoje tão variados, que chegamos a duvidar que esse fruto algum dia amadureça. O edifício das ciências atingiu altura e dimensão tremendas, e com isso cresceu também a probabilidade de que o filósofo se canse já enquanto aprende, ou se deixe prender e “especializar” em algum ponto: de modo que jamais alcança a

sua altura, a partir de onde seu olhar abrange tudo em torno e abaixo. Ou chega demasiado tarde lá em cima, quando já passaram seu momento e seu vigor; [...] seu juízo global de valor já não significa muito. (BM § 205 (PCS), KSA 5).

A ciência, portanto, ocupa uma posição ambígua no desenvolvimento do filósofo: sendo ela uma condição necessária para o surgimento do efetivo filósofo, este só se torna tal ao frequentá-la de algum modo¹⁶³; nessa frequência, entretanto, ela pode acabar por exercer um papel obstrutivo na formação dele. De todo modo, embora não seja suficiente para o desenvolvimento do filósofo e possa até mesmo obstruí-lo, a ciência constitui uma condição necessária para o seu surgimento.

Além de meio indispensável para o desenvolvimento do filósofo, a ciência deve desempenhar o papel de meio *do* filósofo, como instrumento para as finalidades por ele estabelecidas:

O homem objetivo, [...] o erudito *ideal*, no qual o instinto científico vem florir por inteiro, [...] é seguramente um dos instrumentos mais preciosos que existem: mas isto nas mãos de alguém mais poderoso. Ele é apenas um instrumento; [...] não uma ‘finalidade em si’. [...] Tendo-o confundido tanto tempo com o *filósofo*, [...] honraram-no em demasia e não viram nele o essencial – ele é um instrumento, algo como um escravo, certamente a mais sublime espécie de escravo, mas nada em si [...]. (BM § 207 (PCS), KSA 5).

Assim, a especialização científica, embora possa impedir, conforme acabamos de mencionar, o pleno desenvolvimento do filósofo em potencial (BM § 205, KSA 5), é, para o efetivo filósofo, um instrumento necessário: “[...] o *especialista* é necessário, mas pertence à *classe dos instrumentos*”. Que o homem como instrumento constitui uma

¹⁶³ Viu-se acima que, em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, Nietzsche admite para o gênio uma “origem metafísica” (ver o tópico “Aristocracia no jovem Nietzsche”). Essa sua posição altera-se posteriormente, conforme se observa em *Humano, demasiado Humano*. No parágrafo 162 do referido livro (RRTF, KSA 2), o autor afirma que, nem no artista, nem no orador, nem no filósofo, a atividade genial encerra “milagre”; eles tampouco possuem, ademais, “uma espécie de óculos milagrosos com que veem diretamente dentro da ‘essência’”. No parágrafo seguinte (HH § 163 (PCS)), Nietzsche insiste na ideia de que o gênio vem a ser ao *adquirir* suas capacidades: “Só não falem de dons e talentos inatos! Podemos nomear grandes homens de toda espécie que foram pouco dotados. Mas *adquiriram* grandeza, tornaram-se ‘gênios’ [...]”. Parece sofrer mudança análoga a posição de Nietzsche a respeito da formação do filósofo, principalmente no tocante à relação deste com a erudição e às ciências. Nas *Considerações extemporâneas* intituladas *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* e *Schopenhauer como Educador*, o autor apresenta a erudição e a ciência sobretudo como fatores obstrutivos da formação do filósofo. Embora em escritos posteriores Nietzsche continue a reservar uma considerável importância a aspectos inatos do filósofo (BM § 213, KSA 5), este, para tornar-se filósofo, tem de perfazer um percurso de desenvolvimento (BM § 205) e de educação (BM § 211), durante o qual pode ser necessário passar pelas diversas ciências e pela erudição, como foi o caso do próprio Nietzsche (EH, Por que escrevo livros tão bons, CE § 3, KSA 6).

espécie de escravo e que, aos olhos de Nietzsche, como já registramos, a escravidão se faz necessária em vista da elevação do homem, eis o que se lê, em formulação concisa e direta, numa anotação com o sobrescrito “*Filosofia do futuro*”: “A necessidade [Nothwendigkeit] da escravidão (o homem como *instrumento* –)” (FP 25[238]), KSA 11). Portanto, o erudito, como instrumento e escravo, é necessário ao filósofo¹⁶⁴.

Ao examinarmos *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino e O Estado grego*, observamos que a relação instrumental de meio e fim entre os elementos hierarquizados na aristocracia nietzschiana se caracteriza por certo vínculo de subordinação. Quando essa relação se estabelece de forma justa, segundo a avaliação de Nietzsche, aqueles que se situam no topo da hierarquia espiritual (naquele contexto, o gênio) devem desempenhar o papel de dirigentes dos que se situam em posição inferior, os não gênios: aos primeiros incumbe comandar; aos últimos, obedecer.

Até os seus escritos da segunda metade da década de 1880, a mesma disposição de relações se aplica às considerações normativas de Nietzsche sobre o vínculo que se deve instaurar entre filosofia e ciência. Conservando a ideia de que dirigentes (*Führer*) são indispensáveis para que certas finalidades se realizem e outras sejam evitadas, o autor atribui tal papel ao filósofo. De um lado, Nietzsche sinaliza “a necessidade de tais guias [*Führer*]”, ou seja, dos “*novos filósofos*”, para que, executando a parte negativa de sua tarefa, impeçam “a *degeneração geral do homem* [Gesammt-Entartung des Menschen]”, que pode e precisa ser cultivado (*züchten*) de outro modo (BM § 203 (RRTF), KSA 5); em termos positivos e em complemento à referida tarefa negativa, “como o homem da responsabilidade mais ampla”, conforme já mencionado, “o filósofo [...] se preocupa com a evolução total do homem [Gesammt-Entwicklung des Menschen]” (BM § 61 (PCS), KSA 5). Na qualidade de dirigentes, os filósofos têm obviamente a capacidade e, por conseguinte, o direito de comandar (*befehlen*): daí serem eles caracterizados como “detentores do mando [*Befehlshabern*]” (BM § 203 (RRTF), KSA 5) e “comandantes [*Befehlende*]” (BM § 211 (RRTF), KSA 5)¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Aristóteles, na *Política* (1253b-1254a), classifica todo servidor ou homem que esteja sob as ordens de outro (*ὑπηρέτης*) ou ainda todo escravo (*δοῦλος*) como um instrumento animado (*ἔμψυχον*) que pode ser útil à vida. Sobre divisão do trabalho, escravidão, instrumentalização e redução de tipos inferiores a mera função de um tipo superior, cf. FP 2[76], KSA 12. Em outro fragmento póstumo (FP 22[225], KSA 11), Nietzsche afirma que, “em verdade, sempre há escravidão” e menciona, para exemplificar essa situação, os eruditos.

¹⁶⁵ No tópico “Filosofia como erudição”, no terceiro capítulo deste trabalho, observamos que Nietzsche realça certos aspectos práticos de sua concepção de filosofia, que não deve desvincular-se da vida. Agora o vemos resgatar e sublinhar outro elemento prático, ligado ao comando. Embora em contexto completamente diferente, certa dimensão prática era constitutiva da noção de sábio, que é um dos termos

Uma vez que, de acordo com o que já expusemos, colocada a noção de dirigente, coloca-se automaticamente a noção complementar de dirigido; dado que as duas noções se relacionam por intermédio da ideia de ordem, que é emitida pelo dirigente e obedecida pelo dirigido¹⁶⁶; visto que o erudito, como homem de ciência, é espécie de escravo e instrumento do filósofo, o qual deve desempenhar a função de dirigente e comandante – então, não resta à ciência senão o papel de ser dirigida e comandada¹⁶⁷.

Ademais, se o filósofo, como espírito superior, apto à resolução dos grandes problemas, dirigente e comandante, deve ser o responsável por evitar a degeneração total do homem (BM § 203, KSA 5), promovendo antes o seu desenvolvimento total (BM § 61, KSA 5)¹⁶⁸; se aos eruditos, como espíritos medíocres, dirigidos e comandados, cumpre o papel de instrumento indispensável para os referidos filósofos – então, semelhante relação entre filosofia e ciência configura uma condição necessária para se evitar a degeneração do homem e para, ao contrário, promover a sua elevação. Portanto, aplica-se também ao caso particular da relação entre filosofia e ciência o princípio geral de que a organização aristocrática – entendida como uma forma de ordenação e subordinação em que comanda a minoria composta dos melhores e hierarquicamente superiores e em que a minoria formada pelos inferiores obedece qual instrumento e escravo – constitui uma condição incontornável para a elevação do homem (BM § 257, KSA 5).

O estudo de *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* e de *O Estado grego* mostrou-nos que Nietzsche se contrapõe ao comportamento de sua época,

que compõem a palavra grega “filósofo”. Denominados *σοφοί*, os Sete Sábios, por exemplo, eram considerados importantes mais na qualidade de dirigentes (*Führer*), traduzindo seus dons espirituais em ações, do que simplesmente como pensadores, de acordo com Bruno Snell (1992, p. 12). Também nesse ponto, em nosso entender, a concepção nietzschiana de filósofo se assemelha à de Platão. Este, em *A República* (473c et seqs.; 499b et seqs.), afirma que os filósofos devem reinar nas cidades, dirigindo e comandando.

¹⁶⁶ Isso não impede que, sob certos aspectos, o dirigente seja dirigido e o comandante obedeça (cf. BM § 19, KSA 5).

¹⁶⁷ Já o jovem Nietzsche afirma que a ciência, quando não incapaz de comandar, o faz apenas com vistas à utilidade (FP 29[197], KSA 7).

¹⁶⁸ Desenvolvimento ou evolução, esclarece Nietzsche em *Para a Genealogia da Moral* (GM II § 12 (RRTF), KSA 5), não significa progresso em direção a uma meta, mas sim processos de subjugação. De todo modo, é com estes termos que Nietzsche apresenta a sua concepção de progresso: “A morte faz parte das condições do progresso efetivo: o qual sempre aparece na figura de uma vontade e caminho para maior potência e é sempre imposto às custas de numerosas potências inferiores. A grandeza de um ‘progresso’ mede-se, até mesmo, pela massa, pela massa de tudo aquilo que teve de ser sacrificado a ele: a humanidade como massa sacrificada à prosperidade de uma única espécie mais forte de ser humano – isso seria um progresso” (GM II § 12 (RRTF), KSA 5). A ideia de sacrifício da maioria inferior pela minoria superior já aparece em escritos de juventude, como *O Estado grego*. Além do fragmento póstumo mencionado mais acima (FP 2[76]), KSA 12), cf. CI, Incursões de um extemporâneo, § 48, em que Nietzsche apresenta ainda outros aspectos de sua noção de progresso. A respeito deste assunto, considerado sob diversos ângulos, cf. Emmanuel Salanskis (2013; 2017).

que desabona a obediência mesmo quando ela é indispensável e que, inversamente, enaltece a autonomia mesmo quando ela é desaconselhada. A posição do autor, naquele contexto, ampara-se na defesa de um modo de organização aristocrático no sentido descrito acima: para ele, a autêntica aristocracia, ao respeitar a desigualdade hierarquizada entre os espíritos, estabelece entre eles uma relação justa e assim constitui uma condição necessária para a verdadeira cultura.

Tomando o modo de organização aristocrático como condição para a elevação do homem e prescrevendo-o também à relação entre filosofia e ciência, Nietzsche, em seus escritos posteriores, opõe-se igualmente a qualquer tentativa de perverter essa forma de ordenação e subordinação que ele preconiza. Daí começar o capítulo “Nós, eruditos”, de *Para além de Bem e Mal*, exprimindo a sua reprovação ao que considera “uma imprópria e funesta inversão hierárquica que [...] ameaça hoje estabelecer-se entre a ciência e a filosofia” (BM § 204 (PCS), KSA 5). Nas linhas seguintes, atribuindo-se “o direito de opinar sobre essa elevada questão da hierarquia”, ele precisa:

A declaração de independência do homem científico, sua emancipação da filosofia, é um dos mais sutis efeitos da ordem e desordem democrática [...] “Liberdade de todos os senhores!”, assim deseja também aqui o instinto plebeu; e a ciência, tendo-se afastado vitoriosamente da teologia, da qual por muito tempo fora “serva”, pretende agora, com toda a altivez e incompreensão, ditar leis à filosofia e fazer papel de “senhor” – que digo? de *filósofo* mesmo. (BM § 204 (PCS), KSA 5).

A ciência, portanto, não busca apenas independência entendida como mera liberação de toda e qualquer relação com a filosofia – o que já sinalizaria a sua corrupção, uma vez que, conforme indicado mais acima, nas classes cuja especificidade é servir de modo subserviente, a degeneração se manifesta precisamente no aumento ou na reivindicação de autonomia. Mais do que independência, entretanto, a ciência pretende “ditar leis à filosofia e fazer papel de ‘senhor’”, o mesmo é dizer, dominar a filosofia e inverter a ordenação hierárquica e as atribuições funcionais prescritas por Nietzsche, visto que a filosofia é que deve desempenhar o papel de soberana (BM § 204, KSA 5) e legisladora (BM § 211, KSA 5)¹⁶⁹.

Em tal pretensão de emancipação e inversão hierárquica por parte da ciência em relação à filosofia, o autor vê “um dos mais sutis efeitos da ordem e desordem

¹⁶⁹ No tópico “A ciência e sua ambição por autonomia e autoridade: três condições”, no terceiro capítulo deste trabalho, investigamos os fatores que tornam possíveis a declaração de independência e a tentativa de inversão hierárquica por parte da ciência.

democrática”, bem como a manifestação de um “instinto plebeu” (BM § 204, KSA 5). A influência plebeico-democrática a que se acha suscetível a ciência, entretanto, não se faz notar apenas exteriormente em sua relação com a filosofia, mas também interiormente no conteúdo das próprias doutrinas científicas¹⁷⁰.

É assim que, em censura aos físicos, Nietzsche assegura que a noção de lei natural significa “a satisfação aos instintos democráticos de alma moderna” e “a plebeia hostilidade contra tudo o que é privilegiado e senhor de si”: “Por toda parte igualdade diante da lei” e “*Ni dieu, ni maître*”: eis o “maneiroso pensamento oculto” sob a ideia de lei natural (BM § 22 (RRTF), KSA 5). Contra essa visão democrático-plebeica da natureza, Nietzsche procura fazer valer a sua concepção de mundo como vontade de potência, para a qual a noção de tirania não oferece mais do que uma metáfora eufemística. Opondo-se aos físicos, ele aventa a possibilidade de um intérprete que “soubesse, na mesma natureza [...], decifrar precisamente a imposição tiranicamente irreverente e inexorável de reivindicações de potência – [...] a falta de exceção e a incondicionalidade de toda ‘vontade de potência’”, a tal ponto que a palavra “‘tirania’” parecesse mera “metáfora enfraquecedora e atenuante – por demasiado humana”. Segundo essa interpretação, o mundo seria igualmente “‘necessário’ e ‘calculável’, mas não porque nele reinam leis, mas porque absolutamente *faltam* leis, e cada potência, a cada instante, tira sua última consequência” (BM § 22 (RRTF), KSA 5).

Nietzsche pensa da mesma forma a respeito da fisiologia. Em *Para a Genealogia da Moral*, defendendo a ideia de que a influência democrática, compreendida como aversão ao que domina e quer dominar, infiltra-se até mesmo nas ciências supostamente mais rigorosas e objetivas, ele toma por exemplo a definição de vida como adaptação presente na fisiologia. Em seguida, o autor lhe opõe a sua própria concepção de vida como sendo essencialmente vontade de potência, concepção que, sabemos, apoia-se em sua visão de mundo como vontade de potência. Mais uma vez, portanto, Nietzsche enraíza e justifica as suas considerações sobre o tema do domínio, fundamental em sua noção de aristocracia, na própria concepção de vida – ou, mais precisamente, no que considera constituir a sua essência (*das Wesen des Lebens*) – e de mundo. Depois de afirmar que o instinto e o gosto predominantes em sua época apresentariam reservas quanto à “teoria de uma *vontade-de-potência* desenrolando-se em todo acontecer”, prossegue ele nesta passagem que, por sua relação com o que

¹⁷⁰ Sobre antidemocratismo na filosofia, cf. Fritz Ringer (2000) e Pierre Bourdieu (1988).

expusemos acima e com o que trataremos a seguir, será citada integralmente, a despeito de sua extensão:

A idiossincrasia democrática contra tudo o que domina e quer dominar, o moderno *misarquismo* (para formar uma palavra ruim para uma coisa ruim), pouco a pouco se transpôs e travestiu em tal medida em espiritual, espiritualíssimo, que hoje, passo a passo, já penetra, já *pode* [darf] penetrar nas mais rigorosas, aparentemente mais objetivas das ciências; aliás, parece-me já ter-se tornado senhor sobre a inteira fisiologia e doutrina da vida, para seu dano, como se entende por si, pois um conceito-fundamental [*Grundbegriff*], o da *atividade* propriamente dita, ele lhe escamoteou. Em contrapartida, sob a pressão dessa idiossincrasia, põe-se em primeiro plano a “adaptação”, isto é, uma atividade de segunda ordem, uma mera reatividade, e chegou-se a definir a vida mesma como uma cada vez mais adequada adaptação interna a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Com isso, porém, a essência da vida [*das Wesen des Lebens*] é equivocada [*verkannt*]: sua *vontade de potência*; com isso é ignorada a supremacia que têm, por princípio, as forças espontâneas, agressivas, invasoras, criadoras de novas interpretações, de novas direções e de formas, a cujo efeito, somente, se segue a “adaptação” [...]. (GM II § 12 (RRTF), KSA 5).

A idiossincrasia democrática se faz presente nas ciências tanto, de um lado, em sua relação com a filosofia (BM § 204, KSA 5) quanto, de outro, em suas teorias sobre o mundo, no caso da física (BM § 22, KSA 5), e sobre a vida, no da fisiologia (GM II § 12, KSA 5)¹⁷¹. Faz-se presente, mas de maneiras diversas.

No interior de teorias defendidas em diferentes ciências, Nietzsche identifica o aspecto democrático com certas formas de igualdade (BM § 22) ou, em termos negativos, com o ódio ao que domina ou quer dominar, o que ele chama de misarquismo (GM II § 12) – sugerindo, ao criar essa denominação, ter em mente o sentido etimológico dos termos que denotam as diversas configurações de domínio (como democracia e aristocracia) e/ou que conotam o comando positiva ou negativamente. Com tal misarquismo, evidencia-se que no âmbito das teorias científicas predominam ideias avessas ao domínio. Daí, contudo, é possível extrair uma conclusão que bem pode parecer paradoxal à primeira vista, mas que, se analisada de perto, mostra-se afinal nuançada e coerente: a aversão em certo sentido mais extrema ao domínio (aversão que se expressa *nas ideias* científicas contrárias ao domínio) está imersa ela própria, de certa

¹⁷¹ Sobre a sociologia, cf. CI, Incursões de um extemporâneo, § 37, e FP 14[40], KSA 13.

forma, numa lógica de dominação (o que se patenteia na busca por *predomínio* das ideias avessas ao domínio, em detrimento das teorias que, como a de Nietzsche, julgam constatar inexoráveis processos de dominação no mundo e/ou, em termos normativos, prescrevem com conotação positiva certas organizações de domínio). Nas teorias científicas, em suma, predomina o ódio ao domínio.

Quando se considera a ciência em relação à filosofia, tampouco se pode falar em puro e simples misarquismo por parte da primeira. Por certo, a ciência quer ver-se livre do domínio da filosofia, mas, para além disso, como já realçado, ela ambiciona “ditar leis à filosofia e fazer papel de ‘senhor’” (BM § 204 (PCS), KSA 5). Assim, a ciência odeia determinada configuração de domínio, mais exatamente aquela configuração em que ela se vê submetida ao domínio alheio, no caso o filosófico; contudo, a ciência não recusa toda e qualquer forma de domínio, uma vez que ela própria busca dominar – a filosofia, como mencionado. A ciência, em resumo, odeia ser dominada, mas não dominar; ao contrário, ela quer dominar e, nesse sentido, ama o domínio: sob esse ângulo, ela expressa antes um “filarquismo”, por assim dizer, do que um misarquismo.

Se é possível atribuir certo “filarquismo” à ciência em suas relações exteriores, com a filosofia nomeadamente, então a oposição de Nietzsche não se reduz à expressão de um puro e simples amor ao domínio. Demonstrando a sua preferência pela aristocracia, o autor prescreve como justa uma forma particular de dominação, qual seja, o comando dos melhores, necessariamente minoria, sobre os demais, que constituem a maioria inferior. Com isso, ele rejeita a forma democrática de domínio, que, inversamente, equivale ao comando da maioria inferior.

Semelhante posição, que consiste em prescrever a configuração aristocrática de domínio e proscrever a democrática, desempenha no pensamento de Nietzsche um papel de princípio analítico e faz-se notar como tal em suas considerações sobre a relação entre filosofia e ciência. Com efeito, se o autor se opõe a que a ciência dite leis à filosofia e dela se assenhoreie, conforme apontamos mais acima, é porque ele identifica nesse estado de coisas uma forma de dominação democrática, oposta à aristocrática. O comando da ciência equivale a uma dominação democrática já porque, na condição de espírito mediano (GC § 373, KSA 3), o erudito não faz parte da aristocracia entendida em sentido metonímico, isto é, ele não se integra à minoria espiritualmente superior: “A c[iência] [...] pertence, como tal, a uma espécie mediana de homem – ela está deslocada

entre exceções, – ela não tem nada de aristocrático e ainda menos algo de anárquico em seus instintos” (FP 14[182], KSA 13).

Assim como não é completamente misarquista, a ciência tampouco pode ser considerada como anárquica, entendendo esse termo em sentido próprio, uma vez que ela não contesta toda forma de comando; antes, como sabemos, ela aspira a comandar a filosofia. Porém, dado que os eruditos fazem parte de uma espécie mediana de homem e, portanto, não pertencem à aristocracia no sentido metonímico precisado acima, então, se ocorre de a ciência comandar a filosofia, não se forma com isso uma organização aristocrática em sentido etimológico e mais amplo, quer dizer, uma configuração em que os melhores exercem o comando sobre os inferiores. No caso de a ciência dominar, compõe-se entre eruditos e filósofos, ao contrário, uma organização democrática, em que comanda a maioria espiritualmente inferior, a mediocridade intelectual, a plebe espiritual.

Para Nietzsche, inversamente, a filosofia deveria dominar a ciência, instituindo-se assim entre elas uma forma de dominação aristocrática. No entanto, ele julga não só não encontrar tal configuração de domínio em sua época, como também considera a sua realização impossível, dada a situação em que se acha a pretensa filosofia naquele momento. Com efeito, vimos acima que, em *Para além de Bem e Mal* (§ 258, KSA 5), o autor toma por sinal de uma aristocracia boa e sã, independentemente de encontrar-se ela *no* ou *sob* o comando efetivo dos demais, o modo como ela percebe e concebe a si mesma e aos outros: em estado bom e são, ela sente-se (*fühlt*), em resumo, como sentido e justificativa dos demais, e não como mera função. Tal é uma condição para que uma aristocracia, entendida em sentido metonímico como a minoria dos melhores, efetivamente comande, isto é, para que se instaure uma aristocracia entendida, agora em sentido amplo, como o governo dos excelentes. Só uma aristocracia corrompida se rebaixa a função dos demais ou se sente como tal (BM § 258, KSA 5).

Esse, em nosso entender, é exatamente o caso da filosofia reduzida a teoria do conhecimento, que, abrindo mão de suas prerrogativas senhoriais, isto é, de resolver o problema dos valores, e rebaixando-se a mera função do saber científico, comporta-se como uma aristocracia corrompida (BM § 258) e, com isso, não reúne em si as condições necessárias para comandar a ciência¹⁷²:

Afinal: como poderia ser diferente? Hoje a ciência floresce e tem a boa consciência estampada no rosto, enquanto aquilo a

¹⁷² Sobre as condições necessárias para o domínio da filosofia, ver o terceiro capítulo deste trabalho.

que gradualmente se resumiu toda a filosofia recente, esse vestígio de filosofia de hoje, desperta suspeita e cisma, quando não escárnio e pena. A filosofia reduzida a “teoria do conhecimento”, na realidade um tímido epoqueísmo e doutrina de abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar – é uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo que faz pena. Como poderia uma tal filosofia – *dominar*? (BM § 204 (PCS), KSA 5).

Que a filosofia deve dominar a ciência, determinando-lhe o valor, assim como resolver o problema axiológico em geral, já o sabemos. No capítulo seguinte, investigaremos por quê. Para tanto, buscaremos identificar a qualidade em que repousam a aptidão e o direito da filosofia àqueles papéis: trata-se de apontar o que, no entender de Nietzsche, distingue a filosofia, diferenciando-a de outras esferas e situando-a numa posição superior.

Capítulo 5. O quê distintivo da filosofia ou por que a filosofia deve dominar a ciência

Vimos no terceiro capítulo deste trabalho que o conhecimento científico implica valores, de um lado, e, de outro, é ele próprio objeto de avaliação. Sabemos igualmente que, embora tais valores e a avaliação de que são objeto possam mostrar-se apropriados (*zweckmässig*) para fins estritamente cognitivos, não se revelam necessariamente pertinentes em suas consequências culturais e vitais: com efeito, os valores científicos e a avaliação de que são alvo podem não só impedir a constituição de uma verdadeira cultura como até mesmo contribuir para o seu oposto, a barbárie, assim como correm o risco de fomentar uma forma de vida não desejável ou, no limite, provocar perecimento.

Nietzsche, de fato, identifica na ciência de sua época e na avaliação de que ela é objeto características que as tornam inapropriadas de um ponto de vista cultural e vital: por exemplo, quando supervalorizada, a especialização excessiva do conhecimento científico pode, sem a direção de uma operação sintética que a contrabalanceie e a dirija, impedir a unidade de estilo e a organicidade requeridas por uma verdadeira cultura, assim como o impulso ilimitado de conhecimento pode, quando estimado em demasia e deixado à solta, pôr fim às ilusões de que dependem certas formas de cultura ou de vida – vida entendida tanto em sentido estrito como em sentido amplo, por exemplo a existência de instituições¹⁷³. Por essa inclinação da ciência a obstruir a verdadeira cultura e formas superiores de vida, Nietzsche julga-a carente de supervisão.

É à filosofia, assegura ele desde cedo, que cabe o papel de dominar a ciência, isto é, de estabelecer o seu valor, o que significa determinar até que ponto ela tem o direito de crescer, bem como o seu sentido no interior da cultura e da vida. *Que*, no entender de Nietzsche, esse deve ser um aspecto da relação entre filosofia e ciência, já o sabemos; resta-nos compreender melhor *por quê*¹⁷⁴. É o que investigaremos a seguir.

¹⁷³ Aprofundaremos a análise desses pontos no tópico “Religião e ciência: instrumentos da filosofia”, adiante neste capítulo.

¹⁷⁴ Stegmaier (1990, pp. 28-29), por exemplo, inclui a noção de medida (*Maß*) entre as determinações da concepção nietzschiana de filósofo, que deve responder à índole desmedida das ciências, colocando-as a serviço da cultura e da vida. Nesse mesmo sentido, de acordo com o comentador (pp. 31-33), também a noção de grandeza integra a caracterização do filósofo, que se ocupa das grandes coisas. Parece-nos, contudo, que continua necessário investigar por que o filósofo tem a capacidade e o direito de determinar o que é medida e grandeza.

5.1. Exigência de distinção e exigências da distinção

De um lado, conforme assinalado, Nietzsche procura mostrar que a ciência, por diversas razões, é incapaz de determinar o seu próprio valor com pertinência cultural e vital, podendo, no limite, chegar até mesmo à autodestruição. Ao apontar semelhante inaptidão, entretanto, o autor não faz mais do que sinalizar a incompatibilidade da ciência com a mencionada tarefa. Procedendo assim, todavia, ele não determina positivamente o que, na filosofia, a qualifica para aquela incumbência: afinal, o alvo de suas considerações nesse caso é a ciência, não a filosofia.

De outro lado, voltando-se agora a esta última, Nietzsche assevera que “o filósofo deve [*hat*] resolver o *problema do valor*, determinar a *hierarquia dos valores*” (GM I § 17 (PCS), KSA 5), com o objetivo de evitar a degeneração total do homem (BM § 203, KSA 5) e, inversamente, de fomentar o seu desenvolvimento completo (BM § 61, KSA 5). Da afirmação geral de que os filósofos, “esses extraordinários promovedores do homem” (BM § 212 (PCS), KSA 5), têm de resolver o problema dos valores, pode-se deduzir que eles devem resolver também a questão do valor da ciência: com isso, é verdade, vê-se bem que este assunto, mais restrito, inclui-se naquele, mais amplo. Contudo, ao atribuir à filosofia o direito à solução de um grande problema¹⁷⁵, o da hierarquia dos valores em geral e, por conseguinte, o do valor da ciência em particular, tampouco se responde à pergunta pela justificativa da prerrogativa filosófica. De fato, a indagação pela legitimidade é apenas deslocada e transformada nesta outra interrogação: por que cabe à filosofia resolver o problema geral da hierarquia dos valores, que inclui o problema particular do valor da ciência?

A atribuição dessa tarefa à filosofia supõe, obviamente, que aos olhos de Nietzsche ela se encontra em condições mais favoráveis do que a ciência para executá-la de maneira mais pertinente em termos culturais e vitais. Persiste, entretanto, a pergunta: por que a filosofia se acha em circunstâncias mais propícias? A prerrogativa conferida à filosofia exige que se determine em que sentido esta se distingue. Antes de apresentarmos, porém, o que, a nosso ver, constitui a resposta justificadora de Nietzsche, indiquemos as condições que ela tem de satisfazer, isto é, as exigências que a exigida distinção filosófica tem de preencher.

Em nossa avaliação, para justificar o direito da filosofia de resolver o problema da hierarquia dos valores (GM I § 17, KSA 5), quer dizer, o seu direito à solução dos

¹⁷⁵ Cf. GC § 345, KSA 3, e BM § 213, KSA 5.

grandes problemas, do qual a ciência se encontra destituída (BM § 213, KSA 5), faz-se necessário indicar uma característica ao mesmo tempo fundamental e distintiva do filósofo: fundamental, na medida em que é dessa qualidade que deriva a aptidão do filósofo às mencionadas tarefas, aptidão da qual decorrem, por sua vez, o direito às ditas incumbências e até o dever de realizá-las; distintiva, no sentido de que essa propriedade tem ainda de cumprir a função de distinguir em duplo sentido o filósofo do erudito: não só diferenciar o primeiro do segundo, mostrando em que consiste a não identidade entre eles, como também colocá-lo numa posição hierarquicamente superior, que justifique a sua prerrogativa. Na caracterização da autêntica filosofia em sua especificidade, estão em jogo, portanto, a sua distinção em relação à ciência e, simultaneamente, a justificativa de sua superioridade e prerrogativa. Daí enfatizar Nietzsche: “Insisto em que se deixe, afinal, de confundir os trabalhadores filosóficos e em geral os homens científicos com os filósofos – que precisamente aqui se dê com rigor ‘a cada um o que é seu’, e não demais àqueles, e não demasiado pouco a estes” (BM § 211 (RRTF), KSA 5).

Corroborando o que acabamos de dizer, tal exortação indica que, ao procurar distinguir o autêntico filósofo do erudito – mesmo dos eruditos em filosofia, chamados de “trabalhadores científicos da filosofia” (BM § 211 (RRTF), KSA 5) –, Nietzsche não busca apenas evitar a confusão entre ciência e filosofia, negando-lhes identidade; ele dá a entender igualmente que o que não é filosófico é subfilosófico, isto é, está em posição inferior à filosofia e a serviço dela. Referindo-se até mesmo ao “erudito *ideal*, no qual o instinto científico vem florir por inteiro”, sentencia o autor:

Tendo-o confundido tanto tempo com o *filósofo*, com o déspota e disciplinador cesáreo da cultura [*cäsarischen Züchter und Gewaltmenschen der Cultur*], honraram-no em demasia e não viram nele o essencial – ele é um instrumento, algo como um escravo, certamente a mais sublime espécie de escravo, mas nada em si [...]. (BM § 207 (PCS), KSA 5).

A delimitação do conceito de filósofo operada por Nietzsche, percebe-se, visa a reduzir a sua extensão (BM § 213, KSA 5). Com isso, devem-se excluir de tal noção aqueles que, de maneira ilegítima, muitas vezes são vistos ou se veem como

pertencentes a ela¹⁷⁶. Além de imprópria em si mesma, tal inclusão indevida figura entre os fatores que contribuem para o descrédito da filosofia:

[...] Em vista desses representantes da filosofia de hoje, [...] por exemplo, o anarquista Eugen Dühring e o amalgamista Eduard von Hartmann –, é *lícito* a um honesto homem de ciência sentir-se de uma linhagem melhor. É em especial a visão desses filósofos-de-fuzarca, que se denominam “filósofos da realidade” ou “positivistas”, que pode suscitar perigosa desconfiança na alma de um jovem e ambicioso erudito: pois eles são, no melhor dos casos, eruditos e especialistas eles mesmos, [...] que alguma vez quiseram *mais* de si, sem ter direito a esse “mais” e a sua responsabilidade – e que agora [...] representam em palavra e ato a *descrença* na tarefa soberana e na soberania da filosofia. (BM § 212 (PCS), KSA 5).

O caráter hiperseletivo e, por conseguinte, hiperexclusivo que Nietzsche visa a imprimir ao encolhimento da extensão do seu conceito de filósofo patenteia-se quando o vemos considerar Kant e Hegel como meros “trabalhadores filosóficos”, e não como autênticos filósofos (BM § 211 (RRTF), KSA 5), ou ainda quando lemos, em *Ecce Homo*, a sua declaração de que, em *Schopenhauer como Educador*, ele indica “de que modo entendo o filósofo, [...] de que modo tanto distancio meu conceito de ‘filósofo’ de um conceito que inclui até mesmo um Kant, para não falar dos ‘ruminantes’ acadêmicos e outros professores de filosofia [...]” (EH, Por que escrevo tão bons livros, CE § 3 (PCS), KSA 6)¹⁷⁷.

Em contraste com a acentuada restrição da esfera conceitual do filósofo, que exclui até mesmo um Kant e um Hegel, encontra-se a concepção demasiado ampla que se costuma fazer dessa noção: “Na verdade, por muito tempo a multidão confundiu e desconheceu o filósofo, seja tomando-o pelo homem de ciência e erudito ideal, seja pelo religioso-exaltado, dessensualizado, ‘desmundanizado’ entusiasta e ébrio de Deus” (BM § 205 (PCS), KSA 5)¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Parte considerável da tentativa de Nietzsche de delimitar o conceito de filósofo consiste em dizer o que ele não é e apontar aquilo com o que ele não deve ser confundido. Embora tal procedimento contribua, de fato, para a definição do conceito de filósofo, ao indicar o que dele se exclui, essa *démarche* negativa não basta para determinar, positivamente, o que se deve entender por filósofo. Para uma abordagem que enfatize o aspecto negativo e crítico da estratégia nietzschiana, cf. Mihailo Djurić (1990).

¹⁷⁷ Acrescentamos as aspas à tradução.

¹⁷⁸ A confusão do filósofo com o homem religioso deve-se à própria origem e evolução da filosofia: “[...] De início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira *poder* existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de *representá-lo* para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida,

Diante de tamanha confusão, a tarefa que se coloca para Nietzsche é a de distinguir o conceito de filósofo em relação a outras noções com as quais ele, com maior ou menor probabilidade e de maneira mais ou menos compreensível, corre o risco de (ou costuma) ser identificado. Ao caráter hiperseletivo e hiperexclusivo que configura o encolhimento da extensão do conceito de filósofo, decorrente de sua distinção em relação a outras noções, deve corresponder, como critério de inclusão em tal esfera conceitual, a satisfação de elevado grau de exigência. Realmente, não cabendo ao homem de ciência, nem ao erudito em filosofia, nem ao religioso, mas sim ao filósofo o encargo de resolver o problema dos valores em geral e, por conseguinte, a questão do valor da ciência em particular, então ele deve possuir uma característica tão específica como rara que o distinga de todas as demais noções, diferenciando-o e conferindo-lhe prerrogativa em relação a elas.

A obrigação de apresentar uma característica específica do conceito que se procura diferenciar dos demais evidencia-se também quando se considera um caso oposto, em que se busca não separar, mas fundir conceitos. No intuito de comprovar a intersecção entre registros que se veem ou são vistos como separados, a saber, a ciência moderna e a “filosofia-da-efetividade”, de um lado, e o ideal ascético, de outro, Nietzsche julga bastar a indicação do que ele estima ser um elemento comum a todos eles, qual seja, a crença incondicional na verdade: desse aspecto partilhado conclui o autor que aquela ciência e “filosofia-da-efetividade” são uma forma de ideal ascético, não seu adversário¹⁷⁹. Inversamente, pretendendo Nietzsche distinguir o seu próprio conceito de filósofo de outras noções, ele procura discernir as características específicas do primeiro, características que sejam comuns entre todos os filósofos e que, ao mesmo tempo, os diferencia de outras noções.

descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a *atitude filosófica em si* – ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, *não teria sido absolutamente possível* filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma auto-incompreensão ascética” (GM III § 10 (PCS), KSA 5). No entanto, essa não é a atitude apropriada aos filósofos autênticos, tal como os concebe Nietzsche. No parágrafo 62 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche afirma que o cristianismo coloca estimativas de valor de cabeça para baixo, desvalorizando instintos do tipo elevado de homem e equacionando as noções de desmundanização, dessensualização e espírito superior. O filósofo, no entender de Nietzsche um espírito superior (BM § 213, KSA 5), deve promover justamente a inversão desses valores (BM § 203, KSA 5). Sobre a proveniência da reflexão nietzschiana acerca do ascetismo, cf. Bertrand Binoche (2019). Para uma investigação sobre o tipo do sacerdote, cf. Philippe Büttgen (2016).

¹⁷⁹ Cf. GM III §§ 23-25, KSA 5.

5.2. Dificuldades para distinguir o filósofo: intersecções conceituais

Desde cedo, conforme observa retrospectivamente, dedicou-se Nietzsche a encontrar a marca inerente à filosofia: “Quando era jovem, preocupava-me com o que era propriamente um filósofo: pois acreditava perceber características opostas nos filósofos célebres” (FP 38[13], KSA 11). Entre seus escritos de juventude, constam, de fato, apontamentos como este: “O conceito de filósofo e os tipos. – O que é comum a todos?” (FP 19[71], KSA 7). Em outro fragmento póstumo lê-se o que se pode tomar como resposta à pergunta anterior: “A filosofia não tem nada comum, ela é ora ciência, ora arte” (FP 23[8], KSA 7).

Assim, a dificuldade não consiste apenas, conforme sinalizado mais acima, em encontrar em meio às características opostas dos filósofos um elemento comum em torno do qual se reúnam; o empecilho reside também, como indica esta última citação, na distinção do conceito de filosofia em relação a outros, como os de ciência, arte e religião, com os quais ele se intersecciona sob certos aspectos. Nietzsche insiste nesse ponto: “Grande embaraço [saber] se a filosofia é uma arte ou uma ciência. É uma arte em seus fins e em sua produção. Mas o meio, a exposição em conceitos, tem ela em comum com a ciência. É uma forma de arte poética”, anota ele num fragmento póstumo (FP 19[62], KSA 7) que termina mencionando ainda outro entrelaçamento conceitual, a saber: “O mais íntimo parentesco entre os filósofos e os fundadores de religião”.

Desde cedo, portanto, Nietzsche reconhece a dificuldade tanto para encontrar uma característica comum entre os filósofos como para, baseado nela, distingui-los de outras noções aparentadas. Ao que tudo indica, esse “grande embaraço”, de que dão testemunho já os escritos de juventude, perdura até os de maturidade. Tanto é que, no capítulo “Nós, eruditos”, de *Para além de Bem e Mal*, dedicado em larga medida a rejeitar a confusão entre o conceito de filósofo e outros, em particular o de erudito, deparamo-nos com passagens que, em vez de evidenciar diferenças, expõem ligações entre eles. Se Nietzsche aponta com insistência a necessidade de distinguir tais noções, as referidas passagens patenteiam, contudo, a dificuldade de levar a bom termo semelhante propósito¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Stegmaier (1990, p. 28) afirma, a nosso ver com boa dose de razão, que Nietzsche esboça cedo a sua concepção de filósofo, a qual permanece inalterada em seus traços principais, sendo apenas precisada no decorrer dos anos. De fato, em nosso entender, certos aspectos da caracterização do filósofo se conservam, apesar das novas precisões que um mesmo termo recebe conforme a evolução conceitual da obra. No entanto, julgamos importante frisar que, em nossa opinião, também permanecem algumas dificuldades para distinguir o filósofo. A elas se acresce, ademais, outra ordem de obstáculos, em função do posterior realce do vínculo da filosofia com as ciências, que será objeto de exame do sexto e sétimo

Perseguindo esse objetivo, o parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal* começa com a exortação mencionada há pouco: “Insisto em que se deixe, afinal, de confundir os trabalhadores filosóficos e em geral os homens científicos com os filósofos [...]”. Depois de tal conclamação, entretanto, nesta longa passagem sobre a qual incidirá nossas análises a seguir, o autor admite uma série de relações de intersecção entre os primeiros e os últimos:

Pode ser necessário para a educação do filósofo efetivo que ele próprio tenha também estado em todos esses graus, nos quais seus servidores, os trabalhadores científicos da filosofia, se detêm – *têm de* se deter; ele próprio, talvez, tem de ter sido crítico e cético e dogmático e historiador e além disso poeta e colecionador e viajante e decifrador de enigmas e moralista e visionário e “espírito livre” e quase tudo, para percorrer o circuito de valores e de sentimentos de valor humanos e, com múltiplos olhos e consciências, poder olhar, da altura para toda distância, da profundidade para toda altura, do canto para toda amplitude. Mas isto tudo são somente condições prévias de sua tarefa: essa tarefa mesma quer algo outro – reclama que ele *crie valores*. (BM § 211 (RRTF), KSA 5).

Mais adiante, buscaremos fazer notar não só certas diferenças entre as noções das quais Nietzsche quer distinguir o filósofo (as de crítico e de dogmático, por exemplo), como também certas diferenças no próprio modo de distinguir delas o filósofo. Com isso, o que estará em questão será, no fundo, o efetivo alcance de tais distinções: que a intenção de diferenciar é manifesta, não há dúvida; é preciso perguntar, contudo, em que medida as razões apresentadas são suficientes para justificá-la. Como, porém, aqueles dois níveis de diferenciação (primeiro, entre as noções; depois, do filósofo em relação a elas) se evidenciam apenas quando se leva em conta a maneira pela qual o autor concebe a formação do filósofo, consideremos antes este último ponto.

Ao abordar as condições de surgimento do filósofo, Nietzsche confere papel importante à sua ascendência e, portanto, à sua constituição ao nascer, a qual resulta daquela proveniência:

Todo mundo elevado requer que se tenha nascido para ele; ou melhor, que se tenha sido *cultivado* [gezüchtet] para ele: direito

capítulos deste trabalho. Além disso, convém assinalar que, a despeito da continuidade relativa a aspectos de sua caracterização, a tematização do filósofo não se dá na mesma constância nem sob o mesmo tom na obra de Nietzsche. Nesse sentido, Borsche (1990, p. 88) observa que, em *Aurora* e nos quatro primeiros livros de *A gaia Ciência*, por exemplo, a noção de filosofia aparece menos e sobretudo como alvo de crítica.

à filosofia [...] obtém-se apenas em virtude da ascendência, os ancestrais, o “sangue” decide também aqui. Muitas gerações devem ter trabalhado na gênese [*Entstehung*] do filósofo; cada uma de suas virtudes deve ter sido adquirida, cultivada, transmitida, incorporada [...]. (BM § 213 (PCS), KSA 5)¹⁸¹.

De certo modo, nasce-se apto à filosofia e, considerado sob esse ângulo, tal nascer apto constitui um ponto de partida necessário para o completo desenvolvimento do filósofo. Por outro lado, esse mesmo nascer apto pode ser observado também como um ponto de chegada, como o desfecho de um longo caminho em que, por gerações, as virtudes do filósofo são cultivadas, num processo que compreende a aquisição, a transmissão e a incorporação delas.

Se tal percurso envolvendo gerações resulta no nascimento de alguém apto à filosofia, essa pessoa, em nova fase, terá ainda de percorrer ela própria um trajeto que Nietzsche denomina “desenvolvimento [*Entwicklung*] do filósofo” (BM § 205 (PCS), KSA 5) ou “educação [*Erziehung*] do filósofo efetivo” (BM § 211 (RRTF), KSA 5).

Ao referir-se a certas noções que constituem etapas do percurso de desenvolvimento e educação do filósofo, Nietzsche conjuga com frequência a modalidade apodítica, que exprime necessidade, com a modalidade problemática, que expressa possibilidade. A importância de compreender o sentido da conjunção do modo apodítico com o problemático se evidencia quando se tem em mente que o procedimento de Nietzsche não se reduz a delimitar conceitualmente a noção de filósofo, distinguindo-a das outras; mais do que isso, o autor busca ainda apresentar as condições de cuja observância depende o surgimento da figura raríssima que é o autêntico filósofo.

A mencionada combinação de necessidade com possibilidade se encontra logo no início da passagem citada do parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*, em que se lê: “Pode [*Es mag*] ser necessário [*nöthig*] para a educação do filósofo efetivo [...]” ; e novamente pouco adiante, onde consta: “Ele próprio, talvez, tem de ter sido [*er muss selbst vielleicht*] crítico e cético e dogmático [...]” (BM § 211 (RRTF), KSA 5).

Com a formulação “pode ser necessário”, Nietzsche combina a modalidade apodítica, que expressa necessidade (nos sentidos de inevitabilidade, de “tem de ser assim e não de outra forma”, de “só é possível ser assim, logo não é possível ser de

¹⁸¹ Também as características dos eruditos são cultivadas pelas gerações precedentes, cf. GC § 348 e GC § 349, KSA 3.

outra forma”), com a modalidade problemática, que exprime mera possibilidade (nos sentidos de “é possível ser assim, mas também é possível ser de outra forma” ou ainda, mais simplesmente, de “é possível ser, mas também é possível não ser”). Se quisermos determinar com maior precisão o procedimento de Nietzsche, podemos dizer que, em sua démarche, ele modaliza a modalização, fazendo incidir sobre a modalidade que denota necessidade outra modalidade que designa tão-somente possibilidade: de maneira metamodal, por assim dizer, com a formulação “pode ser necessário”, Nietzsche não afirma a necessidade da necessidade, mas apenas a possibilidade da necessidade; em outros termos, o autor indica que pode ser necessário, mas também pode não ser necessário. Ora, referindo-se desse modo ao percurso de desenvolvimento e educação do filósofo, Nietzsche multiplica as interpretações possíveis e, por conseguinte, o grau de indeterminação daquilo que ele entende ser as condições de possibilidade do filósofo, isto é, as condições que devem ser satisfeitas para o surgimento do autêntico filósofo.

Indiquemos então a multiplicidade de possibilidades interpretativas resultante do mencionado procedimento. Quando se leva em conta isoladamente a passagem citada do parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal* e quando se consideram em conjunto, por assim dizer como um bloco fechado, as etapas de formação (“todos esses graus”) pelas quais o filósofo tem de passar e igualmente em conjunto, como um bloco fechado, os próprios filósofos (em “o filósofo efetivo”, o artigo definido denota a totalidade da extensão do substantivo, equivalendo a “todos os filósofos efetivos”), então se abrem duas possibilidades de leitura, que são as mais abrangentes, porque constituídas de juízos universais, um positivo e outro negativo. Nesse caso, com efeito, a proposição de que “pode ser necessário para a educação do filósofo efetivo que ele próprio tenha também estado em todos esses graus” – quando temos em mente que a modalidade que expressa necessidade é, conforme expusemos, modalizada pela modalidade que exprime possibilidade (“pode ser necessário”) – permite as duas seguintes opções interpretativas: é possível que todos os filósofos tenham de passar por todas as etapas indicadas (juízo universal positivo), assim como é possível que nenhum filósofo passe por nenhuma etapa (juízo universal negativo)¹⁸². Trata-se de proposições incompatíveis, pois a

¹⁸² Para ilustrarmos e esclarecermos em que consiste conceber a relação, de um lado, dos filósofos considerados em conjunto e em bloco e, de outro, as etapas de seu desenvolvimento igualmente consideradas em conjunto e em bloco, suponhamos, primeiro, um grupo de filósofos designados, individualmente, pelos números 1, 2, 3, 4, 5 e 6, e, depois, um grupo de etapas de desenvolvimento designadas pelas letras A, B, C, D e E. Conceber a relação do grupo de filósofos com o grupo de etapas

afirmação ou a negação de uma implica respectivamente a negação ou a afirmação da outra.

A proposição de que nenhum filósofo passa por nenhuma das etapas de desenvolvimento mencionadas mostra-se, entretanto, impossível, uma vez que, ao dirigirmos nosso olhar para outros textos, vemos Nietzsche declarar que os filósofos, tal como ele os concebe, devem necessariamente possuir características em comum com os críticos: “Esses filósofos do futuro não só exigirão de si mesmos disciplina crítica e todo hábito que leve a rigor e asseio nas coisas do espírito: eles bem poderão [*dürfen*] exibí-los como sua espécie própria de ornamento [...]” (BM § 210 (PCS), KSA 5), assegura o autor. Realmente, se os filósofos têm de ser críticos pelo menos sob certos aspectos, então é impossível que nenhum filósofo passe por nenhuma das etapas mencionadas no parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*, já que o primeiro dos graus da educação do filósofo ali enumerados é precisamente o denominado “crítico”.

Restam ainda, porém, outras possibilidades interpretativas. Pode-se continuar a tomar os filósofos em conjunto e, como dissemos, em bloco, todos percorrendo a mesma trajetória em sua educação, e as demais etapas igualmente em conjunto e em bloco: nesse caso, dado que se encontra descartada a possibilidade de que nenhum filósofo passe por nenhuma das etapas arroladas, então a passagem mencionada acima do parágrafo 211 terá de significar que todos e cada um dos filósofos devem passar por todas e cada uma das etapas enumeradas.

No entanto, seria possível ainda considerar em sua totalidade tanto os filósofos em desenvolvimento como também as etapas de sua formação – em sua totalidade, no sentido de que todos e cada um dos filósofos em desenvolvimento e no sentido de que todas e cada uma das etapas de desenvolvimento são levados em conta –, só que não mais, respectivamente, como blocos fechados, mas sim em frações. Dessa forma, pode-se continuar a dizer que todas as etapas fazem parte da educação de todos os filósofos, entretanto não mais necessariamente no sentido de que cada filósofo, observado individualmente, tem de passar por todas e cada uma das etapas. Desconsideradas as etapas tidas como obrigatórias a todos e, portanto, igualmente presentes no desenvolvimento de todos e cada um dos filósofos, a exemplo do que ocorre, conforme

de formação, considerando cada um dos grupos em conjunto e em bloco, significa dizer: primeiro, que o desenvolvimento de cada filósofo poderia exigir que ele passasse ou por todas as etapas de desenvolvimento ou por nenhuma delas; segundo, que todos e cada um dos filósofos terão o mesmo percurso de desenvolvimento, isto é, ou todos os filósofos passam, individualmente, por todas as etapas de desenvolvimento, ou nenhum filósofo passa por nenhuma.

mencionado acima, com a etapa denominada crítica, pode ser necessário a um filósofo percorrer uma trajetória diferente da de outro: supondo, a título ilustrativo, que o dogmatismo não se apresente como etapa indispensável para todo e qualquer filósofo em desenvolvimento, mas apenas para alguns, então seria possível afirmar que alguns, em sua educação, passarão por momentos dogmáticos e críticos, enquanto outros transitarão apenas pela etapa crítica, obrigatória a todos. Nesse caso, todas as etapas de educação do filósofo arroladas por Nietzsche no parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal* pertencem à educação dos filósofos, mas não necessariamente todas fazem parte do desenvolvimento de todo filósofo: pode ser necessário que apenas algumas etapas participem do desenvolvimento de alguns filósofos, enquanto outras do desenvolvimento de outros. Nesse sentido, quando se lê a proposição de que “pode ser necessário para a educação do filósofo efetivo que ele próprio tenha também estado em todos esses graus”, a modalização que denota possibilidade relativiza a necessidade da *totalidade* das etapas para todos e cada um dos filósofos.

Assim, ao referir-se ao percurso de educação do filósofo fazendo incidir sobre a modalidade que denota necessidade a modalidade que expressa possibilidade, Nietzsche amplia as interpretações possíveis e o grau de indeterminação das condições necessárias para o surgimento do autêntico filósofo.

Na passagem do parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal* mencionada mais acima, Nietzsche indica ainda que não se deve confundir a noção de filósofo com aquelas outras que designam justamente as etapas desta última fase de sua formação, o período de seu desenvolvimento e de sua educação. Enumerando essas etapas, como já citamos, declara o autor: “Ele próprio [o filósofo], talvez, tem de ter sido crítico e cético e dogmático e historiador e além disso poeta e colecionador e viajante e decifrador de enigmas e moralista e visionário e ‘espírito livre’” (BM § 211 (RRTF), KSA 5).

Nietzsche, como se percebe, arrola lado a lado essas noções e, referindo-se ao vínculo do filósofo com elas, utiliza uma expressão verbal no infinitivo perfeito (“ter sido [*gewesen sein*]”), forma composta de infinitivo que denota uma ação concluída (perfeita) e passada. O uso de tal expressão verbal indica que o autor considera o vínculo entre o filósofo e as ditas noções como concluído, passado e ultrapassado. Daí se pode depreender que é apenas o filósofo em desenvolvimento que se identifica, de algum modo, com aquelas noções, mas não o filósofo efetivo: em outros termos, Nietzsche estabelece uma distinção entre o filósofo em desenvolvimento, que pode

confundir-se em alguma medida com aquelas noções, e o filósofo efetivo, que delas se diferencia.

Todavia, conforme aludido mais acima, ainda que dispostas lado a lado e como que niveladas, tais noções cumprem papéis diferentes na formação do filósofo, assim como são diferentes os modos pelos quais ele se distingue delas. Em nosso entender, essa distinção nem sempre equivale ao fim de toda intersecção do filósofo com aquelas noções pertencentes à etapa de sua educação, muito embora o emprego do infinitivo perfeito (“ter sido”) para se referir à relação entre o primeiro e as últimas sugira uma ruptura completa; noutras palavras, a distinção sob certos aspectos se dá em meio à semelhança sob outros.

Por certo, podemos observar ao menos um caso de ruptura completa ao considerarmos que, se o filósofo em seu desenvolvimento pode “ter sido” dogmático, o filósofo efetivo, tal como Nietzsche o concebe, não poderá mais sê-lo:

Serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas. (BM § 43 (PCS), KSA 5).

Em seu desenvolvimento, um filósofo até pode “ter sido” dogmático (BM § 211 (RRTF), KSA 5); mostra-se possível, assim, certa identidade entre o primeiro, no transcurso de sua educação, e o segundo. O filósofo em desenvolvimento, contudo, só se tornará um filósofo efetivo se deixar de ser dogmático. Nesse momento, portanto, as noções de autêntico filósofo, de um lado, e de dogmático, de outro, excluem-se completa e necessariamente (BM § 43, KSA 5). No caso em tela, justifica-se plenamente, pois, aquele uso do infinito perfeito (“ter sido”) analisado mais acima.

Ocorre o oposto, porém, na relação entre os conceitos de filósofo efetivo e de crítico, uma vez que o primeiro tem necessariamente de possuir características do segundo, como atesta a seguinte passagem:

Não há dúvida: esses [filósofos] vindouros não poderão [*dürfen*], de maneira alguma, dispensar as qualidades sérias e nada inofensivas que distinguem o crítico do cético, isto é, a segurança nas medidas de valor, o manejo consciente de uma unidade de método, a coragem alerta, [...], um prazer em dizer Não e desmembrar [...]. (BM § 210 (PCS), KSA 5).

À diferença da noção de dogmático, que, embora possa ter feito parte do desenvolvimento do filósofo, exclui-se por completo do conceito de filósofo efetivo, a noção de crítico constitui uma condição necessária, e não meramente facultativa, na educação do filósofo e, em vez de ser abandonada, deve permanecer presente também no conceito de filósofo propriamente dito:

Esses filósofos do futuro não só exigirão de si mesmos disciplina crítica e todo hábito que leve a rigor e asseio nas coisas do espírito: eles bem poderão [*dürfen*] exibí-los como sua espécie própria de ornamento – e apesar disso não desejam ser chamados de críticos. (BM § 210 (PCS), KSA 5).

Se a incompatibilidade completa e obrigatória entre as noções de filósofo efetivo e de dogmático implica, nesse ponto, a ruptura obrigatória e completa entre os conceitos de filósofo em desenvolvimento, que pode admitir o dogmatismo, e o de filósofo efetivo, que não pode admiti-lo, os conceitos de filósofo em desenvolvimento e de filósofo efetivo apresentam, todavia, um elemento de continuidade ao coincidirem ao menos em parte, ambos, com o de crítico. O final da passagem citada adverte, entretanto, que o caráter necessário e permanente da intersecção entre os conceitos de filósofo efetivo e de crítico não implica a identificação plena entre eles. É sobre esse aspecto que a sequência do texto estabelece precisões:

Não lhes parece [aos filósofos do futuro] uma afronta pequena à filosofia que se decreta, como hoje se faz com gosto: “a filosofia mesma é crítica e ciência crítica – e nada mais!”. Essa valoração da filosofia pode gozar do aplauso de todos os positivistas da França e da Alemanha (– e é possível que agradasse até ao gosto e ao coração de *Kant*: recordem-se os títulos de suas obras principais –): nossos novos filósofos dirão, porém: os críticos são instrumentos dos filósofos, e por isso, por serem instrumentos, estão longe de ser filósofos! Também o grande chinês de Königsberg foi apenas um grande crítico. –[.] (BM § 210 (PCS), KSA 5).

Na medida em que todo efetivo filósofo deve ter as qualidades do crítico, a extensão do conceito do primeiro está contida na extensão do conceito do segundo: sob esse ângulo, todo filósofo é um crítico. No entanto, as qualidades do filósofo, consideradas em sua totalidade, não se resumem às qualidades suficientes para caracterizar um crítico, de modo que a posse das propriedades do crítico não basta para fazer de alguém filósofo. Assim, quando se leva em conta o conjunto das determinações do filósofo, percebe-se que o conceito deste não se reduz ao de crítico: embora todo

filósofo seja um crítico, nem todo crítico é um filósofo; ou ainda: embora todo não crítico seja um não filósofo, um crítico não é necessariamente um filósofo. Daí a enfática rejeição de Nietzsche à proposição segundo a qual “a filosofia mesma é crítica e ciência crítica – e nada mais!”.

Da destacada reprovação a esse “e nada mais!” deduz-se que, inversamente, o filósofo tem entre as suas qualidades um “algo a mais” em relação aos críticos: trata-se precisamente do quê que distingue a noção de filósofo das demais e reduz a sua amplitude. Com efeito, a extensão do conceito de filósofo, mais exigente em suas propriedades e, por conseguinte, mais seletivo e exclusivo, é menor do que a extensão do conceito de crítico. A diferença e a inferioridade dos meramente críticos em relação aos filósofos se fazem notar na atribuição do papel de instrumento aos primeiros em relação aos últimos: para Nietzsche, já dissemos, o que não é filosofia, mesmo um Kant, é subfilosofia e, como tal, está abaixo e a serviço da primeira.

Portanto, se, como vimos há pouco, o autor defende a incompatibilidade completa entre as noções de efetivo filósofo e de dogmático, ele admite a identidade, mas só parcial, entre as noções de efetivo filósofo e de crítico. Dada a índole, estudada acima, da intersecção entre essas duas noções, pode-se afirmar que ser filósofo significa ser crítico, mas não significa exatamente o mesmo que ser crítico: filósofos e críticos não são nem qualitativa nem, pois, numericamente idênticos.

Sob vários aspectos, Nietzsche parece conceber da mesma forma a relação entre filosofia e ceticismo, embora tal vínculo possa parecer mais ambíguo numa primeira abordagem. Com efeito, no parágrafo 208 de *Para além de Bem e Mal*, o autor analisa e deprecia uma espécie de ceticismo que nada mais é do que a expressão espiritual de uma constituição fisiológica doentia, responsável pela paralisia da vontade. Semelhante ceticismo traveste-se em diversas roupagens:

Para se engalanar e enganar, essa doença dispõe dos mais belos trajes; e a maior parte, por exemplo, daquilo que hoje se expõe nas vitrines como “objetividade”, “cientificidade”, “*l’art pour l’art*” [arte pela arte], “conhecimento puro, livre da vontade”, é apenas ceticismo ornamentado e paralisia da vontade [...]. (BM § 208 (PCS), KSA 5).

No parágrafo seguinte, Nietzsche acrescenta ainda que o mencionado ceticismo implica “uma vontade alquebrada que já não comanda, não *pode* [kann] comandar”

(BM § 209 (PCS), KSA 5). Como poderia um filósofo efetivo, a quem cabe justamente comandar e legislar (BM § 211, KSA 5), identificar-se com igual ceticismo?

A esse último, porém, Nietzsche opõe “uma espécie mais forte e distinta de ceticismo, [...] mais dura e mais perigosa [...], o ceticismo da virilidade temerária, estreitamente aparentado ao gênio da guerra, e que na figura do grande Frederico fez sua entrada na Alemanha” (BM § 209 (PCS), KSA 5). De maneira elogiosa, o autor procura realçar o papel decisivo de filólogos e historiadores-críticos no surgimento do ceticismo viril, que ele descreve assim:

Este ceticismo despreza e no entanto atrai; solapa e toma posse; não crê, mas não se perde; dá ao espírito perigosa liberdade, mas mantém sob controle o coração; é a forma *alemã* de ceticismo, que, como um fredericianismo prolongado e elevado ao que é mais espiritual, por um bom tempo submeteu a Europa ao jugo do espírito alemão e sua desconfiança histórica e crítica. Graças ao caráter indomavelmente viril e tenaz dos grandes filólogos e críticos históricos alemães (que, examinados atentamente, foram também artistas da destruição e desagregação), estabeleceu-se pouco a pouco, apesar de todo o romantismo em música e filosofia, um conceito *novo* do espírito alemão, em que a tendência ao ceticismo viril predominava decididamente: seja como intrepidez do olhar, por exemplo, como valentia e dureza da mão dissecadora, seja como firme vontade de empreender perigosas viagens de descobrimento, espiritualizadas expedições ao Polo Norte, sob céus arriscados e desertos. (BM § 209 (PCS, trad. modificada), KSA 5).

Por certo, o filósofo efetivo, destinado a comandar e a legislar (BM § 211, KSA 5), não pode confundir-se com o ceticismo fraco (BM § 208, KSA 5), que paralisa a vontade e inviabiliza o comando; resta saber, porém, se o filósofo do futuro pode ou mesmo deve identificar-se com o ceticismo forte, descrito acima na citação do parágrafo 209 de *Para além de Bem e Mal*. É a essa pergunta que procura responder o início do parágrafo subsequente: “Supondo [*Gesetzt*], pois, que na imagem dos filósofos do futuro algum traço permita imaginar que talvez [*vielleicht*] eles tenham [*müssen*] de ser céticos no sentido indicado, com isso estaríamos designando algo acerca deles – e *não* eles mesmos” (BM § 210 (PCS, trad. modificada), KSA 5).

Aplicado, conforme analisamos, à relação entre o filósofo ainda em desenvolvimento e as noções que envolvem a sua educação, o mesmo procedimento de modalizar a modalização emprega-se agora na relação do efetivo filósofo com aquelas noções, em particular com a de cético: na passagem citada, como se pode ler, a

modalidade que expressa necessidade, denotada pelo verbo modal *müssen*, modaliza-se pela introdução hipotética do período (“Supondo [*Gesetzt*]”) e, ainda uma vez, pelo advérbio “talvez [*vielleicht*]”, indicador de possibilidade. Sob o efeito dessas duas camadas de modalização, o teor de necessidade exprimido pelo verbo modal *müssen* se atenua sobremaneira e, com isso, o sentido da oração se resume a algo como: “*Supondo que talvez seja necessário aos filósofos do futuro ser céticos no sentido indicado...*”.

Ademais, essa oração subordinada tem apenas valor concessivo e, como tal, se opõe à oração principal, sem, contudo, impedir a realização do que nela se exprime: supondo que talvez seja necessário aos filósofos do futuro ser céticos, diz a oração subordinada, “com isso estaríamos designando algo acerca deles – e *não* eles mesmos”, complementa a oração principal.

Colocam-se aí dois problemas. O primeiro deles, trazido pela oração subordinada, consiste em saber se o filósofo efetivo, que em seu desenvolvimento pode “ter sido” cético (BM § 211, KSA 5), continua a abrigar em si traços de ceticismo – o que, por sua vez, põe a questão de saber até que ponto vai a ruptura entre a etapa de desenvolvimento do filósofo e o filósofo efetivo. Uma vez admitida, mesmo que sob o modo hipotético, a relação entre o conceito de filósofo efetivo, e não apenas o de filósofo em desenvolvimento, e a noção de cético, resta saber como e em que medida eles se identificam: eis o segundo problema, colocado pela oração principal.

A nosso ver, os escritos de Nietzsche indicam que o filósofo efetivo tem, necessariamente, de ser cético ao menos sob certos aspectos: não no sentido do ceticismo que implica paralisia da vontade, repreendido no parágrafo 208 de *Para além de Bem e Mal*, mas sim no sentido do ceticismo forte descrito no parágrafo 209 do mesmo livro e, como veremos, no 54 de *O Anticristo*. Nossa posição, que consiste em defender que os textos de Nietzsche apontam para a necessidade do vínculo entre as noções de filósofo efetivo e de cético, justifica-se por duas vias principais.

A primeira consiste em considerar o cruzamento da noção de cético com a de crítico, cujas propriedades são imprescindíveis ao filósofo. Como se lê na citação do parágrafo 209 acima, o ceticismo forte resulta da desconfiança histórica e crítica, bem como coincide em determinados pontos com a caracterização do crítico: os “grandes filólogos e críticos históricos alemães”, decisivos para o ceticismo viril, são “artistas da destruição e desagregação”, com sua “intrepidez do olhar”, sua “valentia e dureza da mão dissecadora”, sua “firme vontade de empreender perigosas viagens de

descobrimto”¹⁸³. Se as qualidades do crítico são indispensáveis ao filósofo efetivo (BM § 210, KSA 5) e se essas propriedades coincidem em parte com o ceticismo forte (BM § 209, KSA 5), então o filósofo efetivo também terá necessariamente de ter traços céticos.

Nossa segunda justificativa é que a intersecção entre as noções de cético e de filósofo se deixa deprender igualmente do parágrafo 54 de *O Anticristo*. Nele, Nietzsche confere ao primeiro os mesmos atributos que alhures confere ao segundo, como a liberdade e superioridade do olhar, ou então integra à noção de cético certas caracterizações que em outros textos são aplicadas ao filósofo, como a grandeza de espírito e a ocupação com a grandeza mesma.

O mencionado parágrafo começa com a seguinte asserção: “Que ninguém se deixe induzir em erro: grandes espíritos são céticos” (AC § 54 (RRTF), KSA 6). Se Nietzsche tivesse afirmado que céticos são grandes espíritos, então seria possível conceber grandes espíritos (como os filósofos) que não fossem céticos; tal, porém, não é o caso. Se todos os grandes espíritos são céticos, como assegura o início do parágrafo 54 de *O Anticristo*, e se os filósofos, como vimos, são considerados por Nietzsche grandes espíritos (BM § 213, KSA 5), então eles são necessariamente céticos.

Certa fusão entre as noções de cético e de filósofo deduz-se ainda por outra via. A caracterização do cético no parágrafo 54 de *O Anticristo* se aproxima do ceticismo forte e viril do parágrafo 209 de *Para além de Bem e Mal*, na medida em que se apresenta como um sinal de força do espírito: “A força [*Stärke*], a liberdade que vem da força [*Kraft*] e sobreforça [*Überkraft*] do espírito *prova-se* pela *skepsis*” (AC § 54 (RRTF), KSA 6). Além disso, o retrato do cético no mencionado parágrafo de *O Anticristo* coincide com certos aspectos da descrição do filósofo expostos em outros textos; por fim, aquilo a que se opõe o cético ali, o homem de convicção, também se contrasta com o filósofo, já que obstrui condições necessárias para a realização da tarefa axiológica reservada a este último. Vejamos, rapidamente, cada um desses pontos.

Sabemos que as etapas de educação do filósofo, que temos analisado até aqui, servem “para [ele] percorrer o circuito de valores e de sentimentos de valor humanos e,

¹⁸³ No parágrafo 209 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche estabelece relação intrínseca entre as noções de cético, crítico e historiador, todas elas apontadas como pertencentes à etapa da educação do filósofo. Nesse momento, concentramo-nos nas noções de cético e de crítico. No tópico “Filosofia histórica: a filosofia convertida em história?”, no sétimo capítulo deste trabalho, buscaremos mostrar em que sentido, para Nietzsche, a filosofia tem de ser uma espécie de história. Vale notar ainda que Nietzsche caracteriza críticos e historiadores, em seu ceticismo viril, como viajantes, qualificação também presente entre as etapas da educação do filósofo enumeradas no parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*.

com múltiplos olhos e consciências, *poder* olhar [*blicken zu können*], da altura para toda distância, da profundidade para toda altura, do canto para toda amplitude” (BM § 211 (RRTF), KSA 5). Também não ignoramos que o filósofo efetivo, tendo percorrido as especialidades científicas, precisa ainda assim, para formular “seu juízo global de valor”, alcançar “a sua altura, a partir de onde seu olhar abrange tudo em torno e abaixo [*Überblick, Umblick, Niederblick*]” (BM § 205 (PCS), KSA 5). Para poder falar com pertinência de valores, portanto, o filósofo deve dotar-se de um determinado olhar.

No parágrafo 54 de *O Anticristo*, a descrição do olhar cético vai justamente ao encontro da caracterização do olhar filosófico nos parágrafos 205 e 211 de *Para além de Bem e Mal*, enquanto o olhar ou, por vezes, o não olhar do homem de convicções¹⁸⁴ se opõe àquele tipo de visão pertencente ao mesmo tempo ao cético e ao filósofo efetivo. Longe do modo de olhar cético e filosófico requerido para se poder falar de valores encontra-se a forma de olhar do homem que, fraco de vontade (*der willensschwächere Mensch*) e necessitado de crenças, submete-se, sem grandes nem rigorosas exigências, às convicções:

Convicções são prisões [*Gefängnisse*]. É algo que não vê longe o bastante, que não vê *abaixo* de si: mas para poder [*dürfen*] tomar a palavra sobre valor e desvalor, é preciso ver quinhentas convicções *abaixo* de si – *atrás* de si [...]. Muitas coisas *não* ver, em nenhum ponto ser imparcial [*unbefangen*], ser partidário de ponta a ponta, ter uma ótica estrita e necessária em todos os valores – somente isso condiciona que uma tal espécie de homem subsista em geral. [...] O condicionamento patológico de sua ótica faz do convicto o fanático [...], o tipo oposto ao espírito forte, tornado *livre* (AC § 54 (RRTF, trad. modificada), KSA 6).

Ao homem de convicções e ao seu olhar contrapõe-se, então, o olhar cético. Este, como indica a etimologia e a história dos sentidos derivados do termo grego, consiste num olhar atento e examinador que não se detém nem se dá por satisfeito com facilidade¹⁸⁵ – postura que supõe força: “A liberdade diante de toda espécie de convicções *pertence* à força, o *poder*-olhar-livremente [*Frei-Blicken-können*]” (AC § 54 (RRTF), KSA 6). “Espírito forte, tornado *livre*” (AC § 54 (RRTF), KSA 6), o cético não se submete às convicções, mas antes as instrumentaliza.

¹⁸⁴ Já no parágrafo 636 de *Humano, demasiado Humano* Nietzsche chama a atenção para “a cega ou míope ‘convicção’” (HH § 636 (PCS), KSA 2).

¹⁸⁵ Cf. o verbete σκέπτομαι em Pierre Chantraine (1968), que diferencia essa forma de visão de outras.

O olhar que se deixa prender às convicções contrasta, assim, com o olhar livre dos céticos e se revela incompatível com uma exigência necessária “para poder [*dürfen*] tomar a palavra sobre valor e desvalor” (AC § 54, KSA 6). Considerando que a tarefa própria ao filósofo consiste justamente em resolver o problema dos valores, pode-se dizer que o olhar do filósofo deve ter características em comum com o olhar cético e deve possuir igualmente as suas respectivas condições, nomeadamente a força de espírito e de vontade. Ademais, se o cético é um espírito livre, “tornado *livre*”, sabe-se que os filósofos do futuro também o serão, embora a caracterização deles não se limite a isso – assim como, conforme já observamos, eles serão críticos, mas não apenas críticos:

Preciso ainda, depois de tudo isso, dizer expressamente que também eles serão espíritos livres, *muito* livres, esses filósofos do futuro – assim como também não serão meramente espíritos livres, mas algo mais [*etwas Mehreres*], mais alto, maior e fundamentalmente outro [*Gründlich-Anderes*], que não quer ser equivocado e confundido? (BM § 44 (RRTF), KSA 5)¹⁸⁶.

No parágrafo 54 de *O Anticristo*, Nietzsche assegura ainda que “um espírito que quer algo grande [*Grosses*], que quer também os meios para isso, é necessariamente cético” (AC § 54 (RRTF), KSA 6). Com tal asserção, o autor repete a lógica da formulação analisada mais acima, segundo a qual “grandes espíritos são céticos”. Agora, não se trata de dizer simplesmente que um cético é um espírito que quer algo grande, proposição que conservaria aberta a possibilidade de espíritos que quisessem algo grande (como os filósofos) e que, entretanto, não fossem céticos; ao contrário,

¹⁸⁶ No parágrafo 44 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche distingue os espíritos livres (sem aspas) dos “espíritos livres” (com aspas), que se denominam assim de maneira ilegítima e, portanto, não merecem essa designação. Com isso, o autor opera, também nesse caso, uma retificação das determinações de um conceito (o de espírito livre) que implica a redução de sua extensão. A retificação e a redução da extensão do conceito de espírito livre se prolongam no conceito de filósofo, já que ambas as noções se vinculam intimamente. Os filósofos do futuro serão seguramente espíritos livres (sem aspas), mas certamente não “espíritos livres” (com aspas). É possível, entretanto, que o filósofo efetivo tenha de “ter sido” também “espírito livre” (com aspas) na etapa de sua educação, conforme indica o parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*. Assim, à noção de “espírito livre” (com aspas) aplica-se o mesmo que dissemos a respeito da relação dos conceitos de filósofo em desenvolvimento e efetivo com o dogmatismo. Em seu desenvolvimento, um filósofo até pode “ter sido” “espírito livre” (BM § 211 (RRTF), KSA 5), mostrando-se possível, portanto, certa identidade entre o primeiro, no transcurso de sua educação, e o segundo. O filósofo em desenvolvimento, contudo, só se tornará um filósofo efetivo se deixar de ser “espírito livre” (com aspas), para se transformar em espírito livre (sem aspas): nesse ponto, há uma ruptura completa entre as noções de filósofo em desenvolvimento e filósofo efetivo. Portanto, as noções de autêntico filósofo, de um lado, e de “espírito livre”, de outro, excluem-se completa e necessariamente (BM § 44, KSA 5). Aqui, também se justifica aquele uso do infinito perfeito (“ter sido”) analisado mais acima. Sobre a noção de espírito livre e seu oposto, cf. o parágrafo 225 de *Humano, demasiado Humano* e todo o capítulo intitulado “O espírito livre”, de *Para além de Bem e Mal*.

trata-se de dizer que todo espírito que quer algo grande é um cético, donde se pode deduzir ainda que todo espírito não cético é um espírito que não quer algo grande.

Ora, já o jovem Nietzsche assevera que “a filosofia começa com uma legislação acerca da grandeza [*Gesetzgebung der Größe*] [...]. ‘Isto é grande [*groß*]’, diz ela” (FT § 3 (FMB), KSA 1). Para comprovar que o autor conserva essa posição até os seus escritos ulteriores, basta ler o parágrafo 212 de *Para além de Bem e Mal*, em que afirma: “[...] Um filósofo, se hoje pudesse haver filósofos, seria obrigado a situar a grandeza [*Grösse*] do homem, a noção de ‘grandeza’ [*Grösse*], precisamente em sua vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade [...]” (BM § 212 (PCS), KSA 5). Portanto, o filósofo, sendo “um espírito que quer algo grande [*Grosses*], [...] é necessariamente cético” (AC § 54 (RRTF), KSA 6).

Se nosso raciocínio estiver correto, a afirmação de que o filósofo é necessariamente cético contrasta com a mencionada passagem do parágrafo 210 de *Para além de Bem e Mal*; ali, a modalidade que exprime necessidade se encontra mitigada pelas modulações da mera hipótese e possibilidade: “Supondo [*Gesetzt*], pois, que na imagem dos filósofos do futuro algum traço permita imaginar que talvez [*vielleicht*] eles tenham de ser [*sein müssen*] céticos no sentido indicado, com isso estaríamos designando algo acerca deles – e *não* eles mesmos” (BM § 210 (PCS, trad. modificada), KSA 5).

A oração subordinada, já destacamos, coloca a questão de saber se o filósofo efetivo é cético ou não. Em nosso entender, o filósofo propriamente dito, tal como Nietzsche o concebe, tem necessariamente traços céticos e, portanto, tem de ser cético. As quatro razões aduzidas acima que nos permitem defender essa posição são, em resumo, as seguintes. Primeira: as propriedades dos críticos obrigatoriamente pertencentes ao filósofo são também qualidades dos céticos; logo, sendo crítico, o filósofo também é cético. Segunda: como todo espírito grande é um cético e como o filósofo é um espírito grande, então o filósofo é um cético. Terceira: de um lado, o olhar exigido para que o filósofo, espírito livre, resolva o problema dos valores coincide, em certos pontos, com o olhar cético e suas condições; de outro lado, tanto o olhar cético como o olhar filosófico opõem-se ao olhar do homem de convicções: assim, o filósofo tem em comum com o cético não só certas características de seu olhar como também determinados opositores. Quarta: como todo espírito que quer algo grande é um cético e como o filósofo quer algo grande, então o filósofo é um cético.

Da proposição segundo a qual o filósofo efetivo tem de ser cético, bem como das análises empreendidas até aqui, deve-se depreender ainda, a nosso ver, que a ruptura entre o filósofo em etapa de educação e o filósofo efetivo não pode ser completa e, de resto, é menor do que dá a entender o parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*. Lê-se ali que “ele próprio [o filósofo], talvez, tem de ter sido crítico e cético e dogmático e historiador [...]”. Conforme evidenciamos, a expressão verbal no infinitivo perfeito (“ter sido”), que se refere à relação entre o filósofo efetivo e as etapas de sua educação, denota uma ação concluída, passada e, parece sugerir o texto, ultrapassada. É verdade que tal ruptura se verifica de fato no tocante a uma eventual etapa dogmática da formação do filósofo: o efetivo filósofo, ao contrário do filósofo em desenvolvimento, não pode ser dogmático; e, como já apontado, o mesmo se aplica à relação das noções de filósofo em desenvolvimento, filósofo efetivo e “espírito livre” (com aspas). Semelhante rompimento não se verifica, todavia, em relação às etapas crítica e cética, de acordo com o que sustentamos acima, nem em relação à etapa histórica, como tentaremos mostrar no decurso deste trabalho: de fato, o filósofo efetivo tem de ser, em alguma medida, crítico, cético e historiador. Portanto, a rigor, não se deveria declarar que o filósofo pode “ter sido”, mas sim que ele é crítico, cético e historiador. Assim esclarecemos as proposições que apresentamos mais acima: nelas, dissemos que não só diferem entre si as noções que designam as etapas de educação do filósofo, como também diferem entre si os modos pelos quais o filósofo se diferencia daquelas noções: enquanto eventuais etapas de dogmatismo e de “espírito livre” devem ser abandonadas por completo pelo filósofo efetivo, este precisa continuar sendo crítico, cético e historiador.

Ao admitir traços céticos nos filósofos efetivos, Nietzsche procura chamar a atenção para o limite do papel desse aspecto na caracterização destes últimos, advertindo que “com isso estaríamos designando algo acerca deles – e *não* eles mesmos” (BM § 210, KSA 5)¹⁸⁷. A posse de qualidades céticas não implica que elas, mesmo sendo propriedades necessárias e intrínsecas do filósofo, o determinem em sua especificidade nem, menos ainda, em sua completude.

¹⁸⁷ Conforme visto acima, o mesmo ocorre no que diz respeito à caracterização do filósofo efetivo como crítico (BM § 210, KSA 5) e como espírito livre (BM § 44, KSA 5).

Ao vínculo entre filósofo efetivo e cético aplicam-se as mesmas considerações resultantes de nossa análise da relação entre filósofo efetivo e crítico¹⁸⁸. Possuindo um olhar livre de convicções, sendo um grande espírito e legislando sobre a grandeza, todo efetivo filósofo é um cético: aí reside a intersecção entre ambos os conceitos. Nem todo cético, entretanto, é um filósofo, uma vez que as qualidades deste último não se reduzem às qualidades suficientes para caracterizar o primeiro. Tendo separado por completo os conceitos de dogmático e de filósofo efetivo, Nietzsche, a exemplo do que faz no tocante à relação deste último com a noção de crítico, também admite uma identidade parcial, não completa, entre o conceito de filósofo e o de cético. Tal é o sentido da ressalva de que, mesmo com o reconhecimento de qualidades céticas nos filósofos efetivos, “estariamos designando algo acerca deles – e *não* eles mesmos” (BM § 210, KSA 5). Ser filósofo significa ser cético, mas não significa exatamente o mesmo que ser cético. Assim como ocorre em relação ao conceito de crítico, a extensão do conceito de filósofo, mais exigente em suas propriedades e, por conseguinte, mais seletivo e exclusivo, é menor do que a extensão do conceito de cético, sendo este não só diferente como também inferior.

De todo modo, mesmo alertando para a diferença do filósofo em relação ao crítico e ao cético, mesmo esclarecendo que a posse de qualidades céticas e críticas não determina o caráter filosófico em sua especificidade nem em sua completude, Nietzsche, nas passagens analisadas, não faz senão indicar características partilhadas com críticos e céticos: as referidas características, contudo, não podem estabelecer a diferença e a superioridade do filósofo, nem justificar a sua preferência na resolução do problema dos valores em geral e do valor da ciência em particular, com vistas à elevação do homem.

Ademais, ao identificar-se, ainda que em parte, com as noções de crítico e de cético, o conceito de filósofo efetivo coincide igualmente com o de ciência. Em outros termos, por meio da intersecção com as noções de crítico e de cético, é possível estabelecer, sob certos aspectos, a igualdade do conceito de filósofo com outra noção, a de ciência.

¹⁸⁸ Em nota de rodapé acima, afirmamos que, no tocante à relação entre o conceito de filósofo (em desenvolvimento e efetivo) e o de “espírito livre” (com aspas), servem as mesmas considerações válidas para a relação entre os conceitos de filósofo e de dogmatismo. Acrescente-se que, no que tange à relação entre os conceitos de filósofo efetivo e de espírito livre (sem aspas), cabem as mesmas observações que tecemos quanto à relação entre filósofo efetivo e crítico e que agora serão aplicadas à relação entre filósofo efetivo e cético.

Já procuramos mostrar no segundo capítulo deste trabalho que a crítica do conhecimento, tanto por parte de filósofos como por parte de representantes das ciências, revela-se decisiva para o aprimoramento do aspecto científico do método filológico e de outros âmbitos do saber, assim como para a consideração menos dogmática e ingênua do estatuto dos resultados das pesquisas, que não constituem verdades absolutas. Nesse processo, figura como indispensável o ceticismo metodológico, que, no caso da filologia, consiste basicamente na valorização da desconfiança, e não mais da crença, em relação à tradição; igualmente imprescindível é a atitude crítica, que se contrapõe ao dogmatismo. Para além do terreno específico da filologia, é o espírito científico em geral que deve estimar e encorajar a dúvida e, inversamente, depreciar a credulidade, assim como combater posições dogmáticas e pouco fundamentadas. Assim, ceticismo e criticismo inscrevem-se no cerne do método filológico em particular e no do científico em geral¹⁸⁹.

Se em *Para além de Bem e Mal*, como observamos mais acima, Nietzsche apresenta as qualidades críticas como indispensáveis à filosofia (BM § 210, KSA 5), desde escritos anteriores ele as estima como igualmente imprescindíveis à ciência. Além de considerada no período em que empreende as mencionadas reflexões sobre a filologia, essa ligação íntima entre criticismo e a concepção de ciência subscrita por Nietzsche deixa-se ver quando, em *Humano, demasiado Humano*, o autor indica que a atitude crítica, que se coaduna com “pensamento rigoroso [*strenges Denken*]”, “juízo prudente” e “raciocínio coerente”, faz parte do “senso científico” (HH § 265 (PCS), KSA 2), que a Europa deve aos gregos¹⁹⁰: “A Europa frequentou a escola do pensar coerente e crítico” e “deve promover à força o que é essencial e distintivo no homem: ‘Razão e Ciência, suprema força do homem’ – como pelo menos Goethe é de

¹⁸⁹ Ver os tópicos “Dimensão científica da filologia: o método” e “Filosofia como crítica do conhecimento”, no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁹⁰ Sobre os pressupostos dos métodos científicos entre os antigos, gregos e romanos, cf. AC § 59, KSA 6. No parágrafo 210 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche indica o rigor de raciocínio do crítico, que deve caracterizar igualmente o filósofo: “Serão mais *duros* (talvez não apenas consigo) do que homens humanos poderiam desejar, não lidarão com a verdade para que ela lhes ‘agrade’, os ‘e leve’ ou ‘entusiasme’ – pelo contrário, será mínima a sua crença de que justamente a *verdade* comporte esses prazeres para o sentimento. Eles sorrirão, esses espíritos rigorosos [*strengen Geister*], quando alguém disser na sua presença: ‘esse pensamento me eleva: como não seria verdadeiro?’. Ou: ‘essa obra me encanta: como não seria bela?’. Ou: ‘esse artista me engrandece: como não seria grande?’ [...]” (BM § 210 (PCS, trad. modificada), KSA 5). Aquilo contra o que se volta o rigor do raciocínio crítico é a mesma psicologia da crença imperante na religião, a que Nietzsche contrapõe, em particular em *O Anticristo*, o rigor do pensamento científico. Cf. a análise do parágrafo 50 em diante de *O Anticristo* feita por Andreas Sommer (2000, pp. 475 et seqs.).

opinião” (HH § 265 (PCS), KSA 2). Nietzsche menciona ainda, no mesmo parágrafo, “o grande naturalista von Baer”, que

vê a superação dos europeus em relação aos asiáticos na capacidade [...] de oferecer razões para tudo aquilo em que creem, [...] enquanto a Ásia ainda não sabe distinguir entre poesia e realidade e não está consciente de onde vêm suas convicções, se da sua própria observação e pensamento correto ou de fantasias. (HH § 265 (PCS), KSA 2).

Se em *O Anticristo*, como já vimos, Nietzsche opõe o olhar cético ao olhar do homem de convicções, o qual, por sua vez, se mostra incompatível com o olhar necessário para que a filosofia tenha o direito de falar de valores, em *Humano, demasiado Humano*, além do pensamento crítico, o autor concebe igualmente o ceticismo como intrínseco ao espírito científico, que, neste como naquele livro, diverge da postura adotada pelo homem de convicções. Assim, filosofia e ciência têm em comum o modo cético de se opor às convicções.

Diferenciando o homem de convicção do de ciência, Nietzsche afirma:

Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, na posse da verdade incondicionada. Essa crença pressupõe, portanto, que há verdades incondicionadas; do mesmo modo, que foram encontrados aqueles métodos perfeitos para chegar a elas; enfim, que todo aquele que tem convicções se serve desses métodos perfeitos. Todos esses três postulados demonstram desde logo que o homem das convicções não é o homem do pensamento científico. (HH § 635 (RRTF), KSA 2).

Nietzsche defende a ideia de que, cultivando a busca pela verdade, a evolução dos métodos de pesquisa conduz à valorização da desconfiança e da cautela e, por conseguinte, à depreciação do sentimento de estar em posse da verdade absoluta (HH § 634, KSA 2)¹⁹¹. A convicção, que consiste em acreditar possuir tal verdade, constitui uma “expressão dogmática” da crença e, dessa forma, é “não-científica ou científica pela metade” (HH § 635 (RRTF), KSA 2).

À diferença do homem de convicções, “o espírito científico deve amadurecer no homem a virtude da *cautelosa abstenção*” e identificar-se com “posições céticas e relativistas” (HH § 631 (PCS), KSA 2). Julgando que os resultados científicos por si só não seriam capazes de impedir o surgimento de convicções e do fanatismo que delas provêm, Nietzsche valoriza sobretudo os “métodos científicos” e, mais precisamente,

¹⁹¹ Ver o primeiro capítulo deste trabalho.

aquilo que os anima, a saber, a “instintiva desconfiança contra os desvios do pensamento”: eis em que consiste, para o autor, o “espírito científico” e seu ceticismo (HH § 635 (RRTF), KSA 2).

Portanto, na medida em que partilham de traços críticos e céticos, no sentido indicado acima, autêntica filosofia e autêntica ciência identificam-se¹⁹². De resto, se Nietzsche reconhece autoridade cognitiva à ciência e a toma como condição necessária da filosofia, então esta não pode, na esfera do conhecimento, entrar em contradição com aquela¹⁹³.

Ao atribuir ao filósofo, grande espírito com aptidão e direito à solução dos grandes problemas, a responsabilidade de resolver a questão dos valores em geral e do valor da ciência em particular, Nietzsche o diferencia e confere-lhe superioridade e preferência em relação a outras noções. Todavia, para distinguir o filósofo delas, diferenciando-o e situando-o em posição hierárquica privilegiada, o autor precisa evidenciar uma característica que lhe seja específica e que ao mesmo tempo justifique a sua aptidão e o seu direito à solução dos grandes problemas; obviamente, nem a diferença nem a prerrogativa do filósofo podem residir no que ele tem em comum com os demais conceitos, mas sim em sua qualidade particular, que, ademais, deve comprovar-se superior às qualidades particulares daqueles de que ele se distingue. Já estamos cientes, porém, de que desde cedo Nietzsche reconhece a dificuldade em satisfazer semelhantes exigências: primeiro, porque não é fácil encontrar uma qualidade pertencente a todos os filósofos, os quais apresentam, em comparação uns com os outros, características contraditórias; segundo, porque se mostram embaraçosas as tentativas de diferenciá-los, enquanto grupo específico, de outras esferas.

Nossas análises até aqui atestam que tal dificuldade persiste igualmente em escritos posteriores. Como temos procurado patentear, no capítulo “Nós, eruditos”, de *Para além de Bem e Mal*, que almeja pôr fim à confusão entre o filósofo e outros conceitos, encontram-se passagens que, em vez de distinguir o primeiro dos demais, dão a ver uma série de intersecções entre eles. Nietzsche, por certo, sublinha a parcialidade das convergências e, apesar delas, acena para uma delimitação excludente do conceito de filósofo, que lhe reduza a extensão. Contudo, ao apresentar qualidades que o filósofo

¹⁹² Uma autêntica ciência se opõe à ciência que crê, com convicção, no valor absoluto da verdade (GC § 344, KSA 3).

¹⁹³ Sobre a autoridade cognitiva da ciência em relação à filosofia, ver o tópico “Filosofia como metafísica sistemático-dedutiva”, no terceiro capítulo deste trabalho. Ver ainda o sexto capítulo e o tópico “Filosofia científica: mudança de domínio na formulação dos ‘problemas filosóficos’”, no sétimo capítulo deste trabalho.

partilha com os demais e ao identificar, ainda que em parte, o conceito de filósofo com outros, o autor não lhe atribui características exclusivas e, com isso, não atende aos requisitos da delimitação conceitual que almeja. Precisamente por aduzir propriedades não privativas dos filósofos e, em consequência, por identificá-los, mesmo que parcialmente, com outras noções, é que Nietzsche chega a formulações como as que examinamos acima. Nelas, ele indica, por exemplo, que o filósofo é crítico, mas não é só crítico, assim como é cético, mas não é só cético. Esse “não é só” deve ser entendido em dois sentidos complementares: de um lado, não somente o filósofo é crítico e cético, mas outros, não filósofos, também o são (porque aquelas noções são mais extensas do que a de filósofo, embora todas partilhem certos atributos); de outro lado, o filósofo não é somente crítico e cético, mas é também algo a mais (porque o filósofo possui uma qualidade distintiva, de maneira que aqueles atributos partilhados não são suficientes para caracterizá-lo em sua especificidade e integralidade). Assim, embora Nietzsche busque uma delimitação conceitual excludente e exclusiva do filósofo, ao apresentar características partilhadas e não privativas deste último, o autor chega a uma dupla negação da exclusividade: de um lado, a noção de filósofo participa, porém não exclusivamente, das noções de crítico e de cético; de outro, as qualidades do crítico e do cético participam, porém não exclusivamente, da caracterização do filósofo e, em todo caso, não servem para determinar a sua especificidade – o seu “algo mais [*etwas Mehreres*], mais alto, maior e fundamentalmente outro [*Gründlich-Anderes*], que não quer ser equivocado e confundido” (BM § 44 (RRTF), KSA 5). Dessa forma, ainda não se veem contempladas as exigências da distinção filosófica exigida.

Se os escritos de Nietzsche indicam que o conceito de filósofo se identifica, ainda que só em parte, com outros, daí se depreende que a confusão criticada pelo autor não é por inteiro infundada nem incorreta. Tais intersecções também tornam compreensível a dificuldade por ele enfrentada: afinal, distinguir conceitos próximos, que chegam a ser confundidos, é mais embaraçoso do que diferenciar conceitos distantes e claramente dessemelhantes uns dos outros. Além disso, depondo contra o propósito de distinção, aquelas intersecções dão margem ainda à aproximação de conceitos ao menos em tese mais distantes e diversos, os quais supostamente manifestariam suas diferenças com maior evidência: é o caso da ciência e da filosofia, cuja dessemelhança Nietzsche procura sublinhar, mas que acabam por coincidir em certos pontos por intermédio das noções de crítica e de ceticismo.

Ao mesmo tempo em que se revela difícil, a tarefa de justificar a prerrogativa da filosofia na solução do problema dos valores mostra-se tanto mais premente: dado que noções aparentadas podem ser mais facilmente confundidas, aumenta o risco de se conferir autoridade a quem não tem aptidão nem direito a um problema tão decisivo como o dos valores, que implica a degeneração ou a promoção do homem.

5.3. Criar valores, legislar e comandar: o próprio do filósofo?

Como já sublinhamos, para demonstrar que a identificação entre a noção de filósofo e as demais não é total, mas apenas parcial, Nietzsche precisa evidenciar a sua característica específica. Para justificar a prerrogativa da filosofia, ele tem de comprovar ainda que a qualidade própria à filosofia é superior à qualidade própria às demais noções.

Para compreender o modo como Nietzsche distingue o filósofo de outras noções, satisfazendo as exigências mencionadas, é de esperar que não haja texto mais apropriado do que aquele que começa precisamente com esta exortação já conhecida: “Insisto em que se deixe, afinal, de confundir os trabalhadores filosóficos e em geral os homens científicos com os filósofos – que precisamente aqui se dê com rigor ‘a cada um o que é seu’, e não demais àqueles, e não demasiado pouco a estes” (BM § 211 (RRTF), KSA 5). Em seguida, como já vimos, o autor concede que talvez seja necessário à educação do filósofo passar pelos estágios em que seus servidores precisam permanecer, devendo ter ele sido crítico, cético, dogmático, historiador, poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, visionário, “‘espírito livre’” e “quase tudo”. Isso tudo, sabemos também, o filósofo perfaz com o fito de “percorrer o circuito de valores e de sentimentos de valor humanos e, com múltiplos olhos e consciências, *poder* olhar [*blicken zu können*], da altura para toda distância, da profundidade para toda altura, do canto para toda amplitude” (BM § 211 (RRTF), KSA 5). Por fim – e aqui chegamos ao que agora nos importa –, nesta longa passagem, que será a base de nossas análises a seguir, aponta a diferença entre o filósofo e as noções que designam as etapas de sua educação, indicando determinações positivas do primeiro:

Mas isto tudo são somente condições prévias de sua tarefa: essa tarefa mesma quer algo outro [*etwas Anderes*] – reclama que ele *crie valores* [*Werthe schaffe*]. Aqueles trabalhadores filosóficos segundo o nobre modelo de Kant e Hegel têm um vasto corpo [*grossen Thatbestand*] de estimativas de valor [*Werthschätzungen*] – o que significa antigas *posições* de valor

[*Werthsetzungen*], criações de valor [*Werthschöpfungen*], que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas “verdades” – para estabelecer e encaixar dentro de fórmulas, seja no reino do *lógico*, ou do *político* (moral), ou do *artístico*. A esses pesquisadores compete tornar todo o acontecido e estimado até agora visível em conjunto [*übersichtlich*], pensável em conjunto [*überdenklich*], captável, manuseável, encurtar tudo o que é longo, até mesmo “o tempo”, e *dominar* todo o passado: uma descomunal e maravilhosa tarefa, a serviço da qual, seguramente, todo refinado orgulho, toda tenaz vontade pode satisfazer-se. *Os filósofos propriamente ditos* [die eigentlichen Philosophen], *porém, são comandantes e legisladores*: eles dizem “Assim *deve* ser!”; são eles que determinam o Para onde? e o Para quê? do homem e para isso têm a seu dispor o trabalho prévio [*Vorarbeit*] de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os dominadores do passado – estendem sua mão criadora [*schöpferischer Hand*] em direção ao futuro, e tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento, martelo. Seu “conhecer” é *criar* [schaffen], seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é – *vontade de potência*. Há hoje tais filósofos? Houve já tais filósofos? Não *é preciso* haver tais filósofos?... (BM § 211 (RRTF), KSA 5).

Se o traço cético ou crítico era apenas “algo” nos filósofos (*ein Etwas in ihnen*) – “e *não* eles mesmos” (BM § 210 (PCS), KSA 5) –, agora Nietzsche se propõe a diferenciar o filósofo das demais noções determinando, positivamente, a sua diferença específica, o seu “algo outro [*etwas Anderes*]” (BM § 211 (RRTF), KSA 5). O autor assinala, em resumo, que o filósofo se distingue em razão de sua tarefa específica, que consiste em criar valores, e de ser ele comandante e legislador.

Consideradas em si mesmas, contudo, tais determinações não atendem à exigência que tomamos acima como incontornável para distinguir o filósofo, isto é, discernir-lhe uma característica específica que o diferencie dos demais, que ao mesmo tempo o capacite e lhe confira o direito aos mencionados papéis, de cuja execução aqueles que dele se diferenciem se encontram excluídos, e que o situe numa posição hierárquica superior. Com efeito, mesmo quando Nietzsche lhe atribui as funções de criar valores, comandar e legislar, a pergunta pela justificativa da distinção e superioridade do filósofo não é respondida, mas apenas deslocada, pois permanece indeterminada a propriedade particular que, de maneira exclusiva, o capacita e lhe dá direito àquelas incumbências.

Além de não responderem à pergunta pela justificativa da distinção do filósofo, não lhe são privativas as competências de criar valores, comandar e legislar, estabelecendo o “para onde?” e o “para quê?” do homem.

No que tange à atribuição de criar valores, ao precisar que as “estimativas de valor” passadas, das quais devem ocupar-se os trabalhadores filosóficos, constituem “*posições* de valor” e “criações de valor [*Werthschöpfungen*]”, o texto torna manifesto que a atividade de criar valores não depende com exclusividade dos filósofos propriamente ditos: trata-se antes de algo bem mais comum, em contraste com a raridade destes últimos, sinalizada ao final do parágrafo em exame, onde Nietzsche pergunta: “Há hoje tais filósofos? Houve já tais filósofos?” (BM § 211 (RRTF), KSA 5)¹⁹⁴. De fato, conforme já expusemos no terceiro capítulo deste trabalho¹⁹⁵, amplo espectro das atividades humanas implica estimar valores, de modo que se torna pouco plausível a ideia de que a criação de valores constitua incumbência própria aos autênticos filósofos.

De igual maneira, comandar não é ofício reservado unicamente ao filósofo. Nietzsche afirma que a existência desde sempre de rebanhos humanos implica a prática da obediência da maioria em relação a uma minoria que comanda. Cultivada e transmitida, a necessidade de obedecer se torna inata e, buscando satisfazer-se a todo custo, ela “aceita o que qualquer mandante [*Befehlenden*] – pais, mestres, leis, preconceitos de classe, opiniões públicas – lhe grita ao ouvido” (BM § 199 (PCS), KSA 5). Evidencia-se assim que a operação de comandar não é privativa do filósofo.

Tampouco a atividade de legislador de valores é território particular do filósofo. No já mencionado fragmento póstumo em que Nietzsche começa por lembrar que desde jovem busca discernir “o que é o filósofo propriamente dito”, o autor afirma que “existem duas espécies diferentes de filósofos, primeiro aquela que tem de reter um vasto corpo de estimativas de valor, o que significa antigas posições de valor e criações de valor (lógicas e morais), e então aquela [espécie] que são os próprios legisladores de estimativas de valor” (FP 38[13], KSA 11). Em seguida, precisa ele, de maneira quase idêntica ao parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*: “Os filósofos propriamente ditos, *porém*, são comandantes e legisladores, eles dizem: assim *deve* ser! São eles que

¹⁹⁴ Embora inicialmente Nietzsche utilize o verbo *schaffen* para designar a atividade de criar valores (*Werthe schaffe*) por parte dos filósofos propriamente ditos, em seguida ele se refere à sua “mão criadora [*schöpferischer Hand*]” empregando, como se vê, um adjetivo ligado ao verbo *schöpfen*. Usando *schaffen* e *schöpfen* de maneira intercambiável, a nosso ver, o autor não distingue, pelo uso de palavras diferentes, as diversas formas de criar valores.

¹⁹⁵ Ver o tópico “Conjunção ou disjunção entre ciência e filosofia: decisão determinante”.

determinam o para onde e o para quê do homem e para isso têm a seu dispor o trabalho prévio dos trabalhadores filosóficos, aqueles dominadores do passado” (FP 38[13], KSA 11). Por fim, Nietzsche afirma que, diante de tamanha tarefa, legisladores de estimativas de valor buscam consolar-se de maneira mais ou menos grosseira. Tal ideia ilustra ele a partir de dois exemplos, um filosófico e outro religioso: Platão procura convencer-se de que “o bem como ele o quis não é o bem de Platão, mas antes o bem em si”; já, a exemplo de Maomé e de maneira mais grosseira, os “fundadores de religião [...] ousam perseguir sua tarefa apenas como o comando de um Deus, apenas como ‘inspiração’ (*Eingebung*) a sua tarefa de legislação (*Gesetzgebung*) dos valores é um fardo sustentável” (FP 38[13], KSA 11)¹⁹⁶. Como se percebe, legislar sobre estimativas de valor também não é papel exclusivo do filósofo, podendo ser exercido igualmente por fundadores de religião.

Consideradas sem mais precisões, portanto, as atividades de criar valores, comandar e legislar, indicadas no parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal* como distintas do filósofo, não lhe são próprias. Assim, sobre a intersecção do conceito de filósofo com tais noções pode-se dizer o mesmo que dissemos sobre a sua identidade com os conceitos de crítico, cético e historiador: todo filósofo efetivo é criador de valores, comandante e legislador, mas nem todo criador de valores, comandante e legislador é filósofo. Entre tais noções se estabelece, novamente, uma identidade parcial, o que tem consequências para a delimitação da noção de filósofo: de um lado, não só o filósofo é criador de valores, comandante e legislador; de outro, levando em conta o conjunto de suas determinações, ele não é só isso nem especificamente isso. Sem outras determinações, tal descrição do filósofo revela-se, pois, insuficiente para particularizá-lo.

A nosso ver, a caracterização do filósofo como criador de valores, comandante e legislador deve ser entendida de maneira prescritiva e complementada com outra precisão, qual seja, a indicação de uma determinada finalidade: a elevação do homem. Embora representantes de outros âmbitos, como a religião e a ciência, possam ter desempenhado e desempenhar os papéis de criador de valores, comandante e legislador, tais atribuições devem ser reservadas aos filósofos, “esses extraordinários promovedores do homem” (BM § 61 (PCS), KSA 5), quando se buscam, negativamente, evitar “*a degeneração geral do homem* [Gesammt-Entartung des Menschen]” (BM § 203

¹⁹⁶ O mesmo exemplo consta do fragmento póstumo FP 26[407], KSA 11.

(RRTF), KSA 5) e, positivamente, fomentar “a evolução total do homem [*Gesammt-Entwicklung des Menschen*]” (BM § 61 (PCS), KSA 5). Semelhante prescrição expressa, portanto, uma preferência pelo filósofo em detrimento dos representantes de outros âmbitos, como o religioso e o homem de ciência. Tal primazia supõe que, ao contrário dos demais, o filósofo se encontra em melhores condições para alcançar o referido propósito: sua criação de valores, seu comando e sua legislação seriam mais pertinentes (*zweckmässig*) para promover o homem. Se a preferência e a legitimidade conferidas ao filósofo repousam no modo pertinente com que realiza a sua tarefa, resta indicar ainda, entretanto, a sua qualidade específica que justifique tal preferência e legitimidade. Assim, embora, para compreender a elíptica caracterização oferecida no parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*, seja necessário acrescentar que o filósofo se mostra o mais pertinente criador de valores, comandante e legislador quando o objetivo é promover a elevação do homem, tal precisão ainda não responde a pergunta pela justificativa da distinção do filósofo.

5.4. Religião e ciência: instrumentos da filosofia

Antes de apresentar em que consiste, segundo a nossa leitura, a posição de Nietzsche a esse respeito, procuraremos mostrar que e por que, para ele, a religião e sobretudo a ciência devem ser instrumentos da filosofia na tarefa de elevar o homem, e não soberanas. Em seguida, ao apontar os defeitos que as impedem, em particular a ciência, de comandar a execução da referida tarefa e as rebaixam à condição de simples meio, poderemos, por contraste, determinar o que capacita e distingue o filósofo para tanto.

Como exposto no quarto capítulo deste trabalho, dedicado a investigar a concepção nietzschiana de aristocracia, que é acentuadamente seletiva e hierarquizante, os espíritos inferiores têm de afastar-se de certas responsabilidades às quais não possuem aptidão nem direito; mesmo assim, porém, eles devem desempenhar determinados papéis em relação às tarefas das quais estão excluídos, bem como em relação aos indivíduos dotados de capacidade e direito de resolvê-las: aos espíritos inferiores cumpre servir, quais instrumentos, os superiores, mas jamais reinar soberanos. É de acordo com essa lógica aristocrática que Nietzsche afirma que a religião e a ciência devem ser meras auxiliares da filosofia, quando se trata de promover a elevação do homem.

Nietzsche assegura que, no intuito de promover “a evolução total do homem”, o filósofo “se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo [*Züchtung*]” (BM § 61 (PCS), KSA 5). O papel seletivo e modelador que elas podem exercer varia conforme os diferentes tipos de homem: aos fortes e destinados ao comando, a religião pode criar condições favoráveis ao domínio, vinculando dominantes e subordinados; a certa parcela dos dominados, pode oferecer ocasião para que superem sua origem popular e se preparem para exercer eles mesmos o domínio e o comando; aos homens ordinários, por fim, pode proporcionar a satisfação com a sua própria situação, que consiste em existir apenas para servir à utilidade geral (BM § 61, KSA 5).

No entanto, muito embora se mostrem passíveis de instrumentalização, adverte Nietzsche, “paga-se um preço caro e terrível, quando as religiões *não* se acham em mãos do filósofo como meios de cultivo e educação, mas reinam de maneira *soberana* e por si, querendo elas mesmas ser os fins últimos e não meios entre outros meios” (BM § 62 (PCS, trad. modificada), KSA 5). Referindo-se ao budismo e em particular ao cristianismo, o autor sustenta que, reinando soberanas, as ditas religiões “mantiveram o tipo ‘homem’ num degrau inferior” e que a última delas ocasionou o “pioramento da raça europeia” (BM § 62 (PCS, trad. modificada), KSA 5). É que, de um lado, elas “conservaram muito do que *deveria perecer*”, isto é, os doentes e malogrados pelos quais tomaram partido; de outro, colocaram as estimativas de valor de cabeça para baixo ao depreciarem os instintos do tipo de homem mais elevado, contra o qual se voltaram. Por tudo isso, no entender de Nietzsche, não obstante instrumentalizáveis pelos filósofos, as religiões não podem assumir a responsabilidade de solucionar o problema dos valores, com vistas à promoção do homem, tal como o compreende o autor: se elas de fato criam e invertem valores, comandam e legislam, fazem-no de modo inapropriado, já que daí não resulta senão um tipo inferior de homem.

Conforme já sabemos, a ciência também constitui um instrumento do filósofo e não pode ser tomada como um fim em si:

O homem objetivo, [...] o erudito *ideal*, no qual o instinto científico vem florir por inteiro, [...] é seguramente um dos instrumentos mais preciosos que existem: mas isto nas mãos de alguém mais poderoso. Ele é apenas um instrumento; [...] não uma ‘finalidade em si’. [...] Tendo-o confundido tanto tempo com o *filósofo*, [...] honraram-no em demasia e não viram nele o essencial – ele é um instrumento, algo como um escravo, certamente a mais sublime espécie de escravo, mas nada em si [...]. (BM § 207 (PCS), KSA 5).

Assim como a religião, a ciência não está apta a resolver o problema dos valores com vistas à promoção do homem. Desde cedo, Nietzsche procura mostrar que a ciência, ao menos sob a forma em que ela se encontra em sua época, não se associa necessariamente com uma verdadeira cultura nem com uma vida superior. Ao contrário, ele constata, sob três ângulos, a dissociação entre a primeira e as duas últimas.

Em primeiro lugar, verifica-se que a ciência, quando se consideram as condições em que é possível seu surgimento, bem pode aparecer em períodos de barbárie e sob modos de vida inferiores, tal como ocorre nos tempos de Nietzsche: quer dizer, a ciência, que floresce à época do autor (BM § 204, KSA 5), não é sinal de uma verdadeira cultura nem de uma vida superior.

Em segundo lugar, levando em conta não mais as condições de surgimento, mas sim os possíveis efeitos da ciência, o autor entende que determinados aspectos da ocupação científica de sua época, se deixada sem supervisão, podem não só não promover a cultura e uma forma de vida superior como podem também obstruí-las e, mais ainda, produzir os seus contrários, isto é, a barbárie, uma forma de vida inferior ou até o perecimento¹⁹⁷.

Em terceiro lugar, a partir dos dois pontos precedentes, Nietzsche conclui que a ciência não constitui uma condição necessária de uma verdadeira cultura nem de uma forma de vida superior: “A cultura é possível sem essa nossa ciência; como demonstram os gregos” (FP 28[1], KSA 7), argumenta ele. Em suma, ciência, barbárie e vida inferior não só não se excluem obrigatoriamente como também podem fomentar-se.

Mas essa não é a única relação possível entre ciência, cultura e vida: o estado de coisas que acabamos de descrever não é incontornável. Em termos prescritivos, para superar a mencionada dissociação entre aquelas noções, Nietzsche afirma que a ciência deve ser apenas um meio para promover uma cultura verdadeira e esta, por sua vez, um meio para fomentar uma forma de vida superior: assim, tanto a verdadeira cultura como a autêntica ciência não podem, nem em sua origem nem em suas finalidades, negligenciar a vida. Desse modo, não se deve tomar a ciência, que é apenas meio, nem como princípio nem como finalidade da cultura e da vida.

A seguir, buscaremos indicar os aspectos da ciência nocivos à cultura e a uma forma superior de vida; são tais deficiências que a desqualificam para resolver o

¹⁹⁷ Sobre a associação entre ciência e barbárie, cf., entre outros, FP 19[263] e [298], em KSA 7. A respeito da contradição entre conhecimento e vida, cf. FP 19[172], KSA 7.

problema dos valores com vistas à elevação do homem. Por contraste, poderemos então determinar a especificidade da autêntica filosofia, seu papel corretor em relação aos defeitos da ciência e a justificativa de sua prerrogativa no tocante à tarefa axiológica que lhe atribui Nietzsche.

Que ciência não implica cultura, sendo antes compatível com o seu contrário, Nietzsche o afirma em sua primeira *Consideração extemporânea*, David Strauss, *o Devoto e o Escritor*:

Cultura [*Kultur*] é antes de tudo unidade do estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo. Muito saber [*Vieles Wissen*] e aprender não é nem um meio necessário para a cultura nem um sinal dela e, se necessário, acorda-se muito bem com o oposto da cultura, a barbárie, isto é, a ausência de estilo ou a mistura caótica de todos os estilos. (CE I § 1, KSA 1).

Se tal é uma condição necessária de toda “verdadeira cultura”, Nietzsche acrescenta ainda que “mesmo uma cultura ruim e degenerada não pode ser pensada sem a variedade que convirja para a harmonia de um único estilo” (CE I § 2, KSA 1).

Muito saber e aprender não é meio necessário nem sinal de cultura não só porque se acorda com a barbárie, no sentido de provocar a ausência ou a mistura caótica de estilos, mas também porque recebe primazia, em detrimento da vida. É nesse ponto que insiste Nietzsche na segunda *Consideração extemporânea*, que trata precisamente *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*.

Para o autor do referido escrito, “a cultura [*Cultur*] só pode medrar e florescer a partir da vida” (CE II § 10 (AI), KSA 1). Assim, o que os alemães denominam cultura não o é em realidade, na medida em que encerra “contradição entre vida e saber” (CE II § 10 (AI), KSA 1). Prova de tal incompatibilidade, argumenta Nietzsche, é a formação dispensada à juventude, de que se pode ter ideia ao se observar de perto a sua educação histórica. Sublinhando seu “*protesto contra a educação histórica da juventude do homem moderno*”, o autor recomenda que “o homem aprenda antes de tudo a viver e utilize a história apenas *a serviço da vida aprendida*” (CE II § 10, KSA 1). Portanto, é necessário que educação e cultura tenham por ponto de partida e por meta a vida, à qual devem servir a história e, em geral, toda ciência.

Contudo, a ciência, que deveria ser apenas meio, ganha primazia sobre a vida, ocupando os lugares tanto de princípio como de finalidade de uma certa concepção de educação e cultura. A prevalência científica se dá em tal proporção, que leva Nietzsche

a afirmar que “os alemães não tiveram cultura [*Cultur*] até agora” (CE II § 10, KSA 1). Descrevendo o modo pelo qual a ciência se coloca no início da educação da juventude, ele assegura:

O jovem deve começar com um saber acerca da cultura [*Bildung*], não com um saber acerca da vida e muito menos com a vida e vivência mesma [*Leben und Erleben*]. Ainda mais, esse saber acerca da cultura, como saber histórico, é misturado e administrado ao jovem; isto é, sua cabeça é entupida com um número descomunal de conceitos extraídos, no máximo, do conhecimento indireto de épocas e povos pretéritos, não da observação [*Anschauung*] direta da vida. (CE II § 10 (AI, trad. modificada), KSA 1).

Além de desempenhar o referido papel de princípio na educação e formação dos jovens, a ciência é vista também como a finalidade do que se entende por cultura:

A educação da juventude alemã, contudo, parte desse conceito falso e estéril de cultura [*Cultur*]: seu objetivo, pensado de forma pura e elevada, não é o homem culto e livre [*der freie Gebildete*], mas o erudito, o homem científico e, a bem dizer, o homem científico útil o mais precocemente possível, que se afasta da vida para conhecê-la de forma certa e precisa [...]. (CE II § 10 (AI, trad. modificada), KSA 1).

Em vez da vida, é a ciência, portanto, que se encontra como princípio e meta do que erroneamente se compreende por educação, formação e cultura. Daí insistir Nietzsche que “o alemão não possui cultura alguma, porque ele, graças a sua educação, não pode ter cultura alguma” (CE II § 10 (AI), KSA 1).

A crítica por ele endereçada à contradição entre vida e saber, obstáculo à constituição de uma verdadeira cultura, explica-se ainda pelas consequências nocivas para a vida decorrentes da primazia da ciência: “Hoje [...] se venera mais a história do que a vida”, assegura Nietzsche, para em seguida completar, generalizando: “Aliás, hoje é vangloriado o fato de que agora ‘a ciência começa a dominar a vida’ [...]; mas a vida assim dominada não tem muito valor, pois é menos *vida* e garante menos vida para o futuro [...]” (CE II § 7 (AI), KSA 1).

Semelhante prevalência é, contudo, recente. Nietzsche avalia que a história, entendida como conhecimento do passado, sempre esteve a serviço da vida, do presente e do futuro de um homem, de um povo ou de uma cultura, jamais tendo sido praticada pelo simples objetivo de ampliação de saber. Em sua época, entretanto, ele julga que a história se transforma em ciência e “a vida não reina mais sozinha nem doma (*bändig*)

o saber sobre o passado” (CE II § 4, KSA 1). Dessa maneira, como “ciência do vir-a-ser universal”, a história se pratica sem limites, mesmo ao preço de enfraquecer o presente, desenraizar o futuro e danificar a vida (CE II § 4, KSA 1).

Os danos para a vida e para a cultura ocasionados pela primazia da ciência acentuam-se em razão de duas características desta última: o impulso indomado de conhecimento que a anima e a especialização que lhe acomete. Em sua segunda *Consideração extemporânea*, Nietzsche examina como isso se dá no caso particular da história, sem, contudo, deixar de ampliar a validade de suas análises para toda a ciência.

O impulso indomado de conhecimento pode trazer consigo diversos inconvenientes. O primeiro deles é que, ilimitado, pode produzir saber em tamanho excesso, que sufoca a capacidade plástica e formadora da vida para nutrir-se dele. Não há, portanto, excedente inofensivo, pois mesmo o saber supérfluo que poderia em tese ser tomado como apenas inútil e inócuo implica desvantagem para a vida, ao contribuir para minar aquele poder de imprimir formas. Advertindo que a vida padece da “*doença histórica*”, Nietzsche argumenta: “O excesso de história agrediu a força plástica da vida, ela não sabe mais se servir do passado como um alimento poderoso” (CE II § 10 (AI), KSA 1). A ausência de limite gera, conforme a expressão metafórica do autor, “uma quantidade descomunal de indigestas pedras de conhecimento” (CE II § 4 (AI), KSA 1).

Além de minar a força plástica da vida, os saberes não assimilados relacionam-se entre si de maneira caótica, uma vez que o impulso de conhecimento é indomado também no sentido de que não se deixa guiar por algo exterior, como a vida, que, em função de si próprio, lhes imprimisse harmonia: “O saber que, em excesso, se empanturra, sem fome e mesmo sem necessidade, não mais produz um motivo que transfigura [*umgestaltendes*] e se dirige para o exterior, e permanece oculto em um certo mundo interior caótico, que aquele homem moderno, com raro orgulho, denomina como sua mais própria ‘interioridade’” (CE II § 4 (AI, trad. complementada), KSA 1). Como contraexemplo, Nietzsche menciona os gregos; embora expostos ao “caos conflituoso” advindo do exterior e do passado, eles conseguiram, norteando-se pelo conhecimento de suas próprias necessidades, “organizar o caos” e constituir uma verdadeira cultura em vez de mero “agregado”. À mercê da “cega e indomada [*ungebändigt*] ânsia de seu impulso ao conhecimento” (FT § 3 (FMB, trad. modificada), KSA 1), o homem não

estabelece nenhuma ligação¹⁹⁸ harmônica e orgânica entre seus saberes, que se relacionam de maneira caótica ou, quando muito, como mero agregado. A mistura caótica, conforme indicado em citação mais ao alto, associa-se à barbárie e repugna à cultura, que exige a convergência da multiplicidade para uma unidade harmônica (CE I § 1, KSA 1).

O impulso ao conhecimento é indomado ainda no sentido de que, excessivo e insubordinado, não respeita a nenhuma restrição, podendo revelar-se mortal: com efeito, corre o risco de entrar em tal contradição com a vida, que pode implicar o fim desta última: “fiat veritas pereat vita” (CE II § 4, KSA 1). Nesses casos, como já indicamos neste trabalho, o saber aniquila as ilusões de que dependem certas formas de vida – vida entendida em sentido estrito (como vida orgânica) e amplo (como a existência de instituições). Assim, uma religião, por exemplo, suprime-se enquanto religião quando submetida ao saber histórico e científico (CE II § 7, KSA 1). De resto, ao privilegiar a observação das coisas sob o prisma do vir-a-ser e do histórico, a ciência retira o fundamento dos homens que encontram segurança e tranquilidade em sua crença na fixidez e na eternidade (CE II § 10, KSA 1).

Praticada sem limites, a história pode pôr fim à vida e, portanto, a si própria: “Pois o excesso de história destrói e degenera a vida, degerando, por fim, a própria história” (CE II § 1 (AI), KSA 1). Em função de semelhante risco, impõe-se a pergunta pelo limite do conhecimento histórico: “A questão de que até que grau a vida precisa da história é uma das maiores questões e preocupações no que diz respeito à saúde de um homem, de um povo, de uma cultura” (CE II § 1 (AI), KSA 1)¹⁹⁹. Por isso, tal qual a religião, conforme vimos acima (BM § 62, KSA 5), também a história enquanto ciência não pode tornar-se soberana, mas deve antes deixar-se dominar e conduzir por uma força superior:

A história, pensada como ciência pura e soberana, seria para a humanidade uma espécie de balanço contábil da vida. A cultura histórica [*historische Bildung*] é, ao contrário, apenas em consequência de uma nova e poderosa corrente vital, de uma cultura em transformação [*werdenden Cultur*], por exemplo, algo salutar e alvissareiro [*Zukunft-Verheissendes*], portanto

¹⁹⁸ Com efeito, o radical (*bänd*) e o prefixo privativo (*un*) que compõem o adjetivo *ungebändigt* (indomado) sugerem a ausência de *Band* (ligação, vínculo).

¹⁹⁹ Os conceitos de σοφός, συνήμι e ιστορίη foram objetos de repreensão na filosofia grega antiga, na medida em que se tornaram puramente intelectuais e teóricos (Snell, 1992, p. 65). *ιστορίη*, quando entendida como *Vielwisserei*, como desconectada da vida prática e inútil, também é alvo de crítica (idem, pp. 66-68).

apenas quando dominada e conduzida por uma força superior, e não quando domina e conduz. (CE II § 1 (AI), KSA 1).

O mesmo vale para a ciência em geral, que, indomada, pode levar ao fim da vida e de si própria, “pois um conhecimento que destruísse [*vernichtete*] a vida seria destruído por si mesmo” (CE II § 10 (AI), KSA 1). Daí a necessidade de supervisão: “A ciência necessita, assim, de uma observação superior e vigilância [*höheren Aufsicht und Ueberwachung*]” (CE II § 10 (AI), KSA 1). Como já salientamos, não se trata de aniquilar a ciência, mas de saber até que ponto lhe é lícito crescer, o que deve ser determinado pela filosofia (FP 19[24], KSA 7).

Característica intrínseca à ciência, a tendência indomada e ilimitada ao conhecimento é, ao mesmo tempo, não seletiva, uma vez que, na medida do possível, nada exclui do que lhe parece conhecível, e, nesse sentido, não hierarquiza. Dirigindo-se aos eruditos, Nietzsche sublinha a ausência de seletividade que os move: “[...] [Vós] vos esforçais ao modo dos indigentes e famintos de pão, e até mesmo arrebatais com tal avidez e sem nenhuma escolha os pratos da mesa da ciência, como se estivésseis a ponto de morrer de fome” (CE I § 8 (RRTF), KSA 1). O que pode ser mortal, entretanto, é precisamente esse arrebatamento e não importa o quê. Como vimos, a ausência de escolha norteada por critérios, não meramente cognitivos, mas sim culturais e vitais, conduz o impulso indomado de conhecimento a ocupar-se de objetos indignos de serem conhecidos (FT § 3, KSA 1.816); mais grave: sem discernimento, a aspiração por conhecimento a todo custo pode levar à produção de saberes que se relacionem entre si de modo caótico, contrariando a exigência cultural de unidade harmônica, e que, no limite, terminem por sufocar a força plástica e plasmadora da vida ou ainda por aniquilar a vida mesma e, em consequência, a própria ciência.

A valorização absoluta de uma ciência que tenda de maneira indomada e ilimitada ao saber acarreta, portanto, a oposição entre conhecimento, de um lado, e cultura e vida, de outro. Assim, Nietzsche procura mostrar que nem todo saber, nem toda apreciação favorável ao saber são necessariamente pertinentes, quando considerados de um ponto de vista cultural e vital. Limitando o valor do saber sob o ângulo de sua pertinência cultural e vital, o autor limita igualmente, sob o mesmo prisma, o valor do conhecimento científico e o papel que este deve desempenhar na tarefa axiológica visando à elevação do homem.

Ao “impulso desmedido e não seletivo de conhecimento” (FP 19[21], KSA 7) que anima a ciência, soma-se ainda outra característica da prática científica intensificada à época de Nietzsche e igualmente danosa para a cultura e a vida: a especialização. Por paradoxal que possa parecer, a tendência ao conhecimento ilimitado, que amplia a extensão do domínio científico, traduz-se na crescente limitação do escopo de cada esfera particular de saber e, dentro dela, na redução do âmbito de atuação de cada erudito. Para analisar esse fenômeno, o autor utiliza, de maneira manifestamente pejorativa, a analogia do mundo laboral e, em particular, do trabalho fabril²⁰⁰:

Lamento o jargão e o uso de palavras como senhor de escravos e empregador para designar essas relações, que deveriam ser pensadas como livres de toda utilidade e carência [*Lebensnoth*]: mas involuntariamente me escapam palavras como “fábrica, mercado de trabalho, oferta, utilidade” – que soam como verbos auxiliares do egoísmo – quando esboço a mais jovem geração de eruditos. (CE II § 7 (AI), KSA 1).

“Trabalhar na fábrica da ciência” (CE II § 7, KSA 1), onde impera a “divisão do trabalho” (CE II § 7, KSA 1), significa antes de tudo especializar-se. Tal tendência já havia sido alvo da censura de Nietzsche em suas conferências *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*:

Assim, um erudito especializado com exclusividade assemelha-se ao operário de fábrica, que durante toda a sua vida nada faz senão um determinado parafuso ou ponto de apoio para um determinado instrumento ou para uma máquina, no que ele adquire então, naturalmente, uma inacreditável virtuosidade. (EE I, KSA 1.670).

É a própria amplitude atingida pela ciência, considerada em toda a sua extensão, que impõe a especialização àqueles que, dotados de disposição boa embora não excepcional, alimentem a pretensão de realizar algo significativo. De fato, atendo-se a uma “repartição muito específica [*ganz spezielles Fach*]”, o especialista se torna um virtuose em seu setor, mas ao preço de descuidar de todo o restante, que, no entanto, abriga em geral os assuntos mais dignos de atenção: “Se em sua especialidade ele se encontra acima do vulgo, a este pertence ele em todo o restante, isto é, em todas as coisas principais” (EE I, KSA 1.669)²⁰¹.

²⁰⁰ Cf. EE I, KSA 1.669-670; CE I § 8 e CE II § 7, em KSA 1.

²⁰¹ Posição semelhante é apresentada em CE II § 7, KSA 1.301.

Especializada, a ocupação científica revela-se, quando abandonada ao seu próprio sabor, nociva para si mesma, para a cultura²⁰² e para a vida. É que “a divisão do trabalho na ciência” subtrai ao especialista a capacidade e, por conseguinte, a legitimidade para tratar dos assuntos mais amplos e relevantes. Lembremos aqui, pois, destas palavras já citadas: “Estamos já agora no ponto em que ao homem de ciência como tal não é mais permitido falar a propósito de todas as questões universais de natureza séria, sobretudo a propósito dos problemas filosóficos mais elevados” (EE I, KSA 1.670)²⁰³. Excelente em sua especialidade, mas vulgar no que a extrapola, o homem de ciência é, dessa forma, incapaz de considerar com pertinência os problemas mais importantes, como aquele que diz respeito às consequências de sua própria atividade para a cultura e a vida. A rigor, concentrado com exclusividade em seu compartimento, ele simplesmente passa ao largo de tais questões: “[...] Quase ninguém pergunta o que poderia resultar de tal ocupação com as ciências para a cultura”, assegura Nietzsche em sua primeira *Consideração extemporânea, David Strauss, o Devoto e o Escritor* (CE I § 8, KSA 1). Além de não se interrogar pelo sentido cultural, o homem de ciência tampouco se pergunta pelo sentido vital de sua atividade: sem questionar “por quê? para onde? para quê?”²⁰⁴, adverte Nietzsche, “parece-lhe permitido desperdiçar uma vida em questões cuja resposta só poderia importar no fundo a quem estivesse assegurada a eternidade” (CE I § 8, KSA 1). Tamanha negligência conduz não à cultura, mas à barbárie: “[...] O que há de ser, *em geral*, a ciência, se não tem tempo para a cultura? Respondei-nos, pelo menos aqui: de onde, para onde, para que toda a ciência, se não for para levar à cultura? Ora, talvez então à barbárie!” (CE I § 8 (RRTF), KSA 1).

Além de mediocrização, porque admite homens sem aptidões excepcionais, incapazes de colocar grandes problemas e sequer propensos a refletir sobre as consequências de sua própria ocupação, a especialização científica vai de par com a aceleração, que, também ela, constitui um “elemento barbarizador” (CE I § 8, KSA 1) e contribui para o esgotamento do erudito e para a redução da importância do que a ciência produz:

²⁰² Sob essa forma, a ciência é nociva à *Bildung* (EE I, KSA 1.669-670) ou à *Kultur* (CE I § 8, KSA 1.203).

²⁰³ Em meio ao trabalho de formiga, tal como se empreende na ciência, esclarece Nietzsche em um fragmento póstumo, cumpre ao filósofo trazer à baila “o problema da existência” (FP 19[23], KSA 7).

²⁰⁴ Trata-se de preocupações que, como vimos no segundo capítulo deste trabalho, Nietzsche traz desde suas reflexões dos anos 1860 sobre a relação entre filologia e filosofia.

Se quiserem fomentar a ciência o mais rápido possível, então que a destruam [*vernichten*] o mais rápido possível; como destruíram a galinha que obrigam a pôr ovos artificial e rapidamente. É certo que a ciência recebeu um incentivo surpreendentemente rápido nas últimas décadas: mas observem os eruditos, são galinhas exaustas. Não são verdadeiramente naturezas “harmônicas”: apenas cacarejam mais do que antes, por porem seus ovos com maior frequência; certamente os ovos são cada vez menores (embora os livros sejam cada vez mais grossos). (CE II § 7 (AI, trad. modificada), KSA 1).

Movida por um impulso ilimitado e não seletivo de conhecimento, especializada, acelerada e mediocrizada, a ciência, quando abandonada a si mesma e valorizada em demasia, mostra-se compatível com efeitos culturais e vitais nocivos, podendo produzir barbárie, formas de vida inferiores e até perecimento. Sob tais moldes, ela também se revela inapta para ponderar com pertinência sobre o seu valor cultural e vital e sobre as grandes questões envolvendo formas de cultura e de vida; na verdade, ela passa mesmo ao largo de tais reflexões. Por tudo isso, a ciência não tem capacidade nem direito de, criando valores, legislando e comandando, resolver o problema axiológico com vistas à elevação global do homem.

5.5. O quê distintivo da filosofia

Apontar aspectos reprováveis da prática científica da época e as consequências culturais e vitais nocivas que deles podem decorrer serve como argumento para sustentar a incompatibilidade entre a ciência e o papel de direção da tarefa axiológica que tem por meta elevar o homem em sua totalidade. Tais considerações, entretanto, concernem apenas à ciência, não à filosofia, e têm caráter sobretudo negativo, pois indicam o que não deve ser admitido incondicionalmente na realização daquela tarefa; por isso, é apenas do exterior da filosofia (por meio de observações sobre a ciência) e por exclusão (por indicação do que se deve evitar) que aquelas considerações sobre aspectos repreensíveis da ciência contribuem para identificar a razão que justifica a atribuição ao filósofo do papel de resolver o problema dos valores. As observações críticas dirigidas à ciência se mostram insuficientes, entretanto, na medida em que não determinam positivamente a característica específica da filosofia que a torna capaz de executar a referida tarefa e que, portanto, lhe confere direito, superioridade e preferência em relação aos outros domínios.

Por certo, a diferença e a prerrogativa do filósofo não podem residir no que ele compartilha com outros conceitos, como os de crítico, de cético e mesmo de ciência, mas sim em sua qualidade particular, que, ademais, deve mostrar-se superior às propriedades particulares daqueles de que ele se distingue. Embora, conforme dissemos, as considerações repreensíveis sobre uma esfera exterior, como a ciência, também sejam insuficientes para, por si mesmas, determinar a propriedade distintiva da filosofia, elas contribuem, por contraste, para tanto: é justamente em oposição ao impulso de conhecimento indomado e não seletivo, característica científica reprovável em função de suas consequências culturais e vitais nocivas, que Nietzsche, neste longo passo, que analisaremos a seguir, aponta a qualidade própria e superior do filósofo, sua capacidade de seleção, de que dá testemunho Tales de Mileto:

Comparado a esse filosofar obscuro-alegórico que mal se deixa traduzir em imagens, Tales coloca-se como um mestre mais criativo e que, sem recorrer a fabulações fantásticas, começa a olhar para a natureza em suas profundezas. Se, nisso, ele se valeu da ciência e daquilo que é demonstrável para, logo em seguida, ultrapassá-los, isso constitui, em todo caso, uma característica típica da mente filosófica [*ein typisches Merkmal des philosophischen Kopfes*]. A palavra grega que designa o “sábio [*Weisen*]” pertence etimologicamente a *sapio*, “eu degusto”, *sapiens*, “aquele que degusta”, *sisyphos*, “o homem com o mais apurado gosto [*schärfsten Geschmacks*]”; de acordo com a consciência do povo, a arte peculiar do filósofo [*die eigenthümliche Kunst des Philosophen*] consiste, pois, num apurado discernir [*ein scharfes Herausmerken*] e conhecer [*Herauserkennen*], num significativo diferenciar [*bedeutendes Unterscheiden*]. [...] Sem lançar mão de tal seleção [*Auswählen*], de tal gosto refinado [*Feingeschmack*], a ciência debruça-se sobre tudo que é passível de ser conhecido, pretendendo, com cega avidez, conhecer tudo a qualquer custo; o pensar filosófico, ao contrário, põe-se sempre a caminho das coisas que são mais dignas de serem conhecidas [*der wissenschaftlichsten Dinge*], dos grandes e relevantes conhecimentos [*der großen und wichtigen Erkenntnisse*]. Mas o conceito de grandeza [*Größe*] é mutável, tanto no âmbito moral como no estético: desse modo, a filosofia começa com uma legislação acerca da grandeza [*Gesetzgebung der Größe*], de sorte que ela se acha intimamente ligada a uma atividade de nomeação [*Namengeben*]. “Isto é grande [*groß*]”, diz ela, e, com isso, eleva o homem sobre a cega e indomada [*das blinde ungebändigte*] ânsia de seu impulso ao conhecimento. Por meio do conceito de grandeza, ela doma [*bändigt*] esse impulso [...]. (FT § 3 (FMB, trad. modificada), KSA 1).

Em seus respectivos modos de operar, portanto, ciência e filosofia diferenciam-se basicamente na medida em que a primeira busca conhecer tudo e a qualquer preço, o que, como vimos, produz consequências culturais e vitais nocivas, enquanto a segunda seleciona o que é mais digno de ser conhecido e, com isso, suscita os conhecimentos grandes e importantes, uma vez que à dignidade do conhecido corresponde a importância do conhecimento.

Ora, a operação de selecionar supõe uma diferenciação, isto é, a distinção entre as coisas escolhidas, consideradas dignas de serem conhecidas em função de seu valor cultural e vital, e as demais, tidas por indignas e descartadas: já ao proceder seletivamente, portanto, o filósofo, à diferença da ciência, limita o impulso de conhecimento e estabelece uma hierarquia entre o que deve ser conhecido, porque merece sê-lo, e o que não deve, porque não merece. Se a seleção é esta operação complexa que começa com discernimento, segue-se com cisões e termina com decisões; se, ademais, o filósofo figura precisamente como aquele que tem aptidão para selecionar, isto é, para discernir, separar, escolher e decidir – então, também por essa razão, deve-se depreender que ele é um crítico no sentido etimológico da palavra²⁰⁵.

As coisas selecionadas pelo filósofo para serem conhecidas e o próprio conhecimento delas são qualificados por Nietzsche com epítetos que denotam merecimento, pertinência, superioridade e preferência em grau supremo: são as coisas “mais dignas de serem conhecidas [*der wissenswürdigsten Dinge*]”, às quais correspondem “grandes e relevantes conhecimentos [*der großen und wichtigen Erkenntnisse*]”. Naturalmente, levando em conta o contexto de diferenciação entre filosofia e ciência, não se deve entender o adjetivo utilizado na expressão “grandes [*großen*] conhecimentos” em sentido quantitativo, mas sim, conforme complementa e precisa o segundo determinante, “relevantes [*wichtigen*]”, em sentido qualitativo: trata-se de saberes centrais e portadores de consequências significativas e desejáveis, porque benéficas para a cultura e a vida, em contraste com os efeitos significativos mas indesejáveis, porque nocivos, decorrentes do impulso cognitivo que na ciência se exerce de maneira indomada, ilimitada e não seletiva. O conhecimento promovido pelo filósofo direciona-se aos problemas importantes, que passam despercebidos aos especialistas.

Mas Nietzsche não qualifica positivamente apenas o que o filósofo seleciona e o conhecimento de que deve ser objeto o que é por ele selecionado. O autor enaltece

²⁰⁵ Cf. as acepções do verbo grego *κρίνειν* e do adjetivo *κριτικός*.

também os elementos que constituem a complexa operação de selecionar empreendida pelo filósofo: a dignidade do selecionado decorre da dignidade da seleção e do selecionador. Utilizando um adjetivo extremamente plurívoco, *scharf*, ele caracteriza a capacidade filosófica para discernir (*Herausmerken*) e reconhecer (*Herauserkennen*) como, a um só tempo, penetrante, precisa, rigorosa e clara. Empregando o epíteto *bedeutend*, também multívoco, ele especifica a aptidão filosófica para distinguir (*Unterscheiden*) como dotada de elevada qualidade e, assim, privilegiada e importante. Por fim, insistindo, Nietzsche repete o adjetivo *scharf*, mas agora usado em grau superlativo, ao qualificar aquilo sobre o que se apoiam as mencionadas capacidades de discernir, reconhecer e distinguir próprias ao filósofo, isto é, “o mais apurado gosto [*schärfsten Geschmacks*]” ou ainda, como reitera, o seu “gosto refinado [*Feingeschmack*]”²⁰⁶. Ao gosto apurado, penetrante, preciso e rigoroso em mais alto grau do filósofo, opõe-se, noutro extremo, a privação de gosto (*Ungeschmack*) por parte do erudito (CE I § 8, KSA 1.206).

Assim, a “característica típica” do filósofo (*typisches Merkmal*), a marca pela qual o filósofo deve ser notado (eis o sentido literal de *Merkmal*) e distinguido, é a sua capacidade para reconhecer (*Herauserkennen*) as marcas pelas quais as coisas devem ser notadas (*Herausmerken*) e então distinguidas (*Unterscheiden*): o que marca e distingue o filósofo é a sua capacidade para reconhecer o que marca e distingue as coisas. Ora, se a capacidade do filósofo para distinguir, ou seja, para diferenciar e hierarquizar o diferenciado, distingue-o, isto é, ao mesmo tempo o diferencia e o coloca em posição hierárquica superior, vê-se bem então que, para Nietzsche, em duas palavras, distinguir distingue. Com efeito, a noção de distinção vincula-se intimamente à de hierarquia – de um lado, essa combinação aplica-se ao objeto da distinção: distinguir significa tanto diferenciar como hierarquizar algo (por exemplo, as coisas dignas de serem conhecidas e os grandes e importantes conhecimentos); de outro lado, aquela combinação se aplica a quem opera a distinção: aquele que distingue (no caso, o filósofo) se diferencia e se situa em posição hierárquica superior.

A visão de que a capacidade para distinguir distingue, já presente na passagem mencionada e analisada de *A Filosofia na Época trágica dos Gregos*, permanece até os

²⁰⁶ Sobre a etimologia e os sentidos de *σοφία* e de *σοφός*, cf. Bruno Snell (1992, pp.1-20) e as notas 5 a 8 do segundo parágrafo do curso de Nietzsche *Os Filósofos pré-platônicos*, na tradução francesa *Les philosophes préplatoniciens*, 1994, pp. 281-282. Nietzsche voltará a associar os termos “sabedoria” (*Weisheit* e *Sophia*) e gosto no parágrafo 170 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*. A ideia de que as posições filosóficas se pautam por determinado gosto pode ser encontrada, entre outros, em BM § 2, BM § 43 e BM § 205, em KSA 5.

últimos escritos de Nietzsche. No seguinte passo de *Ecce homo*, a ideia de que a mera propensão para distinguir os homens já é ela mesma distintiva é utilizada para precisar o sentido de uma noção nietzschiana ulterior, a de *pathos* da distância, basilar em seu pensamento aristocrático: “A primeira coisa em que peso o coração de um homem é se ele tem dentro de si um sentimento de distância, se enxerga em toda parte posição [Rang], ordem [Ordnung], grau [Grad] entre um homem e outro, se *distingue*: com isso, é um *gentilhomme*; em qualquer outro caso o indivíduo submerge irremediavelmente na magnânima – oh, quão bondosa! – categoria da *cannaille*” (EH, Por que escrevo tão bons livros, CW § 4 (PCS), KSA 6). Uma vez que as noções de distinção e hierarquia vinculam-se intimamente, então, assim como distinguir distingue, hierarquizar hierarquiza: “Há um *instinto para a categoria* [Rang] que já é, mais do que tudo, sinal de uma categoria *elevada*” (BM § 263 (PCS), KSA 5).

Ao impulso cognitivo indomado, ilimitado, não seletivo e não hierarquista que anima a ciência, o qual produz conhecimentos excessivos, que tendem a se relacionar entre si de maneira contraditória, chocando-se com a exigência de unidade harmônica colocada pela cultura, e que correm o risco de sufocar a força plástica vital e até mesmo de pôr fim à vida, Nietzsche contrapõe a capacidade seletiva da filosofia, que, diferenciando e hierarquizando segundo um gosto apurado em grau supremo, identifica o que é mais digno de ser conhecido e suscita grandes e importantes conhecimentos: “Isto é grande [groß]”, diz ela [a filosofia], e, com isso, eleva o homem sobre a cega e indomada [das blinde ungebändigte] ânsia de seu impulso ao conhecimento. Por meio do conceito de grandeza, ela doma [bändigt] esse impulso [...]” (FT § 3 (FMB, trad. modificada), KSA 1).

Qualitativamente, domar o indomado e cego impulso cognitivo significa, remediando a um só tempo a sua índole indômita e a sua cegueira, direcioná-lo às coisas mais dignas de serem conhecidas, para que ele se traduza em grandes e importantes conhecimentos.

Direcionar qualitativamente tal impulso implica contê-lo também em termos quantitativos, evitando que ele redunde em conhecimento irrelevante e excessivo, que pode ser danoso, por exemplo, ao sufocar a força plástica da vida: é o que acarreta, conforme examinamos acima, o contato desmedido com a história.

Domar o impulso de conhecimento, controlando-o qualitativa e quantitativamente, significa por certo explicitar os limites da capacidade cognitiva da

ciência, que não alcança verdades absolutas: “Pois considerada cientificamente, é uma ilusão, uma inverdade, que ilude o impulso de conhecimento e o satisfaz apenas provisoriamente” (FP 19[34], KSA 7); mas, para além disso e de maneira mais relevante, significa também limitar (embora não eliminar) a dignidade mesma do conhecimento, o qual não deve ser valorizado incondicionalmente, em função dos efeitos culturais e vitais nocivos que pode engendrar sob certas circunstâncias. O conhecimento, que é relativo de um ponto de vista estritamente cognitivo²⁰⁷, também só tem valor relativo de um ponto de vista cultural e vital.

Por fim, em estreita relação com o que precede, uma vez que indomado (*ungebändigt*) é aquilo que não possui nenhum laço vinculante (*Band*), domar (*bändigem*) tal impulso indomado (*ungebändigte*) e não seletivo de conhecimento a todo preço equivale a estabelecer dupla ligação (*Band*): de um lado, um vínculo entre os conhecimentos que resultem daquele impulso, evitando a desarmonia entre eles; de outro lado, uma ligação entre esses conhecimentos e outra finalidade, a qual diz respeito a uma esfera que não se reduz à cognitiva, isto é, a promoção da cultura e da vida: domados, aqueles conhecimentos devem, ligados harmoniosamente entre si, servir a essa meta. Tal é, em nosso entender, o principal motivo pelo qual a filosofia deve domar aquele impulso cognitivo e, como vimos, determinar o valor da ciência, estabelecendo até onde ela pode crescer (FP 19[24], KSA 7):

Se ainda devemos alcançar uma cultura [*Kultur*], então são necessárias inauditas forças artísticas para romper o impulso ilimitado de conhecimento, para produzir novamente uma unidade. *A suprema dignidade do filósofo se mostra quando ele concentra o impulso ilimitado do conhecimento e o submete [bändigem] à unidade.* (FP 19[27], KSA 7).

Interessando-se menos aqui em questionar e limitar a capacidade cognitiva da ciência do que em questionar e limitar a própria dignidade do saber, a coerção da filosofia sobre o impulso do conhecimento, que no âmbito científico se exerce sem limites, visa a efeitos exteriores à esfera cognitiva, que não deve ser valorizada incondicionalmente. Trata-se de constituir uma verdadeira cultura e, assim fazendo, promover uma forma de vida superior: “O valor da filosofia, em tal ação de domar, não reside na esfera do conhecimento, mas na esfera da vida: a *vontade de existir utiliza a*

²⁰⁷ Desde cedo Nietzsche assume essa posição básica, que, a despeito das transformações em sua justificativa, permanecerá até os seus últimos escritos. Ver o tópico “Filosofia como crítica do conhecimento”, no segundo capítulo deste trabalho.

filosofia com a finalidade de [alcançar] uma forma de existência superior” (FP 19[45], KSA 7).

Assim, Nietzsche determina como característica específica do filósofo a posse de uma capacidade distintiva apurada no mais alto grau (*schärfsten Geschmacks*), que, em comparação com representantes das ciências particulares, torna-o mais apto a selecionar o que é digno de ser conhecido com vistas à promoção de uma verdadeira cultura e de uma forma de vida superior. É essa capacidade apuradíssima para distinguir que distingue o filósofo dos demais – se não pela exclusividade da posse de tal aptidão, ao menos pelo grau superlativo em que nele se verifica a referida competência – e lhe confere autoridade para criar valores, comandar e legislar com vistas à elevação do homem.

Se o impulso cognitivo indomado, ilimitado e cego tem a nocividade de seus efeitos culturais e vitais amplificada pela especialização científica, que, embora acarrete aprimoramentos em termos estritamente cognitivos, incapacita à ponderação sobre os grandes problemas ou mesmo torna insensível a eles, a dominação daquele impulso pela aptidão seletiva da filosofia se conjuga, inversamente, com uma capacidade de olhar abrangente, plural e sintético.

De um lado, tal visão resulta de um percurso pelo qual o filósofo tem de passar em sua educação e desenvolvimento, percurso que constitui uma condição necessária para o filósofo efetivo, mas que também representa um perigo, podendo converter-se em fator obstrutivo; de outro lado, aquela visão é condição para considerar os objetos mais vastos em sua totalidade e para solucionar as questões mais importantes. Por tudo isso, trata-se de uma visão peculiar do filósofo e avaliada como superior por Nietzsche.

Esse duplo aspecto da visão filosófica, que, de um lado, resulta de certa trajetória e, de outro, capacita para determinado modo de considerar dados objetos, patenteia-se nos dois parágrafos em que Nietzsche procura explicitamente diferenciar o filósofo de representantes de outras esferas, como o homem de ciência.

No parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*, conforme já sabemos, Nietzsche apresenta o percurso que pode ser necessário para que o filósofo forme um olhar ao mesmo tempo amplo, porque capaz de ver longe, e plural, porque capaz de observar a partir de diversas perspectivas: é possível, diz ali o autor, que o filósofo tenha de ter sido crítico, cético, dogmático, historiador, poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, visionário, “espírito livre” e “quase tudo” “para percorrer o

circuito de valores e de sentimentos de valor humanos e, com múltiplos olhos e consciências, *poder* olhar [*blicken* zu können], da altura para toda distância, da profundidade para toda altura, do canto para toda amplitude” (BM § 211 (RRTF), KSA 5). Resultado de tal percurso, esse olhar múltiplo e amplo é condição necessária da tarefa filosófica de criar valores, legislar e comandar (BM § 211, KSA 5) com pertinência para, negativamente, evitar a degeneração global do homem (BM § 203, KSA 5) e, positivamente, fomentar o desenvolvimento global do homem (BM § 61, KSA 5).

A multiplicidade e a amplitude características do olhar filosófico têm de desenvolver-se ainda a partir daquilo a que ele se opõe, isto é, da especialização científica. Uma vez que tal compartimentação decorre do aumento da extensão da ciência, são muitas as especialidades pelas quais o filósofo precisa perpassar para adquirir o seu olhar típico, o que aumenta o risco de que ele se detenha numa delas, em vez de prosseguir o seu trajeto. Assim, a condição de aquisição do olhar filosófico comporta também o perigo de converter-se em fator obstrutivo:

Os perigos que ameaçam o desenvolvimento do filósofo são hoje tão variados, que chegamos a duvidar que esse fruto algum dia amadureça. O edifício das ciências atingiu altura e dimensão tremendas, e com isso cresceu também a probabilidade de que o filósofo se canse já enquanto aprende, ou se deixe prender e “especializar” [*spezialisiren*] em algum ponto: de modo que jamais alcança a sua altura, a partir de onde seu olhar abrange tudo em torno e abaixo [*Überblick, Umblick, Niederblick*]. Ou chega demasiado tarde lá em cima, quando já passaram seu momento e seu vigor; [...] seu olhar [*Blick*], seu juízo global de valor [*Gesammt-Werthurtheil*] já não significa muito. (BM § 205 (PCS), KSA 5).

Überblick, Umblick e Niederblick: os termos utilizados para designar o olhar do filósofo denotam a sua abrangência e o seu poder de síntese, além de conotar, ao mesmo tempo, a sua superioridade²⁰⁸. Ademais, tanto a ideia de amplitude como a de eminência veem-se reforçadas pela imagem de que o filósofo se eleva ao percorrer a trajetória que, perpassando as especialidades, o conduz ao seu modo peculiar de visão, à supervisão (*Überblick e Niederblick*) e à circunspeção (*Umblick*).

A visão ampla e sintética do filósofo é condição para abarcar, em sua totalidade, certos objetos e objetivos vastos e importantes: para estabelecer, por exemplo, “um

²⁰⁸ Também em sua exigência de um olhar de conjunto, a concepção de filósofo de Nietzsche se aproxima da de Platão (cf. *A República*, 537c). Sobre a valorização da visão abrangente em Empédocles, por exemplo, cf. Bruno Snell (1992, p. 67).

juízo global de valor [*Gesammt-Werthurtheil*]” (BM § 205 (PCS), KSA 5) apropriado para evitar “*a degeneração geral do homem* [*Gesammt-Entartung des Menschen*]” (BM § 203 (RRTF), KSA 5) e para fomentar “a evolução total do homem [*Gesammt-Entwicklung des Menschen*]” (BM § 61 (PCS), KSA 5). Semelhante visão é necessária ainda para abarcar e reunir de maneira conveniente os instrumentos necessários a tais tarefas, eles mesmos extensos e complexos. Além das religiões (BM §§ 61 e 62, KSA 5), passíveis de instrumentalização, e dos trabalhos realizados pelos críticos (BM § 210, KSA 5), o filósofo deve valer-se, sobretudo e necessariamente, das especializações científicas²⁰⁹, que se espraiam pelos terrenos os mais diversos. A concepção do uso instrumental da ciência pela filosofia está presente em todos os momentos da obra de Nietzsche.

É dessa forma que o filósofo se ocupa do problema da cultura. Enquanto a separação das ciências coloca o conhecimento em contradição com a cultura e a vida, a filosofia abarca (*umfaßt*) tais ciências e seus respectivos saberes não como mera soma, mas de modo tal, que coloque fim àquela contradição. De fato, parece-nos que, nesse contexto, o prefixo “um” de *umfaßen* indica não só a reunião do saber em sua globalidade, mas, mais do que isso, uma reunião cujo resultado equivalha a uma totalidade que tenha outro sentido que o de simples agregado das partes:

É, por certo, apenas o desmembramento (*Vereinzelung*) do conhecimento pela separação (*Trennung*) das ciências que faz com que o conhecimento e a cultura (*Kultur*) possam permanecer estranhos um ao outro. No filósofo, tocam-se novamente o conhecimento e a cultura. Ele abarca (*umfaßt*) o saber e suscita a pergunta pelo valor do conhecimento. Este é um problema cultural (*Kulturproblem*): conhecimento e vida. (FP 19[172], KSA 7).

De igual maneira “toda grande filosofia” busca cumprir a sua exigência ou pretensão de formar “o quadro geral de toda vida”: para captar “o quadro da vida como um todo, para interpretá-lo como um todo”, o filósofo “poderá se valer das ciências particulares”, ao passo que estas, abandonadas a si mesmas, são incapazes de apreender tal pintura. Também nesse caso, portanto, o filósofo instrumentaliza as ciências particulares, reunindo seus conhecimentos em uma totalidade que não se confunda com a mera soma de partes, o que ele só pode fazer na medida em que tem “firmemente em vista a pintura geral da vida e da existência” (CE III § 3 (GR e TT), KSA 1).

²⁰⁹ Cf. HH § 1, KSA 2, e BM §§ 205, 207 e 211, além da nota em GM I § 17, em KSA 5.

Por fim, “se o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*”, ele terá ao seu dispor o trabalho prévio (*vorzuarbeiten*) de “todas as ciências”, como afirma Nietzsche em *Para a Genealogia da Moral* (GM I § 17 (PCS), KSA 5)²¹⁰.

Certamente, então, o filósofo tem de possuir um olhar amplo e sintético, tanto para utilizar com pertinência seus instrumentos, eles mesmos extensos e complexos, como para abarcar seus objetos e atingir seus objetivos, igualmente vastos e importantes. A peculiaridade da visão filosófica, todavia, não parece residir pura e simplesmente na amplitude de seu alcance nem em seu poder de síntese. Com efeito, ao examinarmos as reflexões de Nietzsche sobre a filologia, mostramos que ele exige inclusive do homem de ciência que não se limite à análise, procurando desenvolver ainda a sua capacidade sintética, e que busque inscrever seu objeto específico na totalidade de que faz parte²¹¹: portanto, também o olhar do erudito, ao menos idealmente, deve dotar-se de competência sintética e amplitude de alcance. De fato, iguais aptidões parecem figurar como condições necessárias aos “trabalhadores científicos da filosofia” que, em seu trabalho prévio (*Vorarbeit*) à tarefa especificamente filosófica de criar valores,

têm um vasto corpo [*grossen Thatbestand*] de estimativas de valor [...] para estabelecer e encaixar dentro de fórmulas, seja no reino do *lógico*, ou do *político* (moral), ou do *artístico*. A esses pesquisadores compete tornar todo o acontecido e estimado até agora visível em conjunto [*übersichtlich*], pensável em conjunto [*überdenklich*], captável, manuseável, encurtar tudo o que é longo, até mesmo “o tempo”, e *dominar* todo o passado: uma descomunal e maravilhosa tarefa [...]. (BM § 211 (RRTF), KSA 5).

Sem um olhar abrangente e sintético não parece possível aos “trabalhadores científicos da filosofia” ocupar-se de “um vasto corpo de estimativas de valor”, nem “tornar todo o acontecido e estimado até agora visível em conjunto [*übersichtlich*], pensável em conjunto [*überdenklich*]”, tampouco “encurtar tudo o que é longo”, menos ainda “*dominar* todo o passado”²¹². Logo, abrangência e capacidade sintética,

²¹⁰ Examinaremos esse ponto com mais vagar no tópico “Textos programáticos”, no sexto capítulo deste trabalho.

²¹¹ Ver o tópico “Filosofia como visão de mundo”, no segundo capítulo deste trabalho.

²¹² Sobre o caráter distintivo conferido também à extensão da capacidade apreensiva destes “trabalhadores científicos da filosofia”, ver o tópico “A filosofia convertida em história?”, no sétimo capítulo deste trabalho.

consideradas sem outras precisões, não constituem uma peculiaridade da visão filosófica. Caso o olhar abrangente e sintético do filósofo possua alguma particularidade, talvez esta resida no modo peculiar pelo qual ele adquire tal visão, perpassando por múltiplas especialidades científicas (BM § 205, KSA 5) e por variados âmbitos (BM § 211, KSA 5).

Assim, com base no que expusemos até aqui, parece-nos possível afirmar que a característica específica do filósofo, tal como o entende Nietzsche, é a posse de um gosto apuradíssimo. Em virtude do grau superlativo com que está presente no filósofo, essa capacidade de discernimento e distinção o particulariza e o distingue, diferenciando-o e situando-o numa posição superior em relação aos representantes de outras esferas, como a religiosa e a das ciências. Ora, o gosto apuradíssimo do filósofo encontra-se na base de suas outras operações, como a seleção do que é digno ou não de ser conhecido, a visão abrangente e sintética, a criação de valores, o comando e a legislação; por isso, sendo o gosto do filósofo distinto, isto é, diferente e superior ao dos demais, também as suas outras operações, mesmo que não lhe sejam privativas, são distintas, isto é, diferentes e superiores em relação ao modo como elas são realizadas por representantes de outras esferas, como a religiosa e a científica: o gosto apuradíssimo do filósofo transfere a sua distinção, ou seja, a sua diferença e superioridade, para as outras operações filosóficas nele baseadas. Portanto, é seu gosto apuradíssimo que, no fundo, torna o filósofo preferível aos representantes de outras esferas, quando se espera resolver com pertinência o problema dos valores, inclusive o do valor das ciências, com o objetivo de elevar o homem²¹³.

5.6. Uma concepção prescritiva: a filosofia em oposição à sua época

Essa concepção de filosofia é mais prescritiva, porém, do que baseada em algo existente à época de Nietzsche. Como já mencionado, o autor de *Para além de Bem e*

²¹³ Nietzsche critica certas concepções de filosofia, mas não a filosofia ela mesma. Gerhardt (1990, pp. 163 e 165) afirma que o autor de *Zarathustra* se empenha em criticar uma grande tradição e faz com que a filosofia se coloque em dúvida utilizando seus próprios meios (conhecimento, pensamento, crítica), mas permanece filósofo; ele tenta repelir a filosofia, porém a impulsiona. Wotling (2016a, pp. 7-9) defende a ideia de que a crítica de Nietzsche, entre outras, às ideias de conhecimento, verdade, objetividade, ser e absoluto não obstrui, mas antes torna possível a filosofia redefinida por ele: “Os filósofos nunca estiveram em condições de realizar o programa estabelecido pela ideia de filosofia, a saber, o de uma crítica radical”. Tomando por chave de leitura Pierre Bourdieu (1979, pp. 580-582), não surpreende que a crítica pretensamente radical da filosofia empreendida pela filosofia não coloque em questão a própria legitimidade da filosofia, por mais que se dispute acerca da concepção legítima de filosofia: pretendendo-se a crítica da filosofia ela mesma filosófica, ela tem na existência da filosofia a sua própria condição de existência.

Mal contesta concepções correntes de filosofia, em defesa de uma definição que, a seu ver, é a apropriada (*eigentlich*): trata-se de uma disputa pela determinação legítima de tal noção. Em sua contestação, ele procura delimitar de maneira hiperseletiva o seu conceito de filósofo, excluindo de sua extensão aqueles que aí se inserem de modo inapropriado; o resultado é o encolhimento da abrangência do conceito de filósofo.

Perseguindo esse propósito de delimitação, Nietzsche busca fazer notar que, em sua acepção inadequada, o nome filósofo é utilizado para significar algo que, embora exista, não merece ser denominado filósofo, mas apenas “críticos” (BM § 210 (PCS), KSA 5), “eruditos e especialistas” (BM § 204 (PCS), KSA 5) etc.; assim, em sua acepção incorreta, o nome filósofo recobre uma extensão maior do que recobriria em sua acepção apropriada, porque admite elementos que, à luz do sentido defendido por Nietzsche como certo, não poderiam ser denominados filósofos, mas somente críticos, eruditos, especialistas e assim por diante. Apesar de seu emprego abusivo, as acepções do termo filósofo classificadas por Nietzsche como incorretas referem-se, entretanto, a algo existente; por isso, trata-se apenas de ajustar a denominação (críticos, especialistas, eruditos etc., em vez de filósofos) à sua acepção e de aplicá-las (denominação e acepção corretamente ligadas) a algo existente. A esse algo existente nega-se, então, o nome filósofo e se atribui outra designação que lhe seja mais conveniente.

A julgar, entretanto, pelo modo como Nietzsche se exprime em certas passagens, é duvidoso que se aplique a algo existente a concepção de filósofo proposta por ele como correta e apropriada. No parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*, em que descreve “os filósofos propriamente ditos [die eigentlichen Philosophen]” (BM § 211 (RRTF), KSA 5), o autor pergunta pela existência deles; formula essas questões, porém, de modo tal, que sugere, caso não a inexistência dos mencionados filósofos, ao menos a sua raridade: “Há [*Giebt es*] hoje tais filósofos? Houve [*Gab es*] já tais filósofos?” (BM § 211 (RRTF), KSA 5). A época, de fato, não lhes é favorável, conforme explicita o parágrafo subsequente: “Face a um mundo de ‘ideias modernas’, que gostaria de confinar cada um num canto e numa ‘especialidade’, um filósofo, *se [falls] hoje pudesse haver filósofos*, seria obrigado a situar a grandeza do homem, a noção de ‘grandeza’, precisamente em sua vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade [...]” (BM § 212 (PCS), KSA 5, grifo nosso).

Ao tratar da possibilidade de existência (*es [...] geben*) do filósofo em sua época numa oração condicional (“*se hoje pudesse haver filósofos [falls es heute Philosophen geben könnte]*”), além de utilizar o verbo modal no *Konjuntiv II (könnte)*, modo da irrealidade, Nietzsche emprega a conjunção condicional *falls* (se), que indica baixa probabilidade de preenchimento da condição expressa na oração por ela introduzida ou, em todo caso, probabilidade inferior à denotada pela conjunção *wenn* (se): assim, a possibilidade de existência do filósofo é mencionada no que parece ser, considerada no contexto em que figura, uma oração condicional irreal. Portanto, o modo de expressão adotado por Nietzsche nessa passagem sugere a impossibilidade de existência do filósofo, tal como o autor o entende, na época moderna²¹⁴.

Como examinado mais acima, Nietzsche dissocia do nome filósofo uma acepção que lhe é inapropriada; tal acepção inapropriada, entretanto, refere-se a algo existente, o qual merece outra designação que não a de filósofo (mas sim de críticos, especialistas, eruditos etc.). Todavia, ao atribuir ao termo filósofo a acepção que julga apropriada, Nietzsche sugere não encontrar algo existente a que ela se aplique. Se assim for, então o que o autor propõe é uma concepção prescritiva do filósofo propriamente dito, à qual, pelo menos em sua época, nada existente parece corresponder. Dessa forma, seu procedimento consiste em determinar, de modo normativo, o que se deve entender por filosofia; com isso, ele combate um sentido lato, usual e incorreto do termo, em favor de um sentido estrito – estritíssimo –, legítimo e, ao que tudo indica, apenas raramente, se tanto, aplicável a algo existente²¹⁵.

De fato, modernidade e filosofia opõem-se sob vários ângulos. A modernidade, com seus ideais de direitos iguais e de especialização, por exemplo, constitui um fator obstrutivo para o surgimento de filósofos: estes, na condição de espíritos superiores e privilegiados, seriam injustiçados pela igualdade de direitos: afinal, no entender de Nietzsche, “a *desigualdade* dos direitos é a condição para que haja direitos. – Um direito (*Recht*) é um privilégio (*Vorrecht*)” (AC § 57 (PCS), KSA 6); ademais, precisando desenvolver uma capacidade de visão ampla, sintética e plural, veem-se ameaçados pela crescente compartimentação do saber²¹⁶. Assim, se os valores modernos

²¹⁴ Cf. também o início do parágrafo 205 de *Para além de Bem e Mal*.

²¹⁵ Não é sem razão que, afirmando que mesmo os mais geniais filólogos são “operários de fábrica” em comparação com um grande filósofo, Nietzsche chama a este de “semideus” (carta a Paul Deussen de setembro de 1868, KSB 2.316). Sobre o contexto dessas asserções, ver o segundo capítulo deste trabalho.

²¹⁶ Sobre certos aspectos da oposição entre filosofia e ideias modernas, cf. BM §§ 203, 205, 212 e 213, em KSA 5.

contribuem para obstruir o surgimento do filósofo, então o aparecimento deste depende de outra maneira de avaliar.

Além de entravar o surgimento do filósofo, os valores predominantes na modernidade implicam “*a degeneração geral do homem*” (BM § 203 (RRTF), KSA 5). No entanto, para conter tal “forma de degradação, ou seja, de apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor”, são necessários justamente filósofos, “espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos a estimativas de valor opostos e para transvalorar, inverter ‘valores eternos’” (BM § 203 (RRTF), KSA 5), bem como para criar valores (BM § 211 (RRTF), KSA 5).

São múltiplos, como se percebe, os impasses que marcam a relação entre modernidade e filosofia. A modernidade, que conduz à degeneração do homem, obstrui o surgimento do filósofo, que poderia pôr fim a tal degradação impulsionando uma transvaloração de valores. Mas aqui se toca noutra empecilho, o duplo papel desempenhado pela transvaloração dos valores em relação ao filósofo: de um lado, ela é uma tarefa do filósofo, necessária para, negativamente, interromper a degeneração do homem acarretada pelos valores modernos e para, positivamente, promover a elevação do homem; de outro, entretanto, ela figura como condição de surgimento do próprio filósofo: obstaculizado pelos valores predominantes na modernidade, o aparecimento do filósofo depende de outro modo de avaliar. O filósofo é necessário para transvalorar valores, mas antes a transvaloração dos valores é necessária para o surgimento dos filósofos. Daí se colocarem lado a lado “a necessidade de tais guias [*Führer*]”, que constituem “uma nova espécie de filósofos e detentores do mando [*Befehlshabern*]” capazes de superar os valores modernos, e ao mesmo tempo “o apavorante perigo de poderem deixar de vir, ou não dar certo, ou degenerar” (BM § 203 (RRTF), KSA 5), precisamente por causa dos valores modernos. Difícil, pois, não é apenas encontrar uma delimitação do conceito de filósofo em que se determine a sua característica específica que o distinga de outras noções, conforme investigamos anteriormente; igualmente embaraçoso é estabelecer as condições de surgimento do filósofo.

Em função da referida contradição entre modernidade e filosofia, Nietzsche afirma não apenas *que* o filósofo é aquele que deve determinar o conceito de grandeza²¹⁷; o autor assegura ainda que o filósofo determina *o que* constitui seu conceito de grandeza em oposição à modernidade. O autor realça esse ponto no

²¹⁷ Essa ideia está presente em diferentes momentos da obra de Nietzsche (cf. FT § 3, KSA 1, e BM § 212, KSA 5).

parágrafo 212 de *Para além de Bem e Mal*. Além da passagem mencionada acima, em que à especialização moderna contrapõe a valorização da vastidão, da multiformidade e da inteireza na diversidade, declara ele: “Hoje o gosto e a virtude do tempo enfraquecem e diluem a vontade: em consequência, no ideal do filósofo devem ser incluídas na noção de ‘grandeza’ justamente a força da vontade, a dureza e a capacidade para decisões largas [...]”. Na sequência, continuando a compor o conceito filosófico de grandeza em oposição à modernidade, insiste:

Hoje, inversamente, quando na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando a “igualdade de direitos” pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever superior, à responsabilidade superior, à plenitude de poder criador e dom de dominar – hoje o ser-nobre, o querer-ser-para-si, o poder-ser-distinto, o estar-só e o ter-que-viver-por-si são parte da noção de “grandeza”; e o filósofo revelará algo do seu próprio ideal quando afirmar: “Será maior aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade; precisamente isto se chamará grandeza: pode ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno”. E mais uma vez perguntamos: será hoje – *possível* a grandeza? (BM § 212 (PCS), KSA 5).

Sustentando que o “gosto [...] do tempo” é contrário ao gosto do filósofo, Nietzsche pergunta pela possibilidade do conceito filosófico de grandeza, sugerindo novamente a sua incompatibilidade com a época. No entanto, ao lado de passagens como as analisadas acima, em que o autor aponta para a divergência do filósofo em relação à modernidade e para a dificuldade de seu surgimento, coexistem outros momentos em que Nietzsche concebe a existência do filósofo como possível e mesmo iminente. No início do mesmo livro, ao expor a premência de se questionar o modo metafísico de estimar valores, assegura: “Para isso já é preciso esperar pela chegada de uma nova espécie de filósofos, que tenham algum outro gosto e propensão, inverso ao dos que houve até agora [...]. E, dito com toda seriedade: eu vejo tais novos filósofos surgindo” (BM § 2 (RRTF), KSA 5).

O gosto apuradíssimo do autêntico filósofo se contrapõe ao gosto da modernidade. Essa oposição, porém, é apenas um caso particular de uma regra geral, a saber, a oposição do filósofo com sua época:

Cada vez mais quer me parecer que o filósofo, sendo por *necessidade* um homem do amanhã e do depois de amanhã, sempre se achou e *teve* de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o seu ideal de hoje. Até agora todos esses extraordinários promovedores do homem, a que se denomina filósofos, e que raramente viram a si mesmos como amigos da sabedoria, antes como desagradáveis tolos e perigosos pontos de interrogação – encontraram sua tarefa, sua dura, indesejada, inescapável tarefa, mas afinal também a grandeza de sua tarefa, em ser a má consciência do seu tempo. (BM § 212 (PCS), KSA 5).

Nietzsche parece considerar a extemporaneidade, entendida no sentido de oposição ao seu tempo (ao seu gosto e aos seus valores), como uma atitude necessária ao filósofo, qualquer que seja a sua época²¹⁸. Essa exigência formal, entretanto, não parece fazer sentido em toda situação: ela só tem cabimento, com efeito, se o gosto e os valores de uma época, como é o caso da modernidade, implicam o declínio do homem ou, em outros termos, vão de encontro ao que o filósofo estima ser preciso para a elevação do homem.

5.7. Filosofia e ciência: pertinência mútua

De todo modo, para ser a má consciência de sua época, o filósofo deve preencher uma condição: “Ele [o filósofo] tem de ser a má consciência [*Gewissen*] de sua época, – para tanto, ele deve possuir o melhor saber [*Wissen*] acerca dela” (CW, Prólogo, KSA 6).

Se, para ser a má consciência (*Gewissen*) de sua época, o filósofo precisa possuir o melhor saber (*Wissen*) sobre o seu tempo, ele não pode, para obter tal saber, negligenciar as ciências (*Wissenschaften*) que lhe são contemporâneas. De fato, para ser realizada com pertinência, a tarefa axiológica do filósofo, tanto em sua face descritiva, que consiste em diagnosticar os valores da época, como em seu lado prescritivo, que consiste em determinar a hierarquia dos valores com vistas à elevação do homem, tem de basear-se nas ciências particulares: em razão do nível atingido por estas, como veremos nos próximos capítulos deste trabalho, tal exigência impõe-se, na época de Nietzsche, como incontornável ao filósofo.

Por certo, segundo o autor, as ciências, deixadas ao sabor da especialização e de seu impulso indomado de conhecimento, encerram grandes riscos de produzir

²¹⁸ Sobre a concepção nietzschiana de extemporaneidade, cf. Scarlett Marton (2009a; 2014b).

consequências culturais e vitais nocivas, de modo que, investidas de autoridade cultural, elas tendem a criar valores, comandar e legislar de maneira inapropriada (*unzweckmässig*), quando se visa à elevação do homem. Mesmo em passagens em que considera de maneira mais favorável a pertinência da ciência para o homem, Nietzsche não deixa de advertir para o caráter involuntário de tal conveniência; sob esse aspecto, a ciência procede como a natureza:

[...] A ciência não tem consideração pelos fins últimos [*letzte Zwecke*], e tampouco a natureza; e como esta ocasionalmente produz coisas da mais elevada pertinência [*höchsten Zweckmässigkeit*], sem tê-las querido, também a verdadeira ciência, sendo a *imitação da natureza em conceitos*, promoverá ocasionalmente, e mesmo com frequência, vantagem e bem-estar para os homens, e alcançará o que é pertinente [*das Zweckmässige*] – mas igualmente sem tê-lo querido. (HH § 38 (PCS), KSA 2).

O risco de impertinência cultural e vital que habita uma ciência deixada ao seu próprio sabor coloca a exigência de uma supervisão exterior – filosófica. É o filósofo, com seu gosto apuradíssimo associado ao seu olhar amplo, plural e sintético, que tem de determinar o fim último (a elevação do homem) que deve orientar a ciência e lhe conferir a mais elevada pertinência. É em sua relação de subordinação à filosofia que a ciência tem maior chance de ser conveniente – útil, por que não dizer? – à verdadeira cultura e a uma forma superior de vida²¹⁹. “Maior chance”, advirta-se, não significa garantia absoluta, pois, na ausência de um órgão para a verdade, nem mesmo o filósofo – com seu gosto e olhar característicos, sendo ele a má consciência de sua época e tendo a sua própria concepção de utilidade – escapa daquilo que Nietzsche diz a respeito de um modo de avaliar que supervaloriza uma consciência que se desenvolveu “em referência à utilidade do rebanho”:

Não temos, justamente, nenhum órgão para o conhecer, para a “verdade”; “sabemos” (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser *útil*; e até mesmo o que aqui é denominado “utilidade” é, por último, simplesmente uma crença, uma imaginação, e talvez precisamente aquela estupidez a mais fatal de todas, de que um dia sucumbiremos. (GC § 354 (RRTF), KSA 3.593).

²¹⁹ A crítica a determinadas concepções de utilidade não impede Nietzsche de ser ele próprio utilitarista à sua maneira, com a sua própria determinação da noção de “útil”. Cf. Bertrand Binoche (2014, pp. 59-60).

Se, do ponto de vista do estabelecimento de fins culturais e vitais, a filosofia ocupa uma posição de comando e, portanto, superior em relação à ciência, a filosofia depende da ciência sob o aspecto da legitimidade cognitiva. Com efeito, reconhecendo autoridade cognitiva à ciência ao invalidar posições especulativo-dedutivas pretensamente filosóficas²²⁰, Nietzsche indica que ao menos a não contradição com o conhecimento científico de sua época constitui uma condição necessária para a autêntica filosofia. Por isso, se cabe ao filósofo, com seu gosto apuradíssimo e seu olhar característico, estabelecer fins culturais e vitais à ciência, criar valores, legislar e comandar a fim de elevar o homem, ele deve fazê-lo em concordância com o conhecimento científico: a tarefa filosófica deve ser avaliada também por sua legitimidade cognitiva e, quanto a esse aspecto, é o conhecimento científico que lhe confere pertinência. Assim, a resolução do problema dos valores deve apoiar-se necessariamente, embora não só, no trabalho preparatório efetuado pelas ciências particulares: nesse sentido, a axiologia filosófica – tanto em seu diagnóstico como em seu prognóstico – tem de ser científica²²¹. No que tange à necessária legitimidade cognitiva de sua tarefa, a filosofia se subordina à ciência.

O reconhecimento da autoridade cognitiva às ciências não lhes confere plenos poderes, como se depreende da crítica de Nietzsche do e ao conhecimento científico. Mesmo assim, se a filosofia pode reforçar a indicação dos limites da capacidade cognitiva das ciências, evidenciando que não alcançam verdades absolutas, assim como apontar os limites do valor do conhecimento científico, dando a ver suas consequências culturais e vitais nocivas, ela, a filosofia, deve fazê-lo de maneira científica, isto é, não entrando em contradição, no tocante ao aspecto cognitivo de seu empreendimento, com o conhecimento científico. Assim compreendida, a limitação da ciência proposta pela filosofia tem de ser científica.

Ademais, também em termos metodológicos, a restrição do alcance das ciências recomendada pela filosofia para evitar fins culturais e vitais danosos é, em sua forma, científica. Com efeito, em *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche assegura:

O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma *ciência rigorosa* não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de

²²⁰ Ver o tópico “Filosofia como metafísica sistemático-dedutiva”, no terceiro capítulo deste trabalho.

²²¹ Cf. GM I § 17, nota, KSA 5.

tenacidade; aprende-se a alcançar um *fim de modo pertinente* [*einen Zweck zweckmässig zu erreichen*]. Neste sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência. (HH § 256 (PCS), KSA 2).

Se, como sublinha Nietzsche, a ciência rigorosa ensina a alcançar um fim em conformidade com esse fim (*einen Zweck zweckmässig zu erreichen*); se a ciência, por outro lado, não leva em consideração fins últimos (HH § 38, KSA 2); se, na busca por uma verdadeira cultura e uma vida superior, ela não se revela, quando deixada ao seu próprio sabor, o meio mais apropriado a esses fins (ela não é *zweckmässig*) e deve, por isso, ser limitada do exterior – então, parece-nos possível concluir que é metodologicamente científico limitar a ciência a fim de alcançar uma verdadeira cultura e uma vida superior, pois, procedendo assim, busca-se um fim em conformidade com esse fim. Tal limitação é o que procura empreender, cientificamente, o autêntico filósofo, em virtude do que Nietzsche entende ser a sua característica distintiva: um gosto apuradíssimo associado a um olhar abrangente, sintético e plural.

Assim, o filósofo é aquele que, na posse de um gosto apuradíssimo vinculado a um olhar amplo, sintético e plural, distingue-se de representantes de outras esferas e se mostra, mais do que eles, capaz de resolver com pertinência o problema dos valores a fim de promover a elevação do homem. Seu direito a tal tarefa e a sua autoridade decorrem de sua maior capacidade, que lhe é dada, no fundo, pelo mencionado gosto. No entanto, embora o filósofo possa instrumentalizar outras esferas, como a religião, ele deve, necessariamente, apoiar-se nas ciências, na medida em que seu diagnóstico e seu prognóstico axiológico não podem, no que tange ao mérito cognitivo, contrariar o conhecimento científico. Assim, enquanto o filósofo tem autoridade para conferir pertinência à ciência sob o ângulo cultural e vital, a ciência tem autoridade para conferir pertinência à tarefa axiológica da filosofia no que concerne ao seu aspecto cognitivo. É justamente essa exigência cognitiva colocada à tarefa filosófica que buscaremos evidenciar no capítulo seguinte.

Capítulo 6. Conhecimento científico como condição da axiologia filosófica

No capítulo precedente, procuramos mostrar que, por razões culturais e vitais, a autêntica filosofia deve estabelecer o valor do conhecimento científico e, por extensão, das ciências particulares. Nas páginas a seguir, buscaremos evidenciar que, inversamente, o conhecimento científico e, por conseguinte, as ciências particulares configuram uma condição necessária da autêntica filosofia – desta vez, contudo, por razões cognitivas. Dessa hipótese decorre uma série de consequências.

Se assim for, podemos dizer que, em sua tarefa específica, isto é, na resolução do problema dos valores e, portanto, do valor da ciência (ou seja, do valor do conhecimento em geral e das ciências particulares), a filosofia tem inevitavelmente de se constituir como conhecimento ou, mais exatamente, como conhecimento científico, o que a obriga a embasar-se nas ciências particulares.

Então, enquanto a filosofia, em vista de consequências culturais e vitais, configura uma condição axiológica da ciência, a ciência, por seu turno, constitui uma condição cognitiva da filosofia e, portanto, da resolução do problema dos valores em geral e do valor da ciência em particular. Assim, nessa lógica um tanto circular, a ciência é ao mesmo tempo parte do problema dos valores e parte do tratamento desse problema, se não de sua solução. Se a ciência participa do tratamento do problema dos valores, daí decorre ainda que a superioridade da filosofia não pode residir na exclusividade de direito a um objeto superior, o problema dos valores, mas talvez no direito a uma parcela desse objeto avaliada como superior, a *solução* do problema dos valores.

Embora, em certo sentido, a axiologia seja mais básica e importante do que o conhecimento, na medida em que este supõe valores e é objeto de uma avaliação repleta de consequências para a cultura e a vida²²², o conhecimento adquire, também ele, um papel básico e importante na medida em que a própria axiologia, tanto em sua face descritiva como na prescritiva, deve constituir-se como conhecimento e ter legitimidade cognitiva. O conhecimento, por certo, supõe uma axiologia, mas a axiologia, por seu turno, deve ter estatuto de conhecimento.

²²² Ver o terceiro capítulo deste trabalho.

Tal relação entre axiologia e conhecimento tem implicações para o vínculo entre filosofia e ciência. Apesar da pretendida dependência e subordinação da ciência em relação à filosofia no que tange à solução do problema dos valores em vista de consequências culturais e vitais, a filosofia, por sua vez, depende da ciência e a ela se subordina no tocante ao aspecto cognitivo da sua tarefa: assim, nem a relação de dependência nem a de subordinação entre filosofia e ciência se dão numa só direção e de maneira unilateral: dependência e subordinação ocorrem nas duas direções, conforme o aspecto considerado da intrincada relação entre filosofia e ciência²²³.

Em vista do que está em jogo e levando em conta as críticas veementes de Nietzsche à ciência, não julgamos prescindível, mas antes obrigatória a tentativa de demonstrar em detalhes que se assenta sobre os escritos do próprio autor a nossa hipótese de que a tarefa axiológica da filosofia tem por condição necessária o conhecimento científico e, por conseguinte, as ciências particulares. Essa dependência é tal, que o substantivo filosofia, qualquer que seja o seu complemento, precisará mostrar-se apto a acolher também o adjetivo “científica”: assim, ela não poderá ser simplesmente, por exemplo, uma filosofia dos valores ou uma filosofia da vida, mas terá de ser, isto sim, uma filosofia científica dos valores ou uma filosofia científica da vida.

O caráter indispensável da cientificidade deixa-se reconhecer nos escritos de Nietzsche sob dois aspectos gerais e complementares: um crítico e outro propositivo. No primeiro caso, de que trataremos no tópico a seguir, a exigência de conhecimento

²²³ Ao mesmo tempo em que assinala que Nietzsche não opõe filosofia e ciência sob todas as circunstâncias, Gerhardt (1990, pp. 164-165) afirma que o autor de *Zarathustra* estabelece uma diferença entre as duas que não era evidente na segunda metade do século 19, quando a fé na ciência positivista, em seu ápice, acreditava que as questões filosóficas relevantes poderiam ser formuladas e resolvidas cientificamente. Para Nietzsche, de acordo com o comentador, exige-se mais da filosofia do que das ciências particulares, como a física e a biologia, que renunciam às perguntas pelo valor e pelo sentido, buscando apenas explicar fatos e resolver problemas. Unicamente a filosofia, ao criticar finalidades, valores e o nosso saber, assim como ao perguntar o que aqueles fatos e problemas significam para nós, é capaz de tomar consciência dos valores, de formular juízos decisivos sobre questões vitais e sobre o sentido e o valor da existência: “Isso constitui a proximidade da filosofia em relação à vida e demonstra, para Nietzsche, que ela ultrapassa todo conhecimento puramente científico”. Nietzsche, sem dúvida, busca o tempo todo evidenciar os limites do conhecimento científico e o questiona sob os mais variados ângulos. No entanto, em nossa opinião, ao estabelecer uma exigência cognitiva à filosofia, ele faz com que tenham de ser formuladas e respondidas cientificamente mesmo as questões supostamente colocadas apenas pela filosofia, e não pelas ciências. A crítica à ciência não impede aquela exigência cognitiva à filosofia nem a consequência que dela decorre: a dependência e mesmo a subordinação cognitivas da filosofia em relação às ciências a tal ponto que até a crítica à ciência e as questões pretensamente específicas da filosofia têm de ser elaboradas em conformidade com o conhecimento científico. Borsche (2012, pp. 479-480), por sua vez, afirma que, para Nietzsche, as questões relativas ao “para onde” das ciências são assunto próprio da filosofia, sem, no entanto, justificar o porquê do monopólio. A nosso ver, a exigência cognitiva colocada à filosofia faz com que as ciências participem, de alguma forma, da elaboração dessas questões, mesmo que por intermédio da filosofia, bem como das respostas.

científico depreende-se, *a contrario*, da crítica à pseudocientificidade do tratamento dos valores; no segundo, que abordaremos no tópico subsequente, a mencionada exigência se confirma em textos programáticos.

6.1. Crítica à pseudocientificidade da abordagem dos valores morais

De maneira crítica, Nietzsche empenha-se basicamente em evidenciar e questionar a índole pseudocientífica do tratamento conferido aos valores, em especial aos valores morais que costumam predominar entre o povo, mas também, como veremos adiante, entre os filósofos, que por vezes não fazem senão transpor para outra linguagem preconceitos vulgares.

Num parágrafo de *Aurora* em cujo título se colocam lado a lado “*Moral popular e medicina popular*”, lê-se:

Cada pessoa colabora ininterruptamente na moral que vigora [*herrscht*] numa comunidade: a maioria delas traz exemplo após exemplo da falada *relação de causa e efeito*, culpa e castigo, confirmando-a como bem fundamentada e aumentando-lhe a crença: algumas fazem novas observações sobre atos e conseqüências e delas retiram conclusões e leis: umas poucas fazem objeção aqui e ali e deixam enfraquecer a crença em tais pontos. – Mas todas se igualam na forma [*Art*] inteiramente crua, *pseudocientífica* [*unwissenschaftlichen*], de sua atividade, quer sejam exemplos, observações ou objeções, quer seja a prova, a corroboração, o enunciado, a refutação de uma lei – é material [*Material*] sem valor e forma [*Form*] sem valor, como o material e a forma de toda medicina popular. Medicina popular e moral popular são da mesma espécie, e não deveriam ser avaliadas de modo tão diferente, como ainda hoje sucede: as duas são *as mais perigosas pseudociências* [*Scheinwissenschaften*]. (A § 11 (PCS), KSA 3).

Nessa passagem, tal como a interpretamos, Nietzsche sustenta primordialmente que a moral popular, assim como a medicina popular, não tem valor *porque* aquilo que supostamente lhe confere o verniz de “boa fundamentação” não possui índole científica, ou seja, é *unwissenschaftlich*. O autor dessas linhas assevera ainda que a moral popular, ao lado da medicina popular, figura como a mais perigosa ciência aparente: na condição de *Scheinwissenschaften*, ambas parecem, mas não são efetivamente ciências (é o que indica o prefixo *schein*, aqui empregado pejorativamente); e, em nosso entender, é precisamente da aparente, mas irreal cientificidade que decorre a sua periculosidade.

Em suma, portanto, a moral popular se mostra desprovida de valor e perigosa *porque* ela não é, conquanto pareça, científica²²⁴.

Examinemos inicialmente a premissa desse raciocínio, a qual afirma a aparente, mas irreal cientificidade da moral popular. Os elementos de inteligibilidade de tal premissa acham-se apenas em parte na seção supramencionada de *Aurora*, mas podem ser complementados e esclarecidos à luz de um fragmento póstumo (FP 3[71], KSA 9) do período em que foi composto o livro. De acordo com nossa leitura, em primeiro lugar, a moral popular logra suscitar a impressão de semelhança com a ciência ao operar, a exemplo desta, com a relação de causa e efeito. O segundo motivo, afirmado expressamente por Nietzsche em sua anotação, é que a moral popular fundamenta seus mandamentos chamando a atenção para as consequências supostamente nocivas no caso de serem eles negligenciados – assim como faz a ciência a respeito de suas prescrições em campos variados, como os da saúde e da educação. As cogitadas afinidades entre moral popular e ciência repousariam assim, de um ponto de vista formal, na coincidência de parte de seus respectivos modos de proceder: tais afinidades residiriam no fato de que as duas, tanto a moral popular como a ciência, lançam mão das noções de causa e efeito, e de que ambas advertem para presumidos danos provocados por um eventual descumprimento de suas recomendações.

Contudo, ainda que possa parecer, a moral popular não é efetivamente ciência. De fato, Nietzsche se preocupa em distingui-las justamente a fim de mostrar que àquela não convém o epíteto “científica”. A real desigualdade entre elas explica-se, também aqui, por duas razões principais. É que – eis o primeiro motivo – a moral popular estabelece uma relação de causa e efeito entre culpa e castigo: ora, como se sabe, essas duas noções e a relação causal a elas atribuída são, com frequência e sob diversos prismas, alvo da crítica nietzschiana²²⁵. Além de rejeitar em inúmeros escritos o vínculo causal entre culpa e castigo, o filósofo censura, no fragmento póstumo mencionado, o apelo a uma causalidade sobrenatural e a desconsideração da natural – eis o segundo motivo. Para a moral popular, os resultados do desrespeito aos mandamentos morais, anota ele, “devem ser não efeitos de causas naturais, mas de arbitrários atos punitivos de

²²⁴ É preciso advertir que nem tudo o que não é científico é em si desprovido de valor e perigoso. Por outro lado, nem tudo o que é científico se mostra, sob todas as circunstâncias, valioso e inofensivo (ver, por exemplo, o tópico “Religião e ciência: instrumentos da filosofia”, no quinto capítulo deste trabalho). Num pensamento nuançado como o de Nietzsche, faz-se necessário contextualizar e relativizar determinadas posições (a esse respeito, ver o primeiro capítulo deste trabalho).

²²⁵ Cf., por exemplo, a segunda dissertação de *Para a Genealogia da Moral*.

Deus. No tocante às consequências das ações, a moral popular não conhece a causalidade natural, mas apenas o milagre” (FP 3[71], KSA 9).

Assim, Nietzsche vê-se autorizado a sustentar a pseudocientificidade da moral popular não propriamente porque ela se vale de um esquema de causa e efeito, igualmente utilizado pela ciência, mas porque ela preenche tal esquema com as noções de culpa e castigo; pior: porque ela se vale de uma causalidade sobrenatural que implica as ideias de arbitrariedade e milagre, e que se traduz em arbitrário ato divino²²⁶.

O exame das passagens em tela evidencia em primeiro lugar que, de um ponto de vista científico, tal como Nietzsche o compreende, pode-se admitir apenas a causalidade natural, rejeitando-se a sobrenatural; mas, além de explicitar em que consiste a perspectiva científica, a análise dessas citações revela ainda a avaliação que dela faz Nietzsche, a saber, que ele a subscreve. Recusando, assim como a ciência, uma determinada espécie de causalidade, a sobrenatural, Nietzsche toma por científica nesse contexto exclusivamente a causalidade natural, não sujeita a rompimentos arbitrários e miraculosos. Dessa forma, a distinção entre ciência e moral popular reside não só no fato de que a noção de causalidade adotada pela ciência não é a mesma que a utilizada pela moral popular, mas sobretudo no fato de que esta última se vale de uma noção de causalidade que repugna à primeira: nesse sentido, a ciência, que só admite – só pode admitir – as causas naturais, diferencia-se necessariamente da moral popular, a qual se apoia nas sobrenaturais. Com efeito, essa especificação basta, na visão de Nietzsche, para estabelecer a distinção e, mais precisamente, a exclusão mútua de dois domínios que, considerados sob o prisma mais abstrato do mero uso da noção de causalidade (não importando se natural ou sobrenatural), poderiam ser tomados como associáveis ou até, nesse sentido, idênticos. Ele quer afastar essa possibilidade de engano, dando a ver que à moral popular não cabe em absoluto o epíteto “científica”, ou, em outros termos, que ela não é uma espécie de conhecimento científico.

Analisada a natureza não científica da moral popular e, desse modo, esclarecida a premissa do raciocínio nietzschiano – raciocínio segundo o qual a moral popular não tem valor e se mostra perigosa *porque* não é científica, mesmo parecendo tal –, voltemos nossa atenção doravante às consequências extraídas da pseudocientificidade da moral popular, em particular no que tange à afirmação da ausência de valor daquela moral.

²²⁶ Nesse ponto, Nietzsche está em plena harmonia com as ciências naturais da época. Cf. Léo Freuler (1997, pp. 66-67).

Do parágrafo 11 de *Aurora*, há pouco reproduzido, interessa-nos destacar que a espécie (*Art*) de pensamento predominante na moral popular, isto é, a maneira não científica de pensar, constitui por si só um fator suficiente para lhe impugnar todo e qualquer valor. Nesse caso, porém, desprovida de complemento, a noção de valor exige um: valor em relação a quê?²²⁷ Em nossa opinião, trata-se de rejeitar toda e qualquer pretensão de valor cognitivo²²⁸. E a rejeição é, de fato, completa. Tanto é assim que não só o viés positivo presente nas considerações acerca dos valores morais (as supostas provas e corroborações afirmativas) como também o seu viés negativo (as objeções e refutações) são depreciados e recusados por Nietzsche pela mesma razão, isto é, por sua pseudocientificidade. Desprovida de caráter científico, uma reflexão sobre os valores morais – quer em sua defesa, quer em sua detração – acha-se fatalmente privada de valor cognitivo: “é material sem valor e forma sem valor”.

A análise dessa posição do autor de *Aurora* mostra que ela compreende dois níveis. No primeiro, Nietzsche defende que, de um ponto de vista científico, os valores morais não têm valor, isto é, não são científicos. É o que ele faz de diversas maneiras até os seus escritos tardios: por exemplo, ao apontar a pretensa, mas ausente cientificidade da moral utilitarista (BM § 229, KSA 5) ou ao indicar que, “conforme o critério científico, é muito diminuto o valor de todo juízo de valor moral de [um] homem sobre [outro] homem: trata-se de um tatear e apalpar e de muita ilusão e insciência em *toda* palavra” (FP 1[52], KSA 12). Nesse primeiro plano, são os valores morais que figuram como objeto de apreciação (negativa) segundo uma ótica científica.

Mas o que está em jogo não é somente a avaliação científica dos valores, isto é, a avaliação dos valores sob um prisma científico. Num segundo nível, Nietzsche sustenta que os juízos de valor morais e as reflexões sobre eles não têm valor *porque* não possuem valor científico. Assim, em certo sentido, ou seja, quando levamos em conta esse “porque” como conjunção explicativa, a ótica científica se converte em princípio de avaliação num outro registro: não se trata de dizer apenas, como no primeiro nível, que os juízos de valor morais e as reflexões sobre eles não têm valor científico, mas, mais do que isso, de dizer, num segundo patamar, que eles não têm valor *porque* não têm valor científico. Se nossa leitura estiver correta, é forçoso então

²²⁷ Embora esse complemento nem sempre apareça de maneira explícita quando o próprio Nietzsche utiliza o termo valor, ele deve sempre ser procurado pelo leitor. De fato, segundo o próprio autor, perguntar pelo valor significa perguntar pelo valor de algo em relação a algo (cf. GM I § 17, KSA 5).

²²⁸ No parágrafo 198 de *Para além de Bem e Mal*, apontando a pseudocientificidade de determinadas morais, Nietzsche dirá que elas têm pouco valor intelectual.

admitir também que a conversão da ótica científica em princípio de avaliação, no sentido mencionado, pressupõe que ela própria já tenha sido objeto de avaliação por parte de Nietzsche – de uma avaliação, a nosso ver, positiva, o mesmo é dizer, favorável à ciência, já que parece absurdo elevar à função de princípio avaliador, de critério, algo que se deprecie ou se julgue desprovido de valor.

Ora, a partir da desvalorização da reflexão sobre os valores morais *em razão de* sua pseudocientificidade, não é apenas possível, mas, em nosso entender, imperativo depreender que a cientificidade constitui uma condição necessária para uma investigação dos valores morais digna de crédito. Alçado ao patamar de *conditio sine qua non*, o conhecimento científico vê-se assim ele próprio reconhecido e valorizado por Nietzsche na reflexão sobre os valores morais.

Mas, como aludimos no início deste capítulo, a pseudocientificidade não é uma idiosincrasia da moral popular, ou melhor, do tratamento popular conferido à moral popular; ela se acha igualmente inscrita no tratamento filosófico da moral. Tal é, segundo a nossa leitura, a tese central defendida no parágrafo 186 de *Para além de Bem e Mal*, que abre o capítulo intitulado “Para a história natural da moral”.

Já em suas primeiras palavras, o texto expõe o descompasso entre a presumida “ciência da moral” praticada pelos filósofos e o seu objeto: “Na Europa de hoje, a sensibilidade moral é tão sutil, tardia, múltipla, excitável, refinada, quanto a ‘ciência da moral’ que lhe corresponde é ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar [...]” (BM § 186 (PCS), KSA 5). A sequência do parágrafo argumenta no sentido de justificar aquelas aspas, sinais da efetiva ausência de cientificidade na “ciência da moral” dos filósofos²²⁹.

Estes se enganaram já ao conceberem o seu principal objetivo: “Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si [...] a *fundamentação* [*Begründung*] da moral – e cada filósofo acreditou ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’” (BM § 186 (PCS), KSA 5). Na

²²⁹ O emprego de certos recursos gramaticais contribui para evidenciar o que está em questão e qual é a tese central do parágrafo. É o que ocorre neste passo: “Ouçam, por exemplo, com que inocência quase venerável Schopenhauer apresenta sua tarefa, e tirem suas conclusões sobre a cientificidade de uma ‘ciência’ cujos mestres mais recentes ainda falam como as crianças e as velhinhas [...]”. Ao transformar em substantivo abstrato (cientificidade) o adjetivo científico (que, por sua vez, deriva do nome ciência), Nietzsche destaca e realça tal qualidade (a da cientificidade), sublinhando, a nosso ver, que ela é que está em questão. Em seguida, ao grafar entre aspas o complemento (“ciência”, que nessa passagem faz as vezes de “ciência da moral”) daquela qualidade (cientificidade), indica que esta lhe falta. A própria centralidade deste tema no parágrafo em tela é, por sua vez, central para o nosso propósito de demonstrar a exigência de cientificidade para a tarefa axiológica da filosofia.

visão de Nietzsche, entretanto, uma ciência da moral que fizesse jus ao nome não poderia ter estabelecido para si semelhante tarefa. Os filósofos equivocam-se nesse ponto, segundo ele, por terem um conhecimento moral deficiente tanto em termos qualitativos como quantitativos. Tão acentuada era essa carência, que eles não conseguiram identificar o verdadeiro problema da moral, a saber, que a própria moral constitui um problema, que ela precisa ser problematizada:

Precisamente porque 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. Por estranho que possa soar, em toda “ciência da moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. (BM § 186 (PCS), KSA 5)²³⁰.

Mal instruídos, os filósofos tomam a moral como “dada”; tomando-a como “dada”, não a veem como problema e se incumbem do que estimam ser a mais valiosa tarefa, a fundamentação da moral; procedendo assim, contudo, não fazem senão manifestar sua fé numa determinada moral e, com isso, mais do que não problematizá-la, consideram o seu questionamento ilegítimo:

O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema – em todo caso, o oposto de um exame, questionamento [*Anzweiflung*], análise, vivissecção dessa mesma fé. (BM § 186 (PCS), KSA 5).

Para captar os verdadeiros problemas da moral, prescreve Nietzsche, aqueles filósofos deveriam ter procedido de outro modo, isto é, primado por “[...] reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez

²³⁰ Adiante, no parágrafo 228 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche insiste: “Um moralista não é o contrário de um puritano? Ou seja, um pensador que vê a moral como questionável, interrogável, em suma, como um problema?” (BM § 228 (PCS), KSA 5). Na seção 345 de *A gaia Ciência*, intitulada precisamente “Moral como problema”, o autor sublinha uma vez mais a centralidade dessa questão a seus olhos (GC § 345 (RRTF), KSA 3).

tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva [...]” (BM § 186 (PCS), KSA 5). Ter-lhes-ia sido necessária, para tanto, “a comparação de *muitas* morais”. Ocorre que um trabalho dessa ordem não prepararia a fundamentação da moral, mas terminaria antes por inviabilizá-la; ele serviria a outra tarefa, aparentemente mais modesta, a saber, à descrição e a uma “*tipologia da moral*” (BM § 186 (PCS), KSA 5). Só assim se poderia fazer o que aquela pretensa “ciência da moral” não fez: “um exame, questionamento, análise, vivissecção” da moral e da fé em determinada moral predominante.

Não obstante sua relevância para o nosso propósito de mostrar que o conhecimento científico é considerado por Nietzsche uma condição necessária para a tarefa filosófica de resolver o problema dos valores, o parágrafo 186 de *Para além de Bem e Mal*, lido isoladamente, encerra limitações. Esse texto nos permitiria dizer somente que Nietzsche procura defender que os filósofos da moral não realizam a intenção deles de constituir uma efetiva ciência da moral, isto é, de abordar cientificamente a moral. Com efeito, a demonstração de que uma intenção manifestada por outrem não é realizada por quem a manifesta serve seguramente para desmascarar a incompetência e/ou o (auto)engano alheios, na medida em que se propõe e se dá por cumprida uma tarefa em verdade não concretizada. De tal demonstração, porém, não se segue, nem direta, tampouco necessariamente, a afirmação de que o referido propósito (no caso, a constituição de uma ciência da moral) deva ser levado a bom termo; segue-se menos ainda a asserção de que aquele que desmascara a não realização de uma tarefa prometida toma para si próprio a execução de tal tarefa. Portanto, se levássemos em conta apenas o mencionado parágrafo, da simples demonstração da não realização da pretensa ciência da moral por parte dos filósofos não seria possível deduzir a exigência, por parte de Nietzsche, de cientificidade no tratamento filosófico da moral – em outras palavras, não seria possível deduzir a nossa hipótese de que o conhecimento científico constitui, aos olhos de Nietzsche, uma condição necessária para o tratamento filosófico dos valores.

No entanto, mediada por outros escritos, essa dedução se faz possível, considerando-se duas razões principais. A primeira delas é que as prescrições de Nietzsche para o tratamento correto da moral apresentadas no parágrafo 186 de *Para além de Bem e Mal* se equiparam a operações que, em outros textos, são empregadas por ele para caracterizar, com conotação positiva, o procedimento científico: reunião e

ordenamento de material em conceitos, comparação, descrição, análise, exame, elaboração de uma “tipologia” e problematização²³¹. Ademais, tais competências e exigências tipicamente científicas são, em decorrência de sua cientificidade, valorizadas também nos filósofos, como mostra de maneira sintética a seguinte passagem de *Para a Genealogia da Moral*:

Enumere[m]-se um a um os impulsos e virtudes dos filósofos – seu impulso de duvidar [*anzweifelnden*], seu impulso de negar, seu impulso analítico, seu impulso de aguardar (“eféctico”), seu impulso de pesquisar, buscar, ousar, seu impulso de comparar, compensar, sua vontade de neutralidade e objetividade, sua vontade de tudo “*sine ira et studio*” [sem raiva e sem parcialidade] [...]. (GM III § 9 (PCS, trad. modificada e complementada), KSA 5).

As recomendações que, no parágrafo 186 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche substitui à pretensa “ciência da moral” constituem práticas científicas e, ao mesmo tempo, como atesta o excerto de *Para a Genealogia da Moral*, virtudes filosóficas. Semelhante coincidência permite supor que só ao respeitar tais práticas científicas e filosoficamente virtuosas o tratamento filosófico da moral será científico.

Esse partido pela cientificidade da filosofia – eis a segunda das razões a que aludimos dois parágrafos acima – deixa-se depreender ainda da crítica de Nietzsche à pseudocientificidade característica de determinadas morais. No parágrafo 198 de *Para além de Bem e Mal*, situado, assim como o 186, no capítulo “Para a história natural da moral”, o autor desaprova morais que, dirigindo-se aos indivíduos em vista de sua “felicidade”, formulam proposições de comportamento contra paixões e inclinações tidas por perigosas. Para Nietzsche, “porque [essas morais] se dirigem a ‘todos’, porque generalizam onde não pode ser generalizado –, todas elas falando em tom incondicional, tomando a si de modo incondicional [...]”, elas são “barrocas e irracionais na forma”, têm “pouco valor medido intelectualmente” e estão “longe de ser ‘ciência’”; elas constituem, ao contrário, meras “artimanhas e prudências, cheirando a velhos remédios caseiros e sabedoria de velhotas” (BM § 186 (PCS), KSA 5)²³². Assim, *porque*

²³¹ Desde os fragmentos póstumos dos anos 1860 Nietzsche realça o papel da comparação no procedimento científico (ver o segundo capítulo deste trabalho). Sobre a ciência como descrição, cf. GC § 112, KSA 3. A respeito da exigência de problematização no domínio da ciência e do conhecimento, cf. GC § 355, KSA 3. A aptidão do erudito para reunir, classificar e esquematizar material diverso é mencionada em GC § 348, KSA 3.

²³² Já em suas anotações da década de 1860 empregava Nietzsche a imagem da mulher para referir-se de modo pejorativo a atitudes não científicas, em contraste com a imagem da virilidade para representar virtudes científicas, como a força e a coragem para duvidar e não se deixar impressionar por hipóteses

generalizam de forma ilegítima e *porque* se veem como incondicionais, aquelas morais têm pouco valor intelectual e não são científicas²³³.

Ora, notam-se nesse raciocínio semelhanças, tanto lógicas como lexicais, com a posição defendida por Nietzsche no parágrafo 11 de *Aurora*, há pouco examinado. Lá como cá, num primeiro nível, de um ponto de vista científico, essas morais são avaliadas negativamente, isto é, cientificamente depreciadas. No parágrafo 11 de *Aurora*, eram a relação de causa e efeito entre culpa e castigo, bem como o apelo à causalidade sobrenatural, milagrosa e arbitrária, que implicavam a não cientificidade da moral popular; agora, no parágrafo 198 de *Para além de Bem e Mal*, o que retira a cientificidade das morais visadas são a pretensão de incondicionalidade e a dela decorrente generalização indevida.

Dá se deduz, em primeiro lugar, que um procedimento científico, aos olhos de Nietzsche, define-se também por interditos: àquela proibição de causas sobrenaturais, que analisamos acima, soma-se agora o veto a todo e qualquer anseio por incondicionalidade e, em consequência, por universalidade indevida – veto de que se depreende, por sua vez, a defesa da condicionalidade.

Aqui se faz necessária, porém, uma breve precisão. Se a pretensão de incondicionalidade é fator suficiente para determinar a não cientificidade de uma posição – ou seja, se a pretensão de incondicionalidade se acha excluída da concepção nietzschiana de cientificidade –, a admissão de alguma forma de condicionalidade, embora presente em toda posição efetivamente científica, não é suficiente para, por si só, garantir a cientificidade de um ponto de vista. Com efeito, assaz abstrata e formal, a noção de condicionalidade pode, ao ganhar as especificações que requer, perder a sua cientificidade, nomeadamente quando se adotam, para tanto, procedimentos não científicos. É o que ocorre, por exemplo, quando “mesmo os lógicos falam de ‘intuições’ [*Ahnungen*] da verdade”²³⁴: intuições pertencem aos “sentimentos e disposições religiosas” (HH § 131 (PCS), KSA 2), mas de forma alguma aos procedimentos realmente científicos (FP 23[99], KSA 8) e, por isso, devem ser evitadas pela filosofia (FP 23[99], KSA 8) e, em especial, pela “filosofia científica” (HH § 131 (PCS), KSA 2). Por analogia, nossas observações sobre a condicionalidade e a

apressadas. Além de ver o segundo capítulo deste trabalho, cf., por exemplo, HH §§ 3 e 635, em KSA 2, e GC §§ 293 e 345.

²³³ A respeito das reflexões de Nietzsche, em confrontação com *Afrikan Spir*, sobre o condicionado e o incondicionado, cf. Paolo D'Iorio (1993, pp. 270-275).

²³⁴ Sobre o embate de Nietzsche com *Afrikan Spir* nessa passagem, cf. Paolo D'Iorio (1993, pp. 275-276).

incondicionalidade aplicam-se também às noções de causalidade sobrenatural e naturais como utilizadas no contexto de nossa análise do parágrafo 11 de *Aurora* e do fragmento póstumo FP 3[71], KSA 9: a admissão da causalidade sobrenatural basta como caracterização de não cientificidade, enquanto a adoção de causalidade natural, embora necessária, não é por si só suficiente para atestar cientificidade: tudo está em como se estabelece e em como se determina essa causalidade natural.

De todo modo, uma vez feita essa precisão, em apoio a nossa leitura, segundo a qual a não admissão da condicionalidade basta para caracterizar a não cientificidade de uma posição, enquanto a condicionalidade é sempre admitida por uma ciência que faz jus ao seu nome, podem-se evocar alguns fragmentos póstumos de 1888 destinados expressamente a evidenciar a ausência de cientificidade na filosofia, ou antes, numa certa tradição filosófica criticada por Nietzsche precisamente por razões atinentes a certas maneiras de considerar, ou melhor, de negligenciar a condicionalidade.

Numa dessas anotações, ao censurar à filosofia ter ela tomado as categorias da razão e a lógica como critérios de verdade e realidade, Nietzsche argumenta que o que se faz aí é, “em suma, absolutizar uma condicionalidade” (FP 14[153], KSA 13)²³⁵. Adotando tal asserção como a base do argumento apresentado nessa anotação, a qual leva precisamente o sobrescrito “*a ciência*”, o autor nos permite supor que ele próprio concebe a condicionalidade como um conhecimento científico inalienável, que ele contrapõe a toda aspiração ao absoluto. De um lado, considerada como resultado inalienável, isto é, como conhecimento científico conquistado, a condicionalidade deve valer também como ponto de partida em todo tratamento científico de algo, inclusive, portanto, da moral.

É justamente por terem percebido o caráter básico da condicionalidade e por dele terem retirado consequências que os sofistas, detentores de uma concepção científica da moral, recebem o elogio de Nietzsche nas mencionadas anotações em que ele procura mostrar a não cientificidade da filosofia.

Logo nas primeiras linhas de um fragmento póstumo da mesma época que tem por sobrescrito “*A luta da ciência [Wissenschaft]*”, os sofistas são caracterizados como realistas em razão de “*saberem [wissen]*” da imoralidade dos valores e práticas comuns, não tendo perpetrado “nenhuma impostura com grandes palavras e virtudes”; a eles

²³⁵ Em 1888 Nietzsche escreve uma série de fragmentos póstumos em que reprova a oposição da filosofia em relação à ciência. Cf., por exemplo, FP 14[141] e [146], KSA 13. Sobre essas anotações de Nietzsche, cf. Thomas H. Brobjer (2012).

opõem-se, nesse contexto, “Sócrates e Platão, que tomam o partido da virtude e da justiça”, desempenhando o papel de “tartufos [...] e desterrados da realidade” (FP 13[147], KSA 13). Assim, Nietzsche elogia os sofistas por saberem (*wissen*) algo, isto é, por deterem determinado saber. Cumpre notar que ele realça o verbo *wissen*, empregado logo abaixo do sobrescrito da anotação, “*A luta da ciência (Wissenschaft)*”: ao aproximar e sublinhar os dois vocábulos, assinala que no verbo *wissen* se prolonga o substantivo *Wissenschaft*. Além disso, indica que entende por ciência certos saberes, e que nesse caso os sofistas, elogiados, representam-na.

Em outro fragmento póstumo (FP 14[116], KSA 13), cujo sobrescrito é “*Filosofia como decadence*”, Nietzsche afirma que os sofistas, à diferença de Platão, têm os “seus precursores em Heráclito, em Demócrito, nos tipos científicos da antiga filosofia”, e que se deve a eles, aos sofistas, “a primeira crítica da moral, a primeira compreensão [*Einsicht*] da moral”. Para Nietzsche, um dos méritos dos sofistas consiste em, no lugar de se deixarem seduzir pela “‘virtude’ tornada inteiramente abstrata”, terem eles apontado para “a condicionalidade local” dos juízos de valor morais – o que faz também, como já vimos, o próprio autor do parágrafo 186 de *Para além de Bem e Mal* ao sustentar que os filósofos pretenderam fundamentar a moral, quando em verdade se encontravam determinados por uma moral específica.

Naquela anotação (FP 14[116], KSA 13), salienta-se ainda outro feito dos sofistas: “eles dão a entender que toda moral se deixa justificar dialeticamente, – que isso não constitui diferença nenhuma: isto é, eles adivinham como toda fundamentação [*Begründung*] de uma moral tem de ser necessariamente *sofística*”; ou seja, eles compreendem primeiramente que não se trata de fundamentação da moral, mas de uma moral, e, em seguida, que a fundamentação mesma é, a rigor, sempre falaciosa – o que também se harmoniza com a crítica de Nietzsche a uma certa tradição filosófica, tal como apresentada no mencionado parágrafo de *Para além de Bem e Mal*.

Assim, como vimos mais acima, Nietzsche assevera no parágrafo 11 de *Aurora* que o que confere um aspecto de boa fundamentação (*wohlbegründet*) à moral popular são em verdade elementos pseudocientíficos; depois, no parágrafo 186 de *Para além de Bem e Mal*, sustenta que, embora os filósofos, com sua pretensa “ciência da moral”, aspirem à “fundamentação [*Begründung*] da moral” e acreditem tê-la “fundamentado [*begründet*]” (BM § 186 (PCS), KSA 5), a rigor eles não são bem-sucedidos em sua empresa; mais do que isso: tivessem eles praticado efetivamente uma ciência da moral,

teriam observado a sua condicionalidade e a teriam colocado em questão. De fato, a promoção da ciência tem muitas vezes por consequência a invalidação do que se considerava bem fundamentado, como indica Nietzsche num fragmento póstumo, mencionando como exemplo novamente a moral: “Nós fomentamos a ciência [...] e assim certamente retiramos de sob os pés o fundamento (*Grund*) de muita coisa em que épocas mais limitadas (*beschränktere*) viram como fundamentadas (*begründet*) toda a firmeza e a permanência humanas, como a moral habitual” (FP 15[7], KSA 9). Em outra anotação, Nietzsche afirma que “todo progresso do conhecimento em teoria do conhecimento e em moral *restituiu* os sofistas” (FP 14[116], KSA 13). Além do respaldo aos sofistas, que, ao contrário dos filósofos que buscaram fundamentar a moral, são vistos por Nietzsche, no contexto dessas anotações, como representantes da ciência, essas passagens deixam entrever ainda a ideia de progresso no conhecimento.

Podemos assim compreender por que, já por se pretenderem incondicionais e, em função disso, por generalizarem de maneira indevida, as morais visadas no parágrafo 198 de *Para além de Bem e Mal* não são científicas aos olhos de Nietzsche. Mas, tal como ocorrera no parágrafo 11 de *Aurora*, a posição defendida no livro publicado em 1886 comporta dois níveis. Num primeiro plano, aquelas estimativas de valor morais é que são avaliadas – e depreciadas – de um ponto de vista científico. Em outro registro, porém, é a vez do próprio ponto de vista científico ser avaliado por Nietzsche, recebendo uma apreciação positiva. De fato, ao rejeitar aquelas morais *por* não possuírem valor intelectual e não serem científicas, o autor indica que considera necessário o preenchimento desses requisitos.

Assim, embora nesse texto a crítica de Nietzsche se limite a expressar um resultado negativo – a rejeição de morais por não terem valor intelectual nem serem científicas –, parece-nos que essa dupla negação não deixa tudo indeterminado. Cabe ao leitor dar sequência ao raciocínio e, desse resultado negativo, extrair uma determinação positiva, tal como fizemos depois de analisar o parágrafo 11 de *Aurora*. Com efeito, daquela dupla rejeição pode-se depreender que todo tratamento de valores morais precisa ter valor intelectual e ser científico. Portanto, implicando um diagnóstico dos valores morais dominantes e uma prescrição de valores, a tarefa axiológica da filosofia, tal como a entende Nietzsche, também deve possuir valor intelectual e cientificidade. Dessa forma, a cientificidade revela-se, uma vez mais, como condição necessária da tarefa axiológica da filosofia.

Em nosso entender, a hipótese de que a axiologia filosófica deve ter valor intelectual e ser científica harmoniza-se com uma posição que Nietzsche já havia expressado no parágrafo 131 de *Humano, demasiado Humano*, posição que, considerando os textos posteriores por nós examinados, parece conservar-se. Uma breve análise do referido parágrafo permite identificar o que Nietzsche concebe por valor intelectual, que tanto aqui como no parágrafo 198 de *Para além de Bem e Mal*, equivale à noção de cientificidade tomada em sentido amplo.

No mencionado parágrafo, contrapondo a uma filosofia permeável à religião o que ele chama de “a filosofia científica”, Nietzsche valoriza explicitamente a prática diligente de operações intelectuais, como a dedução: tal prática encontra-se intimamente ligada à ideia de cientificidade que qualifica a referida filosofia, em favor da qual toma partido.

Nesse texto, ele adverte que é possível, sob várias formas, a manifestação de uma necessidade religiosa mesmo naqueles que acreditam ter-se desabitado da religião e desembaraçado de seus dogmas; é o que ocorre, por exemplo, quando lógicos alegam intuições ou pressentimentos (*Ahnungen*), conforme já mencionamos: “Mesmo os lógicos falam de ‘intuições’ da verdade na moral e na arte (por exemplo, da intuição de que ‘a essência das coisas é uma’): o que lhes deveria ser proibido” (HH § 131 (PCS), KSA 2). Tal proibição se explica na medida em que a intuição (*Ahnung*) está na base de erros suscitados por aquela necessidade religiosa, contra os quais “a filosofia científica deve estar alerta” (HH § 131 (PCS), KSA 2). Em oposição aos resultados do procedimento intuitivo, Nietzsche argumenta que “entre as verdades diligentemente deduzidas e semelhantes coisas ‘intuídas’ permanece o abismo intransponível de que devemos aquelas ao intelecto e estas à necessidade [religiosa]”²³⁶. Em seguida, acrescenta: “‘Intuir’ não significa reconhecer num grau qualquer a existência de uma coisa, mas sim tê-la como possível, na medida em que por ela ansiamos ou a ela tememos; a ‘intuição’ não faz avançar um passo na terra da certeza” (HH § 131 (PCS), KSA 2). Tal afirmação coaduna-se com o ponto de vista expresso num fragmento póstumo em que, vendo com maus olhos “a fantasia religiosa” que por vezes reveste a filosofia, ajuíza:

²³⁶ “Necessidade” é a tradução de *Bedürfniss*, que tem o sentido de carência, do que é preciso, de falta, e não o sentido do que não pode ser de outra forma, do que não se pode evitar, sentido esse que em alemão poderia ser expresso por *Notwendigkeit*. Ao contrário, como escreve Nietzsche, a necessidade religiosa é “uma necessidade que veio a ser e, portanto, também passageira” (HH § 131 (PCS, trad. modificada), KSA 2). Assim, poderíamos dizer que a necessidade (*Bedürfniss*) religiosa não é uma necessidade (*Notwendigkeit*).

Fala-se de *intuições* como se a religião, por exemplo, tivesse certos conhecimentos, ainda que obscuros, pressentidos. Tal relação entre religião e ciência não existe. O que se denomina intuição [é algo que] se forma a partir de outros motivos que não científicos, funda-se em outros métodos, em métodos sequer semicientíficos. É *por acaso* se uma parece assemelhar-se à outra. [...] Ciência e religião *não* podem *de forma alguma* parecer semelhantes em seus resultados. (FP 23[99], KSA 8).

Opondo-se ao procedimento intuitivo, Nietzsche o associa à religião e o caracteriza como produtor de erros, não de certezas nem de conhecimentos, como inapto para provar a existência de algo e, por tudo isso, como não científico²³⁷. Mas o autor não se restringe a desvalorizar a aproximação da filosofia com a religião, à qual vincula essas depreciadas características da intuição; ele manifesta também a pretensão de conferir à filosofia uma dimensão científica, mencionando, com conotação positiva, “a filosofia científica”. Todavia, afora a recusa das ditas propriedades da intuição, a única qualidade atribuída direta e favoravelmente a tal filosofia científica é a capacidade de, pelo intelecto, deduzir diligentemente verdades. Em nosso entender, tal argumento e, *a fortiori*, a exclusividade de tal argumento indicam que, a despeito das críticas de Nietzsche a uma determinada supervalorização tradicional do intelecto, uma certa valorização do intelecto e, por extensão, a aspiração por valor intelectual se mostram imprescindíveis a uma filosofia digna do adjetivo científica.

Pretendendo incondicionalidade e generalidade, as morais consideradas por Nietzsche no parágrafo 198 de *Para além de Bem e Mal* são desqualificadas como irracionais, desprovidas de valor intelectual e não científicas. Daí se pode depreender que, inversamente, científicidade implica racionalidade e valor intelectual. No parágrafo 131 de *Humano, demasiado Humano*, como vimos, o autor vincula científicidade a deduções diligentes do intelecto, que são ali valorizadas. No parágrafo 265 do mesmo livro, ele estabelece uma relação entre ciência e razão, igualmente valorizadas, com o “pensar coerente e crítico”, isto é, o “pensamento rigoroso”, o “julgamento prudente” e o “raciocínio coerente”, que fazem parte do “senso científico” (HH § 265 (PCS), KSA 2). Assim, Nietzsche confere valor intelectual ao bom raciocínio, que, em oposição aos

²³⁷ É verdade que, ao associar pejorativamente à intuição as mencionadas características e ao classificá-la, em razão dessas propriedades, como não científica (FP 23[99], KSA 8), Nietzsche poderia levar o leitor a concluir que a ciência, inversamente, seria capaz de gerar um conhecimento que sob nenhum aspecto pudesse ser considerado errôneo e que atestasse, com letimidade e certeza, a existência de algo – o que, a julgar por outros textos do próprio autor, não ocorre. O conhecimento científico, por mais rigoroso que possa ser no interior de suas convenções, não implica a existência daquilo sobre o que ele versa.

“maus hábitos de raciocínio” (HH § 30 (PCS), KSA 2), faz parte de sua noção de ciência²³⁸. Portanto, as morais abordadas no parágrafo 198 de *Para além de Bem e Mal* são rejeitadas por não terem valor intelectual nem serem científicas, o mesmo é dizer, por não se apoiarem em raciocínio rigoroso, ao se pretenderem incondicionadas e universais. Daí se deduz que toda abordagem de valores – portanto, também a tarefa axiológica da filosofia – deve se basear em bons raciocínios e, nesse sentido, possuir valor intelectual e cientificidade.

6.2. Textos programáticos

No tópico anterior, chegamos à conclusão da necessidade da ciência para a filosofia deduzindo-a, direta ou indiretamente, das diferentes formulações em que se expressa a posição crítica de Nietzsche: aquela conclusão não se encontrava ali, pois, de maneira explícita, mas apenas tácita. Porém, esse mesmo resultado a que chegamos por dedução a partir de textos críticos se deixa ver e corroborar em textos de caráter programático. São eles que passamos a analisar doravante.

Dotadas de teor prescritivo, essas passagens tratam, em geral, da relação que se deve estabelecer entre a filosofia e as ciências particulares. Ao fazê-lo, pensamos nós, colocam em jogo o problema de saber em que medida e de que modo a filosofia deve apoiar-se nas ciências particulares e, por conseguinte, constituir-se como uma forma de conhecimento. As próprias escolhas lexicais parecem contribuir para, se não confirmar, ao menos reforçar a plausibilidade dessa leitura. À diferença dos textos, muito mais frequentes, em que Nietzsche emprega a palavra ciência no singular (*Wissenschaft*) e sugere, de maneira mais ou menos vaga, que ela pode se referir tanto ao conhecimento em geral (como sinônimo de conhecimento, *Erkenntniss*) quanto às ciências particulares (*Wissenschaften*), nos textos manifestamente programáticos, bem mais raros, relacionando filosofia e ciência, o autor não hesita em lançar mão da palavra ciências no plural (*Wissenschaften*), tampouco em lhe conferir especificações, esteja o termo ciência no singular ou no plural. É assim que, conforme o primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*, a filosofia deve relacionar-se com a “ciência natural [*Naturwissenschaft*]” e com as “ciências particulares [*einzelnen Wissenschaften*]” ou, de acordo com o último parágrafo da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral* (GM I § 17 (PCS), KSA 5), com a “ciência da linguagem [*Sprachwissenschaft*]”, com a

²³⁸ Ver o primeiro capítulo deste trabalho, intitulado “Ciência, contradição e nuance”.

“ciência médica [*medizinischen Wissenschaft*]” e, por fim, com “*todas as ciências [Alle Wissenschaften]*”.

Examinemos com mais vagar então esses dois textos a fim de mostrar *que e como* Nietzsche concebe as ciências no papel de condição necessária da filosofia. No primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*, ele começa por afirmar que, formalmente, os problemas filosóficos se colocam em sua época como há dois mil anos: trata-se sempre de perguntar como algo pode surgir de seu oposto, por exemplo, o altruísmo a partir do egoísmo e o erro a partir da verdade. Delineando duas posições distintas diante de tais questões, o autor contrapõe a filosofia histórica à filosofia metafísica. Esta admite oposições, nega a origem de um dos opostos a partir do outro e, por fim, atribui uma origem milagrosa e mais elevada ao polo contrário tido por mais valioso, como é o caso, por exemplo, das ações não egoístas. Subscrita por Nietzsche, a filosofia histórica, por sua vez, “que não se pode mais conceber como separada da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos” (HH § 1 (PCS, trad. modificada), KSA 2), nega as oposições mesmas: o que se toma como um dos opostos é apenas a sublimação do elemento básico, volatilizado e agora visível somente a uma observação mais perspicaz. Segundo esse modo de observar, a rigor não haveria então as ditas ações não egoístas, as quais em realidade nada mais seriam do que um caso particular de ações egoístas. Já tendo constatado semelhante sublimação em alguns casos, a filosofia histórica, conjectura Nietzsche, “provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles” (HH § 1 (PCS), KSA 2). Tal hipótese generalizadora basta para o autor exortar: “Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão” – tarefa a que se consagram os capítulos subsequentes de seu livro.

Como se vê, Nietzsche não se restringe a delimitar o significado da filosofia histórica apenas indicando seus resultados parciais e, a partir deles, a sua tarefa geral. Ao afirmar que “não se pode mais conceber [a filosofia histórica] como separada da ciência natural”, ele estabelece uma condição necessária para tal filosofia histórica (é o que significa “não se pode... separada”), condição que não era, ou nem sempre foi, atendida ou percebida como tal (é o que sinaliza o advérbio “mais” em “não se pode mais”). Em seguida, ao caracterizar a filosofia histórica como “o mais novo dos

métodos filosóficos”, o autor a situa historicamente e, ao mesmo tempo, sugere que sua nova configuração deve romper com a forma filosófica anterior, que não atribuía o mesmo estatuto à ciência natural. Por fim, ao referir-se à “química dos conceitos e sentimentos” como “tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência [*erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften*]”, Nietzsche determina com maior precisão, em termos históricos e qualitativos, a condição necessária para tal filosofia histórica: essa passagem atesta, a nosso ver, que não é um simples fator temporal, a contemporaneidade das ciências particulares, que as transforma em condição necessária para a filosofia; é, mais precisamente, o nível ou a elevação (*Höhe*) por elas atingido em determinado momento²³⁹. Por certo, levando em conta a obra de Nietzsche de maneira geral, pode-se sustentar que, contendo uma dimensão descritiva e outra normativa, as suas considerações sobre as ciências destinam-se em parte às existentes de fato, quer para criticá-las, quer para enaltecê-las, e em parte a uma ciência, por assim dizer, almejada, em direção à qual se deve caminhar; contudo, por mais que as ciências existentes sejam passíveis de justificadas críticas, o que o primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano* autoriza a afirmar é que elas já atingiram uma configuração apropriada o bastante para serem transformadas em condição necessária da filosofia.

É o que se percebe também em uma nota adicionada ao término da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, no parágrafo 17, em que Nietzsche expressa o desejo de que “alguma faculdade de filosofia” promova “estudos *histórico-morais*”. Antes de tudo – diz ele, elucidando como se realizariam tais estudos –, filólogos, historiadores e profissionais eruditos em filosofia se dedicariam a encontrar na ciência da linguagem, em particular nas pesquisas etimológicas, indicações para estabelecer “*a história da evolução dos conceitos morais*”. Ademais, prossegue ele, “é igualmente necessário” que fisiólogos e médicos se ocupem deste “problema (o do *valor* das valorações até agora existentes)”. Ao concluir sua nota, não satisfeito com o apelo às mencionadas ciências, generaliza, sublinhando: “*Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, determinar a *hierarquia dos valores*” (GM I § 17 (PCS), KSA 5).

²³⁹ Se a nossa leitura estiver correta, esse argumento de Nietzsche permite dizer que ele não só considera a evolução (entendida meramente como transformação) das ciências como também admite que, ao menos por vezes, tal evolução pode constituir um progresso.

Os elementos da nota de *Para a Genealogia da Moral* acima descritos bastam para dar a ver que a relação entre a filosofia e as ciências continua relevante aos olhos de Nietzsche, o qual demonstra certa inclinação no sentido de fomentá-la. É o que ocorre quando aos “filósofos de ofício” incumbe um papel mediador precisamente por terem eles “conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio mais amistoso e frutífero” (GM I § 17 (PCS), KSA 5).

Mas o que motiva esse interesse em promover semelhante relação? Parte da resposta, de acordo com nossa leitura, encontra-se no fecho da nota, onde se indica que a execução da tarefa propriamente filosófica requer, necessariamente, uma determinada relação entre a filosofia e as ciências. Limitamo-nos a dizer que parte da resposta se encontra ali apenas “indicada” porque a formulação de Nietzsche é, pelo menos à primeira vista, somente sugestiva e indireta. Ao afirmar que “*todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo”, o autor, com essa sua formulação, faz a obrigação recair sobre as ciências: elas é que não podem deixar de desempenhar uma determinada função (a de preparar a tarefa filosófica), e, em princípio, a filosofia nada tem a ver com tal incumbência. Realmente, a rigor, do fato de as ciências terem de fazer algo em relação à filosofia não se pode deduzir, com necessidade, que a filosofia não possa prescindir daquilo que a ciência deve lhe oferecer. Contudo, se a formulação de Nietzsche, tomada literalmente, mantém aberta essa possibilidade de leitura, tal interpretação nos parece absurda: afinal, qual seria o sentido de atribuir como obrigatórios às ciências, justamente no momento em que se trata de sua relação com a filosofia, trabalhos de que esta poderia prescindir? A obrigatoriedade da ciência em preparar a tarefa filosófica só se explica pela sua contrapartida, isto é, pela obrigatoriedade da filosofia em basear sua tarefa nessa preparação científica. Ao absurdo da hipótese contrária, que acabamos de assinalar, vem somar-se o resultado a que chegamos no primeiro tópico deste capítulo ao examinarmos textos em que Nietzsche evidencia a ausência de valor, aos seus olhos, de todo tratamento não científico dos valores morais, indicando, por conseguinte, a exigência de cientificidade em sua abordagem. Ora, aceitando que a tarefa filosófica de resolver o problema do valor e de determinar a hierarquia dos valores tenha de ter ela própria algum valor, para retomar a linguagem dos parágrafos 11 de *Aurora* e do parágrafo 198 de *Para além de Bem e Mal*, então também ela deve ser científica.

Qual é a amplitude da participação das ciências na tarefa axiológica e quais são as implicações dessa colaboração para o tratamento do problema dos valores e para a própria concepção de filosofia de Nietzsche, é o que procuraremos examinar no capítulo seguinte.

Capítulo 7. Ciências e filosofia: mudanças de domínio

Colocada uma exigência cognitiva à filosofia, o conhecimento científico e, por conseguinte, as ciências particulares tornam-se-lhe incontornáveis. Mas, além de determinar a modalidade – necessária, como vimos no capítulo anterior – da participação científica no âmbito filosófico, é preciso procurar investigar também o seu alcance e as implicações que dela decorrem para a própria concepção de filosofia de Nietzsche e para o modo como ele concebe a relação desta com as ciências: afinal, não seriam as ciências uma condição necessária e ao mesmo tempo uma ameaça à própria concepção nietzschiana de filosofia?

7.1. Filosofia científica: mudança de domínio na formulação dos “problemas filosóficos”

Os dois textos programáticos examinados no capítulo precedente, isto é, o primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano* e a nota situada ao final da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, oferecem indicações que nos permitem tentar determinar com maior precisão a parte que cabe à ciência no projeto filosófico de Nietzsche.

Depois de enunciar a filosofia histórica, “que não se pode mais conceber como separada da ciência natural” (HH § 1 (PCS, trad. modificada), KSA 2), Nietzsche escreve no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*:

Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão. (HH § 1 (PCS), KSA 2).

Se, no trecho que começa em “uma *química*” e termina em “solidão”, Nietzsche anuncia em grandes traços a tarefa que ele próprio se coloca em seu livro, pode-se dizer que o autor dessas linhas vê toda essa empreitada como possível apenas em virtude da elevação alcançada pelas ciências particulares de sua época (*erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften*). Posicionando-se assim, além de apresentar as ciências como indispensáveis (é o que significa o “somente [*erst*]”...), ele oferece uma ideia da amplitude da participação destas naquela tarefa. A passagem em tela nos

autoriza a defender a hipótese de que as ciências particulares devem, na medida do possível, participar de toda a extensão da proposta a que Nietzsche se refere, no título do parágrafo, como “*química dos conceitos e sentimentos*” (HH § 1 (PCS), KSA 2), química cujo sentido e escopo ele precisa na citação acima. A atribuição de semelhante papel às ciências não significa pouco, não só pela proporção de sua participação no interior da mencionada química como também porque esta é reverenciada como nada menos do que “tudo o que necessitamos”.

Ainda no primeiro capítulo de *Humano, demasiado Humano* (HH § 16 (RRTF), KSA 2), Nietzsche procura esclarecer melhor aquele papel científico, ao colocar sob o encargo do “constante e laborioso processo da ciência [...] uma *história genética do pensar*”. Essa história, conjectura ele, poderia terminar evidenciando que o que chamamos mundo consiste em erros e fantasias que surgiram e nos foram transmitidos durante a evolução do universo orgânico e que se explicam ainda pelas “pretensões morais, estéticas, religiosas”, pela “cega inclinação, paixão ou medo” e pelos “maus hábitos do pensamento ilógico” com que perfizemos o nosso “mundo da representação” (HH § 16 (RRTF), KSA 2).

No mencionado parágrafo, ao atribuir a responsabilidade pela história genética do pensamento, Nietzsche utiliza apenas designações genéricas como “ciência” ou “a ciência rigorosa”; em outras passagens, porém, ele faz referências mais específicas: “Com tranquilidade”, afirmara algumas páginas antes, “deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (HH § 10 (PCS), KSA 2). É, pois, à luz dessa fisiologia e dessa história que, sem “*intervenções metafísicas*”, deve-se descrever e explicar a “*gênese [Entstehung]*” da religião, da arte e da moral (HH § 10 (PCS), KSA 2). Usando novamente uma denominação mais precisa, ele dirá adiante que é sob o prisma do “estágio atual da ciência etnológica [*dem jetzigen Stande der völkervergleichenden Wissenschaft*]” que se deve considerar a “*gênese*” da representação de um deus (HH § 133 (PCS), KSA 2). E, pouco mais à frente, na abertura do capítulo destinado a tratar “Da alma dos artistas e escritores” (HH (RRTF), KSA 2), afirmará que cabe à “ciência da arte” evidenciar a ilusão da crença segundo a qual tudo o que é tido por perfeito não veio a ser “e apontar as falsas conclusões e maus costumes do intelecto, que o fazem cair nas malhas do artista”, sendo este interessado

justamente em estimular no âmbito da criação artística aquela ilusão que oculta o vir-a-ser de uma obra (HH § 145 (PCS), KSA 2)²⁴⁰.

Que as ciências particulares vinculam-se necessariamente à filosofia histórica, oposta à metafísica, Nietzsche o afirma no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*. *O porquê* virá depois. Adiante no livro, estabelecendo novo contraste com a metafísica, o autor declara que a história e a ciência natural, manifestações do “sentido científico”, encarnam os “métodos mais rigorosos do conhecimento” (HH § 272 (PCS), KSA 2). Daí se compreende um dos motivos que o levam a tentar neutralizar as concepções metafísicas e religiosas: o fato de que “foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos [*Methoden der Erkenntniss*], que ensinaram a acreditar nelas” (HH § 9 (PCS), KSA 2). O combate a concepções metafísicas e religiosas, nota-se, constitui uma das razões que, nesse contexto de sua obra, conduzem-no a tomar o ponto de vista científico como imprescindível.

Ora, se as ciências representam os métodos mais rigorosos do conhecimento (HH § 272, KSA 2) e se a elas Nietzsche reserva um papel indispensável na realização daquela “*química dos conceitos e sentimentos*” (HH § 1 (PCS), KSA 2), justamente em oposição às concepções metafísicas e religiosas, as quais decorrem dos piores métodos do conhecimento, então ele reconhece que a referida química e a sua filosofia histórica precisam atender a exigências cognitivas ou, em outras palavras, devem constituir-se como conhecimento. Observa-se que, se não a abandona por completo, Nietzsche ao menos relativiza consideravelmente a ideia, retirada da *História do Materialismo* de Lange, segundo a qual a filosofia, enquanto poesia conceitual, é arte e, ainda que refutada como conhecimento, pode contentar-se em ter seu valor na edificação que por ventura promova²⁴¹.

Exigências cognitivas impõem-se à filosofia, e as ciências particulares se tornam um meio incontornável de satisfazê-las. Ao supor que “tudo veio a ser”, a filosofia histórica naturalmente admite, num âmbito mais restrito, que também “o homem veio a

²⁴⁰ Em consonância com a história da gênese do pensamento atribuída genericamente à ciência no parágrafo 16 de *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche mostra, numa anotação póstuma do final de 1876 – verão de 1877, que a ciência da linguagem pode contribuir com uma função específica: “A linguística ajuda a demonstrar que o homem desconheceu completamente a natureza e a denominou falsamente: somos os herdeiros dessas denominações das coisas, o espírito humano cresceu nesses erros, deles se nutriu e se tornou poderoso” (FP 23[24], KSA 8). Em um fragmento póstumo posterior (FP 38[14], KSA 11), ele confere à linguística a capacidade de evidenciar como as próprias denominações e os conceitos vieram a ser e continuam a vir a ser.

²⁴¹ Ver o tópico “A relação entre ciência e filosofia: Nietzsche, crítico de Schopenhauer e adepto de Lange”, no segundo capítulo deste trabalho.

ser” e, num escopo ainda mais diminuto, “que até mesmo a faculdade de conhecimento veio a ser” (HH § 2 (RRTF), KSA 2); ao tomar como sua condição de possibilidade as ciências no estágio em que se encontram numa determinada época, na medida em que estas representam os métodos mais rigorosos do conhecimento, e ao atribuir-lhes uma participação indispensável e coextensiva à sua tarefa, isto é, àquela “*química dos conceitos e sentimentos*” (HH § 1 (PCS), KSA 2), a filosofia histórica de Nietzsche não só aceita uma evolução da faculdade de conhecimento como toma partido por uma certa forma histórica por ela alcançada, a qual encontra expressão nas ciências particulares²⁴². As ciências particulares (*Wissenschaften*) constituem um caminho incontornável para a ciência (*Wissenschaft*) entendida como conhecimento (*Erkenntniss*).

Tal posição implica – eis o que está em questão, a nosso ver – uma decisão metodológica da maior importância para a concepção nietzschiana de filosofia. Em primeiro lugar, é preciso dizer que esta deve dissociar-se da metafísica e da religião, e vincular-se às ciências, a fim de se constituir como conhecimento rigoroso. Além disso, se a participação das ciências se mostra não só indispensável como também coextensiva à tarefa colocada por Nietzsche no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*, então nos parece legítimo retirar daí duas consequências. Essas duas consequências equivalem a duas transformações basilares, as quais se vão perfazendo durante o percurso expositivo das ideias contidas no referido texto.

A primeira transformação diz respeito à “forma da pergunta [*Forme der Frage*]” em que “os problemas filosóficos” se elaboram há dois mil anos, assim como à forma das respostas a eles oferecidas. Nietzsche começa por asseverar que a “forma da pergunta” em que normalmente se concebem “os problemas filosóficos” consiste em interrogar como pode algo surgir de seu oposto (por exemplo, “a vida para o próximo do egoísmo”). Em seguida, ele mostra que a tal pergunta reagem, de modos distintos, duas espécies de filosofia, a metafísica e a histórica: em suas respostas, porém, as duas, cada qual à sua maneira, rejeitam aquela forma de perguntar ao recusarem determinados pressupostos nela contidos. A filosofia metafísica nega o surgimento de um oposto a partir do outro (surgimento que se encontra pressuposto na pergunta), mas conserva a crença em opostos e atribui uma origem miraculosa ao oposto mais valorizado. A filosofia histórica, por sua vez, nega a existência de opostos (existência também pressuposta na pergunta) e considera um dos termos vistos erroneamente como opostos,

²⁴² Tomamos “evolução” no sentido de processo de transformação, o que não implica nem exclui necessariamente a ideia de progresso.

em geral o mais valorizado (por exemplo, as ações não egoístas), como mera sublimação de um elemento fundamental, em geral o termo mais depreciado (as ações egoístas). Podemos notar assim que, à medida que evoluem as ideias do parágrafo, vai-se radicalizando a alteração na forma de elaboração da pergunta e das respostas concernendo àquilo que, na primeira linha do texto, Nietzsche denomina “os problemas filosóficos”.

Mas, em nosso entender, o parágrafo em tela aponta ainda para uma segunda transformação, a qual também se patenteia gradualmente no percurso expositivo das ideias. Com efeito, o decurso da exposição ali empreendida parece caminhar no sentido de propor não só a modificação da *forma* da pergunta e das respostas relativas ao que no início do texto Nietzsche chama de “os problemas filosóficos”, mas também a transformação do *domínio* em que estes devem ser formulados.

Justamente, na abertura do texto, o autor fala em “problemas filosóficos”; depois, como vimos, apresenta a resposta da “filosofia metafísica” a tais problemas, a qual será em seguida rejeitada pela solução da “filosofia histórica”, filosofia histórica qualificada imediatamente com a seguinte especificação: “que não se pode mais conceber como separada da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos” (HH § 1 (PCS, trad. modificada), KSA 2); por fim, Nietzsche anuncia a proposta do livro, no título do parágrafo indicada como “*química dos conceitos e sentimentos*”, sem qualquer menção à filosofia, mas simplesmente como “tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência [...]”.

Parece-nos possível dizer que, ao determinar o domínio em que se devem formular as questões a serem investigadas, o parágrafo em exame dispõe sob a forma de um quiasma as tendências que regem os momentos de presença e ausência da filosofia e das ciências, assim como os instantes de associação e dissociação entre esses dois domínios.

De um lado está a filosofia, que inicialmente, pela expressão “os problemas filosóficos”, desponta só e, em função de sua exclusividade, soberana; em seguida, ela recebe uma especificação, a de filosofia metafísica, que será contraposta a outra especificação, isto é, à filosofia histórica, ligada à ciência natural: neste ponto, como se vê, dá-se o cruzamento dos domínios da filosofia e das ciências, com conotação positiva e papel decisivo para estas últimas; por fim, a filosofia acha-se totalmente eclipsada pelas ciências singulares da época, no exato momento em que se enuncia a tarefa

premente, a saber, “tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência”.

De outro lado, traçando um movimento inverso, encontram-se as ciências, que, ausentes da cena no início do parágrafo (exceto pela alusão, a nosso ver metafórica, contida no termo “química” do título), surgem como especificação necessária daquela que é doravante considerada a única forma legítima de filosofia, isto é, a filosofia histórica ligada à ciência natural, para, finalmente, como acabamos de ver, serem mencionadas, sozinhas, como condição de possibilidade do objetivo proposto no livro.

Observa-se assim que a filosofia descreve uma trajetória descendente, da presença exclusiva inicial em direção ao desaparecimento completo, enquanto as ciências percorrem a tendência oposta, da ausência inicial à presença exclusiva ao término; os dois domínios cruzam-se ao meio do caminho, quando duas espécies de filosofia são confrontadas, para a vantagem daquela associada às ciências, as quais, portanto, desempenham um papel de pedra de toque.

Por certo, não se trata de tomar ao pé da letra a leitura encerrada na imagem quiasmática a que recorremos acima, como se o primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano* propusesse a *completa* obliteração da filosofia pelas ciências. Ao contrário, já o parágrafo seguinte interdita essa interpretação ao concluir com a asserção de que “o filosofar histórico é necessário de agora em diante” (HH § 2 (RRTF), KSA 2). Contudo, aqueles movimentos em quiasma que marcam o tratamento da filosofia e das ciências particulares no primeiro parágrafo do mencionado livro indicam uma transformação metodológica decisiva que diz respeito não só à forma das questões a serem investigadas, mas também ao domínio em que devem ser abordadas: mesmo aqueles que eram inicialmente tidos por “problemas filosóficos” *tout court* devem ser agora formulados, ao menos na medida do possível, do ponto de vista das ciências singulares da época. Sinal disso é a indicação de que deve ser necessária e coextensiva a participação das ciências na química dos conceitos e sentimentos.

Assim, embora ao resultado das investigações daquela química se possa acoplar o adjetivo “filosófico”, a este deve-se acrescentar ainda um outro, “científico”; ou melhor: o epíteto “filosófico” só poderá ser legitimamente acrescentado, se o adjetivo “científico” puder ser utilizado. Por “científico”, aqui, não se deve entender só “conhecimento” (pois muitas vezes Nietzsche emprega o termo “ciência (*Wissenschaft*)” como sinônimo de “conhecimento (*Erkenntnis*)” em sentido mais

amplo); nesse contexto, “científico” designa mais especificamente um conhecimento obtido por meio das ciências singulares da época, as quais, a despeito das críticas mais ou menos importantes e das diferenças que encerram entre si, fazem uso dos “métodos mais rigorosos do conhecimento” (HH § 272 (PCS), KSA 2). Além de apta ao bom raciocínio²⁴³, pode-se compreender também neste sentido “a filosofia científica” defendida por Nietzsche nas páginas seguintes do livro (HH § 131, KSA 2): uma filosofia que se quer “conhecimento” e que busca tal conhecimento, se não exclusiva, ao menos necessariamente nas ciências particulares. Em outros termos, a filosofia *como ciência* (conhecimento) implica a relação entre a filosofia e as ciências.

7.2. Filosofia histórica: a filosofia convertida em história?

Como mencionamos ao final do tópico anterior, não se trata de dizer que Nietzsche proponha o desaparecimento completo da filosofia, que deixaria vago um lugar a ser ocupado exclusivamente pelas ciências particulares. Semelhante impressão, é verdade, bem poderia ser suscitada pelo percurso expositivo do primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*, em cujo desfecho se destaca o papel das ciências da época como condição de possibilidade da química dos sentimentos e conceitos. Todavia, já o parágrafo subsequente indica que Nietzsche não pretende sugerir a proscricção definitiva da filosofia: “O *filosofar histórico*, escreve ele, é necessário de agora em diante” (HH § 2 (RRTF), KSA 2).

Bem se vê, todavia, que não se trata de prescrever qualquer filosofia, mas de recomendá-la sob uma forma determinada: a filosofia histórica. Tampouco se trata de prescrevê-la sob uma modalidade qualquer; ela é, isto sim, reclamada sob o modo imperativo: o filosofar histórico é necessário. Necessário, avaliamos nós, em duplo sentido: porque é indispensável para realizar aquela química enunciada no primeiro parágrafo e porque se revela a única forma legítima de filosofia.

Mas o que significa “filosofia histórica” (HH § 1 (PCS), KSA 2) ou “filosofar histórico” (HH § 2 (RRTF), KSA 2)? Quais são as condições de possibilidade e as implicações da “filosofia histórica” para a própria concepção nietzschiana de filosofia? É o que investigaremos a seguir.

²⁴³ Ver o tópico “Crítica à pseudocientificidade da abordagem dos valores morais”, no sexto capítulo deste trabalho.

7.2.1. Filosofia histórica como filosofia do vir-a-ser

Começemos por procurar delimitar o sentido de “filosofia histórica” (HH § 1 (PCS), KSA 2) ou de “filosofar histórico” (HH § 2 (RRTF), KSA 2). A noção de “história” – referimo-nos aqui aos termos alemães *Geschichte* e *Historie* e às diferentes formas que adquirem ao serem empregados como substantivo, adjetivo ou advérbio – assume múltiplos sentidos em Nietzsche. No contexto em que ora nos situamos, isto é, no início de *Humano, demasiado Humano*, o caminho para delimitar, *a contrario*, o significado de “histórico” passa pela compreensão da crítica ao “defeito hereditário de todos os filósofos”, precisamente a “falta de sentido histórico” (HH § 2 (RRTF), KSA 2). Essa deficiência se deixa ilustrar por um único exemplo, que diz respeito ao modo como os filósofos discorreram sobre o homem: “Sem querer, paira diante deles ‘o homem’, como uma *aeterna veritas*, como algo que permanece igual em todo o torvelinho, como uma medida segura das coisas” (HH § 2 (RRTF), KSA 2). Os filósofos dão mostra de ausência de sentido histórico ao ignorarem “que o homem veio a ser” e, por conseguinte, ao desconhecerem que aquilo que, para eles, vale como eternamente igual nada mais é do que “o testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *muito limitado*” (HH § 2 (RRTF), KSA 2) – até mesmo sobre si próprio, como dirá Nietzsche ao reformular esse parágrafo em 1888, delimitando e limitando ainda mais a perspectiva de que partem as considerações filosóficas que muitas vezes se querem válidas incondicional e universalmente²⁴⁴. Em seguida, porém, Nietzsche generaliza, asseverando que não só o homem, “mas tudo veio a ser”, e daí conclui pela necessidade do “*filosofar histórico*” (HH § 2 (RRTF), KSA 2). Da crítica à falta de sentido histórico dos filósofos, na medida em que desconheciam que tudo e, por conseguinte, o homem vieram e vêm a ser, deduz-se a relação concordante dos termos “histórico” e “vir-a-ser” e, por extensão, das expressões “filosofia histórica” e “filosofia do vir-a-ser”.

A não repugnância, mais do que isso, a convergência entre tais termos e expressões não se restringe, porém, a esse contexto. Nietzsche continua a associá-los até os seus últimos escritos. Num fragmento póstumo de 1885, escreve ele: “O que nos separa tanto de Kant como de Platão e Leibniz: acreditamos apenas no vir-a-ser, também no mais espiritual, somos totalmente *históricos*” (FP 34[73], KSA 11). Os mesmos vocábulos são utilizados posteriormente também para determinar a única forma

²⁴⁴ Cf. KSA 14.121. Cf. BM § 6, KSA 5, sobre a delimitação *de onde* se fala, e BM § 43, KSA 5, sobre a limitação *do que* se fala.

de filosofia que estima autêntica. Ao retrabalhar o primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano* anos depois, em 1888, indica que a “ótica de perspectivas histórica (*historischer Perspektiven-Optik*)” de que lança mão é constitutiva de “uma autêntica *filosofia do vir-a-ser*” (KSA 14.119 e 120)²⁴⁵.

Identificar a constante convergência dos termos “histórico” e “vir-a-ser”, entretanto, não equivale a dizer que sejam sinônimos ou intercambiáveis; menos ainda consiste em precisar o significado deles. Sim, colocado o conceito de história, coloca-se também, necessariamente, o de vir-a-ser. Plurívocas, porém, essas noções relacionam-se de diferentes maneiras. Como procuraremos mostrar a seguir, a plurivocidade do termo “história”, em suas diferentes classes gramaticais, explica-se, entre outras razões, pelo fato de designar formas diversas de considerar o vir-a-ser. Por isso, as expressões “filosofia histórica” ou “filosofia do vir-a-ser” constituem modos elípticos de denotar essas diferentes formas de considerar o vir-a-ser. Para compreender essa multiplicidade de sentidos e essa pluralidade de relações entre tais termos, faz-se necessário identificar o que Nietzsche entende por vir-a-ser. É a isso que dedicaremos as próximas páginas, antes de examinar em que sentido a concepção de “uma autêntica filosofia do vir-a-ser” será decisiva para o vir-a-ser da filosofia ela mesma.

7.2.2. Significado e vir-a-ser do vir-a-ser

Com frequência, Nietzsche procura delimitar a noção de vir-a-ser de maneira negativa, isto é, apontando aquilo que ela não é. Ao conceito de vir-a-ser repugnam, basicamente, as noções de imutabilidade e de eternidade (HH § 2 (RRTF), KSA 2), associadas ao conceito de ser. Por conseguinte, vir-a-ser se define, positivamente, como ininterrupta transformação e alteração: é o “*πάντα ῥεῖ*” (KGW II/4.267) ou, expresso em imagem, o rio de Heráclito (OS § 223, KSA 2)²⁴⁶.

Intrínseca à noção de vir-a-ser, a ideia geral de transformação pode ser percebida e especificada sob diversos aspectos, os quais Nietzsche designa como surgimento, construção, criação, crescimento, evolução ou desenvolvimento, decurso, alteração, morte, perecimento, destruição e aniquilação, para oferecer uma enumeração não exaustiva²⁴⁷.

²⁴⁵ Cf. ainda o primeiro parágrafo do capítulo “A ‘Razão’ na Filosofia”, em *Crepúsculo dos Ídolos*, que analisaremos adiante.

²⁴⁶ Cf. FT § 5, KSA 1.

²⁴⁷ Cf., entre outros, FT §§ 5 e 7, KSA 1; HH §§ 1 e 2, KSA 2; CI, A “Razão” na Filosofia, §§ 1, 2 e 5, KSA 6; CI, O que devo aos antigos, § 5, KSA 6.

Delimitado o sentido, é preciso notar em seguida o alcance universal do conceito de vir-a-ser. Após afirmar que “o homem veio a ser”, Nietzsche generaliza, asseverando que “tudo veio a ser” (HH § 2 (RRTF), KSA 2). Em certo sentido, a segunda proposição (“tudo veio a ser”) deixa-se deduzir da primeira (“o homem veio a ser”). É que mesmo uma concepção de mundo, por definição abrangente, provém de uma perspectiva determinada. Para Nietzsche, com efeito, “olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça” (HH § 9 (PCS), KSA 2). Em outros termos, o mundo, tal como o homem o concebe, é um mundo necessariamente concebido a partir de uma perspectiva humana²⁴⁸. Ora, se o homem vem a ser, então o mundo tal como o homem o concebe, também vem a ser. Nesse sentido, porque o homem vem a ser, *a sua concepção* de mundo, necessariamente humana, encontra-se, por conseguinte, em pleno vir-a-ser, o mesmo é dizer, em ininterrupta transformação. A transformação da concepção humana de mundo se deixa ilustrar, entre outras maneiras, quando se considera que o homem concebeu o mundo a partir de diferentes formas de causalidade (sobrenatural ou natural, por exemplo) e as relacionou de diferentes maneiras com o mundo (ora acreditou que a relação entre causa e efeito estivesse nas coisas, ora a tomou como mero princípio subjetivo regulador)²⁴⁹.

Mas a determinação da relação entre as proposições “o homem vem a ser” e “tudo vem a ser” ainda não está completa quando dizemos que a *concepção* humana do mundo se encontra em vir-a-ser. Desta última ideia decorre outra, importante para Nietzsche. Também se acha em pleno vir-a-ser, em transformação, o modo como o homem concebe *o mundo enquanto vir-a-ser*; ou, expresso de outra forma, também se encontra em pleno vir-a-ser o modo como o homem *percebe e reconhece o vir-a-ser* do mundo – do mundo tal como o homem o concebe. Prova disso é que o homem nem sempre concebeu e concebe *todo o mundo* como vir-a-ser, mas apenas *parte* dele, já que com frequência acreditou e acredita na permanência das coisas.

Assim, em resumo, as proposições “o homem vem a ser” e “tudo vem a ser” relacionam-se em dois sentidos; o segundo sentido decorre do primeiro e o exemplifica.

²⁴⁸ Embora o próprio Nietzsche com frequência permaneça num nível de maior abstração, falando em “cabeça humana” ou “ótica humana”, é preciso advertir que essa designação geral é passível de inúmeras especificações, que também são oferecidas pelo autor em toda a sua obra. Para a nossa argumentação, é suficiente falar, de maneira mais ampla, em “perspectiva humana”.

²⁴⁹ Justamente porque a noção geral de uma “perspectiva humana” comporta especificações, esses dois usos da causalidade não ocorreram em toda parte de maneira sucessiva, isto é, diacronicamente. Ao contrário, eles ainda hoje convivem, sincronicamente, como diferentes modos de pensamento. No entanto, em certos casos, também ocorre a substituição de um uso do conceito de causalidade pelo outro. É essa parte que nos interessa aqui.

No primeiro sentido, a ênfase recai sobre *o modo humano de concepção* do mundo, modo que se encontra em pleno vir-a-ser: porque o homem vem a ser, sua *concepção* de mundo transforma-se ininterruptamente. Trata-se aqui, pois, de ressaltar a *transformação da percepção* humana de mundo. No segundo sentido, a ênfase recai num aspecto específico da concepção humana de mundo: sua percepção do vir-a-ser. Porque o homem vem a ser e, por conseguinte, sua concepção de mundo vem a ser, também se encontra em vir-a-ser o modo como o homem concebe *o mundo como vir-a-ser*, isto é, acha-se em transformação a *percepção mesma do vir-a-ser*. Em suma, como a concepção de mundo humana se encontra em vir-a-ser (primeiro sentido), encontra-se igualmente em vir-a-ser a percepção humana do vir-a-ser (segundo sentido).

Um sinal de que vêm a ser tanto a concepção humana de mundo como, em particular, a percepção do vir-a-ser é justamente o fato de que nem sempre se teve consciência de que o homem veio a ser e de que tudo veio a ser. Tanto é que, já sabemos, a ausência de sentido histórico constitui, no entender de Nietzsche, um “defeito hereditário dos filósofos” (HH § 2 (RRTF), KSA 2)²⁵⁰.

De fato, a percepção e o reconhecimento do mundo como vir-a-ser são uma conquista, que, ela própria, veio a ser. É o que se pode depreender de um fragmento póstumo posterior a *Humano, demasiado Humano*, mas que aborda a mesma temática²⁵¹. Nessa anotação (FP 38[14], KSA 11), Nietzsche apresenta como distintiva de sua própria filosofia a aceitação da ideia de que todos os conceitos vieram a ser. Ao expor como se deu esse processo, ele acaba por mostrar, segundo a nossa leitura, *que e como* veio a ser a percepção do mundo como vir a ser.

É apenas aos “seres inferiores”, escreve Nietzsche ali, em razão de seu “embotamento e indiferença”, que “tudo aparece como ‘eternamente igual a si’, ‘uno’, ‘permanente’, ‘incondicionado’, ‘desprovido de qualidade’”. Por muito tempo, acrescenta ele, “valeu como igual e coincidente uma coisa com uma única característica, por exemplo, com uma determinada cor”. Prevaleceu assim, durante longo período, um esquema de percepção e pensamento “que, de fato, contradisse da maneira mais fundamental o mundo do vir a ser”. A alteração dessa forma de perceber e pensar ocorreu só de maneira lenta e gradual, tendo por condição “a intensificação [Verschärfung] dos sentidos e da atenção”: é assim que passaram a ser cada vez menos

²⁵⁰ Cf. também OS § 5, KSA 2, FP 35[5], KSA 11, e CI, A “Razão” na filosofia, § 1.

²⁵¹ Tanto no referido fragmento póstumo (38[14], KSA 11) como na reformulação, em 1888, do primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano* (KSA 14.119), Nietzsche menciona sua tese de que os conceitos vêm a ser.

admitidas “a igualdade e a semelhança” (FP 38[14], KSA 11). A percepção do vir-a-ser entendido como onipresente e ininterrupta transformação resulta, pois, de sofisticação dos sentidos e da atenção.

Entretanto, *perceber* o vir-a-ser enquanto transformação não equivale a *reconhecer* tal percepção nem o vir-a-ser. Testemunha-o a história da filosofia: nela, com frequência, nem a *percepção* do vir-a-ser nem o *vir-a-ser* percebido são reconhecidos – *reconhecimento* entendido em duplo sentido, cognitivo e axiológico: nem a percepção do vir-a-ser nem o vir-a-ser percebido são considerados conhecimento e valorizados. Portanto, a percepção e o reconhecimento do vir-a-ser não são propriamente *uma* conquista, como dissemos acima, mas *duas*: da *não percepção* à *percepção* do vir-a-ser vai um longo caminho: primeira conquista, narrada no fragmento póstumo acima mencionado (FP 38[14], KSA 11); depois, entre a *percepção* e o *reconhecimento* tem-se outra grande distância, como veremos abaixo.

Dos escritos de juventude aos derradeiros, a despeito das variações e nuances na determinação do que constitui o vir-a-ser²⁵², Nietzsche analisa e condena a suspeita cognitiva e a depreciação axiológica que recaíram sobre a concepção do mundo como ininterrupto e onipresente fluxo e transformação²⁵³.

7.2.2.1. Parmênides refutado: percepção e recusa do vir-a-ser

Exemplo paradigmático de tal suspeita e depreciação é Parmênides, que percebe o vir-a-ser, mas não o reconhece e deprecia tudo o que o insinua.

²⁵² Comparem-se, por exemplo, o quinto parágrafo de *A Filosofia na Época trágica dos Gregos* (KSA 1.824) e o fragmento póstumo FP 14[79], KSA 13, de 1888. No primeiro, depois de apresentar a concepção do mundo de Heráclito como vir-a-ser, Nietzsche assevera: “Quem a tem diante dos olhos, deve imediatamente levar adiante a consequência heraclítica e dizer que toda a essência da efetividade (*Wirklichkeit*) é precisamente apenas fazer efeito (*Wirken*) e que, para ela, não há outro modo de ser”. No segundo texto, Nietzsche utiliza o conceito de vontade de potência para conferir maior determinação às ideias de vir-a-ser e de fazer efeito. Após criticar noções da concepção de mundo mecanicista, ele afirma: “Eliminemos esses ingredientes: então não restam outras coisas senão quanta dinâmicos em uma relação de tensão com todos os outros quanta dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros quanta, em seu “fazer efeito” (*Wirken*) sobre eles – a vontade de potência[,], não um ser, não um vir-a-ser [*werden*], mas um *pathos* é o fato mais elementar a partir do qual, somente, resulta um vir-a-ser (*ein Werden*), um fazer efeito (*ein Wirken*)”. Heráclito, escrevera Nietzsche, derivava o vir-a-ser da luta de opostos: “Da guerra dos opostos surge todo vir-a-ser (*alles Werden*)” (FT § 5, KSA 1). Nietzsche, por seu turno, derivará o vir-a-ser de relações de tensão entre quanta de força ou, numa palavra, derivá-lo-á da vontade de potência.

²⁵³ Ao empregarmos o termo axiologia, não queremos sugerir que o conceito de valor permaneça o mesmo em Nietzsche. De todo modo, parece-nos que o autor pergunta pelo valor atribuído ao vir-a-ser. Sobre a visão de Heráclito, cf., por exemplo, FT § 5, KSA 1; sobre Parmênides, cf. FT § 9 (KSA 1.839) e § 10.

Nietzsche o considera, como se lê em *A Filosofia na Época trágica dos Gregos*, responsável pela “primeira [,,] crítica do aparelho cognitivo: ao apartar abruptamente os sentidos e a aptidão de pensar abstrações, portanto a razão [...]” (FT § 10 (RRTF), KSA 1). Criticar significa não só separar (os sentidos e o pensamento abstrato), mas também avaliar e, por fim, decidir, isto é, pôr fim à cisão. Parmênides recomenda que se desconsidere o testemunho das percepções sensíveis, enganadoras por excelência, em benefício do puro pensamento. Abrindo aspas, Nietzsche apresenta assim a exortação de Parmênides: “‘Não sigais o olho estúpido’ – assim diz agora seu imperativo –, ‘não sigais o ouvido ruidoso ou a língua, mas examinai somente com a força do pensamento!’” (FT § 10 (RRTF), KSA 1)²⁵⁴.

Eis o que ele próprio se propôs a fazer. “A única forma do conhecimento” digna de sua “confiança incondicionada” é “a tautologia $A = A$ ”. Desse “conhecimento tautológico” extrai ele a “verdade tautológica sobre o ser”, a tese de que “o que não é não é! O que é é!” (FT § 10, KSA 1). Há uma dissociação absoluta entre ser e vir-a-ser: o que é não pode vir a ser, e o que vem a ser não pode ser. Daí considera, negativamente, que “ser” não é engendrado, não perece, não cresce, não diminui, não se divide, não se move; o “ser”, ao contrário, é delimitado, completo, perfeito, equilibrado. A verdade reside assim nos mais abstratos conceitos e, em última instância, no conceito de ser, que, na apreciação de Nietzsche, “nada diz” (FT § 11, KSA 1)²⁵⁵.

Outro é o mundo da experiência, dado pelos sentidos, em que não há senão vir-a-ser e mudança de qualidades (FT § 10, KSA 1.843). O mundo do vir-a-ser, no entanto, encontra-se em claro contraste com a concepção do ser mencionada acima, tomada como verdade, porquanto obtida pelo pensamento lógico. Oposto ao mundo do ser, o mundo do devir²⁵⁶ é considerado então mero engodo, ilusão, engano, fraude e aparência, devendo, por isso, ser “deixado de lado” (FT § 10, KSA 1). Naturalmente, ao mostrarem o vir-a-ser, os sentidos revelam-se desprovidos de valor cognitivo: “Todas as percepções dos sentidos, julga Parmênides, só nos dão ilusões; e sua ilusão-mestra é justamente simular que aquilo que não é também é e que mesmo o vir-a-ser também tem um ser” (FT § 11 (RRTF), KSA 1). Estimando problemática a distinção feita por Anaximandro entre um mundo do ser e outro do vir-a-ser, Parmênides propõe como

²⁵⁴ Sobre a depreciação dos sentidos, cf. FT § 9, KSA 1.839, e FT § 10, KSA 1.843-834.

²⁵⁵ Cf. também FT § 10, KSA 1.844.

²⁵⁶ Utilizamos “devir”, como substantivo, a título de sinônimo de “vir-a-ser” (ambos tradução de “*das Werden*”). Como correspondentes ao verbo “werden” em formas conjugadas, utilizamos as respectivas conjugações dos verbos “devir” e “vir”, que é, este último, o primeiro termo da expressão “vir-a-ser”.

solução a afirmação do primeiro e a negação do segundo. O pensador eleata ilustra bem, portanto, a distância que pode haver entre a percepção e o reconhecimento do vir-a-ser. Ele “vê (*schaut an*) o universal vir-a-ser e não permanecer [...]” (FT § 9, KSA 1), mas os nega.

Mobilizando diversos tipos de argumento, Nietzsche dedica o décimo primeiro parágrafo de *A Filosofia na Época trágica dos Gregos* para, argumentando com minúcia, contrapor-se à teoria de Parmênides e contestar o valor cognitivo de sua pretensa verdade sobre o ser. Segundo Nietzsche, não se encontra em lugar algum da experiência o ser tal como o entende Parmênides; no entanto, do simples fato de que se possa pensá-lo, o pensador eleata conclui pela existência de tal ser. Esse raciocínio, de acordo com Nietzsche, tem dois pressupostos. O primeiro é que a matéria do pensamento não provém da intuição, mas de um domínio extrassensível. O segundo é que sejamos dotados de um órgão cognitivo independente da experiência e capaz de alcançar a essência das coisas. Nietzsche procura mostrar, porém, a inconsistência do raciocínio e dos pressupostos de Parmênides.

Com esse intuito, ele mobiliza Aristóteles para recordar que a existência não pertence à essência de algo, de maneira que da essência do conceito de ser não se pode deduzir a existência, para além do mero conceito, daquilo que Parmênides entende por “ser”. Nietzsche menciona ainda Kant para lembrar que o critério lógico constitui apenas uma *conditio sine qua non* da verdade, mas não pode oferecer a última palavra quanto a erros de conteúdo. Sem intuição, nem objeto, nem realidade correspondente, a oposição entre ser e não ser é vazia, resume-se a um jogo de representações: em todo caso, não constitui conhecimento. De fato, para Nietzsche, a verdade lógica da oposição “o que é é; o que não é não é” não encontra correspondente efetivo. De uma árvore, exemplifica ele, dependendo do aspecto sob o qual é considerada, pode-se dizer que “ela é” (em comparação com as demais coisas), que “ela vem a ser” (em relação a si própria em diferentes momentos) e que “ela não é” (quando ainda é um broto, não uma árvore). De modo mais fundamental, Nietzsche afirma que palavras e conceitos são meros símbolos para indicar a relação das coisas entre si e para conosco, acrescentando que os vocábulos “ser” e “não ser” não fazem senão designar as relações mais universais entre as coisas. Todavia, afirma ele, evocando novamente Kant, conceitos e palavras, sendo subjetivos, não alcançam nenhuma verdade absoluta e eterna, nem

qualquer “ser-em-si”²⁵⁷. Por último, Nietzsche lança mão de um argumento etimológico. Ele recupera “a significação original” do vocábulo “ser”, que queria dizer “respirar”. Relembrando a origem empírica de tal conceito, sugere que, com ele, Parmênides não se desvencilha da empiria. Mas não é só. Nietzsche defende ainda que é ilegítimo deduzir da proposição “eu respiro” a existência de um ser. Mais: afirma que é por analogia, de maneira metafórica e ilógica, que o homem compreende a existência de todas as demais coisas: como se elas também respirassem e, daí, se pudesse deduzir sua existência.

Nietzsche busca assim evidenciar a inconsistência cognitiva da pretensa verdade de Parmênides sobre o ser²⁵⁸. Depositando uma confiança irrestrita no pensamento lógico, o eleata é levado a afirmar o mundo do ser e a negar o do vir-a-ser, dado pelos sentidos. Contra seu adversário, Nietzsche empreende uma estratégia eminentemente negativa. Ele lembra que a correção do pensamento lógico, embora necessária, não basta para se alcançar qualquer verdade. Mas ele faz ver que o raciocínio de Parmênides não é sequer correto, na medida em que admite como necessárias, por exemplo, conclusões em realidade problemáticas. Além disso, recorrendo à etimologia, Nietzsche indica que, com o conceito de ser, cujo significado originário é respirar, Parmênides não se libera da empiria, como aspirava. Mais ainda: não pensa de maneira exclusivamente lógica, já que só por metáfora, isto é, por transposição, illogicamente, é que se pode conferir universalidade ao conceito de ser.

Concentra-se Nietzsche, pois, em implodir a parte positiva da teoria de Parmênides, que consiste em afirmar, pelo pensamento lógico, o mundo do ser. Essa dimensão afirmativa desempenha um papel fundamental no raciocínio de Parmênides, já que a parte negativa (a recusa do mundo do vir-a-ser, dado pelos sentidos) não é mais do que uma consequência dela. Todavia, invalidar a doutrina do ser, tal como a formula Parmênides, e por extensão invalidar a negação do vir-a-ser que dela decorre não têm por contrapartida necessária a legitimação cognitiva da concepção do mundo como vir-a-ser, nem a legitimação cognitiva dos sentidos que mostram o vir-a-ser. É precisamente

²⁵⁷ Nietzsche admite que Parmênides tinha o direito de elaborar tal teoria, dado o estágio da crítica do intelecto em sua época, ingênua e não instruída. No entanto, Nietzsche visa pensadores posteriores, até a sua própria época, que mantêm de diferentes maneiras as mesmas pretensões de Parmênides (FT § 11, KSA 1.846-847). O eleatismo, portanto, perdura até a época de Nietzsche. Paolo d’Iorio (1993, pp. 262 et seqs.) mostra que, em *A Filosofia na Época trágica dos Gregos*, Nietzsche identifica Parmênides com Afrikan Spir, mas, por outro lado, também utiliza ideias deste último para refutar aquele.

²⁵⁸ Ele também valora de outro modo os conceitos de ser (pejorativamente, como pálido, por exemplo) e de vir-a-ser (positivamente, como vivo), cf. FT § 11, KSA 1.844-845.

essa validade cognitiva, contudo, que Nietzsche se esforça por defender ao apresentar a visão heraclítica do mundo como vir-a-ser, como procuraremos mostrar a seguir.

7.2.2.2. Heráclito ratificado: percepção e reconhecimento do vir-a-ser

Se Nietzsche procura implodir a parte afirmativa da teoria de Parmênides, outra será a sua estratégia ao apresentar a concepção de mundo de Heráclito²⁵⁹. Desta vez, ele busca conferir crédito à dimensão positiva da doutrina do filósofo de Éfeso, que, pelos sentidos, afirma o mundo do vir-a-ser e, em decorrência, nega o do ser. Lá, ele abala o fundamento e o que dele decorre; aqui, valida-os. A seguir, tentaremos explicitar esta estratégia nietzschiana analisando os parágrafos destinados a Heráclito em *A Filosofia na Época trágica dos Gregos* e, no próximo tópico, o parágrafo a ele consagrado nas anotações do curso *Os Filósofos pré-platônicos*.

Em *A Filosofia na Época trágica dos Gregos*, Nietzsche sustenta que, como Parmênides, Heráclito rejeita a distinção entre dois mundos, um do ser e outro do vir-a-ser, proposta por Anaximandro. Contudo, ao contrário de Parmênides, que afirma o mundo do ser e nega o do vir-a-ser, Heráclito afirma o mundo do vir-a-ser e recusa o do ser (FT § 5, KSA 1): tudo vem a ser, nada é²⁶⁰. À diferença de Anaximandro, por sua vez, Heráclito justifica o mundo como vir-a-ser, em que imperam justiça e lei²⁶¹, e o libera das pechas de crime, declínio e punição (FT § 5, KSA 1).

Mas qual é, para Nietzsche, o estatuto cognitivo da concepção heraclítica do mundo como vir-a-ser? Parmênides, sabemos, associa o vir-a-ser aos sentidos e não reconhece nem a um nem a outro, na medida em que ambos contrariam a doutrina do ser, considerada por ele o único conhecimento confiável, porquanto obtido pelo pensamento lógico. De fato, ao apresentar a concepção heraclítica do vir-a-ser, Nietzsche menciona a desconfiança cognitiva que sobre ela recai imediatamente: “Não remonta à fraqueza própria ao conhecimento humano, se falamos de vir-a-ser – enquanto na essência das coisas talvez não haja nenhum vir-a-ser, mas apenas uma

²⁵⁹ Sobre a leitura nietzschiana de Heráclito, cf. Scarlett Marton (2009b).

²⁶⁰ Cf. também FT § 9, KSA 1.837.

²⁶¹ “Vejo o vir-a-ser, exclama, ‘e [...] não vi a punição do que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser’” (FT § 5 (RRTF), KSA 1). Enquanto Parmênides maldiz seus olhos e ouvidos, por verem e ouvirem o vir-a-ser, e quer refugiar-se num terreno puramente lógico, Heráclito assente à sua visão e intuição do mundo como devir. Para designar a visão ou intuição, além de *Intuition* (FT § 5, KSA 1.822), Nietzsche utiliza o verbo *anschauen*, que Rubens Rodrigues Torres Filho traduz ora por “ver” (como no quinto parágrafo), ora por “intuir” (por exemplo, no sétimo parágrafo). O próprio Nietzsche indica que considera, nesse contexto, *anschauen* e *Intuition* como sinônimos (FT § 5, KSA 1.823, linhas 27 e 28).

sucessão de muitas realidades verdadeiras, não tendo vindo a ser, indestrutíveis?” (FT § 6, KSA 1).

Semelhante desconfiança se explica pelo fato de que, à diferença da doutrina do ser de Parmênides, obtida por representação lógica e abstrata, a concepção heraclítica do mundo como vir-a-ser resulta da admissão do que mostram os sentidos, em particular a visão. Abrindo aspas para dar a palavra a Heráclito, Nietzsche escreve:

“Não vejo (*sehe*) nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista (*kurzen Blick*), e não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme em alguma parte no mar do vir-a-ser e do perecer (*Vergehens*). Usais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida: mas nem mesmo o rio em que entrais pela segunda vez é o mesmo que da primeira vez.” (FT § 5 (RRTF), KSA 1).

Essa passagem atesta a índole intuitiva da representação de Heráclito, que afirma a universalidade do vir-a-ser captada por sua visão. Ao expor as ideias do filósofo de Éfeso, contudo, Nietzsche faz ver que, segundo o próprio Heráclito, o olhar nem sempre mostra *apenas* o vir-a-ser e a mudança; com frequência, a visão sugere também o ser e a permanência. Não há, pois, “o” olhar, mas diferentes olhares.

Ao apresentarem tanto o vir-a-ser e a mudança quanto o ser e a permanência, os olhares, distinguindo-se, deixam-se também hierarquizar. A força intuitiva se mensura em proporção direta com a capacidade para apreender o vir-a-ser. Precisamente por enxergar a universalidade do vir-a-ser e da mudança, mesmo onde outros veem o ser e a permanência, o olhar de Heráclito, na avaliação de Nietzsche, é superior ao olhar de um “homem limitado” ou “ao olho humano habitual”; sua capacidade visual é comparável à de um “deus contemplativo (*beschaulichen Gotte*)” ou à de um “deus *contuitivo* (*contuitiven Gott*)” (FT § 7 (RRTF), KSA 1). Por outro lado, o próprio Heráclito aponta, na passagem supracitada, a limitação da intuição que se revele incapaz de captar a universalidade do vir-a-ser, suscitando antes a impressão de permanência e ser: é a “curta vista”, precisa ele, que “faz acreditar ver terra firme em alguma parte no mar do vir-a-ser e do perecer (*Vergehens*)”.

Além da distinção e da hierarquização dos olhares, estabelecidas conforme as diferenças de capacidade para notar o vir-a-ser, a passagem mencionada supõe a distinção, a avaliação e a hierarquização dos diferentes modos de julgar a percepção sensível. Para tanto, leva-se em conta a combinação de dois fatores: o que mostra a visão (vir-a-ser e mudança ou ser e permanência) e o assentimento ou não ao que se vê.

Como dissemos, há uma distância entre a não percepção e a percepção do vir-a-ser; ademais, nem sempre a percepção do vir-a-ser, quando atingida, acompanha-se do assentimento a essa percepção e ao que ela percebe. “Parmênides, como Heráclito, vê (*schaut an*) o universal vir-a-ser e não permanecer [...]” (FT § 9, KSA 1), mas, ao contrário deste, não reconhece nem o vir-a-ser nem o que o mostra, os sentidos, tratando-os como enganadores. Sua percepção pode até ser aguda, ao notar o vir-a-ser, mas não o seu juízo sobre ela, que a rejeita.

Outra é a posição de Heráclito. Não que ele confira assentimento irrestrito aos sentidos. Estes, segundo suas respectivas capacidades, captam tanto o ser e a permanência como o vir-a-ser e a mudança. No primeiro caso, os sentidos revelam sua limitação e não devem ser subscritos. Quem os chancela, em função de sua curta vista e da crença no que ela mostra, é repreendido pelo filósofo de Éfeso e por Nietzsche: “O povo, em verdade, reconhece algo fixo, firme, permanente [...]” (FT § 5, KSA 1). No segundo caso, sobretudo quando a visão mostra vir-a-ser e mudança onde normalmente se veem ser e permanência, a percepção sensível dá provas de sua força e, por isso, deve ser reconhecida: a admissão do que mostram os sentidos é, nessas circunstâncias, valorizada tanto por Heráclito como por Nietzsche. Por essa razão o próprio Heráclito aceita sua visão (*anschauen, sehen*) ou intuição (*Intuition*) do vir-a-ser, considerando-a superior. Por igual motivo, Nietzsche, por sua vez, julga legítimo sustentar que a concepção heraclítica do mundo como vir-a-ser não resulta da fraqueza de nosso conhecimento, como se suspeitou (FT § 6, KSA 1.827); ela advém, isto sim, da “mais elevada força da representação intuitiva” e constitui “uma verdade adquirida intuitivamente” (FT § 5, KSA 1)²⁶².

7.2.2.3. Prevalência científica do “tudo flui” heraclítico

Do ponto de vista cognitivo, a percepção do mundo como vir-a-ser e o reconhecimento de tal percepção acabam por prevalecer historicamente, tendo-se tornado centrais para a ciência do século 19²⁶³. Essa é, em nosso entender, a posição assumida por Nietzsche nas notas para o curso sobre *Os Filósofos pré-platônicos*,

²⁶² Cf. FT § 5, KSA 1.823, e FT § 10, KSA 1.841-844.

²⁶³ Em *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* (CE § II 10, KSA 1.330), Nietzsche afirma: “A ciência [...] estima como consideração verdadeira e correta das coisas, portanto como consideração científica, apenas aquela que vê em toda parte algo que veio a ser [*ein Gewordnes*], algo histórico, e em nenhum lugar algo que é [*ein Seiendes*], algo eterno [...]”.

ministrado pela primeira vez em 1872²⁶⁴, à mesma época da redação de *A Filosofia na Época trágica dos Gregos*. Posicionando-se assim, Nietzsche parece admitir certa autoridade científica em termos cognitivos e, ao mesmo tempo, indicar que não se pode filosofar negligenciando a produção das ciências particulares da época.

Nas anotações para o curso, Nietzsche considera como uma das “prodigiosas intuições (*Intuitionen*)” de Heráclito a concepção do “eterno movimento, a negação da duração e da permanência [*Verharrens*] no mundo”. Em seguida, acrescenta que, embora “à época o caminho das ciências naturais fosse muito curto e incerto”, aquela intuição de Heráclito já figurava entre as “verdades para as quais o voûç [inteligência, intelecto] se sente coagido [...]”. De fato, em termos de credibilidade cognitiva, a intuição heraclítica acaba por prevalecer historicamente. É o que indica Nietzsche ao afirmar que a ideia de transformação ininterrupta e onipresente constitui uma tese central para a ciência natural de sua época:

Para ela, o πάντα ῥεῖ [tudo flui] é uma proposição capital. Em parte alguma há uma permanência fixa [*starres Beharren*], já porque sempre se está diante de forças [*Kräfte*] cuja ação implica ao mesmo tempo perda de energia [*Kraftverlust*]. Pelo contrário, deve-se à pequenez de nossa escala de medida, se o homem acredita reconhecer na natureza vivente alguma permanência [*Verharren*]. (KGW II/4.267).

Nietzsche justifica a centralidade da tese de que tudo flui para a ciência natural de sua época evocando certas ideias de von Bär e de Helmholtz. Do primeiro, ele menciona a conferência intitulada “*Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige*”, proferida em 1860 (KGW II/4.267). Nela²⁶⁵, von Bär sustenta que a percepção da transformação e a sensação de permanência são relativas ao funcionamento fisiológico dos organismos, nomeadamente ao ritmo cardíaco. À medida que se aumenta a velocidade da pulsação, reduz-se a capacidade de percepção da mudança e, naturalmente, intensifica-se a sensação de permanência. Assim, as diferentes percepções animais, as humanas aí incluídas, especificam-se segundo os seus respectivos ritmos cardíacos.

Estabelecida a relação entre pulsação e sensação de mudança, von Bär se vale de ficções para pensar como seria a percepção humana em situações de aceleração ou redução do ritmo cardíaco, associadas ao aumento ou à redução da duração da vida

²⁶⁴ Sobre as datas referentes ao curso, cf. Paolo D’Iorio (1994, p. 73).

²⁶⁵ O que vem a seguir se baseia nas notas do curso ministrado por Nietzsche (KGW II/4.267 et seqs.).

humana em todas as suas etapas. Supondo que a duração da vida humana se reduzisse a quarenta minutos (compreendidas nesse período a infância, a idade adulta e a velhice) e supondo que o ritmo cardíaco aumentasse mil vezes, reduzir-se-ia em muito a nossa percepção da mudança e, por conseguinte, intensificar-se-ia a sensação de permanência. Vegetais pareceriam tão imóveis como, para a percepção humana normal, parecem as montanhas; não notaríamos sequer o movimento de animais, que se tornariam, para nós, lentos em demasia. Aumentada indefinidamente a velocidade de nossa percepção, cessaria, para nós, todo movimento, todo devir, toda transformação; nesse caso extremo, reinaria a impressão de permanência.

Se, ao contrário, a duração da vida humana se ampliasse para oitenta mil anos e o ritmo cardíaco se reduzisse mil vezes, intensificar-se-ia a percepção do movimento e das transformações. Em quatro horas, ver-se-iam o fim do inverno, o degelo da terra, o crescimento e o subsequente murchar da vegetação; o dia e a noite se alternariam como um minuto de claridade seguido por outro de escuridão; o sol percorreria apressadamente o céu. Se a vida se tornasse mil vezes ainda mais lenta, então aumentaria novamente a intensidade perceptiva do movimento e da transformação. O sol percorreria o céu em alta velocidade, qual um traçado de fogo; a vegetação cresceria com rapidez em direção ao céu para em seguida declinar-se. No limite, todas as formas que ao homem parecem permanentes se dissolveriam no vir-a-ser.

A maior sensibilidade ao vir-a-ser e à transformação não se explica, porém, somente pela combinação entre ritmo cardíaco e duração da vida; o poder perceptivo mostra-se aí igualmente decisivo. Se a força (*Kraft*) e o vigor (*Stärke*) da percepção humana se ampliassem indefinidamente, também assim nada mais pareceria permanente ao homem, e o vir-a-ser imperaria tanto no infinitamente pequeno como no extremamente grande (KGW II/4.269). Para ilustrar a exclusividade da transformação mesmo no que parece imenso ao homem, Nietzsche menciona a afirmação de Helmholtz, em *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte*, segundo a qual a reserva de luz e de calor solares, em aparência inextinguível, cessará necessariamente um dia²⁶⁶.

Disso tudo Nietzsche retira, a nosso ver, duas conclusões principais. A primeira é que “a permanência, o μὴ ῥεῖν, mostra-se como uma completa ilusão, como resultado de nossa [limitada] inteligência humana” (KGW II/4.269). Não é a percepção do vir-a-ser, como por vezes se suspeita (FT § 6, KSA 1.827), mas a impressão de permanência

²⁶⁶ Sobre a proveniência da citação de Nietzsche, cf. Paolo D’Iorio (1994, pp. 313, nota 41).

que se deve à fraqueza e limitação da percepção sensível humana. Ademais, a essa limitação sensorial, soma-se a incúria do intelecto, que assente à permanência mostrada por uma percepção débil.

A segunda conclusão é que Nietzsche considera legítimo supor a universalidade do vir-a-ser e da transformação na natureza, desde o infinitamente pequeno até o infinitamente grande (KGW II/4.269-270). É bem verdade que, limitados, os sentidos humanos suscitam por vezes a impressão de permanência. No entanto, essa limitação comporta diferenças, variando em maior ou menor grau; mais do que isso: ela pode até mesmo ser superada em alguma medida: para tanto, contribui já a própria tomada de consciência acerca da estreiteza da percepção sensível, desde que suscite um esforço para aguçá-la. Como vimos, quanto mais intensificados²⁶⁷ e fortalecidos os sentidos, tanto mais percebem eles o vir-a-ser e a transformação, mesmo onde antes havia sensação de permanência. O que interessa a Nietzsche é levar essa tendência ao extremo, supondo a percepção do vir-a-ser e da transformação como onipresentes. Por certo, em nossa avaliação, sua argumentação legitima a operação de conduzir tal tendência ao seu ponto máximo – já que os sentidos dão mostra de que, quanto mais vigorosos são, tanto mais percebem o vir-a-ser e a transformação; por outro lado, a mesma argumentação, parece-nos, só permite tomar o resultado de tal operação como uma hipótese que não pode ser definitivamente comprovada pelos sentidos, se admitida a impossibilidade de se superar por completo a limitação deles.

De todo modo, a hipótese da universalidade do vir-a-ser e da ininterrupção da mudança parece instaurar, como uma espécie de ideia reguladora, uma suspeita metodológica, a qual deve nortear a avaliação que se faz do testemunho dos sentidos: dada aquela tendência, torna-se mais consistente, do ponto de vista cognitivo, supor que a impressão de permanência só ocorre quando os sentidos ainda não se acham aguçados e fortalecidos o bastante para perceber o vir-a-ser e a transformação.

A nosso ver, essa suspeita metodológica jamais deixará de operar, ainda que tacitamente, na obra de Nietzsche. É a infração de tal procedimento, conforme tentaremos mostrar a seguir, que está na origem da repreensão endereçada até mesmo a Heráclito, a quem Nietzsche reverencia precisamente pela afirmação do mundo do vir-a-ser e pela recusa do do ser.

²⁶⁷ Cf. FP 38[14], KSA 11, e CI, A “Razão” na filosofia, § 3.

7.2.2.4. Heráclito retificado ou a universalidade do vir-a-ser como hipótese heurística: “os sentidos não mentem”

A percepção sensível do vir-a-ser e a apreciação que dela se faz são temas presentes até os últimos escritos de Nietzsche. De modo condensado, o autor os aborda no capítulo “A ‘Razão’ na Filosofia”, de *Crepúsculo dos Ídolos*, livro de 1888, em cujo segundo parágrafo afirma:

Ponho de lado, com grande reverência, o nome de *Heráclito*. Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam, nem como ele pensava – eles não mentem [*sie lügen überhaupt nicht*]. O que *fazemos* do seu testemunho é que introduz a mentira; por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da coisidade, da substância, da duração... A “razão” é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que [*sofern*] mostram o vir-a-ser, o decorrer [*Vergehen*], a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. (PCS, trad. modificada, KSA 6).

No terceiro parágrafo do mesmo capítulo, Nietzsche declara ainda: “E que instrumentos de observação temos em nossos sentidos! [...] Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos *aceitar* o testemunho dos sentidos – em que aprendemos a aguçá-los [*schärfen*], armá-los, pensá-los até o fim” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 3 (PCS), KSA 6).

Nessas passagens, Nietzsche recusa, por estimá-las injustas, tanto a rejeição perpetrada pelos eleatas como a praticada por Heráclito ao testemunho dos sentidos, que mostrariam multiplicidade e transformação, na opinião dos primeiros, e duração e unidade, no entender do segundo. O dissenso entre eleatas e Heráclito, portanto, revela-se não mais que parcial. Eles divergem meramente na determinação do que se deve subsumir à mentira: para os eleatas, multiplicidade e transformação; para Heráclito, duração e unidade. A tal divórcio, entretanto, subjaz um acordo: a rejeição aos testemunhos dos sentidos julgados mentirosos.

Contraopondo-se a essa posição para a qual ambos convergem, Nietzsche sentencia que “os sentidos não mentem” (*sie lügen überhaupt nicht*). Contudo, nem o significado nem o alcance de tal proposição evidenciam-se de imediato. Ao utilizar o advérbio *überhaupt*, que veicula, entre outras, a ideia de generalização, a asserção pode

suscitar uma leitura que lhe confira universalidade e necessidade. É bem verdade que o vocábulo *überhaupt* não é empregado apenas no sentido de universalizar a validade da ideia expressa numa proposição; ele pode desempenhar também o simples papel de intensificar uma negação pontual. Na declaração de que “os sentidos não mentem”, a partícula *überhaupt* cumpre manifestamente a função de fortalecer uma negação, já que se vê seguida de imediato pelo advérbio *nicht*; o resultado de tal combinação é a contundente recusa dada pela expressão “*überhaupt nicht*” (“de jeito nenhum”). Entretanto, a negação assim intensificada, em vez de pontualidade e contingência, bem pode servir às ideias de universalidade e necessidade. Em nosso entender, é precisamente esse o caso. A essa leitura, porém, a sequência do texto empresta uma nuance, que precisa ser analisada para que se compreenda em que sentido a tese de Nietzsche se reveste de universalidade e necessidade, bem como para que se entenda por que o filósofo alemão critica Heráclito, o que pode causar estranhamento, já que os dois consideram a duração e a unidade como mentiras e erros²⁶⁸.

Com efeito, nas linhas subsequentes, Nietzsche estabelece uma condição para a validade da asserção de que “os sentidos não mentem”. A essa oração principal, ele associa uma oração subordinada adverbial condicional introduzida pela conjunção *sofern* (“na medida em que”). Adicionando tal condição, o autor determina de maneira mais precisa o conteúdo e, por conseguinte, restringe ou, em todo caso, parece restringir a extensão daquela oração principal: “Na medida em que (*sofern*) mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem...” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2 (PCS), KSA 6). Quer dizer, não é que sob quaisquer circunstâncias os sentidos não mintam, mas apenas *enquanto* mostrem o vir-a-ser, o decorrer, a transformação – o que naturalmente supõe que vir-a-ser, decorrer e transformação não valem, para Nietzsche, como mentiras (CI, A “Razão” na Filosofia, § 5, KSA 6).

Mas “o vir-a-ser, o decorrer, a transformação” evocados na oração subordinada constituem apenas *parte* ou são a *totalidade* do que os sentidos mostram? Determiná-lo é decisivo, pois, conforme se entenda um ou outro sentido, alteram-se o significado e o alcance da asserção de que “os sentidos não mentem”. À primeira vista, portanto, o acréscimo da oração condicional não elimina a ambiguidade quanto ao significado e à

²⁶⁸ Cf. CI, A “Razão” na Filosofia, §§ 2 e 5, KSA 6. O fato de o tradutor, na passagem em exame, não ter vertido a partícula *überhaupt* pode ser um índice da dificuldade de determinar-lhe um sentido, em razão do contexto em que ela é utilizada.

extensão daquelas duas proposições, a subordinada e a principal, consideradas em conjunto.

Logicamente, existem duas possibilidades de interpretação, uma das quais somente, em princípio, pode ser válida. De acordo com a primeira possibilidade, “o vir-a-ser, o decorrer, a transformação” são apenas *parte* do que os sentidos mostram. Assim, lidas em conjunto, as duas orações (a subordinada e a principal) poderiam significar que os sentidos mostram, em certos casos, vir-a-ser, transformação e decorrer e, em outros, mostram ser e permanência; na primeira situação, eles não mentem, enquanto na segunda, sim (conforme a apreciação de Heráclito). De acordo com a segunda possibilidade de leitura, “o vir-a-ser, o decorrer, a transformação” são *tudo* o que mostram os sentidos. Nesse caso, aquelas duas proposições significam que os sentidos mostram exclusivamente vir-a-ser, decorrer e transformação e, assim, nunca mentem.

Embora, de um ponto de vista lógico, trate-se de possibilidades alternativas, que se excluem mutuamente, Nietzsche, em nosso entender, admite as duas. Ao fazê-lo, configura uma posição nuançada, por certo, mas que não incorre em contradição lógica²⁶⁹. É que, variando as perspectivas, ele se situa alternativamente em dois planos distintos de observação, um fático e outro caracterizado por generalizações hipotético-metodológicas; ademais, o autor leva em conta, a cada vez, aspectos diferentes da percepção sensível, a saber, o testemunho dos sentidos, de um lado, e, de outro, o que se faz com ele. Assim, os pontos de vista que compõem sua nuançada posição variam conforme variem as combinações possíveis entre os dois níveis de leitura (o fático e o de generalizações hipotético-metodológicas) e os dois diferentes elementos concernentes à percepção sensível (o testemunho dos sentidos e o que se faz com ele). Em certos casos, nem todas as combinações são possíveis; noutros, algumas se fazem imprescindíveis. O uso de combinações impossíveis e a negligência de outras imprescindíveis serão o motivo da crítica de Nietzsche a Heráclito.

No plano de observação que denominamos fático, considera-se que os sentidos tanto testemunham vir-a-ser e transformação, se dotados de força intuitiva, como suscitam a impressão de ser e permanência, se desprovidos de acuidade. Esses são resultados de nossas análises precedentes consagradas a passagens de *A Filosofia na Época trágica dos Gregos* e das notas do curso *Os Filósofos pré-platônicos*, resultados

²⁶⁹ A esse respeito, ver o primeiro capítulo deste trabalho.

que, a nosso ver, continuam válidos até os últimos escritos de Nietzsche. Ao lermos, desse ponto de vista fático, a oração subordinada adverbial condicional acima mencionada (“Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação [...]”), temos de concluir que “o vir-a-ser, o decorrer, a transformação” significam apenas *parte* do que os sentidos mostram, já que por vezes, *de fato*, eles sugerem também a impressão de ser e permanência.

Ocorre que, além do testemunho sensível, aspecto de que trata a mencionada oração subordinada condicional, deve-se considerar ainda “o que *fazemos* do seu testemunho” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2 (PCS), KSA 6). Esse outro aspecto é contemplado pela oração principal, subsequente à subordinada, que consiste na afirmação de que “os sentidos não mentem...”.

A recomendação de Nietzsche de que é preciso pensar os sentidos até o fim (CI, A “Razão” na Filosofia, § 3, KSA 6), em nosso entender, responde precisamente a este último aspecto, que concerne ao testemunho dos sentidos: quando se trata de fazer algo do testemunho dos sentidos (dizer, por exemplo, que eles mentem, como fazem os eleatas e Heráclito) ou de apreciar o que outrem faz do testemunho dos sentidos (por exemplo, quando Nietzsche julga inadequadas as rejeições dos eleatas e de Heráclito ao testemunho dos sentidos), faz-se necessário pensar os sentidos até o fim.

Para pensá-los até o fim, entretanto, não basta continuar naquele primeiro plano fático, considerando simplesmente que os sentidos mostram tanto vir-a-ser e transformação como ser e permanência. Situar-se nesse nível fático para apreciar o testemunho dos sentidos constitui uma falta metodológica. Dessa falta podem resultar tanto uma apreciação equivocada de certos testemunhos dos sentidos, como no caso de Heráclito, que os rejeita por mostrarem duração e unidade (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2, KSA 6), como uma apreciação equivocada acerca da apreciação alheia do testemunho dos sentidos, o que significaria, nesse caso, dar razão à posição do filósofo de Éfeso – o que Nietzsche não faz (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2). Eis, pois, uma combinação desautorizada: não se pode avaliar o testemunho dos sentidos num plano meramente fático.

Para proceder com correção, pensando os sentidos até o fim, ao se apreciar a percepção sensível, é preciso colocar-se num plano de consideração, por assim dizer, metodológico-hipotético. Nele, operam-se, de um lado, a generalização hipotética da percepção do vir-a-ser e da transformação e, de outro, a supressão generalizada,

igualmente hipotética, da impressão de ser e permanência. Eis, pois, uma combinação necessária: a correta apreciação do testemunho dos sentidos só se dá num plano metodológico-hipotético.

Metodológico-hipotéticas, aquelas generalizações (da percepção do vir-a-ser, de um lado, e, de outro, da supressão de toda impressão de permanência) justificam-se *de direito*, com base no que se constata no plano fático. Com frequência, *de fato* (primeiro plano de observação), os sentidos mostram vir-a-ser e transformação, assim como, por vezes, ser e permanência. Como vimos já ao analisarmos *A Filosofia na Época trágica dos Gregos*, no primeiro caso os sentidos dão prova de força perceptiva, enquanto no segundo, de ausência de acuidade. As notas do curso *Os Filósofos pré-platônicos* também sublinham que a impressão de ser e permanência se deve à limitação e fraqueza da percepção sensível, enquanto a percepção do vir-a-ser e da transformação é sinal de vigor e força dos sentidos. Nessas anotações, porém, Nietzsche, valendo-se de von Bär, destaca uma *tendência*: a de que quanto mais fortes (*Kraft*) e vigorosos (*Stärke*) os sentidos, tanto mais percebem eles o vir-a-ser e a transformação, mesmo onde antes havia impressão de ser e permanência. Parece-nos que é nesse sentido que, até os seus últimos escritos (CI, A “Razão” na Filosofia, § 3 (PCS), KSA 6), Nietzsche exorta a aguçar (*schärfen*) e a armar (*bewaffnen*) os sentidos: aguçados e armados, eles tendem a perceber cada vez mais o vir-a-ser e a transformação, a “constatar as diferenças mínimas de movimento”; de modo complementar, já sabemos, a negação dos conceitos opostos ao vir-a-ser também decorre da “intensificação [*Verschärfung*] dos sentidos e da atenção” (FP 38[14], KSA 11)²⁷⁰. Assim, Nietzsche não se restringe a afirmar que a impressão de permanência se deve à limitação dos sentidos, enquanto a percepção do vir-a-ser resulta da força deles. Além disso, ele leva em conta a tendência de que os sentidos percebam tanto mais o vir-a-ser quanto mais dotados de força e vigor. Assim, ao prescrever que os sentidos sejam aguçados e armados, não ignora que a consequência de tal processo é a maior percepção do vir-a-ser e a redução da impressão de

²⁷⁰ Não queremos dizer que, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche tenha em mente *A Filosofia na Época trágica dos Gregos* nem as notas de seu curso *Os Filósofos pré-platônicos*, mesmo porque a distância temporal que os separa é considerável. Queremos sugerir apenas que as *ideias* neles trabalhadas, se é que não constituem um pressuposto necessário para compreender as passagens examinadas de *Crepúsculo dos Ídolos*, ao menos oferecem uma chave de leitura que nos parece frutífera. Note-se ainda que, ao adjetivo (*scharf*) utilizado em *A Filosofia na Época trágica dos Gregos* para caracterizar o gosto e a capacidade de discernimento do filósofo, aparentam-se tanto o verbo *schärfen* como o substantivo de ação *Verschärfung* empregados para indicar o processo de aguçar e apurar os sentidos, a fim de capacitá-los a discernir e a reconhecer o vir-a-ser e a transformação onde a percepção embotada costuma sugerir ser e permanência. Sobre a caracterização do filósofo, ver o tópico “O quê distintivo da filosofia”, no quinto capítulo deste trabalho.

permanência. Tal tendência justifica, de direito, uma experiência de pensamento hipotético-metodológica que leve ao extremo o aguçamento dos sentidos, tendo por resultado a exclusiva percepção de vir-a-ser e, naturalmente, a completa ausência de impressão de permanência.

De acordo com nossa leitura, é com base nessas considerações sobre a percepção sensível que Nietzsche recomenda que se pensem os sentidos até o fim (CI, A “Razão” na Filosofia, § 3, KSA 6). Com essa prescrição, no entanto, contempla-se outro aspecto da percepção sensível: não a percepção ela mesma, mas sim o que se faz de seu testemunho e como se examina o que se faz de seu testemunho. Com a precisão “até o fim”, Nietzsche indica como necessário o abandono daquele plano fático, limitado à simples constatação de que os sentidos mostram vir-a-ser e transformação, mas também ser e permanência; ele assinala a passagem para outro plano, metodológico-hipotético. “Até o fim” significa, de modo metodológico-hipotético, conduzir até o extremo aquela tendência de que falamos no parágrafo anterior, supondo que os sentidos, totalmente fortalecidos, aguçados e liberados de suas limitações, perceberiam apenas vir-a-ser e transformação, em que se dissolveriam todas as impressões de ser e permanência.

Essa hipótese extrema tem por consequência a instauração de uma suspeita metodológica ante toda impressão sensível que sugira ser e permanência; impressões dessa espécie devem ser tomadas como decorrência de limitações dos sentidos e sempre passíveis, ao menos em tese, de superação, isto é, de dissolver-se em vir-a-ser e transformação. Devem-se colocar sob suspeita igualmente os conceitos que se originem dos testemunhos dos sentidos sugerindo ser e permanência, tais como unidade, coisidade, substância e duração (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2, KSA 6). Ao fabricar semelhantes noções, a “razão”, mantendo-se no plano fático de que tratamos acima, restringe-se a tomar esses testemunhos sensíveis como definitivos, em vez de levar em conta e, num plano metodológico-hipotético, generalizar aquela tendência segundo a qual as impressões de ser e permanência se dissolvem em vir-a-ser e transformação à medida que os sentidos se agucem e se fortaleçam. Assim pode ser compreendida a asserção de que “a ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2 (PCS), KSA 6). Cumpre acrescentar, entretanto, que a razão, sem aspas, também pode nos liberar de tais falsificações, desde que proceda corretamente, pensando os sentidos até o fim ao considerar seu testemunho. Não se deve atribuir a responsabilidade por determinados erros ao testemunho dos sentidos

propriamente dito, mas ao modo, ou melhor, a certo modo pelo qual “a razão” (com aspas) considera tal testemunho.

Agora estamos em condições de esclarecer, segundo a nossa leitura, em que sentido Nietzsche recusa tanto a rejeição dos eleatas quanto a de Heráclito ao testemunho dos sentidos. Em realidade, as respectivas recusas nietzschianas repousam sobre razões distintas.

No tocante aos eleatas, Nietzsche discorda já do que subsumem à noção de mentira: ao contrário do que pensam, multiplicidade e mudança não são necessários sinais de erro, engano ou aparência (CI, A “Razão” na Filosofia, § 5, KSA 6).

No caso de Heráclito, porém, a recusa de Nietzsche, mais complexa, não concerne ao que se subsume à noção de mentira, já que, assim como o filósofo de Éfeso, também o autor de *Crepúsculo dos Ídolos* considera a duração e a unidade como mentiras e erros (CI, A “Razão” na Filosofia, §§ 2 e 5, KSA 6). De natureza antes metodológica, a repreensão a Heráclito diz respeito à sua rejeição ao testemunho dos sentidos, “porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2 (PCS), KSA 6). Não é que, com essa repreensão, Nietzsche negue que *de fato* os sentidos mostrem por vezes duração e unidade; em determinadas circunstâncias, eles efetivamente suscitam semelhante impressão. No entanto, o testemunho dos sentidos é apenas um aspecto da percepção sensível; outro é o que se faz com tal testemunho.

É sob este último aspecto que Nietzsche critica o pesador grego. “Também Heráclito foi injusto com os sentidos” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2 (PCS), KSA 6). É que, ao apreciar o testemunho dos sentidos, o filósofo de Éfeso permanece naquele nível fático, em vez de situar-se, como teria sido necessário, no plano metodológico-hipotético.

Permanecendo no plano fático, ele toma o testemunho de duração e unidade como definitivo, isto é, sequer em tese ultrapassável. No plano hipotético-metodológico, por sua vez, impõe-se como procedimento necessário a suspeita sobre toda impressão sensível de permanência, na medida em que ela decorre de limitações dos sentidos, até certo ponto superáveis – daí a recomendação para aguçá-los e armá-los (CI, A “Razão” na Filosofia, § 3, KSA 6). Na hipótese de estarem livres de todas as limitações, os sentidos mostrariam no limite apenas vir-a-ser – daí a recomendação para “pensá-los até o fim” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 3). Quando se pensam os sentidos até o fim,

levando em conta que, no extremo, toda impressão de permanência se dissolveria em vir-a-ser, nota-se que as ideias de duração e unidade se devem antes ao que a razão faz de certo testemunho sensível, e não aos sentidos mesmos. Com isso, a recusa não deve incidir no testemunho dos sentidos, na medida em que mostrem duração e unidade, como pensa Heráclito; o que se deve evitar, indica Nietzsche, é a falta metodológica cometida pela “razão” ao considerar o testemunho dos sentidos: ela se restringe a um plano fático, em vez de colocar-se num plano hipotético-metodológico e pensar os sentidos até o final.

Agora nos encontramos igualmente em condições de compreender em que sentido é universal e necessária a tese de que, “na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem...” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2 (PCS), KSA 6). A oração subordinada (“na medida em que...”) contempla a percepção sensível; a principal (“os sentidos não mentem”), o que se faz daquele testemunho, sua apreciação.

Num plano fático de leitura, que obriga a considerar que os sentidos mostram vir-a-ser e transformação, mas também ser e permanência, é preciso concluir que “o vir-a-ser, o decorrer, a transformação” são apenas *parte* do que mostram os sentidos. Nesse caso, a extensão do conteúdo da oração principal (“os sentidos não mentem”) seria limitada, o mesmo é dizer, não universal.

Ocorre que – e este é o ponto decisivo – a apreciação do testemunho dos sentidos não pode, metodologicamente falando, dar-se no plano fático. Ela tem de ser feita num plano hipotético-metodológico, em que se leva ao extremo aquela tendência de que os sentidos, fortalecidos, destinam-se a perceber apenas vir-a-ser e transformação e a dissolver toda impressão de ser e permanência. É neste plano que a oração subordinada passa a significar que “o vir-a-ser, o decorrer, a transformação” são a *totalidade* do que mostram os sentidos; é neste plano, igualmente, que a oração principal, segundo a qual “os sentidos não mentem”, adquire universalidade e necessidade.

Assim, a tese de Nietzsche segundo a qual, “na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem...” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2 (PCS), KSA 6) é universal e necessária: universal e necessária *de direito*, quando considerada num plano hipotético-metodológico, mas não *de fato*. Como, porém, de um ponto de vista metodológico, o plano hipotético se impõe como

necessário, prevalece, metodológica e heurísticamente, o sentido que confere universalidade e necessidade à tese nietzschiana de que os sentidos não mentem ao mostrarem vir-a-ser e transformação.

7.2.2.5. Mundo como vir-a-ser: filosofia do vir-a-ser e valorização da história

Nietzsche explica a falta de sentido histórico dos filósofos em função da crença deles no ser, acompanhada, naturalmente, pelo ódio ao vir-a-ser (CI, A “Razão” na Filosofia, § 1, KSA 6). Os filósofos admitem como ponto de partida a seguinte tese, já analisada e combatida por Nietzsche com minúcia em *A Filosofia na Época trágica dos Gregos*: “O que é não se torna; o que se torna não é” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 1 (PCS)). Ocorre que “todos eles creem, com desespero até, no ser”. Essa crença, somada à admissão daquela tese, leva os filósofos a considerarem “a alteração, a mudança, o vir-a-ser como prova de aparência, como signo de que tem de haver algo que nos induz em erro” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 5 (RRTF)). Esse “algo” são os sentidos (CI, A “Razão” na Filosofia, § 1), na medida em que mostram precisamente vir-a-ser, decorrer e transformação (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2). Daí os filósofos dizerem “não a tudo o que crê nos sentidos”, inclusive à história, que, no entender de Nietzsche, é precisamente “crença nos sentidos” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 1 (PCS)). Levando em conta, pois, a crença dos filósofos no ser, Nietzsche esclarece por que eles querem “desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 1 (PCS)). É, no fundo, aquela crença dos filósofos no ser que explica “sua [dos filósofos] falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 1 (PCS))²⁷¹.

Nietzsche, por seu turno, afirma considerar de outro modo o problema do erro e da aparência. O que ele julga errôneo é o que denomina “preconceito da razão”, isto é, noções como “unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade, ser” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 5 (RRTF)). Em consequência, Nietzsche avalia de outro modo o testemunho dos sentidos, como já vimos: “Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem...” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 2

²⁷¹ No quinto livro de *A gaia Ciência*, Nietzsche declara: “Nós alemães somos hegelianos, mesmo que nunca tivesse havido um Hegel, na medida em que nós (em oposição a todos os latinos) atribuímos ao vir-a-ser, ao desenvolvimento, instintivamente um sentido mais profundo e um valor mais rico do que àquilo que ‘é’ – mal acreditamos na legitimidade do conceito ‘ser’ [...]” (GC § 357 (RRTF), KSA 3).

(PCS)). Assim, ele valoriza igualmente o sentido histórico, que falta aos filósofos, e a história, por eles depreciada por alimentar a crença no vir-a-ser e nos sentidos.

Como se pode notar, dos escritos de juventude aos derradeiros, a concepção de mundo como vir-a-ser é reconhecida por Nietzsche, tanto cognitiva como axiologicamente. Quando apresenta o pensamento de Heráclito em *A Filosofia na Época trágica dos Gregos*, Nietzsche sublinha que a visão do vir-a-ser resulta de uma capacidade intuitiva superior. No curso *Os Filósofos Pré-platônicos*, no parágrafo dedicado a Heráclito, sustenta que a ideia do vir-a-ser onipresente e ininterrupto constitui uma proposição capital para a ciência natural do século 19 e indica que a percepção do vir-a-ser é tanto maior quanto mais fortes e vigorosos são os sentidos. Posteriormente, ao distinguir sua própria filosofia de outras por admitir ela a tese de que todos os conceitos vieram ser, argumenta que a negação dos conceitos que contradizem o “mundo do vir-a-ser” resulta da “intensificação (*Verschärfung*) dos sentidos e da atenção” (FP 38[14], KSA 11). Por fim, em *Crepúsculo dos Ídolos*, defende a ideia de que os sentidos não mentem precisamente na medida em que mostram o vir-a-ser. Tomando os sentidos como condição da ciência, exorta para que sejam armados, aguçados (*schärfen*) e pensados até o fim, indicando com isso que ciência significa, entre outras coisas, captar o vir-a-ser e a transformação mesmo onde se pode ter a impressão de ser e permanência.

A concepção de mundo como vir-a-ser se constitui então como o resultado de uma evolução que parte da não percepção do vir a ser, passa pela percepção do vir-a-ser acompanhada pelo não reconhecimento da percepção nem do vir-a-ser percebido, até chegar à percepção do vir-a-ser acompanhada pelo seu reconhecimento. A concepção do mundo como vir-a-ser resulta, portanto, de um aprimoramento da percepção sensível e do modo como se pensa sobre ela.

Precisamente por ser resultado da evolução acima investigada, digno de crédito cognitivo aos olhos de Nietzsche, a visão do mundo como vir-a-ser impõe-se como ponto de partida para a filosofia histórica, que é, já dissemos, uma filosofia do vir-a-ser. Não se trata, pois, de conferir de maneira simplesmente arbitrária uma posição basilar à concepção do mundo como vir-a-ser.

7.2.3. Três sentidos de filosofia histórica como filosofia do vir-a-ser

Uma vez que a noção de vir-a-ser se relaciona com a de história ao menos de três formas diferentes, conforme procuraremos mostrar abaixo, a filosofia histórica é uma filosofia do vir-a-ser também em três sentidos, basicamente. É, então, de três formas distintas que a filosofia histórica considera o vir-a-ser.

Em seu primeiro sentido, história designa o *reconhecimento de que* tudo vem a ser. É o que se verifica no segundo parágrafo de *Humano, demasiado Humano*. Nele, Nietzsche critica a falta de sentido histórico de que dão mostra os filósofos. Tal crítica, porém, só se compreende quando se leva em conta sua contraparte positiva, a admissão de que “tudo veio a ser”. Se aos filósofos falta sentido histórico porque ignoram e, portanto, não podem levar em conta que tudo veio a ser, “histórico” tem de significar o reconhecimento do devir universal.

Em fragmentos póstumos de anos posteriores, Nietzsche considera a admissão dessa tese como característica distintiva de seu modo de pensar em comparação com outros. Numa dessas anotações, assevera: “O que nos separa tanto de Kant como de Platão e de Leibniz: nós acreditamos somente no vir-a-ser, também no espiritual, nós somos completamente históricos” (FP 34[73], KSA 11). O vocábulo “histórico”, como se pode constatar, não é exatamente intercambiável com “vir-a-ser”, embora ambos os termos se relacionem; nessa passagem, “histórico” denota, mais precisamente, a crença exclusiva no vir-a-ser. Ao utilizar o termo histórico nesse sentido para caracterizar sua filosofia, Nietzsche se opõe aos filósofos, que “creem, com desespero até, no ser” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 1 (PCS), KSA 6) e que, por conseguinte, só fazem “procurar em toda parte o ser, pressupor em toda parte o ser”²⁷².

Em outra nota póstuma da mesma época, vê-se reiterada a mesma ideia:

O que nos separa mais fundamentalmente de todos os modos de pensar platônicos e leibnizianos é isto: nós não acreditamos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; e filosofia, enquanto ela é ciência e não legislação, significa, para nós, apenas a mais ampla extensão do conceito “história”. Da etimologia e da história da linguagem, tomamos todos os conceitos como *tendo vindo a ser* (*geworden*), muitos como ainda vindo a ser (*werdend*); e, na verdade, de modo tal, que os conceitos mais universais devem ser os mais *falsos*, também os mais antigos. “Ser”, “substância” e “incondicionado”, “igualdade”, “coisa” —: num tempo muito

²⁷² Trata-se de citação do segundo parágrafo de *Humano, demasiado Humano* retrabalhado em 1888 (KSA 14.121).

antigo, o pensamento inventou para si a princípio esse esquema, que de fato contradizia do modo mais fundamental o mundo do vir-a-ser [...]. (FP 38[14], KSA 11).

Nessa anotação, a tese de que tudo vem a ser se expressa primeiramente de maneira negativa, pela recusa de toda forma de eternidade. Em seguida, porém, a noção de devir também se faz notar de modo positivo, na afirmação de que todos os conceitos são considerados como tendo vindo a ser e muitos, como estando ainda em pleno devir. A rejeição de toda forma de eternidade e a afirmação de que todos os conceitos vêm a ser constituem uma atitude distintiva da filosofia tal como a entende Nietzsche, isto é, como a mais ampla extensão do conceito de história. Vinculando assim filosofia e história, ele se opõe ao que estima ser uma perigosa “idiosincrasia dos filósofos”. Para eles, “todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter vindo a ser [*nicht geworden*], tem de ser *causa sui*” (CI, A “Razão” na Filosofia, § 4 (PCS, trad. modificada), KSA 6).

O que Nietzsche nomeia filosofia histórica ou filosofia do vir-a-ser consiste, portanto, na admissão da tese *de que* tudo veio a ser. A aceitação do onipresente e ininterrupto devir, versão positiva da recusa de toda pretensão de eternidade, passa a constituir o ponto de partida de toda investigação operada por essa forma de filosofia.

Em seu segundo sentido, decorrente do primeiro, história significa a *pesquisa* que busca entender *como* algo vem a ser. História, então, refere-se à própria atividade de *investigação* destinada a esclarecer *a maneira pela qual* algo vem a ser.

Esse sentido do termo história se evidencia com todas as letras num fragmento póstumo que aborda o tema da educação. Depois de afirmar, de modo geral, que a educação deve primar, entre outras coisas, pelo ensino da doutrina “do que *muda* e *se altera* (*Veränderlichen*)”, Nietzsche, oferecendo um exemplo específico, recomenda que se apresentem ao jovem a ser educado “as leis da sociedade burguesa”. Em seguida, complementa: “aqui, já deve despontar a pergunta: isso *precisaria* ser assim? Gradativamente, ele [o jovem] precisa da história para ouvir *como* isso se tornou assim (*so geworden ist*). Dessa maneira, porém, ele aprende que isso também pode se tornar outra coisa (*anders werden*)” (FP 5[64], KSA 8).

Admitindo *que* tudo vem a ser (conforme o primeiro sentido de história, indicado pouco acima), a filosofia, compreendida como forma de história, consiste na

investigação de *como* tudo vem a ser (de acordo com o segundo sentido de história, que designa a *pesquisa da maneira pela qual* algo vem a ser): “A filosofia, tal como a deixo valer somente, como a forma mais geral da história, como tentativa de descrever de alguma maneira o vir-a-ser heraclítico e abreviá-lo em signos [...]” (FP 36[27], KSA 11).

Essa concepção de filosofia associada à história, nos dois sentidos mencionados acima, encontra-se em exercício na reelaboração do primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*, em 1888. Nessa circunstância, Nietzsche não emprega mais a expressão “filosofia histórica”, utilizada no mencionado livro; ele fala em “uma autêntica filosofia do vir-a-ser” (KSA 14.119). Nem por isso, contudo, deixa de sublinhar o caráter histórico dessa filosofia, que faz uso de uma “ótica de perspectivas histórica”.

Em primeiro lugar, essa filosofia merece ser denominada “histórica” ou “do vir-a-ser” simplesmente porque reconhece *que* tudo veio a ser e toma essa tese como ponto de partida de sua investigação. De fato, ela incumbe-se de “uma *química dos conceitos fundamentais*”, “pressupondo-os como tendo vindo a ser e como ainda vindo a ser” (KSA 14.119). Assim, admitindo *que tudo* veio a ser, assume automaticamente que aquilo que será perscrutado (no caso, os conceitos fundamentais) também veio a ser.

Mas o vocábulo “histórico” contém ainda o segundo sentido mencionado mais acima: ele designa a própria *investigação* empreendida pela autêntica filosofia e o “método da pesquisa” por ela adotado. Trata-se de “uma história dos conceitos e da transformação conceitual sob a tirania de sentimentos de valor”. Tal procedimento se contrapõe ao praticado pela filosofia metafísica, que acredita em oposições, nega a proveniência de um polo a partir de seu contrário e confere origem miraculosa ao polo mais valorizado. Com sua química e sua história, a autêntica filosofia, por sua vez, nega a existência de oposições e mostra que esse polo mais valorizado não é senão a sublimação do outro polo, que constitui o elemento fundamental. A investigação histórica assim praticada acaba por revelar sempre a origem vergonhosa (*pudenda origo*) do que se tem em alta estima (KSA 14.120). Por isso, a “ótica de perspectivas histórica” exigida pela filosofia de Nietzsche jamais existiu nem foi permitida:

Filosofia, tal como a quero e a entendo, teve até agora a *consciência* (*Gewissen*) contra si: imperativos morais, religiosos e estéticos disseram não para uma metódica da pesquisa, que aqui se exige. [...] Uma história dos conceitos e da transformação conceitual sob a tirania de sentimentos de valor –

vocês compreendem isso? Quem tem prazer e ânimo suficientes para perseguir tais investigações? (KSA 14.120).

Em seu terceiro sentido, metonímia do anterior, história designa o *resultado* da investigação do que vem a ser²⁷³. Com frequência, porém, o mesmo uso do termo história significa, ou pode significar, tanto o *pesquisar* quanto o seu *resultado*. É o caso do parágrafo 37 de *Humano, demasiado Humano*, no qual se vê repreendida a “velha filosofia”, que “sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais” (HH § 37 (PCS), KSA 2).

A noção de história pressupõe, então, a de vir-a-ser. Intimamente ligadas, elas não são, todavia, intercambiáveis em todas as circunstâncias²⁷⁴. História significa a *admissão* da ideia de que tudo vem a ser, a *investigação* do modo *como* se vem a ser e o *resultado* de tal pesquisa. A mesma ocorrência do termo história pode conter os três sentidos, mas, dependendo do contexto, sugerir com maior ênfase um ou dois deles. Assim, a filosofia que em *Humano, demasiado Humano* Nietzsche denomina filosofia histórica e em 1888 chama filosofia do vir-a-ser admite, como ponto de partida, *que* tudo vem a ser, *investiga o modo como* tudo vem a ser e, evidentemente, leva em conta *o resultado* de tal investigação²⁷⁵.

7.2.4. A filosofia do vir-a-ser e o vir-a-ser da filosofia

Porque tudo vem a ser – até mesmo, como vimos, a percepção e o reconhecimento do vir-a-ser vieram a ser –, também a filosofia veio a ser e ainda se encontra em pleno devir. Em consequência, como parte do vir-a-ser da filosofia, igualmente a filosofia histórica ou do vir-a-ser veio a ser e acha-se ainda em meio ao fluxo do devir.

Nota-se, então, que a filosofia histórica ou do vir-a-ser não recebe semelhantes qualificativos só porque pressupõe e investiga o devir universal e ininterrupto, conforme procuramos mostrar acima; ela se denomina como tal também porque é, ela própria, parte do vir-a-ser e da história – história entendida aqui como evolução (o que não implica necessariamente progresso) e, nesse caso, como sinônimo de vir-a-ser. Os

²⁷³ Sobre esses três sentidos do termo *ιστορία*, cf. Bruno Snell (1992, pp. 69-71).

²⁷⁴ “História” e “vir-a-ser” são palavras intercambiáveis quando empregadas, por exemplo, como sinônimos de evolução ou de transformação. Conforme se perceberá no tópico seguinte deste capítulo, o termo “história” tem ainda outros sentidos em Nietzsche: ele é utilizado para designar, entre outras coisas, a dependência em relação a circunstâncias delimitadas.

²⁷⁵ No entender de Platão (cf., por exemplo, *A República*, 521c et seqs.), à diferença de Nietzsche, o verdadeiro filósofo deve ocupar-se não do que vem a ser, mas do que é.

qualificativos “histórico” e “do vir-a-ser” encerram, pois, uma dimensão reflexiva, voltando-se à própria noção de filosofia.

Se estiverem corretas, essas observações permitem constatar que o modo como Nietzsche concebe a filosofia se harmoniza com sua concepção de mundo como vir-a-ser. Mais do que isso: tal visão de mundo, que desempenha uma função basilar nos raciocínios nietzschianos, é determinante para a sua concepção da filosofia como algo que vem a ser. Sob esse ângulo, aliás, a filosofia não difere dos conceitos mais universais, antigos e falsos, que vieram a ser e ainda estão em vir-a-ser²⁷⁶.

Concebida sobre o pano de fundo de uma concepção dinâmica do mundo, a filosofia é igualmente pensada de modo dinâmico²⁷⁷. Prova disso, a nosso ver, é o modo como Nietzsche anuncia, no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*, a transformação metodológica por que a filosofia tem de passar. Já examinamos essa passagem por outras razões, mas será decisivo analisá-la agora também sob esse prisma.

Nesse contexto, ao apresentar a forma de filosofia que se faz necessária a partir de então, Nietzsche a qualifica sucessivamente como histórica, como obrigatoriamente ligada à ciência natural ou, conforme dirá linhas depois, às ciências particulares e, por fim, como “o mais novo dos métodos filosóficos”. O que constitui tal método são as duas características da filosofia enunciadas primeiro: sua índole histórica e sua incontornável inseparabilidade das ciências. Também são essas duas características que permitem qualificar o referido método (e, por conseguinte, a filosofia que o utiliza) como “o mais novo”. Compreender o que significa “novo” nessa passagem não é supérfluo: primeiro, contribui para mostrar *que* e precisar *em que sentido* a filosofia passa por transformação; depois, considerando a índole dessa transformação, permite deduzir que a filosofia, para Nietzsche, está destinada a alterar-se, isto é, a tornar-se *outra*.

“Novo”, em nosso entender, assume os três sentidos seguintes: denota o que é mais recente; designa o que difere do que o precede (nesse caso, a filosofia metafísica); e, por fim, significa o que, do ponto de vista da legitimidade, toma o lugar do que o precede.

²⁷⁶ Cf. FP 38[14], KSA 11, e CI, A “Razão” na filosofia, § 4, KSA 6.

²⁷⁷ Por “dinâmica”, entendam-se não só o sentido corrente, que denota a predisposição ao movimento, mas também o etimológico, que significa força e poder. Atesta esta última acepção a seguinte passagem de *Para além de Bem e Mal*: “Ela [a filosofia] sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de potência, de ‘criação do mundo’, de *causa sui*” (BM § 9 (PCS, trad. modificada), KSA 5).

O sentido de atualidade é o mais evidente: patenteia-se já na formulação “o mais novo dos métodos filosóficos” e ressoa, em seguida, quando se considera o “nível *atual* de cada ciência” (grifo nosso) como uma condição necessária para a execução da tarefa proposta pelo livro.

À ideia de atualidade soma-se a de diferença da filosofia histórica em relação ao que a precede, a filosofia metafísica. O esforço para distingui-las exprime-se na crítica à filosofia metafísica, repreendida sob dois ângulos principais, como se pode constatar nos dois primeiros parágrafos de *Humano, demasiado Humano* e na reelaboração dessas passagens em 1888 (KSA 14.119-121).

Em primeiro lugar, a desaprovação recai sobre a “ótica a-histórica” pela qual a filosofia metafísica considera seus objetos. A ausência de historicidade vincula-se à crença no ser e em fatos eternos, assim como, naturalmente, à procura pelo ser em toda parte. Nietzsche invalida ainda, já vimos, o modo como a filosofia metafísica busca resolver o problema do que ela erroneamente considera como sendo opostos, atribuindo ao polo mais valorizado uma origem miraculosa.

O segundo aspecto da censura de Nietzsche, parece-nos, diz respeito à imagem, igualmente a-histórica, que os filósofos metafísicos fazem de si próprios e do que concebem. Desprovidos de “consciência científica” (*wissenschaftlichen Gewissen*), eles tomam “seus próprios sentimentos de valor [...] como medida de valor incondicionada”²⁷⁸. Mesmo quando leva em conta o vir-a-ser, o filósofo típico vê-se como a sua meta e, portanto, como o fim – como objetivo e término – do devir: “Mesmo sob a pressão de uma cultura *dominada* pela história (– como era a cultura alemã na virada do século), o filósofo típico se apresentará ao menos como a meta de todo o vir-a-ser, para a qual todas as coisas se dirigem desde o princípio: tal foi o espetáculo que, à sua época, Hegel ofereceu à Europa pasmada” (KSA 14.121)²⁷⁹. Assim como procura o ser em toda parte, o filósofo metafísico procura o ser da filosofia, que, uma vez encontrado, poria fim ao devir dela.

À filosofia metafísica contrapõe-se a histórica. A diferença entre ambas reside no modo de considerar tanto seus respectivos objetos como a si própria. Quanto aos objetos, a filosofia histórica, já mostramos, admite que tudo vem a ser e busca investigar o modo como se dá o devir. Para tanto, ela se obriga a levar em conta as ciências

²⁷⁸ Sobre a pretensão de incondicionalidade como sinal de ausência de cientificidade, ver o tópico “Crítica à pseudocientificidade da abordagem dos valores morais”, no sexto capítulo deste trabalho.

²⁷⁹ A respeito da crítica à crença, de que dá testemunho a filosofia da história de Hegel, de figurar-se no topo da história universal, cf. Bertrand Binoche (2018, p. 280).

particulares em seu estado de elevação atingido à época. Tal imperativo mostra que o próprio método filosófico se constitui historicamente, isto é, em relação a determinadas circunstâncias situadas num certo espaço e tempo²⁸⁰: no caso, é a elevação atingida pelas ciências à época que as torna incontornáveis. Ao proceder assim, a filosofia histórica indica ter consciência de que a filosofia em geral e ela própria em particular se formam historicamente e não podem se livrar do vir-a-ser. Mais do que isso: concebe uma filosofia não isolada em si mesma, mas antes permeável a outros domínios, ao sabor de como evolui o devir.

Os dois sentidos dados ao adjetivo “novo” aplicado ao método da filosofia histórica – entendido como recente e como diferente – acarretam ainda um terceiro significado: o de substituição. Por certo, nem toda diferença implica substituição. A filosofia histórica, porém, é “o mais novo dos métodos filosóficos” (HH § 1 (PCS), KSA 2) também porque, no que toca à legitimidade, vem substituí-los, na medida em que estes encerrem uma dimensão metafísica.

O sentido de substituição, já presente no adjetivo “novo” utilizado no contexto do primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*, conserva-se no texto retrabalhado por Nietzsche em 1888. Nessa ocasião, ele caracteriza a “autêntica *filosofia do vir-a-ser*” como “a mais nova e a mais radical” e, ao acrescentar que se trata de uma “filosofia antimetafísica” (KSA 14.119), reforça, a nosso ver, a ideia de substituição. Com efeito, aqui nos parece possível entender o prefixo “anti” em sua plurivocidade: ele quer dizer não apenas que a filosofia do vir-a-ser *se contrapõe* à filosofia metafísica (caso em que “anti” significa “em oposição a”), mas também que ela ocupa o lugar desta última (“anti” compreendido como “em lugar de”). A filosofia metafísica não só não é a “meta de todo o vir-a-ser”; ela sequer é a meta do vir-a-ser da filosofia.

Dessa análise dos três sentidos do adjetivo “novo” – como atualidade, diferença e substituição – atribuído ao método filosófico, depreende-se que, quando considerados de um ponto de vista autorreflexivo, os qualificativos “histórica” e “do vir-a-ser” aplicados à filosofia podem ser compreendidos de duas formas, uma mais geral e outra específica.

Em sentido mais amplo, quando voltados à caracterização da filosofia, os qualificativos “histórica” ou “do vir-a-ser” querem dizer que a filosofia, seus métodos e as finalidades que se propõe pertencem inexoravelmente à história ou ao vir-a-ser, ou

²⁸⁰ Como já antecipado no tópico precedente deste capítulo, Nietzsche também utiliza o termo “história” para denotar a dependência em relação a circunstâncias delimitadas.

seja, evoluem e se transformam conforme condições que se dão num determinado limite espaçotemporal.

Dizer que a filosofia está em vir-a-ser não significa muito em aparência: afinal, dado o caráter universal e ininterrupto do vir-a-ser, o que se poderia subtrair a ele? Torna-se importante, entretanto, quando se nota que a filosofia do ser desconsidera o vir-a-ser de duas formas: ao procurar o ser por toda parte e ao buscar ou julgar ter alcançado o ser da filosofia. No entanto, o próprio modo, típico da referida filosofia, de considerar seus objetos e a si mesma de maneira a-histórica é histórico e se encontra imerso no vir-a-ser. Ora, em devir, as diversas concepções de filosofia nascem, alteram-se e, do ponto de vista da legitimidade, perecem – ou, ao menos, encontram-se sempre sujeitas a tal desfecho. Ocorre com elas o que ocorre com tudo que vem a ser: “Deve-se absolutamente fazer ver que tudo que existe e é em algum momento *não era* e por isso também em algum momento *não será*. O vir-a-ser de Heráclito” (FP 19[119], KSA 7).

Tal foi, em todo caso, o destino da filosofia metafísica, que deu lugar a outra espécie de filosofia, a histórica ou do vir-a-ser. Eis que encontramos o segundo sentido, mais restrito, dos qualificativos “histórica” ou “do vir-a-ser”: de maneira específica, eles indicam um modo determinado de filosofia, que Nietzsche considera autêntico e necessário. Além de obrigatoriamente vinculada às ciências particulares, essa filosofia, à diferença da metafísica, não ignora a permanente transitoriedade: ela tem consciência do inevitável vir-a-ser da filosofia e do seu próprio.

7.2.5. A filosofia convertida em história?

Assim como a filosofia do ser, a filosofia do vir-a-ser não pode se subtrair ao vir-a-ser da filosofia. Mas a entrada em cena dessa mais nova e mais radical forma de filosofia talvez tenha engendrado no vir-a-ser da filosofia uma transformação de natureza diversa e mais profunda. Não parece tratar-se de mera substituição de uma forma de filosofia, a metafísica, por outra, a histórica. Parece tratar-se, mais do que isso, de um deslocamento da posição da filosofia, que lhe implica, sob certos aspectos, perda de primazia.

Essa transformação não se deixa ver com clareza na fórmula “filosofia histórica”, já em razão da própria disposição dessas duas palavras. De fato, não constitui simples observação gramatical indicar que nessa expressão a história figura sob a forma de um adjetivo, “histórica”, que modifica o substantivo “filosofia”. Do ponto de vista

gramatical, o termo determinante, no caso o adjetivo “histórica”, subordina-se ao termo determinado, o substantivo “filosofia”, apenas precisando-lhe o sentido. Para além da gramática, todavia, essa disposição dos vocábulos denota, em nosso entender, a efetiva primazia da filosofia, que, representada na função de substantivo, palavra determinada, contém a ideia geral; de outro lado, tal ordenação dos vocábulos confere à história, representada pelo termo destinado a determinar aquela ideia geral, um papel subordinado, de mera especificação da filosofia: a única forma legítima de filosofia é uma espécie de filosofia, a filosofia histórica – mas trata-se aí, *ainda e primeiramente*, de filosofia.

Parece-nos, contudo, que a expressão “filosofia histórica” dissimula uma transformação mais radical, cujo resultado poderia ser designado, com a inversão dos papéis gramaticais dos termos, como uma “história filosófica” – que não deve, diga-se desde já, ser confundida com uma filosofia da história, dotada de caráter especulativo e que postule uma finalidade dada de antemão para a história ou o vir-a-ser, nem com uma história da filosofia, entendida como pesquisa dos sistemas filosóficos passados. O que Nietzsche considera a única *filosofia* legítima parece ter-se convertido, ao menos em certo sentido, numa espécie de *história*.

Essa configuração, ou melhor, reconfiguração é indicada pelo próprio Nietzsche em alguns fragmentos póstumos já citados. Num deles, escreve: “A *filosofia*, tal como a deixo valer somente, como *a mais universal forma da história*, como tentativa de descrever de alguma maneira o vir-a-ser heraclítico [...]” (FP 36[27], KSA 11, grifos nossos). Noutro, assevera:

O que nos separa mais fundamentalmente de todos os modos de pensar platônicos e leibnizianos é isto: nós não acreditamos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; e *filosofia*, enquanto ela é ciência e não legislação, significa, para nós, apenas *a mais ampla extensão do conceito “história”*. (FP 38[14], KSA 11, grifos nossos).

Nesses fragmentos póstumos, a filosofia não figura como uma ideia geral a ser especificada, mas, ao contrário, como a especificação de uma ideia geral, a história. A filosofia é uma forma de história, embora nem toda história seja filosófica. O que determina o caráter filosófico de uma história – isto é, o que distingue a espécie filosófica entre as demais espécies de história – é a sua extensão. Observa-se que, embora a filosofia não figure como gênero a ser especificado, mas antes como mera

especificação de um gênero, Nietzsche, tal como costuma fazer desde os anos 1860, continua a conferir-lhe como marca distintiva alguma forma de amplitude: a filosofia é “a mais universal forma da história” ou “a maior extensão do conceito ‘história’”, precisa ele nos fragmentos supracitados²⁸¹. De fato, que a filosofia seja dotada de olhar abrangente e sintético, isso não a faz menos uma forma de história: faz dela, apenas, a forma mais universal de história, a maior extensão do conceito de história. Afinal, à investigação histórica não repugna o olhar abrangente e sintético, uma vez que a noção de história não se reduz à de pesquisas pontuais e analíticas.

Por certo, a invalidação da noção de ser não implica, por si só, o fim da filosofia: a noção de filosofia não se reduz à pressuposição do ser e à busca pelo ser. Por outro lado, a admissão da concepção do mundo como vir-a-ser, que Nietzsche reconhece cognitiva e axiologicamente e que toma como premissa de seus raciocínios, impõe uma filosofia do vir-a-ser. Esta, todavia, é vista por ele como uma forma de história, entendida como investigação do vir-a-ser. A admissão da concepção do mundo como vir-a-ser traz em seu bojo, pois, uma reconfiguração: a filosofia, compreendida como olhar abrangente e sintético, é que se torna instrumento da história, entendida como investigação científica – isto é, com rigor metodológico – do vir-a-ser²⁸². A história funciona como ideia geral, apenas especificada pela filosofia. Trata-se aí, pois, de uma história filosófica, isto é, *primeiramente de uma história*. Toda filosofia digna desse nome – portanto, no limite, toda filosofia, propriamente falando – é uma forma de história, embora nem toda história seja filosófica.

É preciso levar em conta, todavia, que Nietzsche não se refere à filosofia de igual maneira nos dois fragmentos póstumos citados (FP 36[27] e 38[14], KSA 11). No primeiro, afirma simplesmente que a filosofia, desacompanhada de qualquer epíteto ou outro tipo de discriminação, é uma forma de história; no segundo, entretanto, precisa que apenas a filosofia enquanto ciência, e não enquanto legislação, constitui uma

²⁸¹ Sobre a capacidade filosófica de olhar abrangente, plural, sintético e, por tudo isso, superior, ver o tópico “O quê distintivo da filosofia”, no quinto capítulo deste trabalho.

²⁸² Nietzsche vê em operação na história, ao lado da ciência natural, o “sentido científico” e os “métodos mais rigorosos do conhecimento” (HH § 272 (PCS), KSA 2); sobre a designação da história como ciência, cf. também HH § 416, KSA 2. Assim, julgamos possível dizer que ele considera a história como ciência, no sentido de ser ela capaz de obter conhecimento a partir de método rigoroso. Tal concepção não implica a ideia de que na história se apliquem os mesmos métodos das ciências naturais nem a ideia de que nela se chegue aos mesmos resultados destas últimas, como leis universais (cf. Frederick C. Beiser, 2011, pp. 1-18). Tampouco significa conceber o conhecimento histórico como objetivo (FP 29[96], KSA 7) ou como uma reprodução do que efetivamente aconteceu (A § 307, KSA 3). Sobre a história como ciência na Alemanha da segunda metade do século 19, além de Beiser (2011), cf. Friedrich Jaeger e Jörn Rüsen (1992). Sobre a concepção nietzschiana de história, cf. Thomas H. Brobjer (2004a; 2007), Anthony Jensen (2012; 2014), Christoph Schuringa (2012; 2016) e Bertrand Binoche (2016; 2018).

extensão do conceito de história. A essas duas referências diversas correspondem, respectivamente, dois sentidos diferentes. No primeiro caso, dá-se a entender que toda filosofia é uma forma de história; já no segundo, precisa-se que apenas uma espécie de filosofia – enquanto ciência – configura uma extensão do conceito de história, o que não é o caso da filosofia considerada como legislação.

Como entender a diferenciação, apresentada de maneira alusiva no fragmento póstumo 38[14] (KSA 11), entre a filosofia enquanto ciência e a filosofia enquanto legislação? Nessa nota, opera a distinção entre duas espécies de filósofos elaborada por Nietzsche em alguns fragmentos póstumos e publicada no parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*²⁸³. Basicamente, essas duas espécies diferenciam-se entre si em função de suas respectivas tarefas, ou pelo que as capacita às respectivas tarefas.

Como observado no quinto capítulo deste trabalho, os “trabalhadores filosóficos” ou “homens científicos”²⁸⁴, que constituem a primeira espécie,

têm um vasto corpo [*grossen Thatbestand*] de estimativas de valor – o que significa antigas *posições* de valor, criações de valor, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas “verdades” – para estabelecer e encaixar dentro de fórmulas, seja no reino do *lógico*, ou do *político* (moral), ou do *artístico*. A esses pesquisadores compete tornar todo o acontecido e estimado até agora visível em conjunto [*übersichtlich*], pensável em conjunto [*überdenklich*], captável, manuseável, encurtar tudo o que é longo, até mesmo “o tempo”, e *dominar* todo o passado: uma descomunal e maravilhosa tarefa [...]. (BM § 211 (RRTF), KSA 5).

Eis a filosofia como ciência, considerada uma espécie de história (FP 38[14], KSA 11) ou mais precisamente, em virtude da dimensão de sua tarefa, “a mais universal forma de história” (FP 36[27], KSA 11), “a mais ampla extensão do conceito ‘história’” (FP 38[14], KSA 11).

O material de que tal filosofia deve se ocupar encontra-se no passado. Em alguns momentos, especificam-se os objetos a que se devem dedicar tais filósofos: estimativas de valor predominantes (BM § 211, KSA 5) ou tudo o que foi tido por conhecido (FP 26[90], KSA 11), por exemplo. Ao lado dessas passagens, porém, Nietzsche também utiliza expressões menos determinadas e mais abrangentes, enfatizando a extensão do

²⁸³ Sobre a diferenciação entre as duas espécies de filósofos, cf. FP 26[407] e 38[13], em KSA 11.

²⁸⁴ Além dos fragmentos mencionados acima (FP 26[407] e 38[13], em KSA 11), cf. GM I § 17 (PCS), KSA 5, em que Nietzsche se refere a essa primeira espécie como “profissionais da filosofia” e “filósofos de ofício”.

material: “todo o acontecido até agora (*alles bisher Geschehene*)”²⁸⁵, “todo o passado” (BM § 211 (RRTF), KSA 5) ou ainda simplesmente “o vir-a-ser”, como neste fragmento póstumo já citado em parte (FP 36[27], KSA 11): “A filosofia, tal como a deixo valer somente, como a mais universal forma da história, como tentativa de descrever de alguma maneira o vir-a-ser heraclítico e de abreviá-lo em sinais [...]”.

A filosofia, entendida como ciência e como espécie de história, deve reunir (*zusammenfassen*), estabelecer (*feststellen*), registrar (*festhalten*), abreviar (*abkürzen*), encaixar dentro de fórmulas (*in Formeln zu drängen*) e descrever (*beschreiben*) o material sobre o qual se debruça.

Semelhante caracterização do material e do papel dessa espécie de filosofia permite conjecturar que, mesmo em certos textos nos quais Nietzsche se refere à filosofia *tout court*, é daquela forma específica que se trata. Além do mencionado fragmento póstumo (FP 36[27], KSA 11), tal é o caso desta outra anotação: “É obrigação do filósofo estabelecer (*festzustellen*) tudo o que foi alcançado no conhecimento; e não apenas aí, mas em geral! [...] A reunião em pensamento do vivido (*Das Zusammen-denken des Erlebten*)” (FP 26[90], KSA 11).

Em resumo, admitindo que tudo vem a ser e investigando o devir, a filosofia, entendida como ciência e, por conseguinte, como espécie de história (FP 38[14], KSA 11), deve estabelecer e apresentar de certo modo todo o vir-a-ser passado (FP 36[27], KSA 11).

Embora “descomunal” (BM § 211 (RRTF), KSA 5), o trabalho dessa primeira espécie de filósofo é apenas condição, preparação e instrumento para a tarefa a ser realizada pela outra espécie, a dos “*filósofos propriamente ditos*” (BM § 211 (RRTF), KSA 5). A eles cabe criar valores (*Werthe schaffen*): “[...] são comandantes e legisladores: eles dizem ‘Assim deve ser!’; são eles que determinam o Para-onde? e o Para-quê? do homem” (BM § 211 (RRTF), KSA 5). Assim como os científicos trabalhadores da filosofia, os autênticos filósofos também se ocupam dos valores; entretanto, à diferença daqueles, que se limitam a estabelecer o passado, estes invertem, transvaloram²⁸⁶ e criam valores, bem como determinam sua hierarquia, tendo em vista o

²⁸⁵ Note-se a relação etimológica entre o verbo “acontecer” (*geschehen*), que aqui aparece sob a forma de um participio passado substantivado (*alles bisher Geschehene*), e uma das palavras que designam história em alemão: *Geschichte*.

²⁸⁶ A transvaloração não se reduz à inversão de valores (cf. Scarlett Marton, 2009c).

futuro²⁸⁷. Eis a filosofia como legislação, a que Nietzsche alude no fragmento póstumo 38[14], KSA 11.

Criadora de valores, legisladora e dirigida ao porvir²⁸⁸, essa espécie de filosofia não é considerada uma forma de história (FP 38[14], KSA 11), ao contrário da filosofia enquanto ciência, incumbida de estabelecer o vir-a-ser passado. No entanto, parece-nos que a filosofia como legislação não só, para cumprir sua tarefa, depende da história, entendida como investigação do passado, como também se pretende uma forma de história, em outro sentido.

Essa espécie de filosofia cria valores, legisla e se direciona ao futuro com um objetivo preciso: evitar a degeneração do homem (intenção negativa) e cultivar um tipo superior de homem (intenção positiva)²⁸⁹. Para tanto, a história, entendida como estudo do passado, faz-se imprescindível, por ser ela instrutiva sob vários aspectos. Ao afirmar que “os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos”, Nietzsche indica que tais enganos poderiam ter sido evitados pela “investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais” (HH § 37 (PCS), KSA 2). Ao caracterizar os filósofos como aqueles que buscam experimentar “até onde o homem pode se elevar”, o autor acrescenta: “Grande pergunta: onde até agora a planta ‘homem’ cresceu da maneira mais esplêndida. Para [saber] isso, é preciso o estudo comparado da história” (FP 34[74], KSA 11). Ao atribuir à filosofia (ao que tudo indica, pelas razões aduzidas acima, enquanto ciência e forma de história) o papel de constatar tudo o que já “se alcançou no conhecimento [...] e [...] em geral”, ele complementa: “A história como a grande *instituição de experimento: preparar a sabedoria consciente que se faz necessária para o governo da terra*” (FP 26[90], KSA 11).

Este último fragmento póstumo reúne de maneira sintética diversos pontos estudados neste capítulo. Em primeiro lugar, é possível notar o papel preparatório conferido à filosofia considerada como ciência e forma de história, na medida em que deve estabelecer o vir-a-ser passado. Em seguida, Nietzsche menciona a história como instância de experimentos, termo que nessa passagem, a nosso ver, contém diversos sentidos: designa o próprio vir-a-ser passado, a ação de investigar tal vir-a-ser e o

²⁸⁷ Sobre a criação (*schaffen*) de valores, cf. BM § 211, KSA 5. Sobre a transvaloração (*umwerthen*) ou inversão (*umkehren*) de valores, cf. BM § 203, KSA 5. Sobre a determinação (*bestimmen*) da hierarquia dos valores, cf. GM I § 17, KSA 5.

²⁸⁸ “*O legislador do futuro*” é o título de um dos fragmentos póstumos em que se diferenciam as duas espécies de filosofia (FP 26[407], KSA 11). Cf. ainda BM § 203.

²⁸⁹ Cf. BM § 203 e GM, Prefácio, § 6.

resultado dessa pesquisa, isto é, o conhecimento por meio dela obtido. Por fim, parece coerente supor que, no governo da terra, reserva-se um importante papel à filosofia enquanto legislação, a qual se vale de todo o trabalho precedente realizado pela filosofia enquanto ciência e, como tal, espécie de história²⁹⁰.

Mas justamente por se valer da história neste sentido, isto é, como descrição do vir-a-ser passado, a filosofia como legislação pretende ser ela própria história noutro sentido: ela quer prescrever e escrever o vir-a-ser futuro ou, em outros termos, determinar a história futura:

Os filósofos propriamente ditos, porém, são comandantes e legisladores: eles dizem “Assim deve ser!”; são eles que determinam o Para-onde? e o Para-quê? do homem e para isso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os dominadores do passado – estendem sua mão criadora em direção ao futuro, e tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento, martelo. (BM § 211 (RRTF), KSA 5).

A urgência da intervenção desses autênticos filósofos, bem como algumas de suas condições de possibilidade, haviam sido indicadas no parágrafo 203 de *Para além de Bem e Mal*. Ali, Nietzsche aponta “a necessidade de tais guias [*Führer*]”, ou seja, dos “*novos filósofos*”, para que se impeça “a *degeneração geral do homem*”, o qual pode ser cultivado (*züchten*) de outro modo (BM § 203 (RRTF), KSA 5). Mas por que o homem chegou a tal estado e como o filósofo o retirará dessa situação?

O homem chegou a tal estado porque até agora viveu sob o domínio do acaso (*Zufall*), da casualidade (*Zufälligkeit*). No parágrafo 357 de *A gaia Ciência* (RRTF, KSA 3), Nietzsche afirma que se tornou inaceitável para uma consciência rigorosa “interpretar a história em honra de uma razão divina, como constante testemunho de uma ordenação ética do mundo com intenções finais éticas”. No parágrafo 203 de *Para além de Bem e Mal*, reaparece a recusa da interpretação da história no sentido de uma razão divina. Nietzsche se coloca ali como alguém que “conheceu a descomunal contingência [*Zufälligkeit*] que até agora, em vista do futuro do homem, jogou seu jogo – um jogo em que nenhuma mão e nem sequer um ‘dedo de Deus’ tomava parte! [...]” (BM § 203 (RRTF), KSA 5).

O futuro do homem não foi, pois, nem será, aliás, determinado por alguma divindade efetiva; esteve, isto sim, ao sabor do acaso. Resultado: “a *degeneração geral*

²⁹⁰ Sobre “o novo filósofo” e o “governo da terra”, cf. FP 35[47], KSA 11.

do homem”. Nesse contexto, cabe aos novos filósofos “ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, como dependente de uma vontade de homem, e preparar grandes riscos e ensaios coletivos de disciplina e aprimoramento [*Züchtung*], para com isso pôr termo àquela horrível dominação da insensatez e do acaso [*Zufall*] que até agora se chamou ‘história’ [...]” (BM § 203 (RRTF), KSA 5).

Se o futuro do homem não depende de nenhuma divindade, não se deve mais permitir que dependa do acaso, como até agora ocorreu, já que o desfecho que Nietzsche julga constatar é a degeneração do homem. Essa dependência do acaso é o que se chamou “história”, entre aspas. Ora, os novos filósofos, comandantes e legisladores, são aqueles pelos quais o futuro do homem se deve fazer segundo a vontade do homem: essa autodeterminação quanto ao próprio futuro é o que se deve chamar história, sem aspas.

Se a filosofia enquanto ciência é uma forma de história porque descreve o passado do homem, a filosofia enquanto legislação é uma forma de história porque, determinando valores, prescreve e escreve o futuro do homem, ou pretende. Assim, o olhar abrangente e sintético da filosofia está a serviço da história em dois sentidos, que consistem em duas formas de relação com o vir-a-ser. No caso da filosofia como ciência, praticada pelos trabalhadores filosóficos, trata-se de conhecer e descrever o vir-a-ser passado; no caso da filosofia como legislação, praticada pelos autênticos filósofos, trata-se de tentar determinar o vir-a-ser futuro. Nas duas situações, portanto, parece-nos possível dizer que a filosofia se torna uma forma de história. Tal é, a nosso ver, uma implicação da “filosofia histórica”, enunciada em *Humano, demasiado Humano* e posteriormente denominada “filosofia do vir-a-ser”.

É verdade que as passagens nas quais Nietzsche apresenta explicitamente a filosofia como uma forma de história são raras e se encontram em sua maior parte nos fragmentos póstumos. Não é de estranhar: elas relativizam a proeminência que o autor costuma conferir à filosofia em sua obra publicada. Nos escritos destinados ao público, ele justifica a superioridade da autêntica filosofia em função de seu olhar amplo e sintético. Tal olhar filosófico apenas se serviria de outras áreas, como as ciências, entre as quais a história; em outros termos: a filosofia se especificaria pelas especialidades, tornando-se “filosofia científica” (HH § 131 (PCS), KSA 2) e “filosofia histórica” (HH

§ 1 (PCS), KSA 2), por exemplo²⁹¹. Porém, concebida sobre o pano de fundo de uma visão do mundo como vir-a-ser, a filosofia se depara com o que Nietzsche considera uma especificação necessária, mas que acaba por inverter os papéis de determinado e determinante, para retomar a analogia gramatical empregada mais acima: a filosofia torna-se, pois, uma forma de história.

Mesmo raras e em sua maior parte póstumas, as passagens que apresentam a filosofia como uma forma de história expressam com justeza essa reconfiguração. E, finalmente, passagens com esse teor não se ausentam totalmente da obra publicada, como atesta o não anódino parágrafo 10 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*:

Dobrada à história. – Os filósofos encobridores e escurecedores do mundo, ou seja, todos os metafísicos de maior ou menor estofo, são tomados de dores nos olhos, ouvidos e dentes, quando começam a suspeitar que *está correta a tese de que a filosofia inteira se dobra à história a partir de agora* [grifo nosso]. É perdoável, por causa de suas *dores*, que eles joguem pedras e lama naquele que assim fala: mas o ensinamento pode, com isso, ficar sujo e repugnante e não ter efeito por algum tempo. (OS § 10 (PCS, trad. modificada), KSA 2).

A filosofia como ciência é uma forma de história na medida em que descreve o passado, enquanto a filosofia como legislação é uma forma de história na medida em que, determinando valores, pretende prescrever e escrever o futuro do homem. Mas até que ponto vai a participação das ciências na legislação axiológica da filosofia? Quais são as implicações, para esse papel filosófico, da colaboração científica?

7.3. O problema do valor: solução ou dissolução da filosofia?

Parece conservar-se até os escritos posteriores de Nietzsche a ideia central da proposta metodológica apresentada explicitamente em *Humano, demasiado Humano*, proposta segundo a qual a filosofia, para satisfazer a exigências cognitivas, deve valer-se das ciências particulares²⁹². É o que se pode verificar na já mencionada nota situada ao final da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*.

O exame que dela empreendemos anteriormente tinha por objetivo determinar a modalidade da relação entre as ciências e a filosofia: a nossa investigação nos levou a

²⁹¹ Sobre o olhar abrangente e sintético do filósofo, bem como a respeito de sua educação e desenvolvimento, cf. ainda BM § 205 e BM § 211, KSA 5. Ver ainda o tópico “O que distintivo da filosofia”, no quinto capítulo deste trabalho.

²⁹² Ver os tópicos “Textos programáticos”, no sexto capítulo deste trabalho, e “Filosofia científica: mudança de domínio na formulação dos ‘problemas filosóficos’”, neste sétimo capítulo, acima.

sustentar que, de acordo com esse texto, Nietzsche reserva às ciências um papel indispensável na tarefa filosófica ou, em outros termos, que aquelas constituem uma condição de possibilidade desta. Mas nosso interesse na referida passagem de *Para a Genealogia da Moral* não se encerra aí, merecendo ela nova análise sob outro ponto de vista. A importância desse texto também reside no fato de que ali, ao abordar explicitamente a relação entre as ciências e a filosofia, Nietzsche dedica-se a estabelecer com mais detalhes os seus respectivos papéis. Por isso, revisitaremos a passagem a fim de tentar identificar com maior precisão não mais a modalidade, como em nossa primeira leitura, mas sim a forma e a extensão da participação das ciências na tarefa filosófica, tal como Nietzsche a apresenta agora.

O que está em jogo na delimitação das funções, parece-nos, é o estabelecimento não só dos respectivos objetos, objetivos e métodos como também dos limites e da hierarquia que devem operar na relação entre a filosofia e as ciências, bem como entre as próprias ciências. No fundo, procuraremos evidenciar, o que se encontra em questão é a função reservada ao filósofo e, por extensão, o próprio futuro da filosofia, ou ao menos de certa concepção que se faz dela.

Em *Humano, demasiado Humano*, não se encontra tematizada em detalhes, em todo caso não explicitamente nem numa mesma passagem, a discriminação do que cabe à filosofia e do que impende às ciências na realização do que então se designa como “*química dos conceitos e sentimentos*”. Na mencionada nota ao final da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, porém, Nietzsche procede de outro modo: observa-se ali a sua preocupação em diferenciar e distribuir com maior precisão e clareza os respectivos papéis.

Nesse sentido, ele procura, num primeiro plano, distinguir o trabalho que compete à filosofia daquele que pertence às ciências – tendo sempre em mente que entre os representantes das ciências se incluem também os assim denominados “profissionais da filosofia [*Philosophie-Gelehrten*]” (GM I § 17 (PCS), KSA 5) ou “trabalhadores filosóficos [*philosophischen Arbeiter*]” (BM § 211 (RRTF), KSA 5) ou ainda “trabalhadores científicos da filosofia [*die wissenschaftlicher Arbeiter der Philosophie*]” (BM § 211 (RRTF), KSA 5), os quais se diferenciam dos “*filósofos propriamente ditos* [*die eigentlichen Philosophen*]” (BM § 211 (RRTF), KSA 5) ou autênticos filósofos, como já visto no quinto capítulo deste nosso estudo. Num segundo

plano, Nietzsche busca determinar de forma mais particularizada a divisão do trabalho entre as ciências, especificando as suas responsabilidades.

A esses dois planos de diferenciação e divisão de trabalho correspondem dois planos de hierarquia. Com efeito, naquele primeiro nível, Nietzsche não só distingue a parte do trabalho que cabe à filosofia daquela que cumpre às ciências, como estabelece entre elas uma hierarquia relacional; e o mesmo se dá, no segundo nível, entre as diferentes responsabilidades das ciências, que também se acham em relação hierarquizada entre si. Esses dois planos hierárquicos deixam-se deduzir do próprio modo como, na referida nota de *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche diferencia, distribui e vincula as funções entre a filosofia e as ciências, num primeiro plano, bem como entre as próprias ciências, num segundo plano. As determinações da hierarquia que deve reger a relação entre filosofia e ciência, estabelecidas em termos normativos por Nietzsche, harmonizam-se com os elementos formais de sua concepção de aristocracia, estudada no quarto capítulo deste trabalho. É o que se torna mais claro quando se elucida a nota de *Para a Genealogia da Moral* a partir de outros textos temporalmente próximos.

7.3.1. Divisão de tarefas e hierarquia entre filosofia e ciências

Indiquemos como se preenche o esquema de divisão de trabalho e de distinção hierárquica, que acima delineamos em grandes traços, no tocante à filosofia e às ciências.

À filosofia cumpre uma responsabilidade de decisão e de comando: ela tem de “resolver o *problema do valor*” e “determinar a *hierarquia dos valores*” (GM I § 17 (PCS), KSA 5) – cabe-lhe, em resumo e ao menos em tese, avaliar o *valor dos valores*²⁹³.

Que a questão do valor – do *valor* da moral, do *valor* dos “juízos morais de valor”, do *valor* dos “sentimentos e estimativas de valor” (GC § 345 (RRTF), KSA 3) – figura entre “os grandes problemas” (GC § 345 (PCS), KSA 3), Nietzsche o afirma explicitamente. A atribuição do qualificativo relativo “grande” a um grupo de problemas supõe a diferenciação entre eles e uma escala de importância correspondente. Além disso, como visto no quarto capítulo deste trabalho, à diferença de grandeza dos

²⁹³ Nietzsche não tem por “resolução” o mesmo entendimento que, segundo ele, alguns eruditos: “Por exemplo: os filhos de notários e escreventes de toda espécie, cuja principal tarefa sempre foi ordenar um material múltiplo, distribuí-lo por gavetas, esquematizar as coisas, mostram, tornando-se eruditos, uma inclinação a considerar um problema quase resolvido, ao tê-lo esquematizado” (GC § 348 (PCS), KSA 3).

problemas ou, em outros termos, à hierarquia dos problemas deve ajustar-se a diferença dos espíritos que deles se ocupam, ou melhor, que deles podem ocupar-se: “Existe, afinal, uma hierarquia de estados anímicos, à qual corresponde a hierarquia dos problemas; e os problemas mais altos repudiam sem piedade todo aquele que ousa se avizinhar, sem estar predestinado a resolvê-los [*Lösung*] pela altura e o poder de sua espiritualidade” (BM § 213 (PCS), KSA 5)²⁹⁴.

Assim, ao atribuir-lhe a tarefa de “resolver [*zu lösen*] o problema do valor”, Nietzsche indica a superioridade hierárquica do filósofo, tanto por ter este a capacidade e o direito de ocupar-se de um grande problema (grande em termos de extensão e de importância) quanto pelo papel que lhe cabe (o de solução). Daí por que, no primeiro parágrafo do capítulo “Nós, eruditos”, de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche falar “na tarefa soberana e na soberania da filosofia” (BM § 204 (PCS), KSA 5).

Ao erudito, sabemos, em função de sua mediocridade espiritual está interditado o direito aos grandes problemas: “Das leis da hierarquia decorre que os eruditos, na medida em que pertencem à classe média espiritual, não podem [*dürfen*] ter visão dos problemas e interrogações realmente grandes [...]” (GC § 373 (PCS), KSA 3). Incapazes de discernir os grandes problemas, os eruditos têm ainda menos capacidade e direito de participar de sua solução²⁹⁵.

Entretanto, cabe às ciências preparar (*vorzuarbeiten*) a tarefa filosófica de resolver o problema dos valores. É o que indica, com recorrência, já a própria escolha lexical de Nietzsche: em *Para a Genealogia da Moral*, ele emprega o verbo *vorzuarbeiten* para caracterizar o papel preparatório de “todas as ciências” em relação à tarefa filosófica, depois de ter utilizado, em *Para além de Bem e Mal*, o substantivo *Vorarbeit* para fazer o mesmo no que tange aos “trabalhadores científicos da filosofia” em relação aos autênticos filósofos: “Os filósofos propriamente ditos [...] têm a seu dispor o trabalho prévio [*Vorarbeit*] de todos os trabalhadores filosóficos” (BM § 211 (RRTF), KSA 5)²⁹⁶.

²⁹⁴ Sobre a correlação entre as hierarquias de espíritos e de problemas, ver o quarto capítulo deste trabalho. Desde as suas reflexões da segunda metade da década de 1860 Nietzsche distingue as grandes ponderações da filosofia (ver o segundo capítulo deste trabalho).

²⁹⁵ A respeito da inaptidão e da ausência de direito por parte das ciências aos grandes problemas, ver o tópico “Filosofia e ciência sob crivo aristocrático”, no quarto capítulo deste trabalho, bem como o tópico “Religião e ciência: instrumentos da filosofia”, no quinto capítulo.

²⁹⁶ Nietzsche também utiliza o termo *Vorarbeit* em dois fragmentos póstumos que abordam o mesmo tema do parágrafo 211 de *Para além de Bem e Mal*, a saber, FP 26[407] e 38[13], em KSA 11.

Por certo, conforme já procuramos argumentar, os trabalhos preliminares das ciências mostram-se como uma condição necessária para a tarefa filosófica²⁹⁷; a despeito do caráter imprescindível deles, porém, não devem ser confundidos com esta última. Depois de enumerar os diversos tipos de “servidores” do autêntico filósofo, Nietzsche adverte: “Mas isto tudo são somente condições prévias [*Vorbedingungen*] de sua tarefa: essa tarefa mesma quer algo outro [...]” (BM § 211 (RRTF), KSA 5). Com semelhante advertência, o autor restringe o papel das ciências, conferindo-lhe alcance meramente preambular e auxiliar, e o distingue do encargo decisório atinente à autêntica filosofia: “*Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, determinar a hierarquia dos valores*” (GM I § 17 (PCS), KSA 5). Assim se patenteia a hierarquia relacional que deve reger a relação entre filosofia, à qual cumpre resolver, e ciências, às quais cabe preparar: estas, praticadas por espíritos inferiores, são meios daquela, representada por espíritos superiores.

Tal repartição de funções em “trabalho prévio” e “solução” do problema dos valores, parece-nos, considera as tarefas como algo *de direito* reservado a um ou a outro domínio, em razão de suas respectivas capacidades.

De fato, de um lado, como já vimos, é em termos de direito que Nietzsche estabelece os limites da parte inferior, a dos eruditos, os quais “não podem [*nicht...dürfen*] ter visão dos problemas e interrogações realmente *grandes*” (GC § 373 (PCS), KSA 3) nem “penetrar com ambição plebeia nessa ‘corte das cortes’” (BM § 213 (PCS), KSA 5): afinal de contas – escreve ele, referindo-se a “empíricos e mecânicos” em oposição aos filósofos, após afirmar a proporcionalidade entre a hierarquia dos espíritos e a hierarquia dos problemas –, “pés grosseiros não poderão jamais [*dürfen ... nimmermehr*] pisar esses tapetes: disso já cuidou a lei primordial das coisas”. De outro lado, Nietzsche fala explicitamente em “direito à filosofia [*Recht auf Philosophie*]”, que se mostra hiperseletivo e, por extensão, hiperexclusivo: “É difícil aprender o que é um filósofo, porque isso não se pode ensinar: há que ‘sabê-lo’ por experiência [...]. Mas o fato de que hoje todos falem de coisas de que não *podem* [*kann*] ter qualquer experiência vale particularmente, e desgraçadamente, para os filósofos e estados filosóficos: pouquíssimos os conhecem, têm o direito [*dürfen*] de conhecê-los” (BM § 213 (PCS, trad. modificada e complementada), KSA 5).

²⁹⁷ Ver o tópico “Textos gramáticos”, no sexto capítulo deste trabalho.

Nietzsche inicia o capítulo “Nós, eruditos”, de *Para além de Bem e Mal*, afirmando sua oposição “a uma imprópria e funesta inversão hierárquica que [...] ameaça hoje estabelecer-se entre a ciência e a filosofia” (BM § 204 (PCS), KSA 5). Não parece fortuito então que, no último parágrafo do mesmo capítulo, ao estabelecer a correspondência entre a hierarquia dos espíritos e a hierarquia dos problemas, e ao determinar, em vista de tais escalas, em que sentido eruditos, mecânicos e empíricos se encontram aquém dos filósofos, Nietzsche evoque a “lei primordial das coisas”. É, a nosso ver, de hierarquia que se trata ali, mas de hierarquia, como insistirá em outros escritos, alçada a “*princípio da vida*” (FP 18[17], KSA 13), a “lei maior da própria vida” (AC § 57 (PCS), KSA 6), a “lei primordial das coisas” (BM § 265 (PCS), KSA 5): lei segundo a qual se reconhece a igualdade de direitos entre os iguais (BM § 265 (PCS), KSA 5), mas, levando-se em conta a desigualdade e a hierarquia entre os homens (BM § 228, KSA 5), reconhece-se também que “a *desigualdade* dos direitos é a condição para que haja direitos. – Um direito [*Recht*] é um privilégio [*Vorrecht*]” (AC § 57 (PCS), KSA 6). Depois de mencionar o direito (*darf*) de “jogar com grandes tarefas”, Nietzsche se contrapõe à teoria da igualdade, essa “ideia moderna”, “pois ela *parece* ser a pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça... ‘Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais’ – isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’” (CI, Incursões de um extemporâneo, § 3 (PCS), KSA 6). Da desigualdade entre os homens se segue, pois, a lei da hierarquia; desta, por sua vez, decorre a ideia de justiça como desigualdade aos desiguais ou, em outros termos, a ideia de direito como privilégio.

Ora, filósofos autênticos e eruditos são desiguais, aqueles sendo espíritos superiores e estes, medíocres. O “direito à filosofia [*Recht auf Philosophie*]” (BM § 213 (PCS), KSA 5) e às suas responsabilidades constitui então um privilégio do qual os eruditos estão excluídos, e a distribuição das respectivas tarefas na nota da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral* reflete essa lógica. É ao levar em conta a desigualdade entre filósofos e homens de ciência que Nietzsche reitera: “Insisto em que se deixe, afinal, de confundir os trabalhadores filosóficos e em geral os homens científicos com os filósofos – que precisamente aqui se dê com rigor ‘a cada um o que é seu’, e não demais àqueles, e não demasiado pouco a estes” (BM § 211 (RRTF), KSA 5). Na distribuição das tarefas enunciada em *Para a Genealogia da Moral*, isso se

resume nisto: aqueles se limitam ao “trabalho preparatório”, estes cuidam da “solução” do problema dos valores.

Essa divisão de tarefas entre filosofia e ciências, assim como a relação estabelecida entre elas, corrobora a hipótese que apresentamos no quarto capítulo deste trabalho. Ali, procuramos evidenciar que Nietzsche considera a relação entre filosofia e ciência segundo certos elementos formais que constituem a sua concepção de aristocracia, baseada na ideia de desigualdade entre os homens, os quais devem se vincular sob a forma de uma hierarquia relacional.

Em virtude da correspondência entre a hierarquia dos espíritos e a hierarquia dos problemas, os indivíduos medíocres (no caso, os homens de ciência) se veem afastados das responsabilidades (a resolução do problema do valor) às quais, conforme a sua posição na hierarquia espiritual, não se encontram aptos e às quais, por conseguinte, não têm direito. No entanto, esses mesmos indivíduos medíocres devem desempenhar certo papel em relação às responsabilidades das quais estão excluídos, assim como em relação aos indivíduos aptos a tais responsabilidades (os filósofos). Esse é o sentido da hierarquia relacional presente na concepção nietzschiana de aristocracia.

É sob essa forma aristocrática, em que a minoria superior dos filósofos dirige a maioria inferior dos homens de ciência, que mesmo a divisão de trabalho científica, criticada em diversos pontos desde os textos de juventude²⁹⁸, pode receber um uso pertinente: “A escravidão e a divisão do trabalho: o tipo superior [é] possível apenas pelo *rebaixamento* de um tipo inferior a uma função”, assegura Nietzsche num fragmento póstumo do período do outono de 1885 ao outono de 1886 (FP 2[76], KSA 12). Assim, na tarefa axiológica, que compreende uma etapa de preparação e outra de solução, o tipo inferior (homens de ciência) é instrumentalizado por um tipo superior (o filósofo), num empreendimento que busca, por meio da determinação da hierarquia dos valores, produzir um tipo de homem mais forte (GM I § 17 (PCS), KSA 5).

Adverta-se que, como se pode notar, embora o filósofo represente a finalidade, o sentido e a justificativa do trabalho preparatório das ciências, ele também não é uma finalidade em si. É que a solução do problema do valor, responsabilidade filosófica, deve dar-se em função do cultivo de um tipo superior de homem²⁹⁹. Esse objetivo, portanto, é o fim último. Assim, ainda que o papel do filósofo ocupe uma posição

²⁹⁸ Num fragmento póstumo do início dos anos 1870 (FP 14[11], KSA 7), Nietzsche anota: “a divisão do trabalho, também para a ciência”. A respeito desse assunto, ver o tópico “Religião e ciência: instrumentos da filosofia”, no quinto capítulo deste trabalho.

²⁹⁹ Cf., por exemplo, BM § 203, KSA 5, e AC § 3, KSA 6.

superior entre todos os meios para o cultivo de tal forma superior de vida, em relação a essa meta mesma o filósofo, assim como o erudito, não passa de meio e instrumento. Por outro lado, a concepção do que seja um tipo superior de homem não parece ser formulada exclusivamente pela filosofia, mas também a partir das ciências.

7.3.2. Divisão de tarefas e hierarquia entre as ciências: domínio científico

Além de distinguir os papéis da filosofia, à qual cabe a solução do problema do valor, e das ciências, às quais cumpre preparar a tarefa filosófica, Nietzsche procura, na nota programática de *Para a Genealogia da Moral*, estabelecer de maneira mais particularizada a divisão do trabalho científico. Ao especificar as respectivas responsabilidades das ciências, o autor acaba por indicar, a nosso ver, certa hierarquia entre elas.

Um exame desse ponto, entretanto, produz consequências que reverberam naquele primeiro plano, que concerne à divisão de trabalho entre a filosofia e as ciências, assim como à hierarquia ali estabelecida entre aquela e estas. Com efeito, a análise da distribuição de papéis para as ciências fornece elementos suficientes para perguntar se, em certos casos, as funções a elas atribuídas pelo próprio Nietzsche deveriam de fato ser denominadas como meros “trabalhos preparatórios”, como ele faz, ou se elas já não participariam da “solução” mesma do problema do valor, esfera de direito reservada por ele à filosofia. Note-se que aqui não se trata de questionar simplesmente a distinção entre “trabalho preparatório” e “solução”, alegando que, enquanto tal, o trabalho preparatório já integraria de alguma forma a solução; trata-se de, mantendo essa dissociação, perguntar se as ciências, levando em conta as incumbências que recebem de Nietzsche, não participariam daquela etapa de que, segundo ele, encontrar-se-iam excluídas, isto é, da “solução” do problema do valor.

Na passagem de *Para a Genealogia da Moral* ora em tela, Nietzsche manifesta o desejo de que, por meio de prêmios acadêmicos, uma faculdade de filosofia fomentasse “estudos *histórico-morais*” (GM I § 17 (PCS), KSA 5). Tais trabalhos, dos quais se ocupariam as ciências, têm por finalidade preparar a tarefa filosófica de “resolver o problema do valor” e “determinar a hierarquia dos valores” – tarefa que, em outras palavras, consiste em apreciar o valor dos valores e hierarquizá-los.

Explicando como se dariam aqueles estudos histórico-morais, Nietzsche começa por propor a seguinte questão, a qual “merece a atenção dos filólogos e historiadores,

tanto quanto a dos profissionais da filosofia: ‘*Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais?*’” (GM I § 17 (PCS), KSA 5).

Assim, a primeira etapa dos “estudos *histórico-morais*” consiste em reunir elementos para a “*a história da evolução [Entwicklungsgeschichte] dos conceitos morais*”. Esses elementos devem ser procurados na ciência da linguagem, mais particularmente na pesquisa etimológica, por filólogos, historiadores e eruditos em filosofia.

Os estudos histórico-morais, por sua vez, servem de base para nova etapa do trabalho científico, que conta com a participação (*Theilnahme*) da fisiologia e da medicina:

É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem [*Theilnahme*] por este problema (o do *valor* das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício [*Fach-Philosophen*] representarem os porta-vozes e mediadores também neste caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etimológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação *fisiológica*, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica. A questão: que *vale* esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela “moral”? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois “*vale para quê?*” jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça (ou ao acréscimo do seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número) não teria em absoluto o mesmo valor, caso se tratasse, digamos, de formar um tipo de homem mais forte. O bem da maioria e o bem dos raros são perspectivas de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... *Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, determinar a *hierarquia dos valores*. (GM I § 17 (PCS, trad. modificada), KSA 5).

Essa passagem mostra que, antes da tarefa do filósofo de resolver o problema do valor e estabelecer a hierarquia dos valores, o trabalho preparatório das ciências

compreende, após a história da evolução dos conceitos morais, a participação (*Theilnahme*) da fisiologia e da medicina no problema “do valor das valorações até agora existentes”. Logo adiante, Nietzsche determina com maior precisão a parte que impende àquelas duas últimas ciências, ao afirmar que as valorações carecem, primeiro, de uma “clarificação e interpretação *fisiológica*” e, em seguida, de uma crítica por parte da ciência médica.

Do “ponto de vista capital da metódica histórica” (GM II § 12 (RRTF), KSA 5), deve-se ter em mente que a “*história da evolução* [Entwicklungsgeschichte]” (GM I § 17 (PCS), KSA 5) não é idêntica à “*história genética* [Entstehungsgeschichte]” (GM II § 12 (RRTF), KSA 5): encontrar uma utilidade ou finalidade em algum momento da evolução de algo não significa explicar a origem desse algo (GM II § 12)³⁰⁰.

Indicada a distinção metodológica entre história evolutiva e história genética, cumpre observar que as duas formas de história constituem uma condição para determinar o “valor das valorações até agora existentes” (GM I § 17 (PCS), KSA 5), tarefa em que devem tomar parte (*Theilnahme*) a fisiologia, por meio de uma “interpretação fisiológica”, e a medicina, por meio de uma “crítica”. Que as histórias do surgimento e da evolução dos valores morais constituem uma condição da apreciação do valor desses valores, Nietzsche o patenteia de maneira reiterada no *Prefácio de Para a Genealogia da Moral*. No sexto parágrafo, assevera ele ao enunciar a sua “*nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...]” (GM, Prefácio, § 6 (PCS), KSA 5).

Nessa passagem, além de explicitar o caráter basilar das histórias genética e evolutiva, Nietzsche denomina “crítica” aquilo que delas depende, a saber, o questionamento do valor dos valores morais, que, em resumo, consiste em investigar se tais valores provêm de uma vida plena ou empobrecida e se eles fomentam uma vida plena ou empobrecida. É o que se evidencia no terceiro parágrafo, onde Nietzsche declara que “algo de escolaridade histórica e filológica”, entre outros fatores, o levou a colocar as seguintes perguntas (para pôr em questão é preciso pôr questões):

Sob que condições inventou-se o homem aqueles juízos de valor, bom e mau? e que valor têm eles mesmos? Obstruíram ou

³⁰⁰ Sobre a diferença entre história dos conceitos morais e história dos sentimentos morais, cf. Bertrand Binoche (2014). A respeito das diferentes formas de história em Nietzsche, cf. ainda Bertrand Binoche (2016).

favoreceram até agora o prosperar da humanidade? São um signo de estado de indigência, de empobrecimento, de degeneração da vida? ou, inversamente, denuncia-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, seu ânimo, sua confiança, seu futuro? (GM, Prefácio, § 3 (RRTF), KSA 5).

O questionamento do valor dos valores, a crítica deles, tem por condição as histórias genética e evolutiva dos valores (o estabelecimento das circunstâncias em meio às quais surgiram e evoluíram), mas não se confunde com elas. É essa diferenciação que sublinha Nietzsche no parágrafo 345 de *A gaia Ciência*. Também ali o autor assegura que nunca se fez da moral um problema nem se realizou uma “crítica dos juízos morais de valor” (GC § 345 (RRTF), KSA 3). Em seguida, ele distingue da crítica, primeiro, a “*história genética* [Entstehungsgeschichte] desses sentimentos e estimativas de valor” e, depois, “a história dos sistemas éticos”. Por fim, ao apontar os erros dos historiadores da moral, Nietzsche indica que realizar a crítica dos juízos morais de valor significa tomar como problema o valor deles:

O erro dos mais refinados dentre eles [dentre os historiadores da moral] é descobrir e criticar [*kritisiren*] as opiniões talvez disparatadas de um povo sobre sua moral, ou do homem sobre toda a moral humana, portanto sobre sua origem, sanção religiosa, superstição da vontade livre e coisas semelhantes, e com isso pensar ter criticado [*kritisiert*] essa própria moral. Mas o valor de uma prescrição “tu deves” é ainda fundamentalmente diferente e independente de tais opiniões sobre ela e da erva daninha do erro de que ela, talvez, está coberta: assim como é certo que o valor de um medicamento para o doente é ainda completamente independente de o doente pensar cientificamente ou como uma velha mulher sobre medicina. Uma moral poderia ter crescido a partir de um erro: mesmo com essa noção, o problema de seu valor ainda não teria sido sequer tocado. (GC § 345 (RRTF), KSA 3).

Criticar efetivamente os valores morais não significa, então, desqualificá-los em função de erros (sentido da primeira ocorrência de criticar (*kritisiren*), na citação acima), mas sim considerar o valor deles (sentido da segunda ocorrência de criticar (*kritisiert*)); considerar o valor deles equivale, por sua vez, a identificar se eles provêm de uma forma de vida plena ou empobrecida e se eles fomentam uma forma de vida plena ou empobrecida, segundo esclarecem as passagens do terceiro e do sexto parágrafos do *Prefácio* de *Para a Genealogia da Moral* citadas acima, ou ainda a identificar se eles contribuem para o bem da maioria ou para o bem dos raros e a

formação de um tipo de homem mais forte, de acordo com a nota ao final da primeira dissertação do mencionado livro.

Mesmo que aqueles que adotam determinados juízos de valor moral tenham sobre eles opinião disparatada e não científica, os referidos juízos de valor continuam, ainda assim, a encerrar implicações vitais, isto é, a provir de uma forma de vida plena ou empobrecida e a fomentar uma forma de vida plena ou empobrecida: nesse sentido, *para quem os adote*, a implicação vital dos juízos de valor moral – o valor deles – independe, ou ao menos não depende necessariamente, da correção da opinião que se tenha sobre eles. Ora, criticar significa identificar (e, depois, apreciar) o valor desses juízos de valor, e identificar o valor desses juízos de valor, por seu turno, equivale a identificar o modo de vida do qual provêm e o modo de vida que fomentam. Assim, o valor desses juízos de valor difere das opiniões sobre eles por parte de quem os adote; em consequência, a crítica desses juízos de valor não se reduz ao exame concernindo à correção das opiniões sobre eles por parte de quem os assuma.

Na medida em que, a despeito das opiniões disparatadas sobre os juízos de valor, estes continuam a ter um valor para quem os adote, isto é, continuam a ter implicações vitais (provindo de determinada forma de vida e fomentando determinada forma de vida), Nietzsche pode empregar a analogia que lemos acima: “O valor de uma prescrição ‘tu deves’ é ainda fundamentalmente diferente e independente de tais opiniões sobre ela e da erva daninha do erro de que ela, talvez, está coberta: assim como é certo que o valor de um medicamento para o doente é ainda completamente independente de o doente pensar cientificamente ou como uma velha mulher sobre medicina” (GC § 345 (RRTF), KSA 3).

No entanto, ainda que o valor do medicamento independa de *o doente* pensar sobre ele de maneira científica ou não, o valor do medicamento não independe de *o médico* pensar sobre ele cientificamente ou não. Já vimos que a “medicina popular” ao lado da “moral popular” são pseudociências, “material sem valor e forma sem valor”, e, como tais, perigosas (A § 11 (PCS), KSA 3)³⁰¹. Se o médico competente, para prosseguir a analogia de Nietzsche, opõe-se à medicina popular, pseudocientífica e perigosa, o crítico, que identifica o valor dos valores morais, opõe-se à “moral popular”, igualmente pseudocientífica e perigosa, e complementa o trabalho do historiador que investiga a gênese e a evolução dos valores morais: *para identificar* o valor dos valores

³⁰¹ Ver o tópico “Crítica à pseudocientificidade da abordagem dos valores morais”, no sexto capítulo deste trabalho.

morais, portanto, não é indiferente se *o crítico* elabore sobre eles opiniões disparatadas ou não, não é indiferente, nesse caso, “pensar cientificamente ou como uma velha mulher sobre medicina” (GC § 345 (RRTF), KSA 3).

Que o pensamento científico é imprescindível na resolução do problema dos valores, a nota ao final da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral* evidencia ao convocar “*todas as ciências*” a preparar essa tarefa reservada ao filósofo.

Esse texto traz outro ponto, todavia, que merece atenção em virtude de suas implicações. Ali, a crítica das estimativas de valor não é considerada simplesmente por meio de uma analogia com a medicina, mas como uma tarefa da própria medicina: cada uma das tábuas de valor “aguarda uma crítica por parte da ciência médica”, que deve tomar parte (*Theilnahme*) no problema “do *valor* das valorações até agora existentes”.

A crítica das estimativas de valor se distingue das histórias genética e evolutiva, que devem ser empreendidas pelas ciências históricas em que atuam etimologistas, linguistas, historiadores, profissionais da filosofia, etnologistas e assim por diante. Devidamente diferenciadas, crítica dos valores e histórias genética e evolutiva dos valores devem estabelecer uma determinada relação entre si, a saber: estas são condição necessária daquela, conforme evidenciam o terceiro e o sexto parágrafos do *Prefácio de Para a Genealogia da Moral*, assim como a nota ao final da primeira dissertação do mesmo livro. Afora a relação de condição necessária, a mencionada crítica e as referidas histórias estabelecem entre si um vínculo de hierarquia relacional, no sentido já estudado neste trabalho, conforme patenteia, além da nota ao final da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, o parágrafo 345 de *A gaia Ciência*: considerada mais importante, a crítica dos valores é o sentido e a justificativa das histórias genética e evolutiva deles.

É dessa forma que, em nosso entender, configura-se a distribuição de tarefas e a hierarquização entre as ciências³⁰². Porém, a descrição das tarefas atinentes às ciências,

³⁰² A respeito da hierarquia entre as ciências à época de Nietzsche e no próprio autor de *Zarathustra*, cf. Andrea Orsucci (2012) e Tilman Borsche (2012). Além do tema da hierarquia entre as ciências, Orsucci examina diferentes posições quanto aos critérios de distinção e classificação das ciências (por exemplo, entre as naturais e as do espírito, conforme seus respectivos objetos), além de sua complexa interrelação; não está no escopo de seu texto, contudo, o tema da hierarquia entre as ciências e a filosofia. Ao ocupar-se dessa questão, Borsche, por seu turno, mencionando o parágrafo 6 de *Humano, demasiado Humano*, afirma que Nietzsche situa a filosofia, que se ocupa de um vasto âmbito, no topo da pirâmide do saber, em oposição às ciências especializadas, que são tanto mais científicas quanto menor suas esferas de atuação. Nietzsche, segundo Borsche, jamais altera essa disposição hierárquica entre filosofia e ciência. No entanto, é preciso investigar, em nosso entender, as razões pelas quais Nietzsche procura justificar tal hierarquia, conforme procuramos fazer no decurso deste trabalho. Também é necessário apontar a tensão entre a exigência de cientificidade – cientificidade que é tanto maior quanto menor a esfera de atuação de

que implica, como acabamos de ver, certa disposição e hierarquização entre elas, produz consequências na distribuição de tarefas e na hierarquização que, de acordo com a prescrição de Nietzsche, devem operar na relação entre as ciências e a filosofia. Com efeito, se cabe às ciências realizar as histórias genética e evolutiva dos valores, interpretá-los fisiologicamente e criticá-los, então cumpre perguntar o que, afinal de contas, resta à filosofia.

Segundo a nota de *Para a Genealogia da Moral*, o filósofo deve resolver o problema do valor e determinar a hierarquia dos valores. Contudo, semelhante tarefa já não teria sido feita por uma efetiva crítica dos valores, atribuída à medicina?

No decurso deste trabalho, observou-se que Nietzsche, tanto mais, seguramente, por ser filólogo de formação, mantém-se atento ao sentido etimológico das palavras e por diversas vezes nele apoia a sua argumentação: é baseado na etimologia de *Mensch* que sublinha o caráter avaliador do homem, da mesma forma que é assentado na etimologia de *σοφός* que determina a característica típica do filósofo, seu gosto apuradíssimo, com o qual discerne, distingue e seleciona as coisas.

Ora, etimologicamente, o adjetivo “crítico”, passível de substantivação, designa a capacidade de discernir, separar, colocar em julgamento (interrogando e questionando), avaliar, escolher, julgar, decidir, resolver³⁰³. Quando Nietzsche indica que criticar os valores significa colocar em questão (*in Frage stellt*) o valor desses valores e examiná-lo (*geprüft*) (GC § 345 (RRTF), KSA 3), é possível dizer, em nossa opinião, que nesse complexo procedimento operam todas aquelas acepções pertencentes à etimologia do termo “crítica”.

Em concordância com um dos sentidos indicados acima, criticar os valores significa antes de tudo, pois, colocá-lo em questão, como reitera Nietzsche agora no *Prefácio de Para a Genealogia da Moral*: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão [in Frage zu stellen]” (GM, Prefácio, § 6 (PCS), KSA 5).

uma ciência – colocada à filosofia e a pretensão desta de ocupar-se de âmbitos vastos. Cumpre acrescentar ainda que, em nossa opinião, embora Nietzsche por vezes distinga as ciências segundo seus métodos (ver o elogio do autor ao mecanicismo no primeiro capítulo deste trabalho), segundo seu rigor e sutileza, como no caso da matemática (GC § 246, KSA3), ou ainda segundo seus objetos (GC § 355, KSA 3), ele também as hierarquiza de modo bem particular, de acordo com a função delas na tarefa axiológica, como se pode observar na nota ao final da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, que ora analisamos. Ali, a medicina, responsável pela crítica dos valores, situa-se em posição superior, na medida em que os trabalhos das demais ciências se justificam em função do papel que a ela cabe.

³⁰³ Cf. as acepções de *κρίνω* e de termos derivados (*κριτικός, κριτής, κριτήριο* e *κρίσις*). Cf. o verbete *κρίνω* nos seguintes dicionários etimológicos da língua grega: Hjalmar Frisk (1960), Pierre Chantraine (1968) e Robert Beekes (2010).

Para colocar o valor dos valores em questão, aludimos acima, é preciso colocar questões acerca deles, tais como aquelas perguntas formuladas no terceiro parágrafo do *Prefácio de Para a Genealogia da Moral*, citadas há pouco: colocando o valor dos valores sob julgamento, tais interrogações buscam discernir (como se exige de uma crítica) o modo de vida de que os valores provêm e o modo de vida que fomentam, o tipo de homem de que provêm e o tipo de homem que fomentam (GM I § 17 (PCS), KSA 5).

Essas indagações mostram que a crítica dos valores supõe então, igualmente em consonância com a etimologia daquele termo, a capacidade de separar (*aus einander legen*): “A questão: que *vale* esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela “moral”? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois ‘*vale para quê?*’ jamais pode ser analisado (*aus einander legen*) de maneira suficientemente sutil” (GM I § 17 (PCS), KSA 5).

Ainda em conformidade com a etimologia de “crítica”, a essa atividade de separação soma-se, além de discernimento entendido como capacidade para perceber e apreciar com clareza aquilo que é separado, a aptidão para escolher e decidir. Separação, discernimento, apreciação e decisão é o que encontramos nesta passagem, em que Nietzsche esclarece, a nosso ver, o sentido da crítica dos valores operada pela ciência médica:

Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça (ou ao acréscimo do seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número) não teria em absoluto o mesmo valor, caso se tratasse, digamos, de formar um tipo de homem mais forte. O bem da maioria e o bem dos raros são perspectivas de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... (GM I § 17 (PCS, trad. modificada), KSA 5).

Depois dessa passagem citada, Nietzsche enuncia a tarefa filosófica de resolver o problema do valor e a relação dela com o trabalho das ciências, considerado meramente como preparatório: “*Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, determinar a hierarquia dos valores*” (GM I § 17 (PCS), KSA 5).

No entanto, considerando a dimensão da crítica dos valores operada pela ciência médica, a tarefa do filósofo de “resolver o *problema do valor*” não se resumiria, no máximo, a decidir entre as alternativas discernidas, separadas e apresentadas, se não já apreciadas, por aquela crítica? Nesse caso, é verdade, ainda caberia ao filósofo a resolução do problema, preparada em larga medida pelo trabalho prévio das ciências; mas, talvez, quase que assim como cabe ao piloto colocar o avião em direção a certo destino (avião de cuja construção, em virtude de sua complexidade, o piloto não poderia se ocupar só; destino que no mais das vezes é sugerido, se não imposto, por outrem ao piloto, e ao qual o avião se dirige cada vez mais por si só e sem a necessidade daquele condutor).

Todavia, essa não nos parece a única leitura possível. Em nosso entender, é plausível dizer que, se a crítica dos valores operada pela medicina é capaz de pôr em questão o valor deles, então ela parece igualmente capaz – se é que, sendo efetivamente uma crítica, ela não deva fazê-lo obrigatoriamente – de decidir entre as alternativas mencionadas acima, na última citação em destaque, e, com isso, de resolver o problema dos valores: afinal, a capacidade de apreciar, selecionar, julgar, decidir e resolver pertence ao sentido etimológico do termo “crítica”.

De certa forma, ao confiar à medicina a crítica dos valores – crítica entendida em suas múltiplas acepções indicadas acima, como capacidade de discernir, separar, colocar em julgamento (interrogando e questionando), avaliar, julgar, escolher, decidir, resolver –, Nietzsche transfere para essa ciência particular, na tarefa axiológica, a função decisiva e a autoridade do filósofo, que residia naquela aptidão tida como tipicamente filosófica de discernir e escolher apoiando-se em gosto apuradíssimo. Atribuída a crítica dos valores à medicina – à qual cumpre discernir, apreciar e decidir no tocante ao valor dos valores –, a “resolução” do filósofo, pode-se afirmar, torna-se pleonástica, mera reiteração de uma decisão já tomada. Se antes Nietzsche concebia “o filósofo como médico da cultura” (FP 23[15], KSA 7)³⁰⁴, o seu texto indica agora, por assim dizer, o *médico como filósofo da cultura*.

Lida nesse sentido, a nota ao final de *Para a Genealogia da Moral* não apresenta apenas o caminho a ser percorrido pelo trabalho preparatório das ciências para a resolução filosófica do problema do valor; conferindo tamanha extensão e importância à participação das ciências na tarefa axiológica, as quais devem realizar a história dos

³⁰⁴ Cf. Paolo D'Iorio (1994, pp. 11 et seqs., bem como pp. 37-39).

valores, interpretá-los fisiologicamente e, por fim, criticá-los, essa passagem parece expor antes a dissolução da filosofia nas ciências. No fundo, essa nota aponta para uma mudança de domínio da tarefa axiológica, entendendo por “domínio” tanto “âmbito” como “autoridade”: esse texto transfere a tarefa axiológica em larga medida ao âmbito científico e a coloca sob a autoridade da ciência, em particular a médica.

Nietzsche busca distribuir as funções da tarefa axiológica segundo determinações de sua concepção aristocrática. Reservando papel subalterno às ciências e superior à filosofia, de acordo com suas respectivas capacidades e direitos, ele procura distribuir “com rigor ‘a cada um o que é seu’”: não em demasia àquelas, nem muito pouco a esta (BM § 211 (RRTF), KSA 5). No entanto, ao atribuir a crítica dos valores à medicina, ele parece ter concedido mais do que poderia às ciências, se quisesse conservar a posição de superioridade que pretende reservar à filosofia.

CONCLUSÃO

Do início ao fim de sua obra, Nietzsche reflete sobre um problema incontornável à sua época tanto para homens de ciência como para filósofos: a relação entre ciência e filosofia.

Em escritos da década de 1860, como a aula inaugural sobre *Homero e a Filologia clássica*, além de fragmentos póstumos e da correspondência, ele se põe a investigar a natureza da filologia, destinando parte das reflexões a estabelecer o tipo de relação a ser adotada entre essa disciplina e a filosofia: por um lado, em resumo, o filólogo tem de proceder com o máximo rigor científico ao ocupar-se de seu objeto, enquanto, por outro, deve procurar na filosofia uma orientação gnosiológica de tendência crítica, para evitar qualquer dogmatismo, e inscrever seus estudos numa visão filosófica de mundo, abrangente e sintética, a fim de conferir sentido cultural e vital àquela ciência, em vez de tomar como dotadas de valor em si a erudição e a especialização que nela predominam.

Para além do âmbito circunscrito da filologia, porém, o que está em jogo em tais investigações é, no fundo, o problema mesmo da relação entre a ciência em geral e a filosofia: o alcance das ponderações de Nietzsche deixa-se observar na medida em que ele estende muitas de suas considerações sobre aquela esfera particular de saber a toda a ciência e ao vínculo que esta deve estabelecer com a filosofia.

Mesmo tendo sido delineado já naqueles escritos de juventude, datados da segunda metade dos anos 1860 e do início da década subsequente, pontos nucleares da posição inicial de Nietzsche permanecem até os textos de maturidade, não obstante as modificações advindas no decurso da obra: ao lado da valorização, não sem críticas, do espírito científico como meio de obter conhecimento, o autor continuará a defender abertamente, por razões culturais e vitais, a subordinação da ciência, e não só da filologia, em relação à filosofia.

Embora nem sempre aconteça de fato, tal subordinação, apresentada por Nietzsche em tom prescritivo, deve ocorrer no registro axiológico, isto é, no registro em que se determinam valores ou preferências, quando se tem por meta atingir certos fins culturais e vitais ou, mais precisamente, a elevação do homem.

São, antes de tudo, razões ligadas à própria ciência que conduzem Nietzsche a retirar-lhe a autonomia axiológica em certas circunstâncias. De um lado, o

conhecimento científico implica valores e, de outro, vê-se ele próprio objeto de avaliação. Embora tais valores e a avaliação de que são objeto possam revelar-se pertinentes para fins cognitivos, não se mostram necessariamente apropriados em suas consequências culturais e vitais: abandonados ao livre curso, ao contrário, o impulso indomado de conhecimento e a especialização que animam a ciência coadunam-se com a barbárie, com modos de vida inferiores e até mesmo com a aniquilação de certas formas de vida. Ponderado o risco de semelhantes efeitos nocivos, não se deve conceder à ciência o direito de determinar seu próprio valor cultural e vital ou, em todo caso, não se deve tomar por válida a determinação do seu valor cultural e vital que ela própria, a ciência, traz consigo implícita ou explicitamente.

A capacidade e o direito de estabelecer o valor cultural e vital da ciência residem antes na autêntica filosofia, por razões que lhe são inerentes: dotada de um gosto apuradíssimo associado a um olhar abrangente, sintético e plural, ela se encontra em melhores condições para distinguir o que é digno de ser conhecido e para determinar o valor do conhecimento científico, quando se busca a elevação do homem.

É, pois, no terreno axiológico, e não no gnosiológico, que Nietzsche situa a dominação da filosofia sobre a ciência; por conseguinte, é como axiologia, e não como teoria do conhecimento, que a primeira tem o direito de exercer sua autoridade sobre a segunda.

Que se exerça na esfera axiológica a dominação filosófica, explica-se pelo caráter mais basilar e mais importante do registro dos valores em comparação com o registro do conhecimento: como toda concepção de conhecimento comporta valores, o âmbito dos valores é mais fundamental que o do conhecimento e, por conseguinte, a axiologia é mais basilar que a teoria do conhecimento; ademais, dado que a avaliação de que são objeto toda concepção de conhecimento e os valores nela implicados produz consequências culturais e vitais, a esfera dos valores é mais importante do que a do conhecimento e, por extensão, a axiologia mostra-se mais relevante do que a teoria do conhecimento.

Que a dominação sobre a ciência se exerça pela filosofia como axiologia, e não como teoria do conhecimento, explica-se na medida em que a primeira espécie filosófica se encontra em condições mais favoráveis do que a segunda para reivindicar autoridade junto à esfera científica. Se a ciência tem capacidade, legitimidade e autossuficiência em teoria do conhecimento, não ocorre inexoravelmente o mesmo no

registro dos valores, quando se consideram efeitos culturais e vitais: embora a ciência inevitavelmente avalie e se avalie, suas avaliações, ainda que possam revelar-se apropriadas sob o ângulo estritamente cognitivo, não são obrigatoriamente convenientes de um ponto de vista cultural e vital. Assim, enquanto a filosofia como teoria do conhecimento pode mostrar-se supérflua para a ciência sob o aspecto gnosiológico e inoperante sob o aspecto axiológico, a filosofia entendida como axiologia encontra-se em condições para, sob um prisma cultural e vital, reivindicar autoridade na determinação do valor do conhecimento científico.

Nietzsche não se contenta em garantir a mera sobrevivência de uma filosofia prescindível à ciência, como é o caso daquela que se reduz à teoria do conhecimento, menos ainda subserviente à ciência em todas as circunstâncias; ele procura assegurar o futuro de uma filosofia da qual a ciência dependa e à qual se subordine axiologicamente, quando se visam objetivos culturais e vitais.

O vínculo de dependência, de subordinação e de autoridade entre as duas esferas, entretanto, revela-se mais complexo na medida em que se considera a exigência cognitiva colocada à filosofia, exigência que se explicita e se acentua no decurso da obra.

Sem dúvida, Nietzsche indica já em seus escritos de juventude a impossibilidade de filosofar negligenciando o conhecimento científico e o rigor metodológico nele implicado: no pequeno escrito *Fado e História*, afirma que só se deve especular com base na história e nas ciências naturais; no curso sobre *Os Filósofos pré-platônicos*, sustenta que a proposição de Heráclito segundo a qual tudo flui adquire centralidade nas ciências do século 19, evocando ideias de von Bär, entre outros; em *Schopenhauer como Educador*, admite as críticas da história e das ciências naturais para desqualificar sistemas especulativo-dedutivos que se pretendam filosofia. No entanto, a despeito da importância conferida ao pensamento científico, Nietzsche reduz a princípio o alcance de objeções de natureza cognitiva ou lógica endereçadas a visões de mundo e, baseado em sua leitura de Lange, resguarda à filosofia metafísica um valor não de conhecimento, mas estético e artístico, à proporção que edifique: tanto é assim que, mesmo ao observar incongruências no sistema do autor de *O Mundo como Vontade e como Representação*, conforme se lê nas notas *Zu Schopenhauer*, Nietzsche continua a reconhecer-lhe valor edificante.

Se *História do Materialismo* oferece elementos para Nietzsche conjugar de início a valorização da filosofia metafísica com a valorização da ciência, a referida obra também fornece subsídios para a progressiva concepção de uma filosofia ligada às ciências e oposta à metafísica: essa transição, a princípio subterrânea, desponta no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*.

Ali, Nietzsche enuncia de modo programático a necessidade de uma filosofia histórica, qualificada como o mais novo método filosófico e concebida como obrigatoriamente vinculada à ciência natural, já que a própria tarefa proposta nesse texto, uma química de conceitos e sentimentos, só se pode realizar graças à elevação das ciências particulares da época. Se a história e a ciência natural são expressão do “sentido científico”; se elas fazem uso dos “métodos mais rigorosos do conhecimento” (HH § 272 (PCS), KSA 2), em oposição às crenças religiosas e metafísicas a que deram origem “os piores, e não os melhores métodos cognitivos [*Methoden der Erkenntniss*]” (HH § 9 (PCS), KSA 2); se, assim entendidas, história e ciência natural são consideradas uma condição necessária da filosofia e de sua tarefa, enquanto as crenças metafísicas e religiosas devem ser evitadas a todo custo – daí se depreende que a filosofia deve satisfazer uma exigência cognitiva, baseando-se nas ciências.

Igual posição continua a figurar em escritos posteriores de Nietzsche, como se constata ao final da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, onde o autor recomenda que todas as ciências preparem a tarefa filosófica de resolver o problema do valor e de hierarquizar os valores.

Se em sua tarefa particular, a resolução do problema do valor, a filosofia tem de apoiar-se nas ciências particulares, daí se deduz, pelas razões apresentadas acima, que ela deve constituir-se como conhecimento ou, mais precisamente, como conhecimento científico.

Assim, embora a axiologia seja mais fundamental e relevante do que o conhecimento, já que este supõe valores e é objeto de uma avaliação que engendra efeitos culturais e vitais, o conhecimento também assume, sob outro ângulo, um papel fundamental e relevante, visto que a própria axiologia filosófica, tanto em seu lado descritivo como no prescritivo, deve constituir-se como conhecimento e ter legitimidade cognitiva: todo conhecimento, em suma, implica uma axiologia, mas a axiologia filosófica, por seu turno, deve apresentar-se como conhecimento.

Colocadas exigências cognitivas à missão axiológica da filosofia, as ciências particulares impõem-se como meio incontornável de satisfazê-las, o que produz consequências na concepção do vínculo de dependência, de subordinação e de autoridade entre as duas esferas. Enquanto a filosofia, quando se consideram metas culturais e vitais, configura uma condição axiológica da ciência, a ciência, por sua vez, configura uma condição cognitiva da filosofia e de sua tarefa específica, que consiste em solucionar o problema do valor. Por certo, a ciência deve depender da filosofia e subordinar-se à autoridade axiológica desta no que concerne à determinação do valor do conhecimento científico, quando se levam em conta suas consequências culturais e vitais; contudo, a filosofia, por sua parte, deve depender da ciência e subordinar-se à autoridade cognitiva desta no que tange ao aspecto cognitivo de sua tarefa axiológica. Assim, nem a relação de dependência, nem a de subordinação, nem a de autoridade entre filosofia e ciência se dão numa só direção e de maneira unívoca: dependência, subordinação e autoridade ocorrem nas duas direções, conforme o aspecto considerado do intrincado vínculo entre filosofia e ciência.

Como Nietzsche atribui à filosofia a tarefa de resolver o problema do valor em geral, a ela cabe também, por conseguinte, o papel de determinar o valor da ciência em particular. Visto que, para cumprir seu encargo, a filosofia deve atender a exigências cognitivas baseando-se na ciência, a ciência é, ao mesmo tempo, parte do *problema* a ser tratado e parte do *tratamento* do problema. Em consequência, a determinação do valor da ciência, que é parte do problema do valor, conta em alguma medida com a participação da própria ciência, que integra o tratamento do referido problema. Além disso, uma vez que a ciência participa do tratamento do problema do valor, a superioridade da filosofia não pode residir na exclusividade do direito a um objeto superior, o problema do valor, mas apenas no direito a uma parcela do tratamento desse objeto avaliada como superior, a *solução* do problema do valor.

De fato, ao recomendar que todas as ciências preparem a tarefa filosófica de resolver o problema do valor e de hierarquizar os valores, Nietzsche distingue as partes do tratamento da questão axiológica, diferenciando-as e hierarquizando-as em preparação e em solução.

Ao reservar-lhe o papel de resolver o problema do valor, Nietzsche indica a superioridade hierárquica do filósofo, sinalizando ter este a capacidade e o direito de

ocupar-se de um grande problema e, mais exatamente, de sua solução. Ao atribuir às ciências mero trabalho preparatório, ele aponta a função subalterna e instrumental delas.

Dessa forma, Nietzsche considera a relação entre filosofia e ciência, por conseguinte também a distribuição de seus respectivos papéis no tratamento do problema do valor, a partir de sua concepção de aristocracia, que se baseia na ideia de desigualdade entre os homens e no estabelecimento de uma hierarquia relacional entre eles. Dada a correspondência entre a hierarquia dos espíritos e a hierarquia dos problemas, os indivíduos medíocres (no caso, os homens de ciência) veem-se afastados das responsabilidades (a resolução do problema do valor) às quais, conforme a sua posição na hierarquia espiritual, não se encontram aptos e às quais, portanto, não têm direito. Esses indivíduos medíocres, contudo, devem desempenhar certo papel (o trabalho preparatório para a resolução do problema do valor) em relação às responsabilidades das quais estão excluídos, assim como em relação aos indivíduos aptos a tais responsabilidades (os filósofos).

Todavia, consideradas a amplitude e a natureza da participação das ciências no tratamento do problema do valor, torna-se plausível dizer que a elas não compete apenas o trabalho preparatório, mas também a solução. Primeiro, as ciências históricas, por meio de etimologistas, linguistas, historiadores, profissionais da filosofia, etnologistas e assim por diante, têm de realizar uma história evolutiva dos conceitos morais. Em seguida, tomando parte no problema do valor das avaliações, a fisiologia deve efetuar a interpretação fisiológica de tais avaliações. Por fim, cabe à ciência médica a crítica das estimativas de valor. Se impende à medicina a crítica dos valores, isto é, o questionamento do valor dos valores, e se “crítica” significa a capacidade de discernir, separar, colocar sob julgamento (interrogando e questionando), avaliar, julgar, escolher, decidir e resolver, então a solução do problema do valor, cuja responsabilidade Nietzsche reserva expressamente à filosofia, é em realidade empreendida pela ciência médica.

Sendo a resolução do problema do valor uma grande responsabilidade, de que deve ocupar-se exclusivamente um espírito superior, que Nietzsche identifica com o filósofo e do qual se diferencia o medíocre homem de ciência, então ou bem a filosofia pode reivindicar legitimamente autoridade exclusiva para resolver o problema do valor com vistas à elevação do homem e não se pode atribuir a crítica dos valores à medicina, ou bem se atribui a crítica dos valores à medicina e é esta, não a filosofia, que tem

legitimidade para reivindicar autoridade no domínio axiológico e, em particular, na solução do problema do valor: não parece possível confiar a crítica dos valores à medicina e, ao mesmo tempo, reservar, de modo exclusivo e legítimo, a autoridade axiológica à filosofia. Caso seja impossível avaliar o valor dos valores sem a crítica dos valores feita pela medicina, então parece necessária a transferência da autoridade axiológica da filosofia para aquela ciência.

Se for assim, pode-se dizer que a tarefa axiológica se transpõe ao âmbito científico, em virtude do amplo alcance da participação das ciências, e se faz sob a autoridade científica, em razão da natureza da atuação da medicina, responsável pela crítica dos valores, que analisa, discerne e resolve o problema do valor dos valores: desse modo, a tarefa axiológica vê-se transferida ao domínio científico, isto é, ao âmbito e à autoridade científica.

Vindo a ocorrer, a dissolução da filosofia nas ciências e a perda de primazia daquela para estas não contradizem uma concepção de filosofia histórica ou do vir-a-ser, em conformidade com a visão de mundo, basilar nos raciocínios de Nietzsche, segundo a qual tudo devém e se constitui em meio a condições históricas.

A filosofia histórica ou do vir-a-ser reconhece a tese de que tudo vem a ser e se propõe a investigar o modo como seus objetos de pesquisa devém. Os qualificativos “histórica” e “do vir-a-ser”, porém, não servem apenas para caracterizar os objetos da mencionada filosofia, mas também a própria filosofia.

Uma vez que tudo vem a ser e se constitui historicamente, isto é, em meio a circunstâncias espaçotemporais, também a filosofia vem a ser e se constitui historicamente, em meio a circunstâncias espaçotemporais. Em devir, a filosofia, em seus métodos e finalidades, acha-se suscetível a transformações. Prova de que a filosofia se constitui historicamente e, vindo a ser, acha-se suscetível a alterações é o próprio anúncio, no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado Humano*, do que o autor qualifica como o mais novo método filosófico: a novidade de tal método reside em seu caráter histórico, em oposição à filosofia metafísica, e em seu vínculo obrigatório com as ciências, vínculo que se explica por uma determinada circunstância histórica, a saber, a elevação cognitiva atingida pelas ciências particulares à época de Nietzsche. Assim, o método filosófico apresentado ali é novo porque é atual, já que deve vincular-se às ciências em virtude do nível atingido por elas naquele momento; é novo porque é

diferente, visto que se diferencia do método anterior, metafísico, que buscava o ser e não o vir-a-ser; é novo, por fim, porque substitui a filosofia metafísica.

Devindo, as diversas concepções de filosofia nascem, alteram-se e, do ponto de vista da legitimidade, perecem: sucede-lhes afinal o que sucede a tudo que vem a ser: “Deve-se absolutamente fazer ver que tudo que existe e é em algum momento *não era* e por isso também em algum momento *não será*. O vir-a-ser de Heráclito” (FP 19[119], KSA 7). Não foi outro o destino da filosofia metafísica, que deu lugar a outra espécie de filosofia, a histórica ou do vir-a-ser e inseparável das ciências, a única considerada legítima por Nietzsche a partir de então.

A filosofia histórica ou do vir-a-ser, necessariamente ligada às ciências, é parte, pois, da história e do vir-a-ser da filosofia. O surgimento, entretanto, desse mais novo método filosófico engendra no vir-a-ser e na história da filosofia em geral uma alteração de natureza diversa: não se trata de mera substituição de uma forma de filosofia, a metafísica, por outra, a histórica e científica; trata-se, mais do que isso, de um deslocamento da posição da filosofia, que lhe implica, sob certos aspectos, perda de primazia e de domínio, isto é, de terreno e de autoridade.

Com efeito, admitida a concepção de mundo de acordo com a qual tudo vem a ser, a filosofia se converte numa espécie de história: se a filosofia enquanto ciência é uma forma de história porque, voltando-se ao vir-a-ser pretérito, descreve o passado do homem, a filosofia enquanto legislação é uma forma de história porque, inclinando-se ao vir-a-ser futuro e determinando valores, prescreve e escreve o futuro do homem, ou ao menos pretende fazê-lo. Não se trata, pois, exatamente de uma filosofia histórica, que seria ainda e primeiramente uma filosofia, apenas especificada pela história; a bem dizer, tem-se aí, ao contrário, uma história filosófica, em que o gosto apuradíssimo e o olhar sintético e abrangente da filosofia é que especificam a história, tanto a que descreve o vir-a-ser passado, enquanto ciência, como também a que prescreve o vir-a-ser futuro, enquanto legislação.

Todavia, em seu mais novo método, a filosofia não pode separar-se das ciências, em razão da exigência cognitiva que se impõe àquela e em virtude do nível cognitivo alcançado por estas à época de Nietzsche. Assim, não é apenas a filosofia responsável pela descrição do vir-a-ser passado que tem de ser ciência, mas também a filosofia que deve, como legislação, prescrever o vir-a-ser futuro: tanto é que, para resolver o problema do valor com vistas a fomentar um tipo de homem mais forte, o

filósofo deve basear-se no trabalho das ciências, que Nietzsche denomina preparatório. No entanto, consideradas a amplitude e a natureza da participação científica – que se responsabiliza pela história evolutiva dos valores, pela interpretação fisiológica e pela crítica médica deles –, torna-se plausível dizer que a tarefa axiológica da filosofia acaba por transferir-se para o domínio das ciências, sendo realizada no âmbito delas e sob a autoridade delas. Com isso, a exemplo do que ocorre na esfera gnosiológica, a filosofia vê-se impedida de poder reivindicar, com legítima exclusividade, a autoridade no terreno axiológico em relação às ciências.

Porque tudo vem a ser e se constitui historicamente, também a filosofia vem a ser e se constitui historicamente. Parte do vir-a-ser e da evolução histórica da filosofia em geral é a filosofia histórica ou do vir-a-ser, inseparável das ciências, tomada por Nietzsche como a única legítima. Esse novo método filosófico substitui então, sob o aspecto da legitimidade, a filosofia metafísica: à legitimidade desta sucede, pois, o que sucede a tudo que vem a ser: nasce, altera-se e desaparece. Mas o surgimento daquele mais novo método filosófico não implica apenas a substituição, em termos de legitimidade, de uma forma de filosofia, a metafísica, por outra, a histórica ou do vir-a-ser e inseparável das ciências; ele introduz no vir-a-ser da filosofia outro tipo de alteração, que consiste na perda de domínio – de terreno e de autoridade – por parte da filosofia em relação às ciências. Afinal, é razoável dizer que, como tudo que vem a ser, também as formas de domínio – e, por conseguinte, o domínio filosófico – nascem, alteram-se e desaparecem.

Assim, a tese central deste trabalho é que, tanto no âmbito gnosiológico como no axiológico, Nietzsche concede mais às ciências do que poderia para assegurar, como pretende, o domínio filosófico, isto é, a prevalência legítima da filosofia em termos de terreno e de autoridade em relação às ciências; a estas transfere-se então o domínio perdido pela filosofia.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Nietzsche

Werke. Kritische Gesamtausgabe in 33 Bänden (KGW). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1963 et seqs.

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique: Walter de Gruyter, 1999.

Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden (KSB). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1986.

Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke (nach fünf Bänden abgebrochen) (BAW). Munique: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1933-1940.

Traduções das obras de Nietzsche

Friedrich Nietzsche: Obras incompletas. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992 [1. ed., 1872; 2. ed., 1886, acrescida de "Tentativa de Autocrítica"].

Les philosophes préplatoniciens. Tradução N. Ferrand. Éditions de l'éclat, 1994 [1872].

A Filosofia na Era trágica dos Gregos. Tradução Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008 [1873].

Considerações extemporâneas II: Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida. Tradução André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017 [1874].

Considerações extemporâneas. Terceira parte: Schopenhauer como Educador. Tradução Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018 [1874].

Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 [1. ed., 1878; 2. ed., 1886, acrescida do Prefácio].

Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres[:] volume II. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1. ed., 1879;

2. ed., 1886, segunda edição de *Opiniões e Sentenças diversas e O Andarilho e sua Sombra*, acrescida de Prefácio].

Aurora: Reflexões sobre os Preconceitos Morais. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1. ed., 1881; 2. ed., 1886, acrescida de Prefácio].

A gaia Ciência. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1. ed., 1882; 2. ed., 1886, acrescida do Livro V e do Prefácio].

Assim falou Zaratustra: um Livro para todos e para ninguém. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1883: Primeira Parte; 1884: Segunda e Terceira Partes; 1885: Quarta Parte].

Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 [1886].

Genealogia da Moral: uma Polêmica. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1887].

O Caso Wagner: um Problema para Músicos. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1888].

Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se Filósofa com o Martelo. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1888].

O Anticristo: Maldição ao Cristianismo: Ditirambos de Dionísio. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1888].

Ecce homo: como alguém se torna o que é. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1888].

Obras de comentadores

ABEL, Günter. Wissenschaft und Kunst. In: DJURIĆ, Mihailo; SIMON, Josef (Org.). *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.

_____. Logik und Ästhetik. *Nietzsche-Studien*, Berlim e Nova York, v. 13, 1987.

ALBERT, Karl. *Lebensphilosophie: von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*. Freiburg (Breisgau)/München: Alber, 1995.

ALBRECHT, J. Friedrich Nietzsche und das “sprachliche Relativitätsprinzip”. *Nietzsche-Studien*, Berlim e Nova York, v. 8, pp. 225-244, 1979.

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. II. 2. ed. Paris: Éditions Bossard, 1921.

BABICH, Babette. *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. Albany: State University of New York Press, 1994.

_____. Nietzsche's Critique of Scientific Reason and Scientific Culture: On "Science as a Problem" and Nature as Chaos. In: MOORE, Gregory; BROBJER, Thomas (Org.). *Nietzsche and Science*. Aldershot: Ashgate, 2004.

_____. Das "Problem der Wissenschaft" oder Nietzsches philosophische Kritik wissenschaftlicher Vernunft. In: GENTILI, Carlo; NIELSEN, Cathrin (Org.). *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*. Berlin/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2010.

_____. Nietzsches hermeneutische, phänomenologische Wissenschaftsphilosophie. Unzeitgemäße Betrachtungen zu Altphilologie und Physiologie. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

BABICH, Babette; COHEN, Robert S. (Org.). *Nietzsche and the Sciences. I: Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. II: Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*. Dordrecht e Boston: Kluwer Academic, 1999.

BARBERA, Sandro; CAMPIONI, Giuliano. Wissenschaft und Philosophie der Macht bei Nietzsche und Renan. In: *Nietzsche-Studien*, Berlin e Nova York, v. 13, 1984.

BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo; SUAREZ, Rosana (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

BENNE, Christian. *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin e Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2005.

BENNE, Christian; SANTINI, Carlotta. Nietzsche und die Philologie. In: HELMUT, Heit; HELLER, Lisa (Org.). *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014.

BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Quadrige. Paris: Puf, 2013 (1934).

BINOCHE, Bertrand. Do valor da história à história dos valores. Tradução Eder Corbanezi. *Cadernos Nietzsche*, v. 34, n. 1, pp. 35-62, 2014.

_____. Introduction: Nietzsche, l'histoire, l'histoire... et encore l'histoire. In: BINOCHÉ, Bertrand ; SOROSINA, Arnaud. *Les historicités de Nietzsche*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 7-16.

_____. Nietzsche 1874-1887. De la valeur de l'histoire à l'histoire des valeurs. In: _____. *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2018.

_____. Nietzsche, Filho de Seu Tempo: a Questão do Ascetismo. Tradução João Evangelista Tude de Melo Neto. *Cadernos Nietzsche*, v. 39, n. 2, pp. 11-26, maio-ago, 2019.

BIRAULT, Henri. Sur un texte de Nietzsche: "En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux". *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 25-64, 1962.

BONNET, Christian. Nietzsche héritier de Friedrich Albert Lange? In: BINOCHÉ, Bertrand ; SOROSINA, Arnaud. *Les historicités de Nietzsche*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 165-181.

BORSCHÉ, Tilman. Fröhliche Wissenschaft freier Geister – eine Philosophie der Zukunft? In: DJURIĆ, Mihailo. *Nietzsches Begriff der Philosophie*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.

_____. Wozu Wissenschaft? Überlegungen zu Fragen der Rangordnung im Wissenschaftsdiskurs nach Nietzsche. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

BOUVERESSE, Jacques. *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marseille: Agone, 2016.

BRAUNSTEIN, Jean-François. Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le "style français" en épistémologie. In: WAGNER, Pierre. *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002, pp. 920-963.

_____. La philosophie des sciences d'Auguste Comte. In : WAGNER, Pierre. *Les philosophes et la science*. Paris : Gallimard, 2002, pp. 787-822.

BROBJER, Thomas H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. *Journal of History of Ideas*, v. 65, n. 2, pp. 301-322, abril de 2004a.

_____. Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An overview. In: MOORE, Gregory; BROBJER, Thomas (Org.). *Nietzsche and Science*. Aldershot: Ashgate, 2004b.

_____. Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography. *History and Theory*, v. 46, pp. 155-179, maio de 2007.

_____. *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana e Chicago: University Illinois Press, 2008.

_____. Nietzsche's Last View of Science. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

BRUSOTTI, Marco. Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

BÜTTGEN, Philippe. Type du prêtre, naissance des dieux. In: BINOCHÉ, Bertrand ; SOROSINA, Arnaud. *Les historicités de Nietzsche*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 85-102.

CAMPIONI, Giuliano; D'IORIO, Paolo; FORNARI, Maria Cristina; FRONTEROTTA, Francesco; ORSUCCI, Andrea. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

COLLI, Giorgio. Nachwort. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*, v. 2, Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique: de Gruyter, 1999.

_____. Nachwort. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*, v. 3, Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique: de Gruyter, 1999.

CORBANEZI, Eder. Considérations sur les notions de texte et d'interprétation et sur leur rapport avec le relativisme chez Nietzsche. In: DENAT, C.; WOTLING, P. (Org.). *Nietzsche. Un art nouveau du discours*. Reims: Éditions et presses universitaires de Reims, 2013.

_____. Sulla concezione relazionale del linguaggio in Nietzsche. In: BUSELLATO, S. (Org.). *Nietzsche dal Brasile. Contributi alla ricerca contemporanea*. Pisa: Edizioni ETS, 2014.

_____. O Estatuto da Concepção Nietzscheana de Mundo. *Discurso – Departamento de Filosofia da FFLCH.*, v. 48, n. 2, pp. 59-69, 2018.

CRAWFORD, C. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 1988.

CRESCENZI, Luca. Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879). *Nietzsche-Studien*, v. 23, pp. 388-442, 1994.

DELLINGER, Jacob. "In summa bereitet die Wissenschaft eine *souveräne Unwissenheit* vor". Nietzsches Wissenschaftsbegriff, zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp. 149-160.

DENAT, Céline. « Les découvertes les plus précieuses, ce sont les *méthodes* ». Nietzsche, ou la recherche d'une méthode sans méthodologie. *Nietzsche-Studien*, Berlin e Nova Iorque, v. 39, pp. 282-308, 2010.

_____. De la méthode *de* la philologie à la philologie *comme* méthode. En quel sens parler d'une méthodologie nietzschéenne ? In: BALAUDÉ, Jean-François ; WOTLING, Patrick (Orgs.). "L'art de bien lire": Nietzsche et la philologie. Paris: Vrin, 2012, pp. 129-152.

_____. "Parler par images": le statut de la rhétorique et des métaphores dans le "nouveau langage" de Nietzsche. In: DENAT, C.; WOTLING, P. (org.). *Nietzsche. Un art nouveau du discours*. Reims: Éditions et presses universitaires de Reims, 2013, pp. 45-80.

D'IORIO, Paolo. La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir. *Nietzsche-Studien*, v. 22, pp. 257-294, 1993.

_____. La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Éditions de l'éclat, 1994.

DJURIĆ, Mihailo. Philosophie als fröhliche Wissenschaft. In: _____ (org). *Nietzsches Begriff der Philosophie*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.

DIXSAUT, Monique. *Nietzsche. Par-delà les antinomies*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012.

_____. "On n'a pas été philologue en vain". In : BALAUDÉ, Jean-François ; WOTLING, Patrick (Orgs.). "L'art de bien lire": Nietzsche et la philologie. Paris: Vrin, 2012, pp. 111-127.

FIGL, Johann. *Interpretation als philosophischesprinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*. Berlin e Nova iorque: Walter de Gruyter, 1982.

_____. Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik. Zur wissenschaftsphilosophischen Grundproblematik im Denken des jungen Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, Berlim e Nova Iorque, v. 13, pp. 111-128, 1984.

FOUCAULT, Michel. Leçon sur Nietzsche: comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité. In: _____. *Leçons sur la volonté de savoir*. Seuil/Gallimard, 2011.

FREZZATTI JUNIOR., Wilson Antonio. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. *Scientiæ Studia*, v. 1, n. 4, pp. 435-461, 2003.

_____. Nietzsche e Théodule Ribot: psicologia e superação da metafísica. *Natureza humana*, São Paulo, v. 12, n. 2, 2010.

_____. *Nietzsche contra Darwin*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. Nietzsche e la scienza: la fisiopsicologia come critica alla metafísica. In: BUSELLATO, S. (Org.) *Nietzsche dal Brasile. Contributi alla ricerca contemporanea*. Pisa: Edizioni ETS, 2014.

_____. Le développement de la culture dans *Humain, trop humain*. In: DENAT, Céline; WOTLING, Patrick (Org.). *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*. Reims: Éditions et presses universitaires de Reims, 2017.

GEBHARD, Walter. Zur Gleichnissprache Nietzsches. Probleme der Bildlichkeit und Wissenschaftlichkeit. *Nietzsche-Studien*, Berlim e Nova Iorque, v. 9, 1980.

GENTILI, Carlo. Kants 'kindischer' Anthropomorphismus. Nietzsches kritik der ,objektiven' Teleologie. *Nietzsche-Studien*, Berlim e Nova Iorque, v. 39, pp. 100-119, 2010.

GENTILI, Carlo; NIELSEN, Cathrin (Org.). *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2010.

GERHARDT, Volker. Nietzsche und die Philosophie. In: DJURIĆ, Mihailo. *Nietzsches Begriff der Philosophie*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.

GORI, Pietro. The Usefulness of Substances. Knowledge, Science and Metaphysics in Nietzsche and Mach. *Nietzsche-Studien*, Berlim e Nova Iorque, v. 38, 2009.

_____. Nietzsche as Phenomenalist? In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

_____. Nietzsche and Mechanism. In: HELMUT, Heit; HELLER, Lisa (Org.). *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014.

GRAY, Richard T. Skeptische Philologie: Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche und eine Philologie der Zukunft. *Nietzsche Studien*, 2009, v. 38, pp. 39-64.

GUERVÓS, L. E. de S. Introducción: El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica. In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre retórica*. Edição, tradução e introdução Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2000, pp. 9-77.

HELLER, Peter. "Von den ersten und letzten Dingen". *Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. Berlin e Nova Iorque: de Gruyter, 1972.

HEIT, Helmut. "Ein Problem mit Hörnern" – Nietzsche als Wissenschaftsphilosoph. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp. 3-24.

_____. Nietzsches Philosophie und das "Age of Science". In: HELMUT, Heit; HELLER, Lisa (Org.). *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014.

_____. Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations. *Nietzsche-Studien*, Berlin et Boston, v. 45, pp. 56-80, 2016.

HENKE, Dieter. Gedanken zum Umgang mit den Grundstrukturen und Elementen quasi-naturwissenschaftlicher Bezüge im Werke Nietzsches. *Nietzsche-Studien 18*. Berlin e Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1989.

HUSSAIN, Nadeem J. Z. Nietzsche's Positivism. *European Journal of Philosophy*, Norwich, Blackwell Publishing, pp. 326-368, 2004.

ITAPARICA, André Luís Mota. Lange e la lettura nietzschiana di Kant. Sullo statuto della cosa in sé e della volontà di potenza nella filosofia di Nietzsche. In: BUSELLATO, S. (Org.) *Nietzsche dal Brasile. Contributi alla ricerca contemporanea*. Pisa: Edizioni ETS, 2014, pp. 75-92.

JANZ, C. P. *Nietzsche: Biographie. Tome I: Enfance. Jeunesse. Les années bâloises*. Tradução de Marc B. de Launay. Paris: Éditions Gallimard, 1984a.

_____. *Nietzsche: Biographie. Tome II: Les dernières années bâloises. Le libre philosophe*. Tradução de Pierre Rusch. Paris: Éditions Gallimard, 1984b.

_____. *Nietzsche: Biographie. Tome III: Les dernières années du libre philosophe. La maladie*. Tradução de Pierre Rusch e Michel Vallois. Paris: Éditions Gallimard, 1985.

JENSEN, Anthony. Nietzsche's critique of Scientific Explanations in History. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

_____. Nietzsche and Historiography. In: HELMUT, Heit; HELLER, Lisa (Org.). *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2014.

JOHNSON, Dirk R. Modern vs. Ancient Science: Discussing Maudemarie Clark's *Nietzsche on Truth and Philosophy*. *Nietzsche-Studien* 42. Berlim e Boston: de Gruyter, 2013, pp. 243-255.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KOCH, Carl ; Schlechta, Karl. Nachbericht. In: BAW 5. *Friedrich Nietzsche. Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler-Zeit: 1868-1869*, pp. 427-443.

LARGE, Duncan. Nietzsche's Conceptual Chemistry. In: MOORE, Gregory; BROBJER, Thomas. *Nietzsche and Science*: Hampshire, Burlington: Ashgate, 2004.

LOPES, Rogério. Filosofia e ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo; SUAREZ, Rosana (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

_____. Methodologischer Naturalismus, epistemische Tugenden und Normativität bei Nietzsche. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

LOSSI, Annamaria. Genealogie der Wissenschaft. Über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft bei Nietzsche. In: GENTILI, Carlo; NIELSEN, Cathrin

(Org.). *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2010.

LOUKIDELIS, Nikolaos. Nietzsche und die “Logiker”. In: HEIT, Helmut; HELLER, Lisa (org.). *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte*. Berlim e Boston: de Gruyter, 2014.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. Pontos de inflexão acerca da recepção de Nietzsche na Itália. In: _____ (Org.). *Nietzsche pensador Mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2007.

_____. Por que sou um extemporâneo. In: _____. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009a.

_____. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. In: _____. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009b.

_____. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: _____. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009c.

_____. Voltas e reviravoltas. Acerca da recepção de Nietzsche na França. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009d.

_____. Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Charles Feitosa Paulo; SUARES, Rosana (Orgs). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

_____. Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que création. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 2, pp. 225-245, 2012a.

_____. La philologie: l’astuce du philosophe généalogiste. In : BALAUDÉ, Jean-François ; WOTLING, Patrick (Orgs.). *“L’art de bien lire”: Nietzsche et la philologie*. Paris: Vrin, 2012b, pp. 153-163.

_____. GEN – uma experiência de formação. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 30, pp. 303-319, 2012c.

_____. “La nuova concezione del mondo”: volontà di potenza, pluralità di forze, eterno ritorno dell’identico. In: BUSELLATO, S. (Org.) *Nietzsche dal Brasile. Contributi alla ricerca contemporanea*. Pisa: Edizioni ETS, 2014a, pp. 21-39.

_____. Considerações Extemporâneas. Distância e combate: a (in)atualidade do filósofo. In: _____. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Edições Loyolas, 2014b.

_____. Humano, demasiado, Humano. Entre moralistas e iluministas. In: _____. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Edições Loyolas, 2014c.

_____. Para além de Bem e Mal. Pensamentos da tarde: crítica do dogmatismo da escrita filosófica. In: _____. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Edições Loyolas, 2014d.

_____. O Caso Wagner. Modernidade e décadence: Wagner e a cultura filisteia. In: _____. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Edições Loyolas, 2014e.

_____. Crepúsculo dos Ídolos. Em busca de um critério de avaliação das avaliações. In: _____. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Edições Loyolas, 2014f.

_____. O Anticristo. Cristianismo: da má filologia à corrupção dos instintos. In: _____. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Edições Loyolas, 2014g.

_____. « Majetätische sittliche Gebäude ». La critique de Nietzsche à la doctrine morale kantienne. *Nietzsche-Studien*, Berlim e Boston, v. 45, pp. 30-55, 2016.

_____. L’éternel retour du même, le temps et l’histoire. In: BINOCHÉ, Bertrand ; SOROSINA, Arnaud. *Les historicités de Nietzsche*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 105-125.

MEIJERS, A. Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, Berlim e Nova York, v. 17, pp. 369-390, 1988.

MEIJERS, A.; STINGELIN, M. Konkordanz zu den Wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in ‘Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne’. *Nietzsche-Studien*, Berlim e Nova York, v. 17, pp. 350-368, 1988.

METTE, Hans Joachim ; SCHLECHTA, Karl. *Nachbericht*. In: : BAW 4 : *Friedrich Nietzsche. Schriften der Studenten- und Militärzeit : 1864-1868. Schriften der*

letzten Leipziger Zeit: 1868. Editores : Hans Joachim Mette und Karl Schlechta, pp. 597-616.

MIKULIĆ, Borislav. Weisheit zwischen Tod und Auferstehung. Zu Nietzsches Philosophiebegriff. In: DJURIĆ, Mihailo. *Nietzsches Begriff der Philosophie*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.

MITTASCH, Alwin. *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Kröner, 1952.

MOORE, Gregory. Introduction. In: MOORE, Gregory; BROBJER, Thomas (Org.). *Nietzsche and Science*. Aldershot: Ashgate, 2004.

MÜLLER-LAUTER, W. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: *Nietzsche-Studien*, Berlin e Nova York, v.3, pp. 1-60, 1974.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Über Freiheit und Chaos*. Berlin et New York : Walter de Gruyter, 1999.

NASSER, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a reforma metodológica da filologia: o problema da cientificidade no contexto dos estudos clássicos. *Hypnos*, São Paulo, v. 34, pp. 79-104, 1º sem. de 2015.

ORSUCCI, Andrea. Die Hierarchie der Wissenschaften in einem Zeitalter des Übergangs. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

PINTO, Louis. *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*. Paris : Éditions du Seuil, 1995.

PORTER, James I. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.

PÖSCHL, Viktor. Nietzsche und die klassische Philologie. In: FLASHAR, Hellmut; GRÜNDER, Karlfried; HORTSMANN, Axel. *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 141-155.

REUTER, Sören. Nietzsche und die Sinnesphysiologie und Erkenntniskritik. In: HELMUT, Heit; HELLER, Lisa (Org.). *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014.

RICCARDI, Mattia. Nietzsche und die Erkenntnistheorie und Metaphysik. In: HELMUT, Heit; HELLER, Lisa (Org.). *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014.

SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. Tradução Eder Corbanezi. *Cadernos Nietzsche*, v. 32, pp. 167-201, 2013.

_____. *Nietzsche*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.

_____. La question du progrès dans *Humain, trop humain*. In: DENAT, Céline; WOTLING, Patrick (Org.). *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*. Reims: Éditions et presses universitaires de Reims, 2017.

SALAGUARDA, Jörg. Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien Band*, v. 7, 1978.

SCHACHT, Richard. Nietzsche's Anti-Scientific Naturalism. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

SCHIAMANN, Gregor. Nietzsche und die Wahrheitsgewissheitsverluste im Anbruch der Moderne. In: HELMUT, Heit; HELLER, Lisa (Org.). *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014.

SCHLECHTA, Karl; ANDERS, Anni. *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart: Frommann, 1962.

SCHURINGA, Christoph. Nietzsche on history as science. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

SCHURINGA, Christoph. *La philosophie historique et la réévaluation des valeurs*. In: BINOCHÉ, Bertrand ; SOROSINA, Arnaud. *Les historicités de Nietzsche*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2016.

SILVA JÚNIOR, Ivo da. *Em busca de um lugar ao sol: Nietzsche e a cultura alemã*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2007.

_____. "Zeichensprache der Affekte": le langage et la morale chez Nietzsche. In: DENAT, C.; WOTLING, P. (org.). *Nietzsche. Un art nouveau du discours*. Reims: Éditions et presses universitaires de Reims, 2013, pp. 159-173.

_____. Nietzsche, entre a arte de ler bem e seus leitores. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 35, pp. 17-31, 2014.

_____. "Daß zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre": Nietzsche, trabalho e ócio. In: DENAT, C.; WOTLING, P. (org.). *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*. Reims: Éditions et presses universitaires de Reims, 2016, pp. 395-404.

SIMON, Josef. Der Philosoph als Gesetzgeber: Kant und Nietzsche. In: GERHARDT, Volker; HEROLD, Norbert. *Perspektiven des Perspektivismus: Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.

SMALL, Robin. *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001.

STACK, Georg. *Lange and Nietzsche*. Berlin e Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1983.

SOLIES, Dirk. Nietzsche und die Lebenswissenschaften. In: HELMUT, Heit; HELLER, Lisa (Org.). *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014.

SOMMER, Andreas Urs. *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist": ein philosophisch-historischer Kommentar*. Basel: Schwabe, 2000.

_____. *Kommentar zu Nietzsches "Der Fall Wagner" und "Götzen-Dämmerung"*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

_____. *Kommentar zu Nietzsches "Der Antichrist", "Ecce homo", "Dionysos-Dithyramben", "Nietzsche contra Wagner"*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

_____. Nietzsche und die Religionswissenschaft. In: HELMUT, Heit; HELLER, Lisa (Org.). *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin e Boston: Walter de Gruyter, 2014.

_____. *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken: "Jenseits von Gut und Böse"*. Berlin: Walter de Gruyter, 2016.

STEGMAIER, Werner. Nietzsches Neubestimmung der Philosophie. In: DJURIĆ, Mihailo. *Nietzsches Begriff der Philosophie*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.

_____. "Wissenschaft" als Vorurteil. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 373 der *Fröhlichen Wissenschaft*. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp. 25-37.

THURNHER, R. Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, Berlin e Nova York, v. 9, pp. 38-60, 1980.

TREIBER, Hubert. Zur Genealogie einer “science positive de la morale en Allemagne”. *Nietzsche Studien*, Berlin e Nova Iorque, v. 22, 1993.

ULMER, Karl. Die Verantwortung der Philosophie als Wissenschaft oder die Verwechslung des Einfältigen mit dem Einfachen [herausgegeben von Werner Stegmaier]. In: *Perspektiven der Philosophie*, Band 11. Amsterdam: Editions Rodopi, 1985, pp. 299-313.

VAN TONGEREN, Paul. Science and Philosophy in Nietzsche’s *Genealogy of Morality*. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

VENTURELLI, Aldo. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin e Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2003.

WAKONIGG, Daniela. *Die Natur des Philosophen. Die Philosophenbilder Nietzsches und der deutschen Aufklärungsphilosophie*. Marburg: Tectum Verlag, 2011.

WARD, Joseph. The “little independent clockwork”: Nietzsche on science and the will. In: HELMUT, Heit; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco (Org.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 2009.

WOTLING, Patrick. Le sens de la référence à l’avenir. In : _____. “*Oui, l’homme fut un essai*”. *La philosophie de l’avenir selon Nietzsche*. Paris: PUF, 2016a, pp. 7-17.

WOTLING, Patrick. La culture comme problème. La redétermination nietzschéenne du questionnement philosophique. In : _____. “*Oui, l’homme fut un essai*”. *La philosophie de l’avenir selon Nietzsche*. Paris: PUF, 2016b, p. 19-88.

ZAVATTA, B. Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré. *Nietzsche-Studien*, Berlin e Nova York, v. 38, p. 269-298, 2009.

Outras obras

ARISTÓTELES. *Politique. Livres I et II*. Tradução de Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

BAGEHOT, Walter. *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874.

BAUR, Ferdinand Christian. *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. Stuttgart: Becher, 1847.

BEEKES, Robert; with the assistance of Lucien van Beek. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2010.

BEISER, Frederick C. *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris: PUF, 1994.

_____. *La raison sans l'Histoire: échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'histoire*. Paris: PUF, 2007.

BOURDIEU, Pierre. Spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison. *Sociologie et sociétés*, v. 71, pp. 91-118, 1975.

_____. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1979.

_____. Les sciences sociales et la philosophie. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 47-48, pp. 45-52, juin 1983, Éducation et philosophie.

_____. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

_____. *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons D'Agir Éditions, 2001.

_____. *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris : Éditions raisons d'agir, 2004.

CANGUILHEM, Georges. Introduction: le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine. In : _____. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. 2^e édition revue et corrigée. Paris: Librairie philosophique Vrin, 1981, pp. 11-29.

_____. Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? In : _____. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. 2^e édition revue et corrigée. Paris: Librairie philosophique Vrin, 1981, pp. 33-45.

_____. L'objet de l'histoire des sciences. In : _____. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Septième édition augmentée. Paris: Librairie Philosophiques J. Vrin, 2002.

_____. Sur la valeur de la science. In: CANGUILHEM, Georges; PLANET, Camille. In: *Traité de Logique et de Morale*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres complètes. Volume 1. Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Vrin, 2011, pp. 791-801.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

DEFERT, Daniel. Situation du cours. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*. Seuil/Gallimard, 2011.

DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : Librairie Générale Française, 2006.

DIEMER, Alwin; KÖNIG, Gert. Was ist Wissenschaft? In: HERMANN, Armin; SCHÖNBECK, Charlotte (ed.). *Technik und Wissenschaft*. Düsseldorf: VDI Verlag, 1991. Cap. 1, pp. 3-28.

DROBISCH, Moritz Wilhelm. *Kants Dinge an sich und seine Erfahrungsbegriff. Eine Untersuchung*. Hamburg und Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1885.

_____. *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft*. Fünfte Auflage. Hamburg und Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1887.

DUHEM, Pierre. Algumas reflexões sobre as teorias físicas. Trad. Marta da Rocha e Silva e Mônica Fuchs. In: *Ciência e filosofia*, São Paulo, 4, pp. 13-37, 1989.

FEYERABEND, Paul K. *La science en tant qu'art*. Trad. Françoise Péri-gaut. Paris: Albin Michel, 2003.

FLASHAR, Hellmut. Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast – Traditionelle und neue Begründungen. In: FLASHAR, Hellmut; GRÜNDER, Karlfried; HORTSMANN, Axel. *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 21-31.

FOUCAULT, Michel. La vie: l'expérience et la science. *Revue de métaphysique et de morale*, 90e année, no 1: Canguilhem, pp. 3-14, janvier-mars 1985.

_____. Philosophie et psychologie (entretien avec Alain Badiou). In: _____. *Dits et écrits I*. Paris: Éditions Gallimard, 1994, pp. 438-448.

_____. Philosophie et vérité (entretien avec A. Badiou, G. Canguilhem, D. Dreyfus, J. Hyppolite, P. Ricœur). In: _____. *Dits et écrits I*. Paris : Éditions Gallimard, 1994, pp. 448-464.

_____. Qu'est-ce qu'un philosophe ?. In: _____. *Dits et écrits I*. Paris : Éditions Gallimard, 1994, pp. 552-553.

_____. Qu'est-ce qu'un auteur ?. In: _____. *Dits et écrits I*. Paris : Éditions Gallimard, 1994, pp. 789-821.

_____. *Le gouvernement de soi e des autres*. Seuil/Gallimard, 2008.

_____. *Leçons sur la volonté de savoir*. Seuil/Gallimard, 2011.

_____. Le savoir d' Œdipe. In: _____. *Leçons sur la volonté de savoir*. Seuil/Gallimard, 2011.

_____. *Discours et vérité – précédé de parrêsia*. Vrin, 2016.

FREULER, Léo. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Paris: Vrin, 1997.

FRISK, Hjalmar. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960.

GARRETA, Guillaume. Ernst Mach: l'épistémologie comme histoire naturelle de la science. In: WAGNER, Pierre. *Les philosophes et la science*. Paris : Gallimard, 2002, pp. 624-658.

GRÉSILLON, Almuth. Alguns pontos sobre a história da crítica genética. In: *Estudos avançados*, v. 5, n. 11. São Paulo, janeiro-abril, 1991.

HAY, Louis. Qu'est-ce que la critique génétique. ITEM. <http://www.item.ens.fr/index.php?id=384032#bodyftn16>

HERMANN, Armin. Was wollen die Naturwissenschaften? In: HERMANN, Armin; SCHÖNBECK, Charlotte (ed.). *Technik und Wissenschaft*. Düsseldorf: VDI Verlag, 1991, pp. 211-219.

HOBSBAWM, Eric John. *A era das revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

JAEGER, Friedrich; RÜSEN, Jörn. *Geschichte des Historismus*. Munique: Beck, 1992.

KANT, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: Kants Werke, v. 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage, 1787. In: Kants Werke, v. 3. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KLUGE, Friedrich (Bearbeitet von Elmar Seebold). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24 ed. Berlin e Nova Iorque: de Gruyter, 2002.

KÖHNKE, Klaus Christian. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

LANDFESTER, Manfred. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff und die hermeneutische Tradition des 19. Jahrhunderts. In: FLASHAR, Hellmut; GRÜNDER, Karlfried; HORTSMANN, Axel. *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 156-180.

LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2v. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1974.

LECOURT, Dominique. *Georges Canguilhem*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008. Cap. III : Une Épistémologie historique ?, pp. 51-72 ; Cap. IV : Philosophie, pp. 73-96.

LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

LUTHER, Wilhelm. *"Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum*. Borna, Bez. ; Leipzig, R. Noske, 1935.

MACH, Ernst. Antimetaphysische Vorbemerkungen. In: _____. *Beiträge zur Analyse der Empfindung*. Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1886, pp. 1-25.

OVERBECK, Franz. *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritzsche, 1873.

PINTO, Louis. L'inconscient scolaire des philosophes. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 135, pp. 48-57, décembre 2000, Inconscients de l'école.

PLATÃO. *La République*. 2. ed. Tradução : Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2004.

POGGI, Stefano. Positivistische Philosophie und naturwissenschaftliches Denken. In: POGGI, Stefano; Röd, Wolfgang (Org.). *Geschichte der Philosophie. Band X. Die Philosophie der Neuzeit 4*. München: C.H. Beck, 1989, pp. 13-151.

POINCARÉ, Henri. *La science et l'hypothèse*. Paris : Flammarion, 1968.

POINCARÉ, Henri. *La valeur de la science*. Paris : Flammarion, 1990.

RINGER, Fritz. *Fields of knowledge: French academic culture in comparative perspective, 1890-1920*. Paris; Cambridge: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme; Cambridge University Press, 1992.

RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

RODI, Frithjof. "Erkenntnis des Erkannten" – August Boeckhs Grundformel der hermeneutischen Wissenschaften. In: FLASHAR, Hellmut; GRÜNDER, Karlfried; HORTSMANN, Axel. *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 68-83.

SCHEWE, Karl. *Schopenhauers Stellung zu der Naturwissenschaft*. Berlin: E.Ebering, G. M. B. H., s/d. Impressão de tese defendida em 1905.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*. 6. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999 [1983].

SCHÖNBECK, Charlotte. Einleitung. In: HERMANN, Armin; SCHÖNBECK, Charlotte (ed.). *Technik und Wissenschaft*. Düsseldorf: VDI Verlag, 1991.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Como Representação*. Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SÊNECA. *Lettres à Lucilius*. Tomo IV. Texto estabelecido por François Préchac e traduzido por Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

SNELL, Bruno. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (σοφία, γνώμη, σύνεσις, ιστορία, μάθημα, ἐπιστήμη)*. Heidsheim e Zürich: Weidmann: 1992. (Impressão da edição de 1924).

SOULIÉ, Charles. Anatomie du goût philosophique. *Actes de la recherche en sciences sociales*. v. 109, pp. 3-28, octobre 1995, Anatomie du goût philosophique. http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1995_num_109_1_3151 (documento gerado em 12/05/2016).

_____. Profession philosophe. *Genèses*, v. 26, pp. 103-122, 1997, Représentations nationales et pouvoirs d'Etat..

STROHSCHNEIDER-KOHR, Ingrid. Textauslegung und hermeneutischer Zirkel – Zur Innovation des Interpretationsbegriffes von August Boeckh. In: FLASHAR, Hellmut; GRÜNDER, Karlfried; HORTSMANN, Axel. *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 84-102.

TAINÉ, Hippolyte. *Histoire de la Littérature anglaise*. Vol. 1. 17^e ed. Paris: Librairie Acheté. S/d. Introdução. I-XLIV.

VOGT, Ernst. Die Methodenstreit zwischen Hermann und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie. In: FLASHAR, Hellmut; GRÜNDER, Karlfried; HORTSMANN, Axel. *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 103-121.

WAGNER, Pierre. *Les philosophes et la science*. Paris : Gallimard, 2002. Introduction, pp. 9-65.

WEBER, Max. Wissenschaft als Beruf. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 6. ed. Editado por Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1985, pp. 582-613.

WOHLGENANT, Rudolf. *Was ist Wissenschaft?* Braunschweig, 1969. Wissenschaftstheorie: Wissenschaft und Philosophie, Band 2.

ZELLER, Eduard. *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*. Leipzig: Fues, 1865.