

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

LUAN JOSÉ SILVA REMÍGIO

O CONCEITO DE PSICOLOGIA EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO I*

BELÉM – PA

DEZEMBRO – 2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

LUAN JOSÉ SILVA REMÍGIO

O CONCEITO DE PSICOLOGIA EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO I*

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito para a obtenção do título de mestre na área de Filosofia Contemporânea.

Orientador: Pr. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

BELÉM – PA

DEZEMBRO – 2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA

---

Remígio, Luan José Silva

O conceito de psicologia em humano, demasiado humano I /  
Luan José Silva Remígio. - 2016.

Orientador: Ernani Pinheiro Chaves

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Belém, 2016.

1. Psicologia. 2. Psicologia e filosofia. 3. Metafísica. 4.  
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 5. La Rochefoucauld,  
François, Duque de, 1613-1680. I. Título.

CDD 22. ed. 153

---

LUAN JOSÉ SILVA REMÍGIO

O CONCEITO DE PSICOLOGIA EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO I*

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito para a obtenção do título de mestre na área de Filosofia Contemporânea.

Belém – Dezembro de 2016

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Orientador)

Universidade Federal do Pará (UFPA)

---

(Examinador Interno)

Prof. Dr. Henry Martin Burnett Júnior (UNIFESP/UFPA)

---

(Examinador externo)

Prof. Dr. Bruno Martins Machado (UFS)

---

Profa. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza

(Examinadora Suplente).

Universidade Federal do Pará (UFPA)

BELÉM – PA

DEZEMBRO – 2016

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente ao meu orientador Ernani Pinheiro Chaves por ter aceitado me conduzir na realização desta dissertação de mestrado.

À minha família que sempre me apoiou nas minhas decisões, sobretudo minha mãe que, mesmo sabendo da notícia que seu filho pretendia ingressar no curso de filosofia (sic), nunca mediu esforços e foi o pilar de minha formação educacional desde minha infância até os últimos dias de Universidade.

Agradeço ao novo elemento da minha família – agora legalmente! –, Myrth Soares. Presente diariamente, me incentivando a voltar à universidade para continuar a vida acadêmica.

Aos meus amigos do mestrado Raul Reis, Allan Araújo, Livia Coutinho, Julie Christe, Héden Costa e Tiago Ledo. Não poderia esquecer também de Allan Senna, mesmo distante sempre me apoiou. Meus amigos de Castanhal, sempre presentes Rômulo Macedo e Welington Rocha. Meu antigo professor de cursinho Franklin Felizardo, agora amigo, com quem posso em Castanhal dialogar sobre filosofia.

Aos professores Rogério Lopes e Roberto Barros por suas contribuições no exame de qualificação.

Gostaria de agradecer, também, aos professores Bruno Machado e Henry Burnett por comporem a banca de defesa de dissertação de mestrado.

À professora Jovelina Ramos, Coordenadora do PPGFIL, sempre paciente e solícita.

Agradeço também à SEDUC-PA (Secretaria de Educação do Pará) pela licença concedida para cursar o mestrado em filosofia. Ao apoio técnico do C CVS (Centro de Capacitação e Valorização do Servidor), que me ajudaram com os tramites legais para conseguir a licença aprimoramento.

Aos professores que assumiram minha carga horária enquanto me ausentei, muito obrigado.

### A IDEIA

De onde ela vem?! De que matéria bruta  
Vem essa luz que sobre as nebulosas  
Cai de incógnitas criptas misteriosas  
Como as estalactites duma gruta?!

Vem da psicogenética e alta luta  
Do feixe de moléculas nervosas,  
Que, em desintegração maravilhosas,  
Delibera, e depois, quer e executa!

Vem do encéfalo absconso que a constringe,  
Chega em seguida às coras da laringe,  
Tísica, tênue, mínima, raquítica...

Quebra a força centrípeta que a amarra,  
Mas, de repente, e quase morta, esbarra  
No molambo da língua parálitica!

Augusto dos Anjos

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo explorar o conceito de psicologia tal como apresentado em *Humano, demasiado humano*. A formulação deste conceito encontra-se intimamente ligada ao projeto filosófico nietzscheano de filosofia histórica inaugurado em 1878. Este empreendimento critica a filosofia tradicional a partir do conhecimento científico, que volta a ser valorizado a partir da obra de 1878. A psicologia elaborada por Nietzsche distancia-se daquela elaborada pela metafísica, pois o filósofo parte de pressupostos diferentes da tradição ao rejeitar a dualidade corpo/alma e a supremacia do inteligível sobre o sensível, ao atribuir importância maior ao sensível. Importantíssimo, também, é a amizade iniciada com Paul Rée que apresentará os moralistas franceses do século XVII e XVIII ao filósofo alemão. O duque de La Rochefoucauld, um desses pensadores franceses, é fundamental para elaboração de suas “observações psicológicas”, assim como os estudos sobre fisiologia, intensificados a partir de então. Sendo assim, a análise psicológica é necessária para denunciar os ideais, teóricos, práticos e estéticos como ficções humanas, demasiadas humanas.

**Palavras-chave:** Psicologia – Filosofia histórica – La Rochefoucauld – Ciência – Metafísica.

## ABSTRACT

The present work aims to explore the concept of psychology as presented in *Human, all too human*. The formulation of this concept is closely linked to the Nietzschean philosophical project of historical philosophy inaugurated in 1878. This enterprise criticizes the traditional philosophy based on scientific knowledge, which is again valued from the work of 1878. The psychology elaborated by Nietzsche departs from that elaborated by metaphysics, since the philosopher starts from different presuppositions of the tradition when rejecting the body/soul duality and the supremacy of the intelligible over the sensible, when attaching greater importance to the sensitive. Most important, too, is the friendship begun with Paul Rée that will present the French moralists of the seventeenth and eighteenth centuries to the German philosopher. The Duke of La Rochefoucauld, one of these French thinkers, is fundamental for the elaboration of his "psychological observations", as well as the studies on physiology, intensified thereafter. Thus, psychological analysis is necessary to denounce ideals, theoretical, practical and aesthetic as human fictions, too human.

**Keywords:** Psychology - Historical Philosophy - La Rochefoucauld - Science - Metaphysics.



### **Lista de abreviaturas:**

GDM/DM	Drama musical grego
ST/ST	Sócrates e a tragédia
DW/VD	Visão dionisíaca do mundo
GT/ NT	O nascimento da tragédia
WB/WB	Richard Wagner em Bayreuth
MA/ HH	Humano, demasiado humano
VM/OS	Miscelâneas de opiniões e sentenças
WS/AS	O andarilho e sua sombra
M/ A	Aurora
FW/ GC	A gaia ciência
JGB/ BM	Além de bem e mal
GM/ GM	Genealogia da moral
WA/NW	Nietzsche contra Wagner
GD/CI	Crepúsculo dos ídolos
EH/ EH	Ecce homo
FP	Fragmentos póstumos (Seguido da numeração do fragmento e época em que foi redigido).

No caso da correspondência de Nietzsche, optei por indicar a numeração das mesmas, pois a edição utilizada para realizar o presente trabalho segue a numeração original, ou seja, segue a edição alemã Colli Montinari. Dessa maneira, citarei: “Carta 507”, por exemplo.

### **Schopenhauer:**

MVR                      O mundo como vontade e representação, seguido do parágrafo.

### **La Rochefoucauld:**

Na elaboração do presente trabalho utilizamos quatro edições das *Máximas e reflexões morais* de La Rochefoucauld. Para facilitar, utilizaremos M, para máxima da última edição publicada pelo autor; MP, para máximas póstumas; MS, para máximas suprimidas; MD, para máximas descartadas. Desse modo, resolvemos citar o nome do autor, depois o ano seguido da máxima (M), por exemplo: LA ROCHEFOUCAULD, 1994, M 234; no caso de outras referências, que

não as máximas, citamos autor, ano seguido da página: LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 103; assim por diante.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 METAFÍSICA DE ARTISTA</b> .....	16
<b>1.1 O nascimento da tragédia a partir do espírito da música</b> .....	17
1.1.1 Schopenhauer .....	18
1.1.2 Wagner.....	21
1.1.3 Teses importantes da obra de estreia .....	24
1.1.4 Polêmicas.....	26
<b>2 HUMANO, DEMASIADO HUMANO: O MONUMENTO DE UMA CRISE</b> .....	32
<b>2.1 Crise</b> .....	32
2.1.1 Crise teórica.....	33
2.1.2 Crise pessoal.....	34
2.1.3 A desilusão de Bayreuth.....	35
<b>2.2 Idealismo</b> .....	37
<b>2.3 Espírito Livre</b> .....	40
2.3.1 Espírito livre <i>Versus</i> espírito cativo.....	41
2.3.2 Espírito livre: prólogo de 1886.....	44
<b>3 A IMPORTÂNCIA DE HUMANO, DEMASIADO HUMANO NA OBRA DE NIETZSCHE</b> .....	48
<b>3.1 O lugar de Humano, demasiado humano</b> .....	48
<b>3.2 A relha do arado</b> .....	52
<b>3.3 Dois prólogos: guia de viagem para se ler no caminho</b> .....	54
<b>3.4 Um livro para espíritos livres</b> .....	56
3.4.1 “No lugar do prólogo” .....	58
<b>3.5 Novo método: Filosofia histórica</b> .....	64
3.5.1 A falta de sentido histórico: defeito hereditário dos filósofos.....	68
<b>3.6 Crítica à metafísica</b> .....	70
<b>3.7 Crítica à metafísica de artista</b> .....	73
3.7.1 Ciência da arte .....	74
3.7.2 Gênio: inspiração ou transpiração?.....	75
3.7.3 Humano e desumano .....	78
<b>4 PSICOLOGIA</b> .....	81
4.1 Situando o problema .....	81

<b>4.2 Psicologia em Humano, demasiado humano</b> .....	<b>84</b>
4.2.1 Paul Rée.....	84
4.2.2 La Rochefoucauld.....	90
4.2.2.1 <i>Reflexões sobre seu tempo</i> .....	91
4.2.2.2 <i>Principais ideias de La Rochefoucauld: Reflexões ou máximas e sentenças morais e Retrato de M. R. D. por ele mesmo</i> .....	93
4.2.2.3 <i>Crítica às virtudes</i> .....	94
<b>4.3 Contribuição à história dos sentimentos morais</b> .....	<b>99</b>
4.3.1 Estilo.....	103
4.3.2 Reflexões sobre o humano, demasiado humano: observações psicológicas .....	105
4.3.3 Sob a ótica das observações psicológicas I: crítica à compaixão .....	118
4.3.4 Sob a ótica da observação psicológica II: a necessidade cristã de redenção.....	120
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>124</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>127</b>

## INTRODUÇÃO

No ano de 1886 o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) escreve novos prefácios para cinco das suas obras publicadas anteriormente à *Assim falou Zaratustra*<sup>1</sup>, são elas: *O nascimento da tragédia*, *Humano, demasiado humano* I e II, *Aurora* e *A Gaia ciência*. Em um desses prefácios, ao dedicado à obra de 1878, MA/HH, Nietzsche faz uma afirmativa bem significativa, a saber: não existem psicólogos na Alemanha (MA/HH, “Prólogo”, 8). Vale lembrar que neste mesmo período, em 1886, Nietzsche está redigindo *Além de bem e mal* – obra semelhante à de 1878 inclusive no que diz respeito às temáticas trabalhadas em ambas<sup>2</sup> e ao estilo aforismático comum às duas obras –, livro no qual encontramos no aforismo 23 o que o filósofo entende por psicologia, e a ela reserva o papel de “rainha das ciências”, que tem por tarefa principal estabelecer “o caminho para os problemas fundamentais” (JGB/BM 23).

Ora, apesar de somente em 1886 Nietzsche definir de maneira categórica a tarefa da psicologia, já em 1878 se ocupava com reflexões psicológicas e com o desenvolvimento da mesma, principalmente a partir de seus estudos sobre “fisiologia, medicina e ciências da natureza”, que encontram forma em MA/HH (EH/EH, *Humano, demasiado humano*, 3). Embora não seja uma temática nova na filosofia nietzscheana, a psicologia, quando trabalhada por comentadores, recebe maior destaque, fundamentalmente, no aforismo supracitado, e em obras do período maduro de seu pensamento. Exemplo disso, é o livro fundamental e de extrema importância sobre a temática, do intérprete Oswaldo Giacóia Junior (GIACÓIA, 2006), *Nietzsche como psicólogo*, porém sua interpretação parte de EH/EH, uma das últimas obras que o filósofo alemão escreveu; outro exemplo é o estudo, também indispensável, *O pensamento do subsolo* do intérprete Patrick Wotling (WOTLING, 1999), mas também se detém, principalmente, dos últimos escritos de Nietzsche, mais especificamente a partir do parágrafo 23 de JGB/BM, trabalhando juntamente com o conceito psicologia o de “vontade de poder”.

Não que eles, Giacóia e Wotling, deixem de lado as reflexões trabalhadas anteriormente, entretanto são somente citadas e não são desenvolvidas como as ideias das

<sup>1</sup> Sobre este tema ver: BURNETT, 2008. Neste livro o autor propõe uma autobiografia filosófica do pensador alemão a partir dos famosos prefácios de 1886, assim como uma interpretação da tentativa de Nietzsche em dar unidade à totalidade de sua obra tendo como conceito chave o de “transvaloração de todos os valores”, projeto deste período.

<sup>2</sup> No que diz respeito a comparação entre MA/HH e JGB/BM, temos em língua portuguesa o seguinte trabalho: ITAPARICA, 2002. Nesta obra o autor tem como objetivo fazer um paralelo entre o estilo aforismático, e as temáticas em ambas, destacando sobretudo a crítica à moral.

últimas obras. Outro estudo bem significativo sobre psicologia em Nietzsche é de Brian Leiter (LEITER 2011) em seu artigo intitulado *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado* não fica restrito à um texto específico, pois utiliza-se de vários textos dos mais diversos períodos para fundamentar sua hipótese de Nietzsche como um filósofo naturalista. Robert Pippin (PIPPIN 2006), que busca em seu livro *Nietzsche: moralista francês* inseri-lo na tradição dos moralistas, sobretudo os franceses, os quais Nietzsche leu de modo atencioso, principalmente no período intermediário de sua produção filosófica, é o que mais se aproxima da temática aqui levantada como proposta de trabalho, apesar de não se restringir à MA/HH. Estes serão, fundamentalmente, os principais teóricos que serviram como auxílio para o desenvolvimento do presente trabalho.

Desse modo, podemos destacar uma passagem de *Para a genealogia da moral* na qual Nietzsche afirma que “meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*” (GM/GM, Prólogo, 2). O mais importante desta passagem é a forma que Nietzsche encara sua obra de 1878, como um primeiro esboço do método genealógico, assim como a “polêmica” para com a moral. No que diz respeito ao método genealógico, no primeiro aforismo de MA/HH, intitulado *Química dos conceitos e sentimentos*, Nietzsche apresenta seu novo método filosófico: a filosofia histórica – posteriormente nomeada de método genealógico<sup>3</sup> –, composta, entre outras, pela história, o saber científico e a psicologia. No que toca a “polêmica” da crítica à moral, é através da psicologia que Nietzsche irá atacar a moral, principalmente a moral cristã<sup>4</sup>. Sendo assim, podemos dizer, de certa forma, que temos elementos suficientes para defender a tese que, no pensamento de Nietzsche, a psicologia emerge e possui importância a partir da obra de 1878. Mas que psicologia seria esta?

Voltemos ao prefácio de 1886 destinado à MA/HH, e vamos deixar de lado, nesse momento, as questões relacionadas ao papel desta obra neste momento e o que ela representa para a filosofia nietzscheana, e nos deter em um questionamento do último parágrafo do prefácio, onde Nietzsche diz: “Mas onde existem hoje psicólogos? Na França, certamente; talvez na Rússia. Não na Alemanha, com certeza” (MA/HH, Prólogo, 8). Ao afirmar a existência de psicólogos na França, Nietzsche reforça, o que hoje é conhecido por todos

---

<sup>3</sup> Cf. GIACÓIA, 2000, p.46. O autor chama atenção para a utilização da “filosofia histórica”, e como esta forma de pesquisa não é abandonada posteriormente, pois anos mais tarde será chamada de “método genealógico”, um conhecimento científico. Desse modo, podemos afirmar que Nietzsche não deixa de lado, mesmo no final de sua produção filosófica, o saber científico.

<sup>4</sup> Nietzsche reserva o terceiro capítulo para tratar da moral religiosa dentro de MA/HH: Da vida religiosa.

aqueles que se ocupam com sua filosofia, a influência que os franceses exerceram no seu pensamento. Mais do que isso, uma influência teórica no que tange uma questão central de seu pensamento que é a psicologia.

Esta contribuição se dá a partir do contato que o filósofo alemão tem com os moralistas franceses<sup>5</sup>. Destacaremos, neste trabalho, o moralista La Rochefoucauld, pois este aparece citado nominalmente na obra de 1878, mais precisamente a partir do capítulo segundo intitulado *Contribuição à história dos sentimentos morais* onde Nietzsche tratará de questões relacionadas à moral e ao comportamento humano de um modo geral. No conjunto de aforismos 35, 36, 37 e 38 do segundo capítulo, Nietzsche nos apresenta a forma como realiza as suas “observações psicológicas” (MA/HH 35) e quais as problemáticas serão levantadas. No aforismo 50 se detém mais precisamente no sentimento de compaixão, que é um ataque direcionado à Schopenhauer. Nos aforismos 132, 133, 134 e 135, Nietzsche “aplica” seu novo método, a filosofia histórica, à “vida religiosa”, mais precisamente tomando como ponto fundamental a moral cristã.

Dito isto, podemos estabelecer nossa problemática como sendo o conceito de psicologia no primeiro volume de MA/HH. Para tanto, faz-se necessário entender: 1) qual a importância e o que representam Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) e Richard Wagner (1813 – 1883) para Nietzsche no conjunto de ideias expresso em GT/NT; 2) o que Nietzsche quer dizer ao atribuir à MA/HH o caráter de “testemunho de uma crise”<sup>6</sup>; 3) destacar a obra de 1878 como de fundamental importância para a elaboração de conceitos e reflexões filosóficas que persistem no pensamento de Nietzsche até seus últimos escritos 4) qual a importância para elaboração das observações psicológicas, assim como para a elaboração de MA/HH, a leitura dos moralistas franceses, e sua aproximação com Paul Rée (1849 – 1901)?

Estas são as questões fundamentais que nortearão o presente trabalho. Partindo dos aforismos 35, 36, 37 e 38 de MA/HH, buscaremos responder aos questionamentos levantados com o intuito de mostrar como a leitura dos moralistas franceses, em especial La Rochefoucauld (1613 – 1680), é indispensável para que se entenda a formulação do conceito de psicologia realizada por Nietzsche já em 1878, e este é, podemos dizer, o diferencial do presente trabalho.

\*\*\*

---

<sup>5</sup> Cf. FP 16[5] de 1876.

<sup>6</sup> Cf. EH/EH, Humano, demasiado humano, 1.

Para alcançarmos nosso objetivo, dividimos o presente trabalho em quatro momentos interligados entre si. No capítulo inicial, fizemos a apresentação do primeiro empreendimento teórico formulado por Nietzsche no período em que ocupou a cadeira de filologia clássica na universidade da Basileia, a “metafísica de artista”. Tratamos das influências que o jovem professor sofreu durante este período: Schopenhauer e Wagner, ambos de extrema importância para o pensamento desenvolvido, principalmente, em GT/NT. Destacamos as principais ideias da obra de estreia de Nietzsche porque julgamos necessário para se compreender o contraponto representado por MA/HH (1878) anos mais tarde: vemos o questionamento do projeto de GT/NT.

Passando para o segundo capítulo, utilizamos como fio condutor o conceito de “crise” atribuído à MA/HH, em 1888 na sua autobiografia filosófica EH/EH. O conceito de “crise” está relacionado diretamente a outros dois: idealismo e espírito livre. Desse modo, explicamos qual é a crise enfrentada por Nietzsche neste momento, e como esta representa o abalo de um tipo específico de idealismo, o prático. Nesse contexto surge a figura do “espírito livre”, uma nova forma de vida a ser cultivada a qual o livro de 1878 tem como objetivo ajudar à florescer.

O terceiro capítulo tratará sobre o significado de MA/HH para a filosofia de Nietzsche. Buscamos neste capítulo, a partir de pesquisadores importantes da obra do filósofo, estabelecer um lugar de destaque à obra de 1878, muitas vezes deixada de lado e encarada como mera transição para a dita filosofia “madura” de Nietzsche. Reconstituímos o percurso trilhado pelo filósofo até a publicação de MA/HH em 1878: o surgimento de “A relha do arado”, nos dias em que esteve em Sorrento, viagem que tem significado importantíssimo para Nietzsche. Em MA/HH abandona a “metafísica de artista” e apresenta ao seu leitor a “filosofia histórica”, a partir desta passará a limpo toda a história da filosofia até então a partir da perspectiva da ciência. Nietzsche criticará, principalmente, as ideias que serviram de fundamento para sua primeira obra, GT/NT.

Todo este percurso visa preparar terreno para explicarmos como surge o conceito de psicologia em MA/HH. A psicologia exposta na obra de 1878 está ligada ao projeto de “filosofia histórica”, e esta é um contraponto à “metafísica de artista” de GT/NT que foi fortemente influenciada por Schopenhauer e Wagner. Assim o afastamento teórico acaba repercutindo na amizade entre o jovem professor universitário e o experiente músico, desembocando no rompimento em 1878, após a publicação de MA/HH. Surgem então novas amizades. Uma delas é Paul Rée com quem passará um ano em Sorrento - entre 1876-1877, período de elaboração de MA/HH -, ao lado de Malwida von Meysenbug (1816 – 1903) e



Albert Brenner (1856 – 1878). Seu novo amigo lhe apresentará os moralistas franceses, que servirão de grande inspiração para a formulação das suas análises psicológicas.

\*\*\*

Para realizar o presente trabalho, adotamos a proposta de leitura indicada por Mazzino Montinari em seu texto *Ler Nietzsche* (MONTINARI, 2003). Montinari ao lado de Giorgio Colli organizou a edição crítica da obra completa de filósofo. De forma reduzida, o que os organizadores visaram, foi evitar equívocos na leitura da obra de Nietzsche. Essa nova edição preocupa-se com três aspectos fundamentais: a) contextualização da própria obra de Nietzsche em um determinado período de sua produção filosófica; b) coloca a obra publicada em íntima relação com os fragmentos póstumos da época; c) relaciona as ideias expostas pelo autor em suas obras de acordo com o debate de sua época. Entretanto, o propósito de Montinari não é eternizar apenas uma interpretação possível da obra nietzscheana, mas sim a proposta de uma leitura filológico-histórica para que nós estejamos prevenidos de leituras abusivas e equivocadas.

Essa proposta ganha ainda mais fundamento quando lemos o prefácio de 1886, acrescentado à segunda edição de *Aurora* (M/A, Prólogo, 5). No parágrafo 5 deste prefácio esboça o leitor para seus livros: o leitor do lento, paciente ou ainda em passagem do *Ecce homo*, quando diz que gostaria de ser lido “como os bons filólogos leem o seu Horácio” (EH/EH, Porque escrevo tão bons livros, 5).

Seguindo esta metodologia, a leitura de MA/HH será acompanhada pelas “Máximas e Reflexões” de La Rochefoucauld, fragmentos póstumos e cartas da época, além de comentários importantes sobre a temática a ser desenvolvida.

## 1 METAFÍSICA DE ARTISTA

Habitualmente entre os estudiosos da filosofia de Nietzsche é estabelecida a divisão de sua obra em três grandes fases<sup>7</sup>: a primeira, representada por sua obra de estreia, *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música*<sup>8</sup> (1872), onde encontramos esboçada a famosa metafísica de artista, assim como as quatro extemporâneas: a *Primeira consideração extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor* (1873), a segunda *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), a terceira *Schopenhauer como educador* (1874) e a quarta *Richard Wagner em Bayreuth* (1876)<sup>9</sup>; a segunda fase iniciada com *Humano, demasiado humano* (1878), seguida por *Opiniões e sentenças diversas* (1879) *O andarilho e sua sombra*<sup>10</sup> (1879-1880<sup>11</sup>), *Aurora* (1881) e *A gaia ciência*<sup>12</sup> (1882), estas obras são, geralmente, caracterizadas pela valorização do saber científico e, por isso, classificadas como “positivista”; a terceira e derradeira fase tem como obra de abertura, e principal expoente,

<sup>7</sup> Alguns dos comentadores que utilizam essa periodização foram utilizados no presente trabalho: Oswaldo Giacóia Junior com seu livro *Nietzsche* (GIACÓIA, 2000, p. 28-30), Scarlett Marton em *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* (MARTON, 2010, p.42-44), Henry Burnett em *Para ler o Nascimento da tragédia de Nietzsche* (BURNETT, 2012, p.9).

<sup>8</sup> Na segunda edição de 1886 Nietzsche modificará o título de sua primeira obra para *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Nesse sentido, podemos corroborar a posição defendida por Burnett (BURNETT 2008, p.24), entendendo que a proposta de novos prefácios tem como objetivo maior tornar compreensível *Assim falou Zaratustra*, tida na época como sua principal obra. Burnett diz ainda que Nietzsche tenta apresentar continuidade entre sua primeira até a última obra publicada, na época dos prefácios seria *Além de bem e mal*. Desse modo, suprime o primeiro prefácio onde dedica a obra a Wagner e liga o projeto de obra de arte total ao seu, a metafísica de artista. Assim, Wagner não faz mais parte de suas reflexões, a não ser como algo a ser combatido e não exaltado, e deve ser afastada qualquer possível indício de dependência teórica em relação ao músico: “Para ser justo com *O nascimento da tragédia* (1872), será preciso esquecer algumas coisas. Ele *influiu*, e mesmo fascinou, pelo que nele era erro – por sua aplicação ao *wagnerianismo*, como se este fosse um sintoma de ascensão. [...] Por várias vezes encontrei o livro citado como *O renascimento da tragédia a partir do espírito da música*: só tiveram ouvido para uma nova fórmula de arte, do propósito, da tarefa de Wagner – por isso não atentaram para que o no fundo a obra encerrava de valioso: ‘Helenismo e pessimismo’: este teria sido um título menos ambíguo: como primeiro esclarecimento sobre como os gregos deram conta do pessimismo – com que o *superaram...*” (EH/EH, *O nascimento da tragédia*, I).

<sup>9</sup> Alguns escritos desse período da filosofia de Nietzsche só foram publicados após sua morte ou tiveram sua circulação restrita, os de maior relevância são: *O drama musical grego, Sócrates e a tragédia, A visão dionisíaca do mundo, O nascimento do trágico* (todos de 1870); *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (1872); *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873) e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) (GIACÓIA, 2000, p. 30).

<sup>10</sup> Em 1886 com a publicação da segunda edição de suas obras anteriores à *Za/ZA*, Nietzsche reúne *VM/OS* e *WS/AS* em um único volume e o intitula de *Humano, demasiado humano II* (MA II/HH II).

<sup>11</sup> *WS/AS* foi publicada no final de 1879 com data de 1880 (NIERMEYER 2014, p. 353).

<sup>12</sup> A primeira edição de *A gaia ciência* é composta por quatro partes, a quinta só foi acrescida em 1886 numa segunda edição acompanhada de um prefácio, alguns poemas e as canções para “O príncipe Volgfelfrei” como apêndice.

Assim falou Zaratustra (1883-1885), desse mesmo período são, *Além de bem e mal* (1886<sup>13</sup>), *Para genealogia da moral* (1887), *Crepúsculo dos ídolos* (1888), *O anticristo* (1888), *Ecce homo* (1888), *O caso Wagner* (1888), *Nietzsche contra Wagner* (1888)<sup>14</sup>. Entretanto, todos são taxativos quanto ao caráter metodológico desta divisão, pois existem reflexões do filósofo que extrapolam a periodização de sua obra, desse modo questões propostas em 1871 podem retornar alguns anos depois sob nova perspectiva, já que Nietzsche propõe diversos projetos filosóficos que, algumas vezes, são abandonados<sup>15</sup>.

### 1.1 O nascimento da tragédia a partir do espírito da música

A obra de estreia de Nietzsche, *O nascimento da tragédia* de 1872, é fortemente influenciada por duas personalidades que representam dois conjuntos de ideias que, de certa forma para o Nietzsche da época, se complementam: Schopenhauer, com sua filosofia pessimista encontra na Vontade toda dor e sofrimento da existência humana a essência da vida e, também, a exaltação da arte como meio de comunicar esta essência, sobretudo a música como arte privilegiada nesta tarefa; e Wagner, compositor alemão que busca uma revolução no âmbito musical e o ressurgimento da tragédia grega em suas obras. A música unirá Nietzsche, Wagner e Schopenhauer.

No que tange a presença dos gregos no pensamento de Nietzsche neste momento, segundo Zöllner (ZÖLLER, 2012) o povo grego seria um terceiro elemento que fomentará a reflexão de Nietzsche em sua obra de estreia, e que está, de certo modo, ligado à Wagner na tentativa de fazer brotar, em solo alemão, aquela obra de arte essencialmente trágica (ZÖLLER, 2012, p.74). Endossando ainda mais a reverência aos mestres de juventude e a importância dos gregos para sua reflexão, Nietzsche afirma, em carta endereçada à Malwida von Meysenbug no dia 7 de fevereiro de 1875, nos seguintes termos: “Em suma, eu estava

---

<sup>13</sup> Podemos contar deste período os prefácios à GT/NT, M/A, MAI/HHI, MAII/HHII, FW/GC. Em 1886 Nietzsche junta *Miscelâneas de opiniões e sentenças* e *O andarilho e sua sombra* e forma o segundo volume de *Humano, demasiado humano II*.

<sup>14</sup> No corpo do texto, para facilitar, utilizaremos as abreviaturas sugeridas na “Lista de abreviaturas”.

<sup>15</sup> Podemos citar, por exemplo, sua primeira tentativa de estabelecer a *Germania* com seus amigos na juventude Krug e Pinder; o projeto de dez intempestivas em carta destinada a Hans von Bülow: “Pero lo peor de todo es que carezco por completo de tiempo. Los próximos cinco años he estipulado trabajar en las diez *Intempestivas* que faltan para limpiar así el alma de todas las posibles confusiones polémico-pasionales” (Carta 412). Alguns anos mais tarde elabora, em GT/NT, o projeto de “metafísica de artista” e o abandona algum tempo depois. No FP do inverno – primavera de 1875 1[3] Nietzsche esboça o plano de treze intempestivas, que, no fim, será restrito a quatro; a ideias da *Escola de educadores*, na época de sua estadia em Sorrento e elaboração de MA/HH.

indo muito melhor do que meus vizinhos desde que assumi esse caminho; acima dele brilham dois sóis, Wagner e Schopenhauer, e se estende um céu completamente grego”<sup>16</sup> (Carta 424).

### 1.1.1 Schopenhauer

Em outubro de 1865<sup>17</sup> ao passar pela frente de uma velha livraria, Nietzsche se depara com um livro de título no mínimo curioso. Tratava-se de *O mundo como vontade e representação*, escrito pelo filósofo pessimista Schopenhauer. As reflexões expostas em MVR repercutem na produção dos chamados textos preparatórios a GT/NT, *A visão dionisíaca do mundo* (DW/VD), *O drama musical grego* (GDM/DM) e *Sócrates e a tragédia* (ST/ST), que culminam em seu primeiro livro, publicado alguns anos mais tarde. Nas primeiras linhas de GT/NT Nietzsche nos apresenta o par de impulsos que engendram a tragédia grega, o apolíneo e o dionisíaco. É a partir desses impulsos que a tragédia grega tem sua origem:

[...] o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações. Tomamos estas denominações dos gregos, que tornaram perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão de arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses (GT/NT 1).

Ao mesmo tempo em que Nietzsche se insere em uma discussão da tradição ele se distancia: se aproxima a partir do momento em que se ocupa com a tragédia e o trágico, algo que não foi iniciado pelo filósofo (MACHADO, 2006, p. 7); toma distância no momento em que atribui o nascimento da obra de arte aos impulsos representados pelas divindades Apolo e Dionísio, não a conceitos abstratos. Desse modo, a arte é colocada em um patamar distinto do saber científico, regido por conceitos, abstrações e teorizações lógicas. A tragédia surge, desse ponto de vista, no momento em que em que ambos impulsos se reconciliam.

Apolo e Dionísio, são caracterizados como opostos: o primeiro representa a medida, o *principium individuationis* (GT/NT 1); enquanto que o segundo significa desmedida, rompimento do *principium individuationis*, dando acesso ao Uno primordial, ao Ser. São opostos em suas naturezas artísticas: “[...] a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e

<sup>16</sup> “En suma, me va realmente mejor que a mis prójimos desde que tomé ese camino; por encima de él lucen dos soles, Wagner e Schopenhauer, y se extiende un cielo completamente griego” (Carta 424).

<sup>17</sup> Rüdiger Safranski (SAFRANSKI, 2011) atribui o encontro com Schopenhauer a este ano. Segundo o biógrafo, Nietzsche: “Imediatamente, percebeu que a natureza do mundo, sua substância, não é algo racional, lógico, mas um impulso vital obscuro” (idem, p.37). Outro biógrafo consultado que também corrobora esta informação é Dorian Astor (ASTOR, 2013, p.58).

a arte não figurada [*unbildlichen*] da música, a de Dionísio [...]” (GT/NT 1). Nietzsche valorizará o dionisíaco em sua obra, ou seja, o não figurado, a música. Apolíneo e dionisíaco são, digamos, adaptações feitas dos conceitos da filosofia schopenhauriana de representação e Vontade. Sendo assim, podemos perceber, de imediato, ecos da filosofia de Schopenhauer nos textos do período em que o jovem professor ocupou a cátedra de filologia clássica na universidade da Basileia.

No terceiro livro do primeiro tomo de MVR, Schopenhauer desenvolve a sua teoria estética, na qual valorizará a música. Antes é necessário entender que, na obra em questão, o filósofo entende o mundo numa dupla perspectiva: enquanto vontade e representação. No primeiro livro é exposto o mundo como representação do sujeito do conhecimento, no segundo como Vontade, para além de toda representação (MVR 30).

O filósofo pessimista extrai de Kant a dualidade da existência: enquanto Kant pensa em fenômeno e coisa em si, Schopenhauer entende o mundo como Vontade e representação. O mundo enquanto representação é regido por dois princípios: individuação e razão suficiente. Princípio de individuação é entendido como tempo e espaço, onde as coisas se dão de forma limitada e individual; o princípio de razão suficiente, ou de causalidade, é o de conceber todo e qualquer fenômeno como explicável. Apesar de toda a delimitação ocorrida no tempo e espaço, existe algo para além disso denominado Vontade (DIAS, 2009, p.12-13). Todo conhecimento científico se dá no âmbito da representação, pois pode ser explicado. Assim, temos duas configurações de sujeito: o sujeito do conhecimento acessa as representações; o puro sujeito do conhecimento, destituído de Vontade, acessa as ideias. A única possibilidade de se passar do conhecimento dos fenômenos para o conhecimento das ideias é esta: livrar-se das amarras da Vontade (MVR 34). No terceiro livro de sua principal obra, Schopenhauer apresenta uma forma de conhecimento diferente do científico, pois este conhece não os fenômenos, mas sim as ideias:

Entretanto, qual o modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido por igual verdade por todo tempo, numa palavra, as IDEIAS, que são objetividade imediata e adequada da coisa-em-si, a Vontade? – Resposta: é a ARTE, a obra do gênio (MVR 36).

Na passagem acima existe uma sutil, mas importante, diferença entre “ideia” e “coisa-em-si”. A “ideia” é adequação da “coisa-em-si”, ou seja, a ideia é a Vontade que se tornou conhecimento (MVR 32). A coisa-em-si é a Vontade mesma. Como a arte não está condicionada ao princípio de razão suficiente, nem ao tempo e ao espaço, ela acessa a

essência da realidade, ocupando um lugar mais alto na hierarquia do conhecimento, diferentemente da ciência que conhece apenas os fenômenos: “A obra de arte é simplesmente um meio de facilitação do conhecimento da ideia, no qual repousa aquela satisfação” (MVR 37). Aqui surge, também, uma nova configuração do sujeito puro do conhecimento, a do gênio. Todo homem tem a capacidade de conhecer as Ideias e sair da sua personalidade, do seu Eu, porém:

O gênio possui tão-somente um grau mais elevado e uma duração mais prolongada daquele modo de conhecimento, o que lhe permite conservar a clareza de consciência exigida para reproduzir numa obra intencional o assim conhecido, reprodução esta que é a obra de arte (MVR 37)

O Gênio, ou artista, nos possibilita, por alguns instantes, ver o mundo com seus olhos, já que todo homem tem em si, em maior ou menor grau, a capacidade de conhecer as Ideias, e tal capacidade é inata ao artista. Podemos concluir, até aqui, que a obra de arte comunica a essência da realidade, e o gênio é responsável por tal comunicação.

A parti daí Schopenhauer analisará as obras de arte de um modo geral, estabelecendo uma hierarquia entre elas. A obra de arte que melhor conseguir expressar a essência do mundo, a Vontade, ocupará o lugar mais alto na hierarquia destas. Começa com a arquitetura e segue analisando a jardinagem, escultura e pinturas de animais, escultura e pinturas humanas, poesia, até que o filósofo chega à tragédia, como o mais alto grau de objetivação, ou seja, como melhor forma de expressão das ideias. Entretanto, uma arte é deixada estrategicamente de lado e só é objeto de análise no último parágrafo do terceiro livro MVR, trata-se da música.

A música ocupa, portanto, o lugar mais elevado na hierarquia das artes porque não expressa ideias, nem fenômenos, mas sim a Vontade mesma. Enquanto as outras artes são mediadas pelas Ideias, a música expressa a essência das coisas, ela apresenta a Vontade:

A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também são as Ideias. Justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de sombras, enquanto aquela fala da essência (MVR 52).

Desse modo, podemos ver claramente que a filosofia da arte, sobretudo a valorização da música, influenciará decididamente as formulações de GT/NT como, por exemplo, o predomínio da música como via de acesso à essência do mundo, ao coração do mundo.

### 1.1.2 Wagner

Por influência de um amigo, Ernst Windisch, Nietzsche começará a frequentar o círculo dos wagnerianos em Leipzig. Em 27 de outubro de 1868 assiste o prelúdio de *Tristão e Isolda, os mestres cantores*, e, pela primeira vez, expressa um julgamento sem comedimentos sobre a obra do compositor alemão em carta à Rohde, onde diz ser arrebatado para fora de si com tal música<sup>18</sup>. É interessante notar que quando seu amigo de juventude Krug lhe apresenta a produção de Wagner<sup>19</sup>, na época da *Germania*, com a composição de *Tristão e Isolda*, o filósofo tem uma reação comedida, e não expressa nada de entusiasmo exacerbado (ASTOR, 2013, p. 41).

O jovem filólogo conhece pessoalmente Wagner no ano de 1868 em um jantar ao qual foi convidado na casa dos Brockhaus, o convite é mediado pela mulher de seu professor e mestre Ritschl. A esposa de Hermann Brockhaus é irmã de Wagner. Sabendo de seu entusiasmo por Wagner, os Ritschl convidam o jovem filólogo para o jantar no dia 8 de novembro de 1868, o qual Nietzsche comparecerá e ficará admirado com o compositor, sobretudo por partilharem de algo em comum: a filosofia de Schopenhauer. A predileção de Wagner pelo autor de MVR se dá por um motivo óbvio: o status e o papel que a música ocupa no interior de sua obra (ASTOR, 2013, p.69-70). Depois deste primeiro contato, Nietzsche se dedicará à leitura dos textos teóricos de Wagner sobre música e cultura (CAVALCANTI, 2009, p. 9). A influência de Wagner sobre Nietzsche se dá, também, nas visitas que o jovem professor faz à sua casa em Tribtschen. Os dias passados lá são de suma importância para o amadurecimento das principais ideias de GT/NT, e isto fica claro em uma carta destinada a Wagner pelo seu não comparecimento ao aniversário do músico, sobretudo as ideias ligadas a Schopenhauer: “[...] os momentos mais elevados e mais inspirados da minha vida estão intimamente ligados ao seu nome e conheço apenas outro homem, um homem que é

---

<sup>18</sup> Carta citada por Dorian Astor (ASTOR, 2013) em sua biografia sobre Nietzsche, nela lemos: “Não consigo apresentar, diante dessa música, uma indiferença crítica; cada uma de minhas fibras, cada um de meus nervos estão num estado de exaltação, e havia muito eu não experimentava, como ao ouvir essa abertura [de *Os mestres cantores*], o sentimento de ser arrebatado para fora de mim” (NIETZSCHE, 1986 apud ASTOR, 2013, p.69).

<sup>19</sup> O relato de Elizabeth versa sobre a primeira vez em que Nietzsche entrou em contato com a obra de Wagner, a saber, no início dos anos de 1860 por intermédio de Krug, um dos três integrantes da *Germania*, sociedade fundada no início dos 1860 e terminada três anos depois (NIETZSCHE, E. F., 2001, nota na página 15). Os três componentes da *Germania* estudam e tentam tocar *Tristão e Isolda* na casa de Nietzsche, pois na casa dos outros dois a música não era bem aceita, algo que também acontecia na casa de Nietzsche (Idem, p. 17-18). Elizabeth aponta uma correspondência onde Nietzsche não mostra tanto entusiasmo como a música de Wagner (Idem, p.18).

intelectualmente seu irmão gêmeo, Arthur Schopenhauer, que respeite com a mesma veneração[...]” (NIETZSCHE, E. F., 2001, p. 26)<sup>20</sup>.

Ao lermos a produção teórica de Wagner, podemos perceber como este trava um diálogo com o filósofo pessimista. Num desses textos, o comemorativo ao centenário de nascimento de Beethoven, que tem como título o nome do próprio músico homenageado, é um exemplo da influência de Schopenhauer na produção teórica de Wagner. O objetivo do texto de Wagner é mostrar a importância e significação da música de Beethoven (WAGNER, 2010, p. 5). Entretanto, “seu elogio a Beethoven tem uma face dupla: primeiro, exaltar a grandeza do autor da *Nona Sinfonia*, mas, ao mesmo tempo, fazer ver sua própria condição de gênio” (BURNETT, 2011, p.94); esta condição de gênio é a mesma exaltada por Schopenhauer. O elogio a Beethoven não é desprovido de propósito pessoal<sup>21</sup>.

Wagner inicia seu texto ressaltando a dificuldade de relacionar os artistas, de um modo geral, com o seu país, porém considera mais difícil ainda relacionar o músico com sua pátria. Esta afirmação busca reforçar, ainda mais, sua posição schopenhauriana: a música comunica o em si do mundo, a essência, a Vontade. Ao dizer que no poeta, no pintor e no artista plástico em geral é mais fácil reconhecer sua origem – seja por sua língua em que se expressa, paisagem ou figuras representadas –, Wagner está, de certa forma, retomando o pensamento de hierarquização das artes feita por Schopenhauer no livro terceiro de MVR, pois quando este diz que, em ambas artes citadas anteriormente, o homem não tem acesso direto à Vontade, mas sim à Ideias está repetindo o argumento de Schopenhauer. Algo diferente ocorre na música que, segundo o argumento do filósofo alemão adotado e reforçado por Wagner, nos fornece acesso direto à essência do mundo:

---

<sup>20</sup> Ainda sobre Schopenhauer e Wagner, e a influência destes nas principais ideias desenvolvidas nesta época, lemos: “Aprendi muito no meu convívio com ele e é como fazer um curso prático de filosofia schopenhauriana. Esta sensação de afinidade com Wagner é para mim uma fonte de indescritível consolação” (NIETZSCHE, E. F., 2001, p.29). No mesmo período, Nietzsche destaca a atmosfera que vive em Tribschen: “Caríssimo amigo [Rohde], é impossível dizer-te tudo quanto aprendo, vejo, ouço e compreendo durante essas visitas. Schopenhauer e Goethe, Ésquilo e Píndaro vivem ainda – dou-te minha palavra” (Idem, p.33). Alguns anos mais tarde, em 1875, em outra carta (Carta 527) por conta do aniversário do compositor, Nietzsche ressalta a importância que Tribschen teve na sua vida e comemora aniversário espiritual todo maio. Vale lembrar que as tensões entre o filósofo e o músico já estão presentes nesse período, mesmo que de maneira velada, assim mesmo Nietzsche lembra com muito afeto de seus dias passados juntamente com a família Wagner reforçando a influência no plano teórico: “Pues desde entonces [desde sua primeira visita a Tribschen] vive usted en mí y actúa sin cesar como una corriente sanguínea nueva por completo, que anteriormente con seguridad no tenía” (Idem). Ainda sobre esta questão “podemos reconhecer que à época da elaboração de GT/NT Nietzsche era um wagneriano dos mais entusiasmados, e as pistas podem ser encontradas em toda sua obra” (NIEMEYER, 2014, p.253).

<sup>21</sup> O duplo propósito do elogio de Wagner à Beethoven é destacado por Nietzsche em um FP do final de 1876 quando afirma: “Cuando Richard Wagner interpreta a Beethoven, se sobreentiende que es el alma de Wagner lo que va a ressonar a través de Beethoven y que el *tempo*, la dinámica, la ejecución de frases aisladas, la dramatización del conjunto serán wagnerianos y no beethovenianos” (FP 23[190] final de 1876 verão de 1877). Opinião bem diferente de quando Nietzsche cita a influência deste escrito na obra de 1872.



Quanto ao músico, este não está ligado a seu país ou ao seu povo nem através da língua nem através de alguma forma perceptível aos olhos. Admite-se, por conseguinte, que a linguagem dos sons é comum a toda a humanidade e que a melodia é a língua absoluta pela qual o músico fala aos corações (WAGNER, 2010, p. 9)

Aqui percebemos a influência de Schopenhauer, quando Wagner diz que pela música alcançamos o coração, pois em sua principal obra o filósofo afirma: “[...] a música [...] fornece o núcleo interior que precede todas as figuras, fornece o coração das coisas” (MVR 52). Wagner é adepto da música como a linguagem do coração do mundo; a música expressa o que figura nenhuma pode expressar. Esta ideia, extraída de Schopenhauer, é partilhada por Nietzsche (BURNETT, 2010, p.84).

O aspecto mais relevante, para nós aqui, é o fato de Wagner expor nesse escrito sua concepção de arte baseada, principalmente, nas ideias do filósofo Schopenhauer, que irá influenciar sobremaneira Nietzsche, adepto do projeto de Obra arte total wagneriano. Interessante notar que o jovem professor universitário faz menção ao texto comemorativo no prefácio de sua primeira obra publicada em 1872. Entretanto, Wagner deixará de lado a problemática do pessimismo e focará em seu escrito, fundamentalmente, a filosofia da arte de Schopenhauer (BURNETT, 2010, p.84).

Nietzsche abordará a questão do pessimismo, mas o objetivo aqui é mostrar a aproximação entre Nietzsche e Wagner a partir da filosofia da música de Schopenhauer. Sendo assim, destacamos a passagem da obra de 1872 onde vemos como músico e filósofo falam a mesma língua:

[...] a própria música, em sua completa ilimitação, não *precisa* da imagem e do conceito, mas apenas os *tolera* junto de si. A poesia do lírico não pode exprimir nada que já não se encontre, com a mais prodigiosa generalidade e onivalidade, na música que o obrigou ao discurso imagístico. Justamente por isso é impossível, com a linguagem, alcançar por completo o simbolismo universal da música, porque ela se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do Unoprimigênio, simbolizando em consequência uma esfera que está acima e antes de toda aparência. Diante dela, toda aparência é antes meramente símile: daí porque a linguagem, como órgão e símbolo das aparências, nunca e em parte nenhuma é capaz de volver para fora o ímo da música, mas permanece sempre e tão logo se põe a imitá-la, apenas em contato externo com ela, enquanto o sentido mais profundo da música não pode, mesmo com a maior eloquência lírica, ser aproximado de nós um passo sequer (GT/NT 6).

Apesar das possíveis divergências<sup>22</sup> existentes na época de GT/NT e dos textos preparatórios entre as ideias de Schopenhauer, Wagner e Nietzsche, vemos que nos aspectos

---

<sup>22</sup> Só para citar dois casos: em *Richard Wagner teórico*, Burnett aponta, por exemplo, a divergência entre Wagner e Schopenhauer no que diz respeito ao papel da palavra na música: para o primeiro a palavra é mais importante por direcionar o significado da música, para o segundo a música sempre deve ter supremacia em

gerais eles concordam em diversos pontos. Portanto, para Schopenhauer, Wagner e Nietzsche, a música seria uma forma de arte superior as demais porque essa comunica a essência do mundo, formando o que, entre os estudiosos do pensamento de Nietzsche, é chamado de “metafísica de artista”.

### 1.1.3 Teses importantes da obra de estreia

Segundo Roberto Machado, o livro GT/NT de Nietzsche apresenta três ideias fundamentais: explicação da origem da tragédia a partir das pulsões apolínea e dionisíaca; a segunda ideia é a da morte da tragédia conduzida por Eurípedes e Sócrates dando origem a toda cultura europeia do socratismo; a terceira, o ressurgimento da tragédia e do espírito trágico a partir da música de Wagner<sup>23</sup> (MACHADO, 2005, p.7). A primeira tese já foi, de certa forma, esclarecida acima quando aproximamos a concepção da filosofia da música de Schopenhauer, Wagner e Nietzsche. O jovem filósofo parte da reflexão iniciada por Schopenhauer para chegar à uma conclusão original, que seria o surgimento da tragédia a partir da música dionisíaca.

A segunda tese consiste na ideia de que a tragédia grega morrera por conta do surgimento e prevalência do homem teórico, estimulado e cultuado por Eurípedes; este que, segundo Nietzsche, não tem uma visão de mundo trágica: “Essa luta com a morte da tragédia foi travada por EURÍPIDES; aquele gênero tardio de arte é conhecido como a *nova comédia ática*<sup>24</sup>. Nela continuou a viver a figura degenerada da tragédia, um monumento a seu penoso e violento passamento” (GT/NT 11). Com exceção da tragédia, todas as outras artes tiveram um fim natural, sucumbiram naturalmente. As outras artes deram espaço para descendentes honradas que deram continuidade ao brilho das demais artes ascendentes, mas este não é o caso da tragédia (GT/NT 11). Eurípedes mata a tragédia ao ser porta-voz de Sócrates e não do deus Dionísio ou Apolo:

---

relação a linguagem (TAGLIABUE, 1993 apud BURNETT, 2010, p. 88); outra divergência é ressaltada por Rosa Dias ao levantar alguns questionamentos feitos por Nietzsche, no ano de 1871 em suas anotações, à filosofia de Schopenhauer e sua pretensão de conhecer a coisa-em-si, a Vontade (DIAS, 2009, p. 42-49). Mais adiante comentaremos de maneira detida algumas dessas divergências.

<sup>23</sup> Prestando bem atenção, vemos que as três teses já haviam sido explanadas nos textos preparatórios: as pulsões apolínea e dionisíaca como criadoras da arte foram expostas em DW/VD; a segunda em ST/ST; a terceira em GDM/DM.

<sup>24</sup> A comédia nova, que dá prosseguimento a tragédia de Ésquilo e Sófocles, faz pouco uso do coro e da dança restando a estas duas características somente o intuito de entreter o público nos intervalos entre atos (GUINSBURG, J., 1992, nota 70, p. 150-151).

Também Eurípides foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento chamado SÓCRATES. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia foi abaixo (GT/NT 11).

Em um dos chamados textos preparatórios a GT/NT, ST/ST, Nietzsche já havia antecipado algumas considerações de sua primeira obra sobre a morte da tragédia por conta do socratismo estético: “A tragédia sucumbe em uma dialética e uma ética otimistas: isso quer dizer tanto como: o drama musical sucumbe da falta de música. O socratismo que penetrou na tragédia impediu que a música se fundisse com o diálogo e o monólogo [...]” (ST/ST, p. 91). O socratismo estético consiste, basicamente, em desconsiderar como saber o que é expresso nas tragédias gregas anteriores à Eurípides. Em tal perspectiva, os tragediógrafos Sófocles e Ésquilo não saberiam explicar seu processo de produção artística, por conseguinte seu saber é inconsciente. Na estética socrática, segundo Nietzsche, só pode ser belo aquilo que é consciente e racional: “ ‘Tudo precisa ser consciente para ser belo’ é o princípio paralelo de Eurípides para o socrático ‘tudo precisa ser consciente para ser bom’. Eurípides é o poeta do racionalismo socrático” (ST/ST, p.81).

Ao diagnosticar o declínio e o fim da tragédia grega vinculados à Eurípides e ao socratismo, o jovem filósofo propõe algo original<sup>25</sup>, que surpreende o próprio Wagner.

A terceira tese mais importante desta primeira obra, conseqüentemente, do primeiro período e da “metafísica de artista”, é a possibilidade de ressurgimento da tragédia na obra de Wagner corrobora com a filiação de Nietzsche ao projeto de obra de arte total. Além da referência de Nietzsche ao texto *Beethoven* de Wagner, já mencionada anteriormente, o filósofo dedica seu principal texto, naquele momento, a Wagner: “[...] do homem a quem, como meu sublime precursor de luta nesta via, quero que fique dedicado este escrito” (GT/NT, Prefácio à Richard Wagner, p.26). Este prefácio à primeira edição<sup>26</sup> de GT/NT deixa entrever o que está por vir: a exaltação da música wagneriana.

Para o filósofo, o contato que o povo moderno tem com a tragédia grega não é mesmo que o povo grego teve contato. Os modernos têm contato com os textos dos antigos tragediógrafos, não com a tragédia mesma, e isso é muito diferente (GDM/DM, p.49). A

<sup>25</sup> Em uma carta de 4 de fevereiro de 1870, Wagner expõe suas impressões do texto ST/ST. Nesta carta Wagner manifesta total apoio as ideias do jovem professor de filologia clássica e o aconselha sobre seus próximos escritos, por exemplo, no cuidado em expor de maneira mais longa suas ideias sobre a morte da tragédia ligada à figura de Sócrates e este como representante do cientificismo moderno (FERNANDES e SOUZA, 2005, p.11-12).

<sup>26</sup> Na segunda edição de GT/NT em 1886, Nietzsche suprimirá este prefácio.

música dionisíaca, como vimos, foi expulsa<sup>27</sup> da tragédia por Sócrates e Eurípidés, e como o socratismo inicia seu reinado e origina a cultura moderna, segundo Nietzsche. O público moderno nunca entrou, de fato, em contato com a verdadeira tragédia:

O público da tragédia antiga era um público iletrado, enquanto o público moderno está impregnado de “literatice”. Com base nessa diferença Nietzsche vai dizer que a tragédia grega constituía um “acontecimento” (*Ereignis*), a partir de uma experiência direta, enquanto a tragédia moderna seria “literatura” ou ainda apenas um “drama para ser lido” (CHAVES, 2006, p.24).

Apesar de toda arte depois de Sófocles, ter abandonado suas origens, há um músico que pode tornar realidade o passado trágico dos gregos, este é Wagner: com ele a tragédia, a partir de sua música, pode ressurgir. Para o Nietzsche da época, a música wagneriana brota da mesma fonte dionisíaca dos tragediógrafos de outrora. Em GDM/DM, conclui de maneira enfática e categórica:

Quem à sua vista lembrar do ideal do atual reformador da arte terá de dizer ao mesmo tempo que aquela obra de arte do futuro não é absolutamente uma miragem brilhante mas enganadora: o que esperamos do futuro já foi uma vez realidade – em um passado de mais de dois mil anos (GDM/DM, p.70).

Por conta de todas essas ideias que a primeira obra do filósofo irá sofrer fortes ataques e duras críticas.

#### 1.1.4 Polêmicas

Em 19 de abril de 1869 Nietzsche chega a universidade da Basileia para lecionar. Porém, sem o título de formal de doutor, que será concedido devido suas contribuições na revista “*Rheinisches Museum*”, dirigida por Ritschl<sup>28</sup>, seu professor e mestre. Este foi responsável pelo doutorado *honoris causa* dado à Nietzsche por sua produção filológica, e o indicou, também, para a cátedra de filologia clássica da Basileia. Esta concessão não era comum na rígida comunidade universitária alemã, mas Ritschl considera seu jovem aluno o

<sup>27</sup> “Somos incompetentes diante de uma tragédia grega, porque seu efeito capital repousava em boa parte em um elemento que foi perdido por nós, a música” (GDM/DM, p.65).

<sup>28</sup> Nietzsche nutre durante toda sua vida grande admiração por Ritschl. A forma como Nietzsche irá tratar, por exemplo, a tragédia grega é influenciada, também, por ele. No inverno de 1865/1866 Ritschl proferiu *História da tragédia grega e uma introdução aos ‘Sete contra Tebas’, de Ésquilo*, aulas que Nietzsche acompanhou presencialmente. Vemos as impressões deste curso no seu curso da Basileia intitulado *Introdução à tragédia de Sófocles*. É claro que o interesse pela arte trágica é, também, fruto de sua leitura, em 1865, de *O mundo como vontade e representação* de Schopenhauer e seu encontro com Wagner, em 1868 (CHAVES, 2006, p.13). O período na Universidade da Basileia é marcado por uma tensão envolvendo sua obrigação acadêmica e a admiração por Wagner (Idem, p.15)

melhor filólogo da sua geração (MACHADO, 2005, p.17). O ilustre filólogo foi o professor que mais influenciou Nietzsche no período de universidade, inclusive foi ele quem fez com que o jovem migrasse da teologia para filologia. Ritschl é adepto da filologia clássica de Wolf, “para quem a filologia deve dar uma explicação gramatical exata, sem nada de estética ou de poética, reduz a ciência da antiguidade à crítica do texto” (MACHADO, 2005, p.17).

Em consequência disso, segundo André Sánchez Pascual, na introdução da edição espanhola de GT/NT, Nietzsche sente necessidade de publicar um livro para que não pare sobre ele e seu mestre qualquer dúvida de nepotismo. E como nesse momento se encontra embebido de filosofia schopenhaueriana e da música wagneriana tais influências e referências são, como já vimos, inevitáveis e evidentes em sua primeira obra (PASCUAL, 2000, p.10)<sup>29</sup>.

Ao chegar à Basileia como professor, Nietzsche profere duas conferências públicas que terão forma mais acabada um ano depois: a primeira, no dia 18 de janeiro de 1870, intitulada *Drama musical grego*, e a segunda, no dia 1 de fevereiro de 1870 *Sócrates e a tragédia*, já mencionadas aqui. Wagner fica encantado com as conferências e incentiva seu amigo a produzir mais sobre o tema, daí surge GT/NT (PASCUAL, 2000, p.11).

Quando publica GT/NT Nietzsche fica preocupado com o silêncio que sua obra foi recepcionada, e sobre isso manda uma carta para seu mestre Ritschl, na universidade de Leipzig, onde diz que seu livro traz esperança para a ciência da antiguidade, para a germanidade e a futura geração de filólogos (MACHADO, 2005, p.17)<sup>30</sup>. O mestre, porém, discorda de seu ex-aluno em uma carta endereçada a este em 14 de fevereiro de 1872 dizendo ser muito velho para mudar sua posição nesta altura da vida. Diz, de maneira cordial, que jamais defenderá sua interpretação da antiguidade grega, e repudia a relação entre arte, filosofia e filologia (MACHADO, 2005, p.18).

Em outra carta, destinada à Vischer, Ritschl mostra preocupação com Nietzsche e seus amigos:

---

<sup>29</sup> Para a produção do trabalho recorreremos à traduções em outras línguas. No caso de GT/NT utilizamos a edição espanhola com introdução, tradução e notas de André Sánchez Pascual (Ver bibliografia). Além das opções de tradução oferecidas por estas outras edições, algo de grande ajuda para o desenvolvimento da pesquisa é a “apresentação” assim como as “notas” ao texto do filósofo.

<sup>30</sup> Esta carta de 30 de janeiro de 1872 é citada por André Sánchez Pascual na sua introdução à GT/NT: “No tomará usted a mal mi asombro por el hecho de no haber oído de usted ni una palabrita sobre mi libro recién publicado, ni tampoco se enfadará por la franqueza con que le declaro este asombro. Pues mi libro es algo así como un manifiesto y en modo alguno incita a calar. Acaso usted se extrañe si le digo cuál es la impresión que yo presupongo en usted, venerado maestro: he pensado que si alguna vez en su vida ha tropezado usted con algo esperanzador, habrá sido este libro, esperanzador para nuestra ciencia sobre la Antigüedad, esperanzador para el ser alemán, aun cuando un gran número de individuos deba perecer a causa de esto... Lo que a mí me importa sobre todo es apoderarme de la joven generación de filólogos, y consideraría un síntoma afrentoso el no conseguirlo” (PASCUAL, 2000, p.16).

Mas nosso Nietzsche é realmente um caso aflitivo... É curioso constatar como nele duas almas coabitam. Por um lado, o método mais rigoroso na pesquisa científica... Por outro lado, o entusiasmo religioso por Schopenhauer e pela arte wagneriana, em uma exaltação delirante, nos excessos de um gênio que vai até o incompreensível! Pois quase não é exagero dizer que tanto ele quanto seus adeptos Rohde e Romundt – sob o domínio de uma influência mágica – aspiram a nada menos do que fundar uma nova religião. Deus nos proteja... O que mais me contraria é sua impiedade em relação a sua própria mãe, no seio da qual ele foi criado: a filologia<sup>31</sup> (MACHADO, 2005, p.18-19).

De certa forma, é essa “impiedade a sua própria mãe” que irá gerar todo o debate acerca da validade dos pressupostos filológicos de GT/NT. Seu amigo e adepto do projeto wagneriano, Erwin Rohde, publica uma resenha<sup>32</sup> onde destaca o fato dos acadêmicos e especialistas na área da filologia ignorarem o escrito de seu amigo. Ressalta os aspectos filosóficos e artísticos da obra, assim como seu caráter literário, que estaria acima das demais produções da época (ROHDE, 2005b, p.43). Segundo ele, a obra possui caráter revolucionário ao tratar dos conteúdos de forma filosófica e artística, sem deixar suas considerações filológicas-históricas de lado (ROHDE, 2005b, p.45). Porém, as virtudes destacadas por Rohde do escrito de seu amigo, são vícios, do ponto de vista da filologia tradicional da época, que devem ser evitados, inclusive, como demonstrado acima pelo seu próprio mestre Ritschl. Logo após a resenha de Rohde, surge o primeiro ataque público desferido por Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, que discordará de todos os pressupostos de Nietzsche, assim como de suas principais ideias de GT/NT.

Möllendorff inicia sua réplica a partir do próprio escrito de Nietzsche ao citar uma passagem de GT/NT<sup>33</sup>. O grande espanto de Möllendorff se dá pelo fato de Nietzsche, um homem com uma formação científica, se expressar em formas diferentes dos padrões aceitos pela academia da época:

O senhor Nietzsche não se apresenta como um pesquisador científico: sua sabedoria, conseguida pela via da intuição, é exposta ora no estilo de um pregador religioso, ora em um *raisonnement* que só tem parentesco com o dos jornalistas, ‘escravos da folha do dia’ (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.56).

Möllendorff critica o ponto de vista de Nietzsche quando este denuncia a cultura moderna como uma cultura socrática (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.57). Esse foi um dos pontos que mais gerou polêmica na época de publicação de GT/NT, a crítica ao cientificismo, ao socratismo, ainda mais uma crítica a partir do conhecimento trágico, artístico. Na longa réplica de Möllendorff ele faz questão de citar, frequentemente, textos

<sup>31</sup> Citado por MACHADO, 2005, p. 18-19. Esta citação consta como JANZ, op. cit.p.467-8.

<sup>32</sup> A primeira resenha de Erwin Rohde foi recusada, nela ele reforça as ideias e conclusões do livro de Nietzsche e diz que são oriundas de uma análise histórica e rigorosa da helenidade (ROHDE, 2005, p.38).

<sup>33</sup> Cf. ROHDE, 2005c, p. 56.

antigos e consagrados pelos filólogos de sua época. Essa insistência pode ser entendida como uma forma de atacar Nietzsche e se opor ao jovem filólogo, que faz uso da filosofia de Schopenhauer e da música de Wagner, assim como de textos de artistas, seja da literatura ou da arte em geral. A argumentação de Nietzsche parte de vários registros, a de Möllendorff parte de estudos históricos-críticos filológicos, assim como de textos clássicos gregos (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.63-64).

Ao se colocar em posição contrária à de Nietzsche, Möllendorff está situando a filologia num lugar diferente daquele dos métodos empregados em GT/NT, pois para este Nietzsche lança mão de dogmas metafísicos para fundamentar seu escrito. Proposta diametralmente oposta da filologia que faz uso do conhecimento científico, histórico e crítico. Möllendorff critica a tese de Nietzsche de ver no povo grego a dualidade Apolo, a beleza, e Dionísio, o sofrimento ou pessimismo, tomando partido, desse modo, de Winckelmann, com suas teses consagradas, que via no povo grego somente a tendência para a beleza (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.58-59).

Assim como Nietzsche, Möllendorff estudou em Pforta, por isso as críticas são tão duras: o escrito desrespeita sua formação de filólogo! Para Möllendorff é um absurdo Nietzsche ser um fiel seguidor de Schopenhauer e Wagner: “Que ofensa, senhor Nietzsche, à nossa mãe Pforta!” (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.62).

Möllendorff continuará seu texto criticando cada tese do livro de 1872, como, por exemplo, a justificativa de Nietzsche ao atribuir a aparência à Apolo (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.61); a tese defendida sobre os ditirambos, na qual seriam cantados por sátiros; crítica à concepção da tragédia sem ator, somente com coro (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.69); critica a proximidade estabelecida entre Eurípedes e Sócrates, apesar das referências das comédias de Aristófanes que, segundo Möllendorff, não provariam nada, pois é algo comum ligar pessoas da mesma cidade; ressalta ainda as poucas relações traçadas pelos discípulos de Sócrates com Eurípedes (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.72-74).

As críticas direcionadas à Eurípedes, segundo Möllendorff, ocorrem porque Nietzsche não entendeu suas tragédias: “[...] não pretendo torna Eurípedes compreensível; quero apenas mostrar que o senhor Nietzsche não o entende, nem se esforçou para entendê-lo” (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.74). Já as críticas à Sócrates seriam por este não partilhar de seu misticismo (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.75).

Möllendorff finaliza sua réplica ao GT/NT de Nietzsche com uma ironia e um conselho: primeiro desculpando-se se acaso sua obra não tiver o objetivo de ser científica,

com validade objetiva, antes sim uma obra apolínea-dionisíaca (aqui a ironia alcança seu ápice, pois Möllendorff deixa explícito, do seu ponto de vista, a falta de conhecimento histórico, filológico, artístico de Nietzsche); segundo, o conselho para que Nietzsche abandone sua cátedra de filosofia e vá professar sua religião em outro lugar, não na academia, que tem por obrigação formar filólogos sérios<sup>34</sup> (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p.78).

Após as duras críticas vindas do meio filológico, Nietzsche precisa que alguém saia em sua defesa e, sobretudo, do meio filológico, e que possa reforçar suas fontes. Não julga digno que ele próprio saia em sua defesa. Porém, a primeira resposta a réplica de Möllendorff, veio de Wagner, ou seja, partiu do meio artístico. Mais ainda, daquele que foi o principal beneficiado com as ideias de GT/NT. Como Nietzsche precisava de defesa filológica, a carta aberta de Wagner pode ser encarada como desastrosa. No dia 23 de junho de 1872, foi publicada a carta aberta de Wagner a Friedrich Nietzsche no *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*. Para Wagner a estranheza e crítica sofrida por Nietzsche ao seu GT/NT se dá por este fugir do linguajar da ciência filológica e busca fontes diferentes daquelas aceitas pelos especialistas, assim como rompe com o público alvo: segundo o compositor, Nietzsche não escreve somente para os filólogos, mas, também, para músicos, por exemplo (WAGNER, 2005, p.83).

Um dos tropeços de Wagner ao sair em defesa de Nietzsche, seria ao afirmar que este se emancipa da filologia, ou seja, se liberta ou eleva-se acima de tal ciência, e não que seria um rebelde. Isto custa caro a Nietzsche que buscava aceitação do seu livro no meio acadêmico, sobretudo por filólogos<sup>35</sup>. Outro tropeço é ao dizer que: “Quem não entende nada de filologia, como é o nosso caso [...]” (WAGNER, 2005, p.84) aqui Wagner se iguala a Nietzsche ao dizer que ambos nada entendem de filologia, algo, sem dúvida, equivocado, já que Nietzsche era um exímio filólogo. Apesar de bem-intencionado, o músico acaba causando um certo incômodo no jovem filólogo e na comunidade acadêmica, pois GT/NT ficaria sem credibilidade (WAGNER, 2005, p.84).

O fundamental da polêmica que ronda a primeira obra de Nietzsche é destacar o incômodo gerado por suas principais ideias: atribuir a arte grega, sobretudo a tragédia, origem distinta da aceita na época; a crítica da modernidade a partir do socratismo, ou melhor, a

---

<sup>34</sup> Möllendorff critica a verdadeira intenção de Nietzsche, a saber: influenciar a nova geração de filólogos (ver nota 31 da presente seção).

<sup>35</sup> Vale lembrar como Ritschl fica decepcionado com o que Nietzsche escreveu em sua primeira obra, ou mesmo o fato de Rohde tentar publicar primeiro uma resenha em um grande periódico filológico e foi recusado, sendo assim, Nietzsche queria, sim, aceitação no meio acadêmico e filológico da época.



modernidade nascera, segundo Nietzsche, com Sócrates. Outro fator importante é a esperança depositada, com GT/NT, em Wagner, assim como as reflexões do livro influenciadas diretamente por Schopenhauer.

## 2 HUMANO, DEMASIADO HUMANO: O MONUMENTO DE UMA CRISE

Ao escrever, em 1888, sua autobiografia filosófica, Nietzsche faz um apanhado geral de sua vida e obra. Dedicar um capítulo para cada obra sua publicada até então, e nestes traçar um pequeno esboço do que trata cada obra, condições de seu surgimento e objetivos destas. Ao comentar a propósito de MA/HH, o filósofo alemão usa os seguintes termos:

*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos *livres*: cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza. A ela não pertence o idealismo: o título diz “onde vocês veem coisas ideais, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!” [...] Em nenhum outro sentido a expressão “espírito livre” quer ser entendida: um espírito *tornado livre*, que de si mesmo tomou posse (EH/ EH, Humano, demasiado humano, 1).

Da citação acima gostaríamos de destacar três pontos, do nosso ponto de vista, fundamentais: o conceito de idealismo, crise e o de espírito livre que, de certa forma, se encontram interligados. Estes três conceitos representam bem o significado de MA/HH e o momento intelectual vivido por Nietzsche naquele momento.

### 2.1 Crise

Atribuir o caráter de crise à obra em questão é muito significativo, pois podemos visualizar que tal aspecto tem desdobramentos nos âmbitos teórico e pessoal. A mudança de perspectiva no campo teórico é marcada pelo abandono da metafísica de artista esboçada outrora em sua obra de estreia GT/NT, de 1872. A valorização da arte e a crítica ao saber racional vai dar tom à sua primeira obra. A metafísica de artista é fortemente influenciada, como já vimos, pela filosofia pessimista de Schopenhauer, e pelo projeto de arte total de Wagner.

Sendo assim, a crise teórica é acompanhada por uma crise pessoal: o afastamento de Nietzsche em relação à Wagner, já que a filosofia de Schopenhauer era o ponto de convergência entre o jovem filólogo e o experiente compositor alemão.

### 2.1.1 Crise teórica

Seguindo essa linha argumentativa, podemos entender, por exemplo, o que Nietzsche diz em um fragmento póstumo da época de formulação de MA/HH: “Aos leitores dos meus escritos anteriores quero manifestar de forma expressa que abandonei os pontos de vista metafísico-artísticos que na sua essência dominavam eles: são agradáveis, porém insustentáveis”<sup>36</sup> (FP 23 [159] final de 1876 verão de 1877). São insustentáveis por se fundarem em bases frágeis, como a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner, que não têm mais credibilidade para Nietzsche a partir de então. As formas agradáveis mencionadas pelo filósofo, estão relacionadas ao ponto de vista, principalmente, metafísico da existência, e este como pressuposto explicativo da realidade. O metafísico, seja artístico ou não, é agradável por servir de consolo frente as dificuldades do mundo. Porém, para o Nietzsche de MA/HH, é necessário cortar a “necessidade metafísica” pela raiz (MA/HH 37). Se trará benefício ou não é algo que não se sabe, porém, a metafísica está em desacordo com o saber científico e deve ser refutada, pois ela nada acrescenta ao conhecimento.

Na obra de 1878, Nietzsche abandona e recusa as formas “agradáveis” que permeiam seu primeiro empreendimento teórico, a metafísica de artista. Também é abandonado por ele o dualismo de Schopenhauer, Vontade e representação, apresentados em GT/NT como os impulsos apolíneo e dionisíaco (GT/NT 1). A crítica de Nietzsche ao autor de MVR é bem mais antiga, data de 1866. É influenciada pela da leitura do texto de Rudolf Haym, publicado em 1864, juntamente com os ecos da leitura da primeira edição de 1866 da *História do materialismo e crítica do seu significado para o presente* de Friedrich Albert Lange, feita poucos meses depois<sup>37</sup>. Enquanto a primeira abre os olhos de Nietzsche para a fragilidade epistemológica de Schopenhauer, a segunda o insere no debate científico da época, assim como fornece uma defesa para sua metafísica de artista<sup>38</sup>.

A comentadora Rosa Dias também aponta algumas divergências entre Nietzsche e Schopenhauer existentes mesmo antes da década de 1870, em um texto intitulado “Fragmento de uma crítica à filosofia schopenhaueriana”, que foi redigido provavelmente em 1867 (DIAS,

---

<sup>36</sup> “A los lectores de mis escritos precedentes quiero manifestar de forma expresa que he abandonado los puntos de vista metafísico-artísticos que en esencia dominaban en ellos: son agradables, pero insostenibles” (FP 23 [159] final de 1876 verão de 1877).

<sup>37</sup> No “Léxico de Nietzsche” organizado por Christian Niemeyer encontramos a referência destas críticas (NIEMEYER 2014, p.510-511), mas estas são desenvolvidas no excelente trabalho de Rogério Lopes (LOPES, 2008).

<sup>38</sup> Cf. LOPES 2011.

2009)<sup>39</sup>. Neste apontamento, Nietzsche discorda da dualidade e distinção entre coisa em si e representação como era entendida pelo autor de MVR, e não partilha da ideia de que há algo para além da aparência, independente de todo e qualquer pensamento; mais um ponto de discordância diz respeito ao atributo dado por Schopenhauer de ser essencialmente dor, pois Nietzsche não vê só dor na vontade, vê também prazer na sua constituição, algo alcançado por intermédio da arte.

Outra crítica anterior a GT/NT, data de 1870-1871, que dizem respeito à vontade e aparência (NIETZSCHE, apud DIAS 2009, p. 48)<sup>40</sup>. A vontade, para Nietzsche, é uma forma de fenômeno, enquanto tal não é engano ou representação, mas sim aparição da mesma, sendo assim para Rosa Dias Nietzsche vai além de Schopenhauer: “O raciocínio pelo qual Nietzsche ultrapassa Schopenhauer é o seguinte: se a vontade tem necessidade da representação, a representação já está na vontade ou ela já está originalmente associada” (DIAS, 2009, p.49). Ao partir do pressuposto que a vontade é aparição, ou seja não temos acesso à essência das coisas para além da representação, pois não saímos do âmbito da representação. Desse modo, Nietzsche contraria as teses principais da filosofia da arte de Schopenhauer, como, por exemplo, de que a arte é representação da vontade que, por natureza, não pode ser representada; que é cópia de um modelo que não pode ser representado. As divergências já estavam presentes, muito antes mesmo de 1876 quando Nietzsche começa a escrever MA/HH em Sorrento, entretanto só encontraram forma acabada e pública na obra de 1878.

### 2.1.2 Crise pessoal

No que diz respeito aos desdobramentos do rompimento definitivo com Schopenhauer, Wagner sofrerá, também, as consequências do ataque de Nietzsche contra o filósofo pessimista. Os movimentos da crise com Wagner ficam evidentes, principalmente, nos fragmentos póstumos e na correspondência do período, já que publicamente em MA/HH Nietzsche não lança ataque formal – nominal – contra o músico. Exemplo disso são os esboços de cartas para serem enviadas para Cosima e Richard Wagner que deveriam acompanhar a quarta extemporânea WB/WB. São dois esboços destinados ao casal – Cartas 535 e 536 – e outro que deveria ir para Wagner – a Carta 537. A última foi enviada somente para Wagner, com uma pequena modificação; pequena, porém significativa. Na carta dos

---

<sup>39</sup> O fragmento em questão foi citado pela comentadora (NIETZSCHE apud DIAS, 2009, p.47)

<sup>40</sup> Cf. FP 7[167] de 1869-1874.

primeiros dias de julho de 1876, Nietzsche suprime a seguinte passagem: “Se eu pensasse de maneira diferente sobre você, por pouco que fosse, não haveria publicado este escrito” (Carta 537a)<sup>41</sup>. Esta supressão é, no mínimo, curiosa, pois parece que Nietzsche discorda de algumas considerações feitas em WB/WB mas, por algum motivo, não as torna públicas<sup>42</sup>.

A admiração pelo músico e a confiança na sua obra de arte era tamanha que, no texto distribuído antes das apresentações musicais, julgava surgir com Wagner a própria música. Em WB/WB Nietzsche afirma:

Foi a primeira viagem de circunavegação no domínio da arte: através dela, ao que parece, não somente uma nova arte, mas a própria arte foi descoberta. Toda arte moderna foi, através desse feito, mais ou menos depreciada, seja como arte voltada para si própria e atrofiada, seja como arte de luxo (WB/WB 1).

Nietzsche depositava muitas esperanças em Bayreuth: esperava encontrar um público iniciado nas artes e no significado do festival para a cultura, porém já nos primeiros dias em Bayreuth o filósofo chega à conclusão de que isso não será possível. Os espectadores estão focados em assuntos irrelevantes, e não no que realmente importa – o projeto wagneriano de arte total. Nietzsche se incomoda profundamente com as “celebridades”, o entra e sai de muitas pessoas da casa de Wagner (SAFRANSKI, 2011, p.125-126). O filósofo alemão aspirava por um público ideal, realmente interessado no que aconteceria em Bayreuth:

[...] Nietzsche acreditava que o público reavivaria a percepção das plateias gregas e recepcionaria o drama musical wagneriano, em toda a sua complexidade, com total interação e entendimento. No entanto, o que ele encontrou em Bayreuth foi um desfile de autoridades, aristocratas e nobres, desembarcando dos lugares mais recônditos – como a comitiva do Brasil, com o imperador d Pedro II e seu séquito – totalmente alheias ao que se representava o empreendimento para a história da Alemanha e para a história da música (BURNETT, 2011, p. 23-24).

### 2.1.3 A desilusão de Bayreuth

A decepção de Nietzsche com o que estava acontecendo em Bayreuth fica claro pelo pouco tempo em que passou na cidade do festival<sup>43</sup>. Um testemunho fiel do que sucedeu ali é

<sup>41</sup> “Si pensara de forma diferente sobre usted, por poco que fuera, no habría publicado este escrito” (Carta 537a).

<sup>42</sup> D’Iorio (D’IORIO, 2012) sustenta a tese de que há diferença entre o que Nietzsche pensa em suas anotações pessoais e aquilo que vem à público em suas obras: « La première phase de la pensée de Nietzsche est en effect caractérisée par une profonde scission entre ce que le jeune professeur écrit publiquement et ce qu’il confie à ses papiers ou à ses étudiants » (idem, p.14). Tal divergência chega ao fim em Sorrento, quando Nietzsche consegue reunir forças para renunciar sua profissão e mudar totalmente seu estilo de vida, assim como criar harmonia entre o que pensa e o que torna público (Ibidem, p.15).

<sup>43</sup> A primeira carta enviada (Carta 544) desde Bayreuth por Nietzsche é datada do dia 25 de julho de 1876, e a última (Carta 546) do dia 1 de agosto. Portanto, Nietzsche passou menos de dez dias em no festival Bayreuth.

encontrado nas correspondências da época com sua irmã. Na primeira carta que enviou desde Bayreuth para sua irmã, no dia 25 de julho de 1876, Nietzsche diz estar “quase arrependido”, pois ao chegar seu estado de saúde piora<sup>44</sup> (Carta 544). O incômodo se inicia com problemas físicos, um mal-estar; com o tempo vemos que o problema não é só físico, mas também “espiritual”, ou melhor, teórico. Após alguns dias relata sua irmã a falta de paciência com tudo o que está acontecendo em Bayreuth: “Estou farto. Não quero estar na estreia. Quero estar em qualquer outro lugar exceto aqui, onde não há nada para mim salvo tormento”<sup>45</sup> (carta 546), e acaba definindo sua experiência em Bayreuth como “[...] a infinita desilusão deste verão”<sup>46</sup> (carta 547)<sup>47</sup>.

Depois da frustração vivida em Bayreuth, Nietzsche precisa compartilhar suas dúvidas do festival com alguém, mas não pode ser com Wagner, nem com alguém ligado ao músico. Aí surge um músico chamado Carl Fuchs, com quem Nietzsche havia tido um pequeno desentendimento que logo fora resolvido<sup>48</sup>.

Em carta de 29 de julho de 1877 enviada para Fuchs, Nietzsche compartilhará com este várias críticas direcionadas à Wagner, como por exemplo a falta de simetria em suas composições; por não respeita o ritmo e suas disposições matemáticas; a tentativa de querer dar vivacidade a qualquer preço; tece críticas àqueles que escrevem sobre Wagner que em nada crescem: “Os outros que escrevem sobre Wagner, no fundo dizem que disfrutaram muito dele e querem expressar sua gratidão a ele, nestes escritos não aprende nada”<sup>49</sup> (Carta 640). Vale lembrar que Nietzsche não criticará abertamente Wagner, de modo nominal, na obra que está por surgir; ao contrário, Wagner nem é citado. Fuchs expôs a Nietzsche a intenção de escrever um texto sobre música, e este o aconselha a deixar de lado as expressões metafísicas de Schopenhauer: “Acho que sei – que é falsa, e que todos os escritos que levam seu selo logo serão incompreensíveis”<sup>50</sup> (Carta 640). Assim podemos presenciar como Nietzsche repudia a

---

<sup>44</sup> “¡Estoy casi *arrepentido*! Pues hasta ahora mi estado ha sido lamentable. Dolores de cabeza desde el domingo al mediodía hasta la noche del lunes, hoy agotado, no puedo sujetar la pluma” (Carta 544).

<sup>45</sup> “Estoy harto. No quiero estar ni en el estreno. Sino en cualquier otro lugar excepto aquí, donde no hay nada para mí salvo tormento” (carta 546).

<sup>46</sup> “la infinita desilusión de este verano” (Carta 547).

<sup>47</sup> “Sé perfectamente que *no* puedo aguantar allí, ¡en realidad lo deberíamos haber sabido con antelación! [...]. Me siento tan cansado y agotado desde la breve estancia allí que no termino de recuperarme del todo. He tenido un día *malo* aquí, en cama; pero los Dolores de cabeza *no cesaban*, como en ciertos periodos en Basilea” (Carta 547). Interessante o fato de Nietzsche comparar seu estado de saúde, também espiritual, com o vivido na Basileia. Algo o perturbava lá, assim como em Bayreuth, talvez sua ausência de si.

<sup>48</sup> Cf. Carta 633, onde Nietzsche diz que não se expressou bem e pode ter sido injusto com o músico. A amizade iniciada com Carl Fuchs se estende até o final da vida de Nietzsche (BARROS, 2010).

<sup>49</sup> “Los demás que escriben sobre Wagner, en el fondo no dicen más que han disfrutado mucho y quieren expresarle su gratitud por ello; uno no aprende nada” (Carta 640).

<sup>50</sup> “Creo que *sé* – que es falsa, y que todos escritos que llevan su sello pronto serán *incomprensibles*” (Carta 640).

filosofia de Schopenhauer. Vemos, também, o rumo que pretende imprimir na nova amizade, diferente daquele tomado pela amizade com Wagner, já que foi o filósofo pessimista quem aproximou teoricamente ambos; mais ainda, não quer ser guiado por outros, busca trilhar seu próprio caminho.

## 2.2 Idealismo

No texto em que comenta MA/HH em EH/EH, Nietzsche diz ter se livrado daquilo que não faz parte de sua natureza, e o que que não pertence a ela é o idealismo. O livro de 1878 é o ápice da crise que leva a rejeição da “metafísica de artista”, conseqüentemente, a rejeição do idealismo. Vale lembrar que neste primeiro momento o filósofo julga possível, através da arte ou do estético, alcançar a essência da realidade, possibilidade que o conhecimento teórico, via metafísica tradicional, também julga possível. Portanto, a primeira utilização pública que Nietzsche faz da metafísica é positiva, pois é a partir de uma “metafísica de artista”, proposta em GT/NT, que ele irá fundamentar sua primeira obra; seria através daquela que se teria acesso ao dionisíaco, impulso estético semelhante à vontade de Schopenhauer (NIERMEYER, 2014, p.369). Desse modo, podemos concluir que há algo em comum entre ambos.

O comentador Patrick Wotling em seu artigo *Crítica da metafísica*<sup>51</sup> faz uma análise da crítica realizada por Nietzsche contra a metafísica, e, das várias ocorrências e caracterizações desta crítica pontuadas no comentário, destaca que no final da produção filosófica, no final dos anos de 1888, quando o filósofo se refere ao idealismo, está se referindo, também, à metafísica<sup>52</sup>; assim, quando critica um está, conseqüentemente, criticando ambos.

Como já foi destacado, Nietzsche tinha resistência à algumas concepções do idealismo desde muito antes da publicação de MA/HH. As críticas destinadas ao idealismo têm fundamentos Materialistas, sobremaneira a partir da leitura de Lange.

---

<sup>51</sup> Cf. WOTLING, 2008

<sup>52</sup> Em *Léxico Nietzsche* (NIERMEYER, 2014, p.288), lemos: “Nietzsche não entende o idealismo apenas como posição filosófica, contra a qual se dirige sua crítica à razão e à metafísica, mas sim em um sentido amplo e prático [...]”. No texto citado vemos que a crítica direcionada ao idealismo engloba mais coisa, como a crítica contra o idealismo prático. Entretanto, no momento vamos nos deter em uma questão: podemos entender como semelhantes idealismo e metafísica, por conseguinte, o raciocínio de Wotling pode ser seguido como chave para se interpretar e entender que quando Nietzsche critica a metafísica está criticando também o idealismo.

O Materialismo alemão teve sua origem provavelmente com Ludwig Feurbach (1804-1872) no final de 1830 e início de 1840. Alcançou maior importância a partir de meados do século XIX, graças aos resultados obtidos no âmbito da fisiologia, ciência jovem na época. A partir de 1830 a fisiologia se tornou a base para a moderna ciência médica, e foi integrada, ao longo do século XIX, às ciências naturais e humanas. Durante os anos de 1850 houve uma explosão de livros dedicados ao Materialismo, e muitos jovens tiveram acesso às suas ideias.

O Materialismo alemão de meados do século XIX foi muito influente, e teve como principal expoente o médico Ludwig Büchner (1824-1899), com seu livro *Força e Matéria* de 1850. A tese principal defendida por Büchner consiste em entender o homem como um ser orgânico qualquer e que tem origem natural, ou seja, não é de origem diferente das dos outros seres da natureza (LEITER, 2011, p.83). A partir da pesquisa de Thomas Brobjer temos conhecimento que Nietzsche leu Feurbach e o periódico *Anregung für Kunst, Leben und Wissenschaft*, que publicou vários artigos relacionados ao materialismo, inclusive do próprio Büchner (LEITER, 2011, p.84).

Porém, o que mais espantou e influenciou o pensamento de Nietzsche ocorreu em 1866, ao se deparar com a “História do Materialismo” de Friedrich Albert Lange. Lange era um Neokantiano, como outros que existiam na época, crítico do materialismo, e partilhava da ideia de que a fisiologia corroborou a filosofia kantiana ao mostrar o quão dependente é o conhecimento humano do aparelho sensorial. Lange julga os materialistas ingênuos por acreditarem na possibilidade da ciência conhecer a coisa-em-si, pois o a única coisa acessível para os homens é a representação fenomênica (LEITER, 2011, p.85).

Apesar de criticar o Materialismo, Lange era próximo desta perspectiva e rejeitava o idealismo e a teologia, que insistiam em não considerar os resultados alcançados pelas ciências da época, e esse será o principal argumento para criticar a metafísica tradicional. O estudioso da obra de Nietzsche, Brian Leiter registra que o filósofo leu e aproximou-se do pensamento Materialista da época, mas que tal leitura ecoa na filosofia madura do filósofo (LEITER, 2011, p.85). Tendo em vista que as críticas à metafísica/idealismo já estavam presentes em 1866, com a primeira leitura da *História do materialismo* de Lange, e é retomada com os apontamentos preparatórios para MA/HH, em 1876, estamos credenciados a afirmar que a filosofia de Nietzsche começa com as reflexões anteriores ao período wagneriano. Posicionamento semelhante é defendido por Rogério Lopes em sua tese de doutorado *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Existem, segundo Lopes, duas formas de se encarar a ruptura de Nietzsche com a metafísica: uma hegemônica e outra não-hegemônica (LOPES, 2008, p. 27).



A tese hegemônica entende que a ruptura ocorre “por uma revisão do estatuto epistêmico da metafísica”. Segundo esta tese, a ruptura pública em 1878 com MA/HH seria o fruto das reflexões de Nietzsche no período de 1876, ano sabático em que o filósofo passou em Sorrento, sobretudo, em companhia de Paul Rée, que teria influenciado na elaboração de MA/HH. Porém, devemos ter em mente que apesar do que Nietzsche publicou, com o passar dos anos e com o avanço na pesquisa de sua filosofia, foi-se descobrindo que nem sempre o que o filósofo planejou ou esboçou em seus apontamentos vieram à público (LOPES, 2008, p. 28).

A outra tese, a não hegemônica, defende a perspectiva na qual não existe diferença quanto ao estatuto epistêmico da metafísica, pois, como já vimos, Nietzsche criticava o conhecimento metafísico bem antes de MA/HH. Em seu trabalho de doutorado Rogério Lopes toma partido da tese não hegemônica e justifica a recusa à metafísica por conta de “uma redefinição da tarefa filosófica” (LOPES, 2008, p.29). No projeto de juventude influenciado por Wagner e Schopenhauer, a justificação metafísica da existência – declarando, inclusive, que a arte seria a atividade propriamente metafísica do homem (GT/NT, Prefácio para Richard Wagner) – é um meio de se desenvolver uma cultura superior, pois o homem teria, segundo esta hipótese, uma tendência natural para o metafísico (LOPES 2008, p.29). Assim, Nietzsche julga que ao atribuir o caráter metafísico à arte os indivíduos participariam com maior empenho nas tarefas relacionadas à cultura, visto que este era um dos propósitos do jovem filólogo. Lopes define esta posição como a “tese da inevitabilidade antropológica da metafísica”, ao aderir a esta tese o filósofo estaria se vinculando ao “idealismo prático” (LOPES, 2008, p.29):

Ao acatar esta tese, Nietzsche a adaptou ao seu universo de preocupações, e disso resultou a crença de que a atribuição de um caráter metafísico a um tipo específico de atividade humana superior determina o grau de intensidade com que os indivíduos se entregam às tarefas da cultura. A adesão a esta tese independe a princípio de um posicionamento em relação à questão do estatuto teórico da metafísica (LOPES, 2008, p. 30).

Desse modo, a recusa à metafísica, segundo a tese não hegemônica, não passa pela inviabilidade da mesma enquanto ciência, ou melhor, por sua falta de sustentação epistêmica, pois para o “idealismo prático” não se pode escapar do modo de pensar metafísico. A “redefinição da tarefa filosófica” proposta por Nietzsche a partir de MA/HH com seu novo empreendimento teórico, tem como caráter principal a rejeição e eliminação da “necessidade metafísica”, mediante os afetos e sentimentos que formarão um contraponto ao saber metafísico e seus ideais (LOPES, 2008, p. 30-31).

### 2.3 Espírito Livre

A temática do espírito livre aparece frequentemente entre as anotações de 1876 e 1877<sup>53</sup>. Em diversas passagens dos FP encontramos termos relacionados ao espírito livre como, por exemplo, “libertação”, “libertação do espírito” e “caminho para libertação”. No FP 16[5] de 1876, o filósofo faz um esboço de temáticas que deveriam compor o livro “Os professores livres”, e dentre os capítulos a serem desenvolvidos está um intitulado “caminho da libertação”, juntamente com a proposta da “escola de educadores”<sup>54</sup>. Em 16[10] de 1876 vemos o projeto de treze intempestivas<sup>55</sup>, as quatro primeiras correspondem às que já foram publicadas, a décima deveria ser sobre “Libertação”<sup>56</sup>; em seguida, no fragmento 16[11] do mesmo período, a temática aparece em dois momentos: no item seis denominado “Os que vivem com leveza”<sup>57</sup>, e no item nove, intitulado “Espírito livre”<sup>58</sup>.

A figura do “espírito livre” [der Freigeist] ocupa papel central neste momento de sua reflexão filosófica, apesar de já citar frequentemente tal figura em cartas anteriores à sua

<sup>53</sup> Alguns destes FP em que aparecem temáticas relacionados ao “espírito livre”, “libertação” ou “liberdade”, seja em forma de temas a serem trabalhados ou textos sobre a temática: 16[4], 16[5], 16[8], 16[9], 16[10], 16[11], 16[25], 16[28], 16[43], 17[21], 17[24], 17[44], 17[47], 17[76], 18[12], 18[30], 18[34], 18[61], 19[66], 19[77], 19[86] todos de 1876, 21[9] de 1876-1877.

<sup>54</sup> No FP 5[25] da primavera-verão de 1875 Nietzsche diz escrever para os educadores, pois estes são o caminho para a libertação do espírito. Em 1876 durante sua estadia em Sorrento, Nietzsche pretendia fundar sua “escola de educadores” ali (D’IORIO 2012, p.75), até ofereceu o cargo de contadora para sua irmã (Carta 589).

<sup>55</sup> Algo semelhante já havia aparecido em anotações de 1875 no FP 1[3] de 1875, que teria como temática da décima terceira “El camino de la liberación”; no FP seguinte, 1[4] de 1875, o número de intempestivas já cai para doze, sendo a última sobre “El camino de la liberación”. Em correspondência endereçada a Hans von Bülow de Londres, 2 de janeiro de 1875, Nietzsche fala como o seu tempo se encontra cheio e de seus planos para o futuro. Nesses planos encontra-se o projeto de dez intempestivas para os próximos cinco anos. O intuito destas é “limpiar así el alma de todas posibles confusiones polémico-pasionales” (Carta 412). Acompanhado o percurso de Nietzsche em suas correspondências e em seus FP, podemos ver o projeto das intempestivas cedendo lugar para MA/HH: “Pero lo peor de todos es que carezo por completo de tiempo. Los próximos cinco años he estipulado trabajar en las diez *Intempestivas* que faltan para limpiar así el alma de todas las posibles confusiones polémico-pasionales” (Carta 412). No fragmento 16[12] de 1876 o número de intempestivas baixa para sete que deveriam ser acompanhadas por apêndices em aforismos: “Siete consideraciones intempestivas – 1873-78./ Para cada consideración, un apéndice en aforismos./ Más tarde: apéndice para las consideraciones intempestivas (aforísticos)”.

<sup>56</sup> “1. El filisteo de la cultura (falsificación de moneda de la cultura)/ 2. La historia./ 3. El filósofo./ 4. El artista./ [...] / 10. Liberación” (FP 16[10] de 1876).

<sup>57</sup> Nietzsche frequentemente faz um jogo de palavras com o radical “leicht” que quer dizer “ligeiro”, “leve” e em sentido figurado “fácil”, “sem precisão de esforço”. Utiliza “Erleichterung”, “alívio” e em Za/ZA fala de uma “das leicht Leben” para traduzir uma expressão de Homero que refere-se aos deuses como “rheia zôontes”, “que vivem sem esforço”, “que têm uma vida leve” (BARRIOS, M e ASPIUNZA, J., 2008, Nota 7, p. 236). Nietzsche faz alusão a viver leve com o viver dos deuses no FP 17[74] de 1876 onde diz: “Podemos vivir como los dioses, que viven con levedad, si poseemos un vivo entusiasmo por la verdad”. No FP 17[85] de 1876 conclui: “En conclusión: los espíritus libres son los dioses *que viven con levedad*”. Desse modo, o conceito de espírito livre é derivado de Homero, aqueles que conseguem viver com leveza, sem o peso da metafísica, e a verdade seria a responsável por tal leveza no espírito. Sobre o mesmo assunto, há um texto em francês “Os espíritos livres são os ‘deuses da vida fácil’” [Les esprits libres sont les ‘dieux de la vie facile’] de Olivier Ponto (PONTON, 2004),

<sup>58</sup> Em carta de 18 de outubro de 1876 (Carta 562) Nietzsche comenta com sua irmã o projeto de uma quinta intempestiva que deveria ter como temática “Der Freigeist”; tal ideia é rechaçada e substituída pelo projeto de “A relha do arado”. Posteriormente Nietzsche abandonará qualquer projeto de intempestivas.

estadia em Sorrento. O “plano monástico” constituiu a “escola da libertação” que Nietzsche tanto precisava para que este encontra-se uma nova perspectiva, um ideal (RUBIO, 2009, p.15).

A figura do “espírito livre” [*Freigeist*] surge para personificar a ruptura com Wagner. Este deve ser um espírito que toma conta de si; assim como se faz necessário para Nietzsche naquele momento a retomada de si, será necessário para outros também (ASTOR, 2013, p.157).

### 2.3.1 Espírito livre *Versus* espírito cativo

O conceito de “espírito livre” é desenvolvido em MA/HH, principalmente, dentro do capítulo quinto, intitulado “Sinais de cultura superior e inferior”. Assim, no decorrer do capítulo em questão Nietzsche caracterizará o “espírito livre” como um ser mais desenvolvido, onde podemos vislumbrar “sinais de uma cultura superior”, principalmente por sua relação com o conhecimento científico.

No aforismo que abre o quinto capítulo, “Enobrecimento pela degeneração”, Nietzsche apresenta uma ideia como condição para o desenvolvimento espiritual [*geistige Fortschreiten*]<sup>59</sup> dos homens: trata-se de apresentar o desenvolvimento, ou progresso, ocorrido na humanidade através de golpes desferidos, contra a crença comum, por aqueles que não se enquadram nos valores dominantes. Segundo o filósofo, o que se conservar melhor entre os homens no decorrer da história, é sua crença comum. Através desta são passados e conservados os costumes bons e valorosos, o indivíduo aprende a subordinação, os valores são passados e assimilados, depois cultivados. Nas comunidades fortes formadas por seres semelhantes, com o passar das gerações os valores vão perdendo força.

O desenvolvimento espiritual [*geistige Fortschreiten*] é responsabilidade dos indivíduos “mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos” (MA/HH 224), eles se aventuram no novo, não perpetuam a moral dominante, apesar de muitos não se adaptarem e sucumbirem. Ao buscarem o novo, estes indivíduos degenerados criam rupturas na crença comum, e é neste ponto que foi rompido e ferido que é inserido algo novo no “organismo

---

<sup>59</sup> Foi vertido na tradução francesa como “progrès intellectuel”. A palavra “geistige” é uma variante de “geistig”, que pode significar, também, “intelectual” ou “mental”; penso que traduzir “geistige” por intelectual seria mais fidedigno ao significado da palavra, entretanto, é justificável a opção por “espiritual”, já que Nietzsche propõe o livro para “espíritos livres”, deixando de lado o significado religioso de lado nesse caso.

inteiro”, e a crença comum, forte no seu conjunto, assimila a novidade. Sendo assim, vemos a importância da natureza degenerada para o “desenvolvimento espiritual”:

As naturezas degenerativas são sempre de elevada importância, quando deve ocorrer um progresso. Em geral, todo progresso tem que ser precedido de um debilitamento parcial. As naturezas mais fortes *conservaram* o tipo, as mais fracas ajudam a *desenvolvê-lo* (MA/HH 224).

Esta é uma forma do filósofo explicar o desenvolvimento espiritual do homem de um modo geral, e, ao mesmo tempo, se contrapor a concepção darwiniana da luta pela existência como explicação do progresso do homem. Corroborando com a citação acima, Nietzsche estabelece duas condições para tal desenvolvimento:

Para isso [desenvolvimento] devem antes concorrer duas coisas: primeiro, o aumento de força estável, pela união de espíritos na crença e no sentimento comunitário; depois a possibilidade de alcançar objetivos mais elevados, por surgirem naturezas degenerativas e, devido a elas, enfraquecimentos e lesões parciais da força estável; justamente a natureza mais fraca, sendo a mais delicada e livre. Um povo que em algum ponto se torna quebrantado e enfraquecido, mas que no todo é ainda forte e saudável, pode receber a infecção do novo e incorporá-lo como benefício (MA/HH 224).

Assim como ocorre na “crença comum” o desenvolvimento por conta de “anomalias”, ocorre o mesmo no âmbito individual, seja físico ou intelectual (educacional): no primeiro caso o indivíduo desenvolve alguma habilidade por conta de sua degeneração física ou moral: “O homem doentio, por exemplo, numa estirpe guerreira e inquieta, poderá ter mais ocasião de estar só e assim se tornar mais tranquilo e sábio, o caolho enxergará mais agudamente, o cego olhará para o interior mais profundamente, e em todo caso mais apuro” (MA/HH 224); no segundo caso, a educação deve causar-lhe ferimentos para que nestas sejam inseridas coisas novas. A sua natureza como um todo acolherá tais novidades e a partir de sua assimilação gerará coisas boas. Esses são pressupostos para a aparição de seres mais desenvolvidos, como, por exemplo, os espíritos livres.

Nietzsche denomina “espírito livre” aquele que pensa de maneira diferente daquela que se espera dele (MA/HH 225). Este é a exceção aos demais. Podemos determinar, de certa forma, a concepção, os valores e opiniões de uma pessoa de acordo com o lugar de onde veio. Aqueles que assimilam e aceitam os valores dominantes são nomeadas de “espíritos cativos”, presos, atados aos valores de sua época. Normalmente eles são mais comuns e acusam os espíritos livres de terem seus princípios livres baseados “na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa” (MA/HH 225).

É verdade, porém, o que dizem os “espíritos cativos” a respeito da origem do livre pensar, e por serem desta origem, são mais confiáveis que as opiniões dos espíritos cativos. Para Nietzsche, no âmbito da verdade

o que importa é *possuí-la*, e não o impulso que nos fez busca-la nem o caminho pelo qual foi achada. Se os espíritos livres estão certos, então aqueles cativos estão errados, pouco interessando se os primeiros chegaram à verdade pela imoralidade e os outros se apegaram à inverdade pela moralidade (MA/HH 225).

O espírito livre não quer ter razão em todas suas opiniões, “mas sim ter se libertado da tradição” (MA/HH 225). Frequentemente terá ao seu lado a verdade, ou pelos menos será movido pela busca da verdade: o espírito livre exige razão nas suas opiniões, os cativos fé.

Os “espíritos cativos” não assumem posição com base em argumentos racionais e livres, antes sim por hábito. Eles aceitam sem questionar as imposições sociais e morais de uma determinada época, sem se perguntarem se é a melhor opção ou os fundamentos de seus valores e opiniões, ele apenas segue a tradição. É aqui que surge a fé, quando seguimos princípios intelectuais sem razões: “Habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé” (MA/HH 226). Nietzsche apresenta quatro coisas que são justificadas pelos espíritos cativos, a saber: “Primeiro: todas as coisas que duram são justificadas; segundo: todas as coisas que não nos importunam são justificadas; terceiro: todas as coisas que nos trazem vantagem são justificadas; quatro: todas as coisas que nos custaram sacrifícios são justificadas” (MA/HH 229). Essas coisas são a base para a tradição, pois não quer dizer que algo que dure seja verdadeiro, ou mesmo se são agradáveis, ou nos trazem vantagem. A tradição pode estar equivocada, mesmo tendo durado muito tempo suas teses, mesmo estas sendo agradáveis, mesmo que estas nos sejam vantajosas.

A educação tem papel importante no cultivo dos “espíritos livres”. É tarefa da escola ensinar o pensamento rigoroso, e excluir de sua grade todo tipo de conhecimento que impeça, de algum modo, tal feito, como, por exemplo, a religião. Nietzsche concorda com Von Baer, quando este diz que a distinção entre o europeu e o asiático está no exercício do pensamento rigoroso sobre as razões de suas crenças. A Europa cultiva o pensamento rigoroso, enquanto que a Ásia não distingue arte e realidade: “A razão na escola fez da Europa a Europa: na Idade Média ela estava a caminho de se tornar novamente um pedaço e apêndice da Ásia – isto é, de perder o senso científico que devia aos gregos” (MA/HH 265).

Segundo Nietzsche, a educação só ganhará força a partir do momento em que o homem parar de acreditar em Deus e suas providências. Se analisarmos as produções das mais diversas áreas perceberemos que não há nada de milagre, intervenção divina para criar algo,

mas sim trabalho e força. Em condições desfavoráveis muitos perecem, mas os fortes – aqui pode-se falar de força inata – destoam e subvertem sua situação com o aumento de sua força (MA/HH 242).

No aforismo 237 intitulado “Renascimento e Reforma”, o filósofo estabelece relação de continuidade entre o Renascimento, mais precisamente o italiano, e a Modernidade, que poderiam ter uma continuidade entre o espírito antigo e o moderno, pois o filósofo enxerga valores e atitudes comuns em ambos períodos históricos:

[...] emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo, a flama da veracidade e aversão à aparência e ao puro efeito [...] (MA/HH 237).

Porém algo ocorre no meio do caminho: a Reforma liderada por Lutero, que obrigou à Igreja Católica responder com a Contra-Reforma, desse modo “[...] retardaram de dois a três séculos o despertar e o domínio da ciência, tornaram impossível a plena junção do espírito antigo com o moderno, talvez para sempre” (MA/HH 237). Por uma série de fatores, principalmente políticos, segundo Nietzsche, Lutero não foi jogado à fogueira, caso isto tivesse ocorrido, o iluminismo teria surgido antes<sup>60</sup>. Interessante notar que a continuidade entre antiguidade e modernidade era uma das esperanças de Nietzsche quando aderiu ao projeto de “obra de arte total” wagneriano. Não exatamente continuidade, mas um ressurgimento do espírito trágico através da arte de Wagner. Entretanto, a aproximação entre antiguidade e modernidade já não se dá por meio da arte, mas sim pela ciência. Outro fator a se considerar, é o fato de se achar mais próximo agora da antiguidade, com a ciência, do que antes.

### 2.3.2 Espírito livre: prólogo de 1886

Existe outro momento em que Nietzsche trata do conceito de “espírito livre” em MA/HH; entretanto, este momento é cronologicamente posterior, apesar de compor o prólogo. No prólogo inserido em 1886 à MA/HH, emerge a temática do “espírito livre”. O significativo

---

<sup>60</sup> Em uma carta destinada à Mathilde Maier, amiga em comum do filósofo e Wagner, datada do dia 15 de julho de 1878 envia um exemplar de MA/HH assim como fez na época de GT/NT, Nietzsche julgava que estava mais perto dos gregos agora, com MA/HH, do que anteriormente. Isso pode ser um ataque a Wagner, que pretendia fazer renascer a tragédia grega em solo alemão: “[...] cien veces más cerca de los griegos que nunca que antes [...]” (Carta 734). Esse “antes” pode ser entendido como a época em que Nietzsche participava do projeto de arte total de Wagner.

é o fato de Nietzsche, quase dez anos após publicar a primeira edição, ainda atribuir demasiada importância para tal conceito, deixando claro que as reflexões de 1878 permeiam, de certa forma, as elaborações vindouras de seu pensamento filosófico. Estes parágrafos são o testemunho de como um espírito pode se tornar livre.

Nietzsche inicia o famoso prólogo tentando criar uma unidade em sua obra desde GT/NT e JGB/BM; a última foi escrita no mesmo período de confecção dos prefácios de 1886. Esta unidade que encontra é em uma inversão de todos os valores. A segunda conclusão que Nietzsche chega, neste parágrafo, é a de que seus livros exercem um poder de desconfiança, ou melhor, um poder de tornar desconfiado aquele que lê frente aos valores até então estimados. A consequência de suspeitar das verdades pré-estabelecidas geraria um isolamento, solidão (MA/HH, Prólogo 1).

A solidão e o isolamento eram necessários para Nietzsche naquele momento, em 1878, para avaliar seu pensamento: “[...] para me recuperar de mim, como para esquecer-me temporariamente, procurei abrigo em algum lugar – em alguma adoração, alguma inimizade, leviandade, cientificidade ou estupidez” (MA/HH, Prólogo, 1). Nietzsche busca abrigo para se recuperar de si “em alguma adoração, alguma inimizade, leviandade, cientificidade ou estupidez” (MA/HH, Prólogo 1). É interessante notar como Nietzsche cita “inimizade” provavelmente se referindo à Wagner que era, até pouco antes da publicação de MA/HH, um de seus mais estimados amigos. “Cientificidade” aparece, aqui, como um recurso encontrado para combater certas concepções defendidas em suas obras anteriores. Mais ainda, fala da criação de artifícios onde não encontrou abrigo. Este artifício foi a figura do “espírito livre” (MA/HH, Prólogo 2). A criação de artifícios, realizados em 1878, pode ser comparada a atividade do artista, que tem como característica fundamental a criação de artifícios frente a realidade. Cientificidade pode ser entendida como um artifício, também, retórico.

Os espíritos livres são uma criação de Nietzsche para enfrentar e superar uma série de adversidade que se apresentaram naquele momento conturbado de sua vida: solidão, doença e exílio são os principais. Estes espíritos não existem, como disse acima, estes são uma criação de Nietzsche, uma companhia para enfrentar as adversidades “uma compensação para os amigos que faltam” (MA/HH, Prólogo 2). Não obstante, não descarta a possibilidade destes espíritos brotarem na Europa, e julga que sua obra, como um todo, possa contribuir para que o surgimento destes espíritos e até mesmo acelerar tal processo (MA/HH, Prólogo, 2). Em um fragmento póstumo de 1876, Nietzsche fala de autores de “espírito livre” como antecipadores seu tempo 16[28]: “O homem que pensa livremente percebe com antecedência o curso

evolutivo de gerações inteiras”<sup>61</sup> (FP 16[28] de 1876). O homem livre se antecipa ao seu tempo.

A possibilidade de surgimento dos “espíritos livres” passa por um processo de libertação. Não uma libertação qualquer, mas sim uma “grande libertação” [*grossen Loslösung*], um evento decisivo. Esta se dá quando há uma forte ligação de laços que parecem impossíveis de serem rompidos. Vários são os laços que ligam o homem a estes – “gratidão pelo solo que vieram, pela mão que os guiou”, “delicadeza frente ao que é digno e venerado desde muito” (MA/HH, Prólogo 3). A grande libertação [*grossen Loslösung*] é, para este que se encontra desta forma vinculado, como um “tremor de terra”, ou seja, estremece e derruba as venerações anteriores. A partir daí o espírito tornado livre não quer voltar para as amarras de outrora. Tudo isso o faz querer isolamento, afastamento.

A “grande libertação” [*grossen Loslösung*], é a libertação de coisas que lhe pareciam impossíveis de serem abandonadas – aqui não podemos esquecer de Schopenhauer e Wagner, tão estimados na sua juventude. Não só o abandono de tais figuras, mas também por tudo o que representam: Schopenhauer representa, de certa forma, a tradição filosófica, e Wagner o projeto de renovação cultural tido por Nietzsche, principalmente depois de Bayreuth, impossível.

A doença teria caráter semelhante para a libertação do espírito, ela seria, também, a história da “grande libertação” [*grossen Loslösung*]. A doença exige o voltar para si e a preocupação com coisas pequenas e próximas (MA/HH, Prólogo 3). A doença ocupa um lugar especial no percurso de libertação, pois ela força a uma autodeterminação da vontade. Ela é uma forma de libertação, amadurecimento e autodomínio do espírito “e permite o acesso a modos de pensar numerosos contrários” (MA/HH, Prólogo 4); autocontrole e disciplina, permitem que o espírito livre não se perca no meio do percurso.

O espírito livre “pode viver *por experiência*”, algo ressaltado em 16[25] de 1876: “A marca do espírito livre – se considerar a si mesmo como uma doutrina que foi marcada a ferro na humanidade”<sup>62</sup> (FP 16[25] de 1876). A importância de viver e experimentar. Todos necessitam da experiência de libertação. Ao privilegiar a libertação por meio da doença, está falando de algo que ele mesmo vivenciou: “É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em silêncio: onde *estava* então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mudadas! de que magia e plumagem se revestiram!” (MA/HH, Prólogo 5).

---

<sup>61</sup> “Un hombre que piensa libremente recorre por anticipado el curso evolutivo de generaciones enteras” (FP 16[28] de 1876).

<sup>62</sup> “La influyente impronta del espíritu libre – se considera a sí mismo como una doctrina que ha sido marcada a hierro en la humanidad” (FP 16[25] de 1876).



A preocupação com as coisas próximas pode ser encarada como uma forma de se opor às questões metafísicas, pois esta se preocupa com “as primeiras coisas”, ou como é denominada por Aristóteles, “a ciência das primeiras causas”. A doença possibilita a reflexão sobre as coisas próximas:

[...] é uma cura radical para todo pessimismo [a reflexão sobre as coisas próximas] (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe →) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, “mais sadio” (MA/HH, Prólogo 5).

Com o aumento da saúde, e o espírito se tornando cada vez mais livre começa a se questionar sobre a libertação de seu espírito. Com a libertação de seu espírito, os questionamentos internos tomam forma exterior e não tem medo de expô-los. Podemos constatar que Nietzsche já tinha questionamentos internos, mas que somente com a obra de 1878 ele pode pronunciá-los em voz alta, com sua própria voz, não fazendo a de outros sua (Schopenhauer e Wagner). O homem deve se tornar senhor de suas virtudes, desse modo, não deve se deixar determinar por virtudes de outrem, mais sim estabelecer quais virtudes seguir. É preciso entender que cada valoração é “uma” valoração (MA/HH, Prólogo 6).

Após estabelecer quais perspectivas seguir e o caminho percorrido até a libertação de seu espírito, o “espírito livre” procede de maneira indutiva ao generalizar seu caso: “‘Tal como sucedeu a mim’, diz ele para si, ‘deve suceder a todo aquele no qual uma  *tarefa*  quer tomar corpo e ‘vir ao mundo’” (MA/HH, Prólogo 7). Isto é uma maneira de Nietzsche dizer que para se tornar um “espírito livre” é preciso vivência, experimentar.

No parágrafo sétimo do prólogo Nietzsche encontra a problemática dos “espíritos livres”, a saber: a da hierarquia de valores. Em 1886, Nietzsche preocupa-se com a hierarquia de valores por conta de seu projeto de “transvaloração de todos os valores”. E esta problemática transcende, de certa forma, as preocupações e reflexões de 1878, a não ser que pensemos na inserção de MA/HH naquele projeto (MA/HH, Prólogo 7). Ao atribuir ao espírito livre a vontade de revolver as coisas ou de experimentar como elas se mostram quando são reviradas, tiradas de seu lugar, Nietzsche esta adequando o espírito livre a sua filosofia derradeira da tentativa de “transvaloração de todos os valores” (MA/HH, Prólogo 3). Sendo assim, podemos perceber que há uma pequena diferença em como o espírito livre é tratado em 1878, com MA/HH, e 1886, com JGB/BM: na primeira obra, o foco está em criticar as concepções da filosofia metafísica tradicional a partir da valorização do conhecimento científico; já em JGB/BM o objetivo é apontar os espíritos livre como filósofos que têm como tarefa principal uma “transvaloração de todos os valores”.

### 3 A IMPORTÂNCIA DE HUMANO, DEMASIADO HUMANO NA OBRA DE NIETZSCHE

Antes de seguirmos em frente com o trabalho, é necessário fazermos uma breve pausa e nos debruçar sobre uma questão fundamental quando tratamos de MA/HH, pois tal obra ocupa um lugar controverso, porém de fundamental importância para o desenvolvimento de toda a filosofia nietzscheana a partir de então. Esta questão foi abordada por Montinari em um artigo intitulado *Nietzsche contra Wagner: verão de 1876*<sup>63</sup>, depois por D'Iorio e Ponton em um livro que trata sobre a obra de 1878 *Nietzsche, filosofia do espírito livre*<sup>64</sup>, e mais recentemente por D'Iorio em *A viagem de Nietzsche à Sorrento*<sup>65</sup>. Estes serão os trabalhos balizadores para podermos determinar o papel fundamental de MA/HH no interior do *corpus* nietzscheano.

#### 3.1 O lugar de Humano, demasiado humano

Denomina-se “filosofia do espírito livre” o que Nietzsche chama de *Freigeisterei*, utilizada como meio de cura<sup>66</sup>. Os livros que compõem este período são: *Humano, demasiado humano* e seus dois apêndices *Opiniões e sentenças diversas* e *O andarilho e sua sombra, Aurora* e *A gaia ciência*. Geralmente os estudiosos do pensamento nietzscheano colocam estas obras em uma espécie de “parêntese positivista”, mas do ponto de vista de Ponton e D'Iorio (D'IORIO e PONTON, 2004) representam o início da verdadeira filosofia de Nietzsche, ao recuperar certas reflexões, contrárias à metafísica, anteriores à 1868:

---

<sup>63</sup> Cf. MONTINARI, 2000.

<sup>64</sup> Cf. D'IORIO e PONTON, 2004.

<sup>65</sup> Cf. D'IORIO, 2012.

<sup>66</sup>No período de aparecimento de MA/HH e seus dois apêndices VM/OS e WA/AS, Nietzsche considera estes três escritos como a “humanidade” completa numa carta enviada para seu editor Ernst Schmeitzner no dia 18 de dezembro de 1879: “Toda la ‘Humanidad’ con los dos apéndices nació en los tiempos de los dolores más intensos e incesantes – y con todo me parece una criatura llena de salud. Éste es mi *triumfo*” (Carta 915). Anos mais tarde, em carta enviada para Lou Salomé no dia 3 de julho de 1882, Nietzsche inclui M/A FW/GC à “humanidade”: « [...] en plus de tout cela que je venais de terminer la toute dernière partie du manuscrit et donc l’oeuvre de six années (1876-1882), toute ma “Freigeisterei” ! [...] Et pour lutter contre tout cela, pour lutter en quelque sorte contre la mort *et* la vie, je me suis préparé cette potion à moi, mes pensées avec cette petite, petite bande de *ciel clair* audessus d’elles : – oh chère amie, chaque fois que je pense á tout cela, je suis bouleversé, ému, et je ne sais pas comment cela a pu *réussir* : un sentiment de pitié pour moi-même et de victoire m’envahit tout entier. C’est bien une victoire, et complète – car ma santé même a retrouvé visiblement mon corps, sans que je savhe comment, et tout le monde me dit que j’ai l’air plus jeune que jamais que jamais [...]», citado por D'Iorio na introdução (D'IORIO e PONTON 2004, p.1).

Não é o “livro para espíritos livres”, que constitui um parêntese na sua filosofia, mas sim a “metafísica de artista” d’*O nascimento da tragédia*, ele não retorna, em 1881-1882, com conceitos metafísicos que foram temporariamente rejeitados durante sua fase “positivista”, mas podemos mostrar [...] que Nietzsche reencontra em *Humano, demasiado humano*, preocupações e intuições antimetafísicas que estavam escondidas durante o seu período wagneriano e nos levam de volta aos seus primeiros escritos de juventude<sup>67</sup> (1867-1868) (IORIO e PONTON, 2004, p. 3).

Geralmente MA/HH e seus dois apêndices são encarados como se compusessem somente uma transição para sua filosofia madura, que seria, desse modo, desenvolvida a partir de M/A, FW/GC atingindo seu ápice em Za/ZA (D’IORIO et PONTON, 2004, p. 2). Paolo D’Iorio constata e em seguida critica a divisão da filosofia de Nietzsche em três grandes fases: a primeira constituída por GT/NT e as quatro extemporâneas; a segunda pelos cinco livros de aforismos; a terceira e derradeira seria aquela iniciada com Za/ZA, que constituiria uma continuidade entre a “vontade de poder”, de seus últimos escritos, e a vontade de viver de Schopenhauer (D’IORIO 2012, p. 88-89).

O intérprete Montinari já havia antecipado esta perspectiva. Segundo o comentador, é prática comum desconsiderar a importância de MA/HH para o restante da obra do filósofo, isolando esse período e valorizando o pensamento do “eterno retorno” que aparece no ano de 1881-1882; outra coisa comum é estabelecer relação entre a “vontade de poder” de Nietzsche com a “vontade de viver” de Schopenhauer, o que, segundo o comentador, seria um equívoco (MONTINARI, 2000, p. 237).

Para desfazer de tal equívoco, de continuidade entre GT/NT e Za/ZA, faz-se necessário uma leitura atenta do que Nietzsche escreveu, que nos leva, segundo Montinari, à três conclusões: primeira, com GT/NT Nietzsche já coloca a principal questão de sua filosofia que é: o que significa a ciência do ponto de vista do artista? E a arte do ponto de vista da vida? E o que significa a moral do ponto de vista da vida? Tais questões são colocadas retrospectivamente por Nietzsche em 1886 na sua “tentativa de autocrítica”, assim, o significado de GT/NT, dirá Nietzsche em 1886, é negar uma significação moral da existência, e não justificá-la esteticamente; segunda, tal objetivo, entretanto, é mediado pela filosofia de Schopenhauer e adesão ao projeto de “arte total” de Wagner (Nietzsche chamará de “jesuitismo”<sup>68</sup> a fase em que ficou sob tutela de ambos; segundo Montinari, essa é a única fase

<sup>67</sup> Ce n’est pas le « livre pour les esprit libre » qui constitue une parenthèse dans sa philosophie, mais bien plutôt la « métaphysique d’artiste » de *La Naissance de la tragédie*, et il ne renoue pas, en 1881-1882, avec des conceptions métaphysique qu’il aurait momentanément reniées durant sa phase « positiviste », mais on peut montrer [...], que nietzsche retrouve dans *Choses humaines, trop humaines* des préoccupations et des intuitions antimétaphysique qui sont occultées durant sa période wagnérienne et qui remontent à ses cahiers de jeunesse (1867-1868) (D’IORIO et PONTON, 2004, p. 3).

<sup>68</sup> Nietzsche denomina “jesuitismo” o período em que ficou sob tutela de Wagner e Schopenhauer: « Derrière ma première période, c’est le visage du jésuitisme qui grimace: je veux dire, persister consciemment dans l’illusion,

do pensamento de Nietzsche, não existem outras); terceira e última, “a paixão pelo conhecimento” que caracterizará toda a filosofia de Nietzsche, implica na destruição de todo e qualquer empreendimento teórico baseado em ideais, ou na crença de estados elevados e superestimados seja pela moral ou pela arte (gênio, santo e artista, por exemplo), é desenvolvida, fundamentalmente, a partir de 1876-1878, após o rompimento com Wagner e Schopenhauer (MONTINARI, 2000, 237-238). Conclui, portanto, que a filosofia tal qual se apresenta em MA/HH já contém elementos da dita filosofia madura de Nietzsche.

D’Iorio<sup>69</sup>, Montinari<sup>70</sup> e Lopes<sup>71</sup>, afirmam que mesmo no período wagneriano o então jovem professor de filologia tinha algumas divergências em relação à filosofia de Schopenhauer e, conseqüentemente, com Wagner. Segundo D’Iorio e Montinari, tem-se que colocar entre parênteses a fase wagneriana, e não a fase “positivista” de Nietzsche. As reflexões elaboradas em GT/NT e nas extemporâneas seriam algo totalmente diferente dentro da filosofia nietzscheana, e não o contrário<sup>72</sup>. Desse modo, apoiam a tese da existência de continuidade entre as primeiras reflexões de Nietzsche – época de estudante na qual se ocupava com Demócrito, período anterior ao encontro com o livro de Schopenhauer e o músico Wagner – e a obra de 1878 (D’IORIO, 2012, p. 89 -90).

Em meio aos votos e desejos de um feliz aniversário à Cosima Wagner em carta enviada no dia 19 de dezembro de 1876, período no qual se encontrava em Sorrento, o filósofo confia à amiga o fato de estar se afastando da filosofia de Schopenhauer e a sua reaproximação com a filologia<sup>73</sup>, podemos concluir, conseqüentemente, tratar-se de um retorno aos pensamentos anteriores à GT/NT. A volta à filologia pode ser encarada como uma forma de auxílio a “reflexão filosófica que tomasse a seu serviço a filologia, naquilo que esta, segundo Nietzsche, teria de melhor: a implosão de todo e qualquer significado transcendente, que pudesse enfim servir como um referente último, como verdade absoluta” (CHAVES, 2006, p.11).

et intégrer de manière contraignante comme *base de la culture* » (FP 16 [23], 1883, Apud D’IORIO e PONTON 2004, p.3).

<sup>69</sup> Cf. D’IORIO 2012, p. 88-90; D’IORIO 2004, p.22.

<sup>70</sup> Cf. MONTINARI 2000, p.238.

<sup>71</sup> Cf. LOPES 2008, p.28.

<sup>72</sup> No livro *Para ler o nascimento da tragédia de Nietzsche* (BURNETT, 2012), o autor defende a autonomia de GT/NT e os textos da época, *O drama musical grego, Sócrates e a tragédia, A visão dionisíaca do mundo e Richard Wagner em Bayreuth*, em relação ao restante da obra do autor. Sua proposta de releitura de GT/NT tem o intuito de “defender uma autonomia para a assim chamada primeira estética de Nietzsche”, mais ainda que “o livro é o centro de período de produção de Nietzsche que pode ser considerado independente em relação aos demais” (Idem, p. 7-8). Tais afirmações são por nós reforçadas: o período em que Nietzsche se encontra sob tutela de seus dois mestres, Wagner e Schopenhauer, realmente é autônomo e diferente de todo o restante de sua produção filosófica. Segundo Montinari, essa é a única fase do pensamento de Nietzsche, não há outras (MONTINARI 2000, p. 238).

<sup>73</sup> Cf. Carta 581.

Um pouco antes desta carta, em 18 de novembro de 1876, em troca de correspondência com Marie Baumgartner diz, ter tomado conhecimento da morte de seu mestre Ritschl<sup>74</sup>, o que o afetou muito<sup>75</sup>. Dois anos depois, no FP 28[33] da primavera-verão de 1878, Nietzsche escreve: “Em Sorrento levantei a capa de mofo de nove anos. Sonhar com os mortos”<sup>76</sup> (FP 28[33] da primavera-verão de 1878)<sup>77</sup>. A primeira parte do FP nos remete a ideia, aqui defendida por nós, da rejeição da produção filosófica anterior à MA/HH (recusa do que foi elaborado sob tutela de Wagner e Schopenhauer).

Relacionando as ideias das cartas acima e o FP 28[33] de 1878 concluímos que, de certo modo, elas se complementam: na carta 581 o filósofo diz sonhar frequentemente com pessoas mortas<sup>78</sup>; uma pessoa que morreu neste período foi Ritschl, seu mentor na filologia. Indo um pouco mais além, ao confessar sua reconciliação com a filologia depois de vários conflitos internos, podemos interpretar isto como se estivesse “levantando” – ou mesmo acordando – depois de nove anos, como insinua o FP. Sonhar com pessoas mortas ou esquecidas representa para Nietzsche sinais de mudança, “então os mortos se levantam e nossa antiguidade se converte em novidade” (VM/OS 360).

São as primeiras impressões que a filosofia deixou na juventude de Nietzsche que voltam à tona, o materialismo é um exemplo disso: “[...] as lembranças, as impressões de sua infância e de sua adolescência afloram na sua consciência e visitam seus sonhos”<sup>79</sup> (D’IORIO 2004, p.24). D’Iorio demonstra que há continuidade entre os pensamentos de juventude, antes de GT/NT, e os pensamentos a partir de MA/HH. A prova disso, segundo D’Iorio, é que Nietzsche mostra hesitação mesmo no período wagneriano:

É necessário, portanto, colocar entre parênteses a fase wagneriana e instaurar uma continuidade mais forte entre as primeiras reflexões de seus escritos de juventude e a filosofia do espírito livre de *Humano, demasiado humano*, e veremos então que a filosofia de Nietzsche não começa com a metafísica da arte d’*O nascimento da tragédia*, sob a égide de Schopenhauer e Wagner, mas sim com a valorização de Demócrito, um ensaio contra a teologia e um crítica implacável da metafísica de Schopenhauer<sup>80</sup>(D’IORIO, 2004, p.27).

<sup>74</sup> Cf. Carta 570.

<sup>75</sup> Cf. Carta 571.

<sup>76</sup> “En Sorrento levanté la capa de moho de los 9 años. Soñar con muertos” (FP 28[33] da primavera-verão de 1878).

<sup>77</sup> Paolo D’Iorio trata sobre o papel de “sonhar com os mortos” em dois momentos: Cf. D’IORIO, 2004, p. 24-25; Cf. D’IORIO, 2012, p.79-96.

<sup>78</sup> Cf. Carta 581.

<sup>79</sup> “[...] les souvenirs, les impressions de son enfance et de son adolescence affleurent à sa conscience et visitent ses rêves” (D’IORIO 2004, p.24).

<sup>80</sup> Il faudrait donc plutôt mettre entre parenthèses la phase wagnérienne et instaurer une plus forte continuité entre les premières réflexions des écrits de jeunesse et la philosophie de l’esprit libre de *Choses humaines, trop humaines*, et on verrait alors que la philosophie de Nietzsche ne commence pas avec la métaphysique de l’art de *La Naissance de la tragédie*, sous l’égide de Schopenhauer et aux côtés de Wagner, mais avec la valorisation de

D'Iorio destaca, ainda, o movimento cárstico da filosofia nietzscheana: tal movimento se caracteriza pelo desaparecimento momentâneo de certas ideias que viriam à tona, algum tempo depois, como se surgissem do nada. Sendo assim, tal hipótese nos leva a deixar de lado a suposição de “fases” estanques, independentes e distintas no interior do pensamento filosófico de Nietzsche (D'IORIO, 2004, p. 27).

### 3.2 A relha do arado

Apesar de todas as ressalvas que fizemos ao longo do foi exposta até aqui sobre a relação de Nietzsche com Wagner e a filosofia de Schopenhauer, no que diz respeito a sua adesão e crítica à ambos, não podemos negar que o ano de 1876, ano do primeiro festival de Bayreuth, teve importância decisiva nos rumos que a filosofia de Nietzsche tomou, pois foi a partir de então que o filósofo ousou, dois anos depois com MA/HH, filosofar publicamente por conta própria, já que existiam algumas restrições à metafísica mesmo antes de 1876 como já vimos (KESSLER, 2004, p. 145). O próprio filósofo escreveu sobre isso no capítulo dedicado à MA/HH em EH/EH, sua autobiografia filosófica:

Os começos deste livro [MA/HH] situam-se nas primeiras semanas do primeiro festival de Bayreuth; uma profunda estranheza em relação a tudo que me cercava é um de seus pressupostos. Quem tem ideia das visões que já então me haviam cruzado o caminho pode imaginar o que eu sentia, ao acordar um dia em Bayreuth. Inteiramente como se sonhasse... Onde estava afinal? Não reconhecia nada, mal reconhecia Wagner. Em vão folheava minhas lembranças. Tribschen – uma longínqua ilha de bem-aventurados: nem sombra de semelhança (EH/EH, Humano, demasiado humano, 2).

No fragmento póstumo 30[1] do verão de 1878 Nietzsche avalia sua ida a Bayreuth: “Mi error fue de haber ido a Bayreuth con un ideal: por eso tuve que experimentar el más amargo de los engaños. El exceso de fealdad, de desfiguración, de especias fuertes me provó una violenta repulsión”. Tal avaliação tardia e mais sóbria sobre o que ocorrera alguns anos antes reforça o impacto que a desilusão de Bayreuth teve sobre o filósofo.

A crença na proposta de revolução cultural a partir do projeto de “arte total” de Wagner, tão caro ao jovem professor de filologia defendido em sua primeira obra, tem seu fim com o primeiro festival de Bayreuth, que deveria significar seu início. A partir de Bayreuth deixa de acreditar na renovação cultural proposta por Wagner (D'IORIO, 2012, p.13). Desse

---

Démocrite, une ébauche d'essai contre la téléologie et une critique impitoyable de la métaphysique de Schopenhauer (D'IORIO, 2004, p.27).

modo, a desilusão fez com que Nietzsche reavaliasse seus passos anteriores e pensasse em si próprio.

Em 19 de maio de 1876 Nietzsche solicita licença da universidade da Basileia para cuidar de sua saúde, que lhe é concedida<sup>81</sup>. Algum tempo antes, Malwida von Meysenbug havia convidado Nietzsche, juntamente com seu ex-aluno Albert Brenner, para passar uma temporada na Itália<sup>82</sup>. Ao se encontrarem em Bayreuth, decidiram por Sorrento. Junta-se a eles a nova amizade de Nietzsche, Paul Rée. Juntos viajaram para Sorrento e ali viveram de agosto de 1876 até abril de 1877. Em carta de 24 de setembro de 1876, Nietzsche narra seu plano de viagem para Reinhardt von Seydlitz:

No dia primeiro de outubro você [Reinhardt von Seydlitz] parte para Davos, e eu, no mesmo dia, para Itália, para reencontrar minha saúde em *Sorrento*, onde viverei junto com a minha queridíssima amiga a senhorita von Meysenbug [...]; me acompanham também um amigo e um aluno – temos uma casa para todos e os mais altos interesses em comum: será uma espécie de monastério para espíritos livres”<sup>83</sup> (Carta 554).

Além de buscar uma nova perspectiva para sua filosofia, Nietzsche esperava encontrar em Sorrento alguma melhora no seu estado de saúde, porém não é isto que acontece. Neste período passará por graves crises que o impossibilitaram até de ler e escrever, tarefas realizadas, principalmente, por Rée e Brenner. Mesmo assim, o período em Sorrento foi altamente produtivo, e dessa estadia surgem “Papéis de Sorrento” e “Manuscrito de Sorrento” que deram origem, um tempo depois, à MA/HH. Estes escritos são datados do inverno de 1876-1877, e foram transcritos por Albert Brenner.

Nos fragmentos finais do caderno 17 do verão de 1876, vemos aparecer pela primeira vez o projeto de “A relha do arado”<sup>84</sup>, que toma forma completa no último FP do mesmo

<sup>81</sup> No dia 2 de maio de 1879 (Carta 846), Nietzsche pede para Carl Burckhardt seu afastamento de suas atribuições como professor, e lembra do artigo 20 do estatuto da universidade que versa sobre uma indenização por conta de uma aposentadoria forçada. No caso de Nietzsche por conta de sua saúde que não melhora. Apesar de sua licença concedida para tratar de sua saúde, Nietzsche não consegue progredir em tal empreitada. Os diagnósticos dos seus médicos são todos negativos, prevendo cegueira e até a possibilidade de um colapso nervoso. As autoridades na Basileia acabam lhe dando uma aposentadoria de 3 mil francos anuais como demonstração de gratidão por conta de seus serviços prestados na universidade. As dores e sua doença se mostram incompatíveis com a docência, consequentemente, com a cátedra de filologia clássica na universidade de Basileia (RUBIO, 2009, p.22-23).

<sup>82</sup> Em carta de 11 de maio de 1876 (carta 523), Nietzsche fala com sua amiga Malwida von Meysenbug em tirar licença de um ano de outubro de 1876 a outubro de 1877. Na mesma carta responde ao convite da mesma de viverem um ano juntos na Itália. O primeiro plano era ir para Fano, localizado na costa do adriático.

<sup>83</sup> El 1 de octubre parte usted [Reinhardt von Seydlitz] hacia Davos, y yo, el mismo día, hacia Italia, para reencontrar mi salud en *Sorrento*, donde viviré junto con mi queridísima amiga la señorita von Meysenbug [...]; me acompaña también un amigo y un alumno – tenemos una casa para todos y además los más altos intereses en común: será una especie de monasterio para espíritus libres (Carta 554).

<sup>84</sup> Provavelmente o título “A relha do arado” foi extraído da obra de Wernher de Gartenaere, poeta bávaro do século XIII. A obra em questão é “Meier Helmbrecht” (BARRIOS, M e ASPIUNZA, J, 2008, p. 257, Nota 1).

caderno: “A relha do arado. Um guia para a libertação espiritual”<sup>85</sup> (FP 17[105] de 1876). Vemos, portanto, que o subtítulo é semelhante ao que foi escolhido para a redação final de MA/HH, sobretudo no que diz respeito à condução da libertação de espírito. O caderno de anotações de número 18 de setembro de 1876 leva como título “A relha do arado”, e no final deste Nietzsche esclarece o significado desta expressão:

A relha do arado atravessa o terreno duro e o macio, passa pelo que está mais acima e o que está mais abaixo e os aproxima. Este livro é para o bom e para o mau, para o humilde e para o poderoso. O mau que o leia, melhorará; o bom, se tornará pior; o modesto se fará poderoso, se fará mais modesto<sup>86</sup> (FP 18[62] de 1876).

O trabalho de revolver o terreno aproximando o que está acima com o que está abaixo é uma das principais características do pensamento do filósofo na época. Nesse sentido, demonstra como valores considerados superiores, metafísicos e de suposta origem miraculosa têm origem no mundo sensível. Tal pressuposto está em harmonia com as críticas desferidas contra todo o conhecimento metafísico a partir de então. A natureza não possui verdade ou mentira, certo ou errado, são todas criações humanas, e com MA/HH que Nietzsche pretende demonstrar tal hipótese, ao atribuir às coisas de mais alto valor origem “natural”, “imaneente”.

### 3.3 Dois prólogos: guia de viagem para se ler no caminho

A obra publicada em 1878 não foi acompanhada de um prefácio escrito de próprio punho por Nietzsche. Entretanto, não quer dizer que não tenha redigido um. Para MA/HH o filósofo escreveu na época dois prólogos, mas optou por não os inserir na primeira edição, nem na segunda<sup>87</sup>.

Nietzsche intitula o aforismo 23[196] de 1876-1877 como um “Guia de viagem para se ler no caminho”<sup>88</sup>. Neste FP, o dia-a-dia e a rotina de trabalho fazem com que o homem não tenha tempo para refletir sobre às coisas que o cercam, assim suas opiniões se mantêm estáticas e inalteradas por não ter tempo para si. Desse modo, o homem deve aproveitar e desfrutar o momento em que pode se distanciar de suas obrigações e de seu trabalho, que consomem tempo e energia, para poder cultivar em seu espírito novos conceitos, sentimentos

<sup>85</sup> “La reja del arado. Una guía para la liberación espiritual” (FP 17[105] de 1876).

<sup>86</sup> “La reja del arado atraviesa el terreno duro y el blando, pasa por lo que está más arriba y por lo que está más abajo y los aproxima. Este libro es para el bueno y el malo, para el humilde y el poderoso. El malo que lo lea, mejorará; el bueno empeorará; el modesto se hará poderoso, se hará más modesto” (FP 18[62] de 1876).

<sup>87</sup> O prefácio da segunda edição de 1886 foi redigido no mesmo período, deixando de lado os redigidos em 1877-1878.

<sup>88</sup> “Guía de viaje para leer en ruta” (FP 23[196] de 1876-1877).



e forças. A profissão nos toma tempo, e serve, também, como desculpa para não refletir e reconsiderar nossas opiniões, como diz em MMA/HH: “Uma profissão nos torna irrefletidos; nisso está sua maior benção. Pois ela é um baluarte, atrás do qual podemos licitamente nos retirar, quando nos assaltam dúvidas e preocupações comuns” (MA/HH 537). Quanto mais se trabalha, mais o homem necessita de viagens (das chamadas válvulas de escape), de distanciamento de suas obrigações.

O filósofo vai de encontro à sua época por criticar a avaliação “moralmente positiva” dada ao trabalho. Sua crítica tem como fundamento o fato do trabalho e a “cultura da máquina”<sup>89</sup> buscarem uniformização na maneira de pensar e agir e não estimularem a individualidade, ou no vocabulário de GT/NT, não há espaço para o gênio (CAHVES, 2011, p.175-176). A época de Nietzsche é caracterizada pelo excesso de trabalho. O excesso de trabalho encontra-se em todas as esferas, e a intelectual não é uma exceção: “Os operários se queixam que os fazem trabalhar demais. Mas, o mesmo excesso de trabalho se encontra em todas as partes, entre os comerciantes, os eruditos, os funcionários, os militares [...]”<sup>90</sup> (FP 19[21] de 1876). Algo que o próprio Nietzsche vivenciou. Em suas cartas é muito comum encontrarmos queixas da falta de tempo por conta de suas obrigações profissionais, que não lhe dão folga para o exercício de sua atividade enquanto filólogo e, depois, como filósofo. Nesse sentido, podemos ver a necessidade de Nietzsche em pedir licença em 1876, tanto para cuidar de sua saúde como para ter tempo para si mesmo.

Outro ponto destacado pelo filósofo no FP em questão, é a solidão e o tempo livre. Segundo Nietzsche, o homem deve se ater às reflexões que aderiu durante toda sua vida, mas tal análise não deve ser realizada de maneira apressada:

“[...] hoje se detém em uma frase qualquer, amanhã em outra e medita a fundo, de coração: medita seus prós e seus contras, penetrando no seu interior e vendo mais além, para impulsionar só o espírito, de modo que, ao fazê-lo, sua mente se sente serena e conforme em cada uma das ocasiões”<sup>91</sup> (FP 23[196] final de 1876 verão de 1877).

---

<sup>89</sup> Cf. WS/AS 218 e 220, são os aforismos em que Nietzsche caracteriza nossa cultura como a cultura da máquina. Estes dois aforismos são analisados e comentados por Ernani Chaves, no seu artigo *Estética, ética e política: em torna da questão do trabalho no segundo Nietzsche* (CHAVES, 2011) Partindo do aforismo 220 intitulado “Reação à cultura da máquina”, o autor realizará suas reflexões ao longo de seu texto. Parte da proposição de Nietzsche em caracterizar nossa época como a época da “cultura da máquina”.

<sup>90</sup> “Los obreros se quejan de que se les hace trabajar demasiado. Pero este mismo exceso de trabajo se encuentra por todas partes, entre los comerciantes, los eruditos, los funcionarios, los militares [...]” (FP 19[21] de 1876).

<sup>91</sup> [...] hoy se detiene uno en una frase cualquiera, mañana se demora en otra y un buen día la medita a fondo, de corazón: medita sus pros y sus contras, penetrando en su interior y yendo más allá, según le impulso a uno el espíritu, de manera que, al hacerlo, su mente se sienta serena y conforme en cada una de las ocasiones (FP 23[196]).

A partir daí, pouco a pouco, o homem consegue conduzir de maneira natural, sem pressa, se reestabelece espiritualmente, alcança tranquilidade espiritual, mediante o ócio e a solidão, pois se ocupará somente com o que é importante. O homem que escolhe uma vida dedicada ao conhecimento não pode, segundo Nietzsche, se ocupar com coisas do tipo: família, segurança, mulher e filhos, pois estes lhe tomarão tempo que poderia está sendo dedicado à reflexão (MA/HH 436).

No inverno de 1877-1878 Peter Gast copia um novo esboço de prólogo para MA/HH. Nesta nova tentativa, Nietzsche busca explicar, para seus leitores e para si, o que significa MA/HH, não o que ele é, pois assim como seus leitores terão surpresa ao se depararem com seu novo livro, o próprio filósofo sente que algo mudou. Relacionado à mudança que o livro de 1878 demonstra que a figura de espírito livre emerge como representação dessa nova maneira de pensar. Segundo Nietzsche, em sua época existem grandes personalidades que têm dentro de si uma espécie de “excitabilidade interna de espírito livre”, que não encontramos em épocas anteriores. É até estranho, segundo o filósofo, que ainda não tenham surgido tais “espíritos livres”. O próprio Nietzsche vem seguindo os passos desses grandes homens com o intuito de alcançar a liberdade de espírito. MA/HH não é só a criação da imagem do “espírito livre” e sua possibilidade de personificação, é também necessário dar voz e atribuir um livro à essa figura do “espírito livre”.

Desse modo, se ligarmos essas duas propostas de prólogos à MA/HH constatamos que Nietzsche antecipa algumas ideias encontradas no interior da obra em produção. Antecipa, por exemplo, a diferença entre suas obras anteriores e sua presente obra; a inquietação ante as autoridades – podemos dizer metafísica, religião ou mesmo Wagner. O mais importante, porém, é a consideração não tanto de conteúdo, mas sim da representatividade que a obra de 1878 tem para o próprio filósofo, e nesse caso a figura do “espírito livre” e o caminho para sua libertação são fundamentais.

### **3.4 Um livro para espíritos livres**

Apesar dos esboços de prólogos, destacados acima, Nietzsche não insere, como se sabe, nenhum. Entretanto, o filósofo insere uma dedicatória e uma citação que ocupam o lugar do prefácio e, de certo modo, sua função. Tais elementos são fundamentais para se compreender a proposta da nova obra do filósofo alemão.

No subtítulo de MA/HH lemos que este é um livro dedicado aos “espíritos livres”. A personificação de “espírito livre” e aquele que representa melhor tal figura é Voltaire, um dos maiores expoentes do iluminismo francês, um *grand seigneur*<sup>92</sup>: “*Humano, demasiado humano* (...) é um livro tributário do ideário iluminista; é uma obra que busca, por meio do conhecimento científico, acabar com as trevas de metafísica e do romantismo”. (ITAPARICA 2002, p.20). No período de elaboração de MA/HH Nietzsche leu com frequência a obra do francês<sup>93</sup>, e isto o influenciou na caracterização do “espírito livre” como a nova imagem do filósofo. Este “deve ser capaz de fazer uso dos mais avançados resultados das disciplinas científicas, com o propósito de se elevar a uma concepção de mundo liberada das fantasias e superstições engendradas pela religião, pela moral e pela metafísica” (GIACÓIA 2000, p48) Esta aproximação com o pensador francês culminou na dedicatória da obra de 1878: “Dedicado à memória de Voltaire, em comemoração do aniversário de sua morte em 30 de maio de 1878” (SOUZA, 2005, nota 1, p. 280)<sup>94</sup>.

O filósofo se preocupa com cada detalhe da obra que está por ser lançada, e a data de publicação não escapa desta preocupação. Isto fica evidente em uma carta endereçada ao seu editor Ernst Schmeitzner<sup>95</sup> de 3 de dezembro de 1877, onde Nietzsche escreve: “O livro não será publicado antes do dia primeiro de maio: deve respeitar esta data. Muito menos pode ser publicado mais tarde, por respeito ao aniversário de Voltaire (30 de maio<sup>96</sup>)”<sup>97</sup> (Carta 673). Quando a primeira edição de MA/HH vem à tona Nietzsche escreve:

---

<sup>92</sup> Expressão utilizada em *Ecce homo* (EH/EH, humano, demasiado humano, 1).

<sup>93</sup> Em carta enviada a Franz Overbeck afirma que se lê muito Voltaire em Sorrento: “Hemos leído mucho Voltaire [...]” (Carta 573). Ainda nas correspondências, dessa vez em carta endereçada à Marie Baumgartner, Nietzsche reforça a leitura de Voltaire: “Nos hemos estado ocupando de Voltaire Diderot Michelet Tucídides” (Carta 590). Nietzsche chegou a visitar a casa onde o pensador francês viveu. Esta visita foi relatada à sua irmã (Carta 516).

<sup>94</sup> Na edição brasileira traduzida por Paulo César de Souza, a dedicatória à Voltaire é excluída. Na verdade, ela está presente na obra em uma nota de rodapé, assim como o primeiro “prólogo” de MA/HH, pois na segunda edição, de 1886, Nietzsche exclui a dedicatória e o “No lugar de um prólogo”, acrescentando, desse modo, um novo prefácio. A edição brasileira se guia pela organização feita por Karl Schlechta, porém faz consultas a edição crítica realizada por Colli e Montinari (SOUZA, 2005, p.279). A dedicatória à Voltaire só se encontra no início da obra na edição francesa por nós consultada (NIETZSCHE b, 1988, p. 17). Na edição alemã não encontramos a dedicatória na folha de rosto nem em notas.

<sup>95</sup> Schmeitzner fica sabendo por meio de Peter Gast, responsável por transcrever boa parte dos manuscritos de MA/HH, que Nietzsche tem uma nova obra pronta para publicação e se oferece para publicá-la (RUBIO, 2009b, nota 636, p.431).

<sup>96</sup> Nietzsche pede descrição para seu editor com seu escrito, pois não quer chamar atenção antes da data de publicação. Pretende surpreender com seu novo livro que, assim como o primeiro, causará polêmica (carta 673). Nietzsche quer manter segredo absoluto sobre a publicação de MA/HH até mesmo com Paul Rée (carta 710). Entretanto, seu editor anunciou, antes do lançamento, a publicação de MA/HH, algo que Nietzsche desaprova (carta 713).

<sup>97</sup> “El escrito se publicará no antes de primeros de mayo : debo urgile a respetar esta fecha. Tampoco puede ser publicado más tarde, en atención al aniversario de Voltaire (30 de mayo)” (Carta 673).

Este livro monológico, que surgiu durante uma estadia de inverno em Sorrento (1876-7), não seria dado ao público agora, se a proximidade do dia 30 de maio de 1878 não houvesse estimulado vivamente o desejo de prestar uma homenagem pessoal a um dos grandes libertadores de espírito (SOUZA, 2005, nota 1, p. 280).

Não esqueçamos a passagem em EH/EH em que Nietzsche lembra, mais uma vez, o significado da data de publicação de MA/HH: “[...] tem sentido que a publicação do livro no ano de 1878 como que se justifique realmente com a celebração do centenário de morte de *Voltaire*” (EH/EH, Humano, demasiado humano, 1).

### 3.4.1 “No lugar do prólogo”

Ao abdicar de acrescentar um prólogo para seu livro de 1878 escrito de punho próprio, Nietzsche opta por inserir no lugar deste uma citação da terceira parte do *Discurso do método*<sup>98</sup> de Descartes<sup>99</sup>. Para nós aqui o importante é entender o que representa a citação da obra do filósofo francês para a filosofia de Nietzsche neste exato momento.

Considerada obra inaugural da filosofia moderna, o *Discurso do método* foi publicado pela primeira vez em 1637 e direcionado ao público em geral, já que foi escrita em francês. Na época as obras filosóficas eram publicadas em latim, considerada a língua dos doutos.

O problema que impulsiona a investigação filosófica de Descartes é o de como podemos alcançar conhecimentos seguros e verdadeiros. O filósofo francês olha retrospectivamente para sua formação, desde sua infância, e realiza uma avaliação da mesma. Constata que

assim que concluí todo esse curso de estudos, ao cabo do qual é costume ser admitido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me vi embaraçado em tantas dúvidas e erros que me pareceu não ter tirado outro proveito, ao tratar de instruir-me, senão descobrir cada vez mais minha ignorância (DESCARTES, 2013, p. 35).

Ou seja, Descartes não se conforma com o que aprendeu até então, sua formação não foi “proveitosa”. Suas dúvidas provenientes de seus estudos são o veredito da falta de sustentação do conhecimento adquirido. Descartes necessita de fundamentos sólidos para sustentar suas opiniões e conhecimentos. Assim, propõe uma reforma que tem como ponto de partida o próprio método utilizado para conhecer, este é o fio condutor da obra do início do

<sup>98</sup> Na edição brasileira utilizada por nós para a elaboração do presente trabalho, o prefácio da primeira edição encontra-se no conjunto de notas redigidas pelo tradutor (SOUZA, 2005, p.280).

<sup>99</sup> Podemos ressaltar o fato de Descartes ter aparecido em GT/NT sendo comparado ao poeta Eurípidés, principal alvo das críticas de Nietzsche naquele momento (GT/NT 12), por ter colocado fim a tragédia grega através da valorização do conhecimento racional.

século XVII. Tal reformulação é proposta ao longo das seis partes do *Discurso do método*. Não é nosso intuito refazer a linha argumentativa de forma exaustiva desta obra, mas sim ressaltar os pontos principais que nos possibilitam realizar a aproximação entre Descartes e Nietzsche, principalmente na terceira parte da obra em questão.

Segundo Descartes, todos os homens são capazes de emitir juízos sobre as coisas e distinguir o verdadeiro do falso, pois todos são dotados de razão/bom-senso. A unidade do homem encontra-se em sua capacidade de conhecer e o que distingue um homem do outro é como cada um emprega sua razão. Desse modo, Descartes pretende mostrar como alcançou o uso pleno de sua racionalidade e como outros podem se valer do mesmo método para alcançar tal feito, embora reconheça que seu método não é infalível e tem suas limitações, podendo posteriormente, inclusive, ser modificado (DESCARTES, 2013, p. 33-35):

Assim meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira procurei conduzir a minha. Os que se metem a dar preceitos devem se julgar mais hábeis que aqueles a quem os dão; e, se falham na menor coisa, merecem ser criticados. Mas, ao propor este escrito apenas como uma história, ou, se quiserem, como uma fábula na qual, entre alguns exemplos possíveis de imitar, talvez se encontrarão vários outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será útil a alguns sem ser prejudicial a ninguém, e que todos ficarão satisfeitos com a minha franqueza (DESCARTES, 2013, p. 35).

No âmbito da prática, o filósofo francês chega à conclusão de que não deve ser submetido às regras estabelecidas por outros, a não ser que elas sejam bem fundamentadas segundo o bom-senso ou a razão. Podemos dizer, assim, que Descartes se encontra mais próximo do “espírito livre” do que do “espírito cativo” tal qual foi definido por Nietzsche, pois não seguirá princípios por fé, mas sim por razão<sup>100</sup>, recusando, assim, o conhecimento por verdades reveladas da teologia:

Eu reverenciava nossa teologia, e pretendia, como outro qualquer, ganhar os céus; mas [...] as verdades absolutas, que conduzem a ele, estão acima de nossa inteligência, eu não ousaria submetê-la à fraqueza de meus raciocínios, e pensava que, para empreender examiná-las e ser bem-sucedido, era preciso contar com uma assistência extraordinária do céu, e ser mais do que um homem (DESCARTES, 2013, p. 39).

Algo conhecido mediante revelação não pode ser reproduzido por outros, sendo assim o método para se chegar à verdade na teologia não pode ser reproduzido por todos como, por exemplo, alguém que não tenha fé, pois não estará passível de ter verdades reveladas por Deus.

Segundo Descartes, desde crianças somos guiados por nossos apetites e mestres que podem se contradizerem, e esses ensinamentos nos afastam do caminho da verdade. Ao

---

<sup>100</sup> Ver tópico 2.3.1. Espírito livre *Versus* espírito cativo.

contrário, se fossemos orientados por princípios racionais desde o princípio de nossas vidas estaríamos mais próximos de bases sólidas. Sendo assim, torna-se necessária a criação de novos fundamentos para o pensamento baseado na razão:

[...] o melhor a fazer, em relação a todas as opiniões que eu acolhera até então, era empreender de uma vez por todas retirar-lhes a confiança, a fim de substituí-las depois ou por outras melhores, ou pela mesma, quando as tivesse ajustado ao nível da razão (DESCARTES, 2013, p. 45).

A falta de confiança nos conhecimentos adquiridos anteriormente, se dá por nunca os ter avaliado segundo critérios racionais, nunca buscou suas “razões”. A vinculação ao conhecimento não se baseia no critério de verdades deste, ou se seus fundamentos são firmes, sólidos ou irrefutáveis, mas “é bem mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que qualquer conhecimento certo” (DESCARTES, 2013, p. 48).

Tendo como pano de fundo toda essa atmosfera de reformulação filosófica em Descartes, podemos entender o que leva Nietzsche em 1878 a substituir a ideia de um prólogo escrito por ele mesmo por um fragmento da obra do filósofo francês. O prólogo é o anúncio do que teremos no interior da obra: trata-se do afastamento público de Schopenhauer e Wagner, ou melhor do conjunto ideias da “metafísica de artista”. Lembremos, mais uma vez, que o prefácio da primeira obra de Nietzsche vincula seu conteúdo à chamada “metafísica de artista”, já em MA/HH a vinculação se dá com o conhecimento científico e o exercício da racionalidade:

No lugar de um prólogo

Durante um certo tempo, examinei as diferentes ocupações a que os homens se entregam nesta vida, e procurei escolher a melhor entre elas. Mas não é preciso relatar aqui os pensamentos que então me vieram: basta dizer que, de minha parte nada parecia melhor do que me ater firmemente ao meu propósito, isto é, empregar todo o meu prazo de vida em cultivar a minha razão e buscar a trilha da verdade, tal como me havia proposto. Pois os frutos que já tinha provado nesse caminho eram tais que nesta vida, segundo meu julgamento, nada se poderia encontrar de mais agradável e inocente; e depois que me socorri dessa maneira de reflexão, cada dia me fez descobrir algo novo, que tinha alguma importância e não era em absoluto de conhecimento geral. Então minha alma se encheu de tamanha alegria, que nada mais poderia incomodá-la (SOUZA, 2005, nota 1, p. 280).

A dedicatória de MA/HH para Voltaire, personalidade de fundamental importância do iluminismo francês, movimento filosófico que busca a emancipação do homem mediante o uso da racionalidade; o uso de um fragmento do *Discurso do método* de Descartes onde o filósofo francês ressalta, principalmente, a importância do exercício pleno da razão para se alcançar um conhecimento firme e seguro, são elementos “pré-textuais” que antecipam para o leitor atento a mudança do tom do escrito em relação às obras anteriores. Nietzsche necessita

se desvincular de Wagner e Schopenhauer, precisa falar em seu próprio nome sem recorrer a autoridades para suas reflexões e pensamentos. É nesse sentido que o filósofo faz uso do conhecimento científico, ou como já foi dito, Nietzsche se volta para as reflexões anteriores a sua fase wagneriana, para se livrar de suas “paixões” mediante o exercício da razão.

Ao longo de MA/HH Nietzsche vai se distanciando da tradição filosófica ao criticar o conhecimento metafísico através da valorização do conhecimento científico<sup>101</sup>. Porém, é no último capítulo do livro de 1878 intitulado “O homem a sós consigo” que o filósofo alemão destacará o papel da ciência como o elemento possibilitador do livre uso da razão, ali vemos um movimento semelhante aquele realizado por Descartes em seu *Discurso do método*. Nietzsche, assim como o filósofo francês, avaliará os conhecimentos e opiniões vigentes em sua época, como o conceito de coisa-em-si, santo, gênio, altruísmo dentre outros, e a partir daí elaborará suas próprias concepções destes conceitos, ou mesmo refutando-os. Para Nietzsche, o homem se ocupou demais com arte e metafísica, deixando de lado o saber científico (MA/HH 29).

Desse modo, Nietzsche ataca de maneira categórica as convicções, por julgá-las mais prejudiciais à verdade do que a própria mentira: “Convicções são inimigos da verdade mais perigosos que as mentiras” (MA/HH 483). Somente alguns aforismos mais adiante que o filósofo esclarecerá o que são convicções:

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

Da citação podemos concluir que existe diferença entre o homem que se vale de convicções para conhecer o mundo que o cerca, e o homem científico. Indo um pouco mais além, as convicções são os conceitos utilizados pelos “espíritos cativos”, a ciência pelo “espírito livre”<sup>102</sup>. É mediante a autorreflexão racional – o homem à sós, como o título do capítulo sugere – que o homem pode se emancipar dos pré-conceitos e convicções passados de geração em geração. Segundo Nietzsche, existe uma camada de pensamento superficial e uma profunda: na superficial sempre se encontram aquelas opiniões gerais de nosso tempo ou grupo social; nossas opiniões ficam, geralmente, além da superfície. Desse modo, podemos

---

<sup>101</sup> Ainda neste capítulo da dissertação falaremos mais sobre essas críticas.

<sup>102</sup> Ver tópico 2.3.1 Espírito livre *Versus* espírito cativo.

concluir que se chega às nossas verdadeiras opiniões mediante a reflexão e ponderação das opiniões dominantes (MA/HH 571).

Entretanto, devemos destacar um fato de fundamental importância para Nietzsche na sua libertação de espírito, que, apesar do seu “prólogo” extraído do *Discurso do método* falar em busca pela verdade, o filósofo não é partidário da ideia de “verdade absoluta”. A falta de crença na “verdade absoluta” gera mal-estar com os céticos e relativistas, pois muitos ainda acreditam naquela. Normalmente o homem se entrega às convicções vigentes por apreço a algumas pessoas, sejam pais, amigos ou mestres, e sentimos remorso quando não aderimos a tais empreendimentos e concepções. Isso é normal e comum. Mas não devemos censurar o desenvolvimento da razão por conta de nossas convicções herdadas. Com o passar do tempo e o amadurecimento, tendemos cada vez mais nos aproximarmos do conhecimento científico e passamos a ser mais cautelosos, principalmente no âmbito prático (MA/HH 631).

É necessário que o homem passe por diversas convicções, caso contrário, ao se apegar cegamente sem razões à primeira forma de interpretação do mundo, não acredita na mutabilidade das coisas e se torna em um ser atrasado. Este tipo de ser tenta através de diversos meios convencer, ou melhor, impor para os que o cercam sua maneira de ver e sentir o mundo (MA/HH 632).

Mais uma vez Nietzsche compara o pensamento de seus contemporâneos ao pensamento da Reforma. Só que neste aforismo ele distancia o homem medieval do homem moderno ao colocar o segundo num patamar superior. Este homem representante de uma cultura superior, não permite que certos meios sejam utilizados para que se convença as pessoas de suas teses, como por exemplo na Reforma<sup>103</sup>, a fogueira destinada àqueles que pensavam de maneira diferente da vigente. Entretanto, algumas pessoas que atacam outras mediante o assalto da raiva, teriam atitude semelhante de épocas passadas se fosse possível. Segundo Nietzsche, podemos compreender porque a Igreja católica tomou tais atitudes: ela acreditava estar de posse da verdade e tinha que preservá-la. Entretanto, o homem moderno já não tem a crença em verdades absolutas:

Hoje em dia, porém, já não admitimos tão facilmente que alguém possua a verdade: os rigorosos métodos de investigação propagaram a desconfiança e cautela bastante, de modo que todo aquele que defende opiniões com palavras e atos violentos é visto como inimigo de nossa presente cultura ou, no mínimo, como um atrasado (MA/HH 633).

---

<sup>103</sup> Ver tópico 3.2.1. Espírito livre *Versus* espírito cativo.



No decorrer do livro Nietzsche critica aqueles que se apegam à ciência por conta de seus resultados. Mas só esclarece a crítica no aforismo 635, próximo do fim do livro em sua última seção.

O mais importante para o homem que quer se libertar de seus dogmas e convicções na sua relação e aproximação com a ciência, não é aprender ou decorar seus resultados, mas, sim, exercer o método científico: “[...] elas [pessoas que aprendem os resultados e não exercem o método científico] não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico” (MA/HH 635). Já no primeiro capítulo do de MA/HH Nietzsche sentencia: “O fato que ela [a ciência] requer a dúvida e a desconfiança, como seus mais fiéis aliados” (MA/HH 22), ela encontrará refúgio na alma daqueles que exercem o método científico. Nesse caso, podemos entender porque o filósofo diz que os resultados não podem evitar com que a superstição volte a imperar: “[...] o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos se perdessem” (MA/HH 635).

O pensador não pode mais tratar a si próprio como uma espécie de “gênio”, que encara os demais como inferiores colocando-se, assim, em um patamar superior. Este tipo de pensador é um inimigo da verdade por cultivar convicções, que são em sua essência contrárias à ciência por não admitirem críticas (MA/HH 635). A este tipo de genialidade Nietzsche nos apresenta a “genialidade da justiça”, é de sua natureza evitar qualquer elemento que possa confundir seus julgamentos sobre as coisas. Assim, tal genialidade é aliada no combate às convicções, sua principal adversária (MA/HH 636), e somente a “genialidade da justiça” pode ser encarada como superior a nós (MA/HH 637).

O homem é um ser híbrido, ora inflamado pelo fogo das paixões, ora resfriado pelo espírito (razão). Das primeiras brotam nossas opiniões e nossa inércia de espírito faz com que fiquemos com elas. Aquele que tem o “espírito livre” busca sempre mudança e, assim, pode evitar que suas opiniões se cristalizem. Adquirimos comedimento e suspeita das paixões através do exercício do método científico, e isto pode causar aflição àqueles que estão acostumados com as respostas dogmáticas da metafísica, ou mesmo da religião, que tudo explicam, desse modo não se contentam com o passo pequeno e cauteloso alcançado mediante o exercício do método científico (MA/HH 637).

*O fogo em nós nos faz habitualmente injustos, e também impuros no sentido dessa deusa [a Justiça] [...]. Salvos do fogo, avançamos instigados pelo espírito, de opinião*

em opinião, através da mudança de partidos, como nobres *traidores* de todas as coisas que podem ser traídas – e no entanto sem sentimento de culpa (MA/HH 637).

Aliada à figura da “genialidade da justiça” surge no último aforismo de MA/HH o conceito do “andarilho”. Primeiro, a figura do andarilho é a daquele que vagueia sem rumo, sem um destino, que muda frequentemente: “[...] nele [no andarilho] deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem” (MA/HH 638).

Podemos entender, também, como algo a que a doença de Nietzsche o obrigou: a sair em busca de um clima onde sentisse sua dor mitigada, mesmo que pouco; também como aquele que não se apega às convicções, sempre está investigando, buscando novas possibilidades e interpretações: “Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe” (MA/HH 638).

Por conta de tal postura, enfrentará as mais variadas adversidades; muitos se afastarão e lhe negarão estadia<sup>104</sup>. Andará sozinho, sem companhias. Nietzsche faz um paralelo entre a sensação do andarilho, sozinho no meio do deserto, e todas as adversidades por quais ela passará ou passou, com a de quando entra na cidade, ao amanhecer, verá mais deserto, sujeira e ilusão, nos rostos dos seus habitantes, do que no deserto mesmo: mesmo entre muitas pessoas a solidão intelectual persistirá em Nietzsche.

O filósofo finaliza o aforismo, conseqüentemente o livro, com um ar otimista, apesar de todas críticas desferidas em toda sua obra. Acredita que depois de todas adversidades vividas pelo andarilho poderá encontrar algo que o deixe feliz, ao encontra “espíritos livres” que, como ele, são andarilhos e filósofos (MA/HH 638).

### 3.5 Novo método: Filosofia histórica

A mudança no pensamento do filósofo alemão fica evidente quando abrimos o escrito de 1878: Wagner não é citado, Schopenhauer aparece sempre criticado e a arte não ocupa mais lugar privilegiado, a ciência é a forma de conhecimento valorizado e exaltado neste momento.

---

<sup>104</sup> A solidão não é uma exclusividade da época de MA/HH. Desde cedo Nietzsche teve que se acostumar com a solidão: a morte de seu pai, seu irmão mais novo e sua tia avó são uma prova de que Nietzsche, ainda muito jovem, teve que se adaptar a solidão (SAFRANSKI 2011, p.23). Posteriormente viveu o isolamento acadêmico com GT/NT.

Logo no primeiro capítulo de MA/HH Nietzsche nos dá pistas de que sua obra tem como objetivo tratar de questões fundamentais relacionadas à filosofia tradicional no que tange o conhecimento metafísico. Algo constatado pelo título do primeiro capítulo “*Das coisas primeiras e últimas*”. Ora, a ciência que trata de tais objetos é a metafísica, entretanto a análise não será positiva, mas sim crítica – não tem o intuito de estabelecer um campo onde se possa aproveitar o conhecimento metafísico, mas sim a renúncia de qualquer pretensão de se alcançar algum tipo de conhecimento neste âmbito, ou mesmo utilidade para a mesma.

Nietzsche inicia a obra de 1878 nos apresentando o seu novo projeto filosófico: a filosofia histórica. Este aforismo é de fundamental importância para a compreensão da obra, pois a partir das ideias expostas aqui desenvolverá suas análises e críticas da filosofia tradicional. Segundo Bruno Machado, pela forma como a obra foi publicada originalmente em 1878, sem prefácio escrito pelo autor, podemos suspeitar que o primeiro aforismo teria caráter propedêutico (MACHADO, B. 2013, p. 7-8). Logo nas primeiras linhas o filósofo alemão dita o tom crítico de seu escrito em relação à tradição filosófica. Constata que a filosofia tal qual se apresenta, enquanto metafísica, pouco caminhou em suas investigações, esta opera de maneira equivocada ao estabelecer dicotomias, processo comum e natural na filosofia tradicional: desde seus primórdios – ou seja, desde Sócrates e Platão – a filosofia aborda e responde aos seus questionamentos da mesma forma; quando trata, por exemplo, da questão dos opostos: “[...] a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir de outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago da ‘coisa em si’” (MA/HH 1).

A filosofia histórica, apresentada nestas primeiras linhas, é uma forma de criticar e atacar a filosofia tradicional. Desse modo, atacará a concepção da existência de opostos, algo tido, para a filosofia histórica, como um “erro da razão”. A filosofia histórica é um saber próximo ao conhecimento científico da época de Nietzsche, sendo assim, utilizará a física, a biologia e as ciências naturais de um modo geral para desferir críticas contra a metafísica. Analisando bem de perto, vemos que a crença em opostos é abalada ao vermos que considerando o devir existe somente mudança; outro fator determinante da “filosofia histórica” é de não considerar os conceitos da metafísica como estáveis e eternos (GIACÓIA 2000, p.47).

Esses recursos serão adotados, também, para criticar a moral. Com o auxílio da observação psicológica, Nietzsche buscará desvendar erros da razão no que diz respeito aos fundamentos das ações morais, ou melhor dizendo, ao que realmente motiva uma ação humana (MA/HH 1). O substrato da ação moral, segundo Nietzsche, se volatilizou – se

evaporou –, mas é possível chegar até ele a partir da observação psicológica, o substrato volatizado se revelará “à observação mais aguda” (MA/HH 1).

Nietzsche vincula a filosofia histórica às ciências naturais e a psicologia. Graças ao desenvolvimento da ciência podemos fazer uma “*química* das representações e sentimentos morais” (MA/HH 1). Isto deixa entrever o papel que as ciências naturais terão na análise da formulação dos conceitos morais, estéticos, filosóficos e etc.: “[...] e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio [das representações morais] as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas?” (MA/HH 1). Nesse caso, a análise psicológica demonstra os motivadores das ações “morais”; a questão não é de apontar categoricamente a “verdadeira” motivação, mas sim colocar uma outra possibilidade, um “se”, uma dúvida.

O propósito não é fazer ciência, mas sim levar em consideração os resultados da ciência na sua reflexão filosófica. Quando lemos o título do aforismo em questão temos a noção de que não será um elogio, mas sim uma crítica à metafísica: o título é “Química dos conceitos e sentimentos”:

Caso observemos o título do primeiro aforismo de *MA I*, “Química dos conceitos e sensações”, constatamos que a temática expõe o exercício de criação e experimentação operante entre os conceitos, as sensações e as representações. O texto indica que por estarmos vinculados à preconceitos metafísicos, nossa percepção de mundo poderia estar equivocada. A saída para o impasse seria a busca por um novo horizonte, donde pudéssemos olhar para as coisas a partir de parâmetros efetivos (MACHADO, B. 2013, p.5).

A partir daí, do primeiro aforismo, detalha sua metodologia de trabalho, que atravessará toda sua obra. A crítica às principais concepções da metafísica tradicional tomará conta de todo o primeiro capítulo: fenômeno, coisa em si, verdade, lógico, matemática entre outros, são atacados neste. A linguagem é parte importante para o desenvolvimento da cultura, pois nela se apoia um mundo fixo, apesar de fictício, no qual o homem pode erigir suas relações. Com o passar do tempo, o homem passou a acreditar que realmente comunicava a “verdade” do mundo a partir da linguagem: “O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência” (MA/HH 11).

Somente muito tempo depois o homem percebeu seu erro em relação à linguagem – de que não expressa o mundo “real”. A lógica se baseia no mesmo erro, segundo Nietzsche, pois seus pressupostos não existem no mundo real: coisas idênticas – identidade –, por exemplo,

estas não existem no mundo real. A matemática comete o mesmo equívoco, pois os princípios matemáticos não têm correspondentes na sensibilidade (MA/HH 11).

Nietzsche fala de uma suposta história do pensamento que mostraria como chegamos à forma como pensamos. No início só vemos coisas idênticas; depois, começamos a entender os diferentes estímulos de prazer e desprazer em relação à um organismo:

Na base de toda crença está a *sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente [...] A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e a dor [...] Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel (MA/HH 18).

Todas argumentações e reflexões realizadas pela metafísica tem origem em erros que foram desenvolvidos pelo pensamento lógico e se mostram, quando analisados rigorosamente, primitivos. Um erro natural dos seres orgânicos: “[...] na medida em que toda a metafísica se ocupou, principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais como se fossem verdades fundamentais” (MA/HH 18). Segundo Nietzsche, só os ingênuos acreditam que a natureza humana pode ser essencialmente lógica, pois o ilógico é a base para muitos dos conceitos utilizados pelo homem em suas reflexões e mesmo no dia-a-dia (MA/HH 31).

Esse modo de realizar suas reflexões é considerado por alguns comentadores uma espécie de naturalismo, tão difundido nas pesquisas em países de língua inglesa<sup>105</sup>, especialmente tratado e esclarecido por Brian Leiter<sup>106</sup> (LEITER 2011). Leiter insere Nietzsche em uma tradição filosófica que se vale do naturalismo para criar uma nova forma de argumentação e um meio de atacar a metafísica. Porém, seu naturalismo não se restringirá à isso<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Sobre considerar Nietzsche um filósofo naturalista, Brian Leiter esclarece que tal pressuposto é difundido, fundamentalmente, nos comentadores de língua inglesa e a partir da evolução recente dos estudos neste filósofo, não estando presente de maneira expressiva nos comentários “tradicionais” da filosofia nietzscheana como Heidegger, Kaufmann e Nehmans, para citar alguns (LEITER, 2011, p. 77).

<sup>106</sup> O texto que usamos para entender a interpretação de Brian Leiter sobre naturalismo em Nietzsche foi publicado nos “Cadernos Nietzsche” número 29, intitulado “O naturalismo de Nietzsche reconsiderado” (LEITER 2011). No artigo em questão o comentador parte de alguns questionamentos levantados sobre um livro publicado em 2002 intitulado “Nietzsche on Morality” (ainda sem tradução para língua portuguesa), assim como esclarece pontos importantes da obra.

<sup>107</sup> Christopher Janaway defende a tese de que Nietzsche é um naturalista em “amplo sentido”: “Ele se opõe à metafísica transcendente, seja aquela de Platão, do Cristianismo ou de Schopenhauer. Ele rejeita as noções de alma imaterial, de uma vontade que comanda de modo totalmente livre ou de um intelecto puro e autotransparente, em lugar disso enfatiza o corpo, a natureza animal dos seres humanos e busca assim explicar diversos fenômenos recorrendo aos impulsos, instintos e afetos, localizados por ele na nossa existência física e corpórea. Os seres humanos devem ser ‘traduzidos de volta à natureza’, pois de outra maneira falsificamos a sua história, a sua psicologia e a natureza de seus valores – de modo que seja abarcado tudo o que precisamos

O naturalismo de Nietzsche é definido por Leiter como “Naturalismo Metodológico”<sup>108</sup>, “segundo o qual ‘a investigação filosófica (...) deveria ser contínua em relação à investigação empírica das ciências’ ” (LEITER Apud LEITER 2011, p. 80). O Naturalismo-M tem, segundo Leiter, dois compromissos fundamentais: o primeiro é entender Nietzsche utilizando uma espécie de Naturalismo-M especulativo, que visa fundamentalmente partir dos moldes e resultados da ciência para realizar reflexões e especulações para além daqueles resultados, podendo, inclusive, utilizar elementos descartados pela própria ciência, pois se for unicamente para repetir os resultados da ciência não seria necessário especular nem de filosofia; o segundo aspecto é entender que as únicas coisas existentes são naturais, têm origem na natureza, não no além (LEITER, 2011, p. 80-82). A continuidade de resultados defendida por alguns comentadores é entendida como o compromisso com o materialismo alemão da época<sup>109</sup>, em encara o homem como um ser natural, assim como toda a sua constituição física, nada nele é providência divina, assim suas representações podem ser remetidas ao físico.

### 3.5.1 A falta de sentido histórico: defeito hereditário dos filósofos

Na páscoa de 1862 Nietzsche escreve um pequeno texto, porém significativo, para comunidade *Germania*, intitulado “Fado e história”<sup>110</sup>. Nele podemos vislumbrar, mesmo em estado de crisálida, algumas reflexões que aparecerão nos seus escritos de maturidade. Uma ideia que podemos ligar a reflexão de 1862 a de 1878 é compreender como, desde pequenos, somos condicionados pelos nossos pais, sociedade e educação à pensar de uma determinada maneira. Com o passar dos anos tais pensamentos se tornam tão enraizados que parecem naturais (NIETZSCHE, 1998b, p.164). Nesta época Nietzsche já credita à ciência e à história o papel emancipatório do homem: “Seus fundamentos [emancipatórios e autônomos] devem ser apenas a história e as ciências naturais, para não se perder em ‘especulações estéreis’” (NIETZSCHE, 1998b, p.164).

---

conhecer como verdade, enquanto um meio para a importantíssima reavaliação dos valores. Este é o naturalismo de Nietzsche em sentido amplo e que não será questionado aqui” (JANAWAY Apud LEITER 2011, p.79).

<sup>108</sup> Utilizarei, assim como o próprio Leiter (LEITER, 2011, p.80) para facilitar e não se tornar repetitivo demais, Naturalismo-M em substituição do termo Naturalismo Metodológico.

<sup>109</sup> Ver o tópico “2.2 Idealismo”, onde foi tratado este tema.

<sup>110</sup> O texto “Fado e história” encontra-se como apêndice à GM/GM na edição brasileira, ver bibliografia.

Em 1878 Nietzsche apontará a falta de sentido histórico como o defeito hereditário de todos filósofos<sup>111</sup>. O fato de partir do homem atual como se fosse uma “verdade eterna” [*aeterna veritas*], e pudesse ser utilizado de maneira segura para medir todas coisas que o cercam. Porém, não levam em conta que a ideia de homem corresponde à um tipo de homem condicionado à um tempo e espaço bem definidos e limitados. O defeito hereditário dos filósofos é a falta de sentido histórico, pois o homem não é um ser fixo e imutável: “Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (MA/HH 2). A ferramenta que pode auxiliar Nietzsche na empreitada de desmistificar a ideia de verdades absolutas é a história. Do nosso ponto de vista podemos dizer que a filosofia histórica estaria completa com definição do papel da história tal qual exposta no segundo aforismo, o restante da obra seria a análise de toda a filosofia ocidental, seus valores fundamentais e fundantes.

No FP 23[19] do verão de 1876-1877 vemos uma forma melhor acabada do que é a falta de sentido histórico principalmente relacionada à moral. Neste FP Nietzsche diz que os filósofos que falam sobre moral tentando imprimir caráter universal às suas reflexões, não visualizam que seus pensamentos são condicionados por sua época:

Todos aqueles que formulam máximas caem com facilidade no erro de proclamar algo sobre o ser humano com caráter universal, que, porém, só é válido para determinadas épocas ou classes sociais; mas os mesmo tem feito os filósofos que escreveram sobre os homens – somente a História, em conexão com a história animal, permite reconhecer a grande falta de uma consideração sensata a esse respeito<sup>112</sup> (FP 23[19] de 1876-1877).

Cita Schopenhauer como exemplo: para o filósofo pessimista o homem tem uma finalidade metafísica e que ao final de sua vida toma consciência de suas qualidades morais e de seus pecados. Os sentimentos experimentados com a proximidade da morte podem provar que as representações metafísicas existam, mas não que sejam verdadeiras, ou seja, elas influenciam no agir – nesse caso na reflexão ante o fim iminente –, mas não existem efetivamente. Para concluir o argumento, pensar em pecados é algo condicional, preso à um

---

<sup>111</sup> Nietzsche dedica sua segunda “Consideração extemporânea” (HL/Co. Ext. II) à história. Neste escrito o filósofo ocupa-se essencialmente em criticar a forma como os modernos se relacionam com o saber histórico, criticando o “historicismo” quando o homem se volta para o passado e esquece do presente e do futuro usando a história como mero aparato de erudição, transformando a história em algo estéril. Na “filosofia histórica” a história terá um papel fundamental para criticar o saber metafísico ao apontar que os objetos e conceitos desta têm uma história que pode ser descrita e explicada (ITAPARICA 2005, p. 86).

<sup>112</sup> “Todos aquellos que formulan máximas caen con facilidad en el error de proclamar acerca del ser humano algo con carácter universal, que, sin embargo, sólo es válido para determinadas épocas o clases sociales; pero lo mismo han hecho todos los filósofos que han escrito sobre los hombres – únicamente la Historia, en conexión con la historia animal, permite reconocer lo grande que ha sido la carencia de una consideración sensata al respecto” (FP 23[19] de 1876-1877).

tempo e espaço e contexto histórico bem definidos, pois na antiguidade se morria sem pensar nos pecados, pois tal concepção não existia para o povo grego.

Em VM/OS Nietzsche decreta como “um pecado original dos filósofos” a falta de sentido histórico, não conseguir identificar a moral, e seus pensamentos também, como condicionados à um recorte histórico, antes sim como eternos e universalmente válidos:

Em todas as épocas os filósofos se apropriaram das teses dos perscrutadores de homens (moralistas) e as *estragaram*, tomando-as incondicionalmente e querendo demonstrar como necessário o que eles viam apenas como indicação aproximada ou como verdade de uma década, própria de uma região ou cidade – quando justamente dessa forma acreditavam se pôr acima deles (VM/OS 5)

Outro aspecto importante quando se fala da história enquanto disciplina na longa história da filosofia, é como aquela é compreendida. A história sempre foi, de certa forma, encarada como um saber “menor” por não se ocupar com o que é “necessário”, “eterno” e “imutável”, antes sim com o “contingente”, “perecível” e “transitório”. A metafísica se ocupa com o universal, a história não. Nietzsche valorizará, fundamentalmente, aquilo que era tido como a fraqueza do conhecimento histórico e o transformará em virtude: a história não sacrifica o individual pelo universal; ela se ocupa com o transitório, e essa seria a grande virtude para Nietzsche da história nesse momento de sua produção filosófica (DENAT 2008, p.21-22).

A “filosofia histórica” surge como método alternativo de conhecimento e com o intuito de criticar a filosofia tradicional. A crítica a filosofia metafísica e aos ideais tem que ser realizada a partir dos pressupostos apresentados, fundamentalmente, nos dois primeiros aforismos de MA/HH. Alguns anos mais tarde, este método será aprimorado e denominado “método genealógico”<sup>113</sup>. Assim, a filosofia histórica seria uma forma “embrionária” do método genealógico que Nietzsche utiliza para descrever o surgimento da moral cristã em GM/GM de 1887 (KESSLER, 2004, p.144).

### 3.6 Crítica à metafísica

Em agosto de 1877 Nietzsche comenta com seu amigo Paul Deussen o pensamento em retornar às suas aulas na universidade da Basileia, porém o mais significativo para nós aqui é o fato do filósofo tratar, nesta carta, sobre seu afastamento da filosofia de Schopenhauer.

---

<sup>113</sup> Cf. GIACÓIA 2000, p.46.



Comenta o livro enviado por seu amigo sobre a filosofia de Schopenhauer, e elogia o livro por compilar bem as principais ideias de MVR. Lamenta, entretanto, não ter surgido antes tal síntese, quando ainda era entusiasta da filosofia de Schopenhauer, o que não é mais o caso: “[...] teu livro me serve de uma boa *compilación de tudo aquilo que EU não acredito mais*”<sup>114</sup> (Carta 642). Nietzsche não aponta suas divergências para não irritar seu amigo. Deussen fica totalmente surpreso com a revelação do amigo: “Mas, o que aconteceu? Já não está mais do lado de Schopenhauer? [...] É inconcebível, não é possível. – Chegando à este ponto, digo: Nietzsche deve retomar a sensatez!”<sup>115</sup>.

No final de 1876 período em que se encontrava em Sorrento, Nietzsche envia uma carta para Cosima por conta de seu aniversário e lhe antecipa o que será constatado em 1878 com MA/HH, o distanciamento de Schopenhauer. Tal afastamento é acompanhado pela reaproximação de Nietzsche com a filologia:

Me reconciliei com a filologia, desse modo me espera um árduo trabalho: se surpreenderá de lhe confesso minhas diferenças, que surgiram pouco a pouco, mas que tomei consciência quase de repente, com respeito à doutrina de Schopenhauer? Em quase todos os princípios gerais não estou do seu lado; quando escrevia sobre Schopenhauer, me dei conta de que havia superado toda a parte dogmática; para mim o *homem* era tudo. Enquanto isso, minha ‘razão’ tem sido muito ativa – com ela a vida voltou a ser um pouco mais difícil, a carga mais pesada! Como vais resistir até o final?<sup>116</sup> (Carta 581).

A reaproximação de Nietzsche com a filologia fica clara quando o filósofo parte do pressuposto que a interpretação da natureza tem que ser realizada com o mesmo rigor que a análise filológica do texto, sem pressupor um duplo sentido. A explicação pneumática<sup>117</sup> da natureza consiste em interpretar a natureza possuindo um objetivo velado, que seria revelado por alguma proposta metafísica, por exemplo, a religião (MA/HH 8), algo rechaçado pelo filósofo alemão. Sendo assim, a recusa da filosofia schopenhaueriana acarreta na recusa de toda a filosofia metafísica ocidental, realizada, principalmente, no primeiro capítulo de MA/HH.

<sup>114</sup> “[...] tu libro me sirve de feliz *recopilación de todo aquello en lo que YO ya no creo más*” (Carta 642).

<sup>115</sup> “¿ Pero qué sucede? ¿ Ya no estás de parte de Schopenhauer? [...] Es inconcebible, no es posible. – Llegados a este punto yo digo: ¡Nietzsche debe recobrar la sensatez!” (RUBIO, 2009b, nota 567, p.428; KGB II/6, 729).

<sup>116</sup> Me he reconciliado con la filología, así que me espera un duro trabajo: ¿se sorprenderá se le confeso mis diferencias, surgidas paulatinamente, pero las que he sido consciente casi de repente, con respecto a la doctrina de Schopenhauer? En casi todos sus principios generales no estoy de su parte; ya cuando escribía sobre Schopenhauer, me di cuenta de que había superado toda la parte dogmática; para mí el *hombre* lo era todo. En el ínterin mi ‘razón’ ha estado muy activa - ¡con ello la vida se ha vuelto a hacer un poco más difícil, la carga más pesada! ¿Cómo va a resistir hasta el final? (Carta 581).

<sup>117</sup> SOUZA, 2005, Nota 7, página 281: “A expressão alude a uma forma de exegese na qual se supõe que o espírito santo [*pneuma*: ‘sopro’, ‘espírito’, em grego], e não a análise filológica revela o sentido das palavras” (nota do tradutor americano Gary Handwerk).

A origem da interpretação do mundo dividido em dois, e a dualidade corpo/alma, têm origem em uma compreensão equivocada do sonho. A crença em um segundo mundo surge com os antigos, que acreditavam conhecer um segundo mundo em seus sonhos: “Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda a metafísica” (MA/HH 5) Desse modo, Nietzsche desqualifica o suposto mundo verdadeiro que seria o objeto de conhecimento da metafísica ao compará-lo com o sonho, algo ilusório (MA/HH 5). Não tem como não pensar que Nietzsche não está se referindo ao escrito *Beethoven de Wagner*, lido para a confecção da sua primeira obra, onde o músico diz:

O sonho sempre confirma a experiência de que, ao lado do mundo intuído, a partir das funções do cérebro em estado de vigília, existe um segundo, igual a este em clareza e não menos inteligível em sua manifestação que não pode, entretanto, estar situado como objeto fora de nós (WAGNER 2010, p.18).

Segundo Nietzsche, a memória é afetada pelo sono, neste estado ela é imperfeita é sem credibilidade, assim como no início da humanidade, quando os homens tinham uma memória debilitada mesmo em estado de vigília. O sono prejudica a memória, reduz ela à um estágio imperfeito e primitivo. A memória no estado onírico do homem moderno está próxima da memória primitiva dos primeiros homens em estado de vigília. E foi com esses primeiros homens, cuja a memória confusa e arbitrária faziam uso, que tiveram origem as explicações mitológicas – e metafísicas também. Mais uma vez Nietzsche desqualifica o conhecimento metafísico ao enquadrá-lo em um conhecimento primitivo, mentiroso e absurdo (MA/HH 12):

Mas no sonho todos nós parecemos com o selvagem; o mau reconhecimento e a equiparação errada são a causa das inferências ruins de que nos tornamos culpados no sonho; de modo que ao recordar claramente o sonho nos assustamos com nós mesmos, por abrigarmos tanta tolice (MA/HH 12).

Porém, o homem moderno continua a repetir as ações, e erros, do homem primitivo ao acreditar nas representações claras e perfeitas do sonho, em outras palavras, em acreditar nas figuras mitológicas, religiosas e metafísicas. Para o filósofo alemão, o homem primitivo, em estafo onírico, acatava a primeira explicação como verdadeira, mas o homem ainda toma a primeira explicação como verdadeira, só que agora, na modernidade, em estado de vigília:

Se o pensamento onírico torna-se agora fácil para nós, é porque durante imensos períodos da evolução humana fomos treinados exatamente nessa forma de explicação fantástica e barata a partir da primeira ideia que nos ocorre. Nisto o sonho é um repouso para o cérebro, que durante o dia tem de satisfazer as severas exigências impostas ao pensamento pela cultura superior (MA/HH 13).

As representações oníricas são provenientes do repouso do cérebro depois de muito ser exigido, durante a vigília, por operações racionais, pensamentos característicos de uma cultura de sinal superior. O pensamento metafísico seria o descanso da exigência da cultura superior, desse modo, marca de uma cultura “inferior”. Nietzsche aponta o artista como a ponte de acesso para se compreender melhor a “cultura inferior”, “primitiva” e “atrasada”.

Difícilmente podemos contestar a existência de um mundo metafísico, verdadeiro e além dos sentidos, segundo Nietzsche. Mas lembra que o homem tem sua constituição própria e é impossível, a partir de sua configuração, conhecer um suposto mundo metafísico, além dos sentidos: “Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada” (MA/HH 9). Tudo o que atribuiu valor às suposições metafísicas é fruto de paixão, erro e auto-ilusão. A origem das interpretações metafísicas é a paixão, ou seja, não racional (MA/HH 9).

A religião, a arte e a moral se justificam mediante argumentos metafísicos. A partir do momento em que a filosofia histórica descrever a gênese daqueles, acabará o interesse por tais questões, pois a gênese de tais interpretações será investigada pela fisiologia e pela história, não pela metafísica: “Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante” (MA/HH 10). A passagem acima demonstra o ataque de Nietzsche contra Schopenhauer, que julga possível mediante a arte alcançar a essência do mundo mesmo – a Vontade.

### **3.7 Crítica à metafísica de artista**

Nietzsche dedicará o quarto capítulo de MA/HH intitulado “Da alma dos artistas e escritores” para analisar, assim como fez com a filosofia metafísica, de uma perspectiva científica, ou melhor, mediante a “filosofia histórica”, os conceitos da estética de um modo geral. A análise não será restrita à música, antes sim se estenderá à arte como um todo e seu processo de elaboração por parte do artista. Apesar da divergência entre Nietzsche e Wagner, já anunciada por nós páginas atrás, o músico não é citado nominalmente mesmo nas críticas, o ataque é velado, mas a rejeição ao projeto wagneriano e seus conceitos básicos são recusados categoricamente, e nesse capítulo a recusa é evidente. Como dirá em EH/EH anos mais tarde:

[...] o ideal não é refutado – *ele congela...* Aqui, por exemplo, congela o “santo”; pouco adiante congela o “gênio”; sob um espesso sincelo congela “o herói”; por fim congela “a fé”, a chamada “convicção”, também a “compaixão” esfria consideravelmente – em quase toda parte congela “a coisa em si”... (EH/EH, Humano, demasiado humano, 1).

Ou seja, Nietzsche rejeita um dos conceitos fundamentais da estética schopenhaueriana e, conseqüentemente, de Wagner também, o conceito de gênio. Assim criticará também o conceito de santo, ao criticar a religião cristã, a coisa em si, na crítica direcionada ao conhecimento metafísico, e a compaixão, quando critica a moral e, também, a religião.

### 3.7.1 Ciência da arte

Em acordo com a “filosofia histórica” que não pode ser pensado diferente de toda a ciência, apresentada como uma nova forma de filosofar no que toca às questões da filosofia tradicional, Nietzsche elabora uma “ciência da arte” (MA/HH 145). Podemos encarar tal ciência como desdobramento das análises realizadas por aquela, e analisará, fundamentalmente, os conceitos da estética. O principal alvo é a concepção de arte tal qual fora formulada por Schopenhauer, partilhada alguns anos antes pelo próprio Nietzsche e Wagner. Do mesmo modo que na “filosofia histórica”, a ideia de “devir” é de extrema importância nas análises realizadas pela “ciência da arte” das ideias que sustentam a estética tradicional, e nesse sentido pode ser compreendida como uma parte da “filosofia histórica”.

Segundo Nietzsche, temos o hábito de omitirmos a questão do vir a ser nas coisas chamadas “perfeitas”, preferimos acreditar que a mesma brotou magicamente acabada e pronta (a filosofia histórica deve eliminar este preconceito). O artista, herdeiro das concepções metafísicas, reforça tal concepção:

O artista sabe que sua obra só tem efeito pleno quando suscita a crença numa improvisação, numa miraculosa instantaneidade da gênese, e assim ele ajuda essa ilusão e introduz na arte, no começo da criação, os elementos de inquietação entusiástica, de desordem que tateia às cegas, de sonho atento, como artifícios enganosos para dispor a alma do espectador ou ouvinte de forma que ele creia no brotar repentino do perfeito (MA/HH 145).

No FP 23[36] da primavera-verão de 1877, temos uma afirmação categórica e importantíssima que ilustra ainda mais a ideia acima: “Toda arte reprova o pensamento em

devenir”<sup>118</sup> (FP 23[36] de 1877). A arte, do ponto de vista de Nietzsche, repete e reforça o modo de pensar metafísico que acredita na origem repentina das coisas, ao negar que o pensamento está em transformação, em constante mudança. Desse modo, “[...] a ciência da arte deve se opor firmemente a essa ilusão e apontar as falsas conclusões e maus costumes do intelecto, que o fazem cair nas malhas do artista” (MA/HH 145).

### 3.7.2 Gênio: inspiração ou transpiração?

No meio de toda transformação filosófica assumida publicamente por Nietzsche em 1878 com MA/HH, o conceito de gênio nos mostra, no âmbito da arte, o abandono de uma das principais teses defendidas por Schopenhauer e Wagner. O conceito de gênio em Nietzsche tem, pelo menos, dois momentos distintos: um apresentado em GT/NT e outro em MA/HH (DIAS, 2009, p.64).

No primeiro momento o gênio é apresentado dono da capacidade de visão imediata da Vontade, da essência das coisas. Tal perspectiva é essencialmente influenciada por Schopenhauer e partilhada por Wagner. Para Schopenhauer a obra de arte é obra do gênio<sup>119</sup>. No segundo momento, em MA/HH, cai por terra qualquer pressuposto de inspiração, agora a produção artística não é encarada como uma dádiva ou dom, mas sim como fruto de um trabalho intenso (DIAS, 2009, p.64-66), e deste que nos deteremos agora.

Em um dos cadernos escritos em Sorrento Nietzsche escreve no FP 24[1]<sup>120</sup> do outono de 1877 uma variedade de temas, provavelmente com a intenção de desenvolvê-los posteriormente. No FP em questão intitulado “Para a teoria da arte”, Nietzsche destaca 43 tópicos, dentre eles destaco os mais significativos relacionados ao conceito gênio: “1. Os sofrimentos reais e suspeita do gênio”, “4. Repudia da inspiração; a capacidade seletiva de juízo”, “6. Bloqueio da força produtiva: explicação da improvisação”, “19. A arte, cada vez mais plena de espiritualidade; falsa conclusão referente à arte mais antiga”.

Os tópicos destacados relacionados à figura do gênio são desenvolvidos de maneira satisfatória na redação final de MA/HH, mais precisamente em dois aforismos, o 155 e o 156, no que diz respeito à inspiração. Os aforismos citados podem ser interpretados como

<sup>118</sup> “Todo arte reprobua el pensamiento en devenir” (FP 23[36] de 1877).

<sup>119</sup> No tópico “1.1.1 Schopenhauer”, tratamos da influência do filósofo pessimista na formulação da metafísica de artista.

<sup>120</sup> Este caderno é quase que exclusivamente ocupado por temas para serem desenvolvidos, pouco se esclarece sobre os temas destacados no interior deste.

complementares, já que são, respectivamente 155 e 156, intitulados “A crença na inspiração” e “Ainda sobre inspiração”.

Segundo o filósofo, os artistas têm interesse que continue se acreditando na ideia de intuições repentinas, que suas obras são frutos de ideias brotadas do nada, de repente, que a obra de arte surge de inspirações divinas. Porém, através de sua análise Nietzsche chega à conclusão que a crença na inspiração é equivocada, pois todos artista, até mesmo Beethoven, foram trabalhadores significativos sua genialidade reside em saber selecionar quais passagens de seus esboços devem tornarem-se públicas: “Todos os grandes [artistas] foram grandes trabalhadores incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar” (MA/HH 155). Desse modo, não há nada de inspiração, antes sim “transpiração” decorrente do trabalho executado pelo artista, seja ele qual for, de selecionar aquilo que é mais relevante. O filósofo rechaça, também a ideia de talento inato: “Só não falem de dons e talentos inatos!” (MA/HH 163). Segundo Nietzsche, todos gênios obtiveram tal status através do trabalho e do esforço.

No aforismo seguinte, Nietzsche admite que algumas os artistas nos dão a impressão que suas obras são feitas de uma só vez. Entretanto, isto ocorre porque às vezes, por algum motivo, o artista não dá vazão para seus pensamentos, assim o capital se acumula e, de repente, ao colocar para fora o que foi acumulado nos parece que aquilo foi inspirado por algo que só ele tem acesso: “O capital se *acumulou*, não caiu do céu” (MA/HH 156).

Como foi lembrado no início deste tópico, uma das características que distinguem o gênio do restante dos homens, segundo Schopenhauer, é o fato deste conseguir acessar à essência das coisas, do mundo, a Vontade. Porém este é mais um equívoco apontado por Nietzsche no quarto capítulo de MA/HH. No aforismo 215 intitulado “A música”, o filósofo destitui a música de seu lugar privilegiado na hierarquia das artes à qual aderiu ao conhecer a filosofia de Schopenhauer e, reforçada, com a amizade de Wagner e seus textos teóricos. A música já não tem o privilégio de acessar a essência da existência. À arte nenhuma pode-se atribuir tal feito: “A música, em si, não é tão significativa para o nosso mundo interior, tão profundamente tocante, que possa valer como linguagem *imediate* do sentimento”, e continua mais a frente: “Em si, música alguma é profunda ou significativa, ela não fala de ‘vontade’ ou da ‘coisa em si’ ” (MA/HH 215). De certa forma, para Nietzsche, a crença religiosa na existência de seres superiores, que estes são capazes de feitos sobre-humanos, e mediante suas capacidades chegariam à conhecimentos de maneira distinta dos homens comuns, reforça ainda mais a ideia errada do gênio capaz de conhecer e comunicar a essência das coisas (MA/HH 164).

No primeiro capítulo Nietzsche negou qualquer possibilidade da metafísica em alcançar a essência do mundo, no quarto é negado à arte tal acesso. Porém, como já foi dito, o significativo aqui consiste no fato de Nietzsche ter atribuído à arte a possibilidade de acessar a essência do mundo, o Uno-primordial como dirá na obra de 1872.

O tipo de arte que melhor pode apresentar um objeto é a pintura. Aqui vale lembrar que tanto Schopenhauer – no parágrafo 48 de MVR, considera a pintura uma arte inferior, capaz unicamente de se referir às ideias, não à essência do mundo, a Vontade –, quanto Wagner – no início de seu *Beethoven* (WAGNER, 2010, p.9) – não dão tanto destaque à pintura. Para Nietzsche, é a pintura, não a música, o meio mais apropriado para apresentar um objeto. Ela possibilita maior proximidade com a natureza através do uso das cores, desenhos e formas. A comparação com a natureza fundamenta a arte no mundo, não num além. Interessante notar que privilegia a pintura como a arte capaz de arrebatá-lo, indo em direção diferente aos antigos mestres (MA/HH 205).

Uma das críticas direcionadas à arte está relacionada diretamente ao projeto de emancipação do homem mediante a razão, nos termos de MA/HH, relacionada ao projeto de libertação de espírito. Ao estabelecer os atributos da “cultura superior” e da “cultura inferior” no quinto capítulo, Nietzsche lista a metafísica e a religião<sup>121</sup> como formas da “cultura inferior”. O artista não desenvolve seu senso de verdade por não querer abandonar artifícios que são determinantes para a produção de seu ofício, como, por exemplo, a ideia de gênio, crença no miraculoso, do simbólico e etc. Considera mais importantes tais elementos para o desenvolvimento de sua arte do que se render ao método sóbrio e frio da ciência (MA/HH 146), sendo assim o artista não está vinculado à ilustração [der Aufklärung] – ao projeto iluminista (MA/HH 147). O artista é compreendido, por Nietzsche, como alguém atrasado, como um jovem/adolescente, que não se desenvolveu racionalmente, estagnou neste estágio intelectual. Quando a arte toma posse do homem, este é levado à tempos anteriores, ele retrocede:

Cada vez mais o artista venera emoções repentinas, acredita em deuses e demônios, põe alma na natureza, odeia a ciência, adquire um ânimo instável como os indivíduos da Antiguidade e requer uma subversão de todas as relações que não sejam favoráveis à arte, e isso com a veemência e insensatez de uma criança. Ora, em si o artista já é um ser retardado [atrasado], pois permanece no jogo que é próprio da juventude e da infância: a isto se junta o fato de ele aos poucos se ‘regredido’ a outros tempos (MA/HH 159).

---

<sup>121</sup> No FP 16[54], Nietzsche relaciona religião e arte: “Los hombres productivos rara vez llegan a ser espíritus libres; los poetas se mantienen religiosamente anticuados [...]”.

Infelizmente, segundo Nietzsche, os artistas de todos os tempos sempre partiram de concepções falsas para formularem sua arte, seja através da religião ou de alguma filosofia baseada em erros – metafísica, mas as entendiam como as mais verdadeiras (MA/HH 220).

### 3.7.3 Humano e desumano

Apesar de toda preocupação com a data de publicação de MA/HH e o que ela representa para Nietzsche, o filósofo planejava enviar para Wagner uma cópia de seu novo escrito para o músico antes da publicação oficial, porém desiste da ideia<sup>122</sup>. Nesta carta não enviada, vemos o caráter pessoal da obra de 1878 atribuído pelo próprio filósofo: “Este livro é meu: trouxe à luz nele meus mais íntimos sentimentos sobre pessoas e coisas e pela primeira vez percorri a periferia do meu próprio pensamento”<sup>123</sup> (Carta 676). Destacamos, principalmente, o fato de MA/HH ser fruto de suas próprias reflexões, o que pensa a respeito das pessoas e coisas que o cercam, e disso não escaparão Wagner e Schopenhauer. Outro fator fundamental é não recorrer à terceiros para fundamentar suas ideias.

Na verdade, a recusa dos mestres, que viabilizaram teoricamente a fundamentação de GT/NT, é a ânsia de se livrar do pensamento metafísico, tão utilizado e exaltado por aqueles. Outros pensadores serão utilizados por Nietzsche em MA/HH, porém sem pretensões metafísicas. Mesmo desistindo da ideia de enviar uma cópia para Wagner antes da data de publicação, o músico aparece entre os que receberão uma cópia enviada pelo editor de Nietzsche<sup>124</sup>.

Com a publicação de MA/HH Wagner foi, sem dúvida, quem saiu mais prejudicado, fora lesado de maneira inigualável, pois todas suas ideias que sustentavam o projeto de “obra de arte total” foram fortemente criticadas por Nietzsche. O que mais deixou Wagner indignado foi o quarto capítulo de MA/HH, dedicado a “alma dos artistas e escritores”, que

<sup>122</sup> Além da carta que deveria acompanhar MA/HH, Nietzsche havia escrito algum tempo antes um poema como dedicatória para Richard e Cosima Wagner: “Al maestro y a la maestra/ manda saludos alegres,/ feliz, que ha nacido un niño,/ Friedrich de Basel, espíritu libre./ Quiere que con corazón conmovido/ acojan en brazos al recién nacido/ y que vean si al padre se asemeja/ – ¿quién sabe, con el bigote que se deja? –/ y si a dos patas o cuatro irá dando tumbos/ por estos barrios del mundo./ ¿Si a la luz huirá en la montaña/ brincando cual chivo recién suelto de la teta,/ raudo en pos del propio rumbo,/ del propio gozo, favor y rango;/ o si tal vez será ermita sola/ y las fieras del bosque lo que escoja?/ Fuera lo que fuere lo que el terreno errar/ le concediere: que el gusto no sea/ del millar; de no más de quince al contar:/ cruz y tormento para los demás;/ ¡ Que sólo vea , escudo de ruines argucias,/ del maestro que bendice la mirada de fiducia!/ ¡ Que sólo le muestre la primera senda/ el juicioso favor de la maestra!” (FP 22[92] de 1877).

<sup>123</sup> “Este libro es mío: he sacado a la luz en él mis más íntimos sentimientos acerca de personas y cosas y por primera vez he recorrido la periferia de mi propio pensamiento” (Carta 676).

<sup>124</sup> Cf. Carta 712.



trataria sobre arte. O músico se mostra surpreso que tal ataque seja desferido por quem tanto o apoiou.

No dia 25 de agosto de 1878 Nietzsche reage à notícia, dada por seu editor, de que Wagner tem objeções à MA/HH, o filósofo fica feliz com o fato do músico torna-las públicas<sup>125</sup>. Wagner criticará fortemente as ideias expressas em MA/HH em um artigo nas “Folhas de Bayreuth”<sup>126</sup> intitulado “Público e popularidade”, onde trata a obra de 1878 como “Humano e desumano”. Ao ler na íntegra as críticas do antigo mestre, Nietzsche as julga rancorosas<sup>127</sup>. Poucos dias depois em outra carta, desta vez destinada à Franz Overbeck no dia 3 de setembro de 1878, o filósofo classifica as críticas como “infelizes” e “amargas”, e diz: “dói, mas *não no lugar* onde Wagner pretendia”<sup>128</sup> (Carta752). O que dói mais para Nietzsche é a perda da amizade, não a perda do músico, pois até o final de sua vida lembrará com carinho os dias passados na companhia de Wagner.

Ainda neste curto período de tempo, desta vez em carta de 10 de setembro de 1878, Nietzsche escreve a seu editor Ernst Schmeitzner sobre o segundo ataque de Wagner, e reage pedindo para que seu editor não envie mais o periódico “Folhas de Bayreuth” mensalmente, mas que as junte no decorrer de um ano e aí sim envie para ele, pois não quer ingerir, mensalmente, as críticas raivosas e desaforos do músico<sup>129</sup>. Nesta mesma carta o filósofo mostra a intenção de preservar uma boa imagem de Wagner, apesar das críticas e de como está se mostrando: “De agora em diante gostaria de conservar pura e clara minha ideia de sua grandeza: para isso, devo manter distância de seu lado humano”<sup>130</sup> (carta 754). Por essa razão, este segundo ataque parece abalar mais Nietzsche do que primeiro.

Mesmo sentido os ataques desferidos por Wagner contra sua pessoa, Nietzsche não responde, julga que o silêncio teria efeito maior que uma resposta pública: “Para ambos os lados, o modo mais desagradável de responder um ataque polêmico é se aborrecer e calar pois geralmente o atacante interpreta o silêncio como um sinal de desdém” (MA/HH 326).

No geral, as críticas do músico miram o meio acadêmico, o qual Nietzsche abandonará por conta de seu estado de saúde. Este ataque se deve ao fato de Nietzsche pertencer a este meio e talvez passe pela cabeça de Wagner que o mesmo tenha cedido à pressão da

---

<sup>125</sup> Cf. Carta 745.

<sup>126</sup> “Bayreuth Blätter”.

<sup>127</sup> Cf. Carta 751.

<sup>128</sup> “me dolió, pero *no en el sitio* donde Wagner pretendia” (carta 752).

<sup>129</sup> Cf. Carta 754.

<sup>130</sup> “De haora en adelante también me gustaría conservar pura y clara mi concepción de él y de su grandeza: para ello debo mantener a distancia su lado demasiado humano” (carta 754).

academia<sup>131</sup> ao buscar fundamentos científicos para suas reflexões e deixa-se de apoiar na sua música ou em uma filosofia metafísica (RUBIO, 2009, p.22).

---

<sup>131</sup> Ver o tópico “1.1.4 Polêmicas”.

## 4 PSICOLOGIA

No interior das obras de Nietzsche vemos surgir uma variedade de temas e conceitos que são desenvolvidos, retomados, reformulados e até mesmo abandonados com o passar dos anos: conceitos centrais do pensamento estético do filósofo como os de “apolíneo” e “dionisíaco”, por exemplo, são tratados na sua obra de estreia GT/NT de 1871, em seguida ficam à margem fundamentalmente no período de formulação dos livros aforismáticos MA/HH I e II, M/A e FW/GC retomando, principalmente o saber dionisíaco com Za/ZA; outros conceitos de suma importância são os de “eterno retorno”, “Vontade de poder”, “genealogia” entre outros. Tais conceitos nos remetem imediatamente ao filósofo alemão e são frequentemente retomados pelos comentadores e interpretes da obra do pensador.

Entretanto, alguns conceitos e temáticas levantam controvérsias e nem sempre há consenso entre os pesquisadores. A própria tese nietzscheana de “Vontade de poder” que é encarada por boa parte dos interpretes como central para o alemão, por outros é desconsiderada<sup>132</sup>. O conceito de psicologia e sua importância para o desenvolvimento da filosofia de Nietzsche é um desses conceitos controversos que geram discussões sobre sua relevância e sua pertinência.

### 4.1 Situando o problema

Para alguns comentadores da filosofia nietzscheana, a psicologia não é entendida como um conceito importante. É o exemplo de Eugen Fink, ao considerar a psicologia como mero recurso sofisticado<sup>133</sup> utilizado por Nietzsche, algo, segundo o comentador, próprio do autor (FINK, 1982, p.49). Heidegger sugere que a psicologia nietzscheana deve ser compreendida como uma antropologia, entendendo esta como a explicação e busca da essência do homem. Nesse sentido, a antropologia seria uma metafísica do homem (HEIDEGGER, 2000, p.56). Todavia, como veremos mais adiante, a psicologia em Nietzsche quer, antes de mais nada, evitar a metafísica.

Partindo dos textos do próprio Nietzsche, percebemos a importância atribuída pelo mesmo ao conceito de psicologia. No famoso aforismo 23 de JGB/BM o filósofo expressa a

---

<sup>132</sup> Cf. LEITER, 2011, p. 118.

<sup>133</sup> Segundo Wotling, é superficial encarar a psicologia como um artifício sofisticado, pois Nietzsche declara em inúmeras vezes ser um psicólogo, desconsiderar isso é não levar em conta outra afirmação do filósofo em querer ser lido como os filólogos antigamente liam seu Horácio (WOTLING, 1999, p. 13-14).

necessidade de retirar da psicologia os preconceitos morais para que então, esta possa conduzir o homem, mais uma vez, para os problemas fundamentais<sup>134</sup>. O aforismo em questão é o ponto de partida para o interprete francês Patrick Wotling, em seu livro *La pensée du sous-sol*<sup>135</sup>, no qual destaca o papel da psicologia como a rainha das ciências. Juntamente a isto, o comentador tem como fio condutor o conceito de vontade de poder, apresentado no segundo capítulo da obra de 1886. Sendo assim, segundo Wotling, a psicologia ocupa um lugar de fundação da teoria de “vontade de poder”, e não pode ser entendida como um saber hermético (WOTLING, 1999, p.14):

[...] o sentido de psicologia em Nietzsche não retorna unicamente para restituir sob uma forma mais sintética o que Nietzsche disse e pensou sobre psicologia; em outros termos, ela não pode ser estudada uma disciplina entre outras, que se definiria – e se distinguiria das outras – por um campo de objetos específico. Pois a psicologia não é mais em Nietzsche um domínio particular do saber, e se denominou “a rainha das ciências” no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, a natureza de sua reflexão também proíbe, apesar desses elogios, de a conceber como uma “ciência” no sentido estrito<sup>136</sup> (WOTLING, 1999, p.8)

Em 1888, ao redigir sua autobiografia filosófica EH/EH, Nietzsche faz um apanhado geral de sua filosofia desde a primeira obra publicada GT/NT em 1871, indo até sua última obra publicada WA/NW, de 1888. Além deste olhar lançado sobre suas obras anteriores – o mesmo tece alguns comentários sobre seus escritos e destaca as polêmicas envolvendo cada um deles –, Nietzsche faz uma afirmação no mínimo polêmica sobre si mesmo: o filósofo se autointitula o primeiro psicólogo a existir, mais ainda, que antes dele não havia psicologia:

A moral cristã foi até agora a Circe de todos os pensadores – eles estiveram a seu serviço. Quem, antes de mim, adentrou as cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie ideal – *a difamação do mundo?* Quem ousou sequer pressentir que *são* cavernas? Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não seu oposto, “superior embusteiro”, idealista”? Antes de mim não havia absolutamente psicologia (EH/EH, Por que sou um destino, 6).

Desse modo, Nietzsche retoma algo que já foi dito em 1886 em JGB/BM ao afirmar que a reflexão filosófica está presa a preconceitos morais e os filósofos trabalham para reforçar tal perspectiva, quando não questionam a origem dos valores, por exemplo. Além

<sup>134</sup> Cf. JGB/BM 23.

<sup>135</sup> WOTLING, 1999.

<sup>136</sup> « [...] le sens de la psychologie chez Nietzsche ne reviendra pas uniquement à restituer sous une forme plus synthétique ce que Nietzsche a dit et pensé au sujet de la psychologie ; en d’autres termes, il ne peut s’agir d’étudier une discipline parmi d’autres, qui se définirait – et se distinguerait des autres – par un champ d’objets spécifique. Car la psychologie n’est plus chez Nietzsche un domaine particulier du savoir, et bien qu’il la dise « reine de sciences » dans le paragraphe 23 *Par-delà bien e mal*, la nature même de sa réflexion interdit en outre, en dépit de ces éloges, de la concevoir comme une « science » au sens strict » (WOTLING, 1999, p.8).

disso, outra característica a sofrer duras críticas do filósofo é o idealismo, na valorização do “além-mundo”, na crença na metafísica.

No livro *Nietzsche como psicólogo*<sup>137</sup>, Oswaldo Giacóia parte da proposição, já destacada acima, de autoproclamação de Nietzsche como o primeiro psicólogo que existiu. Para tanto, o comentador brasileiro relaciona psicologia ao projeto de transvaloração de todos os valores, e a tentativa de Nietzsche em desvendar os ideais metafísicos, entre eles a ideia do eu (ego):

A investigação sobre a natureza e a origem do *ego* constitui uma das tarefas do *psicólogo* Nietzsche; mais precisamente, a tarefa que o distingue como psicólogo e cuja execução depende, em grande parte, a realização do projeto de *transvaloração de todos os valores*. É por meio dela que o psicólogo poderá trazer à luz o *erro fundamental* que está na base de todos os majestosos edifícios teóricos da metafísica e, desse modo, quebrar o encantamento que mantém em estado permanente de sonho e sono o filósofo, cuja a missão o destina, porém, a ser aquele que ter de *estar desperto* (GIACÓIA, 2006, p.8).

Recuando alguns anos, em 1886, Nietzsche já havia feito este “balanço”<sup>138</sup> de sua filosofia quando acrescenta às obras anteriores a *Za/ZA* um prefácio para segunda edição de *GT/NT*, *MA/HH I e II*, *M/A* e *FW/GC*. Desses prefácios podemos destacar, para nosso propósito, o parágrafo oitavo do prefácio destinado à primeira parte de *MA/HH*, onde o filósofo diz ser perceptível àqueles que se ocupam com psicologia, a importância da obra de 1878. O escrito não encontra ouvidos e é mal compreendido pelo fato de inexistirem, na Alemanha, psicólogos: “Mas onde existem hoje psicólogos? Na França, certamente; talvez na

<sup>137</sup> Na obra em questão, Giacóia ressalta, assim como Kaufmann, os poucos comentários sobre psicologia em Nietzsche. Comentários estes que com o passar do tempo foram aparecendo mais vezes. Assim como Thomas Brojer, Giacóia julga que a psicologia é parte fundamental do pensamento nietzscheano, sendo que quem ignora isto não compreendeu tal filosofia (GIACÓIA, 2006, p.8-9). Mais adiante pontua os principais trabalhos sobre psicologia em Nietzsche como: a recepção de Fink e Jasper (idem, p. 16); a interpretação de Heidegger (idem); os trabalhos comparativos entre Nietzsche e Freud realizados por Paul Laurent Assoun e o de Ulrich Irion (idem); o artigo de Jean Garnier sobre filosofia em Nietzsche e Freud (idem, p. 17); Walter Kaufmann (idem, p.17); Louis Corman (idem, p. 18); Reinhardt Gasser (idem, p.18); e destaca como um dos trabalhos mais relevantes recentemente o de Patrick Wotling (idem, p. 19).

<sup>138</sup> “O conjunto de textos [...], os chamados *prefácios de 1886*, pode ser considerado como uma autobiografia de Nietzsche” (BURNETT, 2008, p. 24). Durante toda sua vida Nietzsche escreveu inúmeras autobiografias, algumas delas, inclusive, ainda muito jovem. Como é o caso de um texto intitulado “Os anos de infância” [*Les années d'enfance*] onde ele narra os principais acontecimentos de sua vida no período de 1844-1858 que fora escrita entre agosto-setembro de 1858 (NIETZSCHE, 1994, p. 21-43; as autobiografias ocupam a primeira parte deste volume dos escritos de juventude de Nietzsche). Outros textos de caráter autobiográfico são intitulados “Minha vida” [*Ma vie*] (idem, p. 45-61). Ainda com caráter autobiográfico, Nietzsche redigiu algumas anotações de suas férias (idem, p. 65-75). Nestes textos, de uma forma ou de outra, Nietzsche lança um olhar sobre o seu passado, mesmo que ainda muito jovem, e o avalia, os prefácios de 1886 fazem parte desta tendência autobiográfica iniciada ainda na sua juventude.

Rússia; não na Alemanha, com certeza” (MA/HH, prefácio 8). Assim, podemos entender que MA/HH conteria traços de uma psicologia que está surgindo a partir desta obra<sup>139</sup>.

## 4.2 Psicologia em Humano, demasiado humano

Após estabelecer no primeiro capítulo a filosofia histórica como método científico-filosófico para abordar as questões da metafísica tradicional, principalmente no que diz respeito ao conhecimento, Nietzsche irá submeter à análise rigorosa os sentimentos morais na segunda parte do livro. O título do segundo capítulo “Contribuição à história dos sentimentos morais” é bem sugestivo, pois a “contribuição”, da qual Nietzsche fala, refere-se ao “projeto” do seu amigo Paul Rée, publicado em 1875, *Observações psicológicas* e, em 1877, *Sobre a origem dos sentimentos morais*. Desse modo, este capítulo seria a pequena contribuição de Nietzsche acerca da problemática dos chamados sentimentos morais, e estaria na mesma esteira do que fora iniciado por Rée.

### 4.2.1 Paul Rée:

Em maio de 1873 seu amigo Romundt apresenta Nietzsche ao jovem estudante Paul Rée, o qual deixou boa impressão<sup>140</sup> no professor de filologia clássica. Paul Rée pertencia à uma família judia rica, por isso não dependia da aceitação do público para publicar suas obras. Em decorrência disto, também, Rée não necessitava de uma cátedra em universidade, salvo por sua vontade de expor, no meio acadêmico, suas teorias (MACHADO, B. 2013, p.186).

Entretanto, é a partir de 1875, em meio a diversos livros recentemente adquiridos, que Nietzsche toma conhecimento de uma obra que lhe chama bastante atenção: *Observações*

---

<sup>139</sup> A dificuldade de aproximação entre filosofia e psicologia se dá pelo fato da polissemia do termo “psicologia” em Nietzsche. O filósofo fala de uma “psicologia rudimentar”, uma “psicologia tradicional” e, também, de uma “psicologia do devir”. Esta última – explorada pelo autor – estaria mais próxima da psicologia encontrada em suas obras. Nietzsche está criando um novo campo do conhecimento (WOTLING, 1999, p.9-10), pois a psicologia por ele desenvolvida ainda não existe (Idem, p.9). E no segundo parágrafo do prólogo de GM/GM Nietzsche reconhece que a primeira reflexão sobre origem dos sentimentos morais havia sido realizada alguns anos antes em MA/HH. Tal reflexão tem como base fundamental, ao lado da ciência, o conhecimento psicológico adquirido da leitura dos “moralistas franceses”. Desse modo, a investigação sobre os sentimentos morais é acompanhada pela elaboração de um novo conceito de psicologia que será desenvolvido a partir do escrito de 1878 (NIERMEYER, 2014, p. 469). Em um texto de juventude intitulado “A propos des humeurs” (NIETZSCHE, 1994, p. 135-138), datado de abril de 1864, portanto bem antes das formulações de JGB/BM (1886), ou mesmo de MA/HH (1878), Nietzsche já tem suas primeiras reflexões psicológicas.

<sup>140</sup> Cf. ASTOR, 2013, p. 142-142.

*psicológicas*<sup>141</sup>. Apesar de ser atribuída à um autor anônimo, o filósofo logo identifica o autor das *Observações*: Paul Rée e é neste momento que a amizade entre ambos tem, de fato, início (MACHADO, B. 2013, p.189). Assim, vê-se obrigado a escrever ao amigo, apesar das dores nos olhos<sup>142</sup>:

Caro senhor doutor, me alegra muito mais suas observações psicológicas, do que pude levar à sério sua incógnita póstuma (“legado literário”). Vasculhando em um monte de livros novos, encontrei o seu há pouco e reconheci no ato alguns desses pensamentos com se sua propriedade [...]<sup>143</sup> (Carta 492).

Ao entrar em contato com Nietzsche, Rée se interessou profundamente por seus cursos sobre os filósofos pré-socráticos ministrados na universidade da Basiléia. A amizade de via dupla permitiu que Rée apresentasse a Nietzsche algo que lhe interessava na época: os moralistas franceses. Além de introduzir Nietzsche na psicologia dos moralistas franceses, Rée o faz entrar em contato com o estilo aforismático dos autores franceses e vai além disso (MACHADO, B., 2013, p.187):

[...] a conversa entre Nietzsche e Rée não se limitou à filosofia francesa, percorreu vários temas, fisiologia, história, ciência natural, metafísica, música. Dentre os moralistas, Rée indicou para Nietzsche o livro *Máximas* de La Rochefoucauld, apresentou escritores como La Bruyère, Chamfort, Vauvernagues e ainda teve a oportunidade de mostrar alguns aforismos que ele mesmo escrevera (MACHADO, B., 2013, p.188).

É difícil determinar a influência que um teve sobre o outro, e a correspondência da época deixa transparecer a admiração de um pelo outro. Segundo Andrés Rubio, Rée pode ter sido a primeira amizade filosófica que Nietzsche teve (RUBIO, 2009, p. 16). Na carta datada de 19 de novembro de 1877, com intuito de desejar felicidades à Rée por conta de seu aniversário, Nietzsche declara o quão próximos se encontram em suas ideias:

[...] no entanto, quero dizer-lhe que na minha vida havia proporcionado a amizade tantas alegrias como nestes anos graças à você, para não falar no que aprendi com você. Quando escuto algo de seus estudos, anseio pela sua companhia; fomos feitos para nos entender bem, penso, nos encontramos sempre à meio caminho, como se encontra a fronteira de suas posses<sup>144</sup>(Carta 671).

<sup>141</sup> Nietzsche adquiriu este livro em 1875, mas não foi conservado. O que se encontra conservado foi dado por Rée com dedicatória, (RUBIO, 2009b, p.415, nota 253).

<sup>142</sup> Cf. Carta 492.

<sup>143</sup> “Querido señor doctor, me alegre mucho más de sus observaciones psicológicas, de lo que pude tomarme en serio su incógnito póstumo (“del legado literario”). Revoluendo en un montón de libros nuevos, encontré el suyo hace poco y reconocí en el acto algunos de esos pensamientos como de su propiedad [...]” (Carta 492). No dia 8 de dezembro de 1875 escreve à Erwin Rohde sobre o anonimato de Rée: “El doctor Rée, que me es muy querido, ha publicado anónimamente un excelente libro, *Observaciones psicológicas*, es un ‘moralista’ con una mirada de lo más penetrante, cualidad muy rara de encontrar entre os alemanes” (Carta 494).

<sup>144</sup> “[...] no obstante quiero decirle que en mi vida me había reportado la amistad tantas alegrías como en estos años gracias a su persona, por no hablar de lo que he aprendido con usted. Cuando escucho algo de sus estudios,

Do tempo que passaram juntos em Bayreuth e Sorrento, só temos referências indiretas da leitura de um ou de outro de suas obras. Talvez o testemunho mais importante seja as obras que surgiram do período que passaram juntos: por parte de Rée, *A origem dos sentimentos morais*; por parte de Nietzsche, MA/HH. Rée foi responsável por inserir Nietzsche nas questões psicológicas, assim como por aumentar seu horizonte intelectual ao lhe apresentar os moralistas franceses e alguns pensadores ingleses (RUBIO, 2009, p.16).

Em carta enviada para seu editor Ernst Schmeitzner em abril de 1878, Nietzsche insere Rée entre os primeiros que deveriam receber sua nova obra, MA/HH<sup>145</sup>. No dia 23 de abril antecipa em carta que chegará para Rée algo enviado a seu mando, onde aparece menção ao nome do amigo em duas ocasiões<sup>146</sup>. Em seguida, em carta datada de 24 de abril de 1878, Nietzsche envia carta para acompanhar MA/HH. Esta será a única carta que acompanhará um exemplar de presente<sup>147</sup>, deixando de lado o próprio Wagner<sup>148</sup>. Isto é bastante significativo, visto que a primeira obra publicada de Nietzsche, GT/NT, teve o prefácio destinado à Wagner. Entretanto, agora Nietzsche guarda para si a influência de seu novo amigo, reservando algumas linhas, da carta acima mencionada, para falar da influência exercida sobre ele:

Ao senhor Dr. Rée

Caro amigo, passeio com você em espírito durante horas; como duas aves cansadas de voar não encontramos nada melhor que cantar juntos sobre o galho de uma árvore. Assim me parece. Todo o sol que recebo, espero que lhe faça bem e seja grato também à você – e faça agora com o pequeno livro que o enviei o que você quiser. PERTENCE à você. – para os *outros* será um *presente*<sup>149</sup> (Carta 717).

A proximidade entre Nietzsche e Rée não passou despercebida pelos entusiastas dos primeiros livros do professor de filologia, principalmente pelos admiradores dos textos nos quais esboçou a “metafísica de artista” e exaltou a obra wagneriana. Notamos o repúdio ao livro de

se me cae la baba anhelando su compañía; estamos hechos para entendernos bien, creo yo, nos encontramos siempre ya a medio camino, como se encuentran en la frontera de sus posesiones” (Carta 671).

<sup>145</sup> Cf. Carta 712.

<sup>146</sup> Cf. Carta 715. Lembramos que Nietzsche manteve segredo, inclusive para o próprio Rée, sobre o livro que estava por vir (Cf. Carta 710).

<sup>147</sup> Ver nota 696 em RUBIO, 2009b, p.434.

<sup>148</sup> Nietzsche até redigiu uma carta para acompanhar o livro enviado à Wagner, mas desiste de anexar a carta e envia somente o livro MA/HH (Cf. Carta 676).

<sup>149</sup> “Al señor Dr. Rée

Queridísimo amigo, paseo con usted en espíritu durante horas; como dos aves cansadas de volar no encontramos nada mejor que hacer que gorjear juntos sobre la rama de un árbol. Así me lo parece. Todo el sol que yo recibo, confío en que le haga bien y sea grato también a usted – y haga ahora con el librito que le he enviado lo que usted quiera. Le PERTENCE a usted, – para los *otros* será un *regalo*” (Carta 717).



1878 quando Nietzsche “simula” surpresa aos elogios de Rée<sup>150</sup>: “Pois, seria magnífico, meu caro amigo, que tenha proporcionado alegria com meu livro – dado que *no resto* causou irritação, mal-entendidos e estranhezas, isso por todas as cartas que recebi”<sup>151</sup> (Carta 720). Digo que “simula” surpresa pois o filósofo já sabia de onde viriam os ataques, por isso, portanto, podemos entender a ideia de publicar MA/HH sob um pseudônimo como uma tentativa de evitar maiores polêmicas<sup>152</sup> envolvendo seu nome, tendo em vista o que já ocorrera em 1871 com GT/NT.

Uma das primeiras pessoas a ter acesso aos escritos de MA/HH e constatar a mudança de pensamento de Nietzsche foi sua amiga Malwida von Meysenbug. Uma passagem de “Vida de uma idealista”<sup>153</sup>, a amiga nos conta como teve acesso aos textos e o que representam para Nietzsche:

Um dia Nietzsche chegou com uma grande quantidade de folhas manuscritas à mão e me perguntou se finalmente gostaria de as ler. Disse que se tratava de pensamentos que surgiram durante caminhadas solitárias; em particular, apontou uma árvore de onde caía sobre sua cabeça pensamentos quando se instalava abaixo dela. Li estas páginas com grande interesse, nelas continham pensamentos magníficos, em particular àqueles relativos aos estudos dos gregos, mas haviam outros pensamentos que me deixaram embaraçada, que não estavam de acordo com Nietzsche tal qual existia até aquele momento, e que me provou que esta orientação positivista, que no curso do inverno observava seu lento desenvolvimento, começava a criar raízes e a dar às suas concepções uma forma nova<sup>154</sup> (MEYSENBURG, 1908, p. 66-67 Apud. D’IORIO, 2012, p.115).

Outra que demonstra estranheza é Mathilde Maier, que em carta questiona o fato de Nietzsche ter denunciado a metafísica como fruto do erro. Ela diz ainda como a ideia de eterno a acalma:

Construímos no sofrimento e na dor uma religião sem Deus para salvar o divino quando perdemos Deus – e agora você retirou o fundamento imaterial e nebuloso que possa ser, era suficientemente forte para carregar o mundo. A metafísica é somente uma ilusão, mas o que seria avida sem ilusão? [...] A coisa mais assustadora para mim

<sup>150</sup> Rée comenta que MA/HH seria “el libro de los libros” (RUBIO, 2009b, nota 700, p. 434). Outro elogio veio de Jacob Bruckhardt ao dizer que MA/HH é “el libro soberano” (Cf. Carta 720).

<sup>151</sup> “Pues sería magnífico, mi querido amigo, que le hubiera proporcionado una alegría con mi libro – dado que *en el resto* he causado irritación, malentendidos y extrañeza, eso parece por todas las cartas que he recibo” (Carta 720).

<sup>152</sup> Cf. FP 21[39]. O pseudônimo escolhido era Eduard Leuchtenberg Ronn.

<sup>153</sup> “Der Leben einer Idealistin”.

<sup>154</sup> Un jour Nietzsche arriva avec un gros paquet de feuilles manuscrites à la main et me demanda si finalement je voulais les lire. Il me dit qu’il s’agissait de pensées qui lui étaient venues au cours de promenades solitaires ; en particulier il me désigna un arbre d’où lui tombait toujours sur la tête une pensée quand il s’installait dessous. Je lus ces pages avec un grand intérêt, parmi elles des pensées magnifiques, en particulier celles qui concernaient les études grecques, mais il y en avait d’autres qui me déconcertaient, qui ne s’accordaient absolument pas avec Nietzsche tel qu’il avait été jusqu’à maintenant, et qui me prouvaient que cette orientation positiviste, dont au cours de l’hiver j’avais observé les lents dévolements, commençait à prendre racine et à donner à ses conceptions une forme nouvelle (MEYSENBURG, 1908, p. 66-67 Apud. D’IORIO, 2012, p.115).

é a aniquilação da ideia de eterno, que é a única fonte calma e segura frente ao eterno devir! E agora você destruiu tudo! É o suficiente para perder a cabeça!<sup>155</sup> (D’IORIO, 2012, p. 125)<sup>156</sup>.

A estranheza dos amigos de Nietzsche em relação ao seu novo escrito, que chegam a atribuir a obra à Rée. É o que Reinhart von Seydlitz quer dizer com o termo “rééal” em carta enviada no dia 19 de junho de 1878: “Não encontrei o ideal que você falava; tudo é demasiado *rééal*... quando voltará a escrever um livro nietzscheano?”<sup>157</sup>. Crítica semelhante foi desferida por Rohde<sup>158</sup>, em carta de 16 de junho de 1878:

Como pode desprender-se *a esse ponto* de sua alma e mudar? Transformou-se de repente em Rée, no lugar de Nietzsche? Sigo surpreendido frente a este milagre e não posso nem me alegrar, nem ter uma opinião a esse respeito: porque não o compreendo muito bem<sup>159</sup>.

Malwida, Overbeck e Rohde acham que Rée influenciou demais na obra de 1878 (ASTOR, 2013, p.151-152). Decepção por parte de Cosima e Richard Wagner<sup>160</sup> também (Idem, p.152). O compositor alemão se sente traído por Nietzsche, ainda mais pelo fato do filósofo exaltar o povo judeu, que o músico tanto desprezava<sup>161</sup>. Wagner atribui o “desvio” de Nietzsche em MA/HH à companhia de Rée. Cosima, em seu anti-semitismo, atribui os pensamentos maldosos de Nietzsche ao judeu Rée (D’IORIO, 2012, p.121).

Aos amigos da época wagneriana e para o próprio Wagner, resta a dúvida se as ideias contidas no livro são mesmo de Nietzsche, ou são meras reproduções do pensamento de Rée (D’IORIO, 2012, p.121):

---

<sup>155</sup> On s’est construit dans la souffrance et la peine une religion sans Dieu pour sauver le divin quand on a perdu Dieu – et maintenant vous retirez le fondement même qui si aérien et nébuleux qu’il puisse être, était assez fort pour porter tout un monde. Le monde de tout ce qui nous est cher et sacré. La métaphysique est seulement une illusion, mais qu’est-ce que la vie sans illusion ? [...] La chose la plus effrayante est pour moi l’anéantissement de l’idée éternelle, qui est la seule source de calme et sauvegarde face au devenir éternel ! Et maintenant vous détruisez tout ! Un monde fluctuant, plus d’images fixes, seulement un mouvement éternel ! Il y a de quoi perdre la tête ! (D’IORIO, 2012, p. 125).

<sup>156</sup> Mathilde Maier à Nietzsche, début juillet 1878, KGB II/6/2, p. 910, trad. fr. pers.

<sup>157</sup> “No he encontrado el ideal del que usted hablaba; todo es demasiado *rééal*...¿cuando volverá a escribir un libro nietzscheano?”. Cf. KGB II/6, 900 citado In: RUBIO, 2009, “Introducción”, p. 17.

<sup>158</sup> Vale lembrar que Rohde foi um dos que mais defendeu Nietzsche dos ataques desferidos contra a primeira obra do filósofo. A esse respeito, ver tópico 1.1.4: Polêmicas desta dissertação.

<sup>159</sup> “¿Cómo puede uno desprenderse *hasta ese punto* de su alma y tomar otro cambio? ¿Convertirse de repente en Rée, en lugar de Nietzsche? Sigo sorprendido ante ese milagro y no puedo ni alegrarme, ni tener una opinión al respecto: porque no lo comprendo muy bien”. Cf. KGB II/6, 894 citado In: RUBIO, 2009, p. 17.

<sup>160</sup> Em carta destinada à Nietzsche, seu editor conta as primeiras impressões dos Wagner sobre o novo livro do outrora discípulo (Carta 722). Nesta carta Schmeitzner diz que Wagner deixou o MA/HH de lado para não estragar as impressões dos primeiros escritos de Nietzsche (RUBIO, 2009b, nota 706, p. 435).

<sup>161</sup> Cf. MA/HH 475. Ainda sobre a opinião de Nietzsche na época a respeito dos judeus, podemos destacar uma carta de 24 de agosto de 1877 endereçada a Siegfried Lipiner onde diz depositar nos judeus grande esperança: “[...] algunas experiencias recientes han hecho que tenga *grandes* esperanzas depositadas precisamente en lo jóvenes de ese origen” (Carta 652). A “esperança nos jovens com essa origem” a qual o filósofo faz menção na carta diz respeito, provavelmente, a Rée e o próprio Lipiner (RUBIO, 2009b, nota 591, p. 429).

Agora, *todos* meus amigos são da opinião que meu livro foi escrito por *você*, e vem de você: o parabenizo por esta nova autoria (caso sua opinião positiva a esse respeito não tenha mudado) hoje uma monstruosa carta de Lipner, inteiramente dirigida contra você. Viva o *realismo* e ao meu bom amigo!<sup>162</sup> (Carta 743).

A amiga Meysenbug pensava que a fase que se inicia nesse momento seria passageira, mas se enganou: “Permaneci fiel a ele porque estava profundamente convencida que a transformação que se realizava nele era somente uma fase da sua evolução, cuja a verdadeira natureza espiritual seria amadurecida e reforçada [...]”<sup>163</sup> (MEYSENBURG, 1901, p.26-27, Apud. D’IORIO, 2012, p.116). O que Malwida considera uma fase é, de fato, a verdadeira filosofia de Nietzsche. A transição é, por conseguinte, a fase wagneriana. Com MA/HH Nietzsche retorna às reflexões anteriores ao período wagneriano e traz à tona seu ceticismo e imanência dos tempos de juventude pré-wagneriana (D’IORIO, 2012, p.116-117). As anotações à MA/HH são marcadas por serem essencialmente anti-metafísicas, diferentemente de sua primeira obra GT/NT (D’IORIO, 2012, p. 118). Algo que já estava presente, de certo modo, desde o primeiro contato com o materialismo de Lange na década de 1860.

Em meio a estas polêmicas, Nietzsche responde a Mathilde Maier no dia 6 de agosto de 1878, na qual o filósofo diz conhecer muito bem Wagner. O importante de destacar nesta correspondência, é o fato de Nietzsche reservar ao passado o seu wagnerianismo. Diz ter substituído suas ideias de juventude por um ponto de vista superior:

Porém, passei de um partidário sem reservas para um com reservas: como somos à respeito dos últimos dez anos de minha vida - a aprovo no seu conjunto, mas agora conheço um ponto de vista superior. No que diz respeito à Wagner, nele vi o topo, seu ideal – *com ele* cheguei em Bayreuth – *por ele* minha desilusão<sup>164</sup> (Carta 741).

Não será mais Wagner quem influenciará suas reflexões, mas sim um novo conjunto de conhecimentos que são apresentados, sobretudo, por Rée. É a partir desta perspectiva que o filósofo alemão responderá aos que o atribuem a Rée as ideias de MA/HH. Nietzsche não negará a importância da amizade de Rée para aquele momento preciso. Entretanto, o filósofo não se limitará a reproduzir as principais ideias do novo amigo, isto sim Nietzsche negará, o

<sup>162</sup> Ahora *todos* mis amigos son de la opinión de que mi libro la há escrito por *usted* y procede *de usted*: le felicito por esta nueva autoria (caso de que su buena opinión al respecto no haya variado) hoy una monstruosa carta de Lipner, enteramente dirigida contra usted. ¡Viva el *realismo* y mi buen amigo! (Carta 743).

<sup>163</sup> “Je lui restais fidèle parce que j’étais profondément convaincue que la transformation qui s’accomplissait en lui était seulement une phase se son évolution, dont sa vraie nature spirituel serait sortie mûrie et renforcée [...]” (MEYSENBURG, 1901, p.26-27, Apud. D’IORIO, 2012, p.116).

<sup>164</sup> Sin embargo he pasado de ser un partidario sin reservas, a ser uno con reservas: como lo somos con respecto a la fase de los últimos diez años de mi vida – la apruebo en su conjunto, pero ahora conozco un punto de vista superior. Por lo que respecta a Wagner, había visto lo superior, su ideal – *con ello* llegué a Bayreuth – *por ello* mi desilusión (Carta 741).

que ficará explícito em carta enviada a Rohde em resposta à indagação feita pelo mesmo da ausência de Nietzsche em MA/HH:

[...] busque sempre somente a *mim* no meu livro e não o amigo Rée. Estou orgulhoso de ter descoberto suas magníficas qualidades e aspirações, mas ele *não* teve a *mínima* influência na concepção de minha “filosofia *in nuce*”: ela estava *pronta* e em boa parte confiada ao papel quando o conheci mais intimamente no outono de 1876. Encontrava-nos localizados no mesmo nível: o prazer de nossas conversas foi imenso e o benefício para ambas as partes que escreveu em seu livro (*A origem dos sentimentos morais*): “Ao pai deste escrito, com agradecimentos, sua mãe”<sup>165</sup> (Carta 727).

O que existe entre ambos é uma troca intelectual mútua onde um escuta e respeita o outro (D’IORIO, 2012, p. 122). Se compararmos a carta 717 com a 727 observamos uma clara contradição: na primeira afirma que o escrito “pertence a Rée”; na segunda nega a influência de Rée. Como foi dito acima, o que Nietzsche nega é que suas reflexões sejam meras reproduções do pensamento de Rée. O novo amigo é de suma importância para o filósofo neste período, principalmente por ampliar o horizonte da reflexão de Nietzsche. A aproximação com Rée foi fundamental para que Nietzsche consolidasse sua vontade de se afastar de Wagner (MACHADO, 2013, p.190). As tentativas frequentes de Nietzsche em marcar diferenças em relação à Rée, pode ser entendida como uma precaução de não incorrer no mesmo erro de GT/NT em relação à Wagner.

#### 4.2.2 La Rochefoucauld

Do novo horizonte teórico apresentado por Paul Rée, podemos colocar em evidência o nome de La Rochefoucauld, pois Nietzsche faz menção no aforismo 35 – que toma a reflexão dos aforismos subsequentes 36, 37 e conclui-se no aforismo 38 – do primeiro volume de MA/HH, ao moralista francês. O livro indicado reverbera de maneira estrondosa na obra de 1878, pois La Rochefoucauld é citado nominalmente, mais precisamente as suas *Máximas e reflexões*, apresentadas por Rée (MACHADO, 2013, p.188). Outro texto também citado pelo

---

<sup>165</sup> “[...] búscame siempre sólo a *mí* en mi libro y no al amigo Rée. Estoy orgulloso de haber descubierto sus magníficas cualidades y aspiraciones, pero él *no* ha tenido la *más mínima* influencia en la concepción de mi “filosofia *in nuce*”: ésta estaba *lista* y en buena parte confiada al papel cuando o conocí más íntimamente en el otoño de 1876. Nos encontramos situados a un mismo nivel: el placer de nuestras conversaciones fue imenso y el beneficio para ambas partes escribió en su libro (*El origen de los sentimientos morales*): ‘Al padre de este escrito, con agradecimiento, su madre’” (Carta 727).

filósofo alemão é o autorretrato<sup>166</sup> feito pelo próprio La Rochefoucauld de si mesmo, do qual Nietzsche se utilizará da concepção de paixão do moralista no aforismo 50 de MA/HH.

Nos fragmentos póstumos de 1876<sup>167</sup>, Nietzsche anota o nome do moralista francês em meio aos planos de livros a serem produzidos, assim como textos a serem traduzidos. La Rochefoucauld não exerce uma influência tão longa no pensamento de Nietzsche, como outros pensadores, entretanto, isso não quer dizer que o moralista francês não tenha sido decisivo para as reflexões do filósofo Nietzsche que surge a partir de MA/HH: “A ação de La Rochefoucauld sobre Nietzsche não foi longa, com a de Pascal. Foi um choque muito curto, porém decisivo [...]”<sup>168</sup> (ANDLER, 1958, p. 131).

#### 4.2.2.1 Reflexões sobre seu tempo

La Rochefoucauld frequentava o círculo nobre da França desde muito cedo. Sua nobreza fora herdada desde do início do século XVI. O título de duque lhe foi concedido possibilitando acesso e trânsito maior na nobreza francesa da época. As análises e máximas têm como matéria prima as experiências vividas entre os nobres da época<sup>169</sup> (BRAGA, 2012, p.9-10)

Essas reflexões causaram enorme desconforto na sociedade francesa por La Rochefoucauld expor de maneira crua os reais motivadores das ações humanas. As razões das atitudes dos nobres não “superiores”, não são “elevadas”, não são “nobres”. As máximas de La Rochefoucauld denunciam as virtudes como vícios, colocando, assim, em xeque os valores morais de sua época (BRAGA, 2012, p.9-10). Esta seria a tarefa do intelectual, segundo Barthes (BARTHES, 1972, p.24), contestar a própria sociedade da qual é fruto:

O autor das máximas não é um escritor, ele diz a verdade (pelo menos é este seu projeto declarado). Sendo esta a sua função: constitui antes, portanto, uma prefiguração daquele que hoje denominamos intelectual. Ora, o intelectual define-se todo por um estatuto contraditório; não há a menor dúvida de que o seu grupo (aqui a

<sup>166</sup> Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 101-105.

<sup>167</sup> No fragmento 16 [5] lemos: “Leopardi – Chamfort – Laroche foucauld – Coleridge – Charlas de sobremesa./ Traducir./ Historia de la literatura./ Sobre filologia./ Libro: los profesores libres./ 1. Camino de la liberación./ 2. La escuela de los educadores./ 3. Los caminantes./ 4. ¡ Salve la muerte!.”

<sup>168</sup> “L’action de La Rochefoucauld sur Nietzsche n’a pas été de longue haleine, comme celle de Pascal. Elle a été un choque très court, mais décisif [...]” (ANDLER, 1958, p. 131).

<sup>169</sup> Em uma das cartas à consulta de 1663 na qual circulou o escrito das *Máximas*, um desconhecido expressa sua opinião sobre o mesmo: “L’on voit bien ce faiseur de maximes n’est pas un homme nourri dans la province, ni dans l’Université; c’est un homme de qualité qui connaît parfaitement la cour et le monde, qui em a goûté autrefois toutes les douceurs, qui en aussi sentí souvent les amertumes, et qui s’est donné le loisir d’en étudier et d’en pénétrer tous les détours et toute les finesses (LA ROCHEFOUCAULD, 1991, p. 302).”

sociedade mundana) lhe tenha delegado uma tarefa precisa, tarefa que é no entanto contestadora; noutras palavras: a sociedade encarrega um homem, um retórico, de voltar-se contra ela para contestá-la (BARTHES, 1972, p.24).

A família de La Rochefoucauld inicia sua vida na nobreza francesa quando em 1515 o então rei da França concede o título de conde à François I. Perpetuando tal prenome, passa de geração a geração, também, o título de nobreza. Na quinta geração da família, por conseguinte, François V recebe do rei Luís XIII o título de duque de La Rochefoucauld, herdado por seu filho, François VI. Esta vida na nobreza francesa será determinante para a confecção das máximas de sua obra. Nelas o duque diseca a vida em sociedade, focando com uma lupa o que acontece na nobreza, na vida dentro dos castelos, e denunciando que as atitudes destes homens, considerados superiores aos demais, são tão falhas quanto as de qualquer um: seus motivadores de ações podem ser os mais baixos (BRAGA, 2012, p.14).

Depois de servir como voluntário ao exército francês, entre 1635 e 1636, La Rochefoucauld é exilado com a justificativa de ter criticado as operações bélicas. Outra versão da história diz que isso ocorreu por o mesmo ser confidente da rainha em suas tramas contra o primeiro-ministro Cardeal Richelieu. Esta não será a última conspiração que La Rochefoucauld participa contra o governo francês (BRAGA, 2012, p.15). Ao retornar a corte, em 1637, participa de um complô contra a rainha Maria de Médicis, que governava no período de minoridade de Luís XIII. Ao fracassar, é preso.

Ao ser readmitido no círculo da nobreza francesa, La Rochefoucauld publica seu primeiro texto literário, seu auto-retrato, no ano de 1659. Mais tarde, em 1662<sup>170</sup>, suas memórias são publicadas clandestinamente (BRAGA, 2012, p.17). Por conta do escândalo e alvoroço suscitado pela obra, o duque nega a autoria e desautoriza sua publicação. Em 1663 várias cópias de algumas “máximas” são distribuídas entre os amigos, numa espécie de consulta. No final do mesmo ano, uma das cópias chega até a Holanda e é publicada clandestinamente, mas data de 1664 com o título de *Sentenças e máximas morais*. Em janeiro de 1664 recebe autorização real para publicar sua obra, que virá a cena somente em 1665 com o título de *Reflexões ou sentenças e máximas morais*<sup>171</sup>. Em setembro de 1666 publica a segunda edição, que chegará à quinta edição.

---

<sup>170</sup> Na edição brasileira (BRAGA, 2012, p. 17), o comentador de La Rochefoucauld data as “Memórias” do francês no ano de 1663, mas as duas edições francesas consultadas a datam de 1662 (TRUCHET, 1977, p. 8; ROHOU, 1991, p. 64).

<sup>171</sup> Doravante, *Máximas*.

#### 4.2.2.2 Principais ideias de La Rochefoucauld: Reflexões ou máximas e sentenças morais e Retrato de M. R. D. por ele mesmo

Em um texto sobre as *Máximas* de La Rochefoucauld, o escritor, crítico e teórico Roland Barthes visita o texto de seu compatriota e analisa a forma e conteúdo de tal obra. Segundo Barthes, podemos ler La Rochefoucauld de duas maneiras: na primeira, abro de vez em quando o livro leio e saboreio as sentenças tentando encaixar em minhas experiências tal pensamento; a segunda, leio de uma a uma como textos completos em si para então tentar compreender o que realmente o autor quer nos dizer. Cada uma das formas de se ler o moralista francês corresponde à uma maneira diferente de compreensão: uma para mim, totalmente pessoal, a outra, entender o que o pensador quis dizer:

Eis portanto que uma mesma obra, lida de maneiras diferentes, aparentar conter dois projetos opostos: aqui, um *para-mim* (e quanta habilidade! *esta* máxima atravessa três séculos para vir contar-me *a mim!*); ali, um *para-si*, o do autor, que se conta, se repete, se impõe, como que fechado num discurso interminável, desordenado, à maneira de um monólogo obsedado (BARTHES, R. 1972, p.9).

No nosso caso em especial, que buscamos analisar a obra de La Rochefoucauld e encontrar elementos que possam ter influenciado Nietzsche, optamos, evidentemente, pela leitura completa das *Máximas*, de maneira detida, assim como de seu retrato escrito por ele mesmo. Ao aderirmos à proposta do teórico francês, acrescentamos elementos para melhor compreender o conteúdo, proposta e objetivos da obra. Desse modo, faz-se necessário entender aspectos importantes em relação ao surgimento e publicação da principal obra de La Rochefoucauld.

Antes da primeira edição oficial das *Máximas*, o texto circulou entre os amigos de La Rochefoucauld com o intuito de saber a opinião destes. Além de suas vivências, a correspondência com Madame Sablé e com Jacques Esprit foram de grande importância para a realização do projeto das “Máximas” (TRUCHET, 1977b, p.14). Em carta de 1659, bem antes da publicação clandestina de 1663/4 ou da oficial em 1664/5, La Rochefoucauld envia para Madame Sablé algumas sentenças: : “Eu lhe envio suas sentenças de hoje, escrevi ao Sr. Esprit para vir amanhã ver a obra completa [...]”<sup>172</sup> (LA ROCHEFOUCAULD, 1991, p.287). Outro autor muito consultado foi, também, Jacques Esprit, e suas observações eram sempre ouvidas. No ano de 1662 envia para Esprit uma primeira versão de algumas máximas e conclui deste modo a carta: “Você só as terá depois. Mande imediatamente o que necessita

<sup>172</sup> “Je vous envoie vos sentences d’aujourd’hui, et j’ai écrit à M. Esprit pour venir demain voir l’ouvrage tout entier [...]” (LA ROCHEFOUCAULD, 1991, p.287).

mudar. Não sei mais nenhuma novidade, nem domesticas, nem religiosas, nem políticas”<sup>173</sup> (LA ROCHEFOUCAULD, 1991, p.289). Este diálogo se estendia a outros interlocutores, que recebiam de Sablé ou de Esprit as máximas, retornando suas impressões do escrito, como, por exemplo, Madame Maure em carta enviada à Madame Sablé, no dia 3 de março de 1661:

Parece-me, meu amor, que o Sr. De La Rochefoucauld não é suficientemente elogiado para enviar-lhe, pelo menos necessitaria lembrar algo antes que eu esqueça de dizer: “acho que ele faz do homem uma alma feia”. Devolva-o para mim para que entregue limpo para ele como pode ser para o Sr. Esprit<sup>174</sup> (LA ROCHEFOUCAULD, 1991, p. 291).

Entretanto, algumas cartas reprovam o texto das *Máximas*, afirmando que as sentenças se fundam no humor do autor e não na verdade<sup>175</sup>. O incômodo maior de alguns é proveniente do teor crítico do escrito, na tentativa de desmascarar as virtudes como vícios. Entretanto, a maioria das cartas desta “consulta” foram favoráveis ao texto de La Rochefoucauld<sup>176</sup>. Num texto anexado à quinta edição das *Máximas*, “Do livreiro ao leitor”, no ano de 1678, La Rochefoucauld destaca a aprovação que o público deu às cem novas máximas acrescentada à nova edição: “A aprovação que o público lhes deu está acima do que posso dizer em favor delas” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p.9). Tal aprovação exime que o próprio autor das máximas saia em sua defesa. Mais ainda, a aprovação de outros do seu texto e suas ideias contidas neste, mostram que La Rochefoucauld não está sozinho, que seus pensamentos são partilhados e aprovados por outros.

#### 4.2.2.2 Crítica das virtudes

Na edição francesa<sup>177</sup> das *Máximas* de La Rochefoucauld, temos a reprodução da capa da primeira edição (figura 1), que pode auxiliar na compreensão do objetivo do moralista francês. A capa da primeira edição oficial das *Máximas* traz um anjo com uma máscara nas

<sup>173</sup> “Vous n’aurez que cela pour cette heure. Mandez ce qu’il en faut changer. Je ne sais plus aucune de vos nouvelles, ni domestique, ni chrétienne, ni politiques” (LA ROCHEFOUCAULD, 1991, p.289).

<sup>174</sup> Il me semble, m’amour, que M. de La Rochefoucauld n’y est pas assez loué pour le lui envoyer, et du moins il y faudrait remettre quelque chose que j’ai oublié avant que de dire: "mais je trouve qu’il fait à l’homme une âme trop laide". Renvoyez-le-moi le rendre aussi propre pour lui qu’il peut l’être pour M. Esprit (LA ROCHEFOUCAULD, 1991, p. 291).

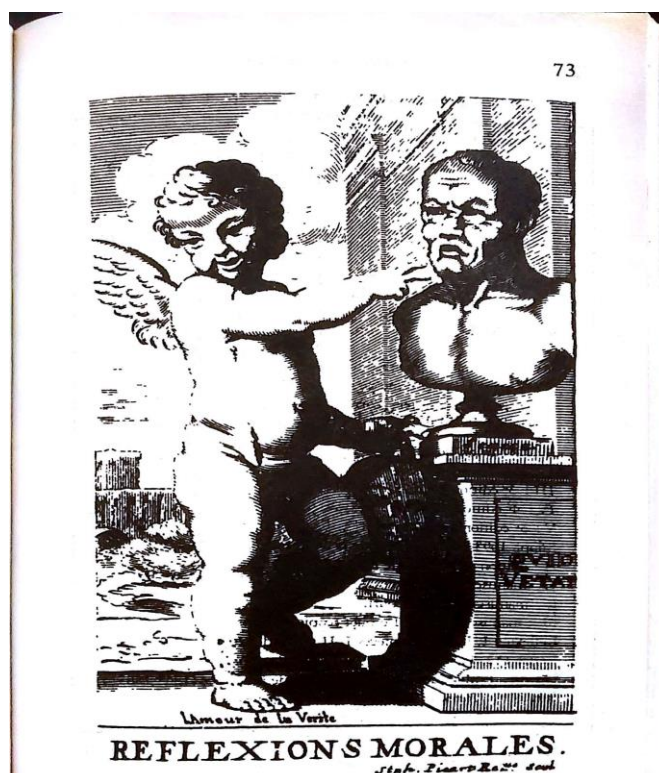
<sup>175</sup> Cf. Carta de madame Guyméné à madame Sablé (LA ROCHEFOUCAULD, 1991, p. 299).

<sup>176</sup> Ver, por exemplo a carta de madame Schonberg à madame Sablé de 1663 (LA ROCHEFOUCAULD, 1991, p.293). Em uma carta enviada à madame Schonberg encaminhada à madame Sablé, temos uma argumentação cristã, de um desconhecido, que interpreta a obra de La Rochefoucauld como uma denúncia da falha da sabedoria humana (Idem, p. 297).

<sup>177</sup> As edições brasileiras consultadas para a realização do presente trabalho não são acompanhadas da reprodução da capa original das *Máximas*.



mãos em frente à um busto de um homem. O anjo está desmascarando o homem, ou seja, mostrando-o na íntegra o que ele é por trás do que ele chama virtude, ou melhor, mostra o que o homem realmente é. A máscara seria um artifício criado para esconder o real motivador de suas ações: atrás de toda virtude, segundo La Rochefoucauld, há um vício. Corroborando esta interpretação, temos a epígrafe que se encontra no início das máximas: “Não são nossas virtudes, muitas vezes, mais que vícios disfarçados” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 15).



Fonte: Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 1991, p. 73.

**Figura 1** – Capa da primeira edição das *Máximas e Reflexões morais* de La Rochefoucauld.

Ainda na linha argumentativa de denúncia das estimadas virtudes, a primeira máxima é de extrema importância:

O que consideramos virtudes costuma ser só um conjunto de ações e interesses diversos que o destino ou o nosso engenho sabe arrumar, e nem sempre é por coragem e por castidade que os homens são corajosos e as mulheres são castas (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M1).

Tais elementos nos credenciam afirmar que o intuito principal das *Máximas* de La Rochefoucauld é denunciar as virtudes morais como a modelação dos vícios sob aspectos

considerados virtuosos (moralmente bom) para a sociedade, caracterizando, desse modo, a principal tarefa de um moralista.

O termo “moralista”, utilizado para designar La Rochefoucauld e outros pensadores franceses do século XVII, está longe de ser alguém que tenta determinar quais atitudes o homem deve seguir para ser considerado um sujeito moral. A “moral” dos pensadores franceses do século XVII não é pensada como um código de conduta a ser seguido. É compreendido como uma “ciência dos costumes” que deve analisar as ações humanas: “Os *moralistas* do século XVII não eram professores de moral no sentido atual, mas sim psicólogos semelhantes à sociólogos”<sup>178</sup> (TRUCHET b, 1977, p.14).

Através desta análise, a denúncia anunciada na primeira máxima nos faz ver a existência de outros elementos que colaboram para a elaboração das virtudes morais. Entre esses elementos, o “interesse” é de extrema importância. No texto introdutório à quinta edição, “Do livreiro ao leitor”, La Rochefoucauld define formalmente o que compreende por interesse: “[...] pela palavra *Interesse* nem sempre se entende um interesse do bem, mas no mais das vezes um interesse de honra ou de glória[...]” (La Rochefoucauld, 2014, p.9). Desse modo, o “interesse” está relacionado ao próprio agente moral, que pode ser movido pelo “bem” ou “mal” sempre em busca de sua própria satisfação: “O interesse recorre a virtudes e vícios de todo tipo” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 253). O homem veste todos os seus interesses com roupas agradáveis aos olhos dos que o cercam, mesmo quando seu interesse é responsável pelas mais belas ações: “O interesse que acusamos por todos nossos crimes, muitas vezes merece ser louvado por nossas boas ações” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 305). Até as atitudes consideradas desinteressadas são fruto do interesse<sup>179</sup>, assim como nossos elogios<sup>180</sup>.

Diretamente ligado ao interesse, podemos destacar a ideia de “amor-próprio”, trabalhada em diversas máximas:

O interesse é a alma do amor-próprio, de modo que, tal como o corpo privado de sua alma fica sem visão, sem audição, sem conhecimento, sem sentimento e sem movimento, o amor-próprio separado de seu interesse, se assim é possível dizer, não vê, não ouve, não sente e não se mexe mais; daí resulta que um mesmo homem que corre a terra e os mares por seu interesse torna-se repentinamente paralisado para o interesse dos outros [...] (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, MD 24).

<sup>178</sup> “Les *moralistes* du XVII siècle n’étaient pas des professeurs de morale au sens actuel, mais bien plutôt des psychologues doublés de sociologues” (TRUCHET b, 1977, p.14).

<sup>179</sup> Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 39.

<sup>180</sup> Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 144. Ver também LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 146.

A reflexão acima foi descartada na publicação oficial das *Máximas*, mas deixa clara a relação existente entre “interesse” e “amor-próprio”. Este último é definido em uma máxima que fora suprimida a partir da segunda edição, que diz: “O amor próprio é o amor de si mesmo e de todas as coisas para si [...] jamais se fixa para fora de si e só se detém em assuntos alheios, tal como as abelhas nas flores, para daí tirar o que lhes é próprio” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, MS 1). As ações são realizadas com o intuito de satisfazer o amor-próprio, ele sempre prevalece em relação aos outros: “O amor próprio é o maior de todos os aduladores”<sup>181</sup> (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 2). Apesar das análises do moralista já terem desvendado o “amor-próprio” como fundamento de várias ações, há muito o que desvendar ainda<sup>182</sup>.

Mesmo o amor não escapa das críticas de La Rochefoucauld, e não julga que este sentimento seja, na maioria das vezes, verdadeiro: “Dá-se com o verdadeiro amor o mesmo que com os fantasmas: todos mencionam, mas poucos já o viram” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, M 76). O homem, por conta do amor-próprio, não sai de si nem mesmo no amor: “Quem pensa amar a amante por amor a ela, está bem enganado” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, M 374).

O amor-próprio também está presente em nossas relações de amizade: “O que homens de ofício denominaram amizade é somente uma sociedade, zelo mútuo de interesses e trocas de bons ofícios; é comércio, enfim, em que o amor próprio tem sempre algo a ganhar” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, M 83). Até quando tomamos partido de um amigo estamos satisfazendo nossas inclinações<sup>183</sup>.

A partir do conhecimento destes elementos de antemão, a crítica que La Rochefoucauld desfere à compaixão pode ser melhor compreendida. Nesse sentido, a máxima de número 264 expressa de maneira primorosa tal crítica:

A piedade é quase sempre uma sensação de nossos próprios males nos males do outro. É hábil previsão das desgraças em que podemos cair; socorremos os outros para comprometê-los a nos fazer o mesmo em ocasiões semelhantes; e esses serviços que lhes prestamos são, propriamente falando, bens que fazemos a nós mesmos por antecipação (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 264).

A piedade ou compaixão elemento tão estimado pela moral cristã, que está na base de todo o ocidente, não escapa à perspectiva do pensador francês. Como vimos acima, todas as ações são interessadas, por mais que se manifestem de maneira desinteressada. Ao

---

<sup>181</sup> Ver também, Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 4.

<sup>182</sup> Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 3.

<sup>183</sup> Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 81.

socorreremos alguém que se encontra sofrendo ou mesmo em perigo, fazemos isto com intenções pessoais. O que nos leva a praticar atos compassivos é o medo de um dia nos encontrar em situação semelhante, desse modo o amor-próprio fala mais alto com o intuito de advertir sobre as incertezas do futuro. Pode-se compreender a compaixão como um investimento egoísta do amor-próprio, que pode ser resgatado no futuro. No caso dos amigos, os infortúnios que estes enfrentam são uma oportunidade que o amor-próprio encontra para se elevar. Não é a bondade que faz com que o homem manifeste compaixão, mas sim orgulho<sup>184</sup>.

Roland Barthes classificou o estilo das máximas de La Rochefoucauld operando através de uma “relação de identidade deceptiva” (BARTHES, 1972, p.15). Deceptiva porque decepciona ao mostrar a verdadeira realidade – menos gloriosa – por trás das virtudes. Uma relação de identidade entre dois termos onde fica demonstrado o quão decepcionante são os fundamentos da virtude. As virtudes são meras aparências de uma realidade decepcionante:

O primeiro termo, que encabeça a máxima, justamente o que deve ser esvaziado, desluzido, é consagrado àquilo que se poderia designar como classe das *virtudes* (a *clemência*, a *valentia*, a *força moral*, a *sinceridade*, o *desprezo da morte*); podemos portanto dizer que essas virtudes são *irrealia*, objetos vãos, meras aparências cuja realidade deve ser buscada; esta realidade, evidentemente, é dada pelo segundo termo, o que é incumbido de revelar a verdadeira identidade das virtudes; este segundo termo é portanto ocupado pelo que poderia ser designado como classe dos *realia*, dos objetos reais, que compõem o mundo do qual as virtudes não são mais do que sonhos (BARTHES, 1972, p.19)

Em seu retrato escrito por ele mesmo<sup>185</sup>, La Rochefoucauld descreve seus atributos físicos, sua maneira de se relacionar com as pessoas, seu humor e, também, suas virtudes morais. Após descrever suas características físicas com bastante sinceridade<sup>186</sup>, emprega a mesma para a descrição de suas qualidades e seus defeitos<sup>187</sup>. Entre outras características destacadas, sua falta de sensibilidade para piedade é algo que chama atenção:

Sou pouco sensível à piedade, e gostaria de não ser rigorosamente nada. No entanto, não há nada que eu não faça pelo alívio de uma pessoa aflita, e creio efetivamente que se deve fazer de tudo, até mesmo lhe demonstrar muita compaixão por seu mal, pois os miseráveis são tão tolos que isso lhes faz o maior bem do mundo; mas também acho que devemos nos contentar em demonstrá-la e evitar cuidadosamente tê-la. É uma paixão que não serve para nada dentro de uma alma bem constituída, que só vale para enfraquecer o coração e que se deve deixar para o povo, que, jamais executando algo por meio da razão, precisa de paixões para ser levado a fazer as coisas (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 104).

<sup>184</sup> Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 463.

<sup>185</sup> Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 101-105.

<sup>186</sup> Chega até a ser cômico a forma como o moralista se descreve: “Outrora me disseram que eu tinha o queixo um pouco grande: acabo de me apalpar e me olhar no espelho para saber se é mesmo, e não sei muito bem como julgar” (Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 101).

<sup>187</sup> Cf. Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 102.

Na passagem acima é importante destacar o fato de La Rochefoucauld diferenciar “ter” de “demonstrar”. O homem, mesmo o próprio duque avesso a piedade, demonstra compaixão com o intuito de logo eliminar o mal daquele que sofre, pois aos miseráveis, os que sofrem, necessitam desta ajuda. A compaixão não pode fazer parte de uma “alma bem constituída”. O homem não pode tê-la. Um homem de “alma bem constituída”, nesse contexto, seria um homem movido por sua racionalidade, por razões, não por paixões, que seria uma característica do povo. Desse modo, somos levados a entender que o homem do povo seria desprovido de desenvolvimento de seu espírito, seu desenvolvimento intelectual não foi atingido, sendo guiado somente por suas paixões.

O jogo entre as palavras “ter”, enquanto algo que constitua a alma do homem, e “demonstrar”, enquanto manifestação de si, tem que ser bem compreendida. Não é necessário que o homem tenha determinada característica em sua alma, no seu eu, para que esta venha a se manifestar. Esta diferenciação pode ser entendida como uma antecipação dos projetos das máximas que surgirão alguns anos depois. Nem sempre o que o homem manifesta está contido em si. Melhor ainda, algumas ações são estimuladas por diferentes sentimentos. A demonstração de compaixão, não é, segundo La Rochefoucauld, motivada pelo que ela aparenta, a preocupação com o outro. Como vimos, é o próprio egoísmo que faz com que ajudemos os outros.

### **4.3 Contribuição à história dos sentimentos morais:**

O primeiro aforismo de MA/HH possui caráter programático. Isto quer dizer que ele é importante para que possamos entender o que está acontecendo com Nietzsche neste momento. É um convite para que pensemos, a partir da ciência, todas as nossas representações, sejam morais, estéticas ou metafísicas, melhor dizendo, Nietzsche traz para a filosofia as reflexões da ciência, principalmente seus métodos (D’IRIO, 2012, p. 118). Neste aforismo é antecipada a forma como Nietzsche irá abordar as questões da filosofia tradicional: através da filosofia histórica, “que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (MA/HH 1).

No primeiro capítulo, como já dissemos aqui, Nietzsche aborda as principais questões relacionadas a metafísica tradicional. Sustenta a hipótese que esta se funda em erros da razão: a pretensão da linguagem em expressar o mundo “real” é criticada, a linguagem cria outro um mundo, representativo através dos signos, e julga que este é “o verdadeiro”; a lógica cai no

mesmo erro ao tratar de objetos idênticos, inexistentes para Nietzsche; os conhecimentos matemáticos padecem do mesmo mal, pois não encontra correspondente na experiência (MA/HH 11). O erro é inerente ao ser humano: “E se o homem estivesse *de imediato* da *capacidade de dizer* a verdade sem ter passado pela escola do erro?”<sup>188</sup> (FP 21[60] de 1876-1877). Em outros momentos criticará a pretensão da filosofia tradicional em acessar a essência do mundo<sup>189</sup>.

Entretanto, ainda no primeiro aforismo Nietzsche cita a observação psicológica como parte importante para a crítica a ser desenvolvida em MA/HH<sup>190</sup> pela filosofia histórica. Aos poucos o filósofo passará das questões relacionadas à verdade e ao conhecimento, para o âmbito prático, moral e ético. Desse modo, a crítica ao conhecimento metafísico tem consequências nas ações do homem, produzindo ceticismo em relação à metafísica levando o homem a não mais querer produzir e agir pensando de modo duradouro, ele passará a pensar muito mais em si, no seu curto período de existência: “[...] ele próprio quer colher a fruta da árvore que planta, e portanto não gosta mais de plantar árvores que exigem um cuidado regular durante séculos, destinadas a sombrear várias sequências de gerações” (MA/HH 22). A “descrença no monumento mais duradouro que o bronze”, título do aforismo citado acima, é a descrença nas verdades eternas e reconfortantes da metafísica. Ele não fundamentará, a partir do momento em que a metafísica for refutada, suas ações em pretensas verdades eternas, visará, sim, um curto espaço de tempo no qual ele próprio possa desfrutar de suas produções<sup>191</sup>.

A partir do momento em que o homem parar de acreditar na metafísica, conseqüentemente em seus valores, deverá estabelecer metas para a humanidade: “A antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens: o que é algo belo e ingênuo; como se cada qual soubesse, sem dificuldades, que procedimento beneficiaria toda a humanidade, e portanto que ações seriam desejáveis[...]” (MA/HH 25). Segundo Nietzsche, os homens não devem agir todos da mesma maneira, o filósofo propõe a divisão da humanidade em segmentos onde cada um teria objetivos ecumênicos, e, quem sabe, até tarefas más, ocasionalmente. A história, para o filósofo, já tratou de refutar que todos devam agir do mesmo modo:

---

<sup>188</sup> “¿Y se el hombre estuviera dotado *de inmediato* de la *capacidad de discriminar* la verdad sin haber pasado por la escuela del error?” (FP 21[60] de 1876-1877).

<sup>189</sup> Cf. MA/HH 10.

<sup>190</sup> Cf. MA/HH 1.

<sup>191</sup> Cf. MA/HH 22.

Agir de modo que a humanidade, etc: sendo assim, deveria poder olhar o mais vantajoso. Quem disse que *um* determinado modo de agir seja, afinal de contas, adequado para todos? A história diz o contrário. Muito mais em dívida se está com o egoísmo”<sup>192</sup> (FP 22[5] de 1877).

O egoísmo é necessário para a conservação do ser humano, este nem sempre age pensando nos que o cercam. A crença no valor da vida<sup>193</sup> se baseia num pensar inexato, e porque a empatia com a vida e o sofrimento da humanidade de um modo geral não é bem desenvolvida no indivíduo. O homem toma a si como centro e fecha os olhos para aqueles que o cercam. Os homens acreditam no valor da vida por afirmarem-se a si mesmo: “[...] para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo” (MA/HH 33). O homem não se coloca no lugar dos outros, e nem imagina os dissabores que cada um vive e viverá, pois não consegue sair de si. Se ele tivesse a visão da humanidade e visse quão sem sentido ela é, entraria em pânico com a falta de objetivo e propósito da humanidade. Por não conseguir imaginar essas coisas, o homem não entra em desespero.

Sabendo dessa verdade, não seria, então, a filosofia e a verdade uma tragédia para o homem? Após sabermos do quanto a inverdade está presente nas nossas reflexões, conceitos e valores morais, e como o erro é extremamente importante para a humanidade, o que nos resta?: “Toda vida humana está profundamente embebida na inverdade [...]” (MA/HH 34). Nietzsche deduz outro tipo de reação ao descobrimento destas “verdades” no homem, que não o desespero. No início essa maneira antiga (metafísica) de avaliar e pensar exerceriam grande influência no homem, mas com o tempo essa forma de pensar enfraqueceria “sob influência do conhecimento purificador”. A saída, encontrada por Nietzsche, seria uma vida dedicada ao conhecimento.

Mas a passagem para uma vida dedicada e fundada no conhecimento não pode ser realizada de forma repentina. A filosofia pode ser compreendida como substituta para a religião se pensarmos neste salto abrupto. A religião atende necessidades humanas que podem ser atendidas pela filosofia, mas estas não são imutáveis, podem enfraquecer e ser eliminadas. Alguns conceitos oriundos dos erros da razão não devem ser satisfeitos, antes sim eliminados, algo que a filosofia pode fazer, pois tais necessidades são fruto do contexto em que o homem se encontra. A arte seria um meio excelente para se fazer a transição para o saber científico

---

<sup>192</sup> Obrar de modo que la humanidad, etc.: siendo así, se debería poder soslayar lo ventajoso. ¿Quién dice *un* determinado modo de obrar sea, a fin de cuentas, adecuado para la totalidad? La historia dice lo contrario. Mucho más en deuda se está con el egoísmo (FP 22[5] de 1877).

<sup>193</sup> No FP 9[1] de 1875 Nietzsche faz um longo resumo do livro “El valor de la vida” de E. Dühring de 1865, são mais de 30 páginas. No final do resumo faz suas considerações, que estão bem próximas do que foi publicado em MA/HH.

porque não alimenta as concepções religiosas como a filosofia metafísica: “Partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica realmente libertadora” (MA/HH 27)<sup>194</sup>. Sendo assim, no aforismo “Substituto da religião”, vemos esboçada uma hierarquia dos conhecimentos que ficaria da seguinte forma: a forma mais rudimentar que ocupa a posição mais baixa na hierarquia é a religião, em seguida a filosofia, acima destas duas temos a arte, ocupando o mais alto posto encontramos a ciência<sup>195</sup>. Aqui vemos, mais uma vez, uma crítica à arte, destituída de seu lugar privilegiado estabelecido por Schopenhauer, corroborada por Wagner à qual o próprio Nietzsche foi partidário. A passagem da arte para ciência é algo vivenciado por Nietzsche.

A passagem, da arte à ciência, pode ser interpretada como a possibilidade do progresso. Porém, o progresso imaginado como possível por Nietzsche não é inconsciente: para o filósofo a cultura antiga se desenvolvia de maneira inconsciente como “animal e vegetal”. O homem moderno tem uma infinidade de condições que possibilitam o progresso; possibilidade aqui não é entendida como necessidade: “[..] hoje [os homens] podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras” (MA/HH 24). Portanto, o progresso só é pensado a partir das condições adquiridas pela modernidade, sendo inviável mediante a cultura antiga. Este é um ataque velado à Wagner: “Por outro lado, um progresso no sentido e pela via da cultura antiga não é sequer concebível. Se a fantasia romântica usa também a palavra ‘progresso’ para seus objetivos [...], de qualquer modo toma essa imagem do passado[...]” (MA/HH 24).

Sendo assim, a modernidade, a partir do progresso científico, possui vantagem poder olhar para trás e comparar as outras culturas e valorar de cada uma (FP 23[85]). Quanto menos o homem se ligar à um lugar, conseqüentemente aos valores daquela localidade, mais fácil será para questionar seus valores. Na modernidade se compara e se imita estilos diversos de arte, e o mesmo deve ocorrer na moral e nos costumes também. Pode-se colocar uma ao lado da outra vivenciar a escolhida pelo próprio sujeito. Com a intensificação do sentimento estético, as pessoas escolherão, por meio da comparação, uma e deixarão perecer muitas outras, o mesmo acontecerá com a moralidade: “Hoje ocorre igualmente uma seleção nas

---

<sup>194</sup> Sobre isso, lemos no FP 21[74] 1876-1877: “El paso de una época metafísica a una realista es un salto mortal [...]”.

<sup>195</sup> Cf. MA/HH 27.



formas e hábitos da moralidade superior, cujo objetivo não pode ser outro senão o ocaso das moralidades inferiores” (MA/HH 23).

#### 4.3.1 Estilo<sup>196</sup>

Algo que não pode passar despercebido, é a forma como Nietzsche irá se expressar em MA/HH. A relação entre forma e conteúdo é de suma importância para o filósofo, no qual não podemos encarar as coisas de modo acidental: tudo em Nietzsche é pensado, nada é por acaso. Desse modo, a maneira como é comunicada seu pensamento em 1878 tem que ser levada em consideração, pois nesta obra passa a utilizar o aforismo, outro ponto distinto do primeiro livro GT/NT: forma e conteúdo devem ser levados em consideração ao analisar a produção filosófica de um pensador como Nietzsche. A preocupação com o estilo é assunto de uma carta enviada pelo filósofo à Peter Gast:

Estou refletindo sobre o estilo. Por favor, escreva-me para meu uso e proveito algumas opiniões sobre o *meu* estilo atual (você é o único conhecedor) – sobre do que sou capaz e do que não sou [...] Devemos ajudar a sermos melhores, para fazer as coisas cada vez melhor<sup>197</sup> (Carta 883).

Desde as primeiras interpretações do pensamento de Nietzsche, ainda no século XIX, seu estilo recebeu demasiada atenção, mesmo que fosse para desconsiderar seu conteúdo filosófico e o elencando unicamente como escritor. O aforismo como forma de expressão ajudou na divulgação de Nietzsche como um literato. Walter Kaufmann<sup>198</sup> vê na escolha do estilo aforismático uma tentativa de se opor ao estilo adotado tradicionalmente pela tradição filosófica que privilegiava, na sua grande maioria, os tratados filosóficos, que prezam, sobretudo, por raciocínios dedutivos. O aforismo dá a sensação de experimento com o pensamento, através dele elabora hipóteses que podem ser desenvolvidas posteriormente, ou simplesmente deixadas de lado. Porém, não devemos encarar o estilo de Nietzsche com o que ele denuncia ser o estilo decadente, um escrito anárquico, onde as partes se sobressaem em relação ao todo (ITAPARICA, 2002, p.12-13).

---

<sup>196</sup> Partilhamos da proposta por Itaparica, onde define estilo como a forma de expressão, nesse caso a escrita escolhida para expressar seu pensamento (ITAPARICA, 2002, p. 11, nota 1).

<sup>197</sup> Estoy reflexionando sobre el estilo. Por favor, escríbame para mi uso y provecho algunas tesis sobre *mi* estilo actual (usted es su único conocedor) – acerca de lo que soy capaz de lo que no soy capaz [...]. Debemos ayudarnos para llegar a ser mejores, para hacer las cosas cada vez mejor (Carta 883).

<sup>198</sup> KAUFMANN, 1974 Apud. ITAPARICA, 2002, p. 13.

O próprio Nietzsche, em escritos anteriores a MA/HH, havia utilizado outras formas de expressar seus pensamentos, porém expondo estes sempre de maneira linear. André Itaparica destaca que Nietzsche não só modifica a forma de se expressar, mas também aquilo que ele expressa (ITAPARICA, 2002, p.26-27). Desse modo, o contexto da obra ajuda a compreender a escolha pelo estilo aforismático. Ao optar pelo aforismo Nietzsche está, também, adotando uma forma de conhecimento: a ciência. Ao contrário da metafísica que busca verdades eternas e imóveis, a ciência é um saber fragmentado, e sabe de suas limitações espaço-temporais. Assim, o aforismo está de acordo com tal perspectiva, pois com o aforismo o filósofo pode assumir diversas perspectivas e testar várias hipóteses para um determinado “problema”: “Com o aforismo, o que vemos na obra de Nietzsche é um tema a ser observado por diversos ângulos, de modo que o resultado global a que se chega não é obtido de formar linear e dedutiva, mas composta e analógica” (ITAPARICA, 2002, p.50). O aforismo é necessário para a reflexão da obra de 1878: “*Contra os míopes* – Então vocês acham que é uma obra aos pedaços, somente porque lhes é oferecida (e tem de ser) em pedaços?” (VM/OS 128).

A filosofia histórica, diferentemente da filosofia tradicional metafísica, não tem como objetivo uma visão completa da realidade, ela expõe seus resultados de forma fragmentada em aforismos:

Esse caráter fragmentário está também associado à natureza nômade da nova ciência, a seu constante deslocamento por diversas culturas em diversos níveis de desenvolvimento, procedimento investigativo indissociável da filosofia histórica. Sabendo-se parte da era da comparação, que relativiza sua cultura a partir do cotejo com outras, a ciência utiliza o aforismo como modo de contrapor diferentes temas e concepções (ITAPARICA, 2002, p.47).

A compreensão do estilo aforismático é de suma importância para entendermos melhor a concepção de psicologia desenvolvida em MA/HH. O aforismo é o estilo que Nietzsche escolhe para expor suas reflexões, assim como os moralistas franceses. Ao contrário do que parece, o aforismo é o fruto de um longo processo de trabalho que exige o máximo do leitor:

*Contra os que censuram a brevidade* – Algo que é dito brevemente pode ser o produto e colheita de muito o que foi longamente pensado: mas o leitor, que nesse campo é novato e ainda não refletiu sobre isso, vê em tudo que é dito brevemente algo embrionário, não sem nenhum gesto de censura para o autor, por servi-lhe como refeição algo assim tão verde e imaturo (VM/OS 127).

No FP 23[39] do verão de 1877 Nietzsche fala aponta as características necessárias para aquele que investiga as ações humanas: além de frieza, necessita de estilo, ser um artista

na exposição de seus pensamentos. É necessário que ele conheça todos os afetos que serão expostos em suas sentenças. Fala o quão difícil é conseguir isto, pois a sua exposição deve ser precisa e lembra que neste âmbito não pode ser como no âmbito da matemática, que consegue se expressar com precisão através da sua linguagem.

A falta de reflexão psicológica fica evidente na falta de capacidade dos modernos em ler aforismos. O aforismo exige tempo, paciência, condições estas que a vida moderna não possibilita, pois nesta tudo ocorre de maneira muito rápida<sup>199</sup>. Além disso, no caso de Nietzsche, algo que dificulta a composição das máximas é a própria língua alemã<sup>200</sup>. No parágrafo 8 do prólogo de 1886, o filósofo destaca uma das dificuldades atestadas pelos leitores de sua obra:

‘Ele [MA/HH] exige muito’, foi a resposta, ‘ele se dirige a pessoas que não vivem atormentadas por uma obrigação boçal, ele pede sentidos delicados e exigentes, tem necessidade do supérfluo, da superficialidade de tempo, de clareza de céu e coração, de *otium* [ócio] no sentido mais temerário: – coisas boas, que os alemães de hoje não podem ter e portanto não podem dar’ (MA/HH, Prólogo 8).

O texto necessita de tempo livre para ser digerido. Vale lembrar que Nietzsche produz MA/HH num período sabático em que passou em Sorrento, pois este reclamava frequentemente como a falta de tempo impedia o desenvolvimento da sua produção. Sendo assim, é por isso que o alemão não pode entender seu escrito, pois ele mesmo passara, anos antes, por isso. O povo alemão não se dá o direito ao ócio<sup>201</sup>.

#### 4.3.2 Reflexões sobre o humano, demasiado humano: observações psicológicas

A transição realizada por Nietzsche nos aforismos acima destacados, visa introduzir o leitor na problemática moral que será tratada, fundamentalmente, no capítulo segundo, assim

<sup>199</sup> Em uma das cartas que Nietzsche enviou para seu editor no período de elaboração de GD/CI datada do dia 7 de setembro de 1888 (RUBIO, 2006b, p.133), esta obra é intitulada como “Passatempo de um psicólogo”. Nesse caso, “passatempo” pode significar, também, “ociosidade”. Dessa maneira, vemos que o ócio é um fator determinante para a reflexão psicológica conservada mesmo em suas últimas obras.

<sup>200</sup> Cf. FP 22[132] de 1877. Em carta de 12 de setembro de 1888 enviada à Peter Gast, Nietzsche relaciona a primeira parte de GD/CI, “Máximas e flechas” à saber escrever: “[...] a primeira [parte], *Máximas e flechas*. Bastante jovial no todo, não obstante juízos bem severos (– parece-me, cá entre nós, que apenas nesse ano aprendi a escrever alemão – *francês*, quero dizer –) [...]” (RUBIO, 2006, p.135). Mas, esse saber escrever é escrever em francês. Sendo assim, podemos concluir que a língua alemã não ajuda na composição das máximas, mas sim o francês. A língua francesa e os pensadores franceses que Nietzsche teve contato, possibilitaram “melhorar” seu estilo.

<sup>201</sup> Cf. FP 17[64] e 17[83] de 1876, MA/HH Prólogo 8, MA/HH 284.

como no capítulo terceiro com um enfoque na religião. No conjunto de aforismos 35, 36, 37 e 38, que abrem o segundo capítulo, o filósofo esboça o seu conceito de psicologia.

A psicologia que Nietzsche traz à tona em MA/HH tem características semelhantes à da filosofia histórica no primeiro aforismo da mesma obra: ambas recusam qualquer tipo de fundamento metafísico ou idealista. Assim, buscam sustentação na ciência, principalmente por seu caráter anti-metafísico.

O método de crítica à moral tem como base, também, a psicologia dos moralistas franceses que buscam explicar o homem a partir de suas ações. O filósofo encontra na expressão de suas reflexões por meio dos aforismos, uma forma de enfrentar as adversidades da vida e “aliviar a existência” (MA/HH 35)<sup>202</sup>. Podemos concluir que o próprio Nietzsche fez uso da confecção das máximas morais como uma forma de enfrentar a própria doença, adversidade, fundamentalmente, dos anos de elaboração de MA/HH. Outra espécie de adversidade com a qual o homem pode conviver melhor é a espiritual (intelectual): lembremos da mudança filosófica anunciada publicamente com MA/HH. Suas reflexões são oriundas de sua própria existência e experiência de vida, assim como para La Rochefoucauld. Mais ainda, a elaboração das reflexões morais leva o homem a refletir mais sobre as ações morais<sup>203</sup>. A experiência faz com que o homem compreenda melhor o que é expresso em máximas, não basta o “refinamento de espírito”:

[...] nem o espírito mais refinado é capaz de apreciar devidamente a arte de polir sentenças; se não foi educado para ela, se nela não competiu. Sem tal instrução prática, consideramos esse criar e formar algo mais fácil do que é na verdade, não sentimos com suficiente agudeza o que nele é bem realizado e atraente (MA/HH 35).

A observação psicológica, segundo Nietzsche, foi esquecida na Alemanha e, até mesmo, na Europa de um modo geral. Porém, a observação psicológica se encontra presente, por exemplo, na literatura. O mestre das “sentenças psicológicas” nomeado neste aforismo é o moralista francês La Rochefoucauld<sup>204</sup>.

O filósofo alemão recupera a filologia no escrito de 1878, que fora duramente criticada na sua obra de estreia. A interpretação da natureza tem que ser realizada com o mesmo rigor que a análise filológica do texto, sem pressupor um duplo sentido. A má interpretação aparece

<sup>202</sup> Ver também FP 22[15] de 1877.

<sup>203</sup> CF. 23[132] de 1876-1877.

<sup>204</sup> No FP 19[66] Nietzsche tenta organizar as anotações do caderno intitulado “A relha do arado”. O livro seria uma forma de homenagem aos moralistas. Entre os temas que deveriam ser trabalhados temos: “Ausencia de moralistas”, “*Los que quieren liberarse*”, “Espíritu libre”, “Suspiros por la juventud pasada”, “Lo religioso”.

também na filologia e nas ciências da natureza. A explicação pneumática<sup>205</sup> da natureza ocorre quando o homem pressupõe objetivos velados nesta, que seria revelado por alguma proposta metafísica com, por exemplo, a religião (MA/HH 8), e o mesmo vale para as explicações morais feitas pela tradição filosófica<sup>206</sup>.

Desse modo, Nietzsche não se ocupará com valores eternos para analisar as ações humanas, pois estes não existem, tudo veio a ser<sup>207</sup>. O mais importante para Nietzsche em MA/HH, é eliminar toda e qualquer pretensão da metafísica como forma de explicação da realidade. Isto significa recusar o transcendente na explicação e elaboração dos conceitos morais. Ao relacionar as civilizações entre si, chega-se à conclusão que cada uma tem sua forma de valorar, e as concepções morais variam dependendo do espaço e do tempo em que se vive<sup>208</sup>:

Concebida como o amálgama de psicologia e história, a filosofia histórica, de um lado, faz uma análise psicológica dos sentimentos que motivaram os conceitos morais; de outro, recorre à história para mostrar que eles foram resultado de um vir-a-ser, de uma transformação no decorrer do tempo (ITAPARICA, 2002, p.31).

O certo e o errado, bem e mal não existem, são meras criações humanas: “Não se pode basear uma *ética* no conhecimento puro das coisas: ali tem que ser como na Natureza, nem bom nem mau”<sup>209</sup> (FP 17[100]<sup>210</sup> verão de 1876). O objeto de suas análises será o homem<sup>211</sup>.

Em um dos FP do período de elaboração de MA/HH, Nietzsche aponta um dos principais erros cometidos pela filosofia metafísica ao analisar a moral:

O defeito de quase toda filosofia é uma falta de conhecimento do homem, análises psicológicas imprecisas. Os moralistas encorajam mais este conhecimento na medida em que não se conformam com as análises já existentes das ações humanas. Em meio aos *facta* [fatos] psicológicos falsos o filósofo estende seu conhecimento da natureza e o envolve completamente na necessidade metafísica<sup>212</sup> (FP 22[107] primavera-verão de 1877).

<sup>205</sup> Na edição brasileira o tradutor faz referência ao que foi destacado pelo tradutor da edição americana: “A expressão alude a uma forma de exegese na qual se supõe que o espírito santo [*pneuma*: ‘sopro’, ‘espírito’, em grego], e não a análise filológica revela o sentido das palavras” (nota do tradutor americano Gary Handwerk) (SOUZA, 2005, página 281, Nota 7).

<sup>206</sup> Cf. MA/HH 10.

<sup>207</sup> Cf. MA/HH 2; sobre isso também o FP 17[100], do verão de 1876.

<sup>208</sup> Cf. MA/HH 23.

<sup>209</sup> “No se puede basar una *ética* en el conocimiento puro de las cosas: ahí hay que ser como la Natureza, ni bueno ni malo” (FP 17[100] verão de 1876).

<sup>210</sup> Ver também FP 18[58].

<sup>211</sup> Cf. FP 17[23].

<sup>212</sup> El defecto de casi toda filosofía es una falta de conocimiento del hombre, un análisis psicológico impreciso. Los moralistas fomentan más este conocimiento en la medida en que no se conforman con los análisis ya existentes de las acciones humanas. En torno a los *facta* psicológicos falsos el filósofo despliega su conocimiento de la naturaleza y lo envuelve todo en necesidad metafísica (FP 22[107] primavera-verão de 1877).

Nas reflexões realizadas pela filosofia tradicional sempre se recorre ao metafísico, ao transcendente. Mas a proposta de Nietzsche é estudar o próprio homem. Os moralistas realizam uma análise melhor do homem por não se conformarem com as explicações fornecidas pela filosofia tradicional. Os erros cometidos pela filosofia ocorrem por não explicarem as ações humanas a partir da natureza, pois se lançam para além da experiência possível, ao metafísico, e explicam a partir daí. O moralista francês La Rochefoucauld partilha da mesma crítica à filosofia no que diz respeito a forma como ela enfrenta suas problemáticas presentes: “A filosofia vence sem dificuldades os males passados e os vindouros, mas os males presentes vencem a filosofia” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, M 22). Existe, na filosofia tradicional, um despreparo ao se deparar com questões empíricas<sup>213</sup>. Assim, as reflexões sobre o humano, demasiado humano, denominada pelos eruditos de observações psicológicas, tem como objeto o próprio homem: “Mais é preciso estudar os homens do que os livros” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, M 550):

[...] os textos de Nietzsche expressam antes de mais nada posições filosóficas. Recorrendo a máximas vigorosas e sentenças veementes, assim como os moralistas franceses, o autor de *Humano, demasiado humano* lança-se em análises psicológicas. Procurando conhecer o homem tal qual ele é, assim como Pascal busca criar uma nova psicologia dos móveis humanos (MARTON, 2014, p.66).

As observações psicológicas trazem consequências que podem desagradar as pessoas que acreditam na suposta “bondade humana”:

De fato, uma fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à análise das ações humanas, uma espécie de pudor frente à nudez da alma humana podem realmente ser mais desejáveis para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica, vantajoso em casos particulares; e talvez a crença no bem, em homens e ações virtuosas, numa abundância de boa vontade impessoal no mundo tenha tornado os homens melhores, na medida em que os tornou menos desconfiados (MA/HH 36).

Esta última palavra, “desconfiados”, pode nos remeter ao momento em que Nietzsche fala da ciência como a predisposição frequente à desconfiança. As observações psicológicas fornecem ingredientes para pesquisar e suspeitar no tocante a ação humana. O que faz com que o homem acredite na bondade humana é o erro psicológico e a insensibilidade, pois na medida em que o conhecimento da verdade sobre as ações e sentimentos humanos ganhar força, poderemos avançar e muito no campo das análises psicológicas. Para tanto é necessário escutar o que La Rochefoucauld têm a ensinar neste campo, e aqui cito mais uma vez a primeira máxima do pensador francês presente no aforismo 36 de MA/HH:

---

<sup>213</sup> Cf. MA/HH 37.

O que consideramos virtudes costuma ser só um conjunto de ações e interesses diversos que o destino ou o nosso engenho sabe arrumar, e nem sempre é por coragem e por castidade que os homens são corajosos e as mulheres são castas (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, M 1).

O Duque de La Rochefoucauld é considerado um “mestre no estudo da alma”, sob essa nomenclatura coloca, também, seu amigo Rée, que investiga a obscura natureza humana<sup>214</sup>. Ou seja, o homem é um ser desconhecido, é como se tudo que até agora que trata sobre o homem estivesse errado<sup>215</sup>. Nesse sentido, a atitude dos psicólogos franceses está próxima do espírito científico, que busca desvendar o homem, mesmo que isto implique em mostra-lo tal como ele é, enquanto que o espírito humanitário quer deixar as coisas como estão, sem uma crítica à concepção de homem, e suas ações, rejeitando, assim, o espírito científico querendo que o homem se torne menos desconfiado (MA/HH 36). Em um FP do verão de 1876 Nietzsche já previa censura aos seus pensamentos:

Há quem diga: “não vou me aproximar deste autor, fala tão mal dos homens, que ele mesmo deve ser mal”. Resposta: mas então, tu mesmo deve ser pior, porque falas mal e inclusive calunia as melhores pessoas que existem, as que dizem a verdade e não tem respeito consigo mesmo<sup>216</sup> (FP 17[10] do verão de 1876).

No que se refere à recusa da análise psicológica e suas consequências, o próprio La Rochefoucauld já havia denunciado a aversão do público às reflexões sobre o homem: “Se tanto se argumenta contra as máximas que desvelam o coração do homem é que se teme ser por elas desvelados” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, MP 524). Além disso, o que impede o homem de acreditar nas sentenças é o fato de julgarem que as virtudes, no seu caso, são verdadeiras<sup>217</sup>. O homem esconde de si próprio a verdade: “Não é ofensa nos esconderem os outros a verdade, já que muitas vezes, nós mesmos a escondemos de nós” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, MP 516).

A franqueza do homem ao expressar seus verdadeiros motivos que o levavam a agir causa choque, apesar de serem os mesmos motivos dos outros que não revelam seus motivadores. Segundo Nietzsche, primeiro causa estranheza, depois, afastado, é condenado à morte: “A falta de descrição quanto ao segredo de todos e o irresponsável pendor de ver o que ninguém quer ver – a si mesmo - levaram-no à prisão e à morte prematura” (MA/HH 65).

<sup>214</sup> Cf. Carta 494.

<sup>215</sup> Cf. MA/HH 36.

<sup>216</sup> Hay quien dice: “no voy a acercarme a ese autor; habla tan mal de los hombres, que él mismo debe ser bien malo”. Respuesta: pero entonces tú mismo debes se aún peor, porque hablas mal e incluso calumnias a las mejores personas que existen, las que dicen la verdad y no tienen miramientos para consigo mismas (FP 17[10] do verão de 1876).

<sup>217</sup> Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 1994, MP 517.

Independentemente dos resultados da análise psicológica, ela se faz necessária. A observação psicológica está no mesmo patamar das outras ciências, algo que fica evidente pelos instrumentos usados como metáfora para realizar tal tarefa. Porém, ao mencionar “mesa de dissecação”, “pinças” e “bisturis”, Nietzsche está, também, fazendo alusão à uma forma de conhecimento que se utilizará para realizar sua análise, a fisiologia:

Seja qual for o resultado dos prós e dos contras: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de se expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos: – a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais (MA/HH 37).

As ciências biológicas são de suma importância para tarefa a ser realizada por Nietzsche. As observações psicológicas tratarão da origem, a formulação e a história dos sentimentos morais. A filosofia tradicional não se questiona sobre a origem e história dos sentimentos morais. Não se questiona sobre a origem por acreditarem que estes surgem da “coisa em si” e isto é tratado como autoexplicativo. Não questionam por acreditarem que as coisas são imutáveis; os conceitos ou sentimentos morais não teriam história. Interessante notar que Nietzsche fala da evasiva da filosofia tradicional frente a realidade: ela não encara a realidade, forja uma outra realidade, parte do metafísico para explicar a realidade empírica:

Mas todos esses motivos, por mais elevados que sejam os nomes que lhe damos, brotam das mesmas raízes que acreditamos conter maus venenos; entre as boas e más ações não há muita diferença de espécie, mas de grau, quando muito. Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas (MA/HH 107).

Nietzsche se utiliza do vocabulário da fisiologia com o intuito de tomar posição frente a perspectiva espiritualista predominante na tradição filosófica desde Platão, dessa forma a escolha do vocabulário científico se justifica por ser uma forma de linguagem anti-metafísica e anti-idealista por excelência. A forma de se opor ao espírito, a alma, a razão e a inteligibilidade é com a valorização do corpo<sup>218</sup>, pois o corpo não é entendido como oposição ao psicológico (WOTLING, 1999, p.53)<sup>219</sup>. A tradição parte de uma perspectiva dualística entre corpo e mente, como instâncias independentes. Nietzsche não faz essa distinção e

<sup>218</sup> Cf. FP 22[122] do verão de 1877: “Sé lo que es sombra y lo que es luz;/ lo que son cuerpo y alma – no lo sabeis”. Do mesmo período 22[126]: “Así como el cuerpo proyecta sombra,/ Así proyecta luz el alma./ Sombras tienen todos,/ pero alma no”. Nestes fragmentos vemos a recusa do transcendente como continuidade do corpo.

<sup>219</sup> Ver também: MARTON (2009).



amplia a noção de racionalidade inserindo o corpo e os impulsos como produtores de pensamentos<sup>220</sup> (GIACÓIA, 2006, p.26-27).

Por não se questionarem sobre a origem e história dos sentimentos morais, partem de certos conceitos e fundam uma ética em bases errôneas: “[...] os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; que com base numa análise altruísta constrói-se uma ética falsa” (MA/HH 37).

Em decorrência das análises já realizadas no campo das observações psicológicas de forma superficial (realizada pela psicologia tradicional), é necessário muito empenho para dissociar esta imagem da observação psicológica. Pois, algumas análises já se sacrificaram para proteger a vaidade do homem, por isso, o homem da ciência pode desconfiar desta espécie de conhecimento. Mas ao apontar as consequências da observação psicológica ao homem de ciência, logo isto cessará, pois esta funcionará como auxílio da ciência para atacar a metafísica:

Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? ‘O homem moral’ – diz ele – ‘não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico’. Esta proposição temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir de machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem [...] (MA/HH 37).

Assim, Nietzsche destaca a diferença de uma análise moral superficial da análise rigorosa, científica, da moral. O trabalho psicológico é necessário para a filosofia do futuro. A separação entre filosofia, enquanto metafísica, e ciência está baseada na felicidade. O conhecimento científico não tem o dever de trazer felicidade, algo prometido e tido como objetivo pela filosofia socrática (MA/HH 7). Por isso certas “verdades” sobre o homem são rejeitadas, por trazer à tona algo os motivadores reais das ações humanas:

Eis aqui o antagonismo entre campos particulares da ciência e a filosofia. Esta pretende, como a arte, dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível; nos primeiros se procura conhecimento e nada mais – não importa o que dele resulte (MA/HH 6).

Nesta altura, podemos retomar o aforismo 14 intitulado “Ressonância simpática” de MA/HH, pois este se mostra importantíssimo para entendermos a concepção de psicologia em Nietzsche. Os pensamentos, segundo o filósofo, encontram correspondência nas sensações. “Todos os estados de espírito *mais fortes* trazem consigo uma ressonância de sensações e estados de espíritos afins” (MA/HH 14). Os pensamentos, ou estados de espíritos, que

---

<sup>220</sup> Cf. MA/HH 14.

encontramos no homem, é o prolongamento ou continuidade das sensações. Os sentimentos e pensamentos se ligam de maneira tão rápida e complexa, que não os julgamos como tal, mas sim como se fossem uma unidade. Isto é válido para a moral, também. “[...] fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes. Também aí, como sucede frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa” (MA/HH 14).

Sendo assim, a crítica aos chamados sentimentos morais perpassa por uma crítica à linguagem, pois esta possibilita a reunião de sentimentos sob a uma unidade que pode não representar todos os sentimentos complexos (até mesmo contrários uns aos outros) presentes na origem de um pensamento. A ideia de unidade só é possível na linguagem, já que os sentimentos morais assim como os conceitos não são simples, mas sim o resultado de várias sensações. A crítica à metafísica perpassa, também, pela crítica à linguagem, ou melhor, uma crítica à crença de que a linguagem possa expressar de maneira essencial e unívoca os objetos e ações, desconsiderando, assim, o caráter histórico e convencional da mesma (MA/HH 11).

No aforismo 11 de WS/AS Nietzsche desenvolve melhor a crítica relacionando linguagem e moral. As observações habituais são imprecisas e levam a reunir uma variedade de fenômenos, semelhantes entre si, sob a ideia de fato, como se aqueles formassem uma identidade. Neste tipo de observação, sapara-se um fenômeno do outro por espaços vazios isolando-os, mas, na realidade, nada os separa, pois, para o filósofo, só existe um contínuo onde o *dever* impera transformando a realidade<sup>221</sup>. Esta perspectiva é originária e reforçada pela linguagem, por sua crença na identidade<sup>222</sup>:

Assim como entendemos imprecisamente os caracteres, do mesmo modo entendemos os fatos: falamos de caracteres iguais, fatos iguais: *nenhum dos dois existe*. Ora, nós louvamos e censuramos apenas com esse errado pressuposto de que existem fatos *iguais*, de que há uma ordem escalonada de *gêneros* de fatos, a que corresponde uma ordem escalonada de valores: logo, *isolamos* não só o fato, mas também os grupos de fatos supostamente iguais (atos bons, maus, compassivos, invejosos, etc.) – as duas coisas erradamente. – Palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas *designamos* as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a *essência* através deles (WS/AS 11).

A linguagem trabalha conceitualmente, dessa forma exclui as diferenças para tratar, sob um mesmo conceito, os objetos. No aforismo em questão Nietzsche está tratando do querer, da vontade: ela não é única: “Assim como o pensamento, a vontade é um conjunto

<sup>221</sup> Ideia semelhante foi desenvolvida em MA/HH 2: “Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdade absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia”.

<sup>222</sup> Cf. MA/HH 11.

complexo de atividades instintivas”<sup>223</sup> (WOTLING, 1999, p.36). A linguagem procede de maneira abstrata, ou seja, negando as diferenças. Nesse sentido, Nietzsche segue a tradição nominalista a qual vê linguagem como uma criação arbitrária em relação aos objetos, e por isso não conseguem expressar uma pretensa essência das coisas:

[...] a filosofia de Nietzsche operará sempre em um duplo registro: por um lado, criticará as concepções metafísicas como sendo ilusões fornecidas pela crença na linguagem; por outro, procurará romper os limites impostos pela linguagem. É assim que, nos seus escritos, forma e conteúdo acabarão por se tornar indissociáveis: ‘Melhorar o estilo – isso melhorar o pensamento e nada mais!’ (ITAPARICA, 2002, p.12).

Tratando ainda sobre a unidade dos fatos realizada pela linguagem, trazemos à tona uma máxima de La Rochefoucauld que diz: “Há no coração humano uma germinação perpétua de paixões, de modo que a ruína de uma é quase sempre o estabelecimento de outra” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, M 10). Podemos comparar a “germinação perpétua” com a ideia de “fluxo constante” do aforismo 11 de WS/AS. Mais ainda, se pensarmos na máxima 11 do francês na qual afirma: “As paixões muitas vezes engendram outras que lhe são opostas: a avareza produz às vezes prodigalidade, e a prodigalidade avareza; somos muitas vezes firmes por fraqueza e audaciosos por timidez” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994 M 11), percebemos que tais máximas estão na mesma direção daquela explorada por Nietzsche em MA/HH, já que o filósofo alemão elimina a ideia de opostos. Encarando, dessa maneira, os fatos como maleáveis, eles se transformam em outros que parecem ser seu oposto.

No aforismo 57 de MA/HH Nietzsche nos mostrar que o fundamento de uma ação não é simples, muito menos único. O homem parece realizar uma ação visando o bem-estar de outro, porém não é bem assim:

Não está claro que em todos esses casos o homem tem mais amor a *algo de si*, um pensamento, um anseio, um produto, do que a *algo diferente de si*, e que ele então *divide* seu ser, sacrificando uma parte à outra? [...] *A inclinação por algo* [...] está presente em todos os casos mencionados; ceder a ela com todas as consequências, não é, em todo caso, ‘altruísta’. Na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum* (MA/HH 57).

A psicologia sempre esteve atrelada a preconceitos. Nietzsche reconhece que uma nova maneira de se fazer psicologia será muito dura, pois estes preconceitos estão tão enraizados no inconsciente que tornará árdua a tarefa do psicólogo, por exemplo, ao diagnosticar que tanto o bem como o mal têm a mesma origem causará desconforto, pois na tradição um exclui o outro (GIACÓIA, 2006, p.28). Entretanto, Nietzsche desenvolve sua

<sup>223</sup> “Tout comme la pensée, la volonté est un ensemble complexe d’activités instinctives” (WOTLING, 1999, p.36).

concepção de psicologia ao mesmo tempo em que recusa as postulações da psicologia tradicional:

A crítica da psicologia idealista fornece à Nietzsche a oportunidade de identificar e denunciar os preconceitos mais fundamentais e os mais persistentes da tradição metafísica: “dualismo”, “atomismo”, “causalidade”, três preconceitos que reagrupa sob o conceito de “fetichismos”, e que constituem o mesmo solo da interpretação moral da realidade. A ambição de Nietzsche será, doravante, elaborar uma psicologia construída, dessa vez, sobre a recusa de preconceitos morais; mas esta reelaboração da psicologia terá uma consequência espetacular: o aumento extraordinário de seu campo de aplicação<sup>224</sup> (WOTLING, 1999, p.39-40).

O comentador Bernard Williams<sup>225</sup> levanta uma questão importante sobre o papel da psicologia no pensamento nietzscheano, mais precisamente a consideração do filósofo alemão como partidário de postulados de viés naturalistas. O problema nessa perspectiva interpretativa é cair no erro de tentar reduzir todas às ações morais ao físico:

Se uma psicologia moral ‘naturalista’ tem que caracterizar a atividade moral em um vocabulário que possa ser igualmente aplicado a todo o resto da natureza, então ela está comprometida com um reducionismo fisicalista que conduz claramente a um beco sem saída (WILLIAMS, 2011, p. 19).

Para Williams, a elaboração de posições pode levar à exclusão de outros aspectos interpretativos para a compreensão do homem, como por exemplo, a cultura. O “naturalismo” seria, dessa forma, uma interpretação fechada com pressupostos já determinados e, no caso de Nietzsche, isto é, no mínimo, de difícil aceitação. À esta posição, o comentador contrapõe a ideia de “realismo moral”, “uma interpretação informada de algumas experiências e atividades humanas em relação com outras” (WILLIAMS, 2011, p.21). Segundo Williams, pode-se considerar o comportamento humano em outras áreas que não a moral para analisar a moral, que pode ser chamada de realista; e não buscar um programa predefinido para explicar as atitudes humanas (WILLIAMS, 2011, p.21).

O comentador da obra de Nietzsche, Robert Pippin sustenta a ideia que compreendemos melhor Nietzsche ao encararmos como um moralista francês, e não como um grande metafísico ou como o último grande metafísico do ocidente, como queria Heidegger, ou ainda como um destruidor de toda metafísica. Segundo Pippin, os moralistas franceses –

<sup>224</sup> « La critique de la psychologie idéaliste fournit ainsi à Nietzsche l’occasion d’identifier et de dénoncer les préjugés les plus fondamentaux et les plus persistants de la tradition métaphysique : ‘dualisme’, ‘atomisme’, ‘causalisme’, trois préjugés qu’il regroupe sous le concept de ‘fétichisme’, et qui constituent le sol même de l’interprétation morale de la réalité. L’ambition de Nietzsche sera désormais d’élaborer une psychologie construite cette fois sur le refus des préjugés moraux ; mais ce décapage de la psychologie entraînera une conséquence spectaculaire : l’extraordinaire extension de son champ d’application » (WOTLING, 1999, p.39-40).

<sup>225</sup> Cf. Williams 2011.

Montaigne, La Rochefoucauld e Pascal – interessam à Nietzsche por não se prenderem à uma teoria filosófica específica. Esta escrita “isenta” de uma teoria filosófica não é um obstáculo para Nietzsche, antes sim uma virtude (PIPPIN, 2006, p.38-39).

Do nosso ponto de vista, entretanto, a leitura proposta por Brian Leiter<sup>226</sup> de Nietzsche como um filósofo naturalista serve para compreender bem o papel que a ciência e sua utilização tem para a reflexão sobre a moral. Segundo Leiter, a filosofia de Nietzsche é uma variação do projeto naturalista, e seu naturalismo tem como objetivo a “revalorização de todos os valores” no projeto de livrar “os novos tipos superiores de sua falsa consciência”, da falsa crença de que a moral vigente é boa para eles (LEITER, 2009, p.90-91). Por mais que Nietzsche não esteja utilizando o seu naturalismo metodológico em todos os seus textos, ele se utiliza de outros artifícios retóricos para inquietar seus leitores sobre seus compromissos morais existente.

O Naturalismo-M de Nietzsche é utilizado, também, juntamente com outras ferramentas retóricas que possibilitam com que o filósofo inquiete os seus leitores para que estes se questionem sobre as obrigações morais que lhes são impostas. Juntamente com a leitura e utilização dos moralistas franceses temos o exemplo do que Brian Leiter chama de Naturalismo Metodológico Especulativo, ou seja, o filósofo leva em consideração os resultados alcançados nas ciências que lhes são contemporâneas para então realizar sua reflexão, mas, no caso de Nietzsche, não como mero continuador dos resultados das ciências, pois se fosse desse modo, segundo Leiter, não seriam necessárias especulações nas reflexões do filósofo. O comentador faz a distinção entre o “Nietzsche humiano” e o “Nietzsche terapêutico”: o primeiro deve ser compreendido como aquele que faz uso do naturalismo para explicar a moralidade; o segundo que tem como objetivo fazer com que seus leitores se desprendam dos grilhões que condicionam suas reflexões. No objetivo nietzscheano de “revalorização dos valores”, o filósofo utiliza-se da posição do “Nietzsche humiano” e do “Nietzsche terapêutico”, mesmo que o último utilize outros meios retóricos e até mesmo fora do registro racional – científico (LEITER, 2011, p.91).

[...] valendo-se de dados e métodos nada sistemáticos, ele pôde, assim mesmo, chegar a hipóteses que vieram a ser fundamentadas por dados e métodos mais sistemáticos. É evidente que Nietzsche, ao contrário de nossos atuais cientistas sociais, não é apenas um humiano, mas um terapeuta, e assim entrelaça essas hipóteses formando um poderoso projeto crítico que visa a transformar a consciência acerca da moralidade (LEITER, 2011, p.122).

---

<sup>226</sup> Cf. LEITER. 2011.

A continuação existente, ainda segundo Brian Leiter, é a com o movimento materialista, que encontra no homem uma origem natural semelhante a todos os seres vivos existentes, ou seja, o homem não teria origem diferente e não precisa de leis e regras diferentes para conhecê-lo. Aqui, então, podemos mais uma vez ver como as reflexões do Nietzsche maduro estão ainda mais presentes nas obras do período intermediário, já que MA/HH traz à tona mais uma vez as reflexões de cunho científico.

A psicologia moral especulativa se apoia em três pilares fundamentais: 1) sua própria observação, tanto sua, introspecção, como das outras que o cercam; 2) as observações pessoais relatadas por outras pessoas, encontradas por Nietzsche em textos históricos, literários e filosóficos (aqui o comentador cita o realismo moral de autores como Tucídides e La Rochefoucauld); 3) suas leituras sobre os desenvolvimentos científicos da sua época, e a tentativa de aplicá-los à investigação sobre o homem. Apesar de não podermos afirmar categoricamente que as hipóteses levantadas por Nietzsche estejam bem confirmadas, mas não quer dizer que não tenham validade (LEITER, 2011, p.121-122).

Outro comentador que chama atenção para a utilização e outros registros para a reflexão psicológica nietzscheana foi Oswaldo Giacóia Júnior:

O psicólogo Nietzsche desenvolve uma noção radicalmente interdisciplinar de sua disciplina, que exige o concurso de elementos provenientes da filosofia, da filologia, da fisiologia, da história, da antropologia cultural, da etnologia, da semiótica, da linguística, da literatura, entre outras, para fazer o pensamento uma escola da suspeita permanente, que parte do sentido manifesto das produções culturais em busca do sentido oculto em suas múltiplas condições de surgimento, desenvolvimento e transformação (GIACÓIA, 2006, p. 11).

Em um FP do período de outubro-dezembro de 1876, Nietzsche escreve: “Em todas as questões fundamentais, na antiguidade foi descoberta por artistas, homens de Estado e filósofos, não por filólogos: até os dias de hoje”<sup>227</sup> (FP 19[4] outubro-dezembro 1876). Ora, esta afirmação de Nietzsche nos credencia a dar validade à interpretação proposta por Brian Leiter da utilização de conhecimentos além dos científicos, representado pela filologia no fragmento, para o alcance das “questões fundamentais”. A ciência nos credencia até certo ponto, depois a especulação se faz necessária. Outro ponto que corrobora a ideia de que Nietzsche propõe o alcance de uma tomada de consciência e mesmo a busca pela liberdade do pensar, é a forma otimista como Nietzsche finaliza MA/HH, que encontra na vida dedicada ao conhecimento a maneira de se alcançar tal feito<sup>228</sup>.

<sup>227</sup> “En todas la cuestiones fundamentales, la Antigüedad ha sido descubierta por artistas, hombres de Estado y filósofos, no por filólogos: y hoy hasta el día de hoy” (FP 19[4] outubro-dezembro de 1876).

<sup>228</sup> Sobre isso ver o tópico desta dissertação 3.4.1 “No lugar do prólogo”.

Até mesmo a utilização de La Rochefoucauld terá suas limitações. Em 1881 na primeira edição de M/A Nietzsche aponta uma divergência sutil, porém importante, em relação ao moralista francês. No aforismo 103, intitulado *Há dois tipos de negadores da moral*, encontramos expressa a diferença de concepção em relação à negação da moral:

“Negar a moralidade” – isso pode significar, *primeiro*: negar que os motivos morais que as pessoas *alegam* tenham-nas realmente impelido seus atos – ou seja, a afirmação de que a moralidade consiste em palavras e é parte dos embustes grosseiros ou sutis (embustes mesmo, em especial) dos seres humanos, e talvez principalmente dos mais famosos pela virtude. *Depois*, pode significar: negar que os juízos morais repousem sobre verdades. Nesse caso se admite que são realmente motivos da ação, mas que dessa forma, são os *erros*, fundamento de todo juízo moral, que impelem os indivíduos a suas ações morais. Este é meu ponto de vista; mas seria o último a ignorar que em *muitíssimos casos* a sutil desconfiança do primeiro ponto de vista, ou seja no espírito de La Rochefoucauld é também justificada e, certamente, de grande utilidade geral (M/A 103).

As duas formas de negar a moralidade, explicadas por Nietzsche na citação acima, têm uma diferença fundamental: uma suspeita dos motivadores da ação, a outra de que os juízos morais sejam fundados na verdade. O primeiro caso representado por La Rochefoucauld pode ser corroborado por uma máxima do próprio autor onde diz: “Uma prova convincente de que o homem não foi criado como ele é está em que, quanto mais razoável se torna, mais enrubesce pela extravagância, baixeza e corrupção de seus sentimentos e pendores” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, MD 8). Ora, isso seria admitir que o homem fora corrompido por seus sentimentos e ao saber disso envergonha-se. Mais ainda, a vergonha já tem como pressuposto a verdade e falsidade de algo, ou melhor, suas valorações de “bem” e “mal”, “certo” e “errado”. No segundo caso, o de Nietzsche, ele nega a veracidade atribuída aos valores morais. As ações morais se baseiam na ideia de absolutos: verdade absoluta, “bem” e “mal” como opostos excludentes. O filósofo não irá negar as consequências da moral, assim como o mal-estar causado às pessoas consideradas “imorais”, mas, sim, que existam realmente motivos para esse mal-estar (M/A 103). Desse modo, vemos que Nietzsche utiliza as reflexões do moralista francês até o ponto em que ele lhe é útil, descartando o que considera equivocado nas ideias apresentadas pelo mesmo. A suspeita dos motivadores das ações morais é o primeiro passo para a descoberta que a moral se baseia em erros da razão, oriundos de seu próprio funcionamento.

### 4.3.3 Sob a ótica das observações psicológicas I: crítica à compaixão

Após caracterizar sua análise psicológica, Nietzsche põe em prática tal empreendimento. O primeiro sentimento que o filósofo alemão criticará é o de compaixão. Se observarmos atentamente, veremos que existe muito mais egoísmo e vício do que se pensa nas ações morais veneradas pela tradição filosófica. Desse modo, cito mais uma vez a epígrafe das *Máximas* de La Rochefoucauld:

O que consideramos virtudes costuma ser só um conjunto de ações e interesses diversos que o destino ou nosso engenho sabe arrumar; e nem sempre é por coragem e por castidade que os homens são corajosos e as mulheres castas (LA ROCHEFOULCAULD, 2014, p.11).

Segundo o pensador francês, tentamos ao máximo encobrir nosso egoísmo e vícios com “virtudes morais”, mas aqueles sempre vêm à tona (LA ROCHEFOULCAULD, 2014, p. 12). Nessa perspectiva, encontramos algo semelhante na obra do filósofo alemão, quando este traça um paralelo entre o corpo e nossas virtudes: assim como os órgãos e ossos são revestidos por uma pele para que tornem a visão do homem suportável, nossas paixões e emoções são revestidas pela nossa vaidade, tornando-se assim, a pele da alma (MA/HH 82).

Desse modo, podemos dizer que Nietzsche irá colocar contra a parede a virtude da mais alta estima da moral cristã e da filosofia moral de Schopenhauer, a saber: a compaixão. Efetivamente, em 1840, Schopenhauer participa de um concurso, realizado pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, que tinha como questão central o fundamento da moral, como resposta encontra o fundamento da moral na compaixão. Somente as ações desinteressadas que visam o bem do outro podem ser consideradas morais, todas restantes são contrárias à moral. E esta participação no outro só se dá nas dificuldades, ou seja, quando o outro sofre. Há, assim, uma identidade no sofrimento entre aquele que sofre e aquele que ajuda. Este pano de fundo é importantíssimo para Nietzsche nesse momento, pois o que está em jogo é, também, o afastamento bem marcado em relação à Schopenhauer:

A descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação, ou, mesmo agindo como acessório, o diminuiria. A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131)



É no aforismo 50 que Nietzsche desenvolve sua crítica à compaixão a partir do pensamento do moralista francês La Rochefoucauld. O ponto de partida é o autorretrato<sup>229</sup> escrito pelo próprio escritor francês. Nietzsche inicia repetindo o que o francês expõe em seu texto: uma prevenção contra a compaixão, ao atribuir tal sentimento aos fracos e pessoas do povo. Seguindo o argumento, somente pessoas que não se utilizam da razão para realizar suas ações podem se comover e ser levada pela compaixão. Do ponto de vista de La Rochefoucauld, o homem pode ajudar sem a necessidade de ter compaixão, pois até podemos manifestá-la, mas nos guardarmos de tê-la (MA/HH 50).

Para Nietzsche a compaixão e o desejo de suscitar compaixão merecem mais atenção e não devem ser encaradas como uma tolice ou falta de razão, antes, exigem uma reflexão mais atenta e rigorosa. A exposição da dor e sofrimento, por aquele que sofre, não é desinteressada: “[...]a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatizado e somente se revela à observação mais aguda [...]” (MA/HH 1). Na verdade, estes artifícios são bem engendrados e têm o objetivo de causar dor e mal-estar naqueles que estão ao seu redor. Esta é a única forma que o ser fraco tem para dar mostra de seu poder. Ele nada pode fazer ao interagir com o mundo ou as pessoas que o cercam, restando apenas esperar o momento adequado para expor suas lamúrias na tentativa de causar dor. É ao causar dor, que ele experimenta uma sensação de poder:

[...] perguntemos a nós mesmos se os eloquentes gemidos e queixumes, se a ostentação da infelicidade não tem o objetivo, no fundo, de *causar dor* nos espectadores: a compaixão que eles então expressam é um consolo para os fracos e sofredores, na medida em que estes percebem ter ao menos *um poder ainda*, apesar de toda sua fraqueza: *o poder de causar dor* (MA/HH 50).

Ao contrário do que parte da tradição diz, a compaixão não é encarada, tanto por Nietzsche quanto por La Rochefoucauld, como virtude elevada, mas sim como o mais alto grau de egoísmo. Do ponto de vista de MA/HH, “a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo” (MA/HH 50), ou seja, uma exaltação do próprio “eu”, que deseja ser o centro das atenções e causar dor como demonstração de poder. Aqui temos, de certo modo, um ponto de convergência, mais uma vez, entre Nietzsche e La Rochefoucauld. Trazendo mais uma vez à cena o parágrafo 264 das *Máximas*, temos uma crítica ao altruísmo semelhante à desferida por Nietzsche em MA/HH:

---

<sup>229</sup> Cf. LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 101-105.

A piedade é muitas vezes sentir os nossos próprios males nos males de outrem, é hábil providência das desgraças em que podemos cair; socorremos os outros para constrangê-los a nos socorrermos em ocasião oportuna, são serviços que prestamos, a bem dizer, um bem que por antecipação nos fazemos. (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, M 264)

Sendo assim, não há para o francês a ideia de que ajudamos o próximo sem interesse, pois só o ajudamos por medo de um dia nos encontrarmos na mesma situação e não ter quem nos ajude; portanto, ações desinteressadas, como supõe Schopenhauer, não são viáveis.

No aforismo 46 de MA/HH, Nietzsche destaca o compadecer, que podemos chamar, também, de compaixão. Como tal sentimento é mais forte que o próprio padecer. No aforismo em questão Nietzsche utiliza como exemplo a culpa de um amigo: ao acreditarmos na pureza ou inocência de nosso amigo, o amor pelo amigo, ou pela sua inocência, é maior que o próprio tem por si mesmo. O que nos causa sofrimento é o fato dele ser culpado, não por altruísmo. Nossa confiança é abalada, nosso juízo (MA/HH 46). Desse modo, surge uma espécie de doença em decorrência de uma preocupação demasiada com outras pessoas. Segundo o filósofo alemão, esta preocupação é uma espécie de compaixão doentia, que na alma do cristão que tem diante de si a paixão e morte de Cristo (MA/HH 47).

#### 4.3.4 Sob a ótica da observação psicológica II: a necessidade cristã de redenção

Nos parágrafos 132, 133, 134 e 135 do capítulo 3 da primeira parte de MA/HH, intitulado *Da vida religiosa*, Nietzsche faz uma análise d'*A necessidade cristã de redenção*. Segundo o autor, as ações ditas altruístas se fundam em um erro da razão, a partir daí o filósofo traça uma oposição entre natureza e o que é criado pelo homem. A moral, defende o filósofo, é meramente uma convenção humana, portanto ela é relativa: “[...] *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (MA/HH 2). O filósofo julga possível uma explicação isenta de mitologia sobre o fenômeno da necessidade de redenção do cristão (MA/HH 132). Esta explicação deve ser fornecida pela observação psicológica, a qual Nietzsche colocou no mesmo patamar que as ciências biológicas e naturais (MA/HH 35). Os eventos religiosos já foram alvo de explicações psicológicas, porém estas explicações encontram-se fundamentadas em preceitos religiosos, não merecendo, assim, crédito. A explicação psicológica proposta por Nietzsche é diferente daquela proposta pela teologia, representada por Schleiermacher. Sendo assim, a explicação proposta pelo filósofo alemão é

pautada na análise psicológica tal qual apresentada anteriormente, não sendo distinta do conhecimento científico.

Seguindo essa perspectiva, a religião cristã introduz na vida uma variedade de valores e ações que são impossíveis de serem realizados, pelo fato de serem de espécie diferente das ações às quais o homem realmente tende. Como diz Nietzsche:

O ser humano está consciente de certas ações que, na hierarquia corrente das ações, acham-se num nível bastante baixo e descobre em si mesmo um pendor para essas ações, que lhe parecem tão imutáveis quanto o seu próprio ser. Como gostaria de experimentar aquela outra espécie de ações que no conceito geral são reconhecidas como as mais elevadas e sublimes, como gostaria de sentir pleno da boa consciência que se deve acompanhar um modo de pensar desinteressado! (MA/HH 132).

Por conta desta pressão, imposta de fora para dentro pela moral, o homem acaba produzindo uma forma de mal-estar para si mesmo por não conseguir realizar as ações mais estimadas na hierarquia de valores da moral vigente – cristã (MA/HH 132). Isto só ocorre, segundo Nietzsche, graças a um erro simples: o homem se compara a um ser que é, somente ele, capaz de realizar ações altruístas, a saber, Deus:

Esse estado não seria sentido com tanta amargura se o homem apenas se comparasse a outros com imparcialidade [...]. Mas ele se compara com um ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas, e que vive na contínua consciência de um modo de pensar desinteressado (MA/HH 132).

O erro seria eliminado se o homem se comparasse aos seus semelhantes, que são, assim como ele, egoístas. Dessa forma, se eliminarmos a ideia de Deus, tem fim o mal-estar e o remorso (MA/HH 133). É por isso que ações altruístas são impossíveis, pois

[...] num exame rigoroso o conceito de ‘ação altruísta’ se pulveriza no ar. Jamais um homem fez algo apenas para os outros e sem qualquer motivo pessoal; e como *poderia* mesmo fazer algo que fosse sem referência a ele, ou seja, se uma necessidade interna (que sempre teria seu fundamento numa necessidade pessoal?) (MA/HH 133).

Toda e qualquer ação, segundo Nietzsche, tem como ponto de partida o próprio eu. Ao examinar as ações altruístas, chega-se à conclusão de que ajudar o outro é uma necessidade interna, ou seja, quando se ajuda está se satisfazendo um desejo que é o de ajudar, para isso faz-se necessário que continuem existindo pessoas “egoístas sem amor e incapazes de sacrifício” (MA/HH 133) para que se possa sempre satisfazer esse desejo. Como exemplo Nietzsche cita Lichtenberg: “É impossível *sentir* pelos outros, como se costuma dizer; sentimos apenas por nós mesmos. A frase soa dura, mas não o é, se for corretamente entendida. Não amamos pai, mãe, esposa ou filho, mas os sentimentos agradáveis que nos

causam” (MA/HH 133). Mais uma vez, é citado La Rochefoucauld<sup>230</sup>: “Quem pensa amar a amante por amor a ela, está bem enganado” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, M 374). Querer tudo para os outros e nada para si já uma forma de se satisfazer. Nesse sentido, podemos dizer que a “culpa” ou “mal-estar” no cristão é decorrente de uma interpretação equivocada da natureza humana e, ao se eliminar este erro, o homem experimentaria uma sensação de alívio:

Acabando a ideia de Deus, acaba também o sentimento do ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus [...] Se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso (MA/HH 133).

O homem que passa a se dedicar ao conhecimento tem como mais difícil ideia de ser digerida é a da irresponsabilidade total do homem. Difícil principalmente se acreditava no dever e na responsabilidade. Todas suas valorizações anteriores à sua dedicação ao conhecimento são entendidas como equivocadas, como erro, não louva nem censura: “[...] pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade” (MA/HH 107). O homem como participante da natureza segue as leis da causalidade. Assim como a natureza é previsível, por comportar-se segundo leis, o comportamento humano também o é: para Nietzsche não existe a ideia de livre-arbítrio, esta é um erro da razão. As ações humanas são previsíveis:

É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até a mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado (MA/HH 106)

O conhecimento é a via para compreender a inocência do homem:

Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: - mas *tudo se acha também numa corrente*: em direção de uma meta. Pode continuar a nos reger o hábito que herdamos de avaliar, amar, odiar erradamente, mas sob o influxo do conhecimento crescente ele se tornará mais fraco: um novo hábito que herdamos, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar a humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente de culpa (MA/HH 107).

A inocência leva o homem a desfrutar prazer com o fortalecimento do seu próprio egoísmo e o enfraquecimento necessário de todas as virtudes cristãs: “[...] o amor, com que no fundo ama a si mesmo, parece como amor divino; aquilo que chama de graça e prelúdio da

---

<sup>230</sup> Cf. MA/HH 133.

redenção é, na verdade, graça para consigo e redenção de si mesmo” (MA/HH 134). Portanto, com a demonstração do equívoco interpretativo da psicologia cristã, deixa-se, segundo Nietzsche, de ser cristão (MA/HH 135).

## CONCLUSÃO

A linha argumentativa traçada na presente dissertação a partir do primeiro empreendimento teórico elaborado por Nietzsche em GT/NT, buscou mostrar que a confecção desta obra foi fortemente influenciada pela filosofia pessimista de Schopenhauer e o projeto de “arte total” de Wagner, amigo próximo do jovem professor de filologia clássica na época. A adesão ao projeto wagneriano ocorre por conta de uma suposta “necessidade metafísica” do homem, que, neste caso, encontra na arte a possibilidade de realização de tal necessidade. A “metafísica de artista”, pano de fundo de GT/NT, é algo totalmente estranho à biografia de Nietzsche, segundo os comentaristas por nós estudados. O escrito de 1872 gera imensa polêmica: Nietzsche fundamenta sua obra de estreia em textos que não são unanimidade na comunidade acadêmica fechada da época, principalmente na comunidade filológica. Além dessas fontes, o wagnerianismo do professor de filologia incomoda os seus pares: silêncio absoluto por parte dos filólogos, e isso inquietou Nietzsche. Desde cedo, o filósofo encontra-se envolto no pensamento científico, por isso a postura de sua primeira obra pode ser entendida como “estranha”. Porém, mesmo durante o período de elaboração de GT/NT o filósofo alemão mostra indícios de divergências em relação a Schopenhauer, por conseguinte, existia divergência de ideias também com Wagner, já que a filosofia da música schopenhaueriana unia ambos.

Desse modo, a desilusão vivida no festival de Bayreuth de 1876 foi um incentivo para que o filósofo alemão tomasse rédeas de seu pensamento. A “metafísica de artista” entra em crise, e Nietzsche deixa de acreditar na possibilidade de ressurgimento da cultura trágica dos gregos antigos a partir da música de Wagner. A rejeição da filosofia schopenhaueriana não se dá por conta de sua impossibilidade epistêmica, pois mesmo no período em que se utilizava da mesma Nietzsche já tinha suas restrições à filosofia de Schopenhauer, mas sim pela rejeição do “idealismo prático”, que vê no homem uma inevitabilidade da metafísica; no caso de Wagner, o distanciamento ocorre pelo fato de em Bayreuth ter visto a verdadeira face do “projeto de arte total” do músico.

Logo após a frustração com Bayreuth, Nietzsche consegue um ano sabático. O período de 1876-1877 é de extrema importância, pois na época o filósofo reclamava, frequentemente em sua correspondência, da falta de tempo em decorrência de suas atribuições de professor da universidade da Basileia. Portanto, a rejeição do “idealismo prático”, a frustração com Bayreuth e o período destinado a si mesmo – com a licença da universidade –, possibilitaram com que Nietzsche reavaliasse sua posição filosófica e buscasse um “novo” rumo para sua

filosofia. Nesse sentido, nos aproximamos mais da tese não-hegemônica defendida por Rogério Lopes (LOPES, 2008, p.29), do que da hegemônica (LOPES, 2008, 27). Entretanto, reconhecemos que a tese hegemônica acerta ao atribuir ao período sabático de Nietzsche importância, pois foi o momento que o filósofo encontrou tempo para refletir sobre sua produção e posicionamento.

Sendo assim, MA/HH ocupa lugar central para toda a filosofia de Nietzsche, pois a partir desta obra retoma pensamentos da época de sua juventude e que seguirão em toda sua produção filosófica. A filosofia de GT/NT é deixada de lado, ela é um parêntese no interior de toda obra do filósofo. As ideias de GT/NT entram em crise e é aí que surge MA/HH, juntamente com uma crítica mordaz ao idealismo. Com a obra de 1878, Nietzsche propõe um novo estilo de vida, o “espírito livre”. Tal figura tem como base o conhecimento científico, não a metafísica, a arte ou a moral: todas são reavaliadas a partir da perspectiva da ciência. O espírito livre busca liberdade mediante o conhecimento. A arte não é mais a via de acesso ao Uno-primordial. Não se pode, de maneira alguma, acessar o em-si do mundo, pois este não existe.

Com MA/HH Nietzsche propõe um novo empreendimento filosófico, a “filosofia histórica”. Em toda obra de 1878 em momento algum Nietzsche conceitua o que entende por ciência. Podemos entender que ele toma para si a reflexão científica como modelo de suspeita que deve ser aplicado à metafísica, e mostrar como esta se funda em erros inerentes à própria razão. Quando Nietzsche ataca a metafísica, está atacando, também, os postulados da “metafísica de artista”: esta acredita no em-si do mundo, refutado pela filosofia histórica. A história ocupa lugar estratégico, pois através desta o homem pode tomar consciência de que as coisas são transitórias, inclusive a verdade.

Nesse sentido é que surge a psicologia, aliada, assim como a ciência em relação à metafísica, como elemento de suspeita, porém no âmbito moral. A psicologia busca denunciar os reais motivadores de nossas ações. A psicologia proposta por Nietzsche foi influenciada por Paul Rée, que lhe apresentou os moralistas franceses. Foi Rée quem incentivou Nietzsche a eliminação da necessidade metafísica (MA/HH 37). O moralista que Nietzsche cita em MA/HH é La Rochefoucauld. O francês parte de sua vivência em sociedade para poder confeccionar suas máximas, elas são experiência de vida, do que foi vivido. Através das “observações psicológicas”, mostra que as ações humanas são, frequentemente, influenciadas pelo próprio egoísmo do homem, até as ações altruístas. Suas *Máximas* ajudaram o filósofo alemão na sua crítica à moral em MA/HH.

A “observação psicológica”, tal qual é entendida nos aforismos 35, 36, 37 e 38 de MA/HH, é responsável por analisar a moral. Ela é parte fundamental da “filosofia histórica”, pois ela trata das ações morais. Esta análise tem como objetivo mostrar os reais motivadores das ações humanas, ou mesmo questionar se nossas ações são fundadas na verdade. A verdade, para Nietzsche, não é algo eterno (MA/HH 2), como acredita a metafísica tradicional. Assim sendo, a análise psicológica busca mostrar que a moral se funda em erros, que são inerentes à própria razão do homem.

A “ciência”, a “filosofia histórica” e a “observação psicológica”, têm como objetivo libertar o homem de seus preconceitos morais, tornar o homem um “espírito livre”. Para tanto, Nietzsche se utiliza de todos os registros de conhecimento humano. Dessa maneira, a interpretação de Nietzsche como terapeuta (LEITER, 2011), atende nossas expectativas, já que o filósofo buscava libertar através de sua filosofia, e casa bem com as reflexões de MA/HH.



## REFERÊNCIAS

### De Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazino Montinari. Berlin/München/New York: Walter de Gruyter/DTV, Band 2. 1988

\_\_\_\_\_. **Humain, trop humain un livre pour esprits libres I**. Traduits de l'allemand par Robert Rovini. Édition revue par Marc B. De Launay. Gallimard, 1988b. (Collection folio essais).

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. Fado e história. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1988b. (p.163-168).

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia**. Tradução, notas e posfácio de J Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Premiers écrits : Le monde te prend tel que tu te donnes**. Traduction de l'allemand et préface de Jean-Louis Backès. Paris : Le cherche midi éditeur, 1994. (Collection amor fati).

\_\_\_\_\_. **El nacimiento de la tragédia**. Introducción, traducción y notas de André Sáchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2000. (Biblioteca Nietzsche).

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Aurora**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (Companhia de bolso).

\_\_\_\_\_. **Além de bem e mal**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b. (Companhia de bolso).

\_\_\_\_\_. **A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude**. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza, revisão da tradução Marco Casanova. São Paulo. Martins Fontes, 2005c.

\_\_\_\_\_. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Apresentação à edição brasileira, tradução do alemão e notas Ernani Chaves. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed, 2006.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (Companhia de bolso).

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos.** Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid : Editora Tecnos, Volume II, 2008b. (Grupo Anaya).

\_\_\_\_\_. **Correspondencia III: enero 1875 – diciembre 1879.** Traducción, introducción, notas y apêndices de Andrés Rubio. Madrid : Editorial Trotta, 2009. (Volume III).

\_\_\_\_\_. **Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea.** Introdução, tradução e notas Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009b.

### De La Rochefoucauld

LA ROCHEFOUCAULD. **Maximes et Réflexions Diverse.** Chronologie, introducion, établissement Du texte, notes et variantes, índice par Jacques Truchet. Paris: Flammarion, 1977.

\_\_\_\_\_. **Maximes.** Introduction et notes de Jean Rohou. Librairie Générale, 1991.

\_\_\_\_\_. **Máximas e Reflexões.** Apresentação, tradução e notas de Leda Tenório da Motta. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

\_\_\_\_\_. **Reflexões ou sentenças e máximas morais.** Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

### De Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral.** Tradução: Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção clássicos).

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e representação,** primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

### De Wagner

WAGNER, Richard. Carta aberta a Friedrich Nietzsche, publicada no *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* de 23 de junho de 1872. In: MACHADO, Roberto (Org). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia.** Tradução e notas de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (p.79-86)

\_\_\_\_\_. **Beethoven.** Tradução do alemão e notas Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro. Zahar, 2010.

**Comentadores:**

ASTOR, Dorian. **Nietzsche**. Tradução: Gustavo de Azambuja Feix. L&PM, Porto Alegre, Rs, 2013.

APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. **O sentido do trágico e a efetividade do criar para além: Nietzsche e a lasmação dionisíaca**. IN: Revista Trágica - 2º semestre de 2008 - nº2 pp.71-78.

BARRIOS, M e ASPIUNZA, J. Notas. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Fragments póstumos**. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid : Editora Tecnos, Volume II, 2008. (Grupo Anaya).

BARROS, Fernando R. de Moraes. **Desafios da linguagem musical: a correspondência entre Nietzsche e Carl Fuchs**. In: Revista Trágica: Rio de Janeiro, Vol. 3, nº 2, 2010. (p.132-141).

BARTHES, Roland. La Rochefoucauld: “Reflexões ou sentenças e máximas”. In: **Novos ensaios críticos seguido de o grau zero da escritura**. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Editora cultrix, 1972. (p. 9-26).

BRAGA, Antônio C. **La Rochefoucauld e La Bruyère: filosofia moralista do século XVII**. São Paulo, Editora escala, 2012. (Coleção pensamento & vida).

BRUSOTTI, Marco. La passion del conocimiento: el camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La ciencia jovial. In: MELÉNDEZ, Germán. **Nietzsche en perspectiva**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001.

BURNETT, Henry. **Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica**. Belo Horizonte, Tessitura, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Beethoven-Schrift: Richard Wagner teórico*. In : **Nietzsche adorno e um pouquinho do Brasil: ensaios de filosofia e música**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. (p.83-101).

\_\_\_\_\_. **Para ler O nascimento da tragédia de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Coleção leituras filosóficas).

CARPAEUX, Otto Maria. **O livro de ouro da história da música: da Idade Média ao século XX**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009. (Coleção Pocketouro, p.312-328).

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Arte como movimento de renovação da cultura. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea**. Introdução, tradução e notas Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. (p.7-34).

CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. In: **cadernos Nietzsche nº3**. 1997

\_\_\_\_\_. Lessing, un esprit libre: sur l'aphorisme 103 du *Voyager et son ombre*. In : D'IORIO, Paolo et PONTON, Olivier. **Nietzsche philosophie de l'esprit libre : études sur la genèse de Choses humaines, trop Humaines**. Paris :Éditions Rue D'ulm, 2004. (p.111-127)

\_\_\_\_\_. *L'amour, La passion: Nietzsche e Stendhal*. In: **Falando de Nietzsche**. Org. Vânia Dutra de Azevedo. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. (Coleção Nietzsche em perspectiva).

\_\_\_\_\_. Nas origens do *Nascimento da tragédia*. NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Apresentação à edição brasileira, tradução do alemão e notas Ernani Chaves. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed, 2006. (p.7-34)

\_\_\_\_\_. **“A vontade de Poder” não existe!** In: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, 2008, p. 449-452, jul./dez.

\_\_\_\_\_. **Dois cartas de Nietzsche a Franz Overbeck**. In: Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, 2010, p. 227-232, jan./jun.

\_\_\_\_\_. **Estética, ética e política: em torno da questão do trabalho no segundo Nietzsche**. In: Dissertatio, UFPel, Nº 33, 2011. (p.173 -187).

CRESCENZI, Luca. **Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)**. In : *Nietzsche-Studien* 23, 1994, p. 388-442

DENAT, Céline. **Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica**. Tradução V. Gosselin. Revisão Guilherme J. de F. Teixeira. Cadenos Nietzsche nº24, São Paulo, 2008.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Paulo Neves; Introdução Denis Lerrer Rosenfield. Porto Alegre, L&PM, 2013. (L&PM Clássicos).

DIAS, Rosa Maria. **Amizade estelas: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche**. Imago, Rio de Janeiro, 2009.

D'IORIO, Paolo et PONTON, Olivier. Introduction. In : D'IORIO, Paolo et PONTON, Olivier. **Nietzsche philosophie de l'esprit libre : études sur la genèse de Choses humaines, trop Humaines**. Paris :Éditions Rue D'ulm, 2004. (p.1-18)

D'IORIO, Paolo. Système, phases, chemins, strates: Modèles et outils pour l'étude d'une philosophie en devenir. In : D'IORIO, Paolo et PONTON, Olivier. **Nietzsche philosophie de l'esprit libre : études sur la genèse de Choses humaines, trop Humaines**. Paris :Éditions Rue D'ulm, 2004. (p.1-18)

\_\_\_\_\_. **Le voyage de Nietzsche à Sorrente**. Paris: CNRS Editions, 2012.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

GARCIA, André Luis Muniz. **Sobre a dissensão com a metafísica da música schopenhaueriana: contextualizando a anotação 12[1] na filosofia do jovem Nietzsche.** IN: Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 23-42, jan./jun. 2011.

GIACÓIA, Osvaldo. **Nietzsche.** São Paulo: Publifolha, 2000. (Coleção Folha explica).

\_\_\_\_\_. **Nietzsche como psicólogo.** São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil. Editora Unisinos, 2006.

GUINSBURG, J. Notas. In: NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia.** Tradução, notas e posfácio de J Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. (p.145-153).

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche.** Traducción Juan Vermal. Barcelona : Ediciones Destino, 2000.

ITAPARICA, André Luís. **Nietzsche: estilo e moral.** São Paulo: Editora UNIJUÍ, 2002.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e o sentido histórico.** Cadernos Nietzsche nº 19, São Paulo, 2005. (p. 79-100).

\_\_\_\_\_. Darwin e Nietzsche: natureza e moralidade. IN: **Nietzsche e as ciências.** Barrenechea, Miguel Angel de; Feitosa, Charles; Pinheiro, Paulo; Suarez, Rosana (organizadores). Rio de Janeiro: 7 letras, 2011. (p.60-70).

\_\_\_\_\_. **Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud.** cadernos Nietzsche 30, São Paulo, 2012 (p. 13-32).

KESSLER, Mathieu. La critique des idéaux dans *Chose humaines, trop humaines.* In : D'IORIO, Paolo et PONTON, Olivier. **Nietzsche philosophie de l'esprit libre : études sur la genèse de Choses humaines, trop Humaines.** Paris :Éditions Rue D'ulm, 2004. (p.143-151) .

LEITER, Brian. **O naturalismo de Nietzsche reconsiderado.** In: Cadernos Nietzsche, Nº 29. São Paulo, 2011 (p. 77-126).

LOPES, Rogério. **Ceticismo e vida contemplativa.** Belo Horizonte. UFMG/FAFICH, 2008. (Tese de Doutorado).

\_\_\_\_\_. Filosofia e ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange. IN: **Nietzsche e as ciências.** Barrenechea, Miguel Angel de; Feitosa, Charles; Pinheiro, Paulo; Suarez, Rosana (organizadores). Rio de Janeiro: 7 letras, 2011.

MACHADO, Bruno. **A Psicologia em Humano, Demasiado Humano: Nietzsche, Paul Rée e a História Natural da Moral.** Campinas: UNICAMP/IFCH, 2013. (Tese de Doutorado).

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

\_\_\_\_\_. Introdução: Arte, ciência e filosofia. In: MACHADO, Roberto (Org). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia.** Tradução e notas de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (p.7-34).

\_\_\_\_\_. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

FERNANDES, Marcos e SOUZA, Maria. Introdução. In: **A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude.** Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza, revisão da tradução Marco Casanova. São Paulo. Martins Fontes, 2005. (p.7-12).

MARTON, Scarlett. Nietzsche: Consciência e inconsciente. In: **Extravagâncias ensaios sobre a filosofia de Nietzsche.** São Paulo, Discurso Editorial e Editora Barracolla, 2009. (167-182).

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. Humano, demasiado humano: entre moralistas e iluministas. In: MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferencias europeias.** São Paulo, 2014 (p.53-72).

MEDRADO, Alice. **Ciência como continuação da arte em *Humano, demasiado humano.*** Cadernos Nietzsche, 29, 2011.

MONTINARI, Mazzino. Nietzsche *contra* Wagner: été 1878. In : Crépon, M (dir). **Nietzsche.** Paris : Éditions de l’Herne, 2000. (p. 237-243).

MONTINARI, Mazino. “Ler Nietzsche”. In: Chaves, Ernani. **No Limiar do Moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin.** Belém: Paka-Tatu, 2003.

NIERMEYER, Christian (ORG). **Léxico Nietzsche.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Elizabeth Förster. **Correspondência com Wagner.** Apresentação Elizabeth Foerster-Nietzsche; versão de Maria José de La Fuente; introdução e notas Delfim Santos. Guimarães editores, Lisboa, 2001.

PONTON, Olivier. Les esprits libres sont les “dieux de la vie facile”. In : D’Iorio, Paolo et Ponton, Olivier. **Nietzsche, philosophie de l’esprit libre.** Editions Rue d’Ulm, Paris, 2004. (167-182)

NUNES, Benedito. **Introdução à filosofia da arte.** São Paulo: Editora Ática, 2010. (Série Fundamentos). (p.66-68).

PACUAL, Andrés Sánchez. Introducción. NIETZSCHE, Friedrich, **El nacimiento de la tragedia.** Introducción, traducción y notas de André Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2000. (Biblioteca Nietzsche). (p.7-22).

PONTON, Olivier. “Les esprits libres sont les ‘dieux à la vie facile’”. In: D’IORIO, Paolo et PONTON, Olivier. **Nietzsche philosophie de l’esprit libre : études sur la genèse de Choses humaines, trop Humaines.** Paris :Éditions Rue D’ulm, 2004. (p.167-182).

PIPPIN, Robert. **Nietzsche moraliste français**. Traduit de l'anglais par Isabelle Wienand et préface par Marc Fumaroli de l'Académie française. Paris: Odile Jacob, 2006.

ROHDE, Erwin. Resenha (recusada) para *Literarische Zentralblatt*. In: MACHADO, Roberto (Org). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Tradução e notas de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (p.35-41).

\_\_\_\_\_. Resenha publicada no *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* de 26 de maio de 1872. In: MACHADO, Roberto (Org). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Tradução e notas de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b. (p.43-54).

\_\_\_\_\_. Filologia Retrógrada [Afterphilologie]. In: MACHADO, Roberto (Org). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Tradução e notas de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005c. (p.87-128).

ROHOU, Jean. Chronologie. LA ROCHEFOUCAULD. **Maximes**. Introduction et notes de Jean Rohou. Librairie Générale, 1991. (p.63-65).

RUBIO, Andrés. Introducción a la *Correspondencia*: enero 1875-diciembre 1879. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondencia III: enero 1875 – diciembre 1879**. Traducción, introducción, notas y apêndices de Andrés Rubio. Madrid : Editorial Trotta, 2009. (Volume III). (p.11-25).

\_\_\_\_\_. Notas. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondencia III: enero 1875 – diciembre 1879**. Traducción, introducción, notas y apêndices de Andrés Rubio. Madrid : Editorial Trotta, 2009b. (Volume III). (p.405-457).

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. Tradução: Lya Luft. São Paulo. Geração editorial, 2011.

SILVA, Josemar Rodrigues da. **Pensamento trágico e perspectivismo: uma relação nietzschiana**. IN: Revista Trágica - 2º semestre de 2008 - nº2 pp.152-160 ISSN 1982-5870 152.

SOUZA, Paulo César de. Notas. In: NIETZSCHE, Friedrich. In: **Humano, demasiado humano**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (Companhia de bolso). (p.279-298).

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

SUHAMY, Jeanne. **Guia da ópera**. Tradução de Paulo Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2007. (p. 77-84; 108-113; 148-152).

TENÓRIO, Leda. Apresentação. In :LA ROCHEFOUCAULD. **Máximas e Reflexões**. Apresentação, tradução e notas de Leda Tenório da Motta. Rio de Janeiro: Imago, 1994. (p.9-14).

TRUCHET, Jacques. Chronologie. In : LA ROCHEFOUCAULD. **Maximes et Refléxions Diverse**. Chronologie, introducion, établissement Du texte, notes et variantes, índex par Jacques Truchet. Paris: Flamarion, 1977. (p.7-9).

\_\_\_\_\_. Introduction. In : LA ROCHEFOUCAULD. **Maximes et Refléxions Diverse**. Chronologie, introducion, établissement Du texte, notes et variantes, índex par Jacques Truchet. Paris: Flamarion, 1977b. (p.13-25).

WEBER, José Fernandes. **Crítica à moral e educação: sobre o espírito livre de Nietzsche**. In: Educação, Porto Alegre, v. 34, n. 1, p. 65-74, jan./abr, 2011.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Erdmann von. **O acervo Nietzsche na biblioteca Herzogin Anna Amalia em Weimar**. IN: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 367-381, jul./dez, 2008.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von. Filologia do futuro! Primeira parte. In: MACHADO, Roberto (Org). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Tradução e notas de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (p.55-78).

\_\_\_\_\_. Filologia do futuro! Segunda parte. In: MACHADO, Roberto (Org). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Tradução e notas de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b. (p.129-148).

WILLIAMS, Bernard. **A psicologia minimalista de Nietzsche**. IN: cadernos Nietzsche nº29, São Paulo, 2011. (p. 15-33).

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

\_\_\_\_\_. La critique de la métaphysique. In : WOTLING, Patrick. **La philosophie de l'esprit libre : introduction à nietzsche**. Paris, Éditions Flammarion, 2008. (p.53-85).

\_\_\_\_\_. **Vocabulário Nietzsche**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Coleção Vocabulário dos filósofos).

ZÖLLER, Günter. **“A atividade propriamente metafísica do homem”:** Nietzsche e a **justificação estética da existência do mundo**. In: Artefilosofia, Tradução: Rogério Lopes, Ouro Preto, n.13, p.71-83, dezembro 2012.