

**CIÊNCIA E LIBERDADE DE ESPÍRITO – UMA LEITURA DE  
*HUMANO, DEMASIADO HUMANO***

Alice Medrado<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste texto discutimos o personagem conceitual do “espírito livre”, a que Nietzsche dedicou seu segundo livro publicado. Endereçamos a afirmação nietzschiana de que a liberdade de espírito configura um tipo de liberdade “relativa”. Valemo-nos do conceito de “autosseleção”, desenvolvido por John Richardson, para interpretar a ética do cuidado de si avançada por Nietzsche no contexto da filosofia do espírito livre. Abordamos o papel da ciência na construção de uma dietética espiritual e intelectual característica do modo de vida espírito livre, e o papel desse personagem no interior do programa filosófico de *Humano, demasiado humano*.

**Palavras-chave:** espírito livre; naturalismo; cuidado de si; autosseleção; *Humano, demasiado humano*.

**ABSTRACT:** In this text we discuss the conceptual character of the “free spirit”, to which Nietzsche dedicated his second published book. We address the nietzschean claim that freedom of spirit features a kind of “relative” freedom. We make use of John Richardson's concept of “self selection” in order to interpretate the ethics of self care (*Epimeleia*) developed by Nietzsche in the context of the philosophy of the free spirit. We approach the role of science in the construction of a kind of spiritual and intellectual diet characteristic of the free spirit's way of life, and the role of this character in the philosophic program of *Human, all too human*.

**Key Words:** free spirit; naturalism; *epimeleia*; self selection; *Human, all too human*

*O espírito livre, um conceito relativo.* – É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa. Ocasionalmente se diz também que tais ou quais princípios livres derivariam da excentricidade e da excitação mental; mas assim fala apenas a

---

<sup>1</sup> Doutoranda pelo programa de pós-graduação do departamento de Filosofia da FAFICH/UFMG. Este texto é uma adaptação de um trecho da dissertação *Tentativas e tentações naturalistas na filosofia de Nietzsche*, apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre pela FAFICH/UFMG, 2014. alicemedrado@yahoo.com.br

maldade que não acredita ela mesma no que diz e só quer prejudicar: pois geralmente o testemunho da maior qualidade e agudeza intelectual do espírito livre está escrito em seu próprio rosto, de modo tão claro que os espíritos cativos compreendem muito bem. Mas as duas outras explicações para o livre-pensar são honestas; de fato, muitos espíritos livres se originam de um ou de outro modo. Por isso mesmo, no entanto, as teses a que chegaram por esses caminhos podem ser mais verdadeiras e mais confiáveis que as dos espíritos atados. No conhecimento da verdade o que importa é *possuí-la*, e não o impulso que nos fez buscá-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 por moralidade. – De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé<sup>2</sup>.

Encontramos aqui uma caracterização bastante clara do “espírito livre”, enquanto tipo ou personagem conceitual<sup>3</sup>. No entanto, a afirmação que dá título ao aforismo, segundo a qual o espírito livre seria um conceito “relativo”, não é direta ou explicitamente desenvolvida no texto. Em relação a quê, ou em que sentido pode-se dizer que um espírito é livre? A primeira pista deixada no aforismo é a afirmação de que o espírito livre se expressa em contraposição àquilo que dele se espera “com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo.”. Em primeiro lugar, esse personagem representa, portanto, uma libertação em relação à *regra* vigente em seu tempo, seja ela qual for. Nietzsche nega que esse desvio da regra se deva a uma mera “excentricidade” ou “excitação mental”<sup>4</sup>, e o atribui antes a uma “maior qualidade e agudeza intelectual”. O filósofo acata, por outro lado, a opinião corrente segundo a qual o espírito livre seria alguém que

<sup>2</sup> MA/HH, §225.

<sup>3</sup> O tipo “espírito livre” é o destinatário de *Humano*, e reaparece em diferentes momentos da obra nietzschiana. Ao longo de toda a sua obra, Nietzsche desenvolve uma tipologia de diferentes temperamentos, modos de vida e atitudes valorativas – o tipo “nobre”, o “fundador de religiões”, o “último homem” figuram entre eles. Tratam-se, em geral, de algo como os “tipos ideais” webberianos. A ideia de “personagem conceitual”, é desenvolvida por Deleuze e Guattari em *O que é filosofia?*, e exerce um papel importante na interpretação que fizeram da obra de Nietzsche: “O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. (...) Mas os personagens conceituais, em Nietzsche e alhures, não são personificações míticas, nem mesmo pessoas históricas nem sequer heróis literários ou romanescos.” DELEUZE, GUATTARI, *O que é filosofia?*, p. 87. Ver ainda: RIBEIRO, *Fernando Pessoa e Nietzsche – O pensamento da pluralidade*. Nietzsche certamente plasmou um novo conceito e mesmo toda uma “filosofia do espírito livre”, mas vale lembrar que nosso filósofo encontrou material para tanto na história da filosofia, especialmente nos pensadores “libertinos” dos séculos XVI e XVII, como Montaigne, La Rochefoucauld, entre outros. Cf. SANTOS, *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*.

<sup>4</sup> Por “excitação mental” Nietzsche provavelmente se refere a algo como “perturbação mental”.

anseia por ser notado e que, pelos princípios livres que adota, tende à realização de “atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa.”. Endossa, portanto, a ideia de que a liberdade de espírito tende a se traduzir de alguma forma em liberdade prática.

Esses apontamentos sugerem que a liberdade do espírito livre residiria precisamente em sua não conciliação com a moral, ou ao menos com um tipo de moral, a “moral cativa”, caracterizada como uma atitude de adesão irrefletida à regra. Em oposição ao espírito livre, a primazia da fé na tradição que caracteriza o espírito cativo seria expressão do fato de que este não partilha do anseio por ser notado, sendo marcado antes pelo impulso a se assimilar à regra, ao comum; seria característica sua um certo embotamento intelectual que lhe permite apegar-se inclusive “à inverdade por moralidade”<sup>5</sup>; isto é, no espírito cativo, o impulso mais forte responde pelo desejo de estar em conformidade com a regra, não importando tanto a verdade de seus pressupostos, ou a procedência das opiniões vigentes. Por outro lado, o traço fundamental do espírito livre seria a primazia de uma virtude epistêmica, de forma que no desenvolvimento da obra nietzschiana ele será reiteradamente associado à honestidade ou integridade intelectual (*Redlichkeit*). A situação do espírito livre envolve algum grau de inadequação à tradição; ao que parece, sua característica “agudeza intelectual” (traço supostamente “natural” de sua constituição) aplicada à pesquisa da verdade e exigência de “razões” colocam-no na contramão da exigência fundamental da moral: agir de forma genérica (não pessoal) orientando-se pelo costume. O espírito livre se caracteriza por um princípio normativo que figura na orientação de sua relação com as crenças – esse princípio repercute sobre suas ações e delinea um modo de vida.

É preciso sempre manter em mente o fato de que esse personagem conceitual do espírito livre é o destinatário do programa filosófico de *Humano*, um programa que, como tem sido apontado, se pauta pela investigação naturalista das crenças e valores herdados pelo homem moderno. A contrapartida prática desse programa seria uma atitude de cuidado com as “coisas próximas” e indiferença em relação aos encaminhamentos das questões tradicionais da metafísica. O espírito livre reedita na modernidade a agenda do cuidado de si<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Lembrando que o ser moral é definido em *Humano* como obediente à regra vigente, qualquer que seja.

<sup>6</sup> Pode-se dizer que o tema da investigação naturalista sobre a origem de nossos impulsos, dispositivos cognitivos e valores ocupa a maior parte do primeiro volume de *Humano*, enquanto o tema do cuidado de si e cultivo das “coisas próximas” ganha atenção ainda mais particularizada no segundo volume, composto pelos escritos *Opiniões e Sentenças Diversas* e *O Andarilho e sua Sombra*, em que se encontram passagens como esta: “(...) – *Todo* o resto deve ficar mais próximo de nós do que aquilo que até hoje nos foi ensinado como o mais importante; refiro-me às questões: que finalidade tem o homem?”

Segundo Oscar Santos, a filosofia do espírito livre aponta para uma conjunção

tanto das características biológicas e históricas do sujeito, quanto de seu empenho no cultivo de si mesmo, para que se obtenha (como *modelo* normativo) uma pretendida natureza de exceção que tenha justamente na integridade intelectual [*Redlichkeit*] seu impulso predominante, de modo que a busca por conhecimento seja justamente a expressão dos *sentimentos* de inclinação e rechaço relativos à sua orientação afetiva mais própria; (...) o sentido prescritivo da filosofia do espírito livre se sustenta na conjunção de uma natureza rara, cujos tons mais sutis dizem respeito à sua integridade intelectual, e o trabalho de cultivo de si mesmo, capaz de fazer da busca pelo conhecimento algo mais que um mero meio, mas a própria finalidade e justificação da vida<sup>7</sup>.

A libertação em relação à obrigatoriedade da regra, permitiria ao espírito livre estabelecer um projeto pessoal de experimentação e justificação de um modo de vida próprio, que tem a busca por conhecimento como seu fio condutor.

O contexto naturalista do livro aponta ainda um outro sentido no qual se poderia dizer a “relatividade” do espírito livre. Mantenha-se em mente o trabalho filosófico de trazer à tona os dispositivos biológicos, psicológicos e sócio-históricos que condicionam a ação, trabalho que serviria de recurso à superação das morais fundadas na noção de liberdade da vontade – e vê-se que esse contexto parece vetar a possibilidade de uma liberdade *absoluta*. Ou seja, a “liberdade relativa” da filosofia do

---

Qual seu destino após a morte? Como se concilia ele com Deus?, ou seja lá como se exprimam tais curiosidades. Todos procuram nos impelir a uma decisão em áreas onde não é necessário crer nem saber; mesmo para os maiores amantes do conhecimento é mais útil que ao redor de tudo indagável e acessível à razão se estenda um nebuloso e enganador cinturão de pântano, uma faixa do impenetrável, eternamente fluido e indeterminável. É justamente pela comparação com o domínio do obscuro, à margem da terra do saber, que cresce continuamente o valor do claro e vizinho mundo do saber. – Temos que novamente nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que *aprendeu a desprezar* o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo – e nós, que habitamos as campinas *mais claras* da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo.” (*MA/HH II – WS/AS*, §16). Ainda, “(...) Considere-se, porém, que *quase todas as enfermidades físicas e psíquicas* do indivíduo decorrem dessa falta: de não saber o que nos é benéfico, o que nos é prejudicial, no estabelecimento do modo de vida, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser *insciente* e não ter olhos agudos para *as coisas mínimas e mais cotidianas* – eis o que torna a Terra um 'campo do infortúnio' para tantos. Não se diga que aí, como em tudo, a causa é a *desrazão* humana – há razão bastante e mais que bastante, isso sim, mas ela é *mal* direcionada e *artificialmente afastada* dessas coisas pequenas e mais próximas.(...)” (*MA/HH II – WS/AS*, §6.)

<sup>7</sup> SANTOS, *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*, p. 140.

espírito livre é pensada por oposição à “liberdade absoluta” das filosofias do livre-arbítrio.

Nietzsche, enquanto crítico do livre-arbítrio, ainda assim desenvolveu um ideal de liberdade – um ponto que, a nosso ver, foi interpretado de modo muito interessante na obra de John Richardson. A interpretação de Richardson se destaca precisamente por levar em consideração o interesse de Nietzsche pelo cenário da biologia evolucionista, que foi usada pelo filósofo como um meio para a desconstrução da moral do livre-arbítrio, e oferece, ao contrário, uma visão da ação humana como condicionada por instintos, impulsos e hábitos historicamente desenvolvidos. Richardson aborda com muita clareza a interlocução de Nietzsche com os evolucionistas de sua época, e também desenvolve chaves de interpretação muito criativas a partir da aproximação das noções e propostas nietzschianas com aquelas da biologia evolucionista em geral. Na tentativa de esclarecer alguns paradoxos da filosofia nietzschiana por meio de uma harmonização desta com a biologia evolucionista, Richardson reconstitui uma narrativa que apresenta o homem como produto tanto de um processo de seleção natural quanto de seleção sociocultural.

Enquanto a seleção natural atua sobre os impulsos do organismo, a seleção social operaria uma triagem de hábitos e valores a serem incentivados<sup>8</sup>. Esses dois âmbitos da evolução se dariam de forma simultânea e por sobreposição, ou seja, impulsos atuam sobre valores e hábitos, valores e hábitos atuam sobre impulsos – ora incentivando-os ou fazendo-os retroceder. Segundo a leitura de Richardson, Nietzsche aponta para a possibilidade de se estabelecer, ainda, um processo pessoal de seleção de impulsos, hábitos e valores – Richardson chama esse processo de *autosseleção* (*self selection*). A autosseleção marcaria o momento em que o indivíduo toma para si a tarefa de cultivar, incentivar ou se desengajar de impulsos, hábitos e valores que herdou por vias de seleção natural e social. Segundo a interpretação de Richardson, é justamente na possibilidade de *autosseleção* que residiria a possibilidade de *liberdade*. Passemos a uma rápida reconstituição dos traços gerais dessa interpretação.

O ponto de partida está na constatação de que, na filosofia nietzschiana, o homem é pensado como uma multitude de *impulsos*<sup>9</sup> que em grande parte atuam de

---

<sup>8</sup> O termo “seleção social” não é usado por Nietzsche, mas desenvolvido como um recurso interpretativo por Richardson.

<sup>9</sup> Nietzsche se refere à vida pulsional do sujeito aplicando com certa liberalidade não só o termo usualmente traduzido por “impulso” (*Trieb*) mas também instinto (*Instinkt*) e afeto (*Affekt*). Há ainda um certo trânsito entre os termos usados para se referir ao objeto do que seria a seleção natural, isto é, os

forma inconsciente. É sobre esse material pulsional que atuam a seleção natural e social. Ao reconstruir o sentido nietzschiano de impulso, Richardson chega a uma fórmula segundo a qual os impulsos seriam:

**disposições** para o *comportamento*, i.e., as tendências causais do organismo a agir de certo modo. Na maioria dos casos, o próprio comportamento tende a implicar em algum *produto* usual – de forma que podemos dizer que um impulso é também uma disposição para certo resultado. Ademais, um impulso é uma disposição **plástica** em direção a esse resultado, na medida em que tende a produzir diferentes comportamentos em diferentes circunstâncias, de forma tal que o resultado é atingido, por diferentes rotas, em todas elas<sup>10</sup>.

Richardson ressalta a ideia de que o *sentido* ou *função* de um impulso não é sua adaptação imediata às circunstâncias presentes do organismo, mas uma resposta selecionada mediante situações passadas. Isto significa que a configuração atual de um impulso é explicada pelo sucesso adaptativo que ele obteve no passado – nada garante que esse sucesso se repita no futuro, não é a possibilidade de adaptação a circunstâncias presentes ou futuras o que o define. A respeito de um impulso, Richardson chama atenção não para o fato de ele ser (supostamente) *apto* à sobrevivência, mas para o fato de ele ser uma *adaptação*.

O mesmo poderia ser dito a respeito de nossas práticas sociais: a abordagem naturalista desenvolvida ao longo da obra faz crer que dispositivos socioculturais como a moral estão sujeitos a um processo semelhante àquele de seleção natural, portanto, os sentidos dessas práticas seriam igualmente explicados pela função gerencial que cumpriram no passado. Isto se aplica, por exemplo, ao surgimento do senso moral de justiça, na medida em que para explicá-lo Nietzsche retrocede a um momento anterior à

---

impulsos biológicos, e aqueles que seriam objeto da seleção social: hábitos e valores. A este respeito, Richardson afirma “By superimposition of social on natural selection, a new set of behavioral dispositions arises and evolves, a web of practices that is both a rewriting and an overwriting of the dispositions shaped by natural selection. As I've said, Nietzsche sometimes calls these new dispositions 'habits', reserving 'drives' for those more ingrained 'animal' instincts we inherit rather than learn. But he doesn't consistently observe this distinction, often calling learned tendencies 'drives' as well. The boundary is a permeable one for him, because he accepts a Lamarckian 'inheritance of acquired traits'. (...) Still, he treats them as less securely or solidly or deeply settled in this way than our animal inheritance; they can go as quickly as they came.” RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 83. Para uma justificação da tradução de *Trieb* por *impulso*, ver a nota 21 de Paulo César de Souza à sua tradução de *Além de Bem e Mal* (edição indicada nas referências bibliográficas ao final deste trabalho). PCS busca justificar inclusive o fato de Nietzsche não distinguir de forma muito estrita os termos “impulso” e “instinto”, remetendo à questão da dificuldade de se estabelecer o que é do âmbito meramente biológico e o que é culturalmente incorporado.

<sup>10</sup> RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 74. Autor de língua inglesa, Richardson se beneficia da semelhança do termo alemão *Trieb* com o inglês *drive*, que traduzimos por “impulso”.

fundação do Estado, em que se teria firmado um acordo (pré-moral) de não destruição mútua firmado entre partes com aproximadamente o mesmo poder de destruição<sup>11</sup>. Ademais, o filósofo sugere que o efeito propriamente moral da incorporação da regra é obtido mediante um processo de esquecimento das circunstâncias práticas que forçaram seu estabelecimento – quando pensamos no que é a justiça, não costumamos trazer à mente esse momento primeiro de fundação do pacto social. Daí a constante preocupação nietzschiana em acessar as origens esquecidas da moral. A este respeito, Richardson aponta que:

Os *sentidos* de nossos impulsos e práticas, o que eles realmente buscam (seu “para quê”), se encontram nessa história evolucionária. Uma vez que esta é em grande parte desconhecida e opaca para nós, nós não sabemos de fato por quê pensamos e agimos como tal. As razões não estão em nossos motivos e decisões (conscientes ou inconscientes), ao contrário do que sugere o modelo mental de teleologia. Nós precisamos da genealogia para desenterrar esses sentidos<sup>12</sup>.

Uma vez que a configuração atual de nossos impulsos e práticas sociais se explica não por sua potencial aptidão presente ou futura, mas por adaptações definidas no passado biológico e cultural da espécie, há sempre a possibilidade de que os mesmos acabem por tornar-se “atávicos”, anacrônicos<sup>13</sup>. A investigação naturalista acerca das origens dos impulsos e práticas sociais serve ao propósito de rever seu sentido e valor atual, o que aponta para um fim terapêutico do programa de *filosofia histórica* lançada por *Humano*. Mas a ideia de que temos que buscar no passado a chave para uma libertação presente precisa ser melhor compreendida. Em relação a que, precisamente, é necessário se libertar?

A interpretação proposta por Richardson ressalta a ideia nietzschiana de que o homem seria o “animal não-fixado” ou o “animal doente”<sup>14</sup>, e avança uma leitura segundo a qual essa “doença” se deveria à relação paradoxal e por vezes antinômica

---

<sup>11</sup> Cf. *HH/MA*, §99.

<sup>12</sup> RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 35. Parece-nos um fato bastante claro que, embora o procedimento genealógico propriamente dito só seja apresentado por Nietzsche quase uma década após a publicação de *Humano*, com a *Genealogia da Moral* (1887), a intuição sobre a necessidade de desvelar a origem e o desenvolvimento acidentado das práticas sociais, atentar para o processo de esquecimento que envolve seu funcionamento, já se encontra no programa de *filosofia histórica* de *Humano*.

<sup>13</sup> Cf. LOPES, *Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento*, p. 118.

<sup>14</sup> Na obra nietzschiana, tais expressões ocorrem, por exemplo em *A/AC*, §14; *JGB/ABM*, §62; *GM/GM* iii, §13; *GD/CI* vii, §2.

entre seleção natural ou biológica e seleção sociocultural<sup>15</sup>.

Enquanto a seleção natural envolveria uma lógica de reprodução dos impulsos individuais, a seleção social seguiria uma lógica de grupo<sup>16</sup>. A lógica da seleção social consiste em selecionar aqueles hábitos e práticas mais facilmente replicáveis pelo grupo, isto é, aqueles hábitos que tendem a ser mais *imitados*. O sentido da seleção social é assimilar o indivíduo ao que é comum, e assim fortalecer o grupo. Por fim, a seleção social privilegiará acima de tudo o próprio impulso à imitação; é de seu interesse que esse impulso à concordância detenha a primazia sobre todos os outros impulsos individuais – Richardson chama esse fenômeno de assimilação prioritária dos hábitos comuns de “meta-hábito”, Nietzsche o chamará “instinto gregário” ou “instinto de rebanho”<sup>17</sup>.

A moral, enquanto principal instrumento da seleção social, demanda que se inscreva na memória do indivíduo o veto aos comportamentos que não devem ser replicados no grupo. Para tal, recorre num primeiro momento às mais violentas técnicas mnemônicas, ao castigo:

*Degraus da moral.* – Moral é, primeiramente, um meio de conservar a comunidade e impedir sua ruína; depois é um meio de manter a comunidade numa certa altura e numa certa qualidade. Seus motivos são *temor e esperança*: e serão tanto mais rudes, vigorosos, grosseiros, quanto ainda for bastante forte a inclinação ao errado, unilateral, pessoal. Os mais horrendos meios de intimidação têm de ser aí empregados, enquanto outros mais suaves não surtirem efeito e essa dupla espécie de conservação não puder ser alcançada de outra forma (entre os meios mais fortes está a invenção de um Além com um eterno Inferno). Nisso tem de haver martírios da alma e carrascos para eles. Outros degraus da moral e, portanto, meios para os fins assinalados são as ordens de um deus (como a lei mosaica); outros mais, ainda mais elevados, são os mandamentos de uma noção absoluta do dever, com o “tu deves” – todos degraus ainda talhados grosseiramente, mas *amplos*, porque os homens ainda não sabem pôr os pés nos mais finos, mais estreitos. Depois vem uma moral da *inclinação*, do *gosto*, e enfim a da *intelecção* – que está acima dos motivos ilusórios da moral, mas percebeu que durante largos períodos a humanidade não pôde ter outros<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Cf. RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 81.

<sup>16</sup> Cf. RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 85.

<sup>17</sup> “(...) this social selection, by its very logic, favors a drive *to copy*, i.e., a disposition to imitate others, to want to do the same as they do. This is the 'meta-habit' of learning habits by copying others; it is so basic and long-standing a product of social selection that it has become a stable drive itself.” RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 86. Em *A Gaia Ciência*, tem-se a fórmula: “Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo.” (*FW/GC*, §116).

<sup>18</sup> *MA/HH II – WS/AS*, §44.

A vida em grupo regulada pela moral implicaria, portanto, em algum tipo de sacrifício por parte do indivíduo. A moral é antes de tudo um inibidor da tendência do indivíduo a agir de modo “unilateral”, isto é, expressar egoisticamente os impulsos que lhe ocorrem – neste sentido, a moral atua na contramão da seleção natural, cuja lógica consiste justamente na expressão e reprodução dos impulsos individuais. Uma vez que na hierarquia imposta pela seleção social, o hábito mais incentivado é o meta-hábito, ou a disposição para imitação do “rebanho”, a moral sacrificará no indivíduo precisamente aquilo que ele tem de mais particular e pessoal, de forma que seu efeito tende à homogeneização dos impulsos<sup>19</sup>.

A gradual incorporação da regra – primeiramente por temor do castigo físico, então por temor do castigo espiritual, e enfim pela cultivada disposição à disciplina – implicaria em algum tipo de empobrecimento pulsional/corporal. Além disso, a seleção social exigiria algum grau de sacrifício intelectual por parte do indivíduo – ela exige que, na maioria dos casos, se renuncie à pesquisa da verdade e à busca por razões, de modo que o indivíduo se oriente prioritariamente por um princípio de fé na regra, no comum, ou na tradição; ela incute no espírito do indivíduo temor e esperança associados a questões que não podem ser decididas no plano do conhecimento propriamente epistêmico, isto é, questões relativas ao “destino da alma”, à “existência de Deus”, etc., e assim extravía parte da energia intelectual do plano de conhecimento relativo às questões práticas, ou do cultivo do conhecimento no campo das “coisas próximas”<sup>20</sup>.

Encontra-se na filosofia nietzschiana, portanto, uma terrível acusação contra a moral, pois lhe é imputada a responsabilidade por haver extraviado o homem de um projeto de “saúde”, isto é, de expressão equilibrada dos impulsos naturais, e de um projeto de pesquisa da verdade<sup>21</sup>. Por outro lado, as linhas finais do aforismo acima sugerem que, apesar desses efeitos nocivos, o processo civilizatório instaurado por meio da moral tem como desfecho o surgimento de estágios mais refinados de regulação social, cujo funcionamento não mais seria coercitivo. Nesses estágios de “maturidade” social estaria aberto o caminho para o desenvolvimento de morais “da *inclinação*, do *gosto*, e enfim a da *intelecção*”; seria característico desses estágios mais elevados uma percepção crítica das práticas morais, de seus “motivos ilusórios”, mas uma aceitação da

---

<sup>19</sup> Cf. *MA/HH*, §96.

<sup>20</sup> Cf. *MA/HH*, §96, §225, §371. *MA/HH II – WS/AS* §6, §16, §44, §350.

<sup>21</sup> Cf. RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 120.

necessidade prática desses motivos no passado, frente à percepção de que “durante largos períodos a humanidade não pôde ter outros”<sup>22</sup>.

Aceitar não o conteúdo, mas a necessidade dos motivos “ilusórios” da moral parece ser uma aceitação da necessidade de todo o processo civilizatório, o processo de seleção social. Nietzsche certamente reconhece que esse processo de seleção social foi necessário à manutenção da vida em grupo, modo de vida que se impõe a seres sociais como nós. Além disso, esse processo teria levado ao desenvolvimento de uma série de recursos cognitivos relativos à memória, linguagem e consciência. Seu desenvolvimento permitiu aos indivíduos se lembrarem das regras de comportamento; comunicar (“tornar comuns”) sentimentos, percepções e outros traços gerais da experiência, além de comandos, alertas, valores etc.; fixar conscientemente metas e objetivos úteis ao grupo<sup>23</sup>. Enfim, parece haver uma aceitação do processo civilizatório porque esse teria sido o processo que *humanizou* o homem<sup>24</sup>.

A afirmação de que por “longos períodos a humanidade não pôde ter outros” motivos e metas senão aqueles impostos pela moral sugere, por outro lado, que no presente se *poderia* sim, perseguir outros motivos e metas. O surgimento de morais “do gosto, da inclinação e da inteligência” parece apontar para um momento de fortalecimento do indivíduo, e para a possibilidade de que o indivíduo passe a *exaptar* – isto é, destinar a fins outros do que aqueles para os quais foram historicamente selecionados – o aparato impulsivo, cognitivo e valorativo que herdou. Ao que tudo indica, essas novas metas se balizariam pelo próprio ganho de vigor por parte do indivíduo que, num exercício de liberdade, poderia reconduzir-se a um projeto pessoal de saúde e pesquisa da verdade, modo de vida cuja alegoria seria o tipo “espírito livre”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> MA/HH II – WS/AS, §44.

<sup>23</sup> “These factors – memory, consciousness, and language – transform the character of 'values'. They allow a behavioral disposition to 'aim' at its goals in new ways: foresightedly, self-consciously, and linguistically. Now the behavior makes the goal explicit to itself, sighting it in advance consciously, and naming it. It's only here that we arrive at values, as moral philosophers have known them – as goods we name, are aware of, and remember to live by. Still, there is something deceptive in this new foresight: the individual *doesn't* really choose the values he/she pursues in this way; these values are still dictated by social selection, working on behalf of the herd.” RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 91. Cf. MA/HH, §59.

<sup>24</sup> O processo de humanização do homem é o tema do último aforismo do segundo volume de *Humano*: “Muitas cadeias foram postas no homem, para que ele desaprendesse de se comportar como um animal: e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre do que todos os animais. Mas ele ainda sofre por haver carregado por tanto tempo essas cadeias, por haver faltado ar puro e livre movimento por tanto tempo: – mas elas são, estou sempre a repetir, aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas, metafísicas. (...)” MA/HH – WS/AS, §350.

<sup>25</sup> “The self-creation or freedom that Nietzsche means lies in bringing the selective process into oneself.

Segundo a narrativa nietzschiana, a história da moral é de certa forma “redimida” pelo surgimento do “indivíduo coletivo”, que não mais age de forma “unilateral” e imediatista, mas tampouco está à mercê das arbitrariedades de grupo – é capaz de criar valores para si mesmo, e torna-se o “legislador das opiniões”<sup>26</sup>. Se há aqui um trabalho de desvelar as origens biológicas e culturais de nossa constituição presente, esse trabalho não parece estar à disposição de uma filosofia de retorno às origens. O conhecimento da origem seria necessário à tarefa de atualização dos valores, ou serviria como fonte de material para a criação de novos valores. Isto porque os valores não se criam *ex nihilo*; a criação de novos valores dependeria de uma readaptação (ou *exaptação*, termo usado por Richardson) do material biológico e simbólico da história humana. Assim, a liberdade dependeria justamente da capacidade de levar em conta os produtos dos diversos fatores que condicionam essa história, e usá-los a favor do próprio vigor. Enquanto o homem moral kantiano, por exemplo, necessitaria pressupor uma “fenda” entre o fenomênico e o noumênico, de onde brotaria a liberdade absoluta indeterminada pelas cadeias causais da ação, o ponto de partida da liberdade do espírito livre está justamente em perceber-se como determinado, e apenas relativamente capaz remodelar a cadeia causal em que se insere<sup>27</sup>.

O projeto de autoconhecimento é sempre um projeto de conhecimento do mundo e da história. O experimento de autosseleção, isto é, de cultivo pessoal de impulsos, hábitos e valores próprios, seria um processo de incorporação gradual, a nível

---

It lies in taking over, oneself, the selective role, so that one 'creates' or 'gives oneself' values. It involves a 'will to self-determination [*Selbstbestimmung*], to self-value-setting [*Selbst-Werthsetzung*], this will to a *free will*' (HH.i.P.3).” RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 95.

<sup>26</sup> MA/HH, §94.

<sup>27</sup> Sobre a reformulação nietzschiana da noção de liberdade, Richardson aponta que: “We imagine it [freedom] the wrong way – as occurring in special moments of decision from a viewpoint poised on the moment, a 'first cause' undetermined from the past. We need to see that self selection is a lot like natural and social selection: it operates in an aggregate way that need not be supervised by an overarching consciousness. (...) It lies in an overall pattern of suspicion or skepticism, practiced against one's instincts over a long period. In repeatedly tracing out the many ways that one's values have been made by natural and social selection, and acting in the light of it, one stands free (in the way we can be) of those other forces, and values for oneself.” Mais adiante, o autor ressalta ainda que, na filosofia nietzschiana, a liberdade é sempre pensada em termos relativos porque o filósofo não considera a possibilidade de nos libertarmos de todo e qualquer traço herdado, e porque a libertação se dá de forma processual, enquanto exercício que se assume como projeto de vida: “It belongs to Nietzsche's naturalization of freedom that he conceives it as not absolute – there are certain *limits* to the freedom we can have. This is because of the way some things are *settled* in us: there are values we can't disengage. Some of these are personal idiosyncrasies, as Nietzsche describes his own views about women: these belong to his 'spiritual *fatum*, to what is quite *unteachable* 'down there' (BGE 231). Other unshakable attitudes belong to all of us, as human, as animal, even merely as alive. Such values constitute blind spots we can't manage to overcome, even if we can diagnose them. Self selection, in other words, can never be complete.” RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, p. 103.

da vida prática cotidiana, do conhecimento produzido sobre a herança biológica e cultural de cada um. O espírito livre conduziria um experimento de autoconhecimento no qual deve recorrer à observação de si mesmo e de seu meio, bem como aos diversos conhecimentos empíricos advindos dos campos da biologia, psicologia, da história, do estudo das culturas, etc. Neste desdobramento terapêutico do programa naturalista de *Humano*, a ciência aparece como fonte de informações (que podem se tornar cada vez mais particularizadas) aplicáveis às práticas de cultivo de si, isto é, conhecimentos sobre o corpo próprio; o efeito de diferentes tipos de clima e alimentação sobre a constituição física e o temperamento de cada um; sobre as funções adaptativas de impulsos à agressividade, à conciliação, à compaixão, etc.; ou ainda, informações sobre o contexto geográfico/geopolítico do surgimento das várias culturas e seus respectivos valores, costumes, crenças, etc.

Mas acima de tudo, Nietzsche aposta no efeito terapêutico da ciência na medida em que ela seria capaz de formar uma disposição de espírito favorável à pesquisa e disciplinar os impulsos cognitivos envolvidos na produção de conhecimento. Em várias passagens do livro, expressa-se a ideia de que o maior e mais duradouro benefício do contato com a prática científica seria a aquisição de um *método*, mas não no sentido procedimental. Ao falar de método, Nietzsche claramente se refere à consciência metódica e ao exercício de “virtudes epistêmicas”: cautela, sobriedade, modéstia, moderação, justiça e, acima de tudo honestidade (*Redlichkeit*)<sup>28</sup>.

As seções finais do primeiro volume de *Humano* (§629-§638) são dedicadas ao tema do cultivo da consciência metódica, e de como a partir dela o espírito livre estabelece para si uma espécie de “dietética” da crença.

O primeiro aforismo dessa série avança a tese de que somos herdeiros de uma cultura da exaltação da paixão, ou uma cultura de paixões exaltadas; essa cultura seria a responsável pela dificuldade de revermos as crenças que adotamos por motivos passionais, mesmo depois que o calor da paixão já passou. A supervalorização da

---

<sup>28</sup> “This ‘honesty’ (*Redlichkeit*), which is Nietzsche’s favorite virtue, is needed precisely for inquiry into the sources of our values – which is what it’s both hardest and most important to be honest about. It opposes our ancient and sedimented instinct not to question our values – especially values shared widely by our group and kind. The great stress and pain involved in exposing the sources of these values demands as ally the subsidiary virtue of courage (*Muth*) – which matters to Nietzsche only in this context, for the sake of that honesty.” RICHARDSON, *Nietzsche’s New Darwinism*, p. 98. No livro de Paul Van Tongeren, o termo *Redlichkeit* é traduzido por “probidade”; outras opções seriam “retidão” ou “integridade intelectual” – cf. VAN TONGEREN, *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para Além de Bem e Mal*, cap. 3. Ver ainda GIACOIA JR., *A autossupressão como catástrofe da consciência moral*.

paixão (que Nietzsche credits à cultura artística, inclusive<sup>29</sup>) teria criado a impressão de obrigatoriedade de “ser fiéis aos nossos erros”<sup>30</sup>, de modo que a mudança de opinião costuma ser vista como uma perda, como algo doloroso. O filósofo então lança a questão:

(...) Por que admiramos aquele que permanece fiel às suas convicções e desprezamos aquele que as muda? Receio que a resposta tenha de ser: porque todos pressupõem que apenas motivos de baixo interesse ou de medo pessoal provocam tal mudança. Ou seja: no fundo acreditamos que ninguém muda sua opinião enquanto ela lhe traz vantagem ou, pelo menos, enquanto não lhe causa prejuízo. Se for assim, porém, eis aí um péssimo atestado da significação *intelectual* das convicções. Examinemos como se formam as convicções; e observemos se não são grandemente superestimadas: com isto se verificará que também a *mudança* de convicção é sempre medida conforme um critério errado, e que até hoje tivemos o costume de sofrer demais com tais mudanças<sup>31</sup>.

Nietzsche entende, portanto, que a psicologia da fidelidade à crença é motivada, no fundo, por uma espécie rasa de utilitarismo, devido à qual apega-se a uma crença em função de um cálculo já cristalizado de sua “vantagem” ou por comodismo, por ela parecer não implicar num prejuízo imediato, de forma que o fiel é que seria o verdadeiro merecedor da suspeita de “covardia”. Essa motivação tacanha seria o “péssimo atestado da significação *intelectual*” das convicções. O quadro se agrava porque estas são definidas, no aforismo seguinte, como “a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta.”<sup>32</sup> Nietzsche passa então a atacar os fundamentos dessa crença:

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 (...)<sup>33</sup>.

O que essa crítica sugere, então, é que enquanto crença na posse da “verdade absoluta” (conceito em si mesmo criticado), crença mantida por razões extra-

---

<sup>29</sup> Certamente, há aqui uma crítica ao romantismo, tema que não poderemos desenvolver.

<sup>30</sup> *MA/HH*, §629.

<sup>31</sup> *MA/HH*, §629.

<sup>32</sup> *MA/HH*, §630.

<sup>33</sup> *MA/HH*, §630.

intelectuais, a convicção só se forma por métodos epistemicamente não confiáveis. As três condições pressupostas pelo homem de convicção, apontadas no aforismo acima, nunca poderiam ser satisfeitas por seres cognitivamente falíveis e finitos como nós, de forma que o homem epistemicamente virtuoso seria aquele que proíbe a si mesmo qualquer adesão à convicção. O homem científico seria justamente aquele que consegue criar um *pathos* da distância e um imperativo intelectual que o torna mais disposto a desapegar-se das crenças uma vez que seu caráter malsão seja exposto – sua atitude para com as crenças não é uma atitude de convicção<sup>34</sup>.

No trato com as crenças, Nietzsche atribui ao “espírito científico” a tarefa de “amadurecer no homem a virtude da *cautelosa abstenção*, o sábio comedimento”<sup>35</sup>. Ao que nos parece, o ponto crucial do programa filosófico de *Humano* não consiste tanto na busca por refutação científica das crenças tradicionais, mas na aposta na ciência como capaz de criar a disciplina de pensamento necessária a um modelo de *sabedoria*, um modo de vida contemplativa<sup>36</sup>. Por mais que haja um claro interesse nos resultados – ou seja, nos conhecimentos específicos produzidos pela ciência, pois eles teriam aplicação direta na dietética do espírito livre – não são os resultados, mas os métodos científicos que criariam a disciplina estruturante desse modo de vida:

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

<sup>34</sup> Mais adiante, o filósofo aponta um outro uso terapêutico dessa atitude distanciada do homem científico, isto é, seu efeito antídoto contra a intolerância e a dificuldade de conviver com a diferença; Nietzsche afirma: “Não foi o conflito de opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções.” (*MA/HH*, §630).

<sup>35</sup> *MA/HH*, §631. Nesse aforismo, Nietzsche cita como exemplo de virtuosidade do comedimento o personagem Antonio, da peça *Torquato Tasso*, de Goethe. O antagonista de Antonio é Tasso, apresentado por Nietzsche como representante das “naturezas não científicas e também passivas”. O exemplo interessa a Nietzsche por simbolizar uma espécie de “pacto de convivência” entre o pensador e o “homem de convicção”: “O homem de convicção tem o direito de não entender o homem do pensamento cauteloso, o teórico Antonio; o homem científico, por sua vez, não tem o direito de criticá-lo por isso, é indulgente para com o outro e sabe que em determinado caso este ainda se apegará a ele, como Tasso fez afinal com Antonio.” (*MA/HH*, §631).

<sup>36</sup> Cf. LOPES, *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*, p. 52-53.

peito como convicção. Diante de algo inexplicado, exaltam-se com a primeira idéia de sua mente que pareça uma explicação: do que sempre resultam as piores conseqüências, sobretudo no âmbito da política. – Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo *uma* ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspecção. (...) <sup>37</sup>.

Este aforismo sinaliza que o objeto a ser reeducado pela prática científica seria uma certa disposição afetiva, que Nietzsche atribui à maioria das pessoas – uma disposição ao “fanatismo”, um precipitado “tornar-se flama e fogo” no trato com qualquer hipótese. O foco da prescrição, aqui, não está em absorver o máximo de informações científicas possível, mas incorporar a disciplina científica pelo exercício de “conhecer no mínimo *uma* ciência a fundo”. Há portanto, um componente ético da vida científica que constitui uma peça fundamental do programa filosófico de *Humano*. É possível dizer que o espírito livre se orienta por um tipo de normatividade epistêmica, que conduz sua relação com as crenças e, em última instância, suas ações; mas há que se ressaltar que essa normatividade epistêmica seria adquirida no interior de uma *comunidade* ou *ethos* científico, portanto de forma semelhante à aquisição de qualquer virtude prática. O convívio com esse *ethos* seria um requisito indispensável na criação de certa disposição de espírito virtuosa no trato com as crenças <sup>38</sup>. Essa disposição de

---

<sup>37</sup> *MA/HH*, §635.

<sup>38</sup> Não por acaso, ao tratar do tema do método, o filósofo mobiliza todo um vocabulário pertencente ao campo semântico da virtude. Lopes defende a tese de que em *Humano*, assim como nas demais obras do chamado “período intermediário”, haveria uma primazia da normatividade epistêmica sobre a normatividade prática. Ressaltamos o fato de que essa normatividade epistêmica, assim como outras formas de normatividade, seria cultivada pelo convívio com um certo *ethos*. De todo modo, estamos de acordo com Lopes a respeito da ideia de que as virtudes que protagonizam o referencial normativo na filosofia do espírito livre são eminentemente virtudes *epistêmicas*. Como temos lembrado, essas virtudes seriam principalmente “cautela”, “moderação”, “modéstia”, “justiça” e “honestidade”. Ao que nos parece, essa primazia das virtudes epistêmicas é conferida por Nietzsche nesse momento devido a uma aposta na possibilidade de elas operarem uma remodelação da vida prática: “Do ponto de vista descritivo, Nietzsche parece estar neste momento comprometido com uma versão moderada de cognitivismo acerca das emoções. Nossos afetos e impulsos têm um componente cognitivo sobre o qual seria certamente um exagero afirmar que temos um controle absoluto, mas igualmente despropositado afirmar que não temos controle algum. Este componente cognitivo é o elemento mais superficial e moldável de nossa vida mental e pode, portanto, ser reformado com algum grau de sucesso. Mas para que esta reforma possa ser posta em andamento é necessário que nós mesmos, enquanto agentes epistêmicos responsáveis, recusemos nossa adesão a crenças que não foram formadas segundo métodos epistemicamente confiáveis, ou seja, métodos que não correspondam aos critérios estabelecidos no interior das comunidades científicas e aceitos por nossas melhores teorias científicas. Ou seja, é preciso que tenhamos já previamente cultivado o que poderíamos chamar de virtudes epistêmicas. Este é o pressuposto normativo com o qual Nietzsche parece operar neste momento de sua obra, e com isso chegamos à segunda motivação por trás de sua crítica à moralidade e que poderíamos chamar de motivação epistêmica. Ela pode ser descrita nos seguintes termos: a adesão às intuições morais fundamentais que conformam o sistema da moralidade no sentido pejorativo é uma violação de nosso compromisso, igualmente exigente ou mais fundamental, com os valores da integridade intelectual. Aqui Nietzsche subordina claramente a normatividade prática à normatividade epistêmica e confere primazia a esta como um desdobramento ou

espírito seria necessária para livrar o homem da superstição, da exaltação dos afetos, e de uma série de práticas malsãs de formação de crença que o filósofo associa a uma disposição natural incentivada pela visão moral e metafísica de mundo (ou seja, a tendência à exaltação, à precipitação do juízo, à exigência de fé ao invés de razões, dentre outras).

Esse projeto de reforma da vida prática através de um modelo de reforma intelectual depende de uma aposta na possibilidade de, através do ataque a crenças mal formadas, atingir o núcleo afetivo que constitui o motor da adesão a elas<sup>39</sup>.

Mesmo assim, não há uma resposta evidente para questões relativas ao efeito do conhecimento sobre a vida prática. Não está dado imediatamente, por exemplo, qual seria o efeito do abandono da crença numa recompensa eterna pós-vida, ou do conhecimento de nossa semelhança com os outros animais, sobre as questões “como devo viver?”, “qual é a vida boa?”. Em consonância com a aproximação entre normatividade epistêmica e normatividade prática, desenvolvida ao longo de *Humano*, o tom do livro sugere uma passagem pouco turbulenta entre aspectos descritivos do conhecimento e seus efeitos no campo da normatividade prática. Ao que nos parece, essa transição pouco problemática entre aspectos descritivos e normativos se deve em parte ao fato de que o projeto é destinado a uma experimentação no âmbito da vida pessoal de um personagem conceitual, o espírito livre.

Esse personagem é historicamente delimitado: ele é o europeu moderno, instruído, produto da Ilustração democrática, filho pródigo da cultura moral cristã. Devido tanto a um traço natural de “agudeza intelectual”<sup>40</sup> quanto ao fato de haver surgido após um processo de interiorização dos impulsos hostis, o espírito livre é pensado como um personagem rico em vivência subjetiva<sup>41</sup>. Sua disciplina metódica não vale apenas como uma arma contra a adesão a crenças mal fundadas, mas como o fio condutor que o torna “capaz de fazer da busca pelo conhecimento algo mais que um

---

mesmo um coroamento daquela. Se tal primazia é concedida por Nietzsche em termos estratégicos, como forma de minar por dentro a própria moralidade, é algo que não se deixa facilmente discernir.” (LOPES, *Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento*, p. 120). Nesse artigo, Lopes discute ainda a possível inserção de Nietzsche na tradição da ética das virtudes, tema que não poderemos desenvolver aqui.

<sup>39</sup> Essa aposta parece figurar nos dois volumes de *Humano* e também em *Aurora*, isto é, nesse momento, há uma certa confiança na capacidade da refutação de uma crença levar ao desengajamento em relação à mesma. Ver *Aurora*, §95. No entanto, a partir de *A Gaia Ciência*, Nietzsche parece retirar parte de sua confiança no sucesso da reforma afetiva via reforma intelectual, e passa a destinar uma atenção cada vez maior à criação de novas estratégias de enfrentamento do componente afetivo que se liga às crenças.

<sup>40</sup> *MA/HH*, §225.

<sup>41</sup> O processo de interiorização da hostilidade é tema de *Genealogia da Moral*, que portanto oferece uma abordagem mais detalhada do assunto.

mero meio, mas a própria finalidade e justificação da vida.”<sup>42</sup>. São essas características que o fazem destinatário da agenda filosófica de *Humano*; o que há de normativo nessa agenda vale *enquanto* aplicado ao modo de vida espírito livre.

Um traço endêmico a *Humano* é uma certa preocupação de Nietzsche com o risco de “superexcitação” da vida afetiva e mental<sup>43</sup>. Essa preocupação se associa ao diagnóstico segundo o qual o ocidente sofreria de uma cultura de exaltação do sentimento (que o filósofo associa à cultura artística e religiosa cristã, como temos dito) e também de um fenômeno mais recente de “hipertrofia do sentido lógico”<sup>44</sup>. Essa combinação potencialmente explosiva é considerada um risco à vida interior do sujeito. Na vizinhança desse tema, está o *tropos* epicurista da superação da dor e do medo instilados pela superstição através do conhecimento e do cultivo de si<sup>45</sup>. O filósofo então espera que o cultivo científico, enquanto capaz de criar um sentido de moderação no trato das crenças, possa reverberar também no trato com os afetos, e assim “resfriar a máquina” afetiva que chegou a todo vapor à modernidade. Dessa forma, o princípio de honestidade e moderação regeriam tanto a vida intelectual do espírito livre, quanto sua vida afetiva.

O plano de experimento da liberdade de espírito se dá no âmbito da vida pessoal<sup>46</sup>. Há, é claro, um esforço filosófico em pensar como esse modo de vida será

---

<sup>42</sup> SANTOS, *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre*, p. 140.

<sup>43</sup> “Na vizinhança da loucura. – A soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura, tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais; as classes cultas dos países europeus estão mesmo cabalmente neuróticas, e em quase todas as suas grandes famílias há alguém próximo da loucura. Sem dúvida, há muitos meios de encontrar a saúde atualmente; mas é necessário, antes de tudo, reduzir essa tensão do sentir, esse fardo opressor da cultura, algo que, mesmo sendo obtido com muitas perdas, nos permitirá ter a grande esperança de um *novo Renascimento*. Ao cristianismo, aos filósofos, escritores e músicos devemos uma abundância de sentimentos profundamente excitados: para que eles não nos sufoquem devemos invocar o espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas; ela se tornou tão impetuosa graças ao cristianismo, sobretudo.” (*MA/HH*, §44). Ao que tudo indica, há razões de cunho biográfico para essa preocupação de Nietzsche. A partir de *Aurora*, o tema do risco da superexcitação dá lugar ao tema do aumento do “sentimento de poder”. Cf. BRUSOTTI, *Tensão – um conceito para o grande e para o pequeno*.

<sup>44</sup> Cf. *GT/NT*, §13-18; *HL/Co. Ext. II*, §1, §9.

<sup>45</sup> Cf. *MA/HH II – WS/AS*, §16. Especialmente no segundo volume de *Humano*, não só o epicurismo, mas as escolas socráticas, em geral, têm presença marcada, o que, é claro, está em sintonia com a agenda do livro, lembrando que essas escolas desenvolveram, cada uma a seu modo, o tema do cuidado de si, da desconfiança em relação à vida pública e da busca por um modo de vida mais “natural”. Infelizmente, não temos condições de desenvolver aqui o tema do traço helenista de *Humano*.

<sup>46</sup> Há em *Humano* um visível tom de desconfiança em relação à vida pública, que seria um espaço de “teatro” dos afetos, ambiente pouco favorável ao cultivo de moderação e honestidade intelectual que caracterizam o espírito livre. E este certamente não é apresentado como um “homem de ação”. O filósofo se mostra ciente, é claro, do grande desafio de repensar a vida pública, comum, sem a tutela de instituições tradicionais que então davam sinais de descrédito, como o cristianismo, de forma que por vezes chega a considerar a possibilidade de que a própria cultura científica tome para si a tarefa de criar novas metas culturais de alcance geral. No entanto, o experimento ético de liberdade de espírito não

conduzido sem recorrer à autoridade da ética cristã<sup>47</sup>, mas, por outro lado, está vetada a possibilidade de um simples retorno à “natureza”. O processo de autosseleção não tem como contrapartida a proposta de dar livre curso aos impulsos e afetos, até porque os impulsos e afetos atuais já passaram por um processo social de remodelagem. A capacidade intelectual e o temperamento individual é que desempenharão o papel decisivo na criação de uma dietética e de um arranjo pessoal de impulsos, hábitos e valores.

Uma vez que a antinomia entre seleção social e natural teria feito do homem, em geral, um animal doente, é de se imaginar que a autosseleção, enquanto liberdade possível, seria do interesse de todos. Mas essa não parece ser a aposta de Nietzsche. Uma possível razão para essa restrição é a ideia de que o “meta-hábito” ou “instinto gregário” tenha talvez se tornado tão forte na maioria das pessoas que seu efeito seja incontornável<sup>48</sup>. Por outro lado, a disposição à liberdade de espírito é vista como algo raro.

O entusiasmo pelo conhecimento e pela prática científica que se vê em *Humano* parece se sustentar na ideia de que a ciência criou, enfim, um *ethos* ou um padrão de disposição de espírito capaz de acolher os traços raros que caracterizam o espírito livre: sua disposição à dúvida; sua melhor aceitação da mudança de hábitos e opiniões; sua busca por uma normatividade que não se paute pela fé, mas pela exigência de “razões”; seu apreço pela honestidade e moderação como antídotos à exaltação e à precipitação do juízo; sua agenda não metafísica de investigação do mundo; sua visão não teocêntrica da ação e da moral.

Contudo, o modo de vida contemplativo representado pelo personagem

---

chega a ser uma prescrição universal, extensiva a todos os setores da sociedade: “mesmo que por vezes Nietzsche acene para a possibilidade de uma redefinição das estruturas culturais a partir da sobreposição dos valores epistêmicos aos valores morais, a posição mais comumente encontrada em seus escritos do período intermediário é a de encarar sua época como um momento de transição onde, na impossibilidade de efetivamente colher das ciências os valores norteadores da vida, resta como melhor opção o caminho da auto-experimentação e do conhecimento de si.” (SANTOS, *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*, p. 146).

<sup>47</sup> “Maquiavel e Montaigne são dois importantes precursores de Nietzsche em sua empreitada de pensar uma ética emancipada da eticidade cristã; Maquiavel fez para a moralidade pública o que Montaigne ousou na esfera da moralidade privada, ou seja, pensar uma eticidade emancipada da tutela do cristianismo.” (LOPES, *Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento*, p. 107).

<sup>48</sup> “(...) identificamos aquilo que Nietzsche chama de instinto de rebanho como sendo um tipo de predominância impulsiva segundo a qual os indivíduos se comportariam primordialmente como função de um todo. Por conseguinte, a moral do desinteresse predominante entre o tipo de rebanho seria fundamentalmente algo pessoalmente proveitoso a certos indivíduos, nos quais certa inclinação a ser função é dominante.” (SANTOS, *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*, p. 21).

“espírito livre” não parece se limitar ao modo de vida do profissional científico. Em *Humano* vemos o momento de maior aproximação entre filosofia e ciência na obra nietzschiana; o fato de o livro se destinar a lançar um programa de “filosofia histórica”, nos termos de Nietzsche, é a maior evidência disso. Ainda assim, nossa impressão é a de que conquanto a ciência exerça um papel fundamental na estruturação do programa filosófico de *Humano*, esse é um papel *instrumental*, e o programa é, afinal, um programa filosófico. A ciência é acionada como provedora de um *método*, primeiro no sentido de modo (histórico) de visar os condicionantes biológicos e culturais que produziram a contemporaneidade nietzschiana, depois no sentido de meio de cultivo da disciplina de espírito. Essas duas aplicações do pensamento científico estão, afinal, a serviço do espírito livre, que é o sujeito do experimento propriamente filosófico de criar valores e modos de vida.

### **Abreviações**

*GT/NT – O Nascimento da Tragédia – ou helenismo e pessimismo*

*HL/Co. Ext. II – Segunda consideração extemporânea – da utilidade e desvantagem da história para a vida*

*MA/HH – Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*

*MA/HH II – WS/AS – Humano, demasiado humano II – O Andarilho e sua Sombra*

*FW/GC – A Gaia Ciência*

*JGB/ABM – Além de Bem e Mal – prelúdio à filosofia do futuro*

*GM/GM – Genealogia da Moral – uma polêmica*

*A/AC – O Anticristo*

*GD/CI – Crepúsculo dos Ídolos – ou como filosofar com o martelo*

### **Referências Bibliográficas**

BRUSOTTI, M., Tensão – um conceito para o grande e para o pequeno. In: *Dissertatio*, 33. Pelotas, UFPEL, 2011, p. 35-62.

DELEUZE, G., GUATTARI, F., *O que é filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e

Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

LOPES, R. A., *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese apresentada como requisito de obtenção de título de doutorado pela FAFICH – UFMG, 2008.

LOPES, R., “A almejada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche* 29, vol. 2, 2011, pp. 309-352.

LOPES, R., Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. *Cadernos Nietzsche* 33, 2013.

NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967-88.

NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia – ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F., *A filosofia na época trágica dos gregos*. Organização e tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, F., *Schopenhauer as Educator*. In *Untimely Meditations*. Traduzido por J.R. Hollingdale. Editado por Daniel Breazeale. New York: Cambridge University Press, 1997.

NIETZSCHE, F., *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F., *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F., *Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma filosofia do futuro*.

Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F., *O Anticristo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F., *A Vontade de Poder*. Tradução e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PAOLIELLO, G. D., *Nietzsche Como Pensador da História – Crítica e Apologia do Pensamento Histórico na Filosofia de Nietzsche*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da UFMG, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História. UFMG: Belo Horizonte, 2009.

RIBEIRO, N., *Fernando Pessoa e Nietzsche – O pensamento da pluralidade*. Lisboa: Verbo, 2011.

RICHARDSON, J., *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press, 1996.

RICHARDSON, J., *Nietzsche's new Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.

RICHARDSON, J., Nietzsche on Time and Becoming. In PEARSON, K. A, (ed.) *A Companion to Nietzsche*. Blackwell Publishing, 2006, p. 208-229.

SANTOS, O. A. R., *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG, 2011.

VAN TONGEREN, P., *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para Além de Bem e Mal*. Tradução Jorge Luiz Visenteiner; apresentação de Oswaldo Giacoia Jr. Curitiba: Champagnat, 2012.