

Nietzsche e ciência: viver experimental

*Hercules Garcia da Silva Neto*¹

RESUMO

O trabalho foca o ‘período intermediário’ dos escritos de Nietzsche, em especial Humano, demasiado humano. Nesse período, Nietzsche experimenta rupturas em relação a si e o meio, visíveis nos prólogos de 1886 e *Ecce Homo*. Tentaremos expor como o que se considera ‘natural’ ou ‘artificial’ pode se tornar útil ou usual por morais e metafísicas na história da vida e do pensar. A exposição segue uma ótica ‘cientificizada’ – oposta ou à parte da ordem ‘metafísicizada’ – do conhecimento e do conhecer. Tanto Nietzsche perspectiva esses processos quanto auxilia entender psicológica-filosoficamente na obra intermediária (*Humano, demasiado humano, Aurora e A gaia ciência*), o que julgamos possibilitar a genealogia em seu pensamento, entendida aqui como junção de métodos e resultados científicos apropriados pelo autor.

PALAVRAS-CHAVE

Ciência. Método. Utilidade. Metafísica. Vida.

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Participa do núcleo de pesquisa em Nietzsche da UFG. E-mail: garcia.neto@hotmail.co.uk.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4270238034975796>.

Nietzsche and science: experimental living

ABSTRACT

The work focuses Nietzsche's writings 'intermediary period', especially *Human, All Too Human*. In this period, Nietzsche experiments disruptions regarding himself and the environment, noticeable on the 1886 prologues and *Ecce Homo*. We try to expose how what is viewed as 'natural' or 'artificial' may become usual or useful by morals and metaphysics in the history of life and thinking. The presentation follows a 'scientificized' point of view – opposed to or apart from the 'metaphysicized' order – of knowledge and knowing. Both Nietzsche envisages these processes and helps to understand psychologically-philosophically on the middle work (*Human, All Too Human, Daybreak and The Gay Science*), which we judge to provide his thought with the genealogy understood here as combination of scientific methods and results appropriated by the author.

KEYWORDS

Science. Method. Utility. Metaphysics. Life.

Uma questão de *método*²(?): quão ‘inumano’³ se deve ser para problematizar “acerca da origem e dos primórdios” da ‘humanidade’?

Tomar o pensamento como característica tradicional específica da *Homo sapiens* e descobri-lo como algo não essencial poderia levar a um novo entendimento do que venha a ser isso que se chama “humano”. Já no sumário de *Humano, demasiado humano*⁴, Nietzsche mostra com o *que* se armará e debaterá no multifacetamento de *si mesmo*: desde metafísica, moral e costumes, até um (anti)realismo histórico-cultural. Ao falar de “coisas” e “vida” ou de “contribuição à história” e “sinais”, surge tanto *que* abstrações e imagens ‘humanas’ quanto *como* Nietzsche pretende abordá-las em seu (des)envolvimento *ideal-sentimental*.

Diferenciamos ‘como’ e ‘que’ por recuperar uma forma renascentista de pensar que sintomaticamente buscou “método” a razões de ‘quês’, ‘porquês’ e ‘para quês’ da aparência. Se cada época, cultura, costume ou ideal constituído nessas razões tivesse um fundamento exclusivo ou se todos partem do mesmo fundamento, poderia não haver sentido em (r)estabelecer elos entre períodos diversos da história; a tese da construção do e pelo conhecimento teria de se tornar um mito.

Uma consequência disso seria qualquer ideal científico ou moral se tornar infundado, caso história se pressuponha em ‘esclarecimento’. Mas se a vida diária se constitui por elos de ideias semelhantes às de outrora, embora vistas de outros ângulos, transfigurando-se, seria possível escapar do relativismo na diversidade do pensar? E ‘experimentar’⁵ o que *usualmente*

² Sugerimos a seguinte leitura de sinais: *grifos*, quando não originais (o que não será avisado em citações, a não ser quando *grifo* adicionado), denotam valor argumentativo; ‘aspas simples’ como mero destaque ou ironia; ‘aspas duplas’ como replicação ou citação.

³ Por questão de legibilidade e não de gênero ou sexualidade, optamos pelo uso gramatical masculino com adjetivos e referências generalizadas.

⁴ Doravante, *Humano, demasiado humano* será abreviado como MA/HH, seguindo o padrão dos Estudos-Nietzsche no Brasil; bem como outras eventuais obras, como *Humano, demasiado humano*, vol. 2 (MA II/HH II), *Aurora* (M/A), *A gaia ciência* (FW/GC), *Além do bem e do mal* (JGB/ABM) e *Ecce homo* (EH/EH). Os números seguidos às abreviações das obras se referem a seções ou aforismos. No entanto, esse padrão deve se encontrar apenas em notas de rodapé, conforme diretriz do periódico.

⁵ Embora não ‘sistemática’, manteremos a seguinte diferenciação técnica entre “experimento” (*Experiment*), “experiência” (*Erfahrung*) e “vivência” (*Erlebnis*): o primeiro enquanto uma espécie de “educação [...] realizad[a] em alguém desconhecido, incognoscível” em contraste com “uma nivelção por princípio, para adequar o novo ser, seja qual for, aos hábitos e costumes vigentes” (MA II/HH II “O andarilho e sua sombra” 267); o segundo, como algo resultante ou pressuposto da própria experimentação (*ibid.*); e o último, fazemos uso da interpretação de Jorge Luiz Viesenteiner, quando enxerga “três aspectos principais: primeiro, *vivência* tem o caráter de ligação imediata com a vida [...]. Além desse primeiro aspecto, o que é vivenciado deve ter uma intensidade de tal modo significativa, cujo resultado confere uma importância que transforma por completo o contexto geral da existência [...]. O terceiro significado do uso do vocábulo *Erlebnis* se refere precisamente ao conteúdo daquilo que se vivencia. Trata-se da impossibilidade de determinar racionalmente o conteúdo da *vivência* [...] de modo que a noção de *vivência* deve sempre ser pensada do ponto de vista estritamente estético. Esse terceiro aspecto é compreendido à luz do contexto ao qual a palavra *vivência* surge na literatura alemã, vale dizer, como oposição intransigente à frieza da especulação metafísica e ao racionalismo da *Aufklärung*” (2013, p. 103-4).

se denomina uma “realidade em si” já não seria ‘experimental’ o “real”? O que ultrapassaria o pensamento mesmo, *motivando-o*: uma vontade? Instinto? O *erro*? Nietzsche admite, dez anos após MA/HH, ser momento de reconhecer *como*, pela vivida frieza⁶ dessa ideal ‘clareza de sentido’,

se vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto; exigente, mal-acostumado, como todo aquele que viu *abaixo* de si uma multiplicidade imensa – torna-se o exato oposto dos que se ocupam de coisas que não lhes dizem respeito (NIETZSCHE, 2005b, p. 11)⁷.

Nosso problema supõe a metafísica milenar e sua moral arraigada em percepções de um ‘mundo’ sujeitador, um ‘modo’ que modula *quem* percebe. As raízes de um mundo ou modo mental perceptível numa cultura coletiva de crenças constituem a própria doutrina da “consciência”. Essa doutrinação mental pode ocorrer ou não num aceite ‘consciente’ da imposição. O princípio da *Razão Superior* é uma das “verdades fundamentais” (NIETZSCHE, 2005b, p. 27-8)⁸ que podem não passar de algo *agradável* a quem as advogue: é possível que uma mente *necessite* de um agente regulador que, abstraído ou sentido por ela, permaneça *essencialmente estranho* ao que se vive. Talvez reconhecer seu caráter *fictício* seja a forma mais plausível de manter “princípios” assim vinculados à “vida”.

Nesse ponto, Nietzsche, em crítica aos “melhores lógicos” como Afrikan Spir, neokantiano contemporâneo seu, defende que mesmo a crença lógica de uma ‘identidade originária’ *veio a ser* por processos *não lógicos, inconscientes*; então, mostrando anseio por uma ‘nova psicologia’ que promovesse conhecimento menos obtuso do ‘humano’. O *primordial mesmo* – imediatamente vivido ou mediatamente experienciado – “de tudo o que tem cor, pele e aparência” (*id.*, p. 8)⁹ deveria constituir objeto excelente à ciência que *se queira* longe suficiente do que mais *possa* vir a afastar a ‘razão senciente’ de seus próprios sentidos. Uma razão sensível, capaz de distinções objetivamente válidas, não deveria se deter a estruturas formais do pensamento ou a alguma ‘entidade’ superior a ela mesma, de que seria dependente, para alcançar tal validade; ou, como podemos ver com Nietzsche, essa validade não é necessariamente amoral ou desinteressadamente moral.

Não se limitar a um subjetivismo (*aquém*) ou um transcendentalismo (*além*) é o que

⁶ Cf. EH/EH “Humano, demasiado humano”.

⁷ MA/HH “Prólogo” 4.

⁸ MA/HH 18.

⁹ MA/HH “Prólogo” 2.

diferencia o “mais novo dos métodos filosóficos”, pelo qual a “ciência natural” experimentaria uma ‘natureza’ sem servir de mera oposição empirista a um racionalismo moral ou *puramente* metafísico de nível lógico cujos juízos e crenças adviriam de uma remota cadeia evolutiva de perspectiva vegetal, para a qual “todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma” (*id.*, p. 28)¹⁰. Esse afastamento em MA/HH significa não tratar o caráter *errático* da existência, sublimado em efeitos conscientes, por “verdades fundamentais” e “absolutas”¹¹.

Vivências¹² nem experiências são entendidas aqui enquanto o vivê-las mesmo, o experimentá-las. Qualquer dessas instâncias implica em alguma representação ou movimento eletroquímico. Mas viver (que pode ser *representado* como ‘morrer’ ou outra coisa) condiciona transformações pulsionais *sem razão*, se não do próprio movimento da vida *sem experiência*, porque razão e experiência implicam em *atenção como meio para o experimentar*. O experimento nietzschiano com nuances diversas do (*in*)*consciente* viver humano se media assim. Seja o sujeito ativo ou passivo em relação a objetos, ele mesmo não pode escapar à objetividade sufocante da “consciência”, sob pena de perder sua importância moral. Pode se manter valioso *se dispondo* como objeto de perspectiva mais ampla. Uma estética poderia servir de saída a quem se desfizer da ‘sujeição’. Experimentar pensares ou modos de pensar instrumentaliza a linguagem (vivenciada *singularmente*, mas por estruturas *universais*). ‘Objetos’ se tornam ferramentas na ideia-objeto moderna de ‘mundo’, como numa interposição definida que não necessita história. Ao *se produzir* na própria expressão, um falante tem que *se deixar* instrumentalizar. A disposição sujeita a sujeitar pode *se vangloriar* na separação seletiva da perspectiva que ocupa ao conseguir fuga do englobamento do sujeito pelo objeto, bem como do próprio englobar que sujeita.

¹⁰ MA/HH 18.

¹¹ “[...] tudo veio a ser; não existem *atos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (MA/HH 2) – a tradução foi modificada no grifo removido de “existem” que não aparece no original “es giebt”, de acordo com a Edição Crítica Digital (eKGWB) disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

¹² Gerard Visser dedica a entrada para “**Vivencia** | *Erlebnis*”, no *Diccionario Nietzsche* editado por Christian Niemeyer, da seguinte forma que inspira nossa apresentação: “Vivenciar significa em N[ietzsche], lo siguiente: tomar parte en algo y atravesarlo en cuerpo y alma; la vivencia subraya, por tanto, esa dimensión general de la vida que opera inconscientemente en cada sensación: *toda acción sigue creándonos a nosotros mismos, teje nuestro ropaje multicolor... Nuestra vivencia – es nuestro ropaje*’ (NF 1882-83, 5 [1], núm. 208). Asimismo, la vivencia custodia el poder creador y estético de la vida; en M[A] 119, N[ietzsche] identifica todo vivenciar con ‘el poetizar’. Y, por último, la vivencia apunta para N[ietzsche] a la individualidad radical de la vida; el libro completo de la vida sería para él uno en el que apareciera la historia completa, *‘toda la historia como vivida y padecida personalmente*’ (NF 1887,9[115]). La vivencia era para Nietzsche el ritmo más integrador y fundamental de la vida, algo que se manifestaba bajo el sufrimiento y la capacidad de superación: en el sufrimiento como una vivencia que irrumpía violentamente, pero que también podía funcionar como el aguijón que impulsaba a una superación activa” (2012, p. 531).

Na linguagem, Nietzsche consegue transpor o regramento ‘sujeito-objeto’ sem deixar de atribuir valor respectivo. Mas mesmo o linguajar só pode ser uma espécie de ‘elemento natural’ observável, não mais entidade metafísica de estatuto próprio e ordenadora autônoma de razões. Adotar essa perspectiva moderna, como Nietzsche fez, é adotar a perspectiva humana que *se dá* a si mesma, não a perspectiva transcendente *dada* por meio do ‘humano’. Nesse sentido, não dá para se considerar imoral uma visão de mundo independente da moral, nem o ‘inumano’ como ausente de ‘humanidade’: uma ideia *não independente* do desenvolvimento histórico do organismo, assim como o ‘eterno’ não anula essa história.

Contrapor ciência e metafísica pode desvelar o grau de ‘significância’ da vida para o conhecimento e – apenas na medida do que se considera “vida”, – a média útil dos resultados de um saber. Enquanto a ciência se pretende ‘livre de preconceitos’, ‘pragmática’ e ‘sã’, a filosofia ‘inconsciente e inarbitrariamente’ valora o viver “como a arte [...] [com] a maior profundidade e significação possível” (NIETZSCHE, 2005b, p. 18)¹³.

O “otimismo”¹⁴ lógico-científico de uma estrutura epistêmica progressista parece um ponto comum entre ciência e filosofia (metafísica). A prática experimental pode não se desvincular de uma moral, abrandando o frio otimismo do cálculo e o acalorado pessimismo romântico da vida. Nessa disputa de visões de um ‘mundo’, legislar e experimentar *utilmente* não deve prescindir de métodos e resultados científicos¹⁵, ou ignorar o pessoal e suprapessoal¹⁶ filosóficos.

Não ensejando “guerra [...] sem *páthos*” (2011, p. 97)¹⁷, que é negar condições do agonismo intelectual, Nietzsche *se faz* percebedor dessa “paixão” (*páthos*) gerada e geradora do *que* faz que se deseje insaciadamente o conhecer – como a clássica “felicidade” –, já que *só circularmente* se conhece num modo especial porque tanto assim se o deseja. O círculo leva a um hedonismo talvez superável pela perspectiva imoralista de uma moral estudada: ‘consciente’ ou não disto, só se conhece porque se o quer enquanto só se quer porque se o conhece.

¹³ MA/HH 6.

¹⁴ Cf. MA/HH 6 e 7, onde se contrastam filosofia enquanto uma fenomenalismo pragmático e uma ciência eticamente indiferente a efeitos de seus resultados.

¹⁵ Essa interpretação se baseia na controversa consideração de Brian Leiter sobre um naturalismo em Nietzsche, em seu livro *Nietzsche on morality* (2002).

¹⁶ Contraste feito por Werner Stegmaier em seu artigo *Filosofar como forma de evitar uma doutrina*, originalmente publicado em 1995, onde as “formas de filosofar” e os “paradigmas da investigação” podem se avaliar permitindo ou não alguma interpretação diversa do (pré) estabelecido (2013, p. 91-3).

¹⁷ EH/EH “Humano, demasiado humano” 1.

Luzes que obscurecem: uma “química” como método de purificação da ‘pureza’

O físico *motiva* o metafísico. Esta afirmação contradiz toda uma tradição anciã de pensar sob ‘determinado’ ou ‘determinante’ molde de ideário *supraindividual* (supressor/repressor de individualidades a preço de poder haver alguma *comunicação*¹⁸), e pode iniciar a leitura de Nietzsche na transvaloração de costumes, apesar de taxado ‘malcomportado’, ‘inadequado’, ‘libertário’ – como fora também Jesus que, *se fazendo* ‘o Cristo’, intriga comunidades inteiras, ou Sócrates que, em Atenas, ‘corrompe jovens’ com maiêutica –. A própria imagem do “espírito livre” enquanto experimentação transfiguradora da ‘liberdade’ pode ser um modelo *inventado* por Nietzsche¹⁹ como forma de combater um ‘espírito maligno’ (no sentido grego do *kakodaimōn*) ou o espírito “cativo [de um demônio medieval qualquer]”. Um filosofar “maligno” pode se inspirar também em “moralistas franceses”, como La Rochefoucauld, Voltaire *et al.*, e promover a *vontade de investigar* costumes e a imbricada “moralidade” ou “eticidade”. Não *quem*, mas *o que* viria a ser chamado “moscardos morais” (filosofares *à la* Kant e Schopenhauer)²⁰, em M/A, permanece objeto experimental desde o período MA/HH²¹, quando Nietzsche formula uma “química das representações e sentimentos morais”. Essa “química” traduz o *expressar-se experimentável* de uma “observação mais aguda [...] psicológica”²².

Um caso utilmente anacrônico que pode taxar Nietzsche de “maligno” é ninguém menos que um dos apóstolos d’o Cristo’: Mateus, no capítulo 5, versículo 37 de seu *Evangelho*, sobre “a nova lei comparada à antiga”. Ele escreve: “Dizei somente: ‘Sim’, se é sim; ‘não’, se é não.

¹⁸ Stegmaier, 2013, p. 91-115.

¹⁹ Cf. MA/HH “Prólogo” 2.

²⁰ M/A 357: a imagem de um inseto que pode infligir dor com sua ‘picada’, na ausência do “amor do conhecimento”, um *páthos* que diferenciaria “tipos de moralistas”, por exemplo, esse que esconderia sua ânsia pelo sangue alheio (*dem Nachbar [...] unvermerkt eine Nadel so zu stecken*) para a (sobre)vivência *própria* e aqueles que, além de que “veem e mostram as leis e hábitos humanos”, também “*explicam* [erklären] o que foi observado” (M/A 428 – grifo adicionado para mostrar a inclinação estratégica de Nietzsche ao *Aufklärung*, que deriva do mesmo verbo ‘explicar’, ‘esclarecer’ (*erklären*); bem como a diferença de método, que pode ou não ponderar com *páthos*). Sobre pelo menos três qualidades de *método experimental*, que “agem sucessivamente com justiça, paixão [*Leidenschaft*] e frieza em relação a elas [as coisas]. [...] como policial, [...] como confessor, um terceiro como andarilho e curioso [respectivamente]”, ver M/A 432.

²¹ Cf. também MA II/HH II “Opiniões e sentenças diversas” 164, de 1879, onde Nietzsche compara “críticos [que] querem nosso sangue, não nossa dor” a “insetos [que] não picam por maldade, mas porque também querem viver [*leben*]”.

²² Respectivamente em 1. *Química dos conceitos e sentimentos* e 35. *Vantagens da observação psicológica* (introduzindo os capítulos 1 e 2 de MA/HH, que tratam de metafísica e moral): expressões que podem ter conduzido Paolo D’Iorio a afirmar essa intencionalidade nietzschiana de mostrar que “deve haver uma maneira de dar valor às coisas humanas [e não à ‘substância’/‘essência’ sobre-humana]” (2014, p. 76).

Tudo o que passa além disto, vem do Maligno”²³. Podemos ver como o discípulo se afasta e se aproxima do filólogo-filósofo, respectivamente, pela aparente flexibilidade do pensamento legado por Nietzsche e a inflexibilidade de uma mudança de direção na repreensão (punitiva) advinda da Sagrada Lei que tendo sido, no Antigo Testamento, sobre a “comunidade”, passa, no Novo, a ser do próprio agente consigo mesmo e com *sua* ‘cruz’, ou mesmo a ‘cruz’ *alheia*, esteja esta na experiência pessoal do pensamento ou no viver de um *todo fluídico indiscernível*, ao nível *patológico*.

Esse *páthos* atravessa e pode dismantelar sensações e pensamentos. Perspectivas formadas nessa tensão constituiriam ‘matéria-prima’ da nova psicologia de Nietzsche²⁴. Comedimento ou firmeza de decisão no pensar resulta não de um pensamento *inflexível*, como seria ‘normal’ de se inferir, mas de uma “liberdade de espírito” cultivada no anacronismo da ‘resiliência’ (NIETZSCHE, 2005b, p. 225)²⁵.

Aderir *acriticamente* a perspectivas supõe inflexibilidade de convicção, que inibe a vivência flexível em sensações não vistas através dos óculos exclusivos de uma “Razão” hipertrofiada ou uma “Fé” cega, as quais podem chegar a ver somente logicidade de coisas ou uma fantasia de ‘eterno regozijo’ – sem sofrimento ou hipersensibilizada. A acriticidade ignorante de sua *condição vivente* é logicamente suficiente para validar isto: afinal, “moscardos” *podem* picar “despercebidamente”²⁶.

Mesmo lançando mão de algum Iluminismo e teleologia, Nietzsche não busca negar a patologia terrena de padecimento por infortúnios ou intencionalidade alheia ao sentimento *próprio*²⁷. Liberdade de espírito consiste em integrar prática e teoria a si mesmo *firmemente*,

²³ Vale ressaltar como a substantivação “Maligno” em favor de *uma* visão se deve já a uma *interpretação* na tradução do grego antigo, que sequer tinha costume de diferenciar maiúscula e minúscula; que Mateus usou o *adjetivo* em forma genitiva ‘do mau’ (*τοῦ πονηροῦ*), que (segundo o léxico grego Liddell-Scott-Jones, disponível em: <https://lsj.gr/wiki/%CF%80%CE%BF%CE%BD%CE%B7%CF%81%CF%8C%CF%82>) deriva do verbo *πονέω* (*ponéō*), implicando um ‘trabalho árduo’, no nosso caso, com a linguagem mesma, o que em outras palavras poderia resultar em “retórica” – isto é, manobras linguísticas devem ser aconselháveis *oportunamente*; e ainda, como interpretado na nota explicativa 37 da edição, o “sentido” desse versículo de que ‘contentamento’ e ‘conformidade’ às formas ordinárias da linguagem são o aconselhável em circunstâncias também ordinárias, o que vai *ao* encontro do testamento de Mateus do suposto ensinamento de Jesus, que inclusive prega insurreição à tradição escriba judaica (5, 20) – o que o “espírito livre” corroboraria até o ponto que se considere sua intrínseca capacidade de “acesso a modos de pensar numerosos e contrários” (MA/HH “Prólogo” 4).

²⁴ Interpretação devida a Richardson, 2011, p. 314-9.

²⁵ MA/HH 464.

²⁶ M/A 357.

²⁷ Cf. MA/HH 108: sobre o ‘bálsamo’ da arte trágica e da religião na modificação interpretativa de ‘vivências’ ou *Erlebnisse*; na sequência, MA/HH 109, inspirado em Horácio e Byron: onde “erros” de raciocínio seriam tão valiosos quanto “verdades que fossem tão salutares, calmantes e benfazejas”, na ausência do “rigoroso método da verdade” por uma “*consciência intelectual*” equivalente ao *sofrimento* da desilusão metafísica; e FW/GC 338: observando a moral compassiva, que tem visto sofrimento *próprio* como ‘universal’ e o “interpretado superficialmente” por uma “frivolidade intelectual”.

dotando “vida” de valor investigativo: seu sentido não necessita predefinição porque *flui*. O experimento físico-inteligível, “com [esse] *duplo olhar* para o mundo, que todos os grandes conhecimentos possuem” (NIETZSCHE, 2011, p. 103)²⁸, é pleno, mesmo se carece de sentido.

Liberdade espiritual pode insurgir num distanciamento patético de juízos *pessoalmente* falaciosos que adquirem valor suprapessoal. Essa *liberdade* busca, *através* das finalidades propostas pela “filosofia histórica” (que investiga história e origens do objeto com base naquela ‘matéria prima’ da psicologia proposta), *o que* etiologicamente se (o)punha em forma de um ‘procedimento regrado’ ao *indivíduo comungado*, pois, desse modo, pode investigar *atipicamente* causas e consequências do comportamento moral *sem* “o erro” ou o valorando *devidamente*.

Esse pode ser tanto advento quanto origem das *conveniências* (auto)tornadas – mesmo ao acaso – (segundas) ‘naturezas’ de um povo. Assim, costumes têm suas ‘raízes’ gradualmente fortalecidas ou enfraquecidas; habituar-se a métodos de vida depende da capacidade de auto-organização sujeita ao hábito. Se o comportamento é semelhante ao de uma planta, então, mesmo que lhe sejam arrancadas as raízes, sua perspectiva etérea de contemplação única permanece vegetando, raízes secando, apodrecendo. A ‘química sentimental’ proposta por Nietzsche pode transformar esses elementos, como num laboratório em que estes são combinados, recombinaos, decantados, enfim, para que reajam entre si, se (contra)balanceiem. Pois é a ciência que, *dissecando* elementos de seu “campo menor”, amplia (re)vista das *funções* conceituais e sentimentais envolvidas em determinada visão de mundo, sem *o que* dificilmente o sujeito *podaria* não se sujeitar.

(O transfigurar de) *sentimentos morais* (ou da *moralidade*) como ‘objeto’ da “filosofia histórica”: *Versuch*

Junto a um utilitarismo da ciência, fundado nessa busca psicológica da felicidade que toma ‘natureza’ e ‘humano’ como objetos, a própria hermenêutica de um ‘texto’ (da vida) pode se tornar *impessoal*, capaz de transfigurar a autoria de um ‘escrito’ pela própria experiência vivida na interpretação. Se um experimento de leitura do ‘mundo’ alterna a forma de perspectivas de seu autor e leitor, depender de um costume fisiopsicológico²⁹ ‘legível’ pode

²⁸ EH/EH “Humano, demasiado humano” 6.

²⁹ Esse raciocínio sobre um trabalho, o filosófico em especial, essencialmente dependente da experiência de vida pessoal, pode ser visto na obra que transita entre o ‘intermédio’ e a ‘maturidade’ de Nietzsche: *Além do bem e do mal*; justamente na seção intitulada “Dos preconceitos dos filósofos”, a qual termina afirmando ser a psicologia, “uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (JGB/ABM 23).

equivaler a moral.

Na obra intermediária, Nietzsche tenta desvelar uma moral como pedra de toque para qualquer interpretação sobre os ‘grandes problemas humanos’. Daí ser ela ‘objeto-mor’ de sua psicologia renovada³⁰, expondo motivos e razões *causadores* desse comportamento transfigurador de crenças e atitudes. Mas se *páthos* individual é necessário aí, a realização desse transfigurar(-se), moralmente ou não, é sempre insuficiente ao *porquê* de autores, em especial na filosofia, não tratem de maneira ‘propriamente – entenda-se *ordinariamente* – filosófica’ o que se entenda por “filosofia”.

A forma *como* se valora o conhecimento, sendo ‘causa’ ou ‘consequência’ do processo, mantém incompleto o fenômeno sintomático do valor. Ciência como investigação de fenômenos necessita do “erro” tanto quanto do “rigor”. O sujeito dessa ciência pode ser redutível aos próprios fenômenos, sentimentos ou pensamentos, que representa em sua autoprodução, mas sua divisibilidade vivente *necessita* da transformação irredutível, seja pelo ar que respira, o desejo a que aspira, o alimento ingerido e, só talvez, digerido adequadamente ou, ainda, o sentido dado pela mente ao momento vivido, vivenciado. Em MA/HH, “*inclinação por algo* (desejo, impulso, anseio)” (2005b, p. 55-6)³¹, pode se tornar visível mesmo em ações “altruístas”, “desinteressadas”, no que Nietzsche alega ser constatável a ‘composição orgânica’ de uma conduta. Moral torna-se passível da “dissecação psicológica” – mas nem tanto a *psychē*.

Com uma perspectiva filosófica em Nietzsche vinculada a ciências e artes da vida³² se possibilita *confluência* entre atividade humana e suas interações, tanto mais elaborada essa confluência *se faça* nas mentes como o maior (ou melhor) objeto das “grandes ciências”. Nesse mutualismo, o ‘ser’ de alguém a se constituir, ou mesmo o do ‘mundo’, só pode vir a ser porque nem tudo *se evidencia* diante de uma ‘vontade livre’, *subjugada* à história de vivências. O ‘amor ao saber’ pode ser o gerador principal dessa busca incessante: a própria filosofia se tornaria patologia³³ e condição para constituição social. A ‘liberdade’ que proporciona não pode ser *total* ou é, no mínimo, *questionável*.

História e sociedade, modulando forças envolvidas nos sentimentos morais em questão,

³⁰ Interpretação também devida a Richardson (2011).

³¹ MA/HH 57.

³² Como visto em MA/HH 6-7 e 108-9.

³³ Interessante notar como o *páthos* do “amor” não anula “poder” (*Macht*) nem a ‘possibilidade’ (*können*) de alcançar uma “felicidade” *fluídica*, que “continuamente se desfaz de sua inesgotável riqueza e a derrama no mar”, ainda pouco vislumbrada, inspirada na “característica virtude e doença, denominada ‘sentido histórico’” (FW/GC 337); e como “nós, os homens de agora, começamos justamente a formar, *elo a elo*, a cadeia de um futuro sentimento *poderoso*” (*ibid.* – grifo adicional); isso a ‘quem sabe sentir o conjunto da história humana como *história própria*’ (*ibid.*).

não significam sua própria ‘verdade’, provável apenas *intelectualmente*, na visão *quasi-iluminista* desse intermédio³⁴. Uma hipótese ontológica é de que tais ‘objetos’ se envolveriam num notável *monismo* corpo-mente – se é possível atribuir alguma ontologia a Nietzsche que busque estudar o ‘ser’ a partir do próprio ‘vir a ser’ e este por aquele –. A ‘filosofia científica’ alimentada em Sorrento, segundo D’Iorio, seria filosofar na “grande saúde” e tudo que a preceda e dela proceda. Apesar da aparência de “livro [...] frio [...] duro e sarcástico” (NIETZSCHE, 2011, p. 96)³⁵, busca mais jovial aproximação que gélido afastamento da Terra.

Tudo se torna questão de direcionamento de *forças* ou *poder* – por *invisíveis*, porém *perceptíveis*, que sejam –. Essas forças podem ser ‘medidas’ empiricamente (*quanto de força*) resultando numa abstração sempre (*re*)*formulável* (*qual força*). Enquanto Nietzsche (*se*) expõe de modo inclinado à *cientificidade* de um pensar mais voltado ao “fenômeno” que à “coisa em si”, esta que “quase em todos os lugares morre de frio” (*id.*, p. 97), (*se*) mobiliza especialmente na perturbação nervosa que o levaria à “viagem [por sinal a um lugar mais quente como o mediterrâneo; muito mais agradável e vantajoso às *necessidades naturais e momentâneas* do filósofo;] que mudou os rumos da filosofia [do ‘espírito livre’]”.

Ao pressupor logo no título da biografia uma interpretação antes ‘flexível’ que ‘fixa’ desse período crítico de vivências da “vontade de *livre* vontade”³⁶, talvez como tentativa de *experimentalizar o experimento* nietzschiano, D’Iorio parece ter visado o “*esprit libre*” nem tão ‘friamente’ quanto sugere a tradutora Joana Melo³⁷. D’Iorio intitula a ‘gênese’ (*genèse*) de *uma* filosofia, a do “espírito livre” (*la philosophie de l’esprit libre*), não da “filosofia” em geral. A tradução perde nuances desse período de vida do filósofo. Como introduz o biógrafo, é um momento em que Nietzsche inicia a transfiguração mórbida e alegre de seus próprios sentimentos morais para com a metafísica de amizades passadas. Os experimentos que faz com várias tradições e correntes científicas emergindo nesse período, expressos na mudança gradual do estilo de sua escrita, constituem o estudo perspectivístico *próprio* do autor. Nesse período onde *se distancia* de tradições (não as rejeitando ou negligenciando sua ‘influência’ porque desenvolveu outros modos de ver), busca uma ciência pretensiosa que utiliza intencionalmente

³⁴ Cf. também MA/HH 15, onde salienta a *insensatez* (*keine[r] Sinn*) da divisão entre mundo “interior e exterior”, através do que complexos orgânicos se relacionam em “força” ou ‘intensidade’ (*Stärke*), sendo o intelecto distintamente envolvido na relação e que pode ponderar independente da “verdade”. Jogar entre “essência” e “aparência” não se mostra útil para além da crença que exija dicotomia para se manter ‘intensa’ (*starke*) suficiente em *influência*, não para ‘a verdade’ desbaratinável por uma “crença [mais] forte” *rigorosa e metodicamente* próxima de *uma* ‘verdade’.

³⁵ EH/EH “Humano, demasiado humano” 1.

³⁶ MA/HH “Prólogo” 3: “vontade [...] de determinação *própria* dos valores” (grifo adicional).

³⁷ ‘Espírito livre’ simplesmente não aparece no título traduzido, o que poderia empobrecer a interpretação.

o *que há* a seu dispor para constituir *sua* investigação. A psicologia refundada desconsidera utilmente o que tem valor de ‘erro como método’, não como ‘objeto’.

Em algum momento, mesmo o “espírito livre” *não pode nem deve* estar isento do sofrimento “[d]os erros de raciocínio mais habituais” (NIETZSCHE, 2005b, p. 36)³⁸, pelo que se capacita ao perspectivismo ilimitado. Um erro seria a dedução do ‘verdadeiro’ pela *suposta e agradável* ‘existência’ de algo: a premissa não passa de conveniência. O ponto de partida *sincero* de Nietzsche seria uma ciência e o uso racional ou ‘conscientemente’ *figurativo* da linguagem. Isso não significa que ciência não possa *ser* agradável e *tornar(-se)* ‘moral’ na busca por ‘verdades’. Aqui podemos perceber o cuidado estético-cultural de Nietzsche com o diverso. Etimologicamente³⁹, é notável que “hábito” (*Gewohnheit*) pode estar diretamente ligado ao sânscrito *van*, donde deriva o inglês *want*, que diz daquilo *por que* alguém venha se agradar. Formulações de Nietzsche tocam algo *vivido* por ele. Entendidas como “experimentação” (*Versuch*) do pensar e ponderar, por expandir com mais *força própria* uma avaliação possível de ‘sintomas’⁴⁰, formam *sua* ‘semiótica’. Um requisito nessa busca de elos da diversidade espiritual é enxergar *como* Nietzsche consegue experimentar pensamentos, em sua ‘leitura de si’ e do ‘mundo’, a fim de que uma comunidade interpretativa *se crie* nessa legibilidade indiscernível e patológica de quem quer que venha experimentar a leitura *própria*. Uma condução ‘objetiva’ da pesquisa *deve* se possibilitar no filosofar específico do autor dessa ‘leitura’ e do leitor da ‘autoria’ como *métodos vitais* do experimento.

Considerando especialização no autor como ‘medida comum’ do *Versuch*, além de D’Iorio, Richard Schacht e outros, como Patrick Wotling e Stegmaier podem ajudar a entender essas relações na mudança estilística, levando em conta *primariamente* o estudo autobiográfico feito em *Ecce Homo*, os prefácios de 1886 e apontamentos sobre *sua* vida e obra. No entanto, uma posição vai de encontro ao que apresentamos aqui: tanto em D’Iorio quanto em Schacht, avalia-se a transição entre *fases* de ‘ser filólogo’ para ‘ser filósofo’, como se “a metafísica do artista” desse adeus *definitivo* à ‘cientifização’ da (de uma das) filosofia(s) de Nietzsche, num “*progressus*” desnecessário ao *Versuch*. O pensador, em advertência “*contra os míopes*” (2017, p. 52)⁴¹, como lembra Schacht (2005a, p. xi), se representa e apresenta sob várias máscaras

³⁸ MA/HH 30.

³⁹ KLUGE, 1891, p. 118-9; 399; 401.

⁴⁰ O “termo [sintoma ocorre] com mais frequência nos últimos textos de Nietzsche”, como expõe Wilson Frezzatti (2016, p. 378-80), e pode significar “sinais” (*Zeichen*) ou “produções” de *impulsos* ou *forças* por meio dos quais, além de uma relação intrínseca com a *vida*, esta possa se considerar “o critério para decidir sobre a saúde ou a morbidade [de] um organismo, um indivíduo ou uma cultura”.

⁴¹ MA II/HH II “Opiniões e sentenças diversas” 128.

linguísticas, *por necessidade*⁴², transfigurando forças contra e a favor de uma degeneração própria, num baile dançando com ‘verdade’ e ‘fantasia’. Nietzsche experimenta o próprio conceito de ‘humanidade’ em toda a largueza a ele observável, mas nenhuma de suas ‘fases’ pode se distinguir na instância última e inacessível de *seu viver*.

Experiência vs. Experimento: uma ‘luta pela sobrevivência’ de “promessas”?

Avaliar ‘impessoalmente’ um *estilo fragmentário* como o das obras em questão supõe o conteúdo aforismático como *expressão do viver experimental*. O estilo de produção seria suficiente para formar objetos, métodos e finalidades da investigação *poiética* exigida pelo autor. Não pareceria poético, para não dizer ‘místico’, como *todas* as seções 128 em MA/HH e MA II/HH II podem desfechar o argumento da “vivência” metódica e do *Versuch* como resultado provisório? E se experimentássemos um caso ‘científico’ *mesmo*? É moralmente aceito que poesia e ciência não se falem, como já foi exigido que se falassem.

Em MA/HH há uma diferença qualitativa entre “promessas da ciência” e “promessas religiosas”; como aquelas, parcialmente ‘livres’ de moral (pela própria ‘modéstia’), são promessas ‘mais livres’ que estas. O uso de “*freilich*”, traduzido como “sem dúvida”⁴³, pode abrir brecha etimológica a essa interpretação também ‘livre’. É evidente⁴⁴ sua origem comum com “*freier*”, termo de “espírito livre”. Depois, como aponta nota a respeito do “sentido do aforismo – dirigido aos que torcem o nariz para uma obra em aforismos” (2017, p. 259), há a típica provocação nietzschiana de exortar inquietude em leitores de seus ‘sofridos’ escritos (*apaixonados e apaixonantes*), por tocar no *estilo* e em como por muitos se considera “obra malfeita” (*Stückwerk*). Além do que a ciência teria como “meta” o prolongamento dessa ‘condição primordial’, o ‘viver’ (*leben*) com história, diferente da nem tão modesta “eterna beatitude”. Já em MA/HH II⁴⁵, o emblema do “autor *sério*”, que transmuta o sofrimento vital

⁴² “Então vocês acham que é uma obra aos pedaços [*es müsse Stückwerk sein*], somente porque lhes é oferecida (e *tem de ser* [*und [es] geben muss*]) em pedaços” (ibid. – grifo adicional). *Müssen* é um verbo usado em alemão para conotar uma situação invariável, necessária ou mesmo que conote algum ‘dever’ (<https://www.dwds.de/wb/etymwb/m%C3%BCssen>): adicionamos os dois grifos nos dois destaques do alemão de Nietzsche para explicitar como pode estar questionando duas formas de *necessidade*, de *vida*: aquela que precisa rejeitar o ‘fragmento’ e aquela que não poderia se expressar sem ele. Como biografa D’Iorio, “Nietzsche escrevia pouco nesse período, por causa das dores oculares” (2014, p. 21), motivo *vivo* suficiente para alimentar uma necessidade de fragmentação talvez já a florada psiquicamente.

⁴³ “128. *Promessas da ciência*. – A ciência moderna [...] sem dúvida [*freilich*] bastante modesta, se comparada às promessas religiosas”.

⁴⁴ KLUGE, 1891, p. 97. Compare-se também: <https://www.dwds.de/wb/etymwb/freilich>.

⁴⁵ “O andarilho e sua sombra” 128.

em alegria, contrasta com a mera descrição romântica ou pessimista do sofrer⁴⁶. Comunicar a alegria experimentada denota ‘seriedade’ metódica com o vivido: (*con*)*vivência* seria um método para regozijo mútuo, enquanto a “guerra sem *páthos*”, uma partilha paradoxal do sofrimento em sua forma ‘objetiva’ possivelmente mais preconceituosa. Uma ‘luta por existência’ de necessidades se coloca no horizonte de *forças em agonia*.

Experimentar ciência em Nietzsche através de uma história modulável ao que se vive envolve a pretensão de uma *poiesis* cultural, diferente de um progressismo mantenedor de linhas de produção pré-programada. Se fosse possível assimilar teleologia evolucionista a essa renovação histórica de valores, “o acúmulo de pequenas variações produz[iria] *novas espécies* [de necessidade]” (FREZZATTI, 2016, p. 177), o que não anula *a priori* a necessidade metafísica. Nesse mutualismo entre ideias e sentimentos, a “luta” (*struggle*) entre espécies – e *seus motivos* – seria de longe mais primordial que o suposto finalismo ‘inscrito na natureza’. A “evolução” ou ‘preservação de raças’ que não sejam as ‘formas menos favorecidas’ (*less-favoured forms*⁴⁷), já que estas só vêm a ser *extintas pela falta de capacidade* na “luta”, pode agradar uma teleologia capaz de dominar mentes se compatibilizando com a teologia de um sofrimento; seria um ‘santo remédio’ a sintomas de cultura *degenerada*, em vias de ‘extinção’ *sem risco, certa*. Uma “luta por dominação” não seria para “sobrevivência”, mas meio de expandir domínio *próprio*. Um complexo fraco experimentando resistência sobre bases ‘puras’ mais *vê* sofrer que regozijo, assim *se extinguindo* pela inclinação ao ‘além’; no lugar de *viver*, busca uma sobrevivência *a priori* precível. Portanto,

[...] é necessário, com coragem e ousadia, desprender-se de crenças e do desejo de certezas e fixidez, predispor-se a tomar as coisas provisoriamente, arriscar-se sem recer a errância e o erro, a aventura e o perigo, lançar-se à conquista do desconhecido e sempre considerar as próprias vivências como experimentos (CORBANEZI, 2016, p. 220).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA SAGRADA. Trad. Centro Bíblico Católico. 73ª ed. São Paulo: Ave Maria, 1991.

CORBANEZI, E. *Experimento (Versuch)*. In: MARTON, S. (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, 220-1.

DARWIN, C. *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Nova Iorque: D. Appleton and Company, 1861.

⁴⁶ Contraste visto também nas seções citadas de MA/HH 109 e FW/GC 338.

⁴⁷ Expressões da *Origem das espécies* para explicar a ‘seleção natural’; uso alternado de termos (traduzidos) por Frezzatti e o original de Darwin (por exemplo, 1861, p. 280 – tradução livre).

D'IORIO, P. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Ed. digital. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

FREZZATTI JR., W. A. *Darwinismo (Darwinismus)*. In: MARTON, S. (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, 175-8.

_____. *Sintoma (Symptom)*. In: MARTON, S. (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, 378-80.

KLUGE, F. *An etymological dictionary of the German language*. Trad. John Francis Davis. Londres: George Bell & Sons. Nova Iorque: MacMillan & Co., 1891.

LEITER, B. *Nietzsche on morality*. Londres: Routledge, 2002.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia. de Bolso, 2012.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia. de Bolso, 2005.

_____. *Ecce homo: de como a gente se torna o que a gente é*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

_____. *Human, all too human*. Trad. R. J. Hollingdale. Introd. Richard Schacht. Cambridge: Cambridge University Press, 2005a.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia. de Bolso, 2005b.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, vol. II*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia. de Bolso, 2017.

RICHARDSON, J. *Nietzsche's psychology*. In: ABEL, G.; BRUSOTTI, M.; HEIT, H. (eds.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlim: Gruyter-Verlag, 2011, 311-28.

SCHMIDT, J. *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe. Band 3/1*. In: *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Berlim: Walter de Gruyter, 2015.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VIESENTEINER, J. L. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas, SP: PHI, 2013.

VISSER, G. *Vivencia. Erlebnis*. In: NIEMEYER, C. (ed.) *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Ed. espanhola G. Cano. Madri: Biblioteca Nueva, 2012, 530-1.

WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.