

Nietzsche e a ciência: um ensaio sob a perspectiva da relação entre ciência, metafísica e arte

Nietzsche and science: an essay from the perspective of the relationship among science, metaphysics, and art

Wilson Antonio Frezzatti Jr.¹

Resumo

O artigo, por meio de um recorte específico na obra nietzschiana, tem como objetivo apresentar diferentes perspectivas pelas quais Nietzsche entende a relação entre ciência, metafísica e arte. Em *O nascimento da tragédia* (1871), o conhecimento da condição trágica do homem e sua justificativa estética sucumbem à filosofia socrática, o que revela um antagonismo entre o racionalismo e a sabedoria trágica. Uma oposição entre a postura científica antidogmática e a metafísica aparece em *Humano, demasiado humano* (1878-80): aqui o espírito livre é a personagem que, livre dos valores vigentes, pode elevar a cultura. Nesse momento, a arte assume um duplo papel, pois pode tanto auxiliar a ciência como aliar-se à metafísica. Em *A gaia ciência* (I-IV, 1881-82), temos uma espécie de fusão entre ciência e arte, o que promove um modo de produzir conhecimento que se antagoniza à seriedade da metafísica tradicional. Nos últimos textos nietzschianos, a ciência aparece como um caso especial da metafísica. Para superá-la, apoiado na noção de vontade de potência, Nietzsche propõe uma fisio-psicologia. Da mesma forma que a relação entre ciência, metafísica e arte se modifica, os sentidos dessas produções também assumem outras formas.

Palavras-chave: Espírito livre. Fisio-psicologia. Gaia ciência. Sabedoria trágica. Vontade de potência.

Abstract

The article aims to present different perspectives by which Nietzsche understands the relationship among science, metaphysics, and art. For this purpose, we made a specific cut of the Nietzschean work. In *The Birth of Tragedy* (1871), the knowledge of human tragic condition and its aesthetic justification succumb to the Socratic philosophy, what reveals an antagonism between rationalism and tragic wisdom. An opposition between the anti-dogmatic scientific stance and the metaphysics appears in *Human, All Too Human* (1878-80): here the free spirit is the figure that, free of the prevailing values, can elevate the culture. At this point, the art plays a dual role, since it can both help the science and ally itself with the metaphysics. In *The Gay Science* (I-IV, 1881-82), we have a kind of fusion between the science and the art, which promotes a way of producing knowledge that antagonizes the seriousness of traditional metaphysics. In the final texts of Nietzsche, the science appears as a particular case of metaphysics. To overcome it, supported by the notion of will to power, the German philosopher

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP); Professor associado dos cursos de Graduação e Mestrado/Doutorado em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE); Professor colaborador do Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM); Coordenador do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN); Membro do Groupe Internationale de Recherche sur Nietzsche (GIRN), do Grupo Internacional HyperNietzsche, do GT Nietzsche (ANPOF) e do Grupo de Pesquisa “Filosofia, Ciência e Natureza na Alemanha do século XIX” (UNIOESTE). E-mail: wfrezzatti@uol.com.br

proposes a physio-psychology. In the same way as the relationship among science, metaphysics, and art changes, the meanings of these productions also change.

Keywords: Free Spirit. Gay science. Physio-Psychology. Tragic Wisdom. Will to power.

É possível abordar a ciência no pensamento nietzschiano por meio de sua relação com a metafísica e a arte. A partir dessa perspectiva, podemos estabelecer quatro momentos na obra do filósofo alemão: a) Antagonismo entre a sabedoria trágica e socratismo teórico: apresentada em *O nascimento da tragédia* (1871), em que o conhecimento da condição trágica do homem e sua justificativa estética sucumbem à busca da verdade; b) Antagonismo entre a postura científica antidogmática e a metafísica: o espírito livre aqui é a personagem que, livre dos valores vigentes, pode elevar a cultura, conforme principalmente *Humano, demasiado humano* (1878-80); c) *A gaia ciência* (partes I-IV, 1881-82) também vai propor um modo de fazer ciência que se antagoniza à seriedade da metafísica tradicional. A diferença entre as duas obras está na posição que a arte assume em relação à ciência e à metafísica; e d) A ciência enquanto um caso especial da metafísica: o paradigma deste momento é o parágrafo 344 de *A gaia ciência* (parte V, 1886), mas *Crepúsculo dos ídolos* (1888) e *Ecce homo* (1888) também nos trazem exemplos dessa relação. Da mesma forma que a relação entre ciência e metafísica se modifica, os sentidos de ciência e metafísica também assumem outras formas. Simultaneamente, a arte se relaciona com esses sentidos também de forma cambiante.

Nietzsche, em NT 18, classifica as culturas em tipos baseados numa concepção schopenhaueriana: a vontade universal encontra ilusões para prender suas criaturas à vida. Os três tipos principais de ilusões, de estímulos próprios de grandes naturezas que sentem o peso da existência, correspondem a três tipos de culturas (*Cultur*)²: a) cultura socrática, na qual predomina o prazer socrático de conhecer e a ilusão de poder curar por ele a ferida da existência (exemplo histórico: a cultura alexandrina ou helenística); b) cultura artística, na qual predomina o véu apolíneo da beleza das formas (exemplo histórico: a cultura helênica); e c) a cultura trágica, na qual predomina o consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua a vida eterna (exemplo histórico: a cultura budista). Em cada uma dessas culturas, outras formas de existência têm que lutar penosamente para se expressar. Segundo o filósofo

² Esses tipos culturais não são puros, mas representam a predominância de um tipo de ilusão.

alemão, a Europa de sua época vive sob a cultura alexandrina, cujo ideal é o homem teórico, o douto ou o erudito. Essa cultura, cujo protótipo é Sócrates, solapou a cultura trágica da Grécia pré-socrática.

Ao apresentar os tipos de cultura, pode parecer que Nietzsche, ao considerá-los ilusões que prendem o homem à existência, as considera equivalentes, mas não o são³. Todo o livro *O nascimento da tragédia* nos mostra isso: o projeto cultural do jovem Nietzsche está assentado sobre a cultura trágica, sobre uma certa união dos impulsos apolíneo e dionisíaco, na qual, ao invés de se limitarem mutuamente, permite que se expressem de modo máximo. Nem todas as culturas enfrentam a sabedoria de Sileno do mesmo modo: “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível; não ter nascido, não *ser, nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NT 3)⁴. Na cultura trágica, se a música, expressão do impulso dionisíaco, provoca a intuição da sabedoria de Sileno, o apolíneo seduz para o homem continuar a viver: a pior coisa é morrer logo, a segunda, morrer um dia. A tragédia, com sua interação especial entre música e drama ou discurso, entre o impulso dionisíaco e o impulso apolíneo, nos coloca diante da eterna dor primordial, único fundamento do mundo, e do mundo aparente da beleza, e produz algo que é raro na cultura humana: a unidade do homem com a natureza. Permanecemos na existência por meio da ilusão de sermos um com o infinito. A existência e o mundo são justificados apenas como fenômeno estético (cf. NT 24).

A união especial da dor fundamental com a ilusão da beleza expressa-se na tragédia quando o drama representa a música do coro dissonante. Em CW 9, Nietzsche aponta um mal-entendido com a palavra drama por parte de seus contemporâneos: drama não é ação. A origem do termo é dórica, e significa evento, história no sentido hierático, ou seja, refere-se à lenda de um povo, à história sagrada que funda um culto. Drama não é um fazer, mas um suceder, ocorrer: o drama é o mito trágico (cf. NT 21). Enquanto a música produz um símile sublime do universal, o mito, por um lado, liberta-nos do ávido impulso para esta existência, lembra-nos de um prazer superior, isto é, a aniquilação do herói, a perda de sua individualidade no universal, mas, por outro lado, protege-nos da música, faz com que nos entreguemos a ela sem receio do orgiástico sentimento de liberdade, sem o rompimento definitivo do princípio de

³ Não desenvolveremos aqui a cultura artística, baseada apenas no impulso apolíneo. Em NT 15, Nietzsche coloca-a próxima da cultura teórica, pois ambas procuram na aparência (beleza e conceito) algo para se proteger contra o pessimismo em face da vida. A diferença está no que cada uma enfatiza: a cultura artística, o que permanece velado; a cultura teórica, o desvelamento conseguido por esforço próprio.

⁴ Os excertos de NT seguem a tradução de J. Guinsburg (NIETZSCHE, 1992).

individualização. O mito trágico leva ao limite o mundo das aparências, estimulando a busca de uma realidade atemporal e eterna⁵; com ele, o sonho e a fantasia apolíneos não vagam ao léu.

O mito dá unidade a toda cultura e significado à vida. O homem abstrato, que apoia-se na verdade teórica, é pobre e sua cultura está condenada a depender das outras. Não é possível transplantar um mito de um povo a outro. E foi justamente o homem teórico o responsável pela destruição da tragédia e da sabedoria trágica. O movimento que busca a verdade e que originou a filosofia e a ciência desmantelou a especial união entre os impulsos apolíneo e dionisíaco. Em uma Atenas decadente, um decadente foi capaz de produzir um remédio, ainda que ilusório, contra o declínio. O socratismo estético e teórico lança mão da razão para substituir o consolo metafísico pelo saber teórico: trata-se agora de conhecer e corrigir o mundo (cf. NT 17). Seria por influência de Sócrates que Eurípedes completa o processo de destruição do coro dissonante⁶. Ao matar a música, Eurípedes mata o mito, e, ao abandonar Dioniso (o diálogo não é mais representação da música), a tragédia é abandonada por Apolo. A tragédia, a partir de então, não é mais fonte de uma sabedoria trágica, torna-se simples entretenimento: antes tínhamos um conhecimento sobre o mundo, agora o mundo em seu aspecto mais trivial está no palco (cf. NT 11). Nietzsche fala de uma luta eterna entre a “consideração teórica do mundo” e a “consideração trágica do mundo” (cf. NT 17). Na tragédia clássica ateniense, tínhamos um *pathos*, agora temos um guia de ação baseado no socratismo estético: “Tudo deve ser inteligível para ser belo”, e “Só o sabedor é virtuoso” (cf. NT 12). Há a exclusão do irracional, do inconsciente, da incerteza: “Tudo deve ser consciente para ser belo”, “Tudo deve ser consciente para ser bom”.

Assim, o ideal de tudo conhecer, o ideal de um Sócrates moribundo⁷, torna-se fundamento de um otimismo epistemológico e moral: “é possível conhecer”; “virtude é saber”; “só se peca por ignorância” (cf. NT 14). Esse otimismo vai ser o impulso de toda ciência ocidental. Entretanto, Nietzsche aponta para mais um destino: a ilusão produzida pela cultura socrática sempre amplia os limites do conhecimento, e chegará num ponto em que ela deve se transmutar em arte trágica (cf. NT 16, 18). O alexandrino é, no fundo, um bibliotecário e um

⁵ “Um povo – como de resto também um homem – vale precisamente tanto quanto é capaz de imprimir em suas vivências o selo do eterno: pois com isso fica como que desmundanizado e mostra sua convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico, da vida” (NT 23).

⁶ Nietzsche afirma que esse processo parece ser o destino de um vir-a-ser (cf. NT 17): o coro cada vez mais é diminuído em favor do diálogo: do primordial coro dionisíaco, surgem o protagonista, o deuteragonista (por Ésquilo) e o tritagonista (por Sófocles), até o coro se transformar em mera personagem e ser introduzida a explicação do drama (por Eurípedes). Nesse ponto, o drama não é mais mito, mas dialética socrática.

⁷ Nietzsche chama de Sócrates moribundo o Sócrates que defende a racionalidade acima de tudo: decadente e doente, prefere a morte à vida, faz com que a *polis* o condene à morte pela cicuta.

revisor, que se torna cego devido à poeira dos livros e aos erros de impressão. A periferia do círculo da ciência tem infinitos pontos e o bibliotecário não consegue classificar todos. Algumas grandes naturezas (como Kant e Schopenhauer) utilizam a própria ciência para expor seus limites e condicionamentos. Ao negar a pretensão da ciência à validade universal e suas metas universais, a cultura teórica começa a duvidar de seu otimismo. Enfim, o homem teórico percebe que a ciência não dá conta de dar significado à existência e que precisa da arte trágica para justificar o mundo e a vida. O Sócrates moribundo transforma-se em Sócrates musicante⁸: a esperança nietzschiana é que isso ocorra na Alemanha. Uma autêntica cultura germânica, formada pela união especial entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, com seus próprios mitos representando a música. Deve-se substituir a ciência como alvo supremo pela sabedoria metafísica aliada à arte. Sabedoria e arte trágicas voltam-se para o conjunto do mundo: considerar o eterno sofrimento e a autoeducação para o sério e para o horror (cf. NT 18).

No período de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche claramente põe de um lado metafísica e arte trágica e de outro, a ciência, ou melhor, suas origens. E claramente propõe que a sabedoria metafísica trágica seja o modelo de um conhecimento elevado. O contexto que justifica essa posição é a preocupação com o modo que o homem lida com sua finitude e efemeridade e com a doação de significado para a existência.

Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres (1878) marca o afastamento de Nietzsche em relação a Wagner e Schopenhauer, ao menos o afastamento declarado em obras publicadas. Em *Ecce homo*, ao falar sobre o livro, afirma:

O que em mim então se decidiu não era uma ruptura com Wagner – eu percebi um total desvio de meu instinto, do qual um desacerto particular, fosse ele Wagner ou a cátedra da Basileia, era apenas um sinal. Uma *impaciência* comigo mesmo me tomou; vi que era hora de refletir, retornar a mim. De súbito ficou para mim terrivelmente claro quanto tempo já fora desperdiçado [...] Dez anos atrás de mim, durante os quais a *alimentação* de meu espírito havia literalmente cessado, em que eu nada de útil havia mais aprendido, em que havia esquecido absurdamente tanto, debruçado sobre uma tralha de erudição empoeirada. [...] Tive pena ao me ver tão magro, tão esqualido: as *realidades* [Realitäten] faltavam inteiramente em meu saber, e as “idealidades”, para que diabo serviam! – Uma sede abrasadora me tomou: a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza – mesmo a autênticos estudos históricos retornei somente quando a *tarefa* a isso me obrigou imperiosamente (EH HH 3)⁹.

⁸ A imagem do Sócrates musicante parece estar baseada no diálogo *Fédon* (60e-61b), em que Sócrates teve sonhos que o levaram a fazer hinos a Apolo e versificar fábulas de Esopo (cf. PLATÃO, 1972, p. 67).

⁹ Os aforismos de HH I seguem a tradução de P. C. de Souza (NIETZSCHE, 1995).

A metafísica trágica ligada a Schopenhauer e ao projeto cultural wagneriano, antes oposta à erudição empoeirada que prejudicava os olhos, parece agora ser essa própria erudição. A ciência, antes responsável pela destruição daquilo que era o conhecimento propriamente dito, agora parece ser referência de conhecimento para Nietzsche. Em HH I § 222, ao contrário do que vemos em *O nascimento da tragédia*, o homem científico (*wissenschaftliche Mensch*) é o desenvolvimento posterior do homem artístico (*künstlerischen Mensch*). É isso que ocorre com o próprio Nietzsche? Em que sentido a ciência é continuação da arte?

O valor da arte para uma certa tradição metafísica está na crença de que a essência e o caráter imutável do mundo estão expressos na obra de arte. Outro pressuposto metafísico entende que a arte estaria bem próxima do mundo visível, pois ambos são aparência, porém a arte seria superior à natureza, porque na arte temos os modelos e a uniformidade da natureza. Para Nietzsche, ambos os pressupostos estão errados, a validade da arte é efêmera, pois o homem, como tudo, é mutável. A arte nos ensinou a olhar a vida com prazer, a considerar a vida humana como uma parte da natureza, como objeto de um desenvolvimento regido por leis, lições que nos surgem agora como necessidade de conhecimento. É nesse sentido que o homem científico sucedeu ao homem artístico (cf. HH I 222).

A arte, no sentido metafísico, confunde-se com a religião (cf. HH I 281). Os eruditos confundem o impulso de saber com o impulso religioso, não compreendem o papel da arte numa cultura superior. O que torna a arte um perigo para o livre pensador quando mal compreendida: após ter-se despojado da metafísica, ele corre o risco de sucumbir à necessidade metafísica, se sentir o além-mundo e a imortalidade nas obras de arte (cf. HH I 153). Confusão que foi fomentada por Schopenhauer, logo após o Iluminismo, o qual poderia ter colocado de vez a religião em seu lugar. Mas a religião foi vista como uma profunda concepção de mundo, tal como a ciência, ela possuía a verdade (cf. HH I 110). Para Nietzsche: “na realidade, entre a religião e a ciência não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planetas diversos. Toda filosofia que deixa brilhar, na escuridão de suas últimas perspectivas, uma cauda de cometa religiosa, torna suspeito aquilo que apresenta como ciência: tudo é, presumivelmente, também religião, ainda que sob os enfeites da ciência” (HH I 110)¹⁰.

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência (*Erfahrung*) como o desdobramento definitivo de algo eterno e imutável, ou seja, da coisa-em-si (cf. HH I 16). Omite-se a possibilidade que o mundo fenomênico, que chamamos de vida e experiência, veio a ser gradualmente. Essa interpretação do mundo, que se tornou hábito de pensamento, será:

¹⁰ Cf. também HH I 128 e 131.

[...] decisivamente afastada pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente no desenvolvimento global (*gesamnten Entwicklung*) dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos com o tesouro acumulado do passado (HH I 16).

A ciência não pode nos libertar totalmente do mundo da representação, já que não pode romper totalmente com hábitos ancestrais, mas pode gradualmente nos mostrar a gênese desse mundo, e talvez, assim, reconheçamos que a coisa-em-si está vazia de significado. Nietzsche aqui coloca a ciência como antagonista à filosofia metafísica, contra uma postura dogmática. A filosofia, para justificar seu caráter geral, atribuiu-se a mais alta utilidade, mostrando horror das abordagens particulares da ciência e atribuindo-lhes insignificância (cf. HH I 6). A filosofia metafísica, desse modo, também se aproxima da religião e da arte, pois pretende possuir a maior profundidade e significação possível: nada mais são do que apologia ao conhecimento somada a um otimismo de que esse conhecimento é da mais alta utilidade. Além disso, o socratismo divorciou a ciência da filosofia quando afirmou que o conhecimento da vida e do mundo faz o homem mais feliz (cf. HH I 7). A felicidade sufoca a investigação científica.

A filosofia metafísica, a religião e a arte oferecem também um outro perigo numa época de decadência como aquela que o filósofo alemão acredita ser a Europa do século XIX. Um dos sintomas dessa decadência é o enfraquecimento dos nervos (neuroses); assim, corre-se o risco da superexcitação das forças nervosas e intelectuais e, em casos extremos, de loucura. A ciência pode acalmar essa estimulação, dando uma dose de ceticismo contra o otimismo exagerado: “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” (HH I 244). A atuação cética da ciência deve ser lenta, pois o mal-estar gerado pela negação de um hábito provoca fortes rejeições contra o espírito científico (cf. HH I 635).

O espírito científico deve introduzir dúvida e desconfiança contra a certeza. As convicções metafísicas levam a crer que nelas se encontra o fundamento último e definitivo sobre o qual deve se assentar todo o futuro da humanidade. A ciência, por sua vez, requer a dúvida e a desconfiança (cf. HH I 22). O espírito científico não se agarra às suas hipóteses com

fanatismo, não considera suas opiniões como convicções (cf. HH I 635). Devido a essa postura, Nietzsche recomenda que cada um deveria conhecer no mínimo uma ciência a fundo¹¹.

O tipo que exerce esse espírito científico é o espírito livre:

[...] 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 [...], não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se liberado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá a verdade a seu lado, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões [*Gründe*]; os outros, fé (HH I 225).

O espírito livre é a exceção, é aquele que está desvinculado dos valores e dos hábitos vigentes, ele não se prende às coisas, caminha livremente (cf. HH I 291). Por isso, por ser “um andarilho sobre a terra” (HH I 638), a sociedade o considera um louco ou criminoso (cf. HH I 282), podem ser capazes de produzir novos hábitos e uma nova filosofia¹².

Apesar do que Nietzsche diz sobre a ciência em *Humano, demasiado humano*, o filósofo não considera a ciência suficiente para satisfazer o homem. Por isso, “uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência, uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques, isto é uma exigência da saúde” (HH I 251). As ilusões e as paixões, isto é, a não ciência, devem ser a fonte de energia, o que nos mobiliza, enquanto o conhecimento científico deve evitar as consequências malignas e perigosas do excesso de energia. Se não for assim, a humanidade vai se desinteressar pela busca da verdade. Mas o que ocuparia o lugar da não ciência? A arte não metafísica ou não religiosa? A filosofia nietzschiana não metafísica? Pensamos que *A gaia ciência* é uma tentativa de resposta a essa questão, numa perspectiva em que as “câmaras cerebrais” se integram.

A expressão *gaya scienza* era utilizada pelos trovadores provençais (Sudoeste da França e parte da Itália) nos séculos XI a XIV para designar sua arte. Para Nietzsche, a *gaya scienza* assume um duplo significado: a alegria de quem sofreu muito com a doença e se recuperou, e a afirmação da existência, o que envolve viver como se criássemos uma obra de arte (nós mesmos e o mundo). Nas próprias palavras de Nietzsche:

¹¹ Apresentamos as características principais que Nietzsche atribui ao espírito científico em *Humano, demasiado humano*, mas há outras: a desconsideração pelos fins últimos (cf. HH I 38); a ligação com certos aspectos da filosofia antiga (cf. HH I 68); pensamento rigoroso como pensamento crítico (cf. HH I 265); o uso da matemática tem sentido apenas na ciência humana (cf. HH I 19); etc.

¹² Outros parágrafos que descrevem características do espírito livre: HH I 34, 225-227 e 230.

[...] nós *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos! [...] façamos o que somente nós conseguimos: trazer luz à Terra, ser “a luz da Terra”! E para isso temos nossas asas e nossa rapidez e rigor, por isso somos viris e mesmo terríveis, como o fogo. Que nos temam aqueles que não souberem aquecer-se e iluminar-se junto a nós! (GC 335 e 293)¹³

Os quatro primeiros livros de *A gaia ciência* possuem aspectos sobre a ciência semelhantes aos de *Humano, demasiado humano*: a crítica à confusão entre o saber e a religião (cf. GC 37, por exemplo); a necessidade de um caráter histórico e não absoluto para a investigação (cf. GC 7, 46); a noção de que estudamos a relação do homem com as coisas e não as próprias coisas (cf. GC 246); a presença do espírito livre, que é liberto até diante da ciência (cf. GC 180); entre outros. Enquanto em HH I a arte carregava o perigo do sentimento religioso, em GC a ciência se aproxima da arte. Os artistas são aqueles que sabem sonhar acordados, que sabem amar, odiar, desejar ou simplesmente sentir, indiferentes à ameaça dos caminhos perigosos (cf. GC 59). A arte, nesse momento da obra nietzschiana, tem uma importância particular, e o filósofo alemão expressa sua gratidão: se não tivéssemos inventado antes a arte, ou seja, “essa espécie de culto do não verdadeiro”, o caráter de inverdade que a ciência nos dá seria intolerável. Em outras palavras, a ilusão e o erro são condições de existência cognitiva e sensível (cf. GC 107). Aqui novamente aparece a ideia de que a existência só nos é suportável como fenômeno estético: a arte nos oferece uma boa consciência (*gute Gewissen*) para que façamos de nós mesmos um fenômeno estético, para que fiquemos além da moral. No entanto:

E como ainda está longe o tempo em que as forças artísticas e a sabedoria prática da vida se juntarão ao pensamento científico, em que se formará um sistema orgânico mais elevado, em relação ao qual o erudito, o médico, o artista e o legislador tal como nós agora os conhecemos, devem parecer antiguidades mesquinhas (GC 13).

Podemos pensar, portanto, que Nietzsche, nesse momento, por meio de uma postura baseada na ciência, antagoniza-se com o pensamento metafísico e dogmático, fundador da fixidez e do condicionado, e portador do otimismo do conhecimento absoluto, o qual envolve, além da filosofia, a religião e a arte. A ciência, porque substitui de tempos em tempos suas verdades, assume um papel antagônico ao dogmatismo e à fixidez. Não se trata, entretanto, de se apropriar de seus conceitos, de suas teorias, de seus métodos ou de seus produtos, mas de sua postura, de seu *pathos*. Como o filósofo alemão afirma em HH I 256, a ciência não exercita o saber (*Wissen*), mas a capacidade (*Können*). O valor de se praticar a ciência não está propriamente em seus resultados, pois sempre serão ínfimos em face do que pode ser conhecido:

¹³ As citações de GC seguem a tradução de P. C. de Souza (NIETZSCHE, 2001).

o importante é obter um aumento de energia (*Energie*) e aprender a alcançar um alvo convenientemente (*zweckmässig*).

No livro V de *A gaia ciência* (1886), contudo, predomina a perspectiva crítica contra a ciência: a ciência também tem um caráter metafísico. A ciência não foi capaz de tratar da moral como problema, pois faz parte do consenso geral sobre ela (cf. GC 345). Não se questionou a origem dos valores morais, estes sempre são utilizados como pressupostos. Os preconceitos metafísicos são os mesmos da ciência: considera-se um “mundo da verdade” que podemos atingir com nossa razão, o qual podemos contar, calcular, pesar, ver e pegar. O pior: essa seria a única interpretação possível sobre o mundo (cf. GC 373) – porém, afirma Nietzsche, essa interpretação é uma das mais estúpidas e pobres de sentido que há. A ciência do século XIX ainda necessita de certezas, ou seja, de “cristianismo” (cf. GC 347). A vontade de verdade é, no fundo, uma vontade de morte, porque busca fixidez, tranquilidade e segurança, isto é, negação da vida. Não há separação, para Nietzsche, entre ciência e moral: “‘Por que ciência?’, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história [*Geschichte*] são ‘imorais’?” (GC 344). A negação do mundo enquanto um fluxo contínuo de vir-a-ser está assentada na verdade como valor supremo:

[...] a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – [...] também nós que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (GC 344).

Enfim, embora a ciência constantemente substitua suas verdades, a verdade ainda é um valor supremo, inquestionável e absoluto.

Em *Além de bem e mal* (1886), o filósofo alemão ainda trata ciência e metafísica como produções dogmáticas, baseadas na “*crença na oposição [Gegensätze] dos valores*” (BM 2)¹⁴, ou seja, na dualidade de opostos qualitativos absolutos (bem/mal, verdade/falsidade, alma/corpo, etc.). Assim, noções como causalidade, substância, alma, sujeito, livre arbítrio, átomo e empirismo são investigadas. Para Nietzsche, não importa a verdade ou a falsidade de uma proposição, mas se ela promove a vida (*lebenfördernd*) ou seleciona a espécie (*Art-züchtend*) (cf. BM 4): as noções acima não promovem a vida. Para superar essa metafísica e essa ciência, entendemos que Nietzsche pretende construir uma nova “ciência”, ou melhor, uma nova filosofia. Trata-se de uma psicologia, “uma verdadeira fisio-psicologia”, isto é, “uma

¹⁴ Os trechos de BM seguem a tradução de P. C. de Souza (NIETZSCHE, 2005).

morfologia e uma doutrina do desenvolvimento [*Entwicklungslehre*] da vontade de potência”¹⁵, que, livre dos preconceitos morais, ousará investigar as profundezas humanas e seus problemas fundamentais (cf. BM 23). Investigação que será aprofundada e desenvolvida no procedimento genealógico em *Genealogia da moral* (1887) e que pode ser exemplificada por “O problema de Sócrates” em *Crepúsculo dos ídolos* (1888)¹⁶. Nessa perspectiva, considera-se “degraus e uma sutil gama de gradações” e não as “oposições” da dualidade metafísica (cf. BM 24), isto é, relações, graus de hierarquização e quantidade de potência, que se modificam no fluxo do vir-a-ser, e não qualidades absolutas e contrárias, fixas e imutáveis.

Acreditamos que, nessa abordagem da dinâmica impulsional, há uma influência importante das leituras nietzschianas acerca da psicofisiologia¹⁷ francesa, especialmente Théodule Ribot, considerado pai da psicologia experimental francesa, e sua *Revue philosophique de la France e de l'Étranger*. Em meio a disputas teóricas e políticas entre positivistas, espiritualistas (cousinistas), materialistas e suas inúmeras variações, Ribot, positivista da escola dissidente, propõe uma psicologia independente da filosofia, isto é, da metafísica¹⁸. A psicologia não é uma parte da filosofia: a psicologia é independente e diferente da filosofia, não pode ser a base da metafísica. Ela é o estudo puro e simples de fatos empíricos, não discute questões metafísicas. Analogamente à biologia e à física, que não perguntam o que é a vida e a matéria, ela não deve ter a alma como seu objeto. Apenas a psicologia experimental é psicologia, o resto é filosofia ou metafísica (cf. RIBOT, 1870, p. 19-22 e 31-34). A antiga

¹⁵ Tradução modificada.

¹⁶ Cf. FREZZATTI, 2008.

¹⁷ Para nos referirmos às psicologias antimetafísicas de Nietzsche e de Ribot, estamos utilizando os termos dos próprios autores: físiopsicologia (*Physio-psychologie* em alemão) no caso de Nietzsche, e psicofisiologia (*psychophysologie* em francês) no caso de Ribot.

¹⁸ Desde 1880, Ribot tenta estabelecer um curso de psicologia experimental na Sorbonne, mas sofre resistências, pois, durante essa época, ela era dominada pelo que o psicólogo francês chama de “antiga psicologia” (psicologia espiritualista e cousinista). Em 1885, consegue dar o curso, mas não tem sucesso em repeti-lo nos outros anos. Contudo, no Collège de France, Ribot recebe apoio do seu diretor Ernest Renan, que substituiu a cátedra de “Direito da natureza e das gentes” do filósofo Adolphe Franck (espiritualista e aluno de Victor Cousin) pela de “Psicologia experimental e comparada” em 1888. Apesar da criação do ensino oficial de psicologia no Collège de France, Ribot nunca realizou um trabalho clínico ou um experimento psicológico (cf. NICOLAS, 2002, p. 126-139). As discussões acerca do caráter da psicologia e sua relação com a filosofia e a fisiologia ocorriam também na revista fundada por Ribot em 1876: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Na abertura do primeiro número (I, janvier-juin de 1876), o psicólogo francês afirma querer abrir um espaço de debate para todas as escolas: positivismo puro, escola experimental (francesa, alemã e inglesa), criticismo kantiano e o espiritualismo. A revista reunia os principais filósofos, psicólogos e fisiologistas da época, tais como o próprio Ribot, Alexander Bain, Alexander Herzen (filho), Alfred Espinas, Alfred Fouillé, A. B. Morel, Louis Büchner, Thomas Carlyle, Charles Féré, Charles Richet, E. Beneke, Eduard von Hartmann, Émile Durkheim, Eugen Dühring, Gustav Theodor Fechner, Francis Galton, Friedrich Albert Lange, Georg Heinrich Schneider, Hermann von Helmholtz, Gustave Le Bon, Herbert Spencer, Hyppolite Taine, Franz Brentano, J. Delboeuf, J. Hughlings Jackson, Jean-Marie Guyau, Johannes von Kries, Émile Littré, Cesare Lombroso, Karl Wilhelm von Naegeli, P. Mantegazza, Paul Rée e Wilhelm Wundt.

psicologia estuda apenas a alma humana e, o que é pior, o homem adulto, branco e civilizado somente. A ausência de um método objetivo na velha psicologia a impede de realizar uma psicologia comparada e de operar com a noção de progresso, sem essa noção, ou a de evolução ou de desenvolvimento, não se pode estudar os seres vivos. Uma verdadeira psicologia deve abarcar todos os fenômenos psicológicos, e ela constata o que é e não prescreve o que deve ser, ou seja, não é uma moral. Enfim, a psicologia deve ser uma fisiologia, pois todo estado psíquico está associado a um estado nervoso. Essa abordagem torna possível a experimentação que investiga fenômenos e não essências abstratas e faculdades imaginárias. A psicologia passa a ligar-se à vida e aos seus mecanismos.

É inegável, para nós, que o filósofo alemão está inserido no debate antimetafísico da psicologia francesa: o afastamento da metafísica e a construção de uma nova visão de mundo estão presentes na *nova psicologia* francesa e, especialmente, nas noções nietzschianas de vontade de potência e eterno retorno¹⁹. Acreditamos que a construção da noção de vontade de potência, feita paralelamente às leituras do contexto de Ribot, aprofundou e modificou as posições anteriores de Nietzsche²⁰. Embora tenhamos inserido Nietzsche nessa discussão, não queremos dizer que ele tenha se limitado a ela nas suas concepções fisio-psicológicas. Pensamos que ele se apropriou do que lhe interessava, modificando os conceitos científicos conforme suas necessidades filosóficas. Entretanto, entendemos que ele fez mais do que isso: o filósofo alemão quis superar o debate francês. A vontade de potência não é o reflexo nervoso de Ribot ou a sensação dos associacionistas ingleses, ou seja, não é um elemento material. Nietzsche faz algumas críticas à psicofisiologia francesa: “A teoria do *Milieu*, uma teoria da *décadence*, mas que invadiu e dominou a *fisiologia*“ (FP 1888 15 [105])²¹; e “A teoria do *Milieu*, hoje a teoria par excellence *parisiense*, é ela mesma a prova de uma fatal desagregação da personalidade” (FP 1888 15 [106]). O filósofo alemão, porém, não se limita a isso, pois também nega o estatuto de realidade aos conceitos biológicos: “Divisão do trabalho [*Arbeitsteilung*], memória [*Gedächtniss*], exercício [*Übung*], hábito [*Gewohnheit*], instinto [*Instinkt*], hereditariedade [*Vererbung*], capacidade [*Vermögen*], força [*Kraft*] – todas são palavras pelas quais não explicamos nada, mas nos contentamos de designar e indicar” (FP 1885-1886 1 [86]). Em outras palavras, esses termos são metáforas que tentam apanhar algo de fixo, ou seja, um conceito ou uma lei, em processos dinâmicos de dominação, eles não designam nada de real.

¹⁹ Sobre Nietzsche e Ribot, cf. FREZZATTI, 2010, p. 1-28.

²⁰ Sobre a noção de vontade de potência, cf. MARTON, 2000 e MÜLLER-LAUTER, 1997.

²¹ As traduções dos fragmentos póstumos são de nossa responsabilidade.

O que ocorre é que Nietzsche não pode aceitar a verdade dos elementos fisiológicos e biológicos. As limitações kantiana e positivista do que pode ser conhecido não foram o bastante. A ciência de sua época, embora substituísse uma verdade pela outra, demonstrando uma desconfiança acerca da verdade absoluta, ainda estava imbuída do valor absoluto da verdade, isto é, ainda estava impregnada de preconceitos morais. Nietzsche talvez pensasse que os psicólogos franceses ainda não eram antimetafísicos o suficiente. As doutrinas da vontade de potência e do eterno retorno são tentativas de eliminar os resquícios metafísicos da ciência, daí seu caráter mais estético que científico: elas não descrevem o mundo *como ele é*, elas dão significado ao mundo.

No percurso que fizemos nas obras de Nietzsche, que não pretendeu de forma alguma ser exaustivo, percebemos que o filósofo alemão posiciona de diferentes formas a relação entre ciência, arte e metafísica. Devemos notar que, da mesma maneira que a relação entre essas produções humanas, as próprias concepções de ciência, arte e metafísica se modificam de alguma forma nos diversos contextos do pensamento nietzschiano. Em *O nascimento da tragédia*, a arte enquanto sabedoria trágica proporciona um conhecimento metafísico, o qual se antagoniza com a cultura teórica de origem socrática e precursora das ciências. A postura científica, enquanto atitude antimetafísica e antidogmática, é valorizada em *Humano, demasiado humano*. A busca de novas verdades e a sua renovação pelas ciências, aliada a uma filosofia histórica apoiada numa perspectiva da mudança ou do desenvolvimento (*Entwicklung*) de todas as coisas, antagoniza-se com a certeza e a imutabilidade dos conceitos metafísicos. Nesse momento da filosofia nietzschiana, a arte desempenha um duplo papel: se, por um lado, mostra-se, para o espírito livre, um perigo para se recair no hábito de pensar metafisicamente, por outro, a arte contrabalança os excessos do modo científico de investigação. Nietzsche, em *A gaia ciência*, parece fundir a ciência e a arte ao propor um conhecimento que crie novos significados para o mundo e para a existência sem a seriedade dos conceitos metafísicos, eternos e imutáveis. Em seus últimos textos, encontramos novamente uma forte crítica à racionalidade científica: apesar de seu discurso antimetafísico e crítico dos valores religiosos, a ciência ainda considera a verdade como um valor supremo e, portanto, tem ainda suas raízes na metafísica platônico-cristã. Agora, a arte não é mais valorizada por meio de um gênero específico, como ocorreu anteriormente com a tragédia ática, mas todas as produções culturais, tais como filosofia, ciências, artes e política, são vistas de forma análoga à criação de uma obra de arte. O homem vive e dá significado à existência criando sentidos para as coisas, ele deve ser criador e criatura de si mesmo. Isso parece indicar que há, no pensamento nietzschiano da maturidade,

um sentido alargado de arte, pois toda ação humana tem um carácter criador e, portanto, estético. E, através de sua fisio-psicologia, Nietzsche avalia o solo de onde brota essas criações: se uma produção afirma a vida enquanto processo contínuo de autossuperação ou se a nega.

Referências bibliográficas

FREZZATTI Jr, Wilson Antonio. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, 2008. p. 303-320.

_____. Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e superação da metafísica. In: *Natureza humana*, São Paulo, v. 12, n.2, 2010. p. 1-28

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad.: O. Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

NICOLAS, Serge. *Histoire de la psychologie française: naissance d' une nouvelle science*. Paris: In Press, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia*. Trad.: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce homo*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgab*. G. Colli; M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd

_____. *A gaia ciência*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PLATÃO. *Fédon*. Trad.: J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RIBOT, Théodule. *La psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale)*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1870