



Nietzsche: fisiologia como fio condutor

Nietzsche: physiology as conductive thread

Bárbara Lucchesi Ramacciotti

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), professora da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro, RJ - Brasil, e-mail: barb.lucrama@hotmail.com

Resumo

Este artigo tem por objetivo examinar as mutações no registro da fisiologia em alguns textos-chave da filosofia de Nietzsche. Em *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche elabora a concepção estética e cosmológica da fisiologia dos impulsos apolíneo e dionisíaco como via para analisar o nascimento e a morte da tragédia ática. A partir de *Humano, Demasiado Humano* (1878), o “método da filosofia histórica” adota a fisiologia do corpo orgânico como guia para verificar a origem dos sentimentos e valores morais. Na obra da maturidade, a fisiologia opera como fio

condutor da teoria nietzschiana da interpretação, sobretudo, de sua psicologia da cultura moderna.

Palavras-chave: Fisiologia dos impulsos estéticos. Fisiologia do corpo. Filosofia histórica. Psicologia da cultura.

Abstract

This paper aims to examine the changes in the physiology registry in some key texts of Nietzsche's philosophy. In The Birth of Tragedy (1872), Nietzsche elaborates a conception aesthetic and cosmological physiology of Apollonian and Dionysian elements as a tool to analyze the birth and death of Attic tragedy. From Human, All Too Human (1878) "method of historical philosophy" adopts the physiology of the organic body as a guide to verify the origin of feelings and moral values. In the work of maturity, physiology operates as a conductive thread of the Nietzsche's theory of interpretation, especially of the psychology of modern culture.

Keywords: *Physiology of aesthetic impulses. Physiology of the body. Historical philosophy. Psychology of culture.*

Introdução

Nietzsche apresenta em sua “metafísica de artista”, particularmente, em *O Nascimento da Tragédia* (1872), uma concepção cosmológica e estética da *fisiologia dos impulsos* apolíneo e dionisíaco como via para analisar o apogeu e a decadência da cultura grega. Em *Humano, Demasiado Humano* (1878), ele apresenta o novo método da “filosofia histórica”, que adota a *fisiologia do corpo* como guia para examinar a gênese dos valores e sentimentos morais constitutivos da psicologia do homem moderno. Na obra da maturidade (1882-1888), a *fisiopsicologia* da vontade de potência¹ opera como fio condutor da dupla tarefa posta pela filosofia nietzschiana: de um lado, há a análise crítica da psicologia metafísica e da filosofia da transcendência e da

¹ Desenvolvemos uma pesquisa específica sobre este tema em nossa tese de doutorado – *Nietzsche: Fisiopsicologia experimental da vontade de potência: como filosofar com o corpo* (Universidade de São Paulo, 2002).

representação como fundadoras da psicologia da cultura moderna, tal crítica é operada pela genealogia da moral ascética e da “vontade de verdade”; de outro, há o projeto da filosofia de afirmação da vida (filosofia dionisíaca) como antídoto às filosofias e às morais que negam o corpo e a vida efetiva como fonte do pecado, do mal e do erro.

Nietzsche, ao adotar o corpo e a fisiologia como fio condutor para desdobrar sua psicologia crítica da cultura moderna e da civilização não está aderindo a uma posição naturalista de viés cientificista, mas lançando as bases de uma “nova hermenêutica”. Foucault (1967) defende que Nietzsche inaugura essa *nova hermenêutica* ao recusar o paradigma que fundamenta o discurso da representação na modernidade, a saber, o dualismo mente-corpo ou sujeito-objeto. Foucault considera novo, não a multiplicação dos signos no mundo moderno, mas o fato da mudança na própria natureza do signo, a forma de interpretar o signo. O arqueólogo do saber observa que desde o século XIX, a filologia tornou-se a forma moderna da crítica, pois a preocupação filosófica passa a ser o que se diz na profundidade do discurso. Nietzsche é esse primeiro filósofo-filólogo, que conduz a questão da possibilidade de pensar ao problema da linguagem, da interpretação, do conhecimento. Para Nietzsche, o trabalho da filologia era o trabalho do verdadeiro psicólogo, isto é, aquele que vê nas palavras e no modo de pensar de uma cultura os sintomas, os sinais da saúde ou da doença do “corpo” social. A nova hermenêutica não resulta, portanto, apenas da reunião de múltiplas perspectivas de interpretação, mas da fusão de elementos da fisiologia e da psicologia com o trabalho da filologia.

Wotling (1997) observa que Nietzsche, ao desenvolver a crítica à psicologia metafísica, fundamentada no dualismo cartesiano, elabora uma nova concepção de psicologia, que implica na reciprocidade entre psicologia e fisiologia. A fisiologia e a psicologia nietzschianas não seriam ciências autônomas e autossuficientes, pois nenhuma delas possibilita conhecer objetivamente o corpo. Wotling compartilha da posição defendida por Blondel (1986) de que a linguagem simbólica caracteriza os textos nietzschianos, emergindo daí as *metáforas psicofisiológicas* “[...] nos textos de Nietzsche, psicologia e fisiologia não são ciências, são antes linguagens simbólicas, cuja função é reenviar de maneira múltipla a uma nova concepção de corpo [...]” (WOTLING, 1997, p. 14).

A partir desse referencial teórico, pretendemos examinar as mutações em torno da fisiologia, pois defendemos que esse registro opera,

nos três períodos da obra², como catalisador e fio condutor das múltiplas perspectivas constitutivas da teoria nietzschiana da interpretação, circunscrita nesta pesquisa à análise da psicologia da cultura grega e moderna.

Fisiologia dos impulsos estéticos

A perspectiva fisiológica é desdobrada no conjunto da obra por vários termos nucleares do vocabulário nietzschiano, tais como: *Leib* (corpo), *Trieb* (impulso), *Instinkt* (instinto), decadência (*decadence*), doença (*Krank*), saúde (*Gesundheit*). As noções de impulso (*Trieb*) e instinto (*Instinkt*) são empregadas desde os textos de juventude para compreender as forças que atuam na história. O termo “*Trieb*” aparece pela primeira vez no texto sobre *Homero e a Filologia Clássica* (1869), lido na aula inaugural da Universidade da Basileia, quando Nietzsche toma posse da cadeira de professor extraordinário de filologia clássica³. Assoun (1989) observa que a filologia praticada por Nietzsche busca reunir em uma única atividade de interpretação uma diversidade de impulsos heterogêneos: “impulsos científicos e ético-estéticos totalmente disparatados”, em seguida “reunidos sob uma denominação comum”, que cria “uma espécie de monarquia aparente” (NIETZSCHE apud ASSOUN, 1989, p. 95). A realidade é, portanto, atribuída a esta diversidade conflitante de impulsos, remetendo a unidade à categoria de aparência. Há impulsos por toda parte, como havia, para Heráclito, deuses por toda parte. Os impulsos são “evocados como átomos de Demócrito”, unidades reais de todas as coisas, e a unidade como a convenção que serve para denominar uma aparência subjetiva. Esta é a finalidade da filologia em Nietzsche: conseguir “a falsificação total e a redução à unidade de impulsos

² Adotamos a periodização apenas como recurso analítico, seguimos o seguinte esquema: primeiro período ou obra de juventude (1870 a 1876); segundo período (1876 a 1882); terceiro período ou obra da maturidade (1882 a 1888). Alguns comentadores reconhecem três períodos no conjunto da obra de Nietzsche: o do pessimismo romântico, de 1869 a 1876, o do positivismo cético, de 1876 a 1881 e o da reconstrução da obra, de 1882 a 1888. Contudo, nem todos estão de acordo com esta periodização, negam inclusive qualquer tipo de divisão no interior da obra, entre eles: Heidegger, Granier, Jaspers, Deleuze, Kaufmann e Fink.

³ Nietzsche inicia em 1869 a carreira de professor de Filologia Clássica na Universidade da Basileia (Suíça) e em 1871 candidata-se, sem sucesso, à cadeira de filosofia. Em 1879 abandona a Universidade com graves problemas de saúde e passa a receber uma pensão anual.

fundamentais originalmente hostis e apenas reunidos pela força (*zusammengebracht*)” (NIETZSCHE apud ASSOUN, 1989, p. 96).

No texto “A disputa de Homero”⁴, há uma homonímia literal entre os termos “*Trieb*” e “*Instinkt*”, pois são empregados indistintamente para designar um mesmo conjunto de ideias⁵. Assoun aponta-nos três aspectos complementares que formam a concepção inicial de impulso/instinto: (1) os termos são heterogêneos, provenientes dos registros científico, ético e estético; (2) a linguagem é compreendida como instinto; (3) as forças que atuam na história são instintivas. Os termos *Trieb* e *Instinkt* referem-se, portanto, a um mesmo campo conceitual.

A palavra “*Trieb*” foi amplamente empregada pelo movimento literário do pré-romantismo alemão, designando “o motor que age na realidade humana e exige ser vertido em discurso poético”. De acordo com Andler (1958) e Assoun (1989), o jovem Nietzsche absorve essa concepção naturalista e romântica de *Trieb* a partir das obras de Hölderlin⁶, de Schiller⁷ e de Wagner⁸. Assoun (1989) ainda observa que o naturalismo wagneriano concebe o *Lebenstrieb* (impulso

⁴ Esse texto integra a coletânea de textos escritos entre 1870 e 1872 que foram reunidos por Nietzsche com o título *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, no natal de 1872, e os enviou à Cosima Wagner. Coletânea só publicada postumamente nas obras completas.

⁵ Enquanto *Trieb* é associado a uma força que age subterraneamente no inconsciente dos povos, o *Instinkt* é a forma calma e contínua que age com a perenidade da vida. A civilização homérica é abordada já no escrito sobre Homero (*Homers Weltkampf*) como a que faz valer o instinto (*Trieb*) fundamental. Desse modo, Nietzsche desemboca na teoria dual do instinto formulada em *O Nascimento da Tragédia* (Cf. ASSOUN, p. 97).

⁶ Para Rosenfeld (1993, p. 85), Friedrich Hölderlin (1770-1843) não pode ser filiado nem ao classicismo, nem ao romantismo, mas ainda assim é filho de sua época, na busca da unidade entre homem e natureza. A civilização moderna é a idade da dissociação, da ausência dos deuses. De acordo com Assoun (1998, p. 111), Hölderlin é um dos ídolos do jovem Nietzsche em Pforta, e sua teoria do “gênio artístico e formador” (*Kunst-und Bildungstrieb*) determina o duplo caráter da concepção nietzschiana de *Trieb*: naturalista e simultaneamente uma resposta à natureza enquanto arte.

⁷ Segundo Andler (1958, p. 43), “é muito grande a influência de Schiller”. Assoun (1989, p. 110) também sublinha que “é em Schiller e Hölderlin que Nietzsche encontra os delineamentos de sua teoria do *Kunsttrieb*”. Há uma tensão entre a ideia transcendente e o mundo histórico imanente que a dramaturgia schilleriana tentará reconciliar. Alguns elementos da concepção schilleriana de impulso que fazem parte da gênese da concepção nietzschiana são sublinhados: (1) a existência da dualidade entre os dois impulsos fundamentais – a forma e matéria (sensibilidade); (2) os dois impulsos são simultaneamente antagonísticos e complementares; (3) o lugar central da ideia de conflito na concepção dual e depois trina dos *Triebe* – antagonismo e harmonia fazem parte do regime do impulso.

⁸ Cf. Andler (p. 340) e Assoun (p. 111-114).

vital) como impulso fundamental que expressa o poder da *Natur*, pois “a necessidade significa fundamentalmente autenticidade”: “o campo do *Unwillkür* (não arbitrário ou efetivo), que se opõe ao campo do *Willkür* (artificial)”. Essa oposição essencial é um elemento característico da concepção nietzschiana de impulso.

Na estética wagneriana, o impulso vital remete ao poder criador autêntico da natureza e opõe-se violentamente e desordenadamente à moda, à indústria, à arte falsa, às instituições sociais, sinal do reinado da inteligência abstrata característica da *degeneração*. A degeneração se define como o momento em que ‘desaparece o vínculo da necessidade’ e ‘reina uma arbitrariedade sem limites’ (ASSOUN, 1989, p. 113)⁹.

O jovem Nietzsche adota essa leitura wagneriana ao contrapor a cultura trágica grega, que preserva a “autêntica verdade da natureza”, à “mentira da civilização”, fundada pelo racionalismo socrático: “O contraste entre essa autêntica verdade da natureza e a mentira da civilização, a portar-se como a única realidade, é parecido ao que existe entre o eterno cerne das coisas, a coisa em si, e o conjunto do mundo fenomenal” (GT/NT, 8; KSA 1, p. 58-59). Em *O Nascimento da Tragédia*, encontra-se a primeira concepção cosmológica e estética dos impulsos, tributária da *Naturphilosophie* do romantismo alemão¹⁰. Os impulsos apolíneo e dionisíaco presentes na cultura grega são concebidos como “impulsos artísticos da natureza” (GT/NT, 2; KSA 1, p. 25) transpostos para o mundo humano. Apolo, patrono

⁹ Assoun (1989, p. 113) observa que a *Natur* “é ao mesmo tempo a substância cósmica em sua unidade e potência, fecundidade inesgotável e sempre renovada, e o elemento original em sua simplicidade e inocência. Seu caráter fundamental é a necessidade”.

¹⁰ A *Naturphilosophie*, conhecida como a filosofia dos românticos alemães, inspirou vários biólogos em suas atitudes em relação à natureza. Formada principalmente a partir das ideias de Schelling, bem como das de Fichte e Kant, tem como princípios centrais: a identidade entre natureza e espírito, a unidade dos fenômenos orgânicos e inorgânicos e o *Weltseele* de Schelling, ou seja, o Universo visto como um sistema organizado ou como um organismo composto por vários organismos menores (nesse Universo temos a união de forças aparentemente opostas e organismos naturais estruturados como um Cosmos em miniatura). Os principais biólogos da *Naturphilosophie* são Lorenz Oken e Treviranus. O nome de Goethe deve ser lembrado como o precursor do movimento alemão que vincula a estética romântica à filosofia da natureza, pois com sua “morfologia” (o estudo da formação e transformação das naturezas orgânicas) influencia a própria nascente biologia.

das artes plásticas, simboliza na cultura grega o princípio da individuação, a necessidade de criação de formas; é o deus do sonho e da imagem, que dá forma e transfigura as forças dionisíacas amorfas do uno-primordial, o sonho e a embriaguez são definidos, respectivamente, como as “manifestações fisiológicas” desses impulsos (GT/NT, 2; KSA 1, p. 25). A cultura grega e, particularmente, a tragédia ática nascem da transposição desses impulsos naturais para o universo artístico. Não se trata, entretanto, de um simples naturalismo na arte, Nietzsche observa que o próprio Schiller luta “contra o conceito comum do natural” em sua análise do coro na tragédia grega:

Uma compreensão infinitamente mais valiosa do coro já nos fora revelada por Schiller [...], onde o coro é visto como uma muralha viva que a tragédia estende à sua volta a fim de isolar-se do mundo real e de salvaguardar para si o seu chão ideal e a sua liberdade poética (GT/NT, 7; KSA 1, p. 54).

A fórmula schilleriana é transposta para a teoria do nascimento da tragédia, que aponta a dinâmica de união e luta entre os impulsos apolíneo e dionisíaco enquanto gênese das mais sublimes obras de arte gregas: “[...] as sublimes e enaltecidas obras de arte da *tragédia ática* e do ditirambo dramático, como alvo comum de ambos os impulsos, cuja misteriosa união conjugal, depois de prolongada luta prévia, se glorificou em semelhante rebento” (GT/NT, 4; KSA 1, p. 42). Essa primeira concepção cosmológico-naturalista e estética de impulso é desdobrada a partir das noções de união, de luta e de reconciliação: “o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, [...], em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações” (GT/NT, 1; KSA 1, p. 25).

A noção de *luta* é mais bem trabalhada no texto *A Disputa de Homero* (*Homers Wettkampf*), escrito na mesma época da publicação de *O Nascimento da Tragédia*. Nesse texto, Nietzsche cita uma passagem do poema de Hesíodo “Os Trabalhos e os Dias”, da qual retira as noções de boa luta (boa *Éris*) e má luta (má *Éris*). Enquanto o termo luta (*Kampf*) é relacionado à má *Éris* o termo disputa (*Wettkampf*) é vinculado à boa *Éris*. Para Hesíodo, a má *Éris* é “aquela que conduz os homens à luta (*Kampf*) aniquiladora e hostil entre si”, comenta Nietzsche, e a “boa *Éris*” é “aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora (*Kampf*), e sim para a ação da *disputa* (*Wettkampf*)” (CV/CP, “A disputa de Homero”; KSA 1, p. 787).

Tal distinção, entretanto, é abandonada quando Nietzsche substitui a noção de *Éris* pelos termos *agón* e *pólemos*, passando a empregar indistintamente os termos *Kampfe* e *Wettkampf*. Essa mudança pode ser atestada com “A filosofia na época trágica dos gregos” (1873), pois o termo *agón* (luta, disputa, jogo) chave para a cosmologia de Heráclito é interpretada como a polaridade de uma “força desdobrada em duas qualidades contrárias”, que “lutam pela unificação”¹¹. Assim, o *agón* manifesta-se na boa luta, pois há uma tensão harmônica entre os diferentes e contrários impulsos que lutam ou jogam em uma mesma cena¹². Quando o *agón* é bloqueado pelo domínio de um só impulso ou de uma única personagem, isso conduz à má luta, isto é, à luta aniquiladora: “É este o germe da noção helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só [...]” (CV/CP, “A disputa de Homero”; KSA 1) O domínio de um só é comparado à noção heraclitiana de desmedida (*hybris*): “É a desmedida (*hybris*) que deve ser apagada mais do que o fogo” (Heráclito, DK 43).

A teoria da união dos impulsos antagônicos possibilita a Nietzsche desenvolver uma interpretação da psicologia dos gregos, contrapondo-se à leitura tradicional, pois os sentimentos de rancor, de inveja e ciúme são considerados, segundo o próprio poema de Hesíodo, impulsos que geram a boa luta. Para Nietzsche, a leitura moral tradicional ao condenar esses impulsos está inspirada por uma ética não helênica, pois o próprio “Aristóteles não percebe nenhuma contradição na referência de tais versos à boa *Éris*”

¹¹ “Isto Heráclito alcançou com uma observação sobre a proveniência própria de todo vir-a-ser e perecer, que concebeu sob a forma de polaridade, como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, contrárias, e que lutam pela reunificação. Constantemente uma qualidade entra em discórdia consigo mesma e separa-se em seus contrários; constantemente esses contrários lutam outra vez um em direção ao outro. [...] Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre na medida desse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a eterna justiça” (PHG/FT, § 5; KSA 1, p. 822).

Nietzsche comenta nessa passagem alguns fragmentos de Heráclito, principalmente o DK 80: “Se há necessidade é a guerra, que reúne, e a justiça, que desune, e tudo, que se fizer pela desunião, é também necessidade”; DK 8: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, amais bela harmonia”; DK 51: “Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira”.

¹² Na dramaturgia grega o termo “*agón*” refere-se ao combate verbal entre as personagens no sentido do acordo ou da ordem das falas e papéis: o protagonista (*proto agonistes*) significa literalmente o primeiro a falar.

(CV/CP, “A disputa de Homero”; KSA 1, p. 787). Em *Aurora*, há mais um elogio a tais sentimentos, por levarem à ação e à boa luta entre impulsos que competem sem se aniquilarem.

Hesíodo a enumera entre os efeitos da *boa*, benéfica *Éris*, e não havia nada de chocante em reconhecer nos deuses algo de invejoso: o que é compreensível em um estado de coisas cuja alma era a competição; e a competição estava estabelecida e avaliada como boa (M/A, § 38; KSA 3, p. 45).

A tensão harmônica entre os impulsos significa que a *boa disputa* conduz à ação, já a *má luta* implica na aniquilação de um dos combatentes pela *hybris* de um único impulso dominador. Podemos aplicar esse esquema para compreender a análise nietzschiana do apogeu e do declínio da cultura grega. A cultura grega tem seu apogeu com a tragédia ática, que nasce da tensão harmônica, da boa luta entre os impulsos apolíneo e dionisíaco. Já o declínio surge com o racionalismo socrático, quando a boa luta é substituída pelo domínio exacerbado do impulso ao conhecimento lógico e racional. A má luta ou a *hybris* desse impulso significa que a razão quer ser o único protagonista, o único discurso verdadeiro, por isso aniquila a sabedoria dionisíaca e instintiva, causando a morte da tragédia ática. Com Sócrates, há a inversão do impulso dominante: nele a consciência racional torna-se criadora e afirmativa enquanto a sabedoria instintiva torna-se crítica e negativa:

A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza (em Sócrates) tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecer consciente, *obstando-o*. Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuadidora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum!* [...], de modo que se poderia considerar Sócrates como o específico *não-místico*, no qual, a natureza lógica se desenvolvesse tão excessiva quanto no místico a sabedoria instintiva (GT/NT, 13; KSA 1, p. 91).

Esse primeiro esquema da economia dos impulsos, formulado dentro do campo de referência da fisiologia cosmológica heraclitiana e do naturalismo estético do Romantismo alemão (impulsos naturais autênticos transfigurados), sustenta a análise nietzschiana da cultura, que contrapõe a

psicologia trágica dos gregos ao racionalismo socrático, ponto de inflexão da história universal ou do projeto civilizador ocidental:

Quem se der conta com clareza que depois de Sócrates, o mista-gogo da ciência, uma escola de filósofos sucede a outra, [...] no mais remoto âmbito do mundo civilizado, [...] não poderá deixar de enxergar em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal (GT/NT, § 15; KSA 1, p. 99).

Há dois grandes problemas herdados pela cultura e pela ciência moderna do racionalismo socrático: (1) a fundamentação metafísica dos valores a partir do dualismo de mundos; e (2) o dualismo entre a mente e o corpo, que sustenta a separação entre homem/cultura e natureza.

Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa e* distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natural, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, freios e obras (CV/CP, “A disputa de Homero”; KSA 1, p. 783).

A interpretação nietzschiana da cultura, em um primeiro momento, parte da contraposição entre impulsos naturais-estéticos (afirmativos da vida) e impulsos artificiais-decadentes (negam a vida), tal como o impulso ao conhecimento (*Erkenntnistrieb*) racional¹³. Nos *Cinco Prefácios*, Nietzsche considera, por exemplo, a erudição historiográfica como indicativo da degeneração da cultura moderna:

O erudito de agora possui antes de tudo uma erudição historiográfica: ele se salva do sublime por sua consciência historiográfica; o que o filisteu consegue por meio de sua ‘comodidade’. Não é mais o entusiasmo que move a história – como Goethe presumiu –, mas é justamente o embotamento de todo entusiasmo que constitui a meta

¹³ Nietzsche refere-se ao *Erkenntnistrieb* em vários fragmentos póstumos de 1872 a 1888, sendo a maioria produzida entre 1872 e 1873.

de tais admiradores de *nil admirare* (nada admirar), quando procuram compreender tudo historiograficamente (CV/CP, 4; KSA 1, p. 780).

Na Segunda *Consideração Extemporânea*, “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” (1874), há um aprofundamento da crítica ao eruditismo e ao sentido histórico exacerbado na cultura moderna: “há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização” (HL/CE II, § 1). A cultura filisteia sublima o “sentido da história” e concebe a cultura burguesa e o Estado moderno como o que há de mais elevado no percurso da história da humanidade, como se fosse o fim da história. A desmedida do “instinto histórico” esgota as fontes do presente quando se volta para o passado. Assim, o remédio para tal degeneração seria a afirmação de um novo impulso ao conhecimento posto a serviço da vida:

Mas a questão: até que grau a vida precisa em geral do serviço da história, é uma das questões e cuidados mais altos no tocante à saúde de um homem, de um povo, de uma civilização. Pois, no caso de uma certa desmedida de história, a vida desmorona e degenera, e por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história (HL/CE II, 1; KSA 1).

O homem moderno, seja o erudito, seja o filisteu, “erradica o futuro”, porque despoja o “impulso criador de sua força e de seu ânimo”, visto que só acumula conhecimentos do passado, sendo esmagado pelo peso do sentido histórico (HL/CE II, § 7). Assim, o impulso ao conhecimento alimentado pelo sentido histórico, além de tornar “seus servidores passivos e retrospectivos”, fecha a possibilidade de (re)criação do futuro, pois o gosto desmedido pelo processo histórico universal é gerado em detrimento da própria vida (HL/CE II, § 9). A história monumental com sua “idolatria do factual” transforma-se em uma teleologia, pois a finalidade de todo acontecer é sua cristalização como fato do “processo universal”¹⁴.

¹⁴ Nas *Extemporâneas*, a crítica nietzschiana ao historicismo e ao hegelianismo vincula-se à recusa da ideia de “vir-a-ser soberano”, entendido por Nietzsche como o processo histórico do factual (teologia e teleologia do sentido histórico), contraposto ao sentido eterno e a-histórico do vir-a-ser no sentido heraclítico tal como apresentado em *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873).

Nas *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche identifica o historicismo, ou a cultura do “sentido histórico” com o hegelianismo, afirmando que a história entendida segundo o pensamento hegeliano nada mais é do que uma teologia, e Hegel o “maior teólogo do século”, pois o Estado é concebido como o alvo supremo da humanidade. Lebrun (1988) observa que é através da polêmica anti-hegeliana de Schopenhauer que Nietzsche conhece Hegel. “Hegel foi “mau-cristão”: com essa fórmula termina, em *O Mundo como Vontade e Representação*, a diatribe schopenhaueriana contra a teoria hegeliana da História. O que é o hegelianismo para Schopenhauer? “Um grosseiro e banal realismo que toma o fenômeno pela essência em si do mundo, e *reduz tudo* a esse fenômeno, às formas de que ele se reveste, aos acontecimentos por meio dos quais ele se manifesta” (MVR, p. 1182). E a deificação hegeliana da História não passa de uma prova suplementar dessa crença na “completa realidade deste mundo”. São praticamente esses os termos que Nietzsche repete quando estigmatiza o historicismo e o hegelianismo que lhe serve de avalista. E, de resto, Hegel, na época, não passa de um dos nomes do pedantismo universitário que ele combate – um dos nomes dessa doença moderna que é o culto do cognoscível pelo cognoscível, a idolatria do *factum brutum*, em suma, o desprezível saber histórico que “retira do homem o fundamento de sua segurança e repouso, a fé em algo durável e eterno” (HL/CE. II; KSA 1).

Filosofia histórica: fisiologia como fio condutor

A partir de *Humano, Demasiado Humano* (1878) há uma mutação no registro da fisiologia, pois a perspectiva estética e naturalista em termos românticos e cosmológicos é substituída pela abordagem da história natural dos corpos como pano de fundo para a análise da origem dos valores morais e da psicologia da cultura moderna. A filosofia histórica é definida como: “o mais novo dos métodos filosóficos”, “que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (MA I/HH I, 1; KSA 2, p. 23). A filosofia histórica abandona a oposição entre arte e ciência, pois rompe com a visão romântica da estética como apresentação da verdade autêntica da natureza e passa a elogiar o caráter falsificador da ciência pós-kantiana (crítica e antidogmática). Nesse viés, a história natural ou a fisiologia dos corpos orgânicos passa a operar como via privilegiada para compreender

a gênese da necessidade humana de criar sentido por meio da linguagem e do pensamento.

No texto “questões fundamentais da metafísica”, Nietzsche parte da fisiologia para analisar “a gênese do pensamento” e a criação dos principais conceitos da metafísica:

Portanto: a crença na liberdade da vontade é um erro originário comum a todo ser orgânico, tão antigo, que existe desde que existem nele as emoções lógicas; a crença em substâncias incondicionadas e em coisas iguais é, do mesmo modo, um erro originário, igualmente antigo, de todo ser orgânico (MA I/HH I, 18; KSA 2, p. 40).

A crença de que existem coisas iguais é outro “erro originário comum a todo ser orgânico”, pois “a crença primordial de todo ser orgânico” é que “todo o restante do mundo é um e imóvel” (MA I/HH I, 18; KSA 2, p. 39). Os conceitos de igualdade, de identidade, de unidade e causalidade, definidos como verdades fundamentais da metafísica dogmática e categorias universais *a priori* da razão transcendental, não passam, segundo Nietzsche, de crenças derivadas de nossa fisiologia.

Essas passagens atestam a centralidade da perspectiva fisiológica como fio condutor da análise da gênese dos sentimentos morais e da psicologia da cultura, incluindo a origem do próprio pensamento lógico, que não passaria de uma forma de crença, derivada das sensações básicas de prazer e dor: “o primeiro grau do [pensamento] lógico é o juízo: cuja essência consiste, segundo a afirmação dos melhores lógicos, na crença” (MA I/HH I, 18; KSA 2, p. 39). A relação dos seres orgânicos com as coisas é definida em termos de prazer e dor, pois essas sensações básicas provocam nosso interesse ou desinteresse e produzem toda forma elementar de pensamento, de crença, inclusive os juízos lógicos. O problema da metafísica, segundo Nietzsche, reside no fato de tratar os “erros fundamentais do homem”, ou seja, os “erros originários a todo ser orgânico” como se fossem “verdades fundamentais” (MA I/HH I, 18; KSA 2, p. 39).

Humano, Demasiado Humano é considerado pelo autor como um marco de sua psicologia, pois afirma que o conteúdo desse livro “não ficará escondido nem por um instante a nenhum psicólogo” (MA I/HH I, “Prefácio”, 8; KSA 2, p. 22). O livro foi escrito e dedicado aos “espíritos livres”; estes seriam os “novos psicólogos” que poderiam compreender tanto o “problema da ordenação hierárquica” dos valores (MA I/HH I, “Prefácio”, 7; KSA 2,

p. 21) quanto o “incitamento à inversão de estimativas de valor” (MA I/HH I, “Prefácio”, 1; KSA 2, p. 13). *Humano* e outros escritos dessa fase adotam a fisiologia do corpo orgânico como perspectiva para pôr em questão a origem da moral cristã, da visão metafísica, do dualismo e do idealismo filosóficos, elementos determinantes da psicologia da cultura moderna.

O vínculo anterior com o Romantismo e o Idealismo alemão é avaliado como “ignorância fisiológica”: “A ignorância *in physiologicis* [em questões de fisiologia] – o maldito ‘idealismo’ – é a verdadeira fatalidade da minha vida [...]” (EH, “Por que sou tão inteligente”, § 2). Os estudos fisiológicos passam a exercer um forte impacto sobre os questionamentos nietzschianos sobre a moral e a psicologia¹⁵, pois o ponto de vista fisiológico seria mais apropriado para interpretar a obscuridade da economia dos impulsos, evitando as fantasias e os falsos julgamentos morais. Com isso, os principais conceitos do campo de reflexão da ética e da psicologia passam a ser definidos como atividades derivadas de processos fisiológicos: “Toda nossa pretensa consciência” é “um comentário mais ou menos fantasioso de um texto desconhecido” (M/A, 119; KSA 3, p. 113). Isso não significa que a consciência e os processos mentais e culturais sejam epifenômenos do corpo.

Nietzsche não adota o empirismo positivista nem o naturalismo dogmático, pois partilha a posição antirrealista e concebe todo conhecimento como ficção. Por isso, não adota a evidência do dado empírico como critério de verdade, mas adota o modelo teórico da luta como dinâmica vital sugerido pelas ciências biológicas (teoria da evolução natural) como esquema mais adequado para compreender a efetividade sem necessidade de modelos explicativos estéticos ou morais. Em vez de reduzir o psíquico ao corporal, o filósofo procura compreender o nexo entre o desenvolvimento da psicologia humana e da fisiologia. Prefere adotar a fisiologia como guia, pois encontra muitos argumentos que demonstram que a mente fantasia e inventa significados para esse “texto desconhecido”: nossas apreciações e nossos juízos de valor morais são igualmente imagens e variações fantasiosas sobre um processo fisiológico que nos é desconhecido, um tipo de linguagem convencionalizada para designar certas excitações nervosas (M/A, 119; KSA 3, p. 113).

¹⁵ Müller-Lauter (1998, p. 115) observa que Mittasch também adota essa posição ao defender “que a filosofia da natureza de Nietzsche constitui em grande medida o fundamento de sua filosofia da cultura”.

O registro da fisiologia tem um papel estratégico na argumentação nietzschiana: opera como antídoto contra as crenças, convicções e dogmas metafísicos, idealistas, moralistas e estético-românticos. A “impetuosa e perigosa curiosidade” dos “espíritos livres” surge como antídoto para questionar os erros e as verdades fundamentais da metafísica e da tradição filosófica especulativa e idealista. Com isso, a fisiologia do corpo orgânico assume o estatuto de perspectiva privilegiada para desdobrar a psicologia das culturas, ou seja, para compreender a origem dos valores e sentimentos morais, das ideias e dos ideais da cultura moderna.

Fisiologia e Psicologia da cultura

O elogio à ciência é abandonado na obra tardia, uma vez que Nietzsche problematiza o valor da verdade, ou seja, os critérios absolutos para determinar a certeza e a objetividade do conhecimento teórico e racional ao formular a questão do *valor dos valores* e a crítica genealógica à vontade de verdade, sobretudo, em *Genealogia da Moral* (1887). O socratismo é diagnosticado agora não apenas como o início da degeneração da cultura grega, mas como o passo inaugural da decadência da civilização ou da doença do homem ocidental. Na análise retrospectiva da obra no *Ecce Homo*, o filósofo observa que *O Nascimento da Tragédia*, além de oferecer a primeira psicologia do fenômeno dionisíaco, já reconhece o racionalismo socrático como uma força perigosa, solapadora da vida.

As duas decisivas *novidades* do livro são: primeiro, a compreensão do fenômeno *dionisíaco* nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. ‘Racionalidade’ *contra* instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida! (EH, “O Nascimento da Tragédia”, 1; KSA 6, p. 310).

O registro da fisiologia sustenta a leitura da dialética socrática como sintoma de “decadência”: “Meus leitores sabem talvez até que ponto vejo a dialética como sintoma de *decadence*, por exemplo, no mais famoso dos casos: Sócrates” (EH, “Por que sou tão sábio”, 1; KSA 6, p.265). Em

Tentativa de Autocrítica ao Nascimento da Tragédia (1886), o problema da hipertrofia da razão em Sócrates também é abordado como um exemplo de declínio, de doença, pois a desmedida (*hybris*) da razão, ao negar o corpo e os impulsos para purificar a alma, gera a anarquia entre os instintos que se voltam contra a vida: “esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos” (GT/NT, “Prefácio”, 1; KSA 1, p. 12).

A tese da filosofia de Sócrates e Platão como sintoma de decadência estabelece o nexo entre psicologia e fisiologia, pois a atitude teórica de valorização do inteligível como fonte da verdade e de negação do corpo e dos sentidos como fonte do erro só se explicaria em termos de uma decomposição fisiológica: “Reconheci em Sócrates e em Platão sintomas de decadência, instrumentos da decomposição grega, pseudo-gregos, anti-gregos (NT, 1872). Esses *consensus sapientium* [...]. Prova que, esses sábios [...], mantinham entre si algum acordo fisiológico, para assumirem diante da vida esta mesma atitude negativa” (GD/CI, “O problema de Sócrates”, 2; KSA 6, p. 68).

Em *O Crepúsculo dos Ídolos* (1888), o “problema de Sócrates” é novamente diagnosticado como marco inaugural do ideal ascético e da visão negadora da vida, pois o hiato entre o “verdadeiro mundo” inteligível e o mundo sensível da aparência moldou todas as oposições metafísicas e morais. Esse primeiro passo da “história de um erro”, formalizado por Platão, resume-se na fórmula: “O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – eles vivem nele, são ele (Transcrição da proposição ‘eu Platão, sou a verdade’)” (GD/CI, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se transformar em fábula”, 1; KSA 6, p. 80). Da ótica nietzschiana, o “verdadeiro mundo” é uma invenção do impulso racional desmedido, que, para afirmar a veracidade do mundo ideal, nega o mundo efetivo (imaneente, natural e terreno) e inventa a crença na imortalidade da alma para desprezar o corpo e os sentidos.

A noção de ‘Deus’ inventada como noção-antítese à vida – tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade! Inventada a noção de ‘além’, ‘mundo verdadeiro’, para desvalorizar o mundo *único* que existe – para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa! A noção de ‘alma’, ‘espírito’, por fim ‘alma imortal’, inventada para desprezar o corpo,

torná-lo doente – ‘santo’ [...] (EH, “Por que sou um destino”, § 8; KSA 6, p. 373-374).

Portanto, na obra da maturidade, a fisiologia opera como perspectiva-chave para analisar a psicologia da cultura moderna e da civilização ocidental, posto que as tradições metafísica, idealista e moralista são identificadas com criações do impulso ascético. Por conseguinte, os valores dominantes são diagnosticados como decadentes, como sintoma de fraqueza e de doença do homem ocidental, que cria toda experiência de cultura em oposição à natureza, aos impulsos vitais. A filosofia nietzschiana recusa a visão antinatural de negação dos princípios vitais, que moldou as tradições religiosas, morais e filosóficas e, por conseguinte, a psicologia do homem ocidental.

Ainda ninguém sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longividência, uma até então inaudita profundidade ou ‘abissalidade’ psicológica. [...] Quem, antes de mim, adentrou as cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie de ideal – a *difamação do mundo*? [...] Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’? Antes de mim não havia absolutamente psicologia (EH, “Por que sou um destino”, 6; KSA 6, p. 370-371).

Nietzsche, ao afirmar que é o primeiro psicólogo entre os filósofos, marca a ruptura de sua filosofia com a tradição, que desde Platão e Aristóteles, estabelece a ética da transcendência como fundamento da psicologia da alma racional e imortal, ou seja, como fundamento do domínio ou da superioridade ontológica da razão sobre os instintos e paixões derivados do corpo. O dualismo psicofísico cartesiano mantém o império da razão sobre o corpo com a cisão substancial entre *res cogitans* e *res extensa* e com o argumento da autoevidência do *cogito*. Para Nietzsche, a ética kantiana do dever e do imperativo categórico assim como a psicologia do sujeito transcendental apenas traduzem para a perspectiva idealista o racionalismo e o moralismo tradicionais. A definição kantiana da razão prática como fundamento incondicionado parte da oposição clássica entre razão e sensibilidade, ou entre cultura/moral e natureza, pois a vontade racional para ser livre e autônoma não pode ser constrangida por nenhuma necessidade natural nem pelos apetites irracionais, tampouco por algum interesse.

A psicologia metafísica na medida em que concebe o corpo como fonte do erro e dos vícios não se separa da moral cristã: “A moral é a ‘Circe da humanidade’ que ‘falsificou’ no cerne – moralizou – todos os *psychologica* [as questões de psicologia]” (EH, “Por que escrevo livros tão bons”, 5; KSA 6, p. 305). Contudo, a crítica nietzschiana não visa valorizar o corpo e os instintos em detrimento da razão, mas, ao contrário, mostrar que os preconceitos moralistas e metafísicos além de impedir o surgimento de uma ciência do corpo dificultou a compreensão da vida psicológica em sua relação constitutiva com a fisiologia.

Naquele tempo a psicologia servia não só para tornar suspeito tudo o que é humano, mas também para difamá-lo, açoítá-lo, crucifica-lo; [...]. Toda coisa natural a que o homem associa a ideia de mau, de pecaminoso (como até hoje costuma fazer em relação ao erótico, por exemplo), incomoda, obscurece a imaginação, dá um olhar medroso, faz o homem brigar consigo mesmo e o torna inseguro e desconfiado; até seus sonhos adquirem um ressaibo de consciência atormentada (MA I/HH I, 141; KSA 2, p. 136).

Em várias passagens, o filósofo destaca a importância da fisiologia como instrumento para examinar o que é a consciência (*Bewusstseins*), pois “problema da consciência só se apresenta quando começamos a compreender em que medida podíamos dispensar a consciência; a fisiologia nos coloca agora no início dessa compreensão” (FW/GC, 354; KSA 3, p. 590). A consciência na acepção tradicional é definida como uma atividade reflexiva da mente racional em si mesma, como relação interior e espiritual intrínseca ao homem, por meio da qual ele pode conhecer-se e por isso julgar-se, noção que vincula o aspecto moral (possibilidade de julgar-se) ao aspecto teórico (possibilidade de conhecer-se). Nietzsche inclui a consciência entre as “atividades instintivas” (*Instinkt-Tätigkeiten*) das *exigências fisiológicas*, por isso recusa a concepção cartesiana da consciência solipsista, como faculdade oposta e separada do corpo.

A maior parte dos pensamentos conscientes deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico [...] ‘estar consciente’ não se opõe de modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania

de movimento existem valorações, ou, falando mais claramente, *exigências fisiológicas* para a preservação de uma determinada espécie de vida (JGB/ABM, 3; KSA 5, p. 17, grifo nosso).

A filosofia nietzschiana rejeita, portanto, o dualismo psicofísico como fundamento do poder superior da razão ou da consciência racional sobre as diversas atividades mentais e corporais: “Pois poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo o sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar pela consciência’” (FW/GC, 354; KSA 3, p. 590). Para o filósofo, ao contrário, a mente e o corpo formam um todo complexo constituído por uma multiplicidade de “almas”, de impulsos e de vontades em relação de mando e obediência: “pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas [...] em todo querer a questão é simplesmente mandar obedecer, sobre a base, como se disse, de uma estrutura social de muitas ‘almas’” (JGB/ABM, 19; KSA 5, p. 33).

A concepção do corpo humano como multiplicidade de “almas” ou de partes em relação se aproxima do conceito de organismo estabelecido pela fisiologia, que no final do século XIX se outorgava o estatuto de ciência fundamental da medicina. A definição do homem como multiplicidade em um póstumo de 1884 atesta essa proximidade: “O homem como multiplicidade: a fisiologia apenas indica um maravilhoso comércio entre esta multiplicidade e o arranjo das partes sob e dentro de um todo. Mas seria falso concluir de um Estado necessariamente um monarca absoluto (a unidade do sujeito)” (KSA 11, 27[8], p. 276-277). Nietzsche compara o corpo como multiplicidade à ideia de Estado, mas recusa a necessidade de um monarca absoluto, ou seja, rejeita a unidade do sujeito enquanto síntese da consciência de si. Essa tese pode ser verificada pela autonomia dos movimentos involuntários e dos vários sistemas autônomos constitutivos da fisiologia do corpo orgânico, tais como os sistemas circulatório, respiratório, nervoso, muscular etc.

Apesar da origem da fisiologia como ciência moderna remontar à descoberta do sistema circulatório no século XVII pelo anatomista britânico Willian Harvey, seu amplo desenvolvimento como ciência experimental ocorreu ao longo do século XIX. Esse desenvolvimento foi promovido pela invenção de instrumentos e tecnologias de mensuração dos fenômenos fisiológicos, tal como o quimógrafo, aparelho que mede a pressão arterial, desenvolvido pelo fisiologista Karl Ludwig em 1847. Tais

aparelhos permitiram medir determinadas respostas do corpo por meio de registro gráfico, isto é, possibilitaram atribuir uma linguagem não verbal e não consciente aos processos fisiológicos.

De acordo com Andler (1958, p. 525-532), o interesse de Nietzsche pelas ciências da natureza, sobretudo pela fisiologia, é declarado a partir de 1881, ano em que entra em contato com a obra do biólogo Wilhelm Roux¹⁶. O novo interesse pela fisiologia (*Physiologie*) foi despertado após a ruptura com Wagner, observa Nietzsche em sua autobiografia, quando passa a ocupar-se “apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza” (EH, “Humano, Demasiado Humano”, 3; KSA 6, p. 325). *Humano, Demasiado Humano* (1878) marca essa ruptura com a formulação do “mais novo dos métodos filosóficos”: “a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (MA I/HH I, 1; KSA 2, p. 23). O fio condutor da fisiologia opera, portanto, como uma espécie de antídoto contra as visões metafísicas, idealistas e românticas, que influenciaram a obra da juventude de Nietzsche, posto que essa herança cultural revela sua força, principalmente no campo da moral, da religião e da arte. Nesses termos, a crítica à gênese de tais tradições torna-se estratégica na abertura de um novo horizonte para a reflexão filosófica, tarefa assumida pela filosofia nietzschiana:

Inocuidade da metafísica no futuro. – Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da ‘coisa em si’ e do ‘fenômeno’. [...] Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão da essência inferida do mundo (MA I/HH I, 10; KSA 2, p. 30).

No século XIX, muitos pensadores passam a analisar os fenômenos sociais à luz das noções da biologia e da fisiologia do corpo como organismo. Nesse contexto, surgem a física social ou a filosofia positiva de A. Comte, e evolucionismo social e as morais evolucionistas. Andler (1958) comenta que Nietzsche retirou a ideia de traçar um paralelo entre os organismos estruturados de modo mais complexo (tais como as sociedades, os povos e culturas) e corpos mais simples (indivíduos, seres orgânicos) da leitura que

¹⁶ Nietzsche retira da obra de Roux o modelo de corpo como luta interna, sublinha Müller-Lauter (1998, p. 113-163).

empreendeu da obra de M. Alfred Espinas, *Les Sociétés animales*, de 1887, em uma tradução alemã¹⁷. Nietzsche emprega termos políticos, sociológicos e psicológicos para entender as relações entre as várias partes constitutivas dos organismos assim como emprega termos do vocabulário da biologia e da fisiologia para compreender os fenômenos psicológicos e sociais. Essa transposição de uma forma de organização à outra é um procedimento metodológico que Nietzsche sempre efetua. Para Müller-Lauter (1998, p. 158), tais “transposições” não revelam “nenhuma arbitrariedade” da parte do filósofo, pois se inscrevem dentro da pesquisa tal como praticada pelas ciências, inclusive na atualidade.

Não obstante, enquanto, de um lado, as ciências sociais nascentes adotam o modelo das ciências da natureza como único paradigma de objetividade, reduzindo os fenômenos sociais ao determinismo da causalidade eficiente e natural; Nietzsche, de outro, questiona o positivismo cientificista dominante em seu tempo. Apesar de o filósofo declarar somente em alguns póstumos dos anos 1884 a 1886 que sua filosofia adota “o fio condutor do corpo” (*Am Leitfaden des Leibes*)¹⁸, o projeto da “filosofia histórica” não defende o reducionismo empirista de todo fenômeno às leis naturais. Portanto, a importância da perspectiva fisiológica não significa que a vida psicológica e moral ou a esfera da cultura possa ser reduzida à condição de epifenômeno do corpo, de fenômeno natural.

[...] O corpo como fio condutor (*Am Leitfaden des Leibes*), uma prodigiosa diversidade se revela; metodicamente é permitido utilizar um fenômeno mais rico e mais fácil de estudar como fio condutor para compreender um fenômeno mais pobre (Póstumo do Outono 1885-1886/ VIII, 2[91]; KSA 12, p. 106).

Para Nietzsche, não se trata de reduzir os juízos de valor aos juízos de fato, não se aplica o erro da “*falácia naturalista*”, tal como formulado

¹⁷ Segundo Andler (1958, p. 422), Espinas conclui que: “os fenômenos sociais se agrupavam conforme as mesmas leis que os elementos dos organismos”. A sociedade, enquanto um “grande organismo”, “não dispõe de outros recursos que os organismos”, estando sujeita aos mesmos processos que os “pequenos organismos”, isto é, aos processos internos a um indivíduo ou corpo individual (Cf. ANDLER, 1958, p. 534-537, v. 2).

¹⁸ Cf. KSA 11 e 12; Fragmentos póstumos: VII, 26[304]; VII, 26[432]; VII, 27[27]; VII, 36[35]; VII, 37[4]; VIII, 39[13]; VII, 42[3]; VIII, 2[68]; VIII, 2[70]; VIII, 2[91].

pelo filósofo inglês George Moore¹⁹. Podemos apontar outro problema que poderíamos chamar de “*falácia finalista*” ou “falácia teleológica”, pois o filósofo alemão denuncia a redução de toda causalidade natural à causa final sob o prisma da teleologia moral. Os fenômenos naturais e psíquicos passam a ser explicados com base nos preconceitos teleológicos e moralistas da causalidade final. Nietzsche, ao contrário, busca na fisiologia e nos sintomas do corpo pistas para compreender o sentido daquilo que não chega à superfície da consciência, a saber: impulsos involuntários, afetos, instintos, paixões não conscientes.

Ao empregar a linguagem da fisiologia para analisar a interioridade da vida afetiva e os sentimentos morais, observa Müller-Lauter (1998, p. 124), Nietzsche não está em busca de “uma linguagem científica formalizada, matematizada, que seja mais precisa que uma linguagem metafórica”. Em *Humano*, o filósofo afirma que tanto as matemáticas quanto a lógica se fundam “sobre pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade [...]” (MA I/HH I, 11; KSA 2, p. 31). Nietzsche radicaliza o ponto de vista antirrealista do criticismo kantiano, pois o conhecimento científico além de ser construído da razão não possui nenhum estatuto superior aos outros tipos de conhecimento, pois também se exprime necessariamente em uma linguagem metafórica. O que se verifica no âmbito das culturas é uma luta entre as linguagens metafóricas pelo domínio de seus critérios de verdade. Essa luta foi apontada na análise da contraposição entre “sabedoria trágica” e “conhecimento teórico”, na obra de estreia.

Müller-Lauter (1998) observa que a preferência nietzschiana, nos textos intermediários, à linguagem metafórica das ciências da natureza em relação às outras linguagens decorre da imagem da luta apresentada pela fisiologia e pela biologia como “um fenômeno elementar” sem precisar

¹⁹ O filósofo inglês George Moore, em seu livro *Principia Ethica* de 1903, cunhou o termo “falácia naturalista” para referir-se ao erro da redução dos juízos de valor a juízos de fato, isto é, a redução dos valores e sentimentos a fenômenos naturais, referindo-se principalmente à ética naturalista de Spencer. Herbert Spencer (1820-1903), um dos principais expoentes do darwinismo social e da ética evolucionista, sustenta que a ‘boa conduta’ é o mesmo que a ‘conduta mais evoluída’, ou seja, reduz “ser bom” a “ser mais evoluído”. Moore observa que ‘bom’ e ‘mais evoluído’ são noções bem diferentes. Se algo é bom é uma questão de avaliação; enquanto que se algo é mais evoluído é uma questão de fato. Ser e dever ser, juízos de fato e juízos de valor não são o mesmo, com isso, demonstra o erro da falácia naturalista (Cf. RAMACCIOTTI, B. *Artefilosofia*, v. 11, 2011, p. 133).

estetizar ou moralizar. Desse modo, o discurso direto sobre a luta nos reenviaria para um registro mais próximo do processo da gênese e da efetivação dos fenômenos. Em algumas passagens, a linguagem fisiológica é definida como uma visão não fantasiosa ou imaginada, mesmo que a ciência natural crie uma “linguagem própria para traduzir” os processos da “sensibilidade afetiva”, “pelo menos não se trata de uma linguagem imaginada” (NIETZSCHE apud MÜLLER-LAUTER, 1998, p. 123)²⁰.

Isso decide a sorte dos povos e da humanidade se a cultura começa pelo ponto exato por onde deve começar; não pela alma (esta foi a superstição funesta dos sacerdotes e semi-sacerdotes), mas pelo corpo, pelos gestos, pelo regime físico, a fisiologia; o resto virá a seu tempo (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, 47; KSA 6, p. 149).

Esse aforismo do *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) atesta que a perspectiva fisiológica permanece central na obra tardia, sendo um dos elementos-chave das análises de Nietzsche sobre as culturas grega, alemã, moderna e contemporânea, desde a obra de juventude. Por conseguinte, o registro da fisiologia perpassa o conjunto da obra, constituindo um dos traços centrais do projeto filosófico nietzschiano.

Considerações finais

Afirmar que a análise nietzschiana da psicologia da cultura segue o fio condutor do corpo e da teoria dos impulsos significa compreender que a perspectiva da fisiologia assume um papel central ao longo da obra, mas sofre mutações. Examinamos como a teoria dos impulsos de viés cosmológico-naturalista e estético cede lugar à perspectiva da fisiologia dos corpos orgânicos na medida em que adota a história natural como guia para compreender a origem dos valores, dos sentimentos e preconceitos morais e metafísicos, isto é, para analisar a psicologia da cultura moderna. Observamos que a filosofia histórica e da gaia ciência já apresentam elementos nucleares da genealogia da moral e do perspectivismo filosófico,

²⁰ Cf. RAMACCIOTTI (2011, p. 137-138).

portanto, não há uma mutação significativa no registro da fisiologia, mas o desdobramento desses projetos na obra da maturidade.

Na obra de juventude, a teoria dos impulsos estéticos e fisiológicos estabelece o contraponto entre arte e ciência, pois o racionalismo socrático, o sentido histórico exacerbado (historicismo) e a erudição são diagnosticados como impulsos desmedidos ao conhecimento verdadeiro (má *Éris*), que provocam a decadência das culturas gregas e modernas. No segundo período, a oposição entre arte e ciência é abandonada, pois o novo método filosófico se aproxima do campo das ciências naturais para proceder à crítica da moral e da concepção realista, dogmática e metafísica da ciência moderna. Nesse período surge também o projeto de *A Gaia Ciência*, que já apresenta a necessidade de uma nova hermenêutica filosófica pela fusão de múltiplas perspectivas de interpretação: estética, história natural, psicologia, filosofia, filologia etc. Esse projeto visa reunir o modelo de ciência e de filosofia crítica e não dogmática com o rigor filológico e com a leveza da estética, que reconhece o caráter de ficção de toda obra e não visa à representação da verdade absoluta nem tem a pretensão de ser o único protagonista no monólogo da verdade.

Nietzsche radicaliza os pressupostos do criticismo kantiano, pois concebe o discurso filosófico-científico contemporâneo não apenas como uma visão antirrealista, mas como uma linguagem criadora de sentido e antidogmática por excelência, por isso recusa qualquer critério absoluto para determinação da verdade. O método da filosofia histórica resulta da tentativa nietzschiana de aproximar a reflexão filosófica do campo das ciências da natureza e aponta a necessidade de uma *Gaia Ciência* para espíritos livres. Em outras palavras, aponta para a necessidade de construção de uma metodologia filosófico-científica que permita a articulação entre várias áreas do saber, que possibilite dissolver as visões dogmáticas e fechadas sobre si mesmas, que desconstrua as verdades absolutas e as categorias universais e invariáveis.

Para a nova hermenêutica nietzschiana, o corpo e a fisiologia operam como metáfora, como um modelo mais amplo e complexo que catalisa as múltiplas perspectivas ou fios constitutivos do texto tecido pela vida. Essa filosofia perspectivista propõe o pluralismo de pontos de vista em tensão em um campo de forças. Em vez do caos de forças e do relativismo moral e cognitivo, a fisiologia como fio condutor sugere o corpo e a vida como critério para avaliar a diferença entre as perspectivas. Dentre a pluralidade de pontos de vistas dois extremos se destacam: o que afirma e o que nega a vida. O perspectivismo metodológico adota o dinamismo

vital dos corpos e impulsos em relação como critério para evitar as leituras dogmáticas, cristalizadas, fechadas em si mesmas, incorporando a autocrítica como superação dos próprios limites interpretativos e teóricos como medida de rigor reflexivo.

Referências

- ANDLER, C. **Nietzsche sa vie et sa pensée**. Paris: Gallimard, 1958.
- ASSOUN, P-L. **Freud e Nietzsche**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BLONDEL, É. **Le corp et la culture**. Paris: PUF, 1986.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. **Nietzsche – Cahiers de Royaumont – Philosophie**, n. VI, 1967.
- JANZ, C. P. **Nietzsche, biographie**. Paris: Gallimard, 1984.
- LEBRUN, G. **O Averso da dialética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MÜLLER-LAUTER, W. L'organisme comme lutte intérieure. In: MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche – Physiologie de la Volonté de Puissance**. Paris: Allia, 1998.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe** (KSA). Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 vol.).
- NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia** (GT/NT). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. **Humano, Demasiado Humano** (MA I/HH I). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, F. **Aurora** (M/A). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência** (FW/GC). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RAMACCIOTTI, B. L. **Fisiopsicologia experimental da vontade de potência: como filosofar com o corpo**. 2002. 222 f. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

RAMACCIOTTI, B. L. Nietzsche e a ciência: do Romantismo ao novo Esclarecimento. **Artefilosofia**, v. 11, p. 127-143, 2011.

RAMACCIOTTI, B. L. Nietzsche e Habermas no Tecido da *Dialética do Esclarecimento*. **Philosophos**, v. 16, p. 209-245, 2011.

ROSENFELD, A. **História da Literatura e do Teatro Alemães**. São Paulo: Edusp-Perspectiva, 1993.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação** (MRV). Trad. francesa por A. Burdeau. Paris: PUF, 1966.

WOTLING, P. **Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche**. **Nietzsche Studien**. Berlin: Walter de Gruyter, 1997. Band 26.

WOTLING, P. **Nietzsche et le problème de la civilisation**. Paris: PUF, 1995.

Recebido: 02/11/2012

Received: 11/02/2012

Aprovado: 15/11/2012

Approved: 11/15/2012