

# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 - N. 01 ISSN 2179 – 3441

---

## O *ethos* da vida teórica e a necessidade metafísica: o espírito livre nietzscheano entre Schopenhauer, Voltaire, Montaigne e Descartes

*The ethos of theoretical life and the metaphysical need: Nietzsche's Free Spirit between Schopenhauer, Voltaire, Montaigne and Descartes*

William Mattioli 

Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor do Departamento de Filosofia e do PPGF da UFRJ. Atualmente é também pesquisador de pós-doutorado junto ao PPGFIL/UFES (Vitória, ES). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: [william.mattioli@gmail.com](mailto:william.mattioli@gmail.com)

**Resumo:** O trabalho que se segue analisa os contornos gerais da concepção do espírito livre nietzscheano na transição do período de juventude ao período intermediário de sua obra. Nesse momento, a figura do espírito livre aparece como expressão de um ideal de vida filosófica caracterizada pelo *ethos* científico, motivada pela busca metódica da verdade e pelo contentamento com o mundo das coisas humanas; um ideal encarnado em figuras como Montaigne, Voltaire e Descartes, cada um deles representando um aspecto dessa forma de vida filosófica enaltecida por Nietzsche. A proposta do artigo é reconstruir, do ponto de vista da sua biografia intelectual, os principais elementos desse momento de transição. Primeiramente, analiso a adesão do jovem Nietzsche à tese da necessidade antropológica da metafísica, tal como ela aparece em Schopenhauer e Lange, tendo em vista identificar, na sequência, uma mudança importante concernente aos critérios de legitimação de crenças. O ponto central do argumento diz respeito à revisão de uma posição metafilosófica. No período de juventude, Nietzsche parece defender que a filosofia deve estar primariamente orientada à dimensão prática da nossa existência, e sua tarefa deve ser a de possibilitar a atribuição de um significado ético-metafísico ao nosso engajamento com o mundo e com a cultura. No final da década de 1870, essa posição é revista. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche entende que os empreendimentos filosóficos não devem estar primariamente orientados para a prática, mas sim para a teoria, para a busca da verdade. É a tensão entre as motivações por trás do engajamento na vida filosófica e nas virtudes intelectuais que ela carrega que o artigo pretende apresentar através das personagens de Voltaire, Montaigne e Descartes, mapeando essas motivações a partir da influência de cada um deles.

**Palavras-chave:** Necessidade metafísica. Espírito livre. Ciência. Método.

**Abstract:** The paper analyzes the general contours of Nietzsche's conception of the free spirit during the transition from the early to the middle period of his work. At this juncture, the figure of the free spirit emerges as an expression of an ideal philosophical life characterized by a scientific ethos, driven by the methodical pursuit of truth and contentment with the world of human affairs. This ideal is embodied in figures such as Montaigne, Voltaire, and Descartes, each representing an aspect of this form of philosophical life praised by Nietzsche. The aim of the paper is to reconstruct, from the perspective of his intellectual biography, the main elements of this transitional moment. Firstly, I analyze the young Nietzsche's adherence to the thesis of the anthropological need for metaphysics, as articulated by Schopenhauer and Lange, to subsequently identify a significant shift in the criteria for legitimizing beliefs. The central point of the argument concerns the revision of a metaphilosophical position. In his youth, Nietzsche seems to advocate that philosophy should primarily orient itself towards the practical dimension of our existence, with the task of enabling the attribution of an ethical-metaphysical meaning to our engagement with the world and culture. By the late 1870s, this position is revised. In *Human, All Too Human*, Nietzsche argues that philosophical endeavors should not be primarily oriented towards practice but rather towards theory and the pursuit of truth. The paper aims to present the tension between the motivations behind engagement in philosophical life and the intellectual virtues it entails through the characters of Voltaire, Montaigne, and Descartes, mapping these motivations through the influence of each.

**Keywords:** Metaphysical Need. Free Spirit. Science. Method.

## Introdução

Em 13 de dezembro de 1875, ano em que têm origem vários conjuntos de notas e reflexões que serão incorporadas na composição de *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche escreve ao amigo Carl von Gersdorff:

Não se deve prender o coração à vida... e no entanto, onde podemos encontrar algum apoio, se já não se *quer* realmente mais nada! Quero dizer, o *querer conhecer* permaneceria como último refúgio da vontade de vida, como uma região intermediária [*Zwischenbereich*] entre o querer e o não-mais-querer, em parte um purgatório, na medida em que olhamos para a vida com insatisfação e desprezo, e em parte um nirvana, na medida em que, desse modo, a alma se aproxima da condição da intuição pura. Estou me exercitando em desaprender o *ódio* da vontade de conhecimento; todos os eruditos sofrem dele e, com isso, deixam escapar o nobre consolo de todo conhecimento adquirido. (BVN.1875, 484)<sup>1</sup>

Essa carta nos fornece o testemunho de um importante momento de crise na vida intelectual e espiritual de Nietzsche, que se dá paralelamente a uma das suas muitas crises de saúde. O pano de fundo da carta é o compromisso existencial do jovem Nietzsche com o pessimismo de Schopenhauer, cujas feições se deixam vislumbrar nas palavras endereçadas ao amigo, em especial na confissão de que, à

---

<sup>1</sup> Heller (1972, p. XXX) chama a atenção para a importância dessa carta no contexto de surgimento de *Humano, demasiado humano*.

exceção do querer-conhecer, da força diretiva de seu impulso ao conhecimento, quase nada mais estimula sua vontade de vida. E mesmo essa vontade de conhecimento já seria algo entre o querer e o não-querer, uma expressão que carrega consigo um sentido muito próximo à noção schopenhaueriana de supressão ou silenciamento da vontade, como veremos à frente.

Abordarei adiante o modo como o jovem Nietzsche compreende esse tipo de *ascese* no conhecimento à luz das teses de Schopenhauer. Por ora, a título de introdução, gostaria de mencionar apenas mais uma passagem da obra de juventude em que essa questão é abordada também num sentido próximo ao mote schopenhaueriano da supressão da vontade. Trata-se de um trecho do capítulo 6 da terceira das *Considerações extemporâneas: Schopenhauer como educador*. Nesse trecho, Nietzsche elabora uma espécie de psicologia do erudito, empenhando-se em catalogar as motivações e os impulsos que levam o homem a se dedicar à ciência e ao conhecimento. Após listar uma série de motivações “pouco valorosas”, mesquinhas e egoístas (como o tédio, a vaidade ou a necessidade), ele menciona este “impulso nobre, que se poderia até mesmo compreender como metafísico”: o *impulso à justiça* (SE 6, 88). O termo *justiça* é usado aqui num sentido primariamente epistêmico, como a disposição para o olhar neutro e desinteressado ao objeto que se apresenta ao conhecimento, num esforço constante por parte do agente cognitivo para não se deixar conduzir, em sua representação do objeto, pelos interesses e inclinações subjetivas que nos prendem a um olhar sempre instrumental e pragmático. Em Schopenhauer,<sup>2</sup> este olhar neutro e, portanto, “justo”, é o olhar produzido pela intuição pura.<sup>3</sup> Que Nietzsche conceba um tal olhar plenamente “desinteressado” como uma possibilidade factual do ponto de vista psicológico é algo que parece contradizer a maior parte de suas afirmações em torno desse tema, desde a obra de juventude até a obra de maturidade. Apesar disso, no mais tardar a partir de 1878, com a publicação de *Humano, demasiado humano*, ele tende a atribuir à *disposição à justiça* epistêmica um valor extremamente elevado na hierarquia das motivações éticas correspondentes às nossas formas de vida. Essa valorização do impulso ao conhecimento, contudo, está não apenas ausente em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, como é explicitamente criticada do ponto de vista da estética da existência ali proposta. Em prol do potencial edificante da metafísica, *O nascimento da tragédia* se empenha em rebaixar o impulso cognitivo e o compromisso com a verdade a um lugar subalterno, favorecendo uma visão global do mundo capaz de atribuir sentido à existência em sua totalidade e justificá-la

<sup>2</sup> A obra de Schopenhauer será citada acompanhando o seguinte padrão de abreviatura: MVR = *O mundo como vontade e representação* (seguida do número do tomo, do parágrafo ou capítulo, e da página da tradução brasileira utilizada).

<sup>3</sup> Cf. MVR I §34, pp. 245ss.; §36, pp. 353ss.; §37, pp. 264s.; §41, p. 284 e *passim*.

metafisicamente. É sobre essa oscilação, que diz respeito à posição *metafilosófica* implicada em cada um desses momentos, que pretendo me debruçar no que se segue.

### O impulso cognitivo e a vida dedicada à verdade na obra de juventude

Em suas reflexões de juventude, Nietzsche encontrou no pessimismo de Schopenhauer e em sua doutrina da negação da vontade um arcabouço teórico muito promissor para se pensar uma questão crucial de sua filosofia, que permanecerá no centro de seu pensamento desde o início até seus últimos anos de vida produtiva: a questão sobre a origem, a natureza e o valor de nosso impulso ao conhecimento, de nossa vontade de verdade. A soteriologia schopenhaueriana, isto é, sua doutrina da redenção e da salvação pela negação da vontade, confere ao conhecimento um papel de destaque e uma função de excelência como meio para se alcançar a redenção. É pelo conhecimento purificado, desinteressado (alcançado pelo indivíduo na medida em que este se liberta das imposições da vontade, que limitam seu olhar apenas àqueles objetos ou aspectos do mundo capazes de satisfazer suas necessidades vitais) que o homem chega à apreensão verdadeiramente objetiva da essência da natureza – tanto em seu núcleo mais íntimo: a própria vontade de vida; quanto nas essencialidades arquetípicas nas quais essa vontade se objetiva imediatamente: as ideias platônicas, formas universais a pairar eternamente sobre a tormenta do mundo fenomênico. Esse modo de conhecimento é um pressuposto e, ao mesmo tempo, um primeiro passo no interior do ascetismo que realiza o ideal ético supremo do pessimismo.<sup>4</sup>

Mas como é possível que o intelecto, originalmente um instrumento da vontade produzido para a satisfação de suas necessidades (como reza a filosofia da natureza de Schopenhauer),<sup>5</sup> se liberte do domínio dessa vontade e se volte contra si mesmo, contra a própria vida, que é sua condição tanto material quanto metafísica? Vale lembrar que, para Schopenhauer, o intelecto e as formas cognitivas correspondem a funções cerebrais a serviço do interesse da vontade que se manifesta no organismo animal, possibilitando-lhe um mapeamento do seu meio circundante e fornecendo-lhe uma topografia de seu campo de ação, com objetos discretos espaço-temporalmente localizados e causalmente conectados. Nesse sentido, a cognição tem um aspecto essencialmente funcional e pragmático.<sup>6</sup>

Mas Schopenhauer prevê a possibilidade de uma “virada” na função do conhecimento, quando uma morfologia cerebral extremamente complexa (como a

---

<sup>4</sup> Lido mais detidamente com esse conjunto de problemas em MATTIOLI, 2018 e 2021a.

<sup>5</sup> Cf. MVR I §27, 217-18.

<sup>6</sup> Cf. MVR II §22.

humana) produz um “excesso de atividade cerebral” que faz com que a função desse órgão passe por um tipo de exaptação. Se o intelecto se desenvolve e evolui, originalmente, para satisfazer os impulsos e as necessidades do organismo no que diz respeito à conservação do indivíduo e à reprodução da espécie, ele é agora redirecionado para um tipo de atividade que, do ponto de vista de sua função original, é inteiramente “antinatural”. Essa transformação radical no modo de conhecimento constitui, portanto, uma “anomalia”, resultado de uma superconcentração de energia vital no cérebro humano.<sup>7</sup> A qualificação dessa disposição cognitiva como algo “antinatural” se explica pelo fato de que, nesse caso, o conhecimento se volta contra a função com vistas à qual ele se desenvolveu: ele não só deixa de servir à satisfação da vontade, como abre as portas para sua negação. É a essa forma de conhecimento que Schopenhauer associará, por exemplo, o conhecimento estético, a apreensão das ideias pela contemplação do belo e do sublime na arte e na natureza. Trata-se da “intuição pura”, que se distingue da intuição empírica responsável por nos fornecer o conhecimento dos objetos individuados no espaço. E é a essa noção de intuição pura, de uma contemplação desinteressada, que Nietzsche se refere em sua carta a Gersdorff, tomando o sentido que Schopenhauer lhe atribui como paradigma para a compreensão do que seria um conhecimento puramente objetivo.

De um modo geral, porém, pode-se dizer que Nietzsche, desde suas reflexões de juventude, recusa que algo como um conhecimento puro e desinteressado seja possível ou desejável. Diante da maior parte das passagens em que ele questiona essa possibilidade, o apreço pela disposição ascética no conhecimento, expresso em sua carta a Gersdorff, faz ressoar uma importante tensão. Suas primeiras reflexões sobre esse tema giram em torno das teses psicológicas que ele elabora para tentar explicar o tipo socrático, o modelo por excelência do homem teórico, que dedica sua vida à busca da verdade. Essas teses se concentram, principalmente, nos parágrafos 10 a 15 de sua primeira obra: *O nascimento da tragédia* (1872), e numa série de fragmentos póstumos preparatórios dos anos de 1869 a 1873. No parágrafo 13 da obra inaugural, encontramos uma das mais famosas descrições da figura de Sócrates, na qual vem à tona a caracterização dessa personagem como uma “monstruosidade *per defectum*” (NT 13, p. 86), um tipo no qual a relação “natural” entre razão e instinto é estranhamente colocada de ponta-cabeça, e a razão assume um predomínio quase absoluto sobre o instinto na hierarquia das estruturas da vida anímica.

Apesar dessas teses sobre o tipo socrático terem encontrado enorme repercussão na literatura secundária, parece ter escapado aos comentadores que a

---

<sup>7</sup> Cf. MVR I §36, p. 255; MVR II §31, p. 452 e p. 457.

caracterização da figura de Sócrates como uma “monstruosidade *per defectum*” é inspirada diretamente na tese schopenhaueriana segundo a qual o gênio, aquele em quem o conhecimento intuitivo se desenvolveu de forma excepcional e antinatural, é um *monstrum per excessum* (MVR II §31, p. 452). Um “monstro por excesso” é um indivíduo no qual alguma característica se desenvolveu em demasia, de forma anômala, tornando-o uma raridade entre os membros da sua espécie. É preciso notar que essa qualificação do gênio, em Schopenhauer, é conotada positivamente, já que o superdesenvolvimento do seu intelecto intuitivo é justamente o que lhe permite apreender de forma pura as ideias e comunicá-las em sua arte. No caso do Sócrates de Nietzsche, o que temos é um *subdesenvolvimento* daquilo que ele chama de “tendência mística”, que compreende a força dos impulsos artísticos originários da natureza, a sabedoria instintiva, o inconsciente e a inclinação para o desconhecido e enigmático. Há, neste tipo socrático, uma hipertrofia da natureza lógica e dos impulsos cognitivos, acompanhada de uma atrofia dos impulsos extracognitivos, razão pela qual Nietzsche o considera, ao contrário do gênio schopenhaueriano, um *monstrum per defectum*. Diferentemente do tipo do gênio artístico, cujo excesso de energia intelectual se encontra na capacidade intuitiva, alimentada pela força da atividade instintiva, o tipo socrático é aquele em que esse excesso de energia intelectual está concentrado na reflexão conceitual, no discurso dialético e na elaboração de esquemas lógico-abstratos.

Para o jovem Nietzsche, a rehierarquização das forças espirituais e das estruturas anímicas que vem à tona com o tipo socrático tem importantes consequências normativas: em especial, ela impõe uma valorização quase exclusivista da consciência e do conhecimento discursivo, em detrimento de formas alternativas de apreensão e compreensão do mundo (como a arte e o mito, por exemplo, que dependem primariamente de um olhar orientado pela força criativa dos instintos e do inconsciente). À base dessa supervalorização da consciência e da discursividade se encontra o pressuposto fundamental daquilo que Nietzsche chama de “otimismo teórico”: a tese de que o conhecimento orientado segundo o fio condutor do princípio de razão suficiente é capaz de alcançar a verdade última sobre as coisas e corrigir a existência onde ela não se adequar às nossas exigências racionais e normativas (NT 13, p. 85). Com isso, o socratismo atribui à atividade teórica a função de *justificar a existência*, de transformar o mundo num ambiente acolhedor com relação às nossas demandas éticas racionais e tornar a vida digna de ser vivida, na medida em que pode ser vivida em prol do conhecimento, da verdade, do bem e da virtude.

Mas isso representa, para Nietzsche, uma usurpação de função, pois a justificação da existência é uma tarefa que, a seus olhos, cabe prioritariamente à arte: “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo *justificar-se*

eternamente.” (NT 5, p. 47). Essa é a função originária da criação artística, que é “a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (NT, Prefácio), como ele diz no prefácio dedicado a Richard Wagner. A arte trágica, tal como ele a vê nascer entre os gregos antigos e renascer na obra de Wagner, ocupa a posição central em sua concepção, pois nela o homem se confronta existencialmente com o mais importante de todos os problemas: o problema do valor da existência. É por meio da disposição espiritual produzida no homem pela experiência do trágico, com seu “consolo metafísico” diante de tudo o que há de terrível na existência (NT 7, p. 55 e *passim*), que ele se sente reconciliado com a natureza e com a vida, em todos os seus aspectos. Ele se sente, numa palavra, imerso no coração da natureza e reintegrado ao Uno-primordial, que é a essência da totalidade do mundo.<sup>8</sup>

Assim, a arte, em conjunto com o mito, é a única atividade capaz de justificar metafisicamente a existência, e é por isso que a reviravolta socrática tem um efeito tão devastador sobre a cultura: ela desloca o lugar de satisfação de um impulso que é originalmente extracognitivo (o impulso metafísico que demanda um sentido para a existência em sua totalidade sob o horizonte da eternidade),<sup>9</sup> ao transportá-lo da arte e do mito para a ciência, solapando as condições de possibilidade de sua satisfação.

Ora, aos olhos do jovem Nietzsche, a experiência proporcionada pela arte – que produz um estado de expansão, de dessubjetivação, desindividualização e imersão numa esfera do psiquismo que remonta a momentos arcaicos da história do homem enquanto ente natural, e mesmo da história do próprio mundo – é uma experiência inteiramente fora do âmbito da vida teórica ensinada pelo tipo socrático sob tutela da lógica. Ela exige um *pathos* próprio (o do rompimento dionisíaco com

---

<sup>8</sup> Desenvolvo mais detidamente a relação entre justificação da existência e consolo metafísico no *Nascimento da tragédia* em MATTIOLI, 2023.

<sup>9</sup> No *Nascimento da tragédia*, Nietzsche se refere a esse impulso metafísico ao falar de uma “convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico, da vida”, e de uma “metafísica inconsciente” inerente a nosso ser (NT 23, p. 137). Essa mesma ideia reaparece nas *Extemporâneas*. Na segunda delas, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, ela surge sob a égide do conceito de “supra-histórico”, como antídoto contra o “excesso de história” (HV 10, p. 141) – uma manifestação do impulso cognitivo que, já no *Nascimento da tragédia*, é criticada por produzir uma “decidida mundanização, uma ruptura com a metafísica inconsciente” (NT 23, p. 137). Nesse sentido, o supra-histórico da segunda *Extemporânea* é caracterizado como “o poder de desviar a visão do devir em direção àquilo que dá à existência o caráter da eternidade e identidade, a arte e a religião.” (HV 10, p. 142) Na terceira *Extemporânea: Schopenhauer como educador*, essa posição está igualmente presente, de forma muito marcada, na tese de que a tarefa da cultura é realizar a “finalidade metafísica” da natureza através do filósofo, do artista e do santo (SE 5, p. 68). Assim, “o homem veraz percebe o sentido de sua atividade como algo metafísico, explicável apenas por leis de uma vida diferente, mais elevada e afirmadora no sentido mais profundo” (SE 4, p. 55); já que “no devir tudo é oco, enganador, raso e digno de nosso desprezo; o enigma que o homem deve desvendar, ele só pode desvendar a partir do ser, no ser assim e não de outro modo, no imperecível” (SE 4, p. 58).

o princípio de individuação) que se opõe estritamente ao *ethos* do ἄνθρωπος θεωρητικός (*anthropos theoretikos*) (FP 1870, 3[60] e 5[33]), que tem por guia a consciência, seus limites, suas medidas e suas formas cognitivas: o princípio de razão suficiente e o princípio de individuação.

Além disso, outro motivo que leva Nietzsche à constatação do fracasso da forma de vida dedicada à ciência frente à demanda ética de justificação da existência é o reconhecimento de que a ciência, ao contrário do que acreditava a ilusão socrática, não é capaz de acessar a essência das coisas, corrigir a existência e conceder-lhe um sentido metafísico. A ela está vetada a possibilidade de uma *justificação metafísica* no sentido mais profundo do termo. A epistemologia crítica de Kant e Schopenhauer é vista por ele, nesse sentido, como expressão histórica de uma tomada de consciência do racionalismo socrático com relação a seus próprios limites. Esses representantes da filosofia crítica seriam os grandes destruidores, em solo alemão, da ilusão metafísica do socratismo, tendo demonstrado os limites intransponíveis da ciência e, através dessa demonstração, introduzido “um modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte” (NT 19, p. 119). Temos aqui uma tese importante que parece antecipar, em alguma medida, as reflexões da obra madura sobre a lógica da autossupressão da vontade de verdade: Nietzsche está dizendo que o desenvolvimento histórico do socratismo o conduz à sua autossupressão, por um processo de tomada de consciência da insustentabilidade de sua crença de base (a crença de que a essência das coisas seria acessível à investigação segundo o fio condutor do princípio de razão suficiente). À constatação da ilusão metafísica do socratismo científico e ao novo modo de consideração das questões éticas e da arte, Nietzsche dá o nome de *conhecimento trágico* (NT 15, p. 95).

Rogério Lopes (2008, p. 174) argumenta que o ideal da vida teórica prosperou no Ocidente graças à ignorância de seus próprios limites, pressupostos e natureza. Assim, caberia a Nietzsche, após Kant e Schopenhauer, tornar claro que, por trás do interesse pela verdade que se consolidou historicamente como pedra angular do *ethos* da vida teórica, estão operando inconscientemente “crenças metafísicas acerca do bem e de sua ligação com a verdade, de modo que o impulso teórico surgiu de forma parasitária” (LOPES, 2008, p. 174). Esses pressupostos estão expressos do modo mais claro na fórmula básica do otimismo teórico do socratismo: conhecimento = virtude = felicidade (NT 14, p. 89). Em última instância, pode-se dizer que o que é visado pelo socratismo, portanto, é um fim prático, um meio para tornar a vida digna de ser vivida. Retomando os termos de Schopenhauer, cuja filosofia da vontade fornece o arcabouço geral para essas reflexões do jovem Nietzsche, trata-se da *afirmação da vida* por meio do conhecimento. Um fragmento

póstumo do período de composição do *Nascimento da tragédia* é bastante elucidativo quanto a isso:

A maior parte dos homens sente ocasionalmente que eles passam a vida em uma rede de ilusões. Poucos percebem, entretanto, quão longe estas ilusões alcançam. Não se deixar dominar pelas ilusões é uma crença infinitamente ingênua, mas este é o imperativo intelectual, o mandamento da ciência. Na descoberta dessas teias de aranha, o homem teórico (ἄνθρωπος θεωρητικός [*anthropos theoretikos*])<sup>10</sup> festeja suas orgias, e com ele igualmente a vontade de existência: ele sabe que a curiosidade não tem fim e considera o impulso científico como um dos instrumentos (μηχαναί) mais poderosos da existência. (FP 1870, 5[33])

À luz da teoria naturalista de Schopenhauer acerca da função pragmática da cognição, e em confronto direto com sua tese sobre a possibilidade de uma transformação radical do conhecimento que conduziria à negação da vontade, Nietzsche argumenta que o conhecimento “puro”, o suposto impulso “desinteressado” à verdade, é na verdade um poderoso impulso para a existência. Com isso, ele se distancia, de forma muito sagaz, daquela segunda tese schopenhaueriana, segundo a qual o conhecimento puro é um meio de supressão e silenciamento da vontade. Aqui, a concepção schopenhaueriana do conhecimento como instrumento da vontade de vida, levada às últimas consequências, é voltada contra seu próprio autor. É esse conjunto de reflexões que me parece estar por trás das passagens da carta de Nietzsche a citadas no início deste artigo.

### A necessidade metafísica

As críticas ao socratismo e à tendência científica que encontramos na obra de juventude de Nietzsche têm uma motivação fundamental cujas raízes remontam a uma posição que podemos denominar, acompanhando Lopes (2008, p. 29), “idealismo prático”. “Idealismo” designa aqui a defesa de um ideal normativo que transcende a transitoriedade, efemeridade e finitude características do mundo empírico e que seria capaz de conferir um sentido à vida humana *sub specie aeterni* (do ponto de vista da eternidade). “Prático” é um adjetivo que designa a natureza

---

<sup>10</sup> O termo ἄνθρωπος θεωρητικός aparece também no apontamento 3[60], em que Nietzsche compreende o “impulso do idealismo alemão” como a “libertação do domínio do ἄνθρωπος θεωρητικός”, formulando com isso uma das primeiras versões de sua tese, apresentada no *Nascimento da tragédia*, de que com Kant e Schopenhauer a tendência socrática é confrontada com seus próprios limites e chega à consciência de sua incapacidade para penetrar na essência das coisas e alcançar a verdade última da existência, solapando seus próprios fundamentos.

do compromisso com esse ideal: não se trata de um compromisso *teórico*, isto é, de uma defesa das credenciais epistêmicas das teses metafísicas que sustentam o ideal, mas de um compromisso com suas *consequências práticas*, o que Nietzsche entende ser sua função *edificante*. A posição de Nietzsche se constrói sob o pano de fundo de um conjunto de teses defendidas por três autores que tiveram enorme influência em seu pensamento de juventude: Kant, Schopenhauer e Lange. Não me estenderei aqui sobre esse ponto, como seria necessário a uma análise mais detida do tema,<sup>11</sup> mas gostaria de fazer algumas rápidas observações sobre o modo como Nietzsche se apropria desse conjunto de teses.

Em Kant, essa tese é apresentada a partir da mesma fórmula geral da questão que introduz todo o argumento transcendental. Se, no caso do argumento transcendental, a questão é: “como é possível a metafísica como ciência?”, a segunda questão tem a seguinte formulação: “*como é possível a metafísica como disposição natural?*” (CRP, B 22)<sup>12</sup> A resposta de Kant é que a metafísica é a resposta natural a uma demanda igualmente natural da razão humana em sua função transcendental, que é a de organizar todos os conhecimentos num sistema racional e hierárquico de princípios, no topo do qual se encontra o princípio suprassensível do *incondicionado* como ideia totalizadora. Esse suprassensível, contudo, jamais pode ser conhecido objetivamente, por ultrapassar todo o âmbito da experiência possível. A famosa sentença de abertura do Prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura* reza que: “A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana.” (CRP, A VII)

Apesar de não poder fornecer respostas objetivamente válidas às questões que coloca naturalmente para si mesma acerca do suprassensível – questões relativas à existência de Deus, à liberdade, à imortalidade da alma, ao começo do mundo no tempo etc. –, a razão humana não pode fugir a essas questões nem ser indiferente em face delas. Kant insiste que as questões metafísicas *não nos são jamais indiferentes* (CPR, A X-XI; B XXXII-XXXIII); há em todos os seres humanos uma *disposição natural* ao eterno e ao incondicionado, que os impede de se satisfazerem com aquilo que é meramente temporal, condicionado e, portanto, perecível e finito. Imersos no tempo, na finitude e nas condições causais do mundo natural, ansiamos necessariamente pelo eterno e pelo incondicionado.

---

<sup>11</sup> Para uma discussão detalhada do sentido do idealismo prático em Nietzsche e da importância de Lange para a elaboração dessa posição, remeto aos estudos de Lopes (2008), Salaquarda (1978 e 1979), Stack (1983) e Riccardi (2009).

<sup>12</sup> A obra de Kant será citada acompanhando o seguinte padrão de abreviatura: CRP = *Crítica da razão pura* (seguida da letra correspondente à edição e da página).

É o incondicionado que fornece tanto o princípio de totalidade para a compreensão sistemática de todas as séries de fenômenos, como também (segundo um interesse da razão não mais teórico, mas *prático*) a norma que deve orientar eticamente nossas ações no mundo. Assim, as questões metafísicas demandam um esforço intelectual para a produção de visões de mundo que, ao mesmo tempo em que transcendem as condições da experiência, deverão afetar direta e profundamente nossa vida prática; seus objetos são carregados de poder normativo, seus ideais funcionam como horizonte valorativo, suas sínteses globais satisfazem uma necessidade natural da razão humana por totalidade.

Desse ponto de vista, a existência de Deus, a liberdade e a imortalidade da alma são concebidas como postulados da razão prática, justificados não pela suposição de sua validade epistêmica – como um conhecimento supostamente capaz de abarcar aqueles objetos no âmbito teórico –, mas, antes, em virtude da necessidade que temos de fundamentar racionalmente nossas ações morais e nossa vida ética como um todo. O uso prático da razão nos conduz ao postulado da existência de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma como condições de possibilidade para a fixação do princípio supremo da moralidade, o que, para Kant, confere *legitimidade* ao postulado.

Lange segue o mesmo caminho aberto por Kant, ainda que com algumas diferenças (mais ou menos pontuais, mais ou menos relevantes, a depender do ponto de vista de análise). Assim como seu predecessor, ele acredita que o ser humano necessita de um mundo ideal capaz de conferir sentido à sua existência e orientar sua vida prática. Também no mesmo sentido de Kant, ele argumenta que a natureza desse mundo ideal não pode ser estabelecida por qualquer tipo de conhecimento positivo, já que este último está circunscrito ao âmbito dos fenômenos. Eis, em suma, a síntese das posições que ele atribui a Kant:

É certo que Kant reconheceu apenas uma única espécie de conhecimento: o conhecimento empírico e rigorosamente conforme ao entendimento, que conduz a uma visão de mundo inteiramente naturalista; que de acordo com sua doutrina nós sabemos apenas que este inteiro mundo fenomênico é o produto de nossos sentidos e de nosso entendimento somado a um fator desconhecido; que toda tentativa de apreender este fator irá necessariamente fracassar; enfim, que justamente por isso a metafísica como ciência é uma auto-ilusão, mas como arquitetura de conceitos não apenas tem seu valor como pertence às necessidades mais essenciais da humanidade. (LANGE, 1866, p. iv, trad. LOPES 2008, p. 46)

Dentro desse contexto, Lange busca legitimar a especulação metafísica como uma espécie de “poesia conceitual” (*Begriffsdichtung*) (LANGE, 1866, p. v). Esta última ganha corpo como um construto filosófico-ficcional que apresenta uma

interpretação global da realidade a partir de princípios supra-empíricos; que sintetiza, num sistema teórico, uma visão de mundo totalizante, cuja justificação não é epistêmica, mas prática, extraída do reconhecimento tanto da necessidade quanto da legitimidade de satisfazer o conjunto de impulsos extracognitivos (estéticos, morais, religiosos e arquitetônicos) da humanidade. Nas palavras de Lange: “Uma coisa é certa: que o homem necessita de um complemento da realidade através de um mundo ideal criado por ele mesmo, e que as mais altas e nobres funções do seu espírito atuam conjuntamente em tais criações.” (LANGE, 1866, p. 545)

Uma posição muito próxima a essa é defendida por Schopenhauer, mas com uma importante diferença: para ele, a metafísica está legitimada não só do ponto de vista de sua função prática ou ética, mas também do ponto de vista de sua fundamentação teórica. O mais relevante para o escopo de nossa discussão, contudo, é sua tese de que a necessidade metafísica é um traço antropológico universal, o que corresponde, basicamente, às posições de Kant e de Lange. Mas se em Kant essa necessidade se explica pela estrutura transcendental da razão, Schopenhauer, por sua vez, a reconduz a uma *experiência concreta* partilhada por todos os seres humanos: a consciência da *finitude*, a experiência do *sofrimento* e a perplexidade diante da *morte*. No importante capítulo 17 do segundo tomo de sua obra principal, dedicado à necessidade metafísica do ser humano, ele escreve o seguinte:

com o aparecimento da faculdade de razão no ser humano, a essência íntima da natureza chega pela primeira vez à introspecção: então espanta-se com as próprias obras e pergunta-se o que ela mesma é. Mas o espanto dessa “essência íntima da natureza” é tanto mais sério pelo fato de aqui, pela primeira vez, estar com consciência *em face da morte* e também se impõe, ao lado da finitude de toda existência, em maior ou menor medida, a vaidade de todo esforço. Com essa introspecção e esse espanto nasce, portanto, a *necessidade de uma metafísica*, própria apenas do humano: este é pois um *animal metaphysicum*. (MVR II §17, p. 195)

A razão humana condena seu possuidor a uma consciência reflexiva que potencializa seus sofrimentos e os inscreve no plano da finitude, acompanhada da constatação da vaidade de todo esforço. A experiência concreta desse sofrimento, intensificada pela consciência reflexiva, conduz o ser humano ao espanto frente à existência; mais especificamente, ao *questionamento moral de seu valor*. Pelas vias daquela faculdade exclusivamente humana, o homem se vê diante da falta de sentido de uma existência marcada essencialmente pelo mal físico e moral. É a razão que nos possibilita o “conhecimento do todo da vida” como um palco

imensurável de sofrimentos sem trégua; através dela, abrem-se-nos ao mesmo tempo o horizonte da totalidade e o horizonte da finitude, revelando-nos o caráter absurdo e a gratuidade de todo agir.

Eis a origem da necessidade metafísica do ser humano: a perplexidade e a reflexão frente à experiência concreta do sofrimento e à consciência da morte. Schopenhauer reconhece nessa necessidade um dado antropológico tão fundamental que, em sua concepção, o homem deve ser definido propriamente como *animal metaphysicum*, não como *animal rationale*. Mais fundamental do que a qualificação da razão em geral como diferença específica da espécie humana é o fato de que ela faz do homem um ser que se coloca a questão sobre o *sentido da existência*; não apenas de sua própria, mas da existência enquanto tal, em sua totalidade. O que define o ser humano não é sua capacidade de fazer um uso teórico da razão (que é a atividade visada na definição aristotélica tradicional); tampouco um uso prático no sentido da *prudência* (como uma faculdade capaz de organizar de forma complexa e deliberativamente uma hierarquia de meios e fins da ação). O que define o ser humano é o fato de que ele se espanta com a existência em virtude de uma reflexão ética pré-filosófica, que finca raízes na experiência do sofrimento e da morte. A partir dessa experiência, ele se vê confrontado, nos termos de Schopenhauer, com o “enigma do mundo” (cf. MVR II §17, p. 207).

Antes de avançar nesse argumento, vale notar que o enigma produtor do espanto filosófico tem, no texto schopenhaueriano em geral, dois sentidos: por um lado, ele tem um sentido cognitivo e demanda uma resposta cuja motivação é teórica. No primeiro tomo do *Mundo*, em especial no parágrafo 17, que faz a transição do transcendentalismo à metafísica, esse sentido cognitivo é o que prevalece. O enigma se manifesta, nesse caso, através daquilo que Schopenhauer considera ser o elemento imperscrutável remanescente, como resto inexplicável, em toda explicação científica do mundo, cujas limitações são descritas por ele da seguinte forma: em primeiro lugar, toda explicação científica está fadada a um regresso infinito na cadeia das causas dos fenômenos, nunca encontrando um termo primeiro; em segundo lugar, em sua tentativa de hierarquizar sistematicamente os fenômenos, a explicação científica se depara sempre com um elemento não mais explanável, uma *qualitas occulta* que ela chama de força natural e que permanece essencialmente inexplicada, dado que inexplicável (MVR I §17, pp. 152ss.). Esses dois “defeitos inevitáveis” das explicações científico-naturalistas dão prova de que elas não são suficientes, que possuem caráter meramente relativo e, portanto, não conduzem “à satisfatória solução do difícil enigma das coisas e à verdadeira compreensão do mundo e da existência” (MVR II §17, p. 211).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> A argumentação de Schopenhauer aqui é diretamente inspirada na formulação kantiana das antinomias da razão, inscrita no quadro geral de seu argumento crítico-transcendental, e fornece a

Contudo, essa justificativa para a necessidade de um complemento metafísico ao mundo como representação, motivada por um anseio teórico ou cognitivo, tem uma posição secundária em relação àquela que é, de acordo com o capítulo 17 do segundo tomo do *Mundo*, a motivação principal da metafísica: a motivação ética ou existencial. Neste segundo aspecto, o enigma do mundo não diz respeito mais ao caráter teoricamente imperscrutável da causalidade das causas, por assim dizer – seu caráter inteligível –, mas antes ao fato de que a existência do mundo não encontra qualquer possibilidade de justificação frente à finitude e ao sofrimento pervasivo que a acompanha e a atravessa necessariamente. Nesse segundo sentido, o enigma do mundo pode ser formulado da seguinte forma: sendo o mal, tanto físico quanto moral, algo que absoluta e universalmente não deveria existir, ou seja, uma objeção à existência, como atribuir sentido à fatalidade do mundo? Podemos traduzi-lo ainda nos seguintes termos: por que existe o mundo, quando sua não-existência seria preferível? Eis a questão central do pessimismo de Schopenhauer.<sup>14</sup>

A necessidade metafísica do ser humano, essa necessidade “forte e inextirpável” que “pisa os calcanhares na necessidade física”, exige o desvelamento do sentido moral da existência. Se essa é a raiz do espanto filosófico, então a filosofia é metafísica por vocação. Ela se constitui como uma busca de sentido que tem em vista não apenas revelar a significação profunda dos fenômenos, sua índole e origem primordial – com o que se revelaria também a origem e o sentido do sofrimento que a acompanha – mas também, e talvez principalmente, mostrar as vias para a salvação e a redenção desse sofrimento. A filosofia tem, assim, uma gênese existencial, ética, e um fim soteriológico: ela deve elevar o ser humano “acima de si mesmo e da existência temporal” (MVR II §17, p. 203).<sup>15</sup>

Não é um exagero dizer que toda a “metafísica de artista” que Nietzsche elabora no *Nascimento da tragédia* busca fazer jus a essa exigência, a partir do reconhecimento de que a necessidade metafísica, tal como a concebe Schopenhauer, mas também Kant e Lange, é de fato uma necessidade inextirpável, que precisa ser satisfeita para que a existência assuma um sentido e, como consequência, para que uma cultura superior possa ser erigida sobre os fundamentos dessa atribuição de sentido. Não se trata, portanto, de uma afirmação

---

base para uma das críticas que o jovem Nietzsche faz ao otimismo socrático da ciência, que crê na capacidade do conhecimento teórico para alcançar a verdadeira essência das coisas pelo fio condutor do princípio de razão suficiente.

<sup>14</sup> Para uma discussão mais detida da relação entre o pessimismo de Schopenhauer e o problema do sentido da vida e da existência, em confronto com Nietzsche, cf. PAULA, 2024.

<sup>15</sup> Lido com o problema da relação entre soteriologia e teleologia no pensamento de Schopenhauer em MATTIOLI, 2018 e MATTIOLI, 2021a.

marginal, quando Nietzsche diz que o valor de um povo se mede pela sua capacidade de “imprimir em suas vivências o selo do eterno: pois com isso fica como que desmundanizado e mostra a sua convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico, da vida.” (NT §23, p. 137)

Como indicado anteriormente,<sup>16</sup> o conjunto das *Considerações Extemporâneas*, escritas entre 1873 e 1876, pertence a esse mesmo projeto filosófico e cultural, que visa uma reforma profunda capaz de cultivar o solo para a produção de uma cultura superior que satisfaça plenamente essas demandas. Já salientamos também, contudo, que isso não nos autoriza a concluir por uma adesão de Nietzsche à validade epistêmica das teses metafísicas que sustentam tal projeto. Elas são defendidas na perspectiva daquilo que Lange chama de “ponto de vista do ideal”, tendo em vista sua função edificante.<sup>17</sup> Na base dessa posição encontra-se uma importante concepção metafilosófica: a de que a filosofia deve estar primariamente orientada à dimensão *prática* da nossa existência, e sua tarefa deve ser a de possibilitar a atribuição de um significado ético ao nosso engajamento com o mundo e com a cultura. Essa posição metafilosófica será revista na segunda metade da década de 1870, como veremos adiante.

Para concluir, retomando então nossa questão principal, podemos dizer que todas as críticas que Nietzsche faz à ciência e ao ideal da vida teórica nesse momento de seu pensamento devem ser lidas à luz de seu posicionamento com relação à tese antropológica da necessidade metafísica e da função prática da

<sup>16</sup> Cf. nota 9 acima.

<sup>17</sup> Já são suficientemente conhecidas na literatura as críticas de Nietzsche à metafísica, em particular à metafísica de Schopenhauer, desde a segunda metade da década de 1860, ou seja, antes da publicação de *O nascimento da tragédia*. No conjunto de anotações reunidas sob o título *Zu Schopenhauer* (1867-68), por exemplo, encontramos diversas críticas ao empreendimento schopenhaueriano de decifração do enigma do mundo através do conceito de vontade, expandido filosoficamente numa tentativa de determinar o sentido positivo do conceito kantiano de coisa em si. Para Nietzsche, essa expansão seria fruto de uma “intuição poética” (ZS, KGW I/4, p. 421). As críticas se estendem ao próprio conceito de coisa em si, tal como formulado por Kant; conceito que, nas palavras de Überweg citadas por Nietzsche, não passaria de uma “categoria oculta” (ZS, KGW I/4, p. 421). Ademais, cartas do mesmo período atestam o compromisso de Nietzsche, via Lange, com a epistemologia crítica, reformada pela fisiologia da percepção em voga na segunda metade do século XIX, de modo que, para ele, a metafísica, “e por conseguinte a província da verdade ‘absoluta’, foi inapelavelmente equiparada à poesia e à religião”, e, enquanto tal, “nada tem a ver com o suposto ‘verdadeiro em si ou ser em si’” (Carta a Paul Deussen de abril/maio de 1868, trad. LOPES 2008, p. 85). Em conjunto com essas passagens, poderíamos ainda remeter a alguns conhecidos trechos do opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, onde Nietzsche afirma, por exemplo, que, se não nos contentarmos com a verdade sob a forma da tautologia, “isto é, com conchas vazias”, estaremos fadados a “permutar eternamente ilusões por verdades” (VM 1, pp. 30-1); ou que a “coisa em si” é algo “totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se”, pois só somos capazes de apreender “as relações das coisas com os homens e, para expressá-las”, servimo-nos da ajuda das “mais ousadas metáforas” (VM 1, pp. 31-2). Como dito, trata-se de passagens já suficientemente conhecidas que atestam que a recusa nietzscheana da validade teórica e epistêmica da metafísica data de seu período de formação.

metafísica enquanto poesia conceitual. Em resumo: a ciência e, em geral, todo conhecimento orientado segundo o fio condutor do princípio de razão suficiente, só são capazes de fornecer modelos abstratos de explicação dos fenômenos no espaço e no tempo e, por isso, não são capazes de satisfazer devidamente nossa necessidade metafísica. A arte, por sua vez, acompanhada devidamente de uma filosofia concebida segundo o modelo da metafísica de artista, pode, com suas vivências e ficções transfiguradoras, transcender idealmente esses limites e nos fornecer uma imagem poética, consolatória e reconciliatória da eternidade, de uma vida imortal da natureza que pulsa imperecível por trás de todos os fenômenos. Assim, ela representa a “tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (NT, Prefácio, p. 26).

### **Uma nova imagem da vida filosófica e a recusa da necessidade metafísica**

Os anos de 1875 e 1876 marcam uma famosa virada na vida intelectual de Nietzsche. Até então, ele se apresentava publicamente como um entusiasta do programa wagneriano de reforma da cultura e atuava como arauto do monumental projeto de Bayreuth; via no teatro de Wagner o único meio de superação do desencanto em face de uma modernidade incapaz de se colocar de modo sério e profundo as grandes questões da existência e, portanto, incapaz de realizar o ideal de uma cultura e de uma humanidade superiores (Nietzsche tem uma profunda repulsa pelo modo ordinariamente *leviano* com o qual o homem moderno se posiciona diante da vida). O artista e o filósofo compartilhavam a convicção de que, para tornar a arte novamente capaz de exercer sua força transfiguradora sobre a cultura, era necessário transformar ao mesmo tempo o Estado, os costumes, a educação e as instituições sociais (cf. MACEDO, 2006, p. 155). O símbolo dessa possibilidade de renovação global da cultura era o teatro de Bayreuth, construído especialmente para a execução das obras de Wagner, e cuja inauguração deveria representar o evento que marcaria esse recomeço episódico da cultura alemã, o nascimento de uma nova civilização. Assim, no imaginário dos partidários da causa wagneriana, o acontecimento de Bayreuth não era apenas um evento artístico, um acontecimento redutível aos seus efeitos exclusivamente estéticos. A força que Nietzsche atribuía, na terceira *Extemporânea*, ao efeito educativo e formador produzido pelo contato com a exemplaridade do gênio filosófico de Schopenhauer (no âmbito de um engajamento individual na tarefa da cultura) – essa mesma força e esse mesmo efeito são atribuídos, no âmbito da cultura como um todo, ao contato com a obra do gênio artístico de Wagner, uma obra na qual Nietzsche reconhecia uma potência reformadora e transfiguradora inaudita. Este é o fio condutor da quarta *Extemporânea*.

Bayreuth era, então, um símbolo de regeneração e renascimento, o regaço da esperança de uma cultura superior; era o lugar de cultivo de uma relação com a arte que em nada se assemelhava à relação que mantinha com ela a burguesia semi-letrada da época, emblematicamente representada pela figura do “filisteu da cultura”. Mas o festival foi uma decepção profunda para Nietzsche. Isso não quer dizer que, antes do evento, ele estivesse inteiramente iludido quanto à personalidade de Wagner e à pureza das motivações por trás de seu projeto; mas a constatação fatal só veio quando ele se viu, durante o evento, cercado por tudo aquilo que ambos haviam criticado tão contundentemente como sintoma evidente de uma cultura em declínio. Nas palavras de Macedo (2006, p. 163): “Em vez de um público de artistas, de homens renovados e insatisfeitos com a modernidade, Nietzsche encontrou em Bayreuth um público de filisteus, jornalistas, políticos, uma verdadeira plebe culta sem nobreza e sem valor, mediocramente assentada sobre o *status quo* da modernidade.” Essa decepção constitui parte do panorama biográfico-intelectual que, nesse momento, fez surgir em Nietzsche um novo diagnóstico acerca do declínio da cultura e uma compreensão mais aguda de suas necessidades, à luz de um entendimento renovado sobre o espírito da modernidade.<sup>18</sup>

Nietzsche abandona então o festival, “fugindo para as montanhas” (cf. PRANGE, 2014, p. 580), e acelerando um movimento de distanciamento espiritual com relação a Wagner que já vinha ocorrendo, ainda em marcha lenta, provavelmente já há alguns anos, e que culminaria no rompimento definitivo nos anos seguintes. Esse distanciamento se faz acompanhar de uma aproximação com uma outra personagem de extrema importância nesse momento de transição na vida intelectual de Nietzsche: Paul Rée.

Rée era um pensador e escritor fortemente influenciado pelas tendências científicas da época, pelo materialismo de uma forma geral, e pelo darwinismo em

---

<sup>18</sup> Sobre a importância desse episódio de desilusão no mapa das motivações que conduziram Nietzsche à “virada” para sua obra intermediária, com a publicação, na sequência, de *Humano, demasiado humano*, cf. JANZ 2016, pp. 563-70, pp. 575-92; D’IORIO, 2014, pp. 10ss. Quanto ao papel fundamental de Wagner na delimitação anterior do “lugar” que a metafísica de Schopenhauer ocupou no pensamento do jovem Nietzsche, com vistas à ampla reforma da cultura ambicionada por ambos, ou seja, como base de uma visão de mundo estetizante e com destaque para a significação da música enquanto berço de renascimento do espírito dionisíaco, cf. MACEDO, 2006; SCHMIDT, 2012, p. 42, p. 111, p. 126, pp. 165s., p. 302, pp. 314s. A ênfase dada à figura de Wagner, nesse contexto, não implica que ele tenha sido a inspiração para a adesão de Nietzsche à tese da inevitabilidade antropológica da metafísica (à qual ele já demonstrava adesão antes do contato com Wagner). Mas o músico teve certamente um papel fundamental na articulação proposta por Nietzsche entre a promoção das condições de satisfação do impulso metafísico e a promoção das condições de cultivo de uma cultura superior, de modo que o ponto de vista do ideal de Lange passa a iluminar todo um projeto de resgate de uma era trágica que deverá ressurgir a partir do espírito da música wagneriana (cf. LOPES 2008, pp. 155ss.).

particular. Seu projeto filosófico pode ser descrito resumidamente como uma tentativa de *reconduzir a moralidade às suas causas naturais*. Ele pretende fornecer uma explicação naturalista para nossos sentimentos morais e para nossos conceitos de bom, mau, responsabilidade, liberdade, altruísmo e compaixão. O modelo para sua investigação, tal como apresentado no seu livro mais importante: *A origem dos sentimentos morais* (1877), é a geologia. Assim como o geólogo, antes de mais nada, sai a procura das diversas formações geológicas e busca descrevê-las do modo mais preciso possível, para então investigar as causas através das quais elas se originaram; da mesma forma o pesquisador da moral deve reunir, a partir da experiência, os fenômenos morais, para então percorrer a história de sua gênese através de uma pesquisa acerca do desenvolvimento e da evolução natural desses fenômenos, de suas formas mais básicas até suas expressões mais complexas (RÉE, 2018, 41).

Esse modo de abordagem dos problemas morais, fundado numa visão essencialmente histórica do homem, teve uma forte influência sobre Nietzsche e foi de grande importância para a transição de seu período “metafísico” para o período intermediário, comumente chamado (não sem alguma razão) de “positivista”, e cuja obra inaugural foi caracterizada por alguns amigos, descontentes com a mudança de rumo de seu pensamento, como “réalismo”. Isso não quer dizer, contudo, que Rée seja o único responsável pela emergência desse novo posicionamento. Como discutido anteriormente, os estudos mais recentes sobre o período de juventude de Nietzsche mostraram que o jovem filósofo, apesar de assumir publicamente uma metafísica de artista e se colocar como promotor da visão de mundo schopenhaueriana e do programa wagneriano, jamais aceitou que a metafísica estivesse autorizada a reivindicar para si as credenciais epistêmicas com as quais ela se apresenta. Do ponto de vista estritamente epistemológico, Nietzsche sempre esteve ao lado da ciência e da filosofia crítica contra a metafísica. Essa crítica abrange claramente a metafísica da vontade de Schopenhauer e, conseqüentemente, a própria metafísica de artista não pode ser vista como exceção aqui. Ela é uma grande *ficção*, uma *poesia conceitual*. Nos póstumos e nas cartas desse período de juventude, Nietzsche é claro quanto ao estatuto que devemos conceder à metafísica: sua legitimidade e sua justificação não residiriam no suposto conhecimento da essência do mundo que ela reivindica para si, mas sim em seu potencial edificante enquanto visão de mundo. Trata-se da tese langeana que discutimos brevemente na seção anterior. Em relação às suas posições propriamente epistemológicas, o jovem Nietzsche concorda com a epistemologia

crítica atualizada pela fisiologia, tal como apresentada na perspectiva do naturalismo metodológico de Lange (cf. LOPES, 2008, cap. 1).<sup>19</sup>

O que ocorre por volta de 1876 é que, paralelamente à decepção com o programa wagneriano, o contato com Rée e a intensificação da leitura de um conjunto de autores franceses, de cujos escritos emana uma atmosfera espiritual radicalmente distinta das afetações místicas da metafísica schopenhaueriana e wagneriana, conduziram Nietzsche a uma nova visão acerca do sentido da cultura, da vida filosófica e das necessidades da humanidade.<sup>20</sup> É nesse momento que ganha corpo o ideal do “espírito livre”, que aparecerá no subtítulo de *Humano, demasiado humano* como o remetente privilegiado das primeiras mensagens desse novo Nietzsche liberto. É provável que Montaigne e Voltaire sejam seus principais companheiros e interlocutores nessa nova empreitada, que busca restaurar a dignidade da vida filosófica, engajada na busca da verdade e desvencilhada da tutela dos ideais metafísicos. Exemplar nesse contexto é um esboço de prefácio ao livro de 1878, mas que Nietzsche não chegou a incorporar de fato à obra:

Aos leitores de meus escritos anteriores eu quero esclarecer explicitamente que abandonei as concepções estético-metafísicas que dominam essencialmente aqueles escritos: elas são apazíveis, mas insustentáveis. Aquele que se permite precocemente dizer algo em público é normalmente obrigado, pouco tempo depois, a se contradizer em público. (FP 1876, 23[159])

Se, anteriormente, a insustentabilidade teórica das concepções metafísicas não era uma objeção à sua legitimidade, uma vez que essa legitimidade era extraída de seu potencial edificante, agora Nietzsche não aceita mais que uma visão de mundo esteja justificada simplesmente porque ela é capaz de orientar nossa vida prática e conceder sentido à existência. Há aqui claramente uma virada na posição de Nietzsche com relação aos critérios que permitem legitimar crenças: ele está abandonando os critérios de justificação prática, herdados da tradição kantiana e mobilizados em favor do programa de reforma da cultura, e reposicionando seu engajamento teórico, de um ponto de vista metafilosófico, de modo a priorizar a *vida contemplativa* em detrimento da *vida ativa*.<sup>21</sup> O argumento geral em torno dessa questão é apresentado, sob vários aspectos, em diversas passagens de *Humano*. Uma das formas assumidas pelo argumento é focada numa acusação de ingenuidade, desonestidade e ausência de liberdade espiritual por parte dos homens morais e metafísicos, que pretendem, por meio de “maus hábitos de raciocínio”, ver como verdadeiras e justificadas aquelas crenças que os “fazem felizes”. Nessa formulação em particular, o argumento ainda atinge apenas uma

<sup>19</sup> Cf. nota 17 acima.

<sup>20</sup> Do ponto de vista biográfico, essa transição coincide com a importante viagem de Nietzsche a Sorrento, na companhia de Malwida von Meysenbug, Albert Brenner e o amigo Paul Rée. Uma narrativa detalhada desse importante momento da vida Nietzsche, de suas crises, suas leituras e suas reflexões, nos é dada por Paolo D'Iorio (2014).

<sup>21</sup> Sobre a prioridade da *vita contemplativa* na visão de Nietzsche no período de *Humano, demasiado humano* e sua possível inspiração nas filosofias helenísticas, cf. ARALDI, 2018, pp. 78ss.

posição mais fraca, não propriamente kantiana, que mistura e confunde critérios epistêmicos com critérios pragmáticos (veremos na sequência que uma segunda formulação do argumento atinge uma posição mais forte, atacando *não* a confusão entre justificação prática e justificação epistêmica, mas sim o critério de justificação prática *por si mesmo*, no tocante a crenças metafísicas). No aforismo 30, Nietzsche escreve:

Os erros de raciocínio mais habituais dos homens são estes: uma coisa existe, portanto é legítima. Aí se deduz a conformidade a fins a partir da capacidade de viver, e a legitimidade a partir da conformidade a fins. Em seguida: uma opinião faz feliz, portanto é verdadeira; seu efeito é bom, portanto ela mesma é boa e verdadeira. Aí se atribui ao efeito o predicado de fazer feliz, de bom, no sentido de útil, e se dota a causa com o mesmo predicado de bom, mas no sentido de válido logicamente. O reverso dessas proposições diz: uma coisa não é capaz de se impor, de se manter, portanto é injusta; uma opinião atormenta, agita, portanto é falsa. O espírito livre, que conhece bem demais o que há de errado nessa maneira de deduzir e que tem de sofrer suas consequências, sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas, que em geral também são erradas, naturalmente: uma coisa não é capaz de se impor, portanto é boa; uma opinião causa aflição, inquieta, portanto é verdadeira. (HH 30)<sup>22</sup>

É verdade que Nietzsche tende a sucumbir a esta última tendência dos espíritos livres. Isso se explica, em primeiro lugar, pelo modo como ele busca responder à necessidade, imposta pelo imperativo da integridade intelectual (com o qual ele se compromete fortemente neste momento), de distinguir de forma clara entre *critérios de justificação epistêmica* e *critérios pragmáticos ou utilitários*. Isso faz com que suas formulações assumam por vezes um tom hiperbólico, na medida em que apresentam nossas crenças básicas, resultantes dos mecanismos cognitivos mais elementares responsáveis pela nossa adaptação ao meio natural, como *erros fundamentais que garantiram a preservação da espécie*. Chamar essas crenças de *erros* pode ser visto, no plano argumentativo, como uma estratégia retórica que visa ressaltar a ausência de justificação epistêmica para tais crenças. Essa é, por exemplo, a proposta de leitura de Béatrice Han-Pile (2011). Ela me parece dar conta de *um* dos aspectos da assim chamada “teoria do erro” de Nietzsche, um aspecto circunscrito ao plano retórico da apresentação de argumentos. Mas há uma outra explicação para essa tendência: uma explicação mais “profunda”, digamos, e que cobre igualmente um aspecto talvez mais decisivo do pensamento de Nietzsche: seu comprometimento com uma ontologia do devir. Desse ponto de vista, o filósofo estaria inclinado a ver nossas crenças como “erros”, na medida em que olha sistematicamente para o conteúdo proposicional e a estrutura judicativa dessas crenças sob o pano de fundo da tese do devir como realidade fundamental. As crenças que garantem a sobrevivência da espécie e que permitem que os homens vivam com algum grau de estabilidade psicológica e, portanto, de felicidade,

---

<sup>22</sup> Nietzsche reitera repetidamente o argumento segundo o qual o bem-estar, a felicidade e o contentamento produzidos por uma crença jamais podem ser considerados critérios para a aceitabilidade racional da crença em questão (cf. por exemplo HH 36, 131, 161, 227).

tendem a ser falsas, pois a sobrevivência e a estabilidade são o resultado de esquemas de simplificação e falsificação que organizam o caos do devir segundo as exigências vitais, de ordem prática e pragmática, que os organismos trazem consigo em sua lida com o mundo.<sup>23</sup>

É à luz desse argumento, direcionado ao desmascaramento dos maus hábitos de raciocínio, que Nietzsche submete a uma nova análise crítica a assim chamada “necessidade metafísica”. E aqui nos deparamos com uma formulação mais incisiva do argumento geral apresentado acima, que ataca não simplesmente a confusão entre critérios epistêmicos e critérios práticos de justificação de crenças, mas o pressuposto mesmo que sustenta a validade dos critérios práticos no tocante às concepções metafísicas e religiosas: a suposta necessidade humana incontornável de atribuir sentido à existência e se orientar eticamente mediante ideais que transcendam a finitude e a transitoriedade do mundo empírico – em suma: a tese da necessidade metafísica em sua versão antropológica forte. Contra a posição que defendia em sua juventude (nas trilhas de Kant, Schopenhauer e Lange), Nietzsche argumenta agora que “as necessidades que a religião satisfaz e que a filosofia deve agora satisfazer não são imutáveis; podem ser *enfraquecidas e eliminadas*”; elas dependem de “conceitos oriundos apenas de erros da razão, merecedores não de satisfação, mas de destruição.” A utilidade de uma filosofia pode residir justamente em sua eficácia na eliminação dessas necessidades, que são “necessidades aprendidas, temporalmente limitadas, que repousam em pressupostos contrários aos da ciência.” (HH 27) A filosofia visada pelo programa nietzscheano neste momento, aliada à ciência, “deve estar alerta para não introduzir erros com base em tal necessidade – uma necessidade adquirida e, portanto, também passageira” (HH 131). Convocando o amigo Paul Rée à conversa, ele escreve no aforismo 37:

Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças à suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? ‘O homem moral – diz ele – não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico.’ Esta proposição, temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem – se para a bênção ou para a maldição do bem-estar geral, quem saberia dizê-lo? (HH 37)

A conclusão desse trecho toca num problema central para a compreensão da natureza e da radicalidade do compromisso com a verdade defendido por Nietzsche e visto por ele aqui como componente fundamental da vida filosófica. O filósofo e o espírito livre,<sup>24</sup> engajados na busca da verdade, não podem se contentar com razões

<sup>23</sup> Não discutirei em mais detalhes a ontologia do devir apresentada por Nietzsche em *Humano* e a teoria do erro que dela emerge. Dou-me a liberdade de remeter o leitor a um trabalho em que trato mais detidamente deste tema (cf. MATTIOLI, 2020).

<sup>24</sup> Não creio que o conceito de “espírito livre” coincida inteiramente com a noção que Nietzsche tem do “filósofo” neste momento, mas os detalhes e as distinções entre as caracterizações de cada um desses tipos não são tão importantes para o meu argumento principal. Para uma tipologia mais

para suas crenças e atitudes que não satisfaçam rigorosamente a critérios de justificação racional correspondentes às mais altas exigências das virtudes intelectuais da vida teórica. Isso deve excluir de antemão critérios utilitários e prudenciais, que visam à felicidade e ao bem-estar individual e geral, por exemplo. No caso de um conflito entre, por um lado, uma verdade potencialmente destrutiva, ofensiva às nossas demandas normativas da vida prática e, por outro, uma ilusão que satisfaça essas demandas – uma ilusão consoladora capaz de produzir felicidade –, devemos optar pela primeira. O que distingue o espírito do filósofo investigador, o espírito científico, é seu engajamento rigoroso e intransigente na busca da verdade, que se traduz num tipo de “ascese” e de autossacrifício em prol do conhecimento. Não nos deve espantar, portanto, se nos vemos aqui diante de um resgate e de uma reabilitação do ideal socrático tão vilipendiado no *Nascimento da tragédia* – mas criticamente revigorado, na medida em que, ao menos em uma de suas frentes, abre mão da felicidade como *meta*, que ainda estava por trás da busca da verdade no modo de vida socrático, abrindo mão assim de um dos aspectos mais importantes da perspectiva do otimismo teórico. Com isso, Sócrates pode figurar agora como expressão do “heroísmo do espírito livre” (HH 433), esse “heroísmo refinado” daqueles que “vivem apenas para o conhecimento” (HH 291), independentemente de suas consequências.<sup>25</sup> Com a formulação desse novo ideal do espírito livre, o homem deixa de ser um animal metafísico (nos termos de Schopenhauer), para voltar a ser um animal racional (num sentido mais próximo do sentido aristotélico).

---

detalhada de algumas das diversas personagens que transitam pelo cenário concebido por Nietzsche como o ideal da vida filosófica, cf. CORTEZ, 2021.

<sup>25</sup> É digna de nota, nesse contexto, a crítica que Nietzsche faz aos “homens ativos” no aforismo 283, que ressoa vivamente o modelo socrático de questionamento que havia sido denunciado no *Nascimento da tragédia* (cf. NT 13): “A infelicidade dos homens ativos é que sua atividade é quase sempre um pouco irracional. Não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante: ela é irracional. Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica.” (HH 283) Ao homem ativo, normalmente guiado pelas opiniões, pela força do hábito e da tradição, Nietzsche contrapõe o homem contemplativo, o tipo do espírito livre, cujo ímpeto questionador e perspicácia intelectual muitas vezes têm um efeito contraproducente sobre a capacidade de ação direta (HH 228, 230). Como atesta Vivarelli (1998, p. 75ss.), essas reflexões sobre a distinção entre o homem ativo (de espírito cativo) e o homem contemplativo (de espírito livre) são diretamente influenciadas por Montaigne. É também via Montaigne que, segundo a comentadora, Nietzsche teria encontrado um caminho promissor de reaproximação à figura de Sócrates e ao ideal do sábio socrático (VIVARELLI, 1998, p. 77s.). À luz de Montaigne, contudo, Sócrates aparece, antes de mais nada, como encarnação de um modo de vida filosófico orientado primariamente para a aquisição e a formação de virtudes morais e intelectuais de ordem prudencial, voltadas para o cultivo do temperamento e para o “bem viver”, e não propriamente para o compromisso com as virtudes epistêmicas associadas à integridade intelectual. O texto mais interessante quanto a isso é o aforismo 86 de *O andarilho e sua sombra* (cf. também AS 6).

## O espírito livre e o *ethos* da vida teórica: Montaigne e Voltaire

O *ethos* da vida contemplativa que caracteriza a forma de vida do espírito livre, tal como concebido por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, contém ao menos dois elementos que eu gostaria de mencionar separadamente. O primeiro deles é o princípio ético do contentamento com o mundo, que ele parece vislumbrar em Montaigne (LOPES 2008, 326s.) e que exige do filósofo o cultivo de uma atitude de *indiferença* frente às grandes questões metafísicas (o sentido último da existência do mundo, a salvação e o destino da alma, a eternidade da vida, a imortalidade etc.)<sup>26</sup>. O segundo é o já mencionado compromisso com a integridade intelectual e com as virtudes epistêmicas da vida teórica, que ele parece vislumbrar no espírito crítico do Iluminismo, encarnado exemplarmente na figura de Voltaire (cf. MÉTAYER 2017, 2022), e que exige do filósofo um engajamento ético com a verdade (um engajamento remanescente dos modelos deontológicos, orientados pelo caráter imperativo do dever).<sup>27</sup>

O problema imediato que emerge dessa descrição do ideal nietzscheano da vida contemplativa é que esses dois elementos ou essas duas motivações parecem incompatíveis. Em primeiro lugar, a exigência da verdade é alheia a considerações de ordem prudencial, terapêutica e eudaimonística, como são as considerações que devem orientar a vida contemplativa à luz do princípio do contentamento com o mundo. Com efeito, o interesse na verdade é intransigente e, sob o seu domínio, atribui-se à verdade um valor inegociável, de modo que a busca da verdade não pode ser instrumentalmente submetida a um fim eudaimonístico ou utilitário.<sup>28</sup> Em

<sup>26</sup> Parece-me ser possível derivar, deste princípio fundamental do contentamento com o mundo, todos os outros princípios prudenciais e modos de vida que compõem o ambiente ideal ao cultivo da sabedoria e da vida contemplativa: o recolhimento, o ócio (HH 284), a tranquilidade e a moderação das paixões (HH 34), a frugalidade (HH 291), a modéstia (HH 2 e 588), a tolerância (HH 630), a indiferença frente às grandes questões metafísicas (que permanecem epistemicamente indecidíveis) (HH 9, 56, AS 16), o resgate do apreço pelas coisas próximas, pela saúde do corpo, a atenção às atividades cotidianas, às amizades, à alimentação, ao clima, aos passeios, às leituras (AS 6). Todos esses elementos se inscrevem no horizonte *terapêutico* da vida filosófica, e é principalmente sob essa luz que Montaigne aparece como modelo e interlocutor privilegiado de Nietzsche neste momento. Sobre esses diversos aspectos da aproximação entre Nietzsche e Montaigne no contexto da tematização do espírito livre, cf. VIVARELLI, 1998; PONTON, 2007; LOPES, 2008. Sobre a dimensão terapêutica do esforço de libertação almejado pelo espírito livre, cf. ainda FAUSTINO, 2017.

<sup>27</sup> Esses dois elementos constitutivos do *ethos* da vida contemplativa correspondem, grosso modo, às motivações *terapêutica* e *epistêmica* que Lopes (2013, 118ss.) identifica na crítica de Nietzsche à moralidade. Notemos, porém, que a motivação epistêmica, vinculada ao compromisso com a verdade, não supõe uma concepção metafísica de verdade, mas traduz uma ideia de verdade como horizonte normativo que deve orientar a pesquisa filosófica pelo critério da objetividade, tendo em vista o conhecimento da natureza imanente das coisas do mundo e das coisas humanas. Não creio que, nesse sentido, a “devoção à verdade” seja “secundária”, como sugere Métayer (2022, p. 171). O próprio comentarista reconhece que a coragem do espírito livre em sua dedicação ao conhecimento “pode ir até a morte”. Como veremos na sequência, essa disposição ao sacrifício é inerente ao compromisso intransigente com a veracidade, a integridade e a honestidade na pesquisa da verdade.

<sup>28</sup> Tendo isso em vista, discordo também da sugestão de leitura de Lopes (2008, p. 393s.), segundo a qual a opção pela vida filosófica dedicada ao conhecimento, em *Humano, demasiado humano*, se

segundo lugar, esse imperativo intelectual é não apenas conceitualmente alheio a considerações voltadas à felicidade e ao “bem viver”, mas em muitos casos faticamente contrário à felicidade e ao bem viver. A verdade pode ser fatal, e certas constatações às quais o homem do conhecimento é conduzido parecem ser particularmente hostis às nossas demandas vitais e existenciais e às nossas expectativas normativas: 1) a vida não possui valor objetivo (HH 29, 33); 2) a humanidade não se desenvolve em direção a uma meta (HH 2, 33, 247); 3) nossa consciência intelectual não permite que nos entreguemos a qualquer forma de consolo metafísico (HH 25, 109); 4) resta-nos apenas a vida em prol do conhecimento (HH 34, 291, 292); mas 5) essa vida é também confrontada com o reconhecimento da radical impossibilidade de realização plena de seu próprio ideal: a obtenção da verdade (HH 32, 33). O reconhecimento dessa impossibilidade deriva da constatação trágica de que o erro e a ilusão são condições incontornáveis da vida. Ou seja, as condições de conservação da vida não só não coincidem com as condições de promoção do conhecimento, mas lhes são fundamentalmente opostas e inconciliáveis. Se, por um lado, dedicar-se à busca da verdade é abrir mão das ilusões que tornam a vida suportável, o que já constitui uma grande tragédia para o ser humano; por outro, essa tragédia se torna ainda mais profunda no homem do conhecimento, quando chega à conclusão de que mesmo a busca da verdade, à qual ele dedicou e dedica sua vida, depende do cultivo de ilusões (dentre as quais se encontra a própria ilusão do valor incondicional da verdade), e que a necessidade da ilusão é incontornável. O homem do conhecimento abriu mão, em prol da verdade, das ilusões que tornavam a vida suportável, apenas para concluir que sua ambição à verdade também se baseia numa ilusão (cf. HELLER, 1972, XXVIII).

---

inscreve “em última instância no horizonte de um cálculo hedonista”, à luz do qual o engajamento na busca da verdade estaria subordinado ao “ideal da moderação das paixões”. Essa leitura aponta para uma manutenção do primado da dimensão prática sobre a dimensão teórica da atividade filosófica, ainda que essa dimensão prática, neste momento, não esteja mais tão fortemente ligada a intenções reformistas de intervenção na cultura (como no período de juventude), mas seja compreendida em termos de uma terapêutica filosófica essencialmente individual. Concordo que a moderação das paixões é um dos elementos que compõem o quadro motivacional da versão deflacionada de intelectualismo defendida por Nietzsche neste momento, mas não creio que ela seja o *fim* propriamente dito da vida contemplativa (no sentido da *ataraxia* cética ou epicurista) – como se sua meta fosse uma vida menos sujeita aos sofrimentos advindos das inquietações que acometem aqueles que se deixam tomar pela patologia dos questionamentos metafísicos. Como eu indiquei, parece-me haver uma defesa mais intransigente da consciência intelectual, mesmo que ela leve ao desespero, à inquietação e à melancolia. Não são poucos os momentos em que Nietzsche não apenas desvincula a vida contemplativa do prazer, mas a vê, pelo contrário, como produtora de sofrimento, como bem resumem os versos de Byron citados no aforismo 109 (ainda que a eles seja contraposto, na sequência, o possível remédio da “solene frivolidade de Horácio” (HH 109)). Na seção seguinte, buscarei refletir sobre o sentido desse possível remédio contra a melancolia do conhecimento à luz da citação de Descartes que a primeira edição da obra trazia no lugar de um prólogo.

O reconhecimento da incompatibilidade entre demandas vitais de ordem utilitária e a normatividade epistêmica que regula o compromisso com a verdade assume em Nietzsche, portanto, um tom trágico, sintetizado muito bem nos versos de Byron citados no aforismo 109 de *Humano*: “a árvore do conhecimento não é a da vida”.<sup>29</sup> Daí o recurso frequente às ideias de heroísmo e sacrifício para a construção da imagem do homem do conhecimento como aquele que traz na cabeça e no coração “o rigoroso método da verdade” (HH 109). O espírito que domina o *ethos* da vida teórica neste momento do pensamento de Nietzsche é o mesmo que se expressa nas palavras de Voltaire citadas por ele no fragmento 7[7] de 1875: “Il faut dire la vérité et s’immoler”,<sup>30</sup> o que equivale a dizer: *é preciso se sacrificar pela verdade*. Em última instância, mesmo que a ambição à verdade última se baseie numa ilusão, o homem do conhecimento se sente fatalmente impelido a atribuir à verdade o valor mais elevado.<sup>31</sup> Mesmo que um acesso pleno à verdade última lhe esteja de antemão fechado, pois o erro é necessário à vida (HH 32, 33), ele deve se empenhar na descoberta e no acúmulo de pequenas verdades e na eliminação dos muitos erros que permeiam nossas visões de mundo (HH 3), combatendo corajosamente todas as formas de superstição e de autoengano.

Esse me parece ser o ponto mais saliente da dissimetria entre as figuras de Montaigne e Voltaire, que encarnam o ideal do espírito livre e que representam

---

<sup>29</sup> A mesma metáfora é retomada em AS 1.

<sup>30</sup> Trata-se de trecho de uma carta de Voltaire a Johann Samuel König, de 4 de junho de 1753, citado por Schopenhauer em sua correspondência com Julius Frauenstädt (cf. CAMPIONI, 2008; MÉTAYER, 2022, p. 191). Nesse trecho, Voltaire parece retomar uma posição expressa por ele, igualmente, em outra carta ao mesmo destinatário, de 17 de novembro de 1752, na qual ele se manifesta acerca de seu ofício como “homem de letras”, cuja tarefa é “amar a verdade e dizê-la corajosamente” (VOLTAIRE, 1880, p. 518); cujo dever para com a verdade e o “valor da verdade”, portanto, está acima de qualquer consideração: “essa verdade à qual sacrifiquei toda minha vida” (VOLTAIRE, 1880, p. 513) (agradeço a Danilo Bilate pela indicação dessa segunda carta). A referência que Schopenhauer faz à sentença voltairiana se dá no contexto de um elogio solene à disposição heroica de defender a verdade, ainda que isso possa trazer consequências danosas ou mesmo fatais àquele que assim o faz. Num trecho elucidativo do parágrafo 67 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer apresenta nos seguintes termos essa disposição: “Também se encontram nesse patamar [da perfeita nobreza de caráter] todos os que padeceram sofrimentos e encontraram a morte na defesa daquilo que guia e pertence de maneira proba ao bem da humanidade inteira, ou seja, na defesa de importantes verdades universais e na erradicação de grandes erros. É como morreram Sócrates, Giordano Bruno; é como *heróis da verdade* que encontraram a morte em fogueiras, inflamadas pelas mãos dos padres.” (MVR I §67, 477 – grifo nosso). Essa referência a Schopenhauer é retomada, no mesmo contexto, no aforismo 459 de *Aurora*, por ocasião da menção elogiosa de Nietzsche ao fato de tanto Rousseau quanto Schopenhauer terem inscrito sobre suas existências a divisa: “*vita impendere vero* [consagrar a vida à verdade]”, ainda que eles não tenham conseguido “consagrar a verdade à vida”. O mote do aforismo é, mais uma vez, o elogio à disposição ao sacrifício pela verdade, que aparece agora com as vestes da virtude da generosidade do grande pensador: “a generosidade de, como homem do conhecimento [...] fazer o sacrifício de si mesmo e de sua vida.” (A 459). Para um comentário desse aforismo em relação ao vínculo de Nietzsche com Voltaire, cf. BILATE, 2017, p. 265.

<sup>31</sup> No importante aforismo 107 de *Humano*, Nietzsche fala do “sentido para a verdade e a justiça no conhecimento” como o “rebento mais elevado” dos fenômenos morais.

aqueles dois elementos ou aquelas duas motivações, a princípio inconciliáveis, da vida contemplativa. Tendo isso em vista, não me parece inteiramente justa a ênfase com a qual Vivarelli (1998, p. 89) destaca a importância de Montaigne e a dimensão de sua influência para a concepção do ideal do espírito livre (em oposição a Voltaire, por exemplo). Ela argumenta que o autor dos *Ensaio*s funciona para Nietzsche como uma espécie de antídoto contra o proselitismo ativista e entusiástico e contra o engajamento um tanto quanto fanático com qualquer ideal, mesmo o ideal da integridade e da verdade. Remetendo a uma passagem do ensaio “Do útil e do honesto”, ela observa que Montaigne jamais se deixa levar por disposições e atitudes heroicas.<sup>32</sup> Nada em seus escritos faz apelo à atitude heroica daquele que diz a verdade e morre por ela. Seu ceticismo é, assim, um antídoto contra essas exaltações sacrificiais e a inclinação ao martírio.

Aos olhos da comentadora, Nietzsche assumiria a mesma postura. Para sustentar essa tese, ela cita o seguinte trecho do aforismo 333 de *O andarilho e sua sombra*: “Não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões: não somos tão seguros delas” (AS 333). Mas a citação, tal como apresentada pela comentadora, está incompleta; falta nela a segunda parte deste curtíssimo aforismo, que completa a primeira nos seguintes termos: “mas talvez por podermos ter e alterar nossas opiniões.” O aforismo inteiro, portanto, diz o seguinte: “*Morrer pela ‘verdade’*. – Não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões: não somos tão seguros delas; mas talvez por podermos ter e alterar nossas opiniões.” (AS 333) Essa conclusão muda significativamente o sentido da sentença no que diz respeito à interpretação de Vivarelli. De fato, Nietzsche não está disposto a se sacrificar por esta ou aquela opinião, mas está disposto a se sacrificar pela possibilidade de ter opiniões e mudar de opinião, o que está associado à constante busca por razões capazes de fundamentar nossas crenças (HH 225–228) e ao confronto sistemático de pontos de vista (HH 634). Ou seja, o que é digno de sacrifício é menos o *conteúdo específico de uma crença* (o que caracteriza o fanatismo), do que a *liberdade do engajamento íntegro na busca da verdade*,<sup>33</sup> pressuposto para a realização da *justiça*, no sentido epistêmico que Nietzsche atribui ao termo neste momento.<sup>34</sup> Esse é o sentido do heroísmo do espírito livre tão presente em passagens importantes de *Humano*.

---

<sup>32</sup> Vivarelli cita um curtíssimo trecho da seguinte passagem do ensaio: “Na verdade, e não hesito em confessá-lo, se fosse preciso eu facilmente levaria uma vela para São Miguel e outra para sua serpente [...]. Seguirei o partido certo até a fogueira, com exclusão desta, se puder.” (MONTAIGNE, 2001, p. 9) Cf. também o seguinte trecho do parágrafo anterior do mesmo ensaio: “A causa geral e justa não me envolve mais do que moderadamente e sem febre. Não estou sujeito a essas hipotecas e compromissos penetrantes e íntimos.” (MONTAIGNE, 2001, p. 8)

<sup>33</sup> Cf. nota 30 acima.

<sup>34</sup> “Hoje em dia já não admitimos tão facilmente que alguém possua a verdade: os rigorosos métodos de investigação propagaram desconfiança e cautela bastantes, de modo que todo aquele que defende opiniões com palavras e atos violentos é visto como inimigo de nossa presente cultura ou, no mínimo,

Tendo isso em vista, é preciso notar que a leitura de Vivarelli encontra dificuldades em face das passagens em que Nietzsche recorre com bastante ênfase às ideias de heroísmo e sacrifício em prol da verdade e da justiça (HH 37, 291, 431, 433, 637). Como vimos, “justiça” é o termo usado por ele, nesse contexto, para se referir à disposição e à capacidade de considerar um fenômeno (um estado de coisas, um objeto, uma ação, um indivíduo, um impulso, um movimento histórico) sem nos deixarmos levar por nossas próprias inclinações, interesses e preconceitos; é, portanto, a disposição e a capacidade de olhar de forma maximamente neutra, orientado meramente pelo ideal da objetividade do objeto – uma disposição em certa medida *ascética* em face do objeto. Não discutirei aqui as teses de Nietzsche que buscam lidar com a origem (psicológica, fisiológica ou metafísica) dessa disposição, desse “impulso desinteressado” à verdade.<sup>35</sup> Interessa-me, no momento, apenas chamar a atenção para a ênfase que é dada ao elemento de renúncia presente nessa disposição: “um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele *só continua a viver para conhecer sempre mais*, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens” (HH 34, grifo nosso).<sup>36</sup>

Com isso, retornamos àquele horizonte intelectual que se descortina na carta de Nietzsche a Carl von Gersdorff citada no início deste artigo. O impulso ao conhecimento é, ao mesmo tempo, um apaziguador da ânsia da vontade de viver e um último consolo para aquele que renunciou a quase tudo o que o prendia à vida.<sup>37</sup> *Renúncia* e *consolo* são termos que expressam, respectivamente, o compromisso

---

como um atrasado. Realmente: o *pathos* de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar” (HH 636); “avancamos instigados pelo espírito, de opinião em opinião, através da mudança de partidos, como nobres *traidores* de todas as coisas que podem ser traídas, e no entanto sem sentimento de culpa”, pois “queremos nos ajoelhar ante a Justiça, como a única deusa que reconhecemos acima de nós [...] oferecemos-lhe nossa dor como penitência e sacrifício” (HH 637). A justiça é a norma suprema do conhecimento, que exige de nós a superação de “tudo aquilo que ofusca e confunde o julgamento acerca das coisas; ela é, portanto, uma *adversária das convicções*, pois quer dar a cada coisa, viva ou morta, real ou imaginada, o que é seu – e para isso deve conhecê-la exatamente; por isso põe cada coisa na melhor das luzes e anda à sua volta com olhar cuidadoso.” (HH 636)

<sup>35</sup> Esse é um tema bastante complexo, que exigiria um outro artigo. Sobre isso, cf. por exemplo QUELOZ, 2021 e BRUSOTTI, 1997.

<sup>36</sup> Cf. sobre isso também MEDRADO 2014, p. 40s.; e SANTOS 2011, p. 140.

<sup>37</sup> Ressonâncias da carta de Nietzsche a Gersdorff, que retomam o tema da vida dedicada ao conhecimento e de seu efeito apaziguador sobre os anseios e tormentos, podem ser encontradas também no aforismo 56: “Quem não deseja das coisas senão conhecê-las, facilmente atinge a paz com sua alma [...]. Esse alguém já não quer excomungar e extirpar os desejos; o único objetivo que o domina por completo, o de sempre *conhecer* tanto quanto for possível, o tornará frio e abrandará toda a selvageria de sua natureza.” (HH 56) Isso não significa, porém, que esse abrandamento das paixões seja a *meta* do conhecimento. Como indicado, a finalidade do engajamento cognitivo é a busca da verdade, mas, nessa busca, o homem do conhecimento acaba por vivenciar essa espécie de *ataraxia*.

com a integridade intelectual e o princípio do contentamento com o mundo. Nietzsche parece tentar contornar a incompatibilidade, apontada acima, entre esses dois princípios (o dever para com a verdade, por um lado, e a realização da “vida boa”, por outro), sugerindo que, ao homem do conhecimento, estão abertas as portas para um *novo tipo de felicidade*: a felicidade da liberdade questionadora, o prazer do explorador, do andarilho que persegue pacientemente e sem hesitação as trilhas da verdade e se compraz na descoberta sempre renovada de algo novo (HH 252, 292, 638).<sup>38</sup> Além disso, apesar de não conceber a *meta* da ciência em termos utilitários (segundo o modelo da racionalidade meramente instrumental), Nietzsche atribui ao conhecimento e à ciência a capacidade de produzir instrumentos técnicos e meios formativos para auxiliar a humanidade na promoção de seus bens: o progresso espiritual, a estabilização da dinâmica da vida social, a saúde e o bem estar físico e psíquico dos indivíduos (HH 3, 17, 24, 25, 39, 107, 128, 133; AS 6, 16).

### **O espírito das Luzes e a nova felicidade do conhecimento: Voltaire, Descartes e a ciência**

Sabe-se que Nietzsche concedeu bastante importância à data de publicação da primeira edição de *Humano*: segundo seu desejo mais íntimo, o livro deveria vir a público em maio 1878, em comemoração ao centenário da morte de Voltaire. Assim, o livro saiu com a seguinte dedicatória: “Dedicado à memória de Voltaire, em comemoração do aniversário de sua morte, [ocorrida] em 30 de maio de 1778”. No verso da página constava ainda a seguinte homenagem: “Este livro monológico, que surgiu durante uma estadia de inverno em Sorrento (1876-7), não seria dado a público agora, se a proximidade do dia 30 de maio de 1878 não houvesse estimulado vivamente o desejo de prestar uma homenagem pessoal a um dos grandes libertadores do espírito.”<sup>39</sup> A dedicatória a Voltaire dá ao leitor uma indicação dos novos rumos que a filosofia de Nietzsche assumiria a partir de então na sua obra publicada. Num esboço de carta ao casal Wagner (que, por sinal, nutria um certo

---

<sup>38</sup> O aforismo 252 enumera algumas razões importantes para explicar o prazer associado ao conhecimento. O mais interessante neste texto, segundo me parece, é a vinculação explícita entre o esforço intenso direcionado à busca da verdade e o sentimento de poder que nasce desse exercício intelectual, como uma forma de nos tornarmos conscientes de nossa própria força. O sentimento de vitória e de superioridade que se extrai da descoberta de novas verdades são também razões importantes que explicam o tipo particular de prazer do qual goza o homem do conhecimento. No aforismo 26 de *Opiniões e sentenças diversas*, Nietzsche coloca ainda, ao lado da utilidade do conhecimento, o prazer derivado do sentimento de honra que acompanha o espírito engajado na busca da verdade.

<sup>39</sup> Cf. nota 1 da tradução de Paulo César de Souza. Para uma discussão ampla exaustiva da recepção de Voltaire por Nietzsche e da presença do filósofo francês em seu pensamento, cf. MÉTAYER, 2011.

desprezo pela figura de Voltaire), ele diz que com esse livro pôs em circulação pela primeira vez a periferia de seus pensamentos, ou melhor: de seu pensamento mais próprio (BVN-1878, 676).

É justo supor que há um quê de provocação nessa dedicatória. Como vimos, *O nascimento da tragédia* havia sido dedicado a Wagner, em quem Nietzsche reconhecia um precursor e um companheiro na luta pela renovação da cultura alemã através da arte. Ao receber então um exemplar do mais recente livro de Nietzsche, além da decepção com os novos rumos da filosofia do antigo amigo, Wagner sentiu como provocação a dedicatória a Voltaire.<sup>40</sup> À parte esse aspecto provocativo, a dedicatória a Voltaire tem certamente um sentido intelectual importante: é no filósofo francês que Nietzsche vê o modelo por excelência do seu ideal de espírito livre, à luz do qual ele deve preparar o leitor para as reflexões que se seguem no livro. O aforismo 26 nos dá boas pistas para entendermos essa disposição de espírito e o reconhecimento de seus precursores históricos, tanto no Renascimento quanto no Iluminismo: Petrarca, Erasmo e Voltaire.<sup>41</sup> Essa conjunção de autores, sob a pena de Nietzsche, tem a função de estabelecer um vínculo de filiação e uma linha genealógica panorâmica (nos moldes de uma história monumental) em torno do tipo do espírito livre, como um homem das Luzes herdeiro do Renascimento. O aforismo 237, por sua vez, nos fornece um bom catálogo das características mais importantes desse movimento (que, como dito, é visto como herdeiro histórico direto do Renascimento): o desprezo pela autoridade, a ideia de uma educação capaz de sobrepular a arrogância da linhagem, o entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, o desgrilhoamento do indivíduo, que é a marca fundamental do espírito livre e, talvez o mais importante, o *compromisso com a integridade intelectual*, isto é, com a veracidade e com a busca incessante pela verdade, assim como a aversão à aparência e ao autoengano (HH 237).<sup>42</sup>

Essa caracterização do Renascimento evidencia o que Nietzsche vê de essencialmente positivo no Iluminismo, tanto do ponto de vista do indivíduo, como

---

<sup>40</sup> Como argumenta Campioni (2016, p. 55s.), indicações disso podem ser extraídas do diário de Cosima Wagner. Após uma primeira folheada no livro, Wagner teria dito à esposa que faria um favor a Nietzsche e a si mesmo se não lesse o livro, e ambos comentaram ironicamente que, dentre todas as pessoas do mundo, Voltaire seria o último a ser capaz de entender o espírito de *O nascimento da tragédia*. Por fim, Wagner cogitou enviar uma mensagem de felicitações a Nietzsche no dia do aniversário de Voltaire, numa espécie de piada crítica e sarcástica, mas foi dissuadido por Cosima.

<sup>41</sup> Ao que tudo indica, Petrarca e Erasmo são vistos como predecessores de Voltaire com base nos textos do próprio Voltaire, nos quais ele reconhece, direta ou indiretamente, tal precedência (cf. MÉTAYER, 2017, p. 153s., p. 162s., e *passim*).

<sup>42</sup> Sobre a presença de Voltaire ao lado de nomes ligados ao movimento renascentista no aforismo 26 e a influência de Burckhardt na enumeração das principais características desse movimento no aforismo 237, cf. o artigo de Nicolao Julião neste número (JULIÃO, 2024). Para uma discussão mais ampla e exaustiva sobre a recepção nietzscheana do Renascimento, cf. JULIÃO 2023.

uma espécie de força de libertação das amarras da tradição, quanto do ponto de vista da cultura, como uma nova orientação do pensamento capaz de reunir os indivíduos em torno do ideal de uma cultura emancipada das ilusões metafísicas, comprometida com a busca da verdade e engajada num projeto humanista,<sup>43</sup> cientificamente esclarecido – engajada, assim, no progresso humano pelas vias da ciência e do conhecimento, o que depende portanto de um cultivo do apreço pelos métodos e pelos resultados da ciência. Isso tudo só é possível através de um redirecionamento do olhar, das grandes questões metafísicas às coisas humanas, de modo que possamos avaliar com precisão quais as condições ótimas, tanto materiais quanto intelectuais, para a promoção de uma forma de vida capaz de alimentar da melhor maneira possível nossas potencialidades individuais e nossos laços sociais, e capaz de responder idealmente às demandas de nossa saúde física e psíquica, melhorando assim, do ponto de vista global, as condições de vida de toda a humanidade (HH 24, 25, 128).<sup>44</sup> O pressuposto para a realização desse projeto é a compreensão de que cada forma de vida individual tem suas exigências próprias e que, portanto, o anseio moralista por imperativos universais e pelo estabelecimento de valores que pesem incondicionalmente como autoridade coercitiva sobre toda a humanidade deve ser eliminado (ou, quando não puder ser eliminado, deve ser reduzido ao mínimo possível).

---

<sup>43</sup> Sobre os possíveis vínculos de Nietzsche com o humanismo, remeto o leitor ao dossiê “Nietzsche e o humanismo”, organizado por Danilo Bilate e publicado no segundo número de 2022 desta revista (Estudos Nietzsche, v. 13, n. 2).

<sup>44</sup> O compromisso de Nietzsche com a promoção das condições de florescimento de uma humanidade mais sadia e capaz de percorrer um caminho ascendente pela libertação progressiva das amarras da religião, da moral e da metafísica e pelo autocultivo com vistas à realização das suas potencialidades mais elevadas – esse compromisso, que ressoa um ideal do Renascimento, constitui parte fundamental de sua ética perfeccionista (sobre o perfeccionismo de Nietzsche, remeto o leitor ao dossiê “Nietzsche e o perfeccionismo”, organizado por Rogério Lopes e publicado nesta revista entre 2021 e 2022: *Estudos Nietzsche*, v. 12, n. 2 e v. 13, n. 1). Apesar de encontrar-se mais claramente desenvolvida nas obras de maturidade, essa proposta ética já se faz presente em *Humano*, ainda que num tom mais afeito à ideia de cultivo individual e, portanto, menos marcado pelo ímpeto legislador que marcará a figura do filósofo do futuro em *Além do bem e do mal*, por exemplo. Em que pese essa diferença, Voltaire continuará a comparecer, na fase madura, como exemplo de filósofo cuja obra está dedicada à promoção deste ideal renascentista de humanidade, em oposição ao ideal plebeu de Rousseau: “Voltaire ainda concebe a *humanità* no sentido do Renascimento, assim como a *virtù* (como ‘cultura elevada’), e luta pela causa dos *honnêtes gens* e da *bonne compagnie*, pela causa do gosto, da ciência, das artes, pela causa do progresso mesmo e da civilização. [...] *Missionário da cultura*, aristocrata, representante das camadas dominantes vitoriosas e de suas valorações.” (FP 1887, 9[184]) Métayer (2017, p. 171) comenta esse fragmento e o conecta, pelo recurso à noção de *virtù* renascentista, a um texto chave do *Anticristo*, em que Nietzsche define o que é “bom” como “tudo que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem”; e a “felicidade” como “mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina).” (AC 2) Sobre a importância desse texto para a compreensão do sentido normativo e metaético do perfeccionismo nietzscheano, cf. MATTIOLI, 2021b, p. 83s. Sobre a interpretação nietzscheana da Renascença, é oportuna, novamente, a indicação do trabalho de Julião (2023).

Se, para a execução do projeto concebido por Nietzsche neste momento, é imprescindível o cultivo do apreço pelos métodos científicos, não é de se espantar que, no lugar de um prefácio na primeira edição de *Humano*, ele tenha optado por colocar uma epígrafe extraída do *Discurso do método* de Descartes. A epígrafe é a seguinte:

Durante um certo tempo, examinei as diferentes ocupações a que os homens se entregam nesta vida, e procurei escolher a melhor entre elas. Mas não é preciso relatar aqui os pensamentos que então me vieram: basta dizer que, de minha parte, nada parecia melhor do que me ater firmemente ao meu propósito, isto é, empregar todo o meu prazo de vida em cultivar minha razão e buscar a trilha da verdade, tal como me havia proposto. Pois os frutos que já tinha provado nesse caminho eram tais que nesta vida, segundo meu julgamento, nada se poderia encontrar de mais agradável e inocente; e depois que me socorri dessa maneira de reflexão, cada dia me fez descobrir algo novo, que tinha alguma importância e não era em absoluto de conhecimento geral. Então minha alma se encheu de tamanha alegria, que nada mais poderia incomodá-la. (HH, “No lugar de um prólogo”)<sup>45</sup>

Nesse trecho de Descartes, Nietzsche parece ter vislumbrado a possibilidade de realização de sua ambição de conciliar o imperativo da busca da verdade com uma atitude serena e afirmativa frente à vida, pressuposto para o cultivo do contentamento com o mundo. Em julho de 1878, sua amiga Mathilde Mayer lhe escreve, após ter lido o novo livro, expressando sua insatisfação e seu desgosto com as novas posições do amigo filósofo, que passara a conceber a metafísica como uma ilusão, a recusar a necessidade metafísica e a defender uma aliança substantiva entre filosofia e ciência. Ela reprova o amigo por ter destituído toda religiosidade de seu fundamento, descartado a possibilidade de concepção de um ideal eterno capaz de apaziguar a alma, e submergido a moral e todo o conjunto dos empreendimentos humanos ao fluxo constante e implacável do tempo, à tormenta do devir (cf. D'IORIO 2014, 100s.). Um trecho da resposta de Nietzsche ressoa brilhantemente a passagem que ele extrai de Descartes:

Se a senhorita pudesse sentir, como eu, em que ar puro dos *cumes* eu vivo *agora*, em que doce disposição ante os seres que ainda habitam na bruma dos vales, mais do que nunca decidido a tudo o que é bom e de valor, cem passos mais próximo dos gregos do que eu era antes; e o quanto *eu mesmo* agora vivo aspirando à sabedoria nas menores coisas, ao passo que antigamente me contentava com venerar e idolatrar os *sábios* – em suma, se a senhorita chegar a experimentar, como eu, esta transformação e esta

---

<sup>45</sup> Esta citação se encontra reproduzida na nota 1 da tradução de Paulo César de Souza. Sobre essa epígrafe, cf. RETHY, 1976.

---

crise, oh, então a senhorita *deveria* desejar viver algo semelhante! (Carta de Nietzsche a Mathilde Mayer, início de julho de 1878; *apud*. D'IORIO, 2014, 101s.)

Essa descrição que Nietzsche faz de sua própria disposição de espírito, produzida pelo cultivo de uma vida contemplativa modesta e austera, se aproxima também do que ele nos diz no aforismo 34 acerca do *temperamento* necessário para que a vida dedicada à busca do conhecimento não se transforme em uma vida desesperada, sob o risco constante de autodestruição. Eis a sua versão da felicidade do conhecimento que ele vislumbra no trecho de Descartes. Se, no aforismo 109, o elogio à vida contemplativa é feito a despeito e em contraste com as dores e os sofrimentos aos quais o homem do conhecimento está sujeito, no aforismo 292, por sua vez (que talvez seja um dos mais belos textos de Nietzsche de exortação à vida contemplativa), Nietzsche sugere que a busca por conhecimento, além de conferir à vida um sentido e um valor particulares (o valor de instrumento e meio para o crescimento no interior da marcha da cultura), pode ser a fonte de uma felicidade muito peculiar: pois, para o espírito livre que assumiu de corpo e alma a vida contemplativa, “não há mel mais doce que o do conhecimento, [...] as nuvens de aflição que pairam acima lhe servirão de úberes, dos quais você há de extrair o leite para seu bálsamo.” (HH 292).

A abertura da obra de 1878 coloca então Voltaire, ao lado de Descartes, como símbolo da emancipação do espírito a partir do *ethos* da razão iluminista; e coloca Descartes, ao lado de Voltaire, como símbolo não apenas da felicidade do conhecimento, mas também da orientação metodológica que deve guiar a filosofia em sua aliança com a ciência. Em que pesem todas as críticas que serão feitas a Descartes posteriormente, essa epígrafe prepara o leitor para o espírito que domina as intenções filosóficas de Nietzsche neste livro. Assim, ela pode ser vista, se seguirmos a sugestão de Campioni (2016, p. 56), como um ponto de entrada e de direcionamento do leitor que o introduz em dois temas centrais: a questão do *método*, por um lado, e o *vínculo afetivo e vital com o conhecimento*, por outro. É pelo cultivo do método que poderemos nos libertar dos preconceitos e das convicções que nos foram transmitidos pela tradição e que se encontram, em certo sentido, enraizados numa camada relativamente profunda de nosso conjunto de crenças, em especial nas paixões e na linguagem (HH 31). Nietzsche acredita que, devido justamente a esse enraizamento, essas crenças já se tornaram, em alguma medida, “instintivas”. Pelas vias de um método rigoroso, que exige um desprendimento dos interesses pessoais e de nossas inclinações mais imediatas, podemos então almejar a um tipo de certeza liberta de convicções e, sobretudo, do fervor das convicções (HH 3 e 629-634). Mas para isso é preciso que nos engajemos com algum grau de

afetividade no conhecimento; é preciso que nosso pendor ao saber tenha uma força passional capaz de fazer frente à força dos afetos que subjazem às nossas crenças metafísicas. Assim, a sobriedade do método deve ser, de modo um tanto quanto paradoxal, alimentada pelo zelo amoroso, pela dedicação e pelo entusiasmo na busca da verdade, num sentido muito próximo – vale insistir mais uma vez – àquilo que Nietzsche havia identificado e criticado na figura de Sócrates no *Nascimento da tragédia*.

Nesse contexto, seguindo o espírito cartesiano, Nietzsche acredita que “as virtudes cultivadas pela prática do método científico são virtudes céticas, fundadas na prudência cognitiva” (LOPES, 2008, 275). Lopes sublinha a importância do aforismo 635 como testemunho dessa visão acerca da ciência e do método. Vejamos o que nos diz esse aforismo:

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contrassenso, caso esses métodos se perdessem. Pessoas de espírito podem aprender o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico. Basta-lhes encontrar uma hipótese qualquer acerca de algo, e então se tornam fogo e flama no que diz respeito a ela, achando que com isso tudo está resolvido. Para essas pessoas, ter uma opinião significa ser fanático por ela e abrigá-la no peito como convicção. Diante de algo inexplicado, exaltam-se com a primeira ideia de sua mente que pareça uma explicação: do que sempre resultam as piores consequências, sobretudo no âmbito da política. — Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo uma ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspeção. (HH 635)

A título de conclusão, gostaria de levantar novamente a hipótese de que Nietzsche vê em Descartes a reconciliação entre as demandas éticas encarnadas nas figuras de Montaigne e Voltaire, e que a citação do *Discurso do método* na abertura do livro de 1878 tem por objetivo fornecer ao leitor uma primeira indicação dos desafios e dos deleites da vida contemplativa, concebida a partir do ideal do espírito livre. Essa imagem de Descartes antecipa a menção ao autor das *Meditações* no aforismo 550 de *Aurora*, entre os quatro pensadores eleitos por Nietzsche dentre aqueles que concordam em que “a felicidade suprema [...] consiste no conhecimento, na atividade de um bem treinado *entendimento* que procura e inventa (não na

‘intuição’, como os teólogos e semiteólogos alemães; *não* na visão, como os místicos, e tampouco no fazer, como todos os práticos).” Descartes se encontra aqui ao lado de Platão, Aristóteles e Spinoza: “como devem ter *fruído* o conhecimento todos eles!” (A 550) Neles reside aquela “ânsia pela felicidade dos que conhecem. Não nos percorre todos os sentidos – esse tom de suave atração com que a ciência proclamou sua boa-nova, em cem enunciados e neste, o centésimo primeiro e mais belo: ‘Deixe que a ilusão se vá! Também o ‘ai de mim!’ desaparece então; e, com o ‘ai de mim!’, também a dor’ (Marco Aurélio).” (A 450)

### Referências Bibliográficas

ARALDI, C. Nietzsche, o cínico e o espírito livre. Um ensaio de crítica imanente. **Estudos Nietzsche**, v. 9, n. 2, p. 78-94, 2018.

BILATE, D. «Les nouvelles Lumières» et l’attitude voltairienne chez Nietzsche. In: Charles, S.; Pujol, S. (org.) **Voltaire philosophe. Regards croisés**. Amalivre: Paris, 2017.

BRUSOTTI, M. **Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebengestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra**. Berlin/New York: de Gruyter, 1997.

CAMPIONI, G. Nachweis aus Voltaire, *Correspondence* (1832) zitiert in: Arthur Schopenhauer, *Briefe* (1863). **Nietzsche-Studien**, 37, 2008, p. 268.

CAMPIONI, G. **Nietzsche e o espírito latino**. Trad. Vinícius de Andrade. São Paulo, Edições Loyola, 2016.

CORTEZ, R. Disciplina, legislação e velocidade: uma análise do ideal de vida filosófica. **Estudos Nietzsche**, v. 12, n. 2, p. 110-140, 2021.

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

FAUSTINO, M. A ‘grande libertação’ e a doutrina nietzschiana da saúde: A ‘grande saúde’ nos prefácios a *Humano, demasiado humano*. **Estudos Nietzsche**, v. 9, n. 2, p. 20-39, 2017.

HAN-PILE, B. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 29, p. 163-220, 2011.

HELLER, P. **Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche.** Berlin/New York: de Gruyter, 1972.

JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia.** Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2021.

JULIÃO, J. N. **As considerações de Nietzsche sobre o Renascimento.** Rio de Janeiro: Via Veritas, 2023.

JULIÃO, J. N. Para uma interpretação nietzschiana do Renascimento. **Estudos Nietzsche**, v. 15, n. 1, 2024.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

LANGE, F. A. **Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.** Iserlohn: J. Baedeker, 1866.

LOPES, R. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche.** 2008. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

LOPES, R. Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. **Cadernos Nietzsche**, n. 33, p. 89-134, 2013.

MACEDO, I. **Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos.** São Paulo: Annablume, 2006.

MATTIOLI, W. O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da “Crítica do juízo teleológico”. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 30, n. 49, p. 205-235, 2018.

MATTIOLI, W. Ontologia e ciência na crítica de Nietzsche à metafísica em *Humano, demasiado humano*. **Kriterion**, n. 145, p. 231-259, 2020.

MATTIOLI, W. Schopenhauer and the Two Orders of Purposiveness in the World. **Voluntas**, v. 12, Ed. Especial: Schopenhauer e o pensamento universal, p. 01-16, 2021a.

MATTIOLI, W. Perfeccionismo e realismo moral em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, v. 12, n. 2, p. 77-109, 2021b.

---

MATTIOLI, W. Redenção na aparência e consolo metafísico: as duas ordens de justificação da existência em *O nascimento da tragédia*. **Cadernos Nietzsche**, v. 44, n. 3, p. 111-142, 2023.

MEDRADO, A. Ciência e liberdade de espírito. Uma leitura de *Humano, demasiado humano*. **Outramargem: revista de filosofia**, n. 1, 2014, p. 25-45.

MÉTAYER, G. **Nietzsche et Voltaire**. Paris: Flammarion, 2011.

MÉTAYER, G. A República dos gênios. **Cadernos Nietzsche**, v. 38, n. 2, 2017, p. 149-176.

MÉTAYER, G. Da liberdade do espírito. **Estudos Nietzsche**, v. 13, n. 2, p. 174-194, 2022.

MONTAIGNE, M. **Ensaio. Livro III**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NIETZSCHE, F. **Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB)**. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

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

NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, F. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. São Paulo: Hedra, 2017.

NIETZSCHE, F. **Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas, 3. parte**. Trad. Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano II. Opiniões e sentenças diversas; O andarilho e sua sombra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PAULA, W. O “sentido da vida” em Schopenhauer e Nietzsche. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 29, n. 1, p. 47-64, 2024.

PONTON, O. **Nietzsche – Philosophie de la légèreté**. Berlin/New York: de Gruyter, 2007.

PRANGE, M. Wagner, (Wilhelm) Richard. Verbete in: **O léxico de Nietzsche**. Trad. Ernani Chaves *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2014.

QUELOZ, M. Nietzsche’s English Genealogy of Truthfulness. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v. 103, n. 2, 2021, p. 341-363.

RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**. Trad. André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

RETHY, R. The Descartes Motto to the first edition of *Menschliches, Allzumenschliches*. **Nietzsche-Studien**, 5, 1976, p. 289-297.

RICCARDI, M. **Der faule Fleck des Kantischen Kritizismus. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche**. Basel: Schwabe, 2009.

SALAUARDA, J. Nietzsche und Lange. **Nietzsche-Studien**, 7, 1978, p. 236-253.

SALAUARDA, J. Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche. **Studi Tedeschi**, XXII, 1, 1979, p. 133-160.

SANTOS, O. A. R. **Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche**. 168f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SCHMIDT, J. **Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie**. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação. Tomo I**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação. Tomo II**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

STACK, G. **Lange and Nietzsche**. Berlin: de Gruyter, 1983.

VIVARELLI, V. **Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne**. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.

VOLTAIRE. **Œuvres complètes de Voltaire. Vol. 37. Correspondence V. Années 1749-1753**. Paris: Garnier, 1880.

---

Recebido: 12/07/2024  
Aprovado: 07/08/2024

Received: 12/07/2024  
Approved: 07/08/2024