

PSICOLOGIA E DETERMINISMO EM NIETZSCHE

*Karen Nunes Montes D'Oca**

Resumo: Que *Humano demasiado humano* é um livro frio não resta dúvida. O próprio Nietzsche o reconheceu, em *Ecce Homo* não só como frio e gélido, mas como duro, sarcástico, inteligente e como possuindo um timbre de voz totalmente diverso do de suas obras precedentes, todas elas até então marcadas por um wagnerianismo e por um schopenhauerianismo. Em *Humano demasiado humano* cai o Nietzsche wagneriano e schopenhaueriano, cai todo o idealismo e se ergue um Nietzsche praticamente ilustrado, um Nietzsche quase empirista e claramente determinista, um Nietzsche que flerta com os utilitaristas e que possui fala sóbria e cética, um Nietzsche deslumbrado com os franceses, com os psicólogos, com os cientistas, enfim, um Nietzsche profundamente afetado pela temporada (de outubro de 1876 a setembro 77) que passara em Sorrento, na Itália – na companhia de Malwida von Meysenburg, de Paul Rée e de um jovem discípulo – e que está buscando forjar a “genuinidade” de seu pensamento. Quanto à moral, tratada no capítulo II de *Humano demasiado humano*, intitulado “Contribuição à história dos sentimentos morais”, a genuinidade do pensamento nietzschiano, além de aparecer na sempre recorrente crítica à moral schopenhaueriana da compaixão, aparece, basicamente, em dois momentos: o da psicologia, inspirada nos mestres franceses do estudo da alma, dos quais se destaca La Rochefoucauld, e, principalmente, em Paul Rée; e o do determinismo, decorrente, obviamente, da psicologia de um homem que só responde a sentimentos morais de prazer e de desprazer. Tendo presente estes dois momentos de *Humano demasiado humano*, este trabalho visa a analisá-los e a discutir: o papel da razão em um determinismo; e o determinismo de *Humano demasiado humano* contrastado com a vindoura superação dos pré-conceitos (*Vorurteil*) dos filósofos, justificados por uma necessidade psico-fisiológica, de *Além do bem e do mal*.

Palavras-chave: Psicologia, determinismo, liberdade, sentimentos morais.

1 - A psicologia

Nietzsche abre o capítulo II de *Humano demasiado humano* tratando

* Especialista em Filosofia Moral e Política pela UFPel e bacharel em Psicologia pela UCPel. E-mail: karennunesdoca@gmail.com.

imediatamente da psicologia, em quatro aforismos bem encadeados e relativamente extensos (II, 35, 36, 37 e 38), e sua tese forte aqui, não obstante todo seu elogio aos aforismos de La Rochefoucauld¹, de Montaigne, de Stendhal e de outros mestres franceses do estudo da alma², é tomada emprestada de Paul Rée, para quem o “homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico” (II, 37).

E este recurso de Nietzsche a Rée tem em mira uma busca de compreensão do humano próxima à ciência, à observação psicológica, à natureza humana propriamente dita, e não mais uma compreensão próxima a uma fé cega na bondade, a uma aversão à análise das ações, a um pudor frente à nudez da alma... (*Humano demasiado humano* II, 36).

Com efeito, o que Nietzsche parece mesmo querer em seu tratamento da psicologia é apontar a necessidade existente, por mais redundante que seja dizer isso, de que o homem seja entendido e estudado tão-só psicologicamente, ou, o que seria a mesma coisa, apenas cientificamente, tão-só mediante

¹ O Duque de La Rochefoucauld (1613-1680), que influenciou Nietzsche e também Paul Rée, foi um filósofo e moralista francês, grande observador da natureza humana e mestre da forma aforismática de expressão.

² À La Rochefoucauld, Montaigne e Stendhal, citados em *Humano demasiado humano*, Nietzsche, em *Ecce Homo*, acrescenta o nome de outros psicólogos franceses: “Não vejo absolutamente em que século da história se poderia pôr lado a lado psicólogos tão inquiridores e ao mesmo tempo tão delicados como na Paris de hoje: menciono como amostra – pois o seu número não é pequeno – os senhores Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaitre, ou, para destacar um da raça forte, um autêntico latino ao qual sou especialmente afeiçoado, Guy de Maupassant.” (*Ecce Homo*, Por que sou tão inteligente, 3). Em *Humano, demasiado humano: o andarilho e sua sombra*, segunda continuação de *Humano demasiado humano*, Nietzsche contrapondo o estilo alemão de escrever, seja na prosa, seja na poesia, ao malicioso, irônico e luminoso estilo francês de escrever cita ao lado de La Rochefoucauld e Montaigne o nome de mais quatro mestres franceses: “Quando lemos Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (sobretudo os *Dialogues dos mortos*), Vauvenargues, Chamfort, se está mais próximo da Antiguidade do que não importa qual grupo de seis autores de outras nações. Graças a estes seis escritores o espírito dos últimos séculos da era antiga é revivido de novo; reunidos formam um elo importante na grande corrente contínua do Renascimento. Seus livros se elevam além das mudanças de gosto nacionais e das colorações filosóficas, nas quais agora todo livro costumeiramente reluz e deve reluzir, para tornar-se conhecido: eles contêm mais pensamentos efetivos do que todos os livros dos filósofos alemães conjuntamente” (*Humano, demasiado humano: o andarilho e sua sombra*, 214).

necessidades psico-fisiológicas, e não através de necessidades metafísicas, ou ainda, que o homem seja entendido à parte de todo o idealismo filosófico de até então, idealismo que congela tal como congela o “santo”, o “gênio”, o “herói”, a “fé”, a “convicção”, a “compaixão”, a “coisa em si” (*Ecce Homo* 1).

E este deslocamento que Nietzsche propõe à compreensão do humano certamente fica evidente quando ele usa a imagem da mesa de dissecação psicológica com suas pinças e bisturis (*Humano demasiado humano* II, 37). De fato, tal imagem é profícua para entender não só os traços do pensamento de Nietzsche em *Humano demasiado humano*, claramente cientificistas³ – pois não só a psicologia é tomada como ciência, de apreço, infelizmente, não reconhecido como deveria, mas apenas marginalmente em novelas e romances, como o humano é tomado como cientificamente manipulável –, como em germe já os traços de seu método histórico-genealógico, totalmente apartado das famigeradas fundações morais e exclusivamente detido em observações, descrições e em comparações e tipologias de diferentes moralidades (Cf. *Além do bem e do mal* V, 186). Nessa esteira, a moral é, pois, entendida através da análise dos sentimentos morais do humano, sentimentos de prazer e de desprazer, e não mediante princípios, meta-princípios (como o imperativo categórico kantiano) ou sentimentos altruístas (como pensara Schopenhauer).

E a necessidade, apontada por Nietzsche, do porvir de uma psicologia não dos romances, novelas e considerações filosóficas, mas da dissecação, que tem e mira a investigação científica dos sentimentos morais, é expressa da seguinte forma:

³ E, ao que parece, com razão cientificistas, pois onde se refugiaria o Nietzsche que recentemente abandonara Wagner e Schopenhauer senão na frieza de um campo que não se preocupa com fins últimos, mas tão-só com a manipulação de seu objeto? De fato, pode-se dizer que o refúgio de Nietzsche na ciência, e, obviamente, na psicologia, é previsível, por, talvez, ter sido a única alternativa que lhe restara.

[...] no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos: – a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais. As consequências podem hoje ser vistas claramente, depois que muitos exemplos provaram que em geral os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de sentimentos humanos; que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações altruístas, constrói-se uma ética falsa [...] (*Humano demasiado humano* II, 37).

A questão de Nietzsche é apontar que a moral deve descer do patamar idealista e mesmo filosófico (que não é mais do que um patamar mítico-religioso), onde inevitavelmente inexistem objetos manipuláveis de estudo e reina a metafísica, ao patamar da ciência, da psicologia, da manipulação, da descrição, da observação, da comparação, da tipologia, da história, enfim, da genealogia, é bem verdade, ainda incipiente e apenas em germe aqui em *Humano demasiado humano*⁴.

Além da tese forte de Nietzsche tomada emprestada de Rée, outra questão tratada, que perpassa os quatro aforismos sobre a psicologia e que reforça que o homem moral nada tem a ver com o confortante e “quente” mundo inteligível, é a da vantagem ou desvantagem que a observação psicológica traz ao homem. Com efeito, por ser a psicologia uma ciência ela não visa à felicidade, à salvação ou ao alívio da existência humana. Ela não visa a fins últimos, porque tampouco a natureza visa a fins últimos (*Humano demasiado*

⁴ Não obstante, já em I, pelo menos nos aforismos 10, 16, 18, 20 e 23, de *Humano demasiado humano* e de forma bem mais explícita percebe-se que Nietzsche está elucubrando sobre seu vindouro empreendimento genealógico. Explicitamente também fala Nietzsche em II, 45, sobre a “Dupla pré-história do bem e do mal”

humano II, 38). Assim, se a meta da vida em vez de ser a penetração psicológica for a consecução de fins últimos, a psicologia, então, não traz vantagens ao homem, senão acidentalmente, pois a satisfação, a felicidade, o bem-estar e mesmo a utilidade porventura trazidos pela ciência não são intencionais, mas apenas sem querer.

E por mais gélido que seja ao ânimo tratar a psicologia como ciência, que seja abraçar esta ciência, que seja não esperar qualquer felicidade desta ciência, que seja submeter-se a mais profunda penetração psicológica é premente que tudo isso assim seja, é urgente o porvir de uma refrigeração. Nas palavras de Nietzsche:

Quem sentir o ânimo demasiado frio, talvez tenha muito pouco fogo em si: se olhar à sua volta, no entanto, perceberá doenças que requerem compressas de gelo, e homens de tal maneira “moldados” com ardor e espírito que mal encontram lugar em que o ar lhes seja suficientemente frio e cortante. Além disso, verá como indivíduos e povos muito sérios necessitam de frivolidades, como outros muito excitáveis e inconstantes precisam temporariamente, para sua saúde, de fardos pesados e opressores: não deveremos nós, os homens mais espirituais de uma época que visivelmente se inflama cada vez mais, recorrer a todos os meios de extinção e refrigeração existentes, de modo a continuar ao menos tão firmes, inofensivos e moderados como hoje ainda somos, e talvez um dia servir a esta época como espelho e autoconsciência? (*Humano demasiado humano* II, 38).

E fazendo eco com o que é dito em *Humano demasiado humano* II, sobre a psicologia ter de ser, como ainda não foi, encarada como ciência, ou simplesmente ser “levada a sério”, isto é, ser entendida independentemente de um suposto mundo inteligível ou metafísico e mesmo de uma unidade da consciência, é oportuno que também se tenha presente o que diz Nietzsche, anos mais tarde, em *Além do bem e do mal* I. Ao final do capítulo dedicado à detecção das grandes falácias da história da filosofia, Nietzsche, no aforismo 23, aponta que mesmo a psicologia

de até então esteve imersa em pré-conceitos, avaliações-de-fachada e em superficialidades, *i.e.*, a psicologia não passara de um saber atrelado à filosofia e subalterno à teologia (Cf. GIACIOIA JUNIOR, 2001, p. 29s), que, tal como estas duas, jamais ousou ser em alguma medida profundo, mas apenas raso: “toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a pré-conceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas” (*Além do bem e do mal* I, 23).

E, concluindo o aforismo 23 e o capítulo I de *Além do bem e do mal*, Nietzsche, lembrando todo seu interesse pela psicologia, já manifesto em *Humano demasiado humano* II, entoou um verdadeiro elogio à psicologia – à psicologia, é claro, depurada das hipóstases e fetichismos atávicos, isto é, à psicologia a qual ele é seguramente o primeiro de todos os psicólogos (Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, 6) –, pois é ela a ciência que conduz aos problemas fundamentais, que fornece a base teórica suficiente para uma doutrina científica da subjetividade, não imantada pelo infundado privilégio da consciência, nem pelo correspondente dualismo insustentável entre o corpo e a alma, que nele tem sua origem (Cf. GIACIOIA JUNIOR, 2001, p. 26). Nos termos de Nietzsche, eis o elogio à soberana das ciências, à psicologia:

[...] o psicólogo, que desse modo “traz um sacrifício” [...], poderá ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais.

Com base nesta digressão feita segundo *Além do bem e do mal* e de acordo com o que se disse antes sobre *Humano demasiado humano* II se tem fixado o que se pode denominar de objetivo de Nietzsche: apontar a psicologia como a proto-ciência ou como a soberana das ciências para o estudo da moral e exortar à realização de uma grande tarefa de refrigeração do ânimo.

Fixado isto, a questão seguinte é explicitar o que seriam os sentimentos morais, os quais devem ser dissecados, observados e penetrados psicologicamente pelo cientista, e não pelo filósofo que ao buscar fundamentações compreende-os erroneamente, funda uma ética falsa e se emaranha numa barafunda mítico-religiosa (*Humano demasiado humano* II, 38). Como se verá, Nietzsche ao tratar dos sentimentos morais vai cair em um forte determinismo, e isto, tal como sua filiação a um cientificismo, é bastante previsível, pois o que na verdade há de fundo na distinção entre idealismo/não-idealismo ou metafísica/experiência ou, ainda, filosofia/ciência é tão-só a distinção liberdade/determinismo. E, como já deve ter ficado claro, a escolha nietzschiana é pelo não-idealismo, pela experiência, pela ciência. E, como ainda ficará claro, Nietzsche ao longo do capítulo II reiteradamente negará a liberdade, tal como já a negara em I, 18⁵.

2 - O determinismo

A discussão sobre o problema do determinismo em Nietzsche, tendo por base *Humano demasiado humano* II, está dividida em três momentos: a) o sinal determinista nietzschiano onde sustenta a tese de que os sentimentos morais respondem apenas ao prazer e ao desprazer, pois buscar o prazeroso e afastar-se do doloroso tem sempre em vista a preservação do homem; b) o do problema sobre o papel da razão em um determinismo; e c) o do problema da incompatibilidade entre determinismo e a noção de superação e libertação dos pré-conceitos filosóficos, superação que é prerrogativa dos filósofos do futuro e dos espíritos livres.

⁵ Eis o que diz Nietzsche já em I, 18: "a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico [...] na medida em que a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, como se fossem verdades fundamentais".

2.1 - Prazer e desprazer fundando os sentimentos morais

Sobre a questão dos sentimentos morais responderem sempre ao prazer e ao desprazer, os aforismos que ajudam a entender a filiação de Nietzsche ao determinismo marcam o encaminhamento final de *Humano demasiado humano* II e são basicamente os seguintes: 96, 97, 98, 99, 102, 103 e 104. De *Humano demasiado humano* II, 96 a 104 Nietzsche apresenta um discurso encadeado e crescente sobre o prazer. Em II, 96-97, ao vincular a moral à tradição, a tradição à preservação e a preservação ao prazer-desprazer Nietzsche coloca alguns fundamentos em seu discurso para ao final dele, em II, 104, afirmar explicitamente que “sem prazer não há vida, [e que] a luta pelo prazer é a luta pela vida”.

Em *Humano demasiado humano* II, 96 Nietzsche aponta que ser moral é obedecer a uma tradição e não o sê-lo é desobedecer-lha. Ademais, ser bom é obedecer-lha de bom grado, e mau, o contrário. Assim, a moralidade ou imoralidade, que difere da bondade ou maldade tão-só pela presença ou ausência de bom grado, de alguém não se deve a seu altruísmo ou a seu egoísmo, mas a seu vínculo e sua obediência a uma tradição. E isto porque por detrás da tradição se encontra o instinto de preservação-conservação de uma comunidade ou povo.

Feito o elo entre moral (bom) e tradição e entre tradição e preservação o passo seguinte de Nietzsche é vincular esta última com o prazer, o que é feito em *Humano demasiado humano* II, 97. Tal vinculação, no entanto, não é feita mediante a seqüência moral-tradição-preservação-prazer, mas primeiramente (pois há um segundo momento, em II, 99) através da vinculação direta do prazer com o moral (que via tradição visa à preservação), uma vez que o moral também é o habitual, e este se não fosse prazeroso não chegaria a ser o que é, isto é, habitual. Nas palavras de Nietzsche:

Um importante gênero de prazer, e com isso importante fonte de moralidade, tem origem no hábito. Fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado; sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e portanto é útil; um costume com o qual podemos viver demonstrou ser salutar, proveitoso, ao contrário de todas as tentativas não comprovadas (*Humano demasiado humano* II, 97).

Não obstante o aforismo II, 98, que apenas fala sobre um “novo” (outro) tipo de prazer (“novo” certamente por estar contado ao lado do já tratado prazer do hábito, de II, 97), o das relações sociais, o importante e denso aforismo II, 99 fornece a vinculação do prazer com a preservação e apresenta um Nietzsche não só contratualista como hobbesiano.

O elo entre prazer e preservação é estabelecido através de uma explicação de Nietzsche sobre a inocência do homem que pratica um ato “mau”, visto que a motivação de sua ação dita “má” é o impulso de preservação, que diz que o outro deve sofrer para meu prazer pessoal, para minha conservação, e não uma crueldade gratuita, que seria imoral por fazer o outro sofrer sem ter em vista meu prazer e minha conservação. Nessa esteira, os qualificativos bom e mau ou moral e imoral dos sentimentos morais correspondem respectivamente a: “o que contribui para minha preservação” e “o que não contribui ou não conta para minha preservação”. E uma moral dessas é no máximo egoísta – egoísmo moral que é claramente aceito por Nietzsche (Cf. *Humano demasiado humano* II, 103-104) –, mas não perversa, porque na sua base está não a maldade ou crueldade gratuita, mas a interessada, isto é, a que contribui à conservação e que, portanto, é moral. E, com efeito, tudo isso é muito próximo a moralidade que segundo Hobbes existiria no estado de natureza, principalmente quando Nietzsche aponta que os homens antes da fundação do Estado se tratariam de forma dura e cruel em vista de se conservarem, ou seja, de buscarem os prazeres e fugirem dos

sofrimentos.

Em termos nietzschianos, isso o que se disse está formulado da seguinte forma: “todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são assim motivadas, mas não são más” (*Humano demasiado humano* II, 99).

Na verdade, se Nietzsche não estivesse querendo desculpar as más ações ele não diria que todas as “más” ações são motivadas pelo impulso de conservação, ou de busca do prazer e fuga da dor, mas que todas as ações, boas ou más, são motivadas pelo impulso de conservação. E tendo presente essa ideia fica claro que Nietzsche está indissociando a conservação do prazer e está apresentando um argumento que vincula o que é moral à tradição, a tradição à preservação e, o que é mais importante, a preservação à busca do prazer. O que permite dizer já nessa altura da explicação nietzschiana sobre o os sentimentos morais que eles são sentimentos que visam à conservação, ao prazer.

Fazendo coro com *Humano demasiado humano* II, 99, Nietzsche em II, 102 novamente desculpa a maldade das ações quando elas têm em vista a preservação, dessa vez, contudo, apontando que o domínio do moral em nada difere do domínio dos eventos ou fenômenos naturais. E isto porque Nietzsche entende aqui a moral como análoga ao que ocorre na natureza, o que é muito coerente com a tese de Paul Rée assumida no início de *Humano demasiado humano* II, sobre o homem moral estar mais próximo do mundo físico que do inteligível. Eis o que diz Nietzsche sobre a indiferença (indistinção) entre moral e natureza e sobre o prazer como uma espécie de critério garantidor da preservação:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade.

Mas tal diferenciação é um erro. Além disso, nem a ação propositadamente nociva é considerada sempre imoral; por exemplo, matamos um mosquito intencionalmente e sem hesitação, porque o seu zumbido nos desagrada; condenamos o criminoso intencionalmente e o fazemos sofrer, para proteger a nós e à sociedade. No primeiro caso é o indivíduo que, para conservar a si mesmo ou apenas evitar um desprazer, faz sofrer intencionalmente; no segundo é o Estado. Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de legítima defesa [Cf. *Humano demasiado humano* II, 104], isto é, quando se trata da autoconservação! Mas esses dois pontos de vista são suficientes para explicar todas as más ações que os homens praticam uns contra os outros: o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação (*Humano demasiado humano* II, 102).

Já em *Humano demasiado humano* II, 103 se tem explicitado o que fora dito antes apenas sub-repticiamente sobre o egoísmo moral que Nietzsche está assumindo, egoísmo que se apresenta muito coerentemente com seu discurso sobre o prazer. Nietzsche, tendo em mente uma crítica a Schopenhauer, aponta que a maldade não visa ao sofrimento do outro em si, mas, antes, a um prazer próprio, seja na forma de sentimento de vingança ou de uma forte excitação nervosa. Um simples gracejo, diz Nietzsche, demonstra como é prazeroso exercitar o poder sobre o outro e como é agradável o sentimento de superioridade⁶. E, com efeito, nada disso é imoral. Em nada sentir prazer com o desprazer alheio é imoral, uma vez que o desprazer infligido ao outro visa a um prazer próprio, a um egoísmo, e não propriamente a causar no outro um desprazer em si.

Em nada é, pois, diabólico, como pensara Schopenhauer, satisfazer-se

⁶ Uma nova semelhança entre Nietzsche e Hobbes se verifica quando este último defendendo a não-naturalidade da tendência à sociabilidade aponta que em geral os homens se associam não por se amarem uns aos outros, mas sempre, antes, em busca de proveito e honra. Cf.: “[quando os homens se reúnem] por prazer e recreação da mente, cada homem está afeito a se divertir mais com aquelas coisas que incitam à risada, razão por que pode (conformemente à natureza daquilo que é ridículo) mais subir em sua própria opinião quando se compara com os defeitos e deficiências de outrem.” (*De Cive* I, 2).

com o mal alheio. Fazer o outro sofrer só não se justifica quando houver a possibilidade de reversão de prejuízo, dor, em quem inflige dor a outrem. É preciso, dessa forma, não só maquirar como causar dor no outro como calcular se o fazê-lo compensa, *i.e.*, se não reverte em prejuízo. – A questão sobre a maquiração de prazeres e o cálculo de uma compensação será tratada a seguir, na subseção sobre o papel da razão no determinismo.

E, finalmente, em *Humano demasiado humano* II, 104, Nietzsche encaminha o termo de seu tratamento do prazer como visando à preservação apontando que se a legítima defesa é considerada como moral então também as ações do chamado egoísmo imoral deveriam ser consideradas como morais, e isto porque tanto o que está na base de uma ação em legítima defesa como na base de uma ação do dito egoísmo imoral não é senão o infligimento de um sofrimento no outro em prol de um prazer próprio. E com esse argumento Nietzsche demonstra não só que é falacioso apontar que o egoísmo é imoral como está coerentemente, pois a moral é análoga à natureza, assumindo um egoísmo moral.

Nietzsche sela o que já dissera da seguinte forma: “sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida”. E com essa apologia ao prazer e tendo presente todo o rastreamento feito sobre o tratamento de Nietzsche ao prazer em *Humano demasiado humano* II pode-se concluir esta parte da discussão apontando que uma moral na qual os sentimentos respondem somente ao prazer e ao desprazer, e que, logo, tem em vista sempre um egoísmo, que por sua vez é sempre justificado pela ideia de preservação, é inevitavelmente uma moral determinista. Mais evidente, no entanto, fica o determinismo de Nietzsche quando se traz à tona outra série de aforismos que apontam explicitamente a inexistência no mundo moral de liberdade e de responsabilidade e que tudo está imerso numa completa necessidade.

2.2 - O papel da razão em um determinismo

Ainda que o papel da razão no determinismo não figure como um tema tratado por Nietzsche em *Humano demasiado humano* II é importante que se o discuta para se identificar a peculiaridade que a racionalidade adquire na configuração de um mundo moral em que todas as ações são fruto de uma necessidade, de uma irresponsabilidade e, obviamente, de uma inocência. E tal peculiaridade se deve justamente ao fato de Nietzsche estar pensando fora da esteira de um idealismo.

Se num modelo qualquer de viés idealista o previsível seria conceber uma razão sempre primando sobre os sentimentos de prazer e desprazer e sempre fortemente vinculada a uma idéia de liberdade, no modelo moral nietzschiano a configuração da racionalidade é bem outra. Em Nietzsche a razão não prima sobre os sentimentos morais de prazer e desprazer, não prima sobre as paixões, antes pelo contrário, são os sentimentos e as paixões que primam sobre a razão, e isto porque são eles que primordialmente garantem a preservação, e não a razão, exceto, contudo, quando esta opera a serviço dos sentimentos e paixões. Pensar, por exemplo, tendo em mente o modelo nietzschiano, no primado da razão sobre os sentimentos morais significaria pensar em uma moral anti-natural, uma moral que não tem em vista a preservação, mas tão-só a quimérica noção de que o homem possui um livre-arbítrio, de que é *causa sui*.

E além de não primar sobre os sentimentos morais a razão não se vincula a idéia de liberdade, pois, afinal, não há liberdade. Destarte, qual então o papel desempenhado pela razão em um modelo que opera sem a categoria de liberdade? Ou ainda, o que faz uma razão que não determina os sentimentos de prazer e desprazer, mas, antes, é determinada por eles?

Um primeiro papel da razão no determinismo é ter consciência de sua

imersão em tal determinismo, em uma necessidade total, é ter consciência de que tudo no mundo moral é regido pela busca do prazeroso e fuga do doloroso, e é ter consciência de que somos irresponsáveis e, por o sermos, somos inocentes (Cf. *Humano demasiado humano* II, 107).

Um segundo papel da razão, uma vez que ela se encontra submetida aos sentimentos, é, por assim dizer, maquinar e engendrar prazeres ao homem, pois é o prazer que o conserva, e a busca do prazer ao lado da fuga da dor são os únicos movimentos naturais do homem. E esta noção de que a razão opera maquinando e engendrando prazeres parece ser confirmada quando Nietzsche aponta o seguinte: “os graus da capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo [qual seja, o de autofruição, o de busca do prazer]” (*Humano demasiado humano* II, 107).

Um terceiro papel da razão é calcular as possíveis consequências nefastas que possam advir do infligimento de dor no outro em vista de um prazer pessoal. Com efeito, a busca de prazeres, a custa ou não do sofrimento alheio, não é irracional, mas pesada (ponderada), mesurada, calculada, para que não haja risco de que a busca do prazer possa resultar em dor (Cf. *Humano demasiado humano* II, 103). – E, cotejando Nietzsche e Hobbes, o que seria o pacto, por este último pensando, celebrado entre os homens senão o grande cálculo de uma razão que vê em um artifício a possibilidade de fazer com que a busca do prazer não mais resulte em dor e na maior das dores, na morte?

E, por fim, um quarto papel da razão é maquinar o suicídio quando viver já não vale mais a pena, quando os sofrimentos são maiores que os prazeres. (Cf. *Humano demasiado humano* II, 80, 88). E por mais paradoxal que seja ver Nietzsche defendendo o suicídio, pois é preciso admitir que o homem deseja não mais se conservar, mas se exterminar, sua defesa se justifica no sentido de o suicídio ser tratado como sendo uma vitória da razão, não, no entanto, de uma razão que domina o desejo, mas de uma razão que diz ao desejo de conservação

que viver só se justifica se for com qualidade, por assim dizer, ou ainda, com mais prazeres do que dores. Nessa esteira, o suicídio não só é respeitável como totalmente natural, pois viver é buscar prazeres e não dores. Submeter-se, pois, a dor da morte significa fugir dos desprazeres de uma vida que não ofereceria mais expectativas de busca de prazeres.

Não obstante, ainda que a naturalidade do suicídio se justifique, tal naturalidade só é possível mediante a compreensão dos sentimentos morais de prazer e desprazer como possuindo uma base racional não tão modesta como talvez se possa imaginar, pois sem o recurso da razão Nietzsche não conseguiria justificar o suicídio. Com efeito, a analogia entre natureza e moral, a que diz que não há diferença entre a chuva que me molha e o homem que me faz mal, se enfraquece substancialmente quando Nietzsche defende o suicídio, pois a natureza não se suicida quando sem expectativa de vida. Talvez, se ela não fosse privada da razão ela se suicidasse. Destarte, note-se, pois, que a naturalidade do suicídio não pode ser entendida como a naturalidade de toda a natureza, mas como uma naturalidade que tem a peculiaridade de ser racional, de ser calculadora, de querer não apenas viver buscando prazeres e fugindo de dores, mas de que querer fazê-lo tendo sempre em vista os maiores gozos e os menores sofrimentos possíveis, ou ainda, uma vida de qualidade.

Se os papéis que a razão desempenha em um determinismo são apenas estes é difícil de saber com certeza. Quiçá ela desempenhe outros. De qualquer forma, o que nesta subseção se deseja mesmo marcar é que a razão no determinismo além de apresentar um estatuto muito peculiar não é tão modesta como talvez se imagine. Com atenção se percebe que à exclusão de seu modesto primeiro papel, qual seja, o de ter consciência de sua imersão no determinismo, ela, ainda que determinada pelos sentimentos morais, é determinante à consecução de mais e mais prazer em detrimento de dores cada vez menores.

2.3 - Incompatibilidade entre determinismo e superação de pré-conceitos

Além do problema sobre o papel da razão no determinismo, um outro problema, e este sim mais grave que o tratado na subseção precedente, é o da incompatibilidade existente entre o determinismo assumido por Nietzsche em *Humano demasiado humano*, especialmente no capítulo II, e a postulação nietzschiana, em *Além do bem e do mal* I, sobre a necessidade de superação dos pré-conceitos (*Vorurteil*) filosóficos, que são justificados pelo próprio Nietzsche como necessários à preservação-conservação do homem, que são contados quase como instintos humanos fisiológicos.

Para que se entenda melhor o problema em questão é preciso, antes de tudo, dar uma palavra acerca de *Além do bem e do mal*, sobre a questão de os pré-conceitos atenderem nos filósofos e nos homens em geral a uma necessidade fisiológica, para posteriormente, então, apontar que a necessidade de superação de tais pré-conceitos, por parte dos espíritos livres, dos filósofos do futuro, denota, ao que parece, uma incongruência no texto nietzschiano.

Em *Além do bem e do mal* I, 2, dedicado ao problema dos pré-conceitos dos filósofos, Nietzsche aponta que o fato de a verdade até então ter nascido de seu oposto se deveu basicamente aos pré-conceitos dos filósofos e à busca deles por justificar suas próprias crenças.

No entanto, se a busca pela verdade foi até então pré-conceituosa e superficial não o foi sem razão. Por detrás dos pré-conceitos, da superficialidade, das avaliações-de-fachada (*Vordergrunds-schätzungen*) e dos juízos falsos dos filósofos reside, na verdade, um instinto de preservação-conservação. Nos termos de Nietzsche:

[...] a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico [...] “estar consciente” não se opõe

de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações ou exigências fisiológicas à preservação de uma determinada espécie de vida (*Além do bem e do mal* I, 3).

E pensando na esteira de uma necessidade de conservação não há qualquer problema em aceitar como verdadeiro um juízo falso (pré-conceituoso), contanto, é claro, como aponta Nietzsche, que ele contribua à preservação:

A falsidade de um juízo não chega a constituir uma objeção contra ele [...]. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida (*Além do bem e do mal* I, 4; Cf. I, 11: sobre a justificabilidade do juízo sintético *a priori* por sua necessidade, e não possibilidade).

Note-se que Nietzsche não só desculpa o fato de a vontade de verdade ter nascido de seu oposto, pois não é a saída de casa em busca da verdade que preserva o filósofo, mas a permanência em casa com suas próprias crenças batizadas como verdades, como, ao fazê-lo, explica que isto aconteceu devido a uma necessidade fisiológica (e mesmo psicológica) dos filósofos, a de se preservarem. E isto, obviamente, concorda com tudo o que até então se disse sobre o discurso nietzschiano, em *Humano demasiado humano* II, acerca da necessidade de preservação, de busca de prazeres e de fuga de desprazeres.

A questão, no entanto, em *Além do bem e do mal*, fica problemática quando Nietzsche fala sobre a necessidade de que sejam superados os pré-

conceitos, os juízos falsos, a superficialidade e as avaliações-de-fachada de toda a filosofia, tarefa a ser desempenhada pelos filósofos do futuro, pelos espíritos livres, que terão mais gosto pelo perigoso e pelo “talvez” do que pela segurança de estar em casa com as próprias verdades (Cf. *Além do bem e do mal* I, 2, 4; II, 43, 44).

Que Nietzsche tenha razão de que a libertação dos dogmatismos, idealismos e de verdades indubitáveis e a superação de pré-conceitos seja necessária parece ser incontestável. Eliminar pré-conceitos e buscar a verdade em vez de verdades, tarefa do filósofo de espírito livre, deve ser a ordem do dia para uma filosofia que queira ser minimamente madura. O problema de tudo isso, contudo, é saber em que medida a busca pela verdade em detrimentos de verdades, ou ainda, a busca por uma verdade não pré-conceituosa, possa vir a ser uma busca que promova a vida, e não uma busca que ponha em risco a preservação dos filósofos e dos homens em geral. Por um lado é necessário se preservar, buscar o prazeroso e fugir do doloroso, ficar em casa com as próprias crenças batizadas como verdades, crer nos pré-conceitos filosóficos e morais. Por outro, é preciso superar pré-conceitos, libertar-se, ser temerário, é preciso suportar a dor, é preciso ir na contramão da busca de conservação.

Com efeito, Nietzsche está diante de uma encruzilhada, certamente muito maior do que a do suicídio. Nietzsche precisa admitir, para razoavelmente sustentar uma superação dos pré-conceitos filosóficos, que em meio ao determinismo se deve erguer algum tipo canhestro de liberdade. O mundo seguindo seu curso normal e natural em nenhum momento requereria uma superação de pré-conceitos, afinal, eles são promotores de vida, e o curso natural do mundo não é outro senão o de promoção da vida. Logo, postular uma filosofia ou um conhecimento não pré-conceituoso é não só anti-natural, é perigoso. Mas, como se pode notar, Nietzsche está disposto a aceitar que os filósofos do futuro devem correr riscos, devem estar dispostos a ir na contramão

da natureza, devem estar dispostos a sacrificarem-se pela filosofia e pelo conhecimento em geral, porque, afinal, mesmo a superação de pré-conceitos parece ser necessária como tudo o que há no mundo. E por mais grave que seja esta tese de Nietzsche, é somente mediante ela, que afirma que mesmo a superação é necessária, que se torna possível compatibilizar a busca por preservação com a busca pela verdade.

É, pois, preciso ser temerário, forte e independente (Cf. *Além do bem e do mal* II, 29, 39) E a imagem de um homem destes prova que riscos devem ser corridos, pois senão não seria preciso ser mais do que corajoso, que dores devem ser suportadas, pois do contrário não seria necessário ser forte, e que uma independência total (de uma pátria, de uma ciência, de uma pessoa...) é imprescindível, porque senão não seria sequer preciso sair de casa para buscar a verdade. E tudo isso, toda essa busca por uma verdade não pré-conceituosa à custa da vulnerabilização da própria preservação, é necessário que se o faça.

Com o que se disse nesta subseção de longe, todavia, se espera ter esgotado o assunto. Ele não é simples de ser compreendido, assim como não o é a defesa nietzscheana do suicídio. O máximo que se pode dizer ao final desta discussão é que se espera que o modo canhestro de apresentar o problema da incompatibilidade entre o determinismo que preserva o homem e a busca pela verdade que o torna vulnerável não tenha obnubilado a riqueza e a complexidade do tema que se encontra em questão.

Conclusão

Como conclusão, faremos um resumo do que foi visto nas seções 2 e 3 deste trabalho. Na seção 2, dedicada ao tratamento da psicologia na obra de Nietzsche, examinando-se basicamente os aforismos 35, 36, 37 e 38 de *Humano demasiado humano* II, apontou-se que Nietzsche pensa o homem moral totalmente

apartado do mundo inteligível (tese tomada emprestada de Paul Rée), pensa-o cientificamente, pensa-o, enfim, psicologicamente, pois a psicologia é não só mais uma ciência, mas a ciência para o estudo da moral, e, não só isso, a ciência que é soberana entre todas as demais, a ciência que é o caminho para os problemas fundamentais do homem (Cf. *Além do bem e do mal* I, 23).

Fixado que a psicologia é a ciência primeira para o estudo da moral, Nietzsche, na sequência de *Humano demasiado humano* II, se dedica a tratar dos chamados sentimentos morais, os quais devem ser dissecados, observados e penetrados psicologicamente pelo cientista. Tratando-se dos sentimentos morais, que são, para Nietzsche, a verdadeira matéria-prima para o estudo da moral, observou-se que a filosofia nietzschiana vai em direção a um forte determinismo, uma vez que os denominados sentimentos morais só respondem a busca do que é prazeroso e fuga do que é doloroso, ou seja, só respondem a busca pela conservação e por um prazer próprio, por um egoísmo, e nem o poderia ser diferente, visto que se está pensando em um homem apartado de todo e qualquer mundo inteligível ou metafísico e em um homem que de longe se deixa dominar por qualquer racionalidade, mas, antes, por um homem que submete sua razão às suas paixões.

Dado o determinismo, sinalizado por Nietzsche tanto em sua afirmação de que os sentimentos morais respondem somente ao prazer e ao desprazer e em sua negação da liberdade, trataram-se na sequência do artigo, dois problemas, quais foram: o de que papel desempenha a razão em um determinismo e o de como se compatibiliza a noção de espírito livre ou de superação de pré-conceitos com a noção de preservação, que necessariamente pede por pré-conceitos.

Tratando-se do primeiro problema, apontou-se que a razão no determinismo desempenha quatro papéis: é ela uma consciência de que tudo é necessário; é ela uma maquinadora e engendradora de prazeres ao homem; é ela

uma calculadora das possíveis conseqüências nefastas que possam advir da busca do prazer mediante o infligimento de dor aos outros; é ela a maquinadora do suicídio quando viver já não mais vale a pena.

Finalmente, tratando-se do segundo problema, que figurou como a discussão última deste trabalho, apontou-se que a única forma de compatibilizar o determinismo assumido por Nietzsche em *Humano demasiado humano* II com a tese assumida em *Além do bem e do mal* I de que é preciso superar pré-conceitos é tomando a noção de superação de pré-conceitos como sendo necessária tal como tudo é necessário no mundo demasiado humano do homem pensado por Nietzsche.

Referencia bibliográficas:

GIACIOIA JUNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

HOBBS, T. *Do Cidadão*. Trad. R. J. Ribeiro. 03. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Leviatã*. Trad. J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NASCIMENTO, A. R. *O que é a psicologia para Nietzsche?* Niterói: 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – PPG em Psicologia. Universidade Federal Fluminense.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.

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

_____. *Genealogia da moral*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Nietzsche contra Wagner*. Trad. Anthony M. Ludovici. 03. ed. Edinburgh/London: T. N. Foulis, 1911.

_____. *O crepúsculo dos ídolos*. Trad. E. Bini e M. Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.