

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia Moral e Política



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

NIETZSCHE E O POSITIVISMO

CRÍTICA DA MORAL E FILOSOFIA DO CONHECIMENTO

BRUNO PEREIRA DUTRA

PELOTAS, 2019

BRUNO PEREIRA DUTRA

Nietzsche e o positivismo:
crítica da moral e filosofia do conhecimento

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Araldi

Pelotas, 2019

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas Catalogação
na Publicação

D978n Dutra, Bruno Pereira

Nietzsche e o positivismo : crítica da moral e filosofia do
conhecimento / Bruno Pereira Dutra ; Clademir Luis Araldi, orientador.

– Pelotas, 2019

155 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de
Pelotas, 2019.

1. Altruismo. 2. Jürgen Habermas. 3. Sensualismo. 4.
Perspectivismo. 5. Transcendentalismo. I. Araldi, Clademir Luis, orient.
II. Título.

CDD : 193

BRUNO PEREIRA DUTRA

**NIETZSCHE E O POSITIVISMO: CRÍTICA DA MORAL E FILOSOFIA DO
CONHECIMENTO**

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 08.08.2019

Banca examinadora:

Prof. Dr. CLADEMIR LUÍS ARALDI (orientador). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo.

Prof. Dr. ERNANI CHAVES – Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo.

Prof. Dr. ANGELO MARINUCCI – Doutor em Filosofia pela Università di Pisa.

Dedico este trabalho aos meus familiares e à Rud Schlindwein por serem de extrema importância em minha vida.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer o apoio incondicional de minha família; minha mãe Eva, meu pai José e minha irmã Rayssa;

A minha namorada Rud Schlindwein;

Ao professor Ernani Chaves por me fazer acreditar em mim mesmo e pela confiança;

A Clademir Araldi, pela orientação, pela amizade e paciência;

A Vânia Dutra de Azeredo, por toda a preocupação e incentivo;

A Oswaldo Giacóia Jr., pela gentileza em responder todos os emails com o carinho que lhe é característico;

A Sergio Tiski, pelo envio de seu doutorado assim como pelo envio do mestrado do professor Oswaldo Giacoia;

Aos professores do departamento de filosofia e ciências humanas: Robinson dos Santos, Luiz Rubira, Juliano do Carmo, Sérgio Strefling, Manoel Vasconcellos, Angelo Marinucci, Leo Peixoto Rodrigues e Sônia Schio.

A secretária Mirela Moraes, pela excelência e boa vontade;

A Eduardo Nasser, pelas leituras preliminares e pelas sugestões de continuidade;

A Gustavo Biscaia de Lacerda por toda a ajuda com as fontes comteanas e com os textos positivistas;

A Nythamar Fernandes de Oliveira, João Constâncio Helmut Heit, Thomas H. Brobjer, Lelita Oliveira Benoit, Edimilson Paschoal, Marcio José Silveira Lima, José Nicolau Julião, Rogério Lopes e Ivo da Silva Jr. por todas as conversas e sugestões;

Aos colegas de curso em especial Aliana Cardoso Vançan, Davi Nascimento, Rafael Moraes, Wagner Nascimento e William Saraiva Borges;

A Hugo Drochon, pela confiança na tradução de seu artigo para o português.

A Universidade Federal de Pelotas pela oportunidade.

A querida cidade de Pelotas pela acolhida.

RESUMO

DUTRA, Bruno Pereira. Nietzsche e o positivismo: crítica da moral e filosofia do conhecimento. 2019. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.

O trabalho se divide basicamente em três momentos; no primeiro deles, trata da apresentação da crítica de Nietzsche aos ditos princípios “absolutos” da filosofia moral positivista, especialmente da crítica do filósofo ao altruísmo. Pretende-se apresentar ainda nesta etapa, o modo com que o positivismo serviu a contraproposição e ao desenvolvimento da perspectiva nietzschiana acerca da natureza pulsional dos valores, na medida em que busca fundamentar a ideia a qual não se trata a crítica do filósofo ao positivismo, de uma crítica radical ou em um antipositivismo dogmático. Em um segundo momento, intenta-se analisar como Friedrich Nietzsche associa a teoria do conhecimento positivista ao sensualismo e ao empirismo ingênuo, contrapondo tais noções gnosiológicas tanto aquilo que pode ser considerado seu paradigma interpretativo quanto àquilo que o próprio filósofo chamara de perspectivismo. Em um terceiro momento, procuramos mostrar como Jürgen Habermas, em sua obra *Conhecimento e Interesse* pode colocar o positivismo de Auguste Comte como uma das influências decisivas do perspectivismo de Nietzsche, associando o autor à espiritualidade nascida a partir dos argumentos elaborados por Hegel em seu livro, *A fenomenologia do espírito* e ainda ao transcendentalismo de inspiração kantiana.

PALAVRAS-CHAVE (5)

altruismo; jürgen habermas; perspectivismo; sensualismo, transcendentalismo.

ABSTRACT

The paper is basically divided into three moments; in the first of them, deals with the presentation of Nietzsche's critique of the so-called "absolute" principles of positivist moral philosophy, especially the philosopher's critique of altruism. It is also intended to present at this stage the way in which positivism has served to counteract and develop the Nietzschean perspective on the instinctual nature of values, insofar as it seeks to substantiate the idea which is not the philosopher's criticism of positivism a radical critique or a form of dogmatic anti-positivism. In a second moment, we try to analyze how Friedrich Nietzsche associates the theory of the positivist knowledge with the sensualism and the naive empiricism, opposing such gnosiological notions what can be considered its interpretive paradigm as what the philosopher called the perspectivism. In a third, we try to show how Jürgen Habermas in his work *Knowledge and Interest* can put Auguste Comte's positivism as one of the decisive influences of Nietzsche's perspectivism, associating the author with the spirituality born from the arguments elaborated by Hegel in his book , *The phenomenology of the spirit* and still to transcendentalism of Kantian inspiration.

KEY-WORDS (5)

altruism; jürgen habermas; perspectivism; sensualism; transcendentalism.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Este trabalho adota como convenção para a citação das obras de Nietzsche a mesma utilizada no periódico *Cadernos Nietzsche*, onde as siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, com a respectiva indicação do aforismo, sendo da seguinte forma:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O Nascimento da Tragédia)* – 1872;

HL/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como Educador)*; 1873;

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1))* – 1878

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches (v.2) Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano demasiado humano (v.2) Miscelânea de opiniões e sentenças)* – 1879

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches (v.2) Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (v.2): O andarilho e sua sombra)* – 1880

M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880-1881

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)* – 1881 e 1886

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal)* – 1885-1886

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)* – 1887

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos)* – 1888

AC/AC – *Der Antichrist (O Anticristo)* – 1888

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará a seção; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de GD/CI o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os fragmentos póstumos, será usada a sigla *Nachlass/FP*, seguida de indicação de ano, os algarismos arábicos, que se seguem ao ano, indicarão o fragmento póstumo.

Sumário

Introdução.....	9
1. Dificuldades hermenêuticas.....	25
2. Contextualizações: Sobre a origem do positivo na história das idéias em <i>lato sensu</i>.....	32
2.1 As origens do positivismo comteano e a crítica da economia política	35
2.2 A produção da moralidade	40
2.3 A Chegada e a recepção do positivismo na Alemanha e o papel de John Stuart Mill	44
2.4 A influência de Lange	48
3. As origens da filosofia positiva em Nietzsche.....	52
3.1 As primeiras referências (A década de 1870).....	53
3.1.1. Opereta	54
3.1.2. <i>Fatum</i>	56
3.1.3. Ascentuado heroísmo.....	62
3.1.3.1 <i>Heroismus</i> em <i>Nascimento da tragédia</i>	62
3.1.3.2 <i>Heroismus</i> em <i>Schopenhauer Educador</i>	65
3.1.3.3 <i>Heroismus</i> em <i>Humano demasiado humano</i> em diante e o heroísmo comteano	69
3.1.4 Estadista Filantropo.....	74
3.1.5 Positivismo completamente necessário.....	75
4. A <i>kontroverse</i> no âmbito da filosofia moral.....	77
5. A <i>kontroverse</i> no âmbito da filosofia do conhecimento.....	96
6. Nietzsche e o positivismo em <i>Conhecimento e Interesse</i> de Jürgen Habermas.....	111
6.1 O positivismo e a crítica de Hegel a Kant: radicalização ou superação da teoria do conhecimento	113
6.2 A importância/o papel de Hegel.....	119
6.3 Habermas e a interpretação restrita da origem do positivismo <i>stricto sensu</i>	123
6.4 A redução nietzschiana dos interesses do conhecimento	132
Considerações finais	145
Referências bibliográficas	149

Introdução

Distintas vias exegéticas possibilitam a abordagem da relação existente entre Friedrich Nietzsche (1844-1900) e o positivismo. Se por um lado o filósofo alemão busca um contato direto com o pensamento de Auguste Comte (1798-1858), por outro, se utiliza do neologismo em amplo sentido, dando origem a uma polissemia, que associada a seu estilo aforístico, transforma em desafio qualquer ensaio em torno da presença da expressão em sua obra.

Contribui para este intrincado cenário, uma gama de intérpretes que passam a relacionar o filósofo alemão à expressão popularizada pelo filósofo francês, como que em uma tendência marcadamente distante de qualquer paradigma de inspiração filológica, o qual pudesse dar conta das nuances e dos anenúbios ligados ao tema; referimos-nos aqui, tanto a presença do positivismo na obra nietzschiana como àquelas associações relevantes constituídas desde fora da obra do filósofo. Nesse sentido é possível notar a presença de uma forte tendência em epistemologia, que faz da busca por elementos heurísticos em comum entre os 'pólos' aqui tratados, ou seja, entre Nietzsche e o positivismo o seu objetivo analítico central. Chama atenção a inclinação destas abordagens - quase sempre comparativas - fazendo-se sentir também aqueles esforços que curiosamente se utilizam da figura de Comte e da doutrina positivista na qualidade de marco didático para a compreensão das transformações gerais da obra do filósofo alemão.

É possível ainda afirmar que diante da complexidade da presença do positivismo em Nietzsche que, de maneira geral, os resultados destas aproximações servem ainda de maneira parcial ao esclarecimento da relação entre Nietzsche e o positivismo, uma vez que são escassos os esforços de folego que se fundamentam a partir da intenção em perscrutar as distintas acepções que conferem ao neologismo um lugar ao sol na obra nietzschiana. Referimos-nos então à ausência de um empreendimento que busque a partir de um recorte mais amplo explorar a ligação e os sentidos existentes entre o positivismo e os elementos metonímicos apresentados como referências indiretas por Nietzsche, referências estas que abrangem centralmente tanto seu esforço no âmbito da

filosofia do conhecimento, como aquele desenvolvido no campo da filosofia moral. Pode-se dizer então, que o intuito central desta dissertação é apresentar o modo com que Friedrich Nietzsche se dirigiu ao positivismo entre os anos de 1876 e 1888, anotando a função e o papel do neologismo em sua obra *Ad interim*, sem deixar de considerar algumas leituras por nós tidas como relevantes no contexto da *Nietzsche-forschung* e excepcionalmente, fora desta. Iremos apresentar nesse sentido, os aspectos centrais da tese de *Conhecimento e Interesse* (1968) de Jürgen Habermas (1929 -), obra a qual dedicaremos o capítulo final desta dissertação tendo em vista a relevância (histórica e contextual) de sua interpretação para a compreensão do par relacional aqui tratado centralmente, ou seja, para a compreensão não apenas das origens da interpretação da leitura nietzschiana mas também da dinâmica do dito 'estado da arte' no que diz respeito a relação entre Friedrich Nietzsche e o positivismo, e especialmente entre Friedrich Nietzsche e a figura de Auguste Comte.

Pretendemos apresentar então, o modo com que Nietzsche busca oportunizar junto ao positivismo o entalhamento de uma controvérsia (*Kontroverse*),¹ que o leve ao desdobramento e a apresentação contextual de sua própria filosofia crítica, em *diálogo* com a tradição filosófica e com o espírito do tempo. Trata-se principalmente da apresentação das conexões estabelecidas por Nietzsche na qualidade de interlocutor do positivismo e não de uma interpretação do modo com que a doutrina ou seus elementos serviram como fonte de inspiração para o filósofo alemão; tendência que a nosso ver, vem se consolidando como que em um recorte persistente e não por isso, menos relevante, mas do qual, aqui, desejamos nos afastar.

O intento comteano, desdobrado, sobretudo no âmbito da crítica à economia política e do pragmatismo sociológico será analisado por Nietzsche tendo em vista a problematização das possíveis implicações, tanto individuais, ou seja, psicofisiológicas, como sociais (*Im social Leben*) de seus princípios fundantes. Ao sugerir as possíveis consequências dos resultados práticos da teleologia positivista, Nietzsche não apenas elabora uma análise de orientação

¹ Temos em vista aqui a passagem póstuma Nachlass/FP 1888 12 [1] “.234 minha posição e a de Schopenhauer, uma controvérsia (*Kontroverse*), do mesmo modo no que diz respeito a Kant, a Hegel, a Comte, a Darwin, aos historiadores etc”; adiante iremos explorar mais detidamente o fragmento.

claramente genealógica do altruísmo, como questiona as condições de possibilidade ontológicas do mesmo, apresentando concomitantemente, as linhas gerais de sua leitura a respeito da natureza pulsional da moral. Por outro lado, Nietzsche irá dirigir-se à doutrina, objetivando a realização de uma crítica acentuadamente epistemológica voltada para aquilo que interpreta como sendo o “sensualismo” (*sensualismus*) comteano, o qual Nietzsche, por sua vez, associa ao empirismo ingênuo e àquilo que poderia ser chamado de um objetivismo correspondencialista. A figura constantemente relacionada por Nietzsche é aquela dos *Facta*, uma referência ao paradigma da neutralidade axiológica, noção em relação a qual o filósofo irá apresentar a sua defesa de um paradigma interpretativo e perspectivista do conhecimento.

No que diz respeito à interpretação habermasiana, atentaremos para os argumentos utilizados pelo filósofo alemão ao identificar Nietzsche junto ao positivismo, a partir do ponto de vista de uma teoria do conhecimento restrita. Nesse sentido anotaremos de que maneira o filósofo pode colocar Comte como parte e figura central de seu diagnóstico histórico e filosófico da modernidade, ligado essencialmente ao solapamento do papel tradicional da filosofia diante da ascensão das teorias científicas, estruturadas, de acordo com Habermas, a partir da negação da possibilidade do esforço transcendental, ou seja, a partir da negação retórica e pretensamente fisiológica da viabilidade da investigação em torno das condições de possibilidade do conhecimento pelo próprio sujeito que conhece.

Relevante é deixar claro, de antemão, que Nietzsche se dirige ao positivismo a partir do uso direto do termo *positivismus*² assim como a partir dos elementos intrínsecos à doutrina, como a *sociologie*³ e sua concepção central, o

² Auguste Comte utiliza pela primeira vez o termo em *Systeme de politique positive; ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*. Paris. Imp. Larousse, 1879-1883, 4 v., (1835), vol. II, p. 267. Em Nietzsche são nove ocorrências para *Positivismus*. O positivismo é tratado por Nietzsche também e a partir de expressões cognatas como *Positivisten, positiven Philosophie, Positivistisch, Positivistischen, Positivism*.

³ Comte cunha e utiliza pela primeira vez o termo em ‘*Filosofia Positiva*’ no *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, 1830-42. 6 v (1839) vol IV, p. 234. Em Nietzsche são onze as ocorrências estando presentes também as expressões associadas *Sociologischen, Sociologisch, Sociologen, Sociologische*.

*altruísmo*⁴ valendo-se também da análise direta da figura de Auguste Comte.⁵ Além destas associações neologicistas, daremos atenção episódica às ligações conceituais estabelecidas por Nietzsche, e que dizem respeito aos ditos ‘discipulos’ ou herdeiros do filósofo francês, como por exemplo, John Stuart Mill (1806 - 1873) e Herbert Spencer (1820 - 1903) assim como em relação aos ditos representantes alemães desta tendência filosófica, como Eugen Dühring (1833-1921) e Eduard Von Hartmann (1842-1906).

Gostariamos de apresentar, portanto o modo com que Nietzsche se voltou ao positivismo com base em de duas vias necessariamente convergentes: a primeira, a partir de uma análise que se desenrola no campo da filosofia dos valores, oportunidade na qual observaremos especialmente a sua crítica aos princípios da proposta sociológica de Auguste Comte, no intuito de mostrar como que desde o problema da moral positivista, Nietzsche pode desenvolver uma crítica da cultura e da sociedade especialmente associadas às disposições hierárquicas almejadas pela doutrina francesa. A segunda via irá se concentrar em torno dos elementos da crítica ao sensualismo, oportunidade na qual exploraremos o modo com que Nietzsche se relaciona com os axiomas do positivismo em um esforço que se desenvolve centralmente no âmbito gnosiológico, ou seja, no campo da filosofia do conhecimento.

No que diz respeito à filosofia moral comtiana, pretendemos mostrar como a leitura realizada por Nietzsche é marcada por uma dualidade estrutural. Se por um lado o filósofo tem em alta conta as qualidades do ‘primeiro positivismo’ como um tipo de conhecimento experimental e a figura heróica do jovem Comte como um exemplo de *Kulturmenschen*, por outro irá criticá-lo a partir de sua dita fase tardia, na qual o altruísmo é idealizado enquanto moral absoluta, ou seja, enquanto axiologia para a modernidade a ser fomentada institucionalmente. Para Nietzsche, tal pretensão implicaria em uma série de consequências

⁴ Comte cunha e utiliza pela primeira vez o termo em ‘*Política Positiva*’. (1851-1854). *Système de politique positive; ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*. 3. éd. Paris. Impr. Larousse| 1890-95| 4 v, vol I, p. 614. Em Nietzsche são cinquenta e duas ocorrências textuais com derivações diversas.

⁵ Comte é citado diretamente pelo menos vinte e nove vezes em vinte e oito ocasiões. As referências diretas à Comte abrangem os *Fragmentos Póstumos* entre os anos de 1880 e 1887; as obras publicadas em vida como *Aurora*, *Além do Bem e Mal* e *Crepúsculo dos Ídolos*. Comte é também citado em uma correspondência tardia com Paul Deussen. Entretanto as leituras a respeito de Comte realizadas por Nietzsche são datadas desde a segunda metade da década de 1860.

negativas, especialmente em relação aquilo que o filósofo chamaria de despersonalização (*Entpersönlichung*) do indivíduo e em outro patamar, no processo de estagnação geral do desenvolvimento (*Entwicklung*) espiritual (otimista) viabilizado apenas sob o signo do embate e do conflito radical das perspectivas de valor. Nesse sentido, Comte e seu *positivismus* servem à ilustração daquele diagnóstico fisiopsicológico confeccionado quando Nietzsche tem em vista o delineamento e a apresentação do que poderia ser chamado de sua filosofia ou de seu paradigma da *décadence*. Se Nietzsche reconhece por um lado os aspectos positivos do positivismo, ou seja, o seu caráter necessário enquanto *fatum* no âmbito do desenvolvimento do conhecimento, por outro, o crítica a partir de suas transformações ideais tardias próximas do espírito do cristianismo e de uma orientação prática (*die praktische Wendung*), ou seja, pragmática fundada em um dogmatismo moral e epistemológico, ou seja, na crença absoluta na moral (altruista) e na crença na verdade conferida pelos sentidos (na verdade sensual).

Pretendemos apresentar ainda, o modo com que Nietzsche, em relação à divisão bipartite dos valores do indivíduo, (nomeadamente em egoísmo e altruísmo) irá apresentar a sua aceção pulsional e pluralista, contrapondo-se àquilo que entende como sendo a pretensão dogmática dos moralistas contemporâneos - dentre eles os positivistas de seu tempo e Schopenhauer (1788-1860), ambos desejosos pela fundamentação da moralidade a partir das ditas “*doutrinas das afeições simpáticas*”. Para Nietzsche trata-se de um duplo problema prático; por um lado tais doutrinas morais obstaculizariam o processo necessário à constituição dos homens elevados (*höchsten Menschen*), sendo, portanto, “prejudicial para a vida”; por outro, atravancar-se-ia o processo de formação cultural solapando a possibilidade de afirmação da vida a partir da criação e do desenvolvimento do conhecimento, para Nietzsche, como que uma panacéia frente ao pessimismo corrosivo. Nesse sentido, Nietzsche apresenta uma verdadeira genealogia das origens destas mudanças espirituais que a seu ver caracterizam a modernidade indo desde o Novo Testamento passando pela análise crítica das disposições a seu ver daí advindas e elevadas à ideal durante a Revolução Francesa a qual consolida com sucesso – mesmo inconscientemente – o processo estratégico do domínio ‘moral’ (e tipológico) do fraco e malgrado frente ao tipo forte afirmador do antagonismo dos valores.

Nietzsche irá se utilizar também - e este fato merecerá nossa atenção - da etnologia de Albert Hermann Post (1839–1895) e Alfred Espinas (1844-1922) para relacionar o altruísmo a uma estratégia primitiva de formação das comunidades e ao atavismo dos sentimentos relativo a estes mesmos tempos de formação social na contemporaneidade.

No que diz respeito ao campo da teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*), além da leitura em torno dos elementos já referidos anteriormente em Nietzsche e além, na leitura habermasiana, apresentaremos *en passant* três conjecturas distintas desenvolvidas por três intérpretes da *Nietzsche-forschung* são eles: Helmut Heit, George Stack e Giuliano Campioni. Todas as análises foram selecionadas por sua conveniência crítica e sua proximidade com o campo filosófico que aqui também percorremos. A primeira “teoria” a ser apresentada está delineada no texto *“There are no facts...”*: *Nietzsche as Predecessors of Post-Truth?* de Helmut Heit no qual o filósofo apresenta a idéia segundo a qual, a associação entre o paradigma realista do positivismo comtiano, ou seja, a associação entre a investigação das relações de regularidade e o correspondencialismo empírico realizada por Nietzsche, expressaria certa ausência de critério filológico uma vez que Comte, o relativista gnosiológico, que sempre admoestou a possibilidade do conhecimento absoluto vem a ser associado ao empirismo dogmático. Outra hipótese a ser apresentada é aventada especialmente por George Stack em seu *Nietzsche and Lange*. Nesta oportunidade o autor afirma que Nietzsche, já em 1866, antes mesmo de se deixar influenciar por F.A Lange (1828-1875) - o qual buscava uma união entre empirismo e formalismo lógico - já possuía noções críticas a respeito da natureza hipotética e interpretativa do conhecimento empírico, o que leva o professor norte-americano a associar a crítica de Nietzsche a “algum tipo implícito de positivismo lógico abraçado por Lange em algum momento”. (1986 p.145, tradução nossa). A terceira hipótese a ser sumamente colocada é apresentada por Giuliano Campioni em seu *“Nietzsche and the French Psychologists’: Stendhal, Taine, Ribot, Bourget”*; nesta oportunidade o professor mostra como Nietzsche, especialmente a partir de 1879, passa a associar o neologismo *positivismus* à “nova psicologia francesa”. É central neste caso, a associação feita entre a dita teoria dos *petit faits*, ou *petit faits vrais* ao paradigma objetivista, ou seja, à busca pela verdade objetiva. Hipoteticamente, o professor italiano

afirma que nestas referências, Nietzsche não alude diretamente a Comte, mas sim a dita “escola de Comte” (*der Schule Comte's*) - e aos ditos ‘filósofos da realidade’ alemães como Eugen Dühring, o *Wirklichkeits-Philosophaster*⁶. Em todos os casos, o conceito de interpretação (*Interpretationen*) é colocado como antítese ao paradigma sensualista, este por sua vez amparado na idéia de factualidade (*Facta*), é contraposto ao aspecto representacional do conhecimento empírico. No caso de Habermas trataremos de anotar, como que a partir da herança da acepção positivista desenvolvida por seus predecessores vinculados ao *Institut for Sozialforschung*, o filósofo pode estabelecer não apenas uma harmonia entre Nietzsche e o positivismo comteano, mas também colocar a doutrina na qualidade de influência determinante no desenvolvimento geral da filosofia nietzschiana, levando-a em conta especificamente na construção heurística de seu perspectivismo, fruto, para Habermas, da união entre o espírito antimetafísico dogmático iniciado, a seu ver pelo positivismo de Comte assim como pelo espírito da crítica fenomenológica hegeliana à teoria do conhecimento de Kant, delineada em *A crítica da razão pura (Kritik der reinen Vernunft)* de 1781.

Tanto a crítica como a exaltação de Nietzsche à Comte, exprime de certa forma – como afirma Giuliano Campioni (2001, p. 31) – “o senso comum da cultura de seu tempo” o que a nosso ver, entretanto, não implica em acatar que o filósofo faça deste o seu ponto de partida. Nesse sentido gostaríamos de sugerir, como que as conjecturas realizadas por Nietzsche em torno do positivismo possuem uma origem intrínseca à sua própria filosofia, podendo ser seus elementos propedêuticos perquiridos filologicamente a partir de seus conceitos e rastreados a partir de suas leituras.

Após uma breve investigação acerca das origens do ‘espírito positivo’ em Nietzsche, pretendemos tomar as primeiras referências ao neologismo em sua obra como “fio condutor” a partir do qual buscaremos fundamentar a aproximação do filósofo junto à doutrina. Trata-se de uma intrinsicidade hermeneutica exigida pela leitura de Nietzsche e que de certa forma afeta estruturalmente a idéia de uma dissertação. Nesse sentido, como estratégia

⁶Daremos crédito sem maiores aprofundamentos a nota de rodapé de Paulo César de Souza em *Além do Bem e do mal* §10, que afirma ser o termo ‘*filosofastro da realidade*’ uma alusão a Eugen Dühring que caracterizava o próprio pensamento como “filosofia da realidade”.

didática, teremos em vista inicialmente a análise pontual dos elementos que compõem os primeiros fragmentos póstumos nos quais o neologismo aparece, trata-se de dois fragmentos póstumos da década de 1870; o Nachlass/FP 1876, 20 [19] “*Opereta, Positivismo completamente necessário, Fatum, Ascentuado Heroísmo, Um estadista filantropo*”; assim como o Nachlass/FP 1877,22 [37], “*É necessário incorporar em mim todo o positivismo e seguir sendo o portador do idealismo (prólogo)*.” No que se refere à *Opereta*, pretendemos mostrar como que a análise de seus elementos estéticos, indicam as direções assumidas pelo filósofo na sua dita ‘abertura para o sul’ assim como sua abertura para uma “filosofia das forças”. É a partir da apresentação dos elementos deste paradigma musical em contraposição aos elementos dramáticos (e já tidos como niilistas) da obra wagneriana, que pretendemos apresentar, e tomamos aqui a referência de Paolo D’iorio (2012, p.219), algumas das características que constituem o dito ‘autotratamento anti-romântico de Nietzsche’ e do qual certamente a aproximação junto ao positivismo também é parte expressiva.

Em relação à expressão *Fatum*, buscaremos relacionar a sua análise aos dois primeiros textos de Friedrich Nietzsche elaborados em 1862 e apresentados em *Germânia*, são eles “*Fatum e História*” e “*Liberdade da vontade e fatum*”. Mostraremos ainda como estes opúsculos se desenvolvem em forte conexão com os ensaios de Ralph Waldo Emerson (1803 – 1882) e como podem ser relacionados à interpretação e à aproximação de Nietzsche junto ao positivismo. No ensaio intitulado *Fate (Fatum)*, o então lamarckiano Emerson irá abraçar o tradicional problema filosófico entre a liberdade e necessidade, fazendo uma defesa da história e mais precisamente uma defesa do destino (*Fatum*) como necessidade. É nesse sentido que pretendemos mostrar que o positivismo será interpretado por Nietzsche a partir de sua realidade contextual tendo em vista a sua condição precedente no âmbito da filosofia moral e do conhecimento. Nietzsche irá tomar emprestado o conceito (*fatum*) não apenas para contrapor-se ao ideal da livre vontade de Schopenhauer, consolidando o que Lobosque (2010, p. 105) iria chamar de “a desconstrução positivista de Schopenhauer” na sua dita *teoria (Lehre)* ⁷ da *irresponsabilidade total em Humano demasiado humano*, (MAI/HHI § 105) mas também para fundamentar seu contato com a

⁷ Preferimos a tradução por *ensinamento*.

coetâneidade, solapando os radicalismos idealistas e o espírito reativo dos herdeiros do romantismo em sua ojeriza pelo racionalismo iluminista.⁸

No que diz respeito à expressão *Heroismus*, pretendemos mostrar como Nietzsche, ainda inspirado nos princípios delineados pelo pastor unitarista Emerson⁹ - o qual sugerira uma reforma do cristianismo a partir de Goethe (1749-1832) e da dita *doutrina dos grandes homens representativos*, - pode esboçar a sua proposta, apresentada primeiramente em *O nascimento da tragédia (1872)*, a qual pretendia solapar com o paradigma apolíneo da serenojovialidade do instinto grego a partir do delineamento dos elementos antagonicos do dionisíaco. Nesse sentido teremos em vista as ligações estabelecidas pelo filósofo a partir dos elementos positivados do rigor e da disciplina, assim como aqueles do tormento (*die Qual*) da frieza (*Kälte*) da dor (*Schmerz*). De acordo com Emerson (2004, p. 22), quanto à formação destes indivíduos superiores “não são homens novos, ou uma nova espécie de homem”, mas o tipo de homem no qual “[...] se tinha o pensamento igualmente endereçado aos cálculos rigorosos; um espírito paralelo aos movimentos do mundo”.

O forte apelo progressista do texto de Emerson e a sua ligação com os debates em metafísica, o levam a defesa de um determinismo entre destino e herança, entre *fatum* e história¹⁰ - entendidos a partir de uma lógica circular – mas levam-o também ao esboço da possibilidade do rompimento da força ciclica desta fatalidade a partir do cultivo do conhecimento (*Erkenntniss*) - e daquilo que Nietzsche chamaria de o “heroísmo da veracidade” (*Heroismus der Wahrhaftigkeit*). Em um primeiro momento, Nietzsche irá assentar então o seu ideal do desenvolvimento do conhecimento sobre o otimismo heróico da *intelligentsia* amparado não apenas na racionalidade e na dialética socrática, mas

⁸ Para uma compreensão mais ampla olhar de Isaiah Berlin, ‘Vico e Herder’ publicado pela Editora da Universidade de Brasília em 1992 e de Fritz K. Ringer “o declínio dos mandarins alemães”, especialmente o capítulo 2, “uma retrospectiva da tradição dos mandarins” p. 91-117. Edusp 2000.

⁹ O primeiro contato direto de Nietzsche com Emerson se dá em 1862, mesmo ano de lançamento da tradução de *Die Führung des Lebens*. Além de outros livros, Nietzsche tinha uma cópia repleta de anotações dos *Essays (Versuche)* nos capítulos intitulados “*Heroismus*” (heroísmo), “*Die höhere Seele*” (A alma superior, tradução de Clademir Araldi) e “*Kreise*” (Círculos) tendo sido a sua primeira cópia roubada em 1874. Olhar: (BVN 1874, 390] carta a Carl von Gersdorff.

¹⁰ Sobre ‘Fado e História’ ver mais em GIACOIA JUNIOR, O.. Friedrich Nietzsche. Fado e História. In: Jurandir Malerba. (Org.). Lições de História. Porto Alegre: FGV Editora - EDIPUCRS., 2013, v. 1, p. 73-110.

fundamentalmente na capacidade ascética - heróica e não estóica¹¹ – esta é entendida por sua vez como fundamento positivo da formação do gênio (*Genie*) e como um ponto de apoio sobre o qual se estabelece a sua fisiopsicologia. Para Nietzsche é justamente o afastamento propedêutico destes princípios ascéticos típicos da formação clássica - princípios necessários ao acúmulo das forças (*angesammelten Kraft*) do conhecimento - que levará Comte, em sua fase tardia, a entregar-se aos “entusiasmos” (*Schwärmereien*) que acabariam por negar o seu passado como um todo, caracterizando o período tardio de sua obra como um período de decadência das forças pessoais e de um revisionismo que o aproximava dos valores reativos do cristianismo.

É então desde os princípios do gosto clássico (*klassischen Geschmack*) especialmente a partir da idealidade heróica da *Schmerz* entendida como fundamento estético assertivo do valor do conhecimento – aspecto presente já mesmo nos textos anteriores ao debate sobre a grecidade - que a nosso ver Nietzsche irá entrever a completa necessidade do positivismo junto à tendência oposta do idealismo, constituindo-se em um receptor crítico da tradição filosófica precedente. Por isso a nosso ver, em Nachlass/FP 1877,22 [37], Nietzsche irá afirmar que “é necessário incorporar em mim, todo o positivismo e, sem embargo, seguir sendo o portador do idealismo (prólogo)”. O enigma aqui estabelecido é evidente diante da amplitude de sentidos que ambos os conceitos comportam, tornando problemática, como já dito, a idéia de uma dissertação objetiva em torno dos sentidos possíveis conferidos pelo filósofo. Nesse sentido, a pretensa união entre positivismo e idealismo ensejara algumas interpretações distintas as quais serão apresentadas; Jürgen Habermas, por exemplo, dirige a sua apreciação junto ao campo da filosofia do conhecimento. De outro modo é valiosa a menção de Nietzsche ao termo ‘prólogo’ não devendo esta ser desconsiderada. Nesse sentido como afirmam os tradutores espanhóis dos *Fragmentos Póstumos*, Jaime Aspiunza e Manuel Barrios, o caderno (*N II 2*) serviu à tessitura de *Aurora*, o que nos leva a inferir que a expressão seja em um primeiro momento uma referência ao livro de 1881; contribui para nossa associação um fragmento postumo da época dos novos prefácios de 1886, que

¹¹ Em Nachlass/FP 1881 12 [141] Nietzsche diz “o estoicismo do sofrer resignado é um sintoma da paralisia da força, frente a dor se põe na balança a apatia – falta de heroísmo, que sempre luta (não sofre) que “vai a busca voluntária” da dor (*Schmerz*)!

é o fragmento póstumo Nachlass/FP 1886 2 [165] intitulado “*Para o prólogo de Aurora*”. Nesta oportunidade, Nietzsche afirma ter desejado já cinco anos antes, “pensar sobre a moral sem estar submetido a seu encanto, com desconfiança ante a enganosa astúcia de seus belos gestos e olhares”. Assim, Nietzsche afirma ter ali desenvolvido um novo “problema fundamental: de onde vem a onipotência da crença? Da crença na moral?” afirmando ainda que “não há fenômenos morais, mas apenas a interpretação moral desses fenômenos. Esta tem uma origem extramoral” (idem). Nietzsche irá fazer de *Aurora*, a oportunidade ideal para a apresentação de alguns dos traços mais característicos de seu paradigma fisiológico, ou seja, o filósofo irá utilizar-se desta oportunidade para apresentar as linhas gerais de sua dita filosofia dos instintos e de sua fisiologia das pulsões. Ainda no contexto do último fragmento citado, o filósofo irá dizer que *Aurora* se trata da

[...] tentativa de compreender os juízos morais como sintomas e linguagem de sinais nos quais se delatam processos de florescimento ou fracasso fisiológico, assim como a consciência das condições de conservação e crescimento [...] prejuízos ditados por instintos (de raça, comunidades, de diferentes etapas, como a juventude e a velhice, etc) aplicados à moral, especialmente, a cristã-europeia a qual indica uma decadência, falta de fé na vida, servindo de preparação para o pessimismo.

De um modo geral, portanto, pretendemos apresentar os aspectos e as passagens através das quais o filósofo alemão exalta a figura de Auguste Comte como um tipo asceta ideal, elogiando a “estrita moralidade intelectual” (*straffen Moralität des Kopfs*) do jovem matemático de Montpellier, assim como aquelas ocorrências nas quais Nietzsche anota uma diminuição da força (*Stärke*) criativa em direção ao ascetismo sacerdotal, antecipando então o que seria caracterizado em *Genealogia da Moral*, no capítulo ‘o que significam ideais ascéticos’ (2001, III, 4, p. 91), como “a típica veleidade do artista” (*die typische Velleität des Künstlers*). Ao considerar a filosofia moral comtiana, Nietzsche não problematiza apenas seu conteúdo, ou seja, a possibilidade fisiológica do altruísmo como idealidade moral, mas crítica também a sua forma pragmática e seu estilo prescritivo, que distantes do paradigma genealógico de investigação das origens da moral, sugeriam o desenvolvimento de uma axiologia ‘pseudo-

humanista'¹² dotada de um caráter restritivo das potencialidades sócio-individuais, dada a sua ligação com a abnegação e conseqüentemente com o pessimismo.

Nesse sentido é oportuna a lembrança de Wolfgang Müller-Lauter (2009, p. 144) quando em busca da compreensão da importância da história da filosofia para a abordagem filosófica do pensador alemão, afirma que “são as grandes linhas da história do espírito que interessam a Nietzsche no contexto de suas discussões sobre o niilismo [...]” desta forma, “[...] só se pode compreender o que deve ocorrer nos próximos séculos quando se pensa em sua procedência”. Do mesmo modo faz-se relevante a lembrança de João Constâncio (2014, p. 4) segundo o qual “para Nietzsche (*JGB/BM* § 285), os grandes pensamentos são os grandes acontecimentos”. O olhar crítico de Nietzsche sobre o positivismo comtiano se constitui, portanto, através da comparação (*Vergleichen*) entre as fases secularmente estabelecidas na literatura, especialmente a partir de John Stuart Mill (1806 – 1873), a fonte central do filósofo alemão em seu contato com a obra do filósofo francês. Nietzsche o toma primeiramente, tendo em vista a tessitura de um diagnóstico dos valores a partir de critérios fisiopsicológicos amparados em um paradigma das forças. Não se trata de uma desconstrução estrutural do positivismo nem de uma análise linear de seus elementos, mas de uma interpretação marcada pelo estilo aforístico e pela dualidade, ou seja, marcada pelo contraste entre a exaltação ao heroísmo da livre espiritualidade (*Heroismus dieses freien geistes*) e a crítica da moral absoluta (*Absolute Moral*); entre a valorização metodológica experimental do jovem Comte e a crítica de sua proposta sociológica entendida como um projeto espiritualmente alinhado à moral cristã. Para Nietzsche (*Nachlass/FP* 1885 2 [127]), faltava ao projeto positivista tardio o mesmo fator que faltava ao socialismo, ou seja, carecia o positivismo de ‘uma crítica dos juízos de valor cristãos’ (nomeadamente uma crítica aos valores do idealismo platônico e do cristianismo), que ao não ser realizada em um sentido propriamente fisiopsicológico, revelava a sua fraca constituição e conseqüentemente a sua associação junto ao espírito da *décadence*. Como o positivismo tem por meta a fundamentação de uma moralidade tipicamente social, centrada na noção de humanidade (*humanité*),

¹² É oportuno dizer que Nietzsche utiliza a expressão *Pseudo-Humanität* para aproximar este do ideal de humanidade do cristianismo em *Nachlass/FP* 1888 15 [110].

Nietzsche o toma como um dos principais *leitmotivs* (motivos condutores),¹³ em relação ao qual iria desenvolver a sua defesa pulsional dos valores, tendo em vista prioritariamente, a fundamentação do desenvolvimento (*Entwicklung*) da cultura (*Kultur/Cultur*) como *telos* central para o advento de uma época forte (*starke Zeiten*); esta por sua vez, marcada por uma rígida hierarquia a qual sustentaria estruturalmente o advento dos gênios criadores e que seriam associados posteriormente ao conceito de espírito livre.

Tendo em vista então o desenrolar de um diagnóstico das forças sob uma lógica fisiológica das pulsões, Nietzsche promove uma crítica dos princípios do positivismo como antinatureza.¹⁴ Afirmando a necessidade das diferenças no plano dos valores como o caminho a partir do qual se “constitui as formas de superação e expansão efetivamente alcançadas no plano da vida”, (CONSTÂNCIO, 2014. p. 28) Nietzsche irá criticar o projeto sociológico de Comte colocando que a elevação do altruísmo como máxima individual e política, contribuiria apenas para o alargamento da estagnação de uma cultura elevada (*die vornehmen Culturen*) dada sua força “desorganizadora” (*die Abnahme aller organisirenden*), seu aspecto anti-hierárquico e conseqüentemente seu potencial homogeneizador das potencialidades individuais. Para Nietzsche a diminuição do *páthos* da distancia (*pathos der distanz*) promovida idealmente entre outras, pela moral positivista, conduziria a cultura necessariamente a um tempo de fraqueza (*eine schwache Zeit*). É nesse sentido que o filósofo irá contrapor ao ideal coletivista de humanidade (*Humanität*), o conceito mais restrito de (*Menschheit*) contrastando-o, como veremos posteriormente e em mais detalhes, com o conceito de *Übermensch* em *Nachlass/FP 1884 26 [232]* quando irá dizer “não a "humanidade", mas o *super-homem* é o objetivo! O Mal-entendido de Comte!”.

É oportuno dizer de maneira introdutória que por volta do *Nachlass/FP 1880 1 [106]*, Nietzsche crítica os homens da ciência (*die Menschen der Wissenschaft*) por não buscarem a origem da moral (*der Entstehung der Moral*),

¹³ Curiosamente Sérgio Sánchez compartilha nossa metáfora porem se refere a um ‘*leitmotiv* onipresente’ em: ‘Giuliano Campioni e a arte de ler Nietzsche’. *Cadernos Nietzsche* 22. p. 15. São Paulo. 2007.

¹⁴ É possível fazer tal afirmação uma vez que Nietzsche contrapõe aos valores da sociologia, ou seja, ao altruísmo, apenas valores naturalistas (naturalistische *Werthe*) em *Nachlass/FP 1887 9[8]*.

mas sim a elaboração de sistemas morais do tipo “como se deve agir” (*wie soll gehandelt werden*). A nosso ver Nietzsche desenvolvia nesta oportunidade e, portanto, *avant la lettre*, aquelas características que iriam configurar seu ‘método’ genealógico, uma vez que a ausência da noção de causalidade (*Der Mangel der Einsicht in die Causalität*) já se apresentava como fundamento da crítica à moral. Para Nietzsche, a fórmula prescritiva da doutrina de Comte assim como aquilo que chamamos de sua aspiração médica-social,¹⁵ voltava-se não mais ao desenvolvimento do conhecimento, mas à idéia menor da “formação de comunidades” (Nachlass/FP 1881 11 [279]) - para Nietzsche necessariamente uma estratégia de conservação do tipo humano fraco frente à força e a independência do tipo humano forte. O projeto moral tardio de Comte, no qual a *Religião da Humanidade* consolidaria um novo poder espiritual e uma nova forma de organização política e governamental, revelava para Nietzsche uma decadência¹⁶ do filósofo em relação a ele mesmo, sugerindo uma perda e um retrocesso de sua força vital e criativa quando comparado a sua primeira fase; uma queda que vai, portanto, do ascetismo experimental heróico até o ideal ascético. Se para Comte a idéia do desenvolvimento das condições de possibilidade de uma vida social estável na sociedade industrial representava um avanço, para Nietzsche se dava um passo aquém no processo de elevação do homem do ponto de vista da cultura e mesmo da *Civilisation* (ainda sinônimos aparentes em *Nachlass/FP* 1885 2 [128]). Como ainda será visto nesta oportunidade os estados pacíficos almejados por Comte no combate à “anarquia moral” diagnosticada na fase do pós-diretório, tornariam impossível o desenvolvimento do conhecimento e do plano paralelo da cultura. Nietzsche, que apesar de compartilhar de maneira geral, o diagnóstico do tempo presente do positivismo, ou seja, ver também seu tempo como que sob o signo da anarquia (*Zeitalter der Anarchie*) guardava ainda certo otimismo em relação ao mesmo, dado que neste ainda se consolidariam as condições de possibilidade de advento do gênio, ou seja, era para o autor este tempo ainda, o “tempo dos genios” (*Zeitalter des Genies*) (Nachlass/FP 1881, 11 [27]). Associando a inventividade

¹⁵ Olhar a tese de doutorado de Rejane Carrion. A Ideologia médico-social no sistema de Auguste Comte. Cadernos do IFCH-UFRGS n. 1, 1977.

¹⁶ Stuart Mill utilizava-se do termo *Decadent*, coincidindo com o conceito de Bourget o que chama a atenção, já que ambas as leituras foram feitas inicialmente em 1879 surgindo as primeiras anotações em 1880.

do criador à transcendência imanente,¹⁷ Nietzsche defende a primazia de uma cultura forte como condição constitutiva da época vigorosa ao mesmo tempo em que propõe a transformação da “fábula altruista do ‘amor ao próximo’” em “felicidade ante o próximo” despondo o altruismo de seu aspecto negativo, especialmente ligado a idéia de posse (e não liberdade) do outro.

Cabe dizer que à época de *Humano demasiado humano*, o homem de “senso livre” (*Freigesinnte*) – ao qual Comte era associado por Nietzsche, era exaltado por “tomar apenas a borda de uma experiência e não amar as coisas em toda largueza e abundância de suas dobras: pois não se deseja nelas se emaranhar”. De acordo com Nietzsche “é provável que mesmo o seu amor aos homens seja cauteloso e de fôlego curto, pois ele não quer se envolver com o mundo das propensões e da cegueira mais do que o necessário para os fins do conhecimento” (MA I/HDH I § 291). Em um segundo momento, Nietzsche associa o positivismo não mais a partir de seu *ethos* organizador e de sua associação ao “gosto clássico”, ou seja, à “disciplina crítica e a todo hábito que leve a rigor o asseio nas coisas do espírito” (JGB/BM § 10), mas sim, através de um “*bric-à-brac* conceitual (*bric-à-brac von Begriffen*) das mais diversas procedências,” ou seja, a partir de uma “náusea do gosto” (*des verwöhnten Geschmack*) – e aqui trata-se, a nosso ver, de uma referência em relação ao gosto clássico (*klassischen Geschmack*). Ao proceder à dissertação e dar sequência a análise, gostaríamos de mostrar de maneira geral como Nietzsche se aproxima mais efusivamente de Auguste Comte e do positivismo tendo em vista desenvolver a sua própria filosofia em interlocução com a tradição, consagrando ambos, idéia e idealizador não como adversários (*Feind*), mas sim como antípodas (*Antipoden*), ou seja, como uma figura a ser necessariamente celebrada. Em JGB/BM § 48 Nietzsche irá dizer nesse sentido: “[...] como nos parece católica e não alemã a sociologia de Auguste Comte, com sua lógica romana dos instintos! [...] é tão agradável e distinto ter seus antípodas!. É a nosso ver importante então a definição de antípoda como ‘contrário’ e ‘oposto’ o que não leva necessariamente à conotação negativa de adversário já que para Nietzsche (Nachlass/FP 1886 5 [57]) “[...] o combate contra o niilismo apenas o fortalece” sendo a idéia de uma ‘harmonização de defeitos’ em relação aos

¹⁷ Olhar: TUNGENDHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. Florianópolis v.1 n.1 p. 47-62. Jun. 2002.

'grandes homens' citada em *Aurora* § 226 uma idéia mais sugestiva e mais adequada aquilo que entendemos como sendo o aspecto antipodístico e anti-romântico de Nietzsche, aspectos que o leva até o positivismo comteano.

1.

Dificuldades hermenêuticas

A primeira dificuldade a ser destacada no contexto da leitura nietzschiana sobre o positivismo, diz respeito à imprecisão semântica e conceitual, ou aquilo que pode ser entendido como ‘o problema da denotação’ do neologismo¹⁸. Criada por Saint-Simon (1760-1825) para apontar o método exato das ciências e seu prolongamento para filosofia,¹⁹ a expressão foi posteriormente adotada por Auguste Comte e “graças a ele passou a designar uma corrente filosófica que na segunda metade do século XIX teve em inúmeras e variadas manifestações em todos os países do mundo ocidental” (ABBAGNANO, 2007, p.267). Nesse sentido, passa a haver um contraste entre o positivismo entendido em seu “sentido restrito”²⁰ e o positivismo entendido em um sentido “mais amplo”;²¹ entre o positivismo social²² e o positivismo entendido a partir da teoria do conhecimento.²³ Conforma-se a este contexto, a colocação de Hilton Japiassu (1996, p.138) segundo qual o positivismo passa a ser caracterizado através de um modo

um tanto vago, [...] [sintetizando] doutrinas filosóficas que valorizam o método empirista quantitativo, a defesa da experiência sensível como fonte principal do conhecimento, a hostilidade em relação ao idealismo, a consideração das ciências empírico-formais enquanto paradigmas de cientificidade e como modelo para as demais ciências.

Ainda de acordo com o historiador da filosofia, “contemporaneamente, muitas doutrinas filosóficas e científicas são consideradas ‘positivistas’ por possuírem alguma(s) dessas características, tendo este termo adquirido uma conotação negativa nesta aplicação”. Esta conotação negativa, diz respeito

¹⁸ Para mais detalhes a respeito das acepções diversas do neologismo comteano olhar de Gustavo Biscaia de Lacerda, Auguste Comte e o "positivismo" redescobertos. Revista de sociologia e política, v. 17, nº 34 : 319 - 343, Out. 2009.

¹⁹ Segundo Abbagnano (2007, p. 727) trata-se de ‘*De la Religion Saint-Simonienne*’, 1830, p. 3.

²⁰ Expressão usada por Jose Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*. Trad. José Massano e Manuel Palmeirim. Publicações Dom Quixote Lisboa 1978.

²¹ Expressão usada por Hilton Japiassu e Danilo Marcondes em *Dicionário Básico de Filosofia* 5 ed. Zahar. 1996. p 138.

²² Em Abbagnano (2007, p. 777), trata-se de Auguste Comte, J. Stuart Mill e Saint-Simon.

²³ De acordo com Heilbronn (1995, p. 263) Neo-kantianos franceses como E. Boutroux (1845 – 1921) foram os primeiros a ler Comte como um teórico da ciência. A doutrina positivista do conhecimento que chamara todas as atenções em Inglaterra e Alemanha encontrava-se agora como pano de fundo. Graças aos esforços de Boutroux e poucos outros neo-kantianos como Renouvier (1815 – 1903), Comte foi ganhando vagarosamente reputação como importante filósofo e sua teoria da ciência tornou-se um objeto de discussão.

justamente à amplitude e a imprecisão conceitual que atravessa o positivismo entendido como “espírito de época”.²⁴ Meri L. Clark (2010, p.57, tradução nossa) afirma que “o positivismo tem sido pobremente definido, em parte, por conta da natureza eclética dos pensadores que se alinharam com essa doutrina filosófica, em parte por quem foi postumamente alinhado a ela”. Como veremos Nietzsche é atravessado por tal perspectiva em parte, em sua própria obra viva e posteriormente e a partir de seus intérpretes de modo que se faz necessária uma análise a partir da contemplação paulatina destas variações. De todo modo, não se trata aqui de proceder “à averiguação das supostas influências do positivismo de Comte na assimilação do cientificismo inscrito na segunda fase do [seu] pensamento [...]” (TOLEDO, 2016, p.103), mas de apresentar os argumentos que se ligam ao neologismo e que alcançam o filósofo em ambos os sentidos expostos.

Uma segunda dificuldade concerne ao estilo de Nietzsche que ao não partir de uma lógica formal indutiva e nem sempre priorizar o elemento explicativo, abre espaço para interpretações paradoxalmente distintas. Tal indefinição conceitual, associada à retórica do pensador – e nos referimos aqui propriamente a sua arte de persuasão – conduz o intérprete ao papel de verdadeiro ‘decifrador de enigmas’ para fazermos alusão a sua ‘filosofia do futuro’.²⁵ Contribui para isso, o excessivo uso de metonímias, sejam elas relacionadas direta ou indiretamente ao positivismo, de modo que é exigida do certa capacidade associativa por parte do interprete ou do analista dada a distância acadêmica, na qual os polos aqui investigados são majoritariamente explorados; ou seja no caso de Comte nas cadeiras de teoria sociológica clássica dos cursos universitários de Ciências Sociais (antropologia e/ou sociologia) assim como no caso de Nietzsche, na disciplina acadêmica da filosofia, especialmente nos programas de pós-graduações.

Um terceiro ponto que parece desdobrar-se a partir do segundo, diz respeito ao fato de parte da tradição da dita *Nietzsche-forschung* demarcar uma ‘segunda fase’ ou uma ‘fase intermediária’ de Nietzsche se utilizando do

²⁴ ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Martins fontes. Trad. Sergio Bath 2002.

²⁵ Olhar em *Além do bem e do mal* JGB/BM § 211.

neologismo, ou mesmo da figura de Comte²⁶ sem levar em consideração que estes possuem um papel esotérico na obra do filósofo.²⁷ A nosso ver, a dita crise do idealismo em Nietzsche, fomentando uma possível transposição espiritual da “metafísica de artista” em direção ao cientificismo ou à consideração positiva das ciências naturais, não redundam, necessariamente, em uma atitude auspiciosa em relação ao positivismo²⁸ se tratando no geral de uma associação insuficiente e ainda próxima dos tênues paralelos e das simples pareações. Nesse sentido é possível cogitar, tendo em vista os sentidos do tema em Nietzsche, que algumas dessas conjurações podem ter nascido e se deslocado de seu contexto particular a partir de associações filosóficas posteriores até serem transformadas peculiar e curiosamente em marco didático. De todo modo é possível que Nietzsche tenha tomado ciência das aproximações realizadas entre sua obra e o positivismo. Friedrich Paulsen (1846-1908), em uma carta ao sociólogo Ferdinand Tönnies (1855-1936), comentara já em 1880 que Nietzsche em *Menschliches-Allzumenschliches* havia ido “da metafísica diretamente para o positivismo”;²⁹ seguindo esta tendência, Malwida von Meysenbug (1816-1903) afirmara em 1899,³⁰ que a partir das discussões com Paul Reé (1849-1901) o qual havia lido os três principais positivistas, Mill, Comte e Herbert Spencer (1820–1903) em 1875, Nietzsche passa a promover uma mudança em sua obra a partir do ano

²⁶ Por exemplo, MARTON, Scarlett. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo. Ed. Barcarolla. 2010 p 23. “Em um segundo, (momento) abrindo-se a influência do pensamento de Auguste Comte, buscou seu caminho enquanto espírito livre, criticando toda sorte de crenças e elogiando a ciência por prover ao espírito a disciplina necessária para se livrar das convicções”; MARTON, Scarlett. *Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling*. Cadernos Nietzsche 26 2010, p. 46: “Definir o segundo grupo de textos como o do positivismo cético é plausível, quando se ressalta que ele então se abre à influência das idéias de Augusto Comte”.

²⁷ Alguns comentadores reconhecem três períodos no conjunto da obra de Nietzsche: o do pessimismo romântico, de 1869 a 1876, o do positivismo cético, de 1876 a 1881 e o da reconstrução da obra, de 1882 a 1888. Olhar: Barbara Luchessi Ramacciotti. *Nietzsche: fisiologia como fio condutor*. In: Estudos Nietzsche Curitiba, v. 3, n. 1, p. 65-90, jan./jun. 2012. De outro modo, Rogério Miranda de Almeida em seu *‘Nietzsche e o Paradoxo’*, Ed. Loyola. 1999, p.88 afirma que a tendência em ver a partir de *Humano, demasiado Humano* a fase “positivista” de Nietzsche, se inicia no final dos anos 1850 com Eugen Fink e a partir da obra de Lou-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses oeuvres* de 1894. Estes, por sua vez, consideram que este giro teria se dado por conta do afastamento da “metafísica de artista” fazendo com que Nietzsche convergisse suas esperanças para a ciência.

²⁸ Concorda conosco, por exemplo, COHEN, Jonathan. *‘Nietzsche’s Fling with Positivism’ in: B Babich (ed.) ‘Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science’*. *Nietzsche and the Sciences II*. Boston Studies in Philosophy of Science 204. (p. 101-107, Springer. 1999. Netherlands),

²⁹ Olhar Steven Galt Crowell, *Nietzsche among the Neo-kantians or, the relation between science and philosophy*. in: Nietzsche, *Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences I*. (ed) B. Babich, 77-86. Kluwer Academic Publishers. 1999.

³⁰ TOLEDO, Ricardo Oliveira. *As leituras de Nietzsche sobre Comte*. *Estudos Nietzsche*, v.7, n.2, jul/dez 2016. p. 7.

seguinte, “na direção de um novo idealismo” (TOLEDO, 2016, p, 7). Fora aparentemente entretanto Eugen Fink (1905-1975) o primeiro a elevar a aproximação à marco didático por volta dos anos de 1950 (idem); na primeira metade de 1960 é Jürgen Habermas quem dissertaria a respeito da presença do positivismo como parte constitutiva da “dupla raiz” filosófica que leva Nietzsche a traçar as linhas gerais de seu perspectivismo.

A partir da idéia filológica, e aqui nos referimos aos princípios gerais da proposta montinariana³¹ é possível constatar como Nietzsche não se relaciona com Comte como um positivista em amplo sentido, ou seja, tendo em vista a anuência com a sua filosofia da história, com sua filosofia do conhecimento ou com a sua proposta sociológica. Constata-se também que Nietzsche nem mesmo desenvolve um esforço crítico sistemático nesse sentido. Caso se pense, entretanto na imagem que Nietzsche tinha da relação entre Comte e o ascetismo, ou seja, na personificação de Comte como ‘homem do conhecimento’, percebe-se facilmente como o filósofo alemão valoriza por um lado, seu *ethos* filosófico inicial, a sua postura relacionada ao heroísmo do saber – na medida em que crítica, em um sentido negativo, àquilo que entendia como sendo a sua metamorfose fisiologicamente motivada, ou seja; Nietzsche se remete ao fenômeno do envelhecimento e a perda das forças vitais para ligar Comte ao seu diagnóstico tardio em torno da decadência de seus próprios valores, decadência esta diagnosticada também como uma tendência de época. Nietzsche condena, portanto, as características do velho Comte, ligadas aos esforços pela consolidação da religião da humanidade, em relação ao vigor intelectual do jovem Comte em sua persistente busca por conhecimento e pelo *domínio* intestino daquelas formas expostas em sua hierarquia dos saberes. De todo modo, a presença do positivismo comteano de maneira esclarecida, ou seja, literal e direta na obra de Nietzsche, se faz presente, apenas nos ditos ‘Papéis’ ou ‘*Cadernos Sorrentinos*’ (1876) - segundo os comentários realizados por Manuel Barros e Jaime Aspiunza, tradutores espanhóis dos *Fragments Póstumos*, estes seriam escritos preparatórios para *Aurora* - e não escritos que servem para *Humano demasiado humano*, livro que é contumazmente associado ao início da presença do positivismo em Nietzsche. Corroborar a nosso ver nesse

³¹ Olhar de Ernani Chaves. ‘*Ler Nietzsche com Mazzino Montinari*’. *Cadernos Nietzsche*, v.3, São Paulo, 1995.

sentido, o fato de não haver ainda em *Humano demasiado humano* nenhuma referência ao positivismo, ao altruísmo,³² a sociologia ou a qualquer dos positivistas clássicos com a exceção de um “positivista” muito distante do positivismo, Paul Reé e que como já vimos aparentemente ainda apresentava as referências positivistas à Nietzsche a este tempo. Nesse sentido, é possível ainda constatar que no livro de 1878, Nietzsche busca desenvolver, no campo da filosofia moral, o contraste entre *Egoistisch* e o *Unegoistische*, a oposição entre o par *Leid* e a *Mitleid* apresentando o problema da liberdade da vontade, do remorso e da culpa. A nosso ver, Nietzsche não trata ainda daquele cotejo que viria a ocupar os escritos de 1880 em diante, ou seja, aquela oposição entre *Egoismus* e *Altruismus*, tendo em vista a desconstrução de uma pretensa dogmática moralista e pragmatista esclarecida, assim como a apresentação crítica das possíveis implicações trazidas pela absolutização dos valores frente à natureza instável, pulsional e plural do homem. Pretendemos mostrar como que para Nietzsche, a lógica totalizante dos princípios morais idealizados pelo altruísmo positivista, obstaculiza a realização do quadro adversativo necessário à afirmação otimista da vida, assim como para a asserção espiritual do paradigma da criação como transfiguração de impulsos. De qualquer forma, na medida em que a doutrina em sua fase inicial é delineada como o fruto ideal do ascetismo heróico, este por sua vez entendido como fundamento prático para a afirmação da vida a partir do paradigma da criação como transfiguração dos impulsos; é ela também criticada desde os elementos de seu período tardio – estes aproximados, por sua vez, do ideal ascético – ou seja, trata-se para Nietzsche mais precisamente do dito “período de inflexão” (1844) de Comte e que culminaria no ‘*catecismo positivista*’ em 1858. Pretendemos mostrar como nesse caso, o que pesa verdadeiramente a Nietzsche, ainda que à reboque são os elementos que dão vida a querela entre positivistas e liberais, entre a Sociologia e a Economia Política, ou seja, entre altruísmo e egoísmo; estes por sua vez analisados a partir do campo da crítica dos valores e da fisiopsicologia.

³² Reiterado e aparente equivoco na *Nietzsche-forschung* é a tradução pouco criteriosa do termo não-egoísmo (*Unegoistische/Unegoistischen*) por altruísmo, altruista; fato que ocorre tanto na tradução de Paulo Cesar de Souza como também na edição espanhola dos fragmentos póstumos, que o faz porem a partir do termo *Selbstlosigkeit* (*abnegação*) o que sem dúvida é problemático do ponto de vista filológico tendo em vista as origens posteriores das discussões sobre o altruísmo em Nietzsche em seu contato com as fontes positivistas.

Uma quarta questão gira em torno da forma distinta com que o positivismo se estabeleceu e se amalgamou na *'intelligentsia'* alemã. Pensamos ser relevante ter em vista não somente o fato “do ‘antipositivismo’ ter chegado antes mesmo do positivismo nesse país” (HEILBRON, 1995, p. 358), mas também o fato da doutrina ter sido recepcionada com pelo menos trinta anos de atraso em relação aos debates que a consagraram, o que coincidiria com início do período criativo de Nietzsche. Nesse sentido é marcante a influência o livro de John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, (1865) o qual servira de base não apenas para as histórias da filosofia de F. A Lange e Eugen Dühring, mas também para Nietzsche em seus estudos sobre o positivismo. Três pontos aí são centrais: primeiro o caráter retrospectivo do livro; segundo o seu tom ínfomal; terceiro, o formato de suma, fruto de mais de trinta anos de contato entre o mescenas inglês e seu benjamim francês, já falecido, quando da oportunidade de sua publicação. Assim o olhar de Nietzsche conforma-se a esse verdadeiro ‘balanço’ crítico posterior sobre o conjunto da obra, ou seja, constitui-se a partir de comentadores e a partir de depoimentos, não a partir de estudos críticos ou acadêmicos aprofundados. Mais que contribuir para o desenvolvimento do positivismo na Alemanha, o que Nietzsche deseja é a retificação da recepção, a seu ver, insuficientemente crítica da doutrina. Assim, na medida em que apresenta a sua crítica epistemológica, ou seja, a sua crítica perspectivista dirigida ao sensualismo positivista; na medida em que apresenta a sua crítica ao altruísmo, Nietzsche pode estabelecer um contato com o pensamento cientificista de seu tempo apresentando as suas idéias em diálogo com os temas da filosofia contemporânea em voga configurando-se um crítico da modernidade.

Uma última questão a ser anotada, diz respeito ao “costume de se tomar Nietzsche como promotor do irracionalismo” (PIMENTA, 2015, p.92), ou melhor, à tendência em se pensar em Nietzsche “como um *pensador dionisíaco* sem levar em consideração a sua leitura acerca da necessária combinação de impulsos distintos no plano da criação” (Ibid., p.98). Trata-se da tese, segundo a qual, a partir da desconstrução crítica dos princípios estéticos nascidos na querela entre o clássicismo de Winckelman e os prolegomenos do barroco de Bernini, Nietzsche pode perscrutar o valor do ímpeto criativo e do *ethos* heróico daqueles que lhe são a princípio, opostos ou antípodas, tese a qual de todo modo não nos aprofundaremos mas que parece relevante para marcar o apriori do

paradigma heróico sobre o paradigma estético. São estes alguns dos pontos que tornam intrincado o entendimento da presença do positivismo em Nietzsche, o que sugere por sua vez, como muitas das alegadas incongruências que atravessam a sua obra, podem revelar uma “harmonia secreta” se concebido o horizonte da afirmação, “isso é o horizonte que exclui a metafísica dualista, a dicotomia na ordem dos valores fundamentais [...] todas criaturas do cansaço niilista e do ressentimento” (Ibid., p.99).

2. Contextualizações: Sobre a origem do positivo na história das idéias em *lato sensu*

Gostaríamos de adotar como estratégia introdutória a apresentação de alguns aspectos contextuais relacionados às origens históricas do positivismo para posteriormente dirigirmos o trabalho para uma análise mais direta do esforço nietzschiano. Nicola Abbagnano afirma em seu *Dicionário de Filosofia* (2007, p.138) que “o positivismo contiano herda do Iluminismo, especialmente da filosofia de Francis Bacon (1561-1626) e de Isaac Newton (1643-1727) a concepção descritiva de ciência”. Adelaide Meira Serras (2013, p.30) por sua vez, afirma que a filosofia de Bacon veio a substituir o modelo aristotélico até então aplicado nas universidades. Tratava-se o ‘*organon*’ aristotélico, da reunião de escritos sobre lógica (Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos e Refutações sofisticas) que permitiam o estabelecimento de um conjunto de regras metodológicas claras e a partir das quais se fazia possível o discernimento entre as conclusões lógicas falsas daquelas exatas, sendo ainda estes escritos, de acordo com a pensadora, verdadeiros manuais de filosofia nos cursos universitários, sobretudo a partir do brevíssimo papado (1276-1277) de Pedro Hispano, ou João XXI (1215-1277), este profundamente influenciado pela introdução dos textos aristotélicos no ocidente - após os séculos de destruição cultural promovida pelos escandinavos e sarracenos - pelos árabes muçulmanos e bizantinos no mesmo século.

De acordo com Émile Bréhier (1876-1952), (1977, p. 31), Aristóteles (384 - 322 a.C) que herdara o espírito empirista do estoicismo e dos neoplatônicos e para os quais apenas a experiência era central na revelação dos segredos do universo, buscava promover em política, a classificação dos sistemas possíveis; em biologia a classificação dos animais e a investigação sistemática de insetos e outros seres vivos, e em física, buscava a classificação das formas do universo, as concebendo de maneira hierarquizada. Nesse sentido, de acordo com Bréhier (Ibid, p.27), “os filósofos paripatéticos sempre tiveram uma orientação mais empirista, do que idealista e especulativa como a escola platônica”. Para o professor (idem) , a visão filosófica de Aristóteles se desenvolvia “pelo esforço em captar a realidade de modo unitário [contra o dualismo de Platão (428/427 -

348/347 a.C)] e, ao mesmo tempo, pela tentativa de restituir às causas últimas de tudo aquilo que é mutável e contingente a um princípio único transcendente”. Bacon, que herdara tal espírito, sentia então que as questões científicas pareciam afastadas do cenário filosófico e de acordo com Bréhier (Ibid., p. 28), estimulara então a projeção de um programa que devia (I) partindo do estado atual da ciência, com todas suas lacunas; (II) estudar de início um *organon* novo a substituir o de Aristóteles; (III) descrever a investigação dos fatos; (IV) passar a pesquisa das leis; (V) para remontar às ações que esses conhecimentos permitiam exercer sobre a natureza. De acordo com Émile Bréhier (Ibid., p. 30), Bacon examina a situação das ciências e do mundo intelectual vendo nesta (apesar de ignorar ou desconhecer os trabalhos de grandes sabios da época, sobretudo os de Galileu), fixidez, estagnação e, ao mesmo tempo, conformidade, sintomas que a seu ver apareciam como precursores de seu fim. Deste modo Bacon procurara conferir um papel central ao progresso e crescimento da ciência. Para Bréhier (idem) as críticas de Bacon derivam todas, primeiramente, de sua crítica aos humanistas, na qual os acusa de não vislumbrarem nas ciências senão um tema de desenvolvimento literário; em segundo lugar, da crítica os escolásticos por seguirem Aristóteles de maneira dogmática (*rigor dogmatum*); em terceiro, da crítica de todos aqueles para os quais a ciência é coisa já feita ou assunto do passado; em quarto, da crítica aos especialistas, que, renunciando à filosofia primeira, ou seja, “a ontologia que estuda o ente enquanto ente”, isto é, a compreensão do ser em seu sentido substancial e absoluto, se encerram em suas disciplinas nutrindo a fantasia de que sua ciência contém o todo das coisas. De acordo com Émile Bréhier (idem), para Bacon, “tudo o que classifica; tudo o que fixa é mau”.

De acordo com Bréhier (idem) a proposta baconiana apresenta duas particularidades; uma parte o autor afirma ser as *Historiae*, coleção de fatos da natureza; e as técnicas operativas, que se vangloriam de forçar a natureza à obedecer aos seus desígnios. Ainda de acordo com o professor (Ibid., p.32) essas histórias, como ciências operativas, apaixonaram o século XVI tendo elas apesar das superstições que carregavam consigo, esse aspecto concreto e progressivo que Bacon buscava na ciência, e que verdadeiramente, davam ao homem a esperança de dominar a natureza, mas com a condição de obedecer-lhe (*natura non vincitur nisi parendo*); isto é, de conhecer-lhe as leis. Assim,

Bacon divide então as ciências em três; a filosofia primeira; é a ciência das causas, da metafísica, de deus, da teologia, é a ciência dos axiomas [...] vem depois a ciência da natureza, que se subdivide em ‘metafísica’ ou ‘ciência das causas’ e ‘das formas’ ou ‘das causas finais’. No aristotelismo medieval considerava-se o conhecimento das formas ou das verdadeiras diferenças das coisas como inacessíveis ao espírito humano. A terceira e última é a ciência filosófica, a ciência do homem; e subdivide-se em ciência do intelecto ou lógica, ciência da vontade ou ética, e finalmente, em ciência dos homens reunidos em sociedade. De acordo com Bréhier (Ibid., p.35) Bacon separa ainda a ciência da sociedade e da moral, assim como Comte faria posteriormente. Portanto de acordo com o comentador (Ibid., p. 36) este novo organon é um programa de ciências da natureza com a parte da lógica que a elas se refere; trata-se de “um instrumento que auxilia no entendimento da ciência da natureza”.

Comte compartilha também do espírito baconiano em seu ceticismo metodológico, ou seja, herda também a crítica ao empirismo puro. De acordo com Bréhier, “Bacon censura os empiristas que acumulam os fatos, como a formiga acumula suas provisões; e os racionalistas, que, alheios a toda experiência, constroem teias de aranha com suas teorias”. Assim, pode-se concluir que o objetivo de Bacon e também o de Comte “não é, propriamente falando, o conhecimento, mas o domínio sobre a natureza, a ciência operatoria” (idem). A influência de Bacon em Comte, conferindo caráter ativo ou operacional ao positivismo levou o segundo a almejar “a ação sobre a natureza e o seu domínio através da previsão dos fatos, possibilitados por leis” (COMTE, 1830, II, § 2; vol. I. p.100).

Quando se pensa por sua vez na influência de Newton, Abbagnano (2007, p.138) citando Condorcet, afirma que o primeiro pretendia “banir da física as conjecturas e as hipóteses vagas, ou pelo menos tê-las apenas pelo que valem, submetendo essa ciência somente às experiências e à geometria”. O mecanicismo consagrado por sua física e o espírito da ilustração, concebiam a natureza, o universo e o mundo a partir de uma ordem objetiva externa ao homem. De acordo com Luis Carlos Soares (2007, p. 2) a visão de uma ciência mecânicista, empirista e experimental triunfante, baseada nos *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) e na teoria desenvolvida em *Opticks* (1704), apontava para a existência de um novo conhecimento que poderia ser

aplicado às necessidades da população, principalmente no âmbito da produção material. Passou-se a cultivar amplamente a idéia de que as forças da natureza poderiam ser colocadas a serviço do homem, proporcionando-lhe bem-estar e reduzindo-lhe o fardo do trabalho. Há, portanto uma relação entre os princípios experimentais da física newtoniana e a formação de uma cultura científica aplicada, à qual Comte ligaria sua sociologia no pós-revolução francesa; a nosso ver influenciado também pelo espírito daquilo que F.A Hayek (1899-1992) em seu *Counter Revolution of Sciences* (1952, p.105) chamaria de a “*hybris* científicista da Escola Politécnica”. Entretanto em harmonia com seus antecessores setecentistas, Auguste Comte procura afastar seu cientificismo do empirismo dogmático assumindo um caráter finalístico relativista,¹ para o filósofo,

o caráter fundamental da filosofia positiva é considerar todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constitui o objetivo de todos os nossos esforços, ao mesmo tempo em que julgamos absolutamente inacessível e sem sentido a busca daquilo que se chama de causas, tanto primeiras como finais (COMTE, 1830, I, § 4; vol. I. p. 26-27).

É ainda aqui oportuno, o texto de Luis Carlos Soares (2007, p. 5) ao afirmar que os “filósofos” da Ilustração francesa, principalmente Voltaire, Montesquieu e Morelli, passaram a desenvolver uma leitura da organização da sociedade baseada em uma idéia de ordem regular, constituída por leis invariantes, inspirada na física newtoniana e na idéia da existência de uma ordem natural mecânica e universal, exterior e anterior ao Homem (HAMPSON, 1990; CASINI, 1995; e SOARES, 2007 in: Luis Carlos Soares, 2007, p.8). Isso quer dizer que a sociedade, portanto, também passara a ser vista de uma forma objetiva isso quer dizer, atomizada e como um objeto cuja própria ordem lógica se caracterizava pela exterioridade e anterioridade em relação aos interesses e as paixões dos sujeitos individuais que a constituem.

2.1 As origens do positivismo comteano e a crítica da economia política

¹ Sobre o relativismo em Augusto Comte, ver Sergio TISKI, *Contribuição para repensar A. Comte: o seu relativismo*. Londrina, 1995 e também de Sergio TISKI, *A questão moral em Comte*, 2005, p 16. Tese de doutorado orientada por Oswaldo Giacóia Jr.

É fato notório que ao migrar de sua cidade natal, Montpellier, para Paris, Auguste Comte rapidamente se tornara secretário de Saint-Simon, sendo por este orientado no tema da Economia Política desde agosto de 1817 (STEINER, 2016, p. 23). Saint-Simon que descobre nos princípios desta nova área do conhecimento, especialmente nos princípios advindos da economia clássica de Adam Smith (1723-1790) e de Jean-Baptiste Say (1767-1832), a justificativa que buscava desde 1802 para fundar a ciência social, acusava os economistas de não apreenderem corretamente o seu objeto e de ignorarem a dimensão política da economia. É neste sentido que apontaria a tarefa que o mestre de Comte lhe atribuiria; Comte deveria apresentar a sua concepção política da reforma da economia política (Ibid., p.19). Nesse sentido, Comte se constituiria então como o “inaugurador de uma tradição sociológica que queria destacar ‘o quanto a economia política era uma falsa ciência’” (idem). Havia, portanto, uma insatisfação profunda com as bases epistemológicas e metodológicas da nascente disciplina que procurava se estabelecer academicamente em um cenário no qual a sociologia já era parte entre os anos de 1820 a 1830 na França.

2

De acordo com Steiner (2016, p.21), a economia política atravessava um período difícil no final do século XVIII. O *Methodenstreit* [controvérsia metodológica] que opôs Gustav Schmoller (1838-1917), o mestre da escola histórica alemã a Carl Menger (1840-1921), o partidário da abordagem econômica marginalista, dita “neoclássica” assumia dimensão internacional (França, Inglaterra e Itália). O problema concernia em definir se a economia política devia permanecer uma ciência política e social, atenta às dimensões históricas e institucionais da atividade social ou se devia pelo contrário renovar-se por meio do formalismo matemático baseado em hipóteses quando se tratava de conceitualizar o comportamento dos atores econômicos. Comte passara concomitantemente a acusar o frágil estatuto científico da economia política e a formação dos economistas, quase sempre advogados ou literatos (Ibid., p.25), afirmando que a Economia Política podia “desempenhar um papel na derrubada do *Ancien régime*, mas não metamorfosear-se em um saber positivo, capaz de fundar e estabelecer a sociedade industrial” (Ibid., p.26). Para Comte (1975, v2,

² Para maiores detalhes ver: “As três culturas” especialmente o primeiro capítulo de Wolf Lepenies. Ed. Edusp. 1996

p.95 apud Steiner, 2016, p. 26), a economia política havia assumido “a anarquia do momento como princípio diretor, erigindo como dogma universal a ausência de toda e qualquer intervenção reguladora” uma vez que para estes, a concorrência era vista como suficiente e necessária à coordenação harmônica da sociedade fazendo desaparecer o governo do horizonte da pesquisa social; o que era inadmissível para Comte que percebia nisso uma fonte da impotência da dita “Escola Clássica de Economia” frente às reivindicações trazidas “pela mecanização, crises de superprodução e pelo pauperismo”. De acordo com Steiner (ibid., p.26), Comte também se posicionara contra o isolamento no qual os economistas se colocavam perante o restante da filosofia social, excluindo a convivência necessária entre os diferentes ramos do saber. Nesse sentido, era preciso, para Comte, proteger a ciência social do isolamento da economia e da pretensão dos economistas em regenerar a filosofia social sobre a base de sua própria prática científica.

A crítica metodológica da economia política feita por Comte, gira em torno de cinco temas (Comte, 1895c apud Steiner, 2016, p. 209): (I) a rejeição da economia política como uma falsa ciência; (II) a recusa em separar fatos econômicos de outros fatos sociais - o fato econômico é um fato social e, portanto são fenômenos inseparáveis; (III) a condenação da teoria da ação instrumental, ou seja, a crítica das teorias metafísicas que apresentam o homem como um ser essencialmente calculista, mobilizado apenas por seu interesse pessoal; (IV) a importância histórica da atividade econômica - entendida como contextualização dos fatos sociais; e (V) do caráter político representado pelo sistema de trocas e pelo qual a sociedade industrial deve conciliar ordem e progresso. É relevante saber que a crítica da economia política de Comte, expressão máxima da primeira parte de sua obra, encontrou pouco eco em sua época sendo as exceções John Stuart Mill, cujo *Principles of Political Economy* (1848) se tornara referência no meio do século XIX; Thomas Cliffe Leslie (1825- 1882) e John Kells (1823-1907) ainda entre os bretões e na Alemanha, Karl Knies (1821-1898) - todos reconheceram a pertinência do *Curso de Filosofia Positiva*. A segunda parte da obra de Comte, voltada para o delineamento de uma religião e para a renovação da elite social a partir uma *sociocracia* fundada sobre o altruísmo é por sua vez quase que completamente desacreditada. Mill, por exemplo, de acordo com Steiner (2016, p. 45) considerara o *Système* como

a obra de um homem contaminado pelo moralismo e atingido pela mania de controle. De acordo com Steiner, Comte conferira uma dimensão crítica ao conceito de altruísmo, afirmando que na sociedade industrial “o grande problema humano consiste em assegurar a primazia deste sobre o egoísmo”. De acordo com o comentador, (Idem), “ao inserir a defesa do altruísmo como continuidade da crítica metodológica da economia política, Comte evidencia o fio condutor da sua abordagem”. Em primeiro lugar o altruísmo se torna o conceito que permite fazer a ligação entre a crítica do discurso dos economistas e a natureza das trocas na sociedade industrial; em segundo lugar, o altruísmo está vinculado a uma instituição bem caracterizada – a família – de tal maneira que Comte chega a uma pesquisa sociológica sobre os modos de troca que se dão no seio familiar, especialmente a partir das instituições da doação e da herança, formas que mesmo desvinculadas dos estudos tradicionais passavam a ter importância econômica e social consideráveis.

Nietzsche, apesar de todos os deslocamentos conceituais que daí adviram, não se furta ao problema da essência altruísta da família buscando a partir daí, introduzir-se no contexto da querela positivista; ou seja, Nietzsche irá negar o paradigma da essência altruísta familiar ao sugerir que esta se funda de modo distinto, a partir do egoísmo que permeia os impulsos sexuais. Segundo Nietzsche (Nachlass/FP 1880 6 [164]), “a pulsão sexual (*Geschlechtstrieb*) faz com que os homens se repilam uns aos outros; é um egoísmo arrebatado e não uma fonte de sentimentos sociais – nada altruísta!”. Nesta mesma oportunidade, porém em uma passagem anterior, Nietzsche (Nachlass/FP 1880 6 [137]), buscando um contraste em relação à Spencer, afirma que a idéia de sacrifício [maternal] pelas crias não é essencialmente um conceito altruísta, apresentando então novas possibilidades como aquela em que a mãe sacrifica a sua cria por força da vingança e conseqüentemente por egoísmo. Seguindo a mesma lógica relativa à irresponsabilidade total desenvolvida em *Humano demasiado humano*, a qual confere certa autonomia aos impulsos sobre o processo decisório individual, Nietzsche diz que “uma pulsão (*Trieb*) é mais forte que a outra e a sacrifica, por exemplo, quando uma mãe para cuidar de seu filho, passa fome. Mas não se trata de altruísmo dado que o sacrificar não tem nada de altruísta”. É neste contexto analítico da ação humana e na direção de um naturalismo das pulsões, que Nietzsche pretende, portanto, desconstruir a aparência

positivamente absoluta do agir pelo outro afirmando a hegemonia sempre temporária de ‘um quantum de força’ (*Ein Quantum von Kraft*) que leva o indivíduo “àquelas ações repletas de considerações, mas que no fundo, permanecem apenas em busca da autosatisfação”.

Ainda no contexto crítico do paradigma familiar do positivismo, Nietzsche (Nachlass/FP 1880 1 [110]) iria escrever que “a procriação nada tem de altruista. O animal persegue com ela um prazer que o leva a morte. O sacrifício pelas crias é o sacrifício pelo mais íntimo, a si (*für das Eigene*), aos filhos [não pelos filhos] etc; absurdo, mas não é altruísmo”. Em um escrito posterior, ou seja, em Nachlass/FP 1886 5 [66], Nietzsche irá classificar ‘o amor materno’ em relação ao filho como uma dita “tendência irrazoável,” encontrando ainda um paralelo em relação ao ‘amor à própria obra’; comparação que finda na alegação conclusiva “não altruista!”. De acordo com Steiner (2016, p.50), para Comte, as sociedades são compostas não por indivíduos, mas por famílias. A família é vista então um espaço social no qual as trocas escapam ao mundo mercantil - um paradigma que segundo Steiner, os economistas adotaram desde então. Desta forma, para Comte, os três elementos do altruísmo ali se encontram sintetizados: a criança desenvolve uma veneração por seus pais, especialmente por sua mãe; os conjuges estão ligados pela união do casamento e finalmente, os pais fazem valer sua bondade ao cuidar dos filhos. Para Comte, como já fizemos referência, este altruísmo familiar pode assumir uma forma complexa, dado o caráter impuro e egoísta que se faz possível no seio familiar, sendo facilmente maculado por uma espécie de ‘egoísmo doméstico’ (Steiner, 2016, p.50 apud Comte, 1895d, v.2). Nietzsche que ignoraria tais nuances do filósofo francês - nuances estas dispensadas também por Mill, dado que tais escritos estavam desenvolvidos no período tardio ignorados de maneira enfática por ambos - acabaria por concordar com Comte, mesmo sem saber, no que diz respeito a possibilidade de um egoísmo sublimado no altruísmo familiar. Comte, porém, vê este aspecto como que um desvio da ‘normalidade’ e não como o motivo central da estrutura familiar. Ainda no contexto da família e do pragmatismo comteano, a figura feminina da mãe deveria ser ‘protegida do egoísmo industrial permanecendo responsável pelas atividades domésticas, enquanto o marido supriria suas

necessidades e as de seus filhos.³ Protegidas e “dotadas de faculdades afetivas mais fortes que as dos homens, as mulheres possuíam a condição de resolver ‘o grande problema humano, ou seja, a subordinação do egoísmo ao altruísmo’” (STEINER, 2016, p. 52 apud COMTE, 1895d, v.2. p. 204). Ainda no contexto da crítica ao paradigma altruístico familiar, o filósofo irá dizer em *Nachlass/FP 1880 3 [33]* que “[...] tudo o que fazemos para nós fazemos para os demais, mas tudo o que fazemos *para* os demais, fazemos pelos demais, mas isso não é altruísmo”. Nesse sentido é para Nietzsche impossível ao homem eximir-se de seus próprios interesses dando primazia total ao outro mais do que a partir de uma pulsão temporal que acaba por se converter na ação altruista; Nietzsche (*Nachlass/FP 1880 6 [70]*) aliás admite a condição ontológica *natural* do altruísmo porém o vincula a uma espécie de oportunismo, quando defende a sua possibilidade sob condições de necessidade, mas nunca como uma totalidade e uma moral absoluta. Para o mestre de Comte, Saint-Simon, entre 1817 e 1825, seriam ambos, a filantropia e o ‘novo cristianismo’ os encarregados por harmonizar os interesses comerciais destoantes. Apresentando sua variante do tema e tendo em vista fazer oposição ao egoísmo, o qual, a seu ver “causara estragos irreparáveis,” Comte afirmara ser preciso valorizar uma dimensão do comportamento humano usualmente negligenciada, ou seja, era preciso promover e tornar hegemônico o *ethos* moral denominado altruista; a etapa final deste direcionamento da moralidade é a religião da humanidade uma forma de culto adaptada à sociedade industrial e que aos olhos de Nietzsche constituía-se como que sob as ‘sombras do cristianismo’; perpetuando então aquela inversão niilista e conseqüentemente *décadent* dos valores característicos da modernidade.

2.2

A produção da moralidade

De acordo com Philippe Steiner (2016, p.52) no meio período entre as suas duas grandes obras, Comte entra em contato com a obra de Charles Dunoyer (1786-1862). Próximo de Say, Dunoyer adota posições heterodoxas quanto ao papel do Estado na sociedade industrial, aplicando a distinção entre

³ Comte por outro lado fora um dos primeiros a permitir mulheres em seus cursos de filosofia como, por exemplo, George Sand (1804-1876) quando a tendência era a oposta.

bens materiais e serviços imateriais, originárias de seu conterrâneo. Ainda assim, a questão da produção material retinha toda a atenção dos economistas liberais, o que os conduzia a um baixo apreço pelo tema do papel do Estado - tido como fraco empreendedor e gestor, uma vez que os seus funcionários não seriam movidos por interesses pessoais. A partir desta perspectiva, “o Estado deve ser mínimo, para que o seu custo para os produtores seja o menor possível”. Neste sentido o cenário se altera quando se aplica ao Estado a distinção, segundo Steiner, própria de Say, a saber, a distinção entre as artes que se exercem sobre a matéria e sobre a natureza em relação àquelas que se aplicam ao homem, pois ‘de todas as artes que o gênero humano exerce talvez sejam estas as mais fecundas em consequências (STEINER, 2016, p.48 apud DUNOYER, 1845, p.4). Ao lado das artes que agem sobre o corpo, os sentimentos, a imaginação e sobre as faculdades intelectuais, Dunoyer salienta também a importância “das artes que produzem a moralidade acostumando nossos afetos a regularem-se, na prática, com base nas luzes da razão” (STEINER, 2016, p. 48 apud DUNOYER, 1845, p.227). Para Dunoyer (Steiner 2016, 48 apud Dunoyer 1845, p.275), a produção da moralidade envolve a educação, primeiro familiar, depois aquela imposta nos colégios e nesse sentido também intervém o sacerdócio, pois “o padre é um instrutor de moral” Ainda para Dunoyer (STEINER, 2016, p. 49 apud Dunoyer, 1845 p. 349), “a religião tem a vantagem de conduzir ao bem por motivos superiores às considerações ordinárias [...] ela confere desinteresse, dignidade, e elevação ao caráter”. A moralidade assim disposta se fortalece quando o governo reprime politicamente o comportamento desviante. Assim, Comte encontra em Dunoyer a ideia segundo a qual o governo é uma instituição produtora, encarregada de produzir aquela que era a seu ver a mais importante das produções existentes, a “produção da moralidade e da civilização”. Entre outros, Comte retoma a diferença, estabelecida por Dunoyer, entre produção material e produção moral insistindo sobre a segunda, a seu ver, ignorada pelos economistas políticos. De acordo com Steiner (2016, p.49), Comte estava muito confiante na capacidade do governo tal como o entende, ou seja, “um governo composto pelo sacerdócio positivista, capaz de modificar a moralidade da população” a partir dos preceitos e dos fundamentos da religião da humanidade, julgando que tal modificação é um elemento central para a solução do “grande problema humano”, o qual coloca

como fio condutor do segundo volume da obra *Sistema de Filosofia Positiva*, ou seja, “subjugar a individualidade à coletividade”. Desta maneira, Comte passa então a elaborar uma tipologia das trocas que se constitui em um aprofundamento de sua teoria social. A ênfase do filósofo recai assim sobre a riqueza acumulada e sobre suas modalidades de transmissão. As trocas se constituem segundo sua motivação - altruista ou egoísta - e o caráter - violento ou pacífico - da transação (Comte 1895d, v.2 apud Steiner, 2016, p.50). De acordo com Steiner (2016, p.50) a originalidade de seu argumento deve-se ao lugar concedido à herança, já que Comte confere “uma dimensão intergeracional e histórica à transmissão das riquezas”. Nesse sentido as transmissões altruístas podem ser violentas (herança) uma vez que implica na morte daquele que possui, ou pacífica (doação) na medida em que as transmissões egoístas se dão pela conquista (violência) ou pela troca (pacífica). Comte, em busca da parcimônia, coloca por outro lado, a divisão social do trabalho como a grande descoberta dos economistas, “uma vez que a tarefa central da acumulação de riquezas conduz cada cidadão a trabalhar essencialmente para outrem” (COMTE, 1895d, v2, p. 159 apud STEINER, 2016, p. 51). A dimensão coletiva e solidária da divisão voluntária do trabalho se torna então o fio condutor da reflexão de Comte sobre o altruísmo enquanto prática efetiva na sociedade industrial fazendo deste, um axioma de seu catecismo positivista. De acordo com Steiner (2016, p. 54), na medida em que Comte fazia uma defesa da igualdade e da justiça como ideal da sociabilidade humana, poucos economistas lhe deram atenção. Pierre-Joseph Poudhon (1809-1865) por exemplo, afirmava que as motivações generosas não diferenciavam humanos de animais. Um dos raros economistas a dar atenção a Comte, inclusive inscrevendo seus trabalhos sob o rótulo de sociologia foi Herbert Spencer. Spencer, longe de concordar em todos os pontos com as reflexões de Comte conferiu grande importância à questão do altruísmo em seu *Data of Ethics* (1879). Nietzsche, leitor do referido livro, colocaria em Nachlass/FP 1880 1 [98] que “Spencer pressupõe a igualdade entre os homens (*Gleichheit der Menschen*)” e nesse sentido, sua posição contrasta com a de Stuart Mill que embora marcado pelos primeiros trabalhos de Comte e favorável ao desenvolvimento dos comportamentos orientados para os outros, não deu importância maior às suas idéias sobre o altruísmo as quais remetiam-lhe a expressão de um moralismo excessivo. Assim como Comte, Spencer

ênfatiza a família como instituição adaptada ao desenvolvimento do comportamento altruista e situa as transmissões intergeracionais dentro destas práticas, procurando acima de tudo mostrar como as motivações altruistas e egoistas podem se harmonizar. Spencer, porém, quer inscrever as diferentes combinações do egoísmo e do altruísmo não na topografia do cérebro humano, mas no princípio da seleção dos mais fortes e melhores, o qual, em sua visão, rege a evolução das sociedades – paradigma que Nietzsche iria também criticar futuramente a partir da lógica das pulsões. Existem ainda algumas diferenças quanto ao significado político das conclusões entre ambos. De acordo com Steiner, Spencer em *Data of Ethics* (1900, p.253) rejeita a máxima comteana do “viver para outrem” como tão falsa em sua opinião como a máxima puramente egoísta – o que Nietzsche a nosso ver se colocaria completamente de acordo apesar de muitas vezes soar como um defensor ortodoxo do egoísmo. Ainda nesse sentido, afirma Steiner (2016, p. 55) que Spencer rejeita também, o fato de que a idealidade altruista possa ser a base objetiva da subjetivação que Comte pretendia para a modernidade, insistindo sobre a idéia segundo a qual, não se trata de fazer o altruísmo prevalecer sobre o egoísmo, mas de conciliar os dois instintos: concorrência e compromisso por um lado, egoísmo e altruísmo, do outro. De acordo com Steiner, para o economista Spencer, o egoísmo seria o ponto de partida obrigatório, “pois sem uma relação clara entre a contribuição e a retribuição, não haveria produção suficiente de riqueza e, portanto, nenhuma possibilidade de agir de maneira altruista”. De acordo com Steiner (ibid., p.55), Spencer observa a situação de concorrência como uma concorrência entre atores egoístas que graças aos efeitos positivos da cooperação, chegariam ao acordo e ao compromisso de “nada mais ter que sua justa parte”. De todo modo, o evolucionismo de Spencer explica a passagem progressiva do egoísmo ao altruísmo através do desenvolvimento pleno da cooperação entre atores calculadores. O egoísmo e o altruísmo são, portanto, necessários à obtenção desse resultado. Em Comte, por sua vez, o perigo contido na sociedade industrial se deve ao desenvolvimento exagerado do egoísmo que só podia ser combatido pela educação fornecida pelo clero sociocrático e pelas mulheres. Segundo Steiner, a argumentação spenceriana é realizada em termos econômicos, sendo um cálculo de custos e benefícios o qual opera ao longo da evolução que permite mensurar altruísmo e o egoísmo em uma mesma escala de avaliação; o que por

sua vez se encontra em oposição a maneira como Comte vê o altruísmo, ou seja, como instinto e valor último, oposto e distinto do egoísmo. De acordo com Steiner (Ibid., p. 56), os debates sobre o altruísmo acontecem em um período de confronto entre os economistas e as outras ciências sociais, momento caracterizado por uma espécie de “imperialismo da economia, a qual pressupunha que a teoria econômica era a gramática geral da ação humana”. Nietzsche irá então procurar integrar-se a querela acerca da dualidade da natureza humana engendrada pelos economistas e positivistas acusando a superficialidade do debate a partir de uma crítica gnosiológica de caráter fisiológico no qual o aspecto perspectivo e pulsional (são nossas pulsões que interpretam o mundo dirá Nietzsche) do conhecimento é apresentado. Ainda assim, Nietzsche passa a perscrutar as condições de possibilidade de realização do gênio - de acordo com Clademir Araldi (2003, p. 117) uma marca de seu afastamento em relação a Schopenhauer – assim como do desenvolvimento da cultura diante do novo cenário que se estabelecia no período.

2.3 A Chegada e a recepção do positivismo na Alemanha e o papel de John Stuart Mill

J. Heilbron (1995, p. 258, tradução nossa) afirma que um fator determinante na recepção do positivismo na Alemanha - e afirmamos conseqüentemente em Nietzsche – foi a leitura realizada acerca de Comte na Inglaterra. De acordo com o autor, nas décadas de cinquenta e sessenta do século XIX, o positivismo foi tópico de inúmeras discussões no país, girando o debate central, em torno da questão da natureza teológica. De um lado positivistas ortodoxos, de outro, aqueles que como Herbert Spencer buscavam mostrar que as idéias de Comte não tinham fundação na ciência. A doutrina de Comte, segundo Heilbron (Ibid., p. 259), teria se adaptado melhor a este país do que a França pelo fato da ‘estrita distinção entre teologia, metafísica e ciência se contrapor à realidade anglicana que misturava ciência e religião’. Entretanto o autor afirma que o positivismo de Comte fora abrangido em um amplo espectro, ou seja, “como teoria do conhecimento, como visão de mundo e como proposta de uma religião da humanidade” (idem), mas nunca, porém em um sentido estrito. Tal constatação nos parece pertinente tendo em vista, por exemplo, a

ligação que será estabelecida por Habermas, entre Nietzsche e o positivismo comteano única e exclusivamente a partir da teoria do conhecimento o que aparta a crítica à moral elaborada por Nietzsche. De acordo com Heilbron (Ibid., p.264) a tendência em analisar Comte a partir da teoria da ciência – o que se constitui hoje como verdadeira tendência⁴ - fora iniciada pelos neo-kantianos franceses como Charles Renouvier (1815 - 1903) e Émile Boutroux (1845 – 1921) este último, o professor de Émile Durkheim (1858 – 1917) e a quem, este último, dedicara sua dissertação de doutorado. Relevante é ter em vista o fato de que “foi a leitura realizada pelo círculo de John Stuart Mill que conferiu um lugar na filosofia para Comte” (Idem). Mill que lera os dois primeiros volumes do *Curso de Filosofia Positiva* em 1834 e 1841 estabeleceu uma profusa troca de cartas com o pensador francês que iria culminar em um louvor a Comte como o filósofo moderno mais importante em seu *Sistema de Lógica*.⁵ É a partir do imenso sucesso deste livro que a presença de Comte se intensificara entre os ingleses, até que em 1844 ‘o grande ano’,⁶ oportunidade que marca também o início a do suporte financeiro engendrado por Stuart Mill junto aos positivistas ingleses tendo em vista as condições limitadas do examinador de admissão (*examineur d'admission*) já então aposentado (HEILBRON, 1995, p. 265, tradução nossa).

Em 1865, nove anos após a sua tradução do *Cours* para o Inglês, John Stuart Mill lança o aglutinado *Auguste Comte and Positivism* (1865). Fruto de mais de trinta anos de contato entre o autor e Comte, este livro é fundamental para o modo com que a Alemanha iria ler Comte e o positivismo. Em nosso caso, sua importância se deve não apenas pelo fato de Nietzsche possuir uma cópia repleta de anotações em sua biblioteca, mas porque este fora o livro que embasara todas as referências que lhe aproximaram do positivismo, como aquelas apresentadas em *História do Materialismo* (1866) por Friedrich Albert Lange e em *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart* (1873) por Eugen Dühring, ambos lidos por Nietzsche nos

⁵ Livro de 1843, traduzido para o Alemão apenas em 1872-1873.

⁶ De um modo geral 1844 é considerado o “ano sem igual” por um conjunto de mudanças paradigmáticas por parte de Comte, é no Outubro de 1844, que Comte conhece Clotilde de Vaux (1815-1846) experiência que marca profundamente sua vida a direção do catecismo positivista. Coincidentemente é exatamente essa a data de nascimento de Nietzsche (Outubro de 1844).

respectivos anos de seus lançamentos, encontrando-se ainda uma cópia deste último na biblioteca de Nietzsche, repleta de marcas de leitura nas partes dedicadas à Comte. Parece oportuno afirmar aqui que além dessas referências, Nietzsche possuía uma cópia em alemão do *Curso de Filosofia Positiva (Einleitung in die Positive Philosophie)* de 1880 sem marcas de leitura o que não significa muito, visto que livros importantíssimos para a formação do autor, como os textos do próprio Lange, não se encontram em sua biblioteca. Chama atenção, no escrito de Mill o caráter cronologicamente retrospectivo, o formato de suma em tom informal e o aspecto crítico e comparativo de sua análise, particularidades que são por sua vez herdadas por Nietzsche. Após ter se decepcionado com as idéias de Comte, especialmente no que diz respeito às diferenças de opinião sobre a metodologia das ciências, Stuart Mill defende que

a filosofia da ciência consiste em duas partes, uma referente aos métodos de pesquisa e a outra aos modos de argumentação e prova, na medida em que para Comte, os métodos derivam seu significado da própria prática de pesquisa e a partir de determinado campo científico, fazendo com que as questões relativas aos critérios lógicos de argumentação perdessem significância central (Ibid., 259, tradução nossa)

Mill questiona também a perspectiva religiosa tardia do filósofo ressaltando então o que a seu ver era o aspecto decadencial central desta transformação. Em seu *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*, (1994, p.30, tradução nossa) Oscar Haac anota que em *Auguste Comte and Positivism* (1865, p.120) Mill pergunta-se se deve rir ou chorar diante de tal decadência (decadence) do intelecto'. Ainda segundo o autor, "Mill abominou o culto a Clotilde de Vaux e isso precipitou muitas outras dúvidas. O lema de Comte 'vivre pour autrui' parecia ter em vista menos um apelo por altruísmo do que uma diminuição da liberdade". (X, 335) Segundo o autor, Mill parece tomar de volta os elogios traçados em sua lógica, pois o culto proposto por Comte ofendeu o centro da sua sensibilidade: a idéia de liberdade. Ele observou em relação a isso, um 'resíduo' do catolicismo apesar de considerar seu ideal de humanidade como um substituto para Deus levando em conta ainda a importância dos afetos. Heilbron afirma que de todo modo, em contraste com a Inglaterra, a chegada de Comte na Alemanha foi tardia não havendo nenhuma publicação por um autor alemão dentro de 20 anos desde a primeira resenha

feita na Holanda, o segundo maior centro positivista da Europa à época (Ibid., p. 259, tradução nossa). De acordo com o professor holandês, Auguste Comte fora estudado principalmente por acadêmicos *outsiders* na Alemanha, especialmente no campo da história. Em 1859, Karl Twisten (1820-1870) um dos grandes teóricos do partido progressista da Prússia, apontou que Comte, Mill e Henry Thomas Buckle (1821-1862) eram os novos exemplos de ciência da história em um artigo chamado *A vida e a obra de Auguste Comte* no *Preussische Jahrbücher*; essa foi uma das primeiras publicações sobre Comte na Alemanha (Ibid., p. 261, tradução nossa). No texto, Twisten coloca que “essa nova história era pensada primordialmente para fazer história política e para buscar as leis, mais do que fornecer descrições de ‘personalidades individuais’ e/ou ‘eventos especiais” (Idem). A resposta surgiria com J. Gustav Droysen (1808-1884) em uma resenha do livro *História da Inglaterra* de Buckle – livro que consta na “biblioteca positivista” de Comte – e no qual o pensador saía em defesa explícita do método compreensivo em contraposição ao método explicativo. Importava ao autor a *interpretação* e não a ‘busca por leis’. Para Droysen o método essencial em história era o *Zu Verstehen* (compreensivo) e não o *Erklaren* (explicativo).⁷ Essa posição, segundo Heilbron (Idem) marcou a virada hermenêutica nas ciências humanas na Alemanha⁸ que a partir desse momento havia sido dominada pelo dualismo “da explicação contra a interpretação”, entre as ciências naturais e as humanidades. Heilbron (Idem, tradução nossa) reclama, assim como irá fazer Helmut Heit posteriormente, que não houve no debate alemão, entretanto, nenhuma nota “ao fato de Comte ter também enfatizado que a busca por leis ocorre no positivismo por meio de uma ampla variedade de métodos, e que essas leis possuem naturezas distintas em várias ciências”, o que aparentemente conferira um caráter correspondencialista e empírico radical à Comte que cunhara a frase “tudo é relativo. Eis o único princípio absoluto”.⁹

⁷ Nietzsche não foge a este espírito de época, aliás a crítica ao Positivismo - no âmbito da teoria do conhecimento - irá se desenvolver nesse sentido, como pretendemos mostrar.

⁸ A presença de Comte na Alemanha é importante, mas também é a influência inversa, ou seja, da Alemanha em Comte; segundo Mary Pickering curiosamente Herder e seu conceito de *Humanität* podem ter influenciado Comte. Sobre esse fato e sobre a apresentação dos escritos de Comte para Hegel por Gustav d'Eichtall (1804-1886) de certa forma aluno e grande admirador de Comte. Ver em: *New Evidence of the Link between Comte and German Philosophy* em *Journal of the History of Ideas* Vol. 50, No. 3 (Jul.- Sep. 1989), p. 446.

⁹ Citação de 1857. Olhar de Jean-Fraçois Mattéi, *A barbárie interior*. p. 267 apud H. Gouhier *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme* (1970) p. 183.

Nesse sentido, a precedência colocada por José D'assunção Barros (2014, p. 10) segundo a qual “o positivismo estava já formado no século XIX na medida em que o historicismo ainda se desenvolvia na Alemanha” não parece ter sido suficiente para sobrepujar a expressividade dos pré-julgamentos críticos afirmados por Heilbron. Em relação ao positivismo, os embates de Nietzsche se dão principalmente em um sentido crítico no campo da filosofia da moral, tendo em vista a problematização da idealidade absoluta do altruísmo, assim como no âmbito da filosofia do conhecimento empenhando-se então em uma crítica do sensualismo¹⁰; em relação ao historicismo, Nietzsche irá desenvolver uma crítica de seu cientificismo exarcebado, a qual não nos interessa mais que contextualmente.

2.4 A influência de Lange

George Stack (1983, p.80) em seu *Nietzsche and Lange* afirma, em estilo característico, que grande parte da interpretação a respeito de Comte, elaborada pelo filósofo alemão, já estava essencialmente préfigurada no livro *História do Materialismo (Geschichte des materialismus) de 1886*.¹¹ Um aspecto marcante aqui é a influência de John Stuart Mill em Lange. Em *História do Materialismo*, livro o qual Nietzsche adquire três edições diferentes ao longo da vida,¹² Lange contempla Comte e seu positivismo paulatinamente, além de adicionar novas fontes ‘comtianas’ com o passar das edições.¹³ Na primeira destas edições e no interior da primeira parte, intitulada “*A Filosofia Moderna*”, o pensador francês é analisado no segundo capítulo: “*O materialismo filosófico depois de Kant*”; ali dois subcapítulos chamam atenção por tratarem diretamente de Comte; o

¹⁰ Sobre Nietzsche e o sensualismo olhar de Eduardo Nasser, Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser. São Paulo. Edições Loyola, 2015.

¹¹ Nietzsche lê o livro no ano de seu lançamento uma vez que em agosto do mesmo ano redige carta a Carl von Gersdorff comentando sobre o livro.

¹² Apesar dos registros, esse livro é um caso curioso, pois nenhuma das cópias sobreviveu ao tempo apesar dos quase mil e quinhentos comentários sobre Lange na obra de Nietzsche.

¹³ A partir da segunda edição de *Historia do Materialismo*, Lange adiciona referências a obra *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart* (1869) de Eugen Dühring a qual do mesmo modo, possui um capítulo (*die philosophie seit der Wiederaufnahme durch die Deutschen*) em que aproxima Schopenhauer e Comte a partir do espírito da filosofia alemã na atualidade (*Feuerbach, Schopenhauer, Comte und gegenwärtige Philosophie*) Nietzsche do mesmo modo possui o livro com marcações na parte dedicada aos autores e realiza como veremos aproximações entre Schopenhauer e Comte a partir da moral.

primeiro, “Os países onde tem nascido a filosofia moderna se voltam à vida real, na medida em que a metafísica permanece na Alemanha”. O segundo, “A marcha do desenvolvimento na Alemanha”. Na quarta parte, intitulada “O materialismo moral e a religião”, Comte figura especialmente no terceiro capítulo: “O materialismo teórico nas suas relações com o materialismo moral e com a religião”; ali um subcapítulo é intitulado como a ‘Nova hierarquia de Comte’. Para Nietzsche, o livro de Lange era uma espécie de “*Magem um Opus*” (STACK, 1983, p.3, tradução nossa) a partir do qual o mesmo extraía alguns de seus problemas filosóficos. Nesse sentido, Nietzsche o caracteriza como “o melhor livro já escrito” - anotando ainda, que além deste ‘nada mais precisava a não ser Schopenhauer e Kant¹⁴’ (BVN-1866, 526). De maneira geral, Lange, especialmente influenciado por Herbert Spencer, buscava fundamentar e conferir à psicologia o status de ciência positiva.¹⁵ Assim, “como positivista, ou para ser mais preciso, como um materialista das aparências”,¹⁶ Lange desejava saber “até que ponto o método da ciência da natureza [seria] aplicável à psicologia” (LANGE, 1903, p. 412, tradução nossa). “Defendendo os argumentos em prol de uma psicologia especulativa amparada nos escritos de Julius Schaller e Leopold George” (TEO, 2005, p. 64, tradução nossa), o neo-kantiano Lange pretendeu fundamentar a coexistência do método objetivo e da especulação no contexto histórico-filosófico. O historiador das idéias afirmaria que aquilo que lhe que importa era a “neutralidade subjetiva do sábio” (Ibid. p. 413). Para Lange (ibid. p. 414)

é necessário resistir sempre que surge a pretensão na qual a ciência especulativa seja mais elevada e digna de fé que a ciência empírica [...] que nossos leitores não se enojem com isso, uma das principais verdades do novo período que começa para a humanidade, exige, não como queria Comte, que se suprima a especulação; mas sim, que se assinale seu lugar definitivo a fim de que se separe o que pode e o que não pode ser feito em interesse da ciência.

¹⁴ Sobre a influência de Kant em Nietzsche a partir da *Nietzsche-forschung* olhar de António Marques “*A filosofia perspectivista de Nietzsche*” (2003).

¹⁵ Na página 427, de seu história do materialismo Lange afirma que “aparentado a nós’, Herbert Spencer admite um materialismo do fenômeno cujo valor relativo tem seus limites na ciência da natureza e esses limites se encontram na idéia de um absoluto incognoscível” opondo-se então a Comte para quem o absoluto concerne ao domínio do cognoscível. Lange afirma sem embargo então, que a psicologia é uma ciência única em seu gênero e completamente independente de toda outra esfera do conhecimento buscando assim os limites da ciência da natureza voltados a essa área do saber.

¹⁶ VAHINGER, 1876 in: TEO, Thomas. *The Critique of Psychology*. Springer. 2005, p. 62. (tradução nossa)

Nietzsche certamente não concordaria com o ideal da neutralidade proposta por Lange, não pelo menos desde *Schopenhauer Educador* dado o pretense papel político e crítico do sábio; porém refletindo acerca da situação social da Alemanha à época, Lange (1903, p.80, tradução nossa), coloca que:

Inglaterra, França e os Países Baixos, verdadeiras pátrias da filosofia moderna, abandonaram ao fim do século XVIII o teatro das lutas metafísicas [...] e em um ponto coincidiram: se preocuparam unicamente com os problemas da vida real; nós os alemães, durante esse tempo seguimos com a metafísica.

Nesse sentido, para Lange, Comte cessara um vazio filosófico que na França, vinha desde Diderot assim como Mill na Inglaterra, um vazio que se mantinha desde Hume (idem). Anotando o aspecto progressivo e objetivo do conhecimento, assim como sua relação com o devir e com a história, Lange atenta para o fato de que a esta última não é feita a partir de saltos imprevistos ou imprevisíveis, mas sim que

as idéias novas abrem caminho através dos obstáculos suscitados pelas preocupações; estas idéias se fusionam com o erro que elas mesmas não de chegar a destruir ou se servem desse erro para construir uma direção oblíqua [...] o erro aparece com frequência na história como o molde no qual se funde a campanha da verdade. (Ibid. p.181, tradução nossa).

Seria para Lange, portanto, um erro menosprezar a tradição da ‘grande época’ de ‘embriaguez idealista’, ‘caracterizada por esforços puramente intelectuais’ uma vez que para o pensador neo-kantiano, “os alemães viveram uma juventude mais bela, mais rica e mais poética”. Nesse sentido, Lange cogita se este entorpecimento não seria ainda ‘uma força inesgotável de vitalidade’ uma vez que as guerras de independência (1813-1815) seriam devedoras desse espírito em especial (idem). Nesse sentido, o *Privatdozent* de Bonn apresenta ao ainda profundamente idealista Nietzsche, uma nova possibilidade analítica em Nachlass/FP 1875 9 [1] que pode ter incentivado filósofo a se despedir dos dogmatismos do idealismo prático (*praktische Idealismus*) de Wagner (1813 – 1883) e Schopenhauer, o qual ainda lhe “brilhava mais que o sol!” - alias declaração proferida logo antes de referir-se à completa necessidade do positivismo (*Positivismus*) em Nachlass/FP 1876,20 [19]. Uma referência

posterior proferida pouco tempo antes parece servir a uma compreensão mais profunda desta colocação; trata-se de em Nachlass/FP 1877 22 [37]; nesta passagem Nietzsche iria dizer: “é necessário incorporar em mim todo o positivismo e continuar sendo o portador do idealismo (prólogo)”. A partir destas duas colocações é possível afirmar que a completa necessidade do positivismo, assim como a necessidade de sua incorporação junto ao *idealismus* se dão ao menos em um sentido inconstestável, ou seja, no sentido da consolidação de uma aproximação crítica necessária que as tome tendo em vista a necessidade de uma nova direção hermenêutica e uma outra, pragmática, a primeira centrada no perspectivismo a segunda na idealidade do super-homem.

3. As origens da filosofia positiva em Nietzsche

Como dito anteriormente, Nietzsche passa a elaborar em tom aforístico as suas referências diretas ao positivismo (*Positivismus*) a partir de 1876. De todo modo, desde 1873 - o ano em que se inicia o distanciamento da amizade de Nietzsche para com Wagner, processo marcado pelo começo dos esforços de Beyreuth - o filósofo passa a dar atenção às origens do pensamento positivo na história da filosofia. No Nachlass/FP 1873 27 [55] elaborado para a terceira consideração extemporânea, Nietzsche se questiona retoricamente em que consistiria o positivo (*Worin bestand denn das Positive*) respondendo então - que este “consiste em uma certa satisfação que se contrapõe à experimentação prática (*praktischen Experimentieren*); uma satisfação com a própria vida [surgida] da fermentação selvagem de filosofias, romantismos e dos experimentalismos de todo tipo, a partir de seu próprio exercício continuado [...]” o que dava origem então a uma “[...] segurança na destruição e na condenação destas mesmas” [experimentações]. O positivo consiste assim, em “uma satisfação com a vida que conferia aos improdutivos uma confiança em sua própria cultura como critério de valor”. É nesse sentido que Nietzsche relaciona a origem do ‘positivo’ aos “filisteus da formação”, (*Philisters der Bildung*) ou “filisteus da cultura,” na medida em que estes “não tem sentimentos para os defeitos da cultura (*Kultur*) nem para os experimentos (*Experimentieren*) inventados por Goethe e Schiller” (Nachlass/FP 1873 27 [52]).

Ainda nesta passagem, Nietzsche denuncia que em seu tempo, praticava-se a ciência apenas “como ganha pão” afirmando ainda faltar a esta, uma orientação prática (*Die praktische Wendung*) do modo “como haviam aplicado os verdadeiros homens da cultura (*Kulturmenschen*)”, ou seja, “amando a ciência sem pensar na sua utilidade”. Não há, entretanto, entre os positivistas tal pretensão, já que o esforço principal destes se voltava para o domínio prático dos objetos e para um pragmatismo social esclarecido. Nesse sentido, nos parece viável interpretar a colocação que Nietzsche desenvolve em Nachlass/FP 1885 2 [131], uma passagem na qual o positivismo é disposto dentre os tópicos do seu projeto “A vontade de potência” ou “A vontade de poder”. Nesta ocasião Nietzsche irá demonstrar interesse no positivismo como assunto a ser tratado na

terceira parte do seu pretenso livro, afirmando ser preciso observar a “relação entre o niilismo, o romantismo e o positivismo (*positivismus*) (o último uma reação contra o romantismo, obra de românticos decepcionados)”.

3.1 As primeiras referências (A década de 1870)

A primeira referência ao neologismo comtiano ocorre no caderno *MP XIV 1A*, intitulado ‘*Papéis Sorrentinos*’ e se desdobra no Nachlass/FP 1876, 20 [19]. Nesta oportunidade, Nietzsche coloca como que em lista: “Opereta. Positivismo completamente necessário. *Fatum*. Um ascentuado heroísmo. Um estadista filantropo”. Iremos tomar esta sequência anotada como fio condutor a partir do qual pretendemos iniciar a contextualização das nuances da presença do positivismo em Nietzsche. Parece relevante anotar que a oportunidade na qual este caderno fora produzido, coincide com o último encontro pessoal entre Nietzsche e Wagner ocorrido em Sorrento, na Costa Amalfitana. Tal coincidência sugere, a nosso ver, como que a dita ‘abertura de Nietzsche para o sul’ se desenvolve sintomaticamente a partir do progressivo rompimento pessoal e do afastamento ideológico e espiritual para com aquele que afirmava ser “Paris, o bazar do mundo” (CHAVES, E; SENA, Allan, 2008, p. 321). De acordo com o dicionário *Houaiss* a palavra *bazar* serve para representar uma barraca ou loja na qual se vendem diversos tipos de objetos, principalmente quinquilharias em geral e também brinquedos, o que leva a denotar a antipatia dos românticos alemães pela cultura francesa, ojeriza acirrada com a realização da ‘Guerra Franco-Prussiana’ de 1870, evento no qual o enfermeiro voluntário (*freiwilliger Krankenpfleger*) Nietzsche participou ativamente por um curto período.

A ‘abertura’ de Nietzsche aos moralistas franceses e ao cientificismo positivista, apesar de constituir-se em uma novidade em relação ao contexto classicista do ‘primeiro Nietzsche’, parece conservar ainda em sua estrutura mais íntima os princípios delineados em sua filosofia inicial, não se constituindo aparentemente em um rompimento total. De acordo com Safranski (2001, p. 137),

o erudito filósofo clássico Nietzsche aproxima-se primeiramente da moderna ciência da natureza pelos caminhos da antiga ciência da

natureza. O atomista Demócrito fez isso com ele por causa de sua frieza. Com efeito, Demócrito rompe com o antropomorfismo, e retira da imagem do mundo todas as projeções morais, fazendo-o com isso aparecer neutralizado, objetivado, portanto “frio” (*Kälte*).

É justamente esta frieza analítica que se sobrepõe às projeções de valor estabelecidas pelos paradigmas estéticos precedentes, como aqueles que fundamentam o romantismo em sua faceta mais radical. Gostariamos, portanto de dar sequência à análise dos elementos coadjuvantes apresentados junto ao primeiro comentário em relação ao positivismo e no qual Nietzsche sugere a sua completa necessidade, na medida em que conjuramos a representatividade destes mesmos elementos no contexto da fundamentação de sua crítica à moral; posteriormente passaremos a uma análise de suas perspectivas epistemológicas, ou seja, daqueles comentários desenvolvidos no âmbito da filosofia do conhecimento até alcançarmos, por fim, a leitura habermasiana.

3.1.1. Opereta

Em uma carta (BVN-1873, 299) enviada à mãe Francizka e à irmã Elisabeth no início do ano de 1873, Nietzsche, então com vinte e nove anos, relatava um período de paz pessoal e a participação em algumas festividades em Basileia. Ressaltava também que em um evento em especial, esteve com Visser-Bischof,¹ seu principal anfitrião na Suíça e uma curiosidade; ali “alguns cavalheiros realizavam uma opereta”. O comentário despretensioso de um jovem adulto educado na infância para ser um músico e que permanecia ainda “pouco amadurecido para o recém-assumido cargo de professor de filologia na universidade desta mesma cidade” (JANZ, 2016, Vol I, p.37), dava conta de uma forte tendência musico-dramática que se dera especialmente nas décadas de 1870 e 1880. O comentário de Camille Crittenden (2006, p.239, tradução nossa) a respeito de Richard Wagner e Johann Strauss (1825 – 1899), figuras da cultura

¹ Wilhelm Visser-Bilfinger era conselheiro de educação da Basileia e foi o responsável por levar Nietzsche àquela universidade na qualidade de professor de filologia em Abril de 1869 seguindo os conselhos de Friedrich Ritschl professor em Leipzig com uma carta que dizia o seguinte: “[...] Nietzsche não é uma natureza especificamente política aparenta nutrir simpatias gerais para o crescimento da Alemanha, mas – assim como eu – não gosta muito do caráter prussiano, antes simpatiza vigorosamente com o livre desenvolvimento burguês e espiritual.” (Ibid. Vol. I, p. 210) é também de Visser-Bischof que Nietzsche tira a idéia da renúncia da nacionalidade (Ibid. p. 216) tornando-se então um ‘cidadão europeu’.

popular alemã hegemônica também em Viena² é valioso no auxílio à tentativa de conferir sentido à sequência estabelecida por Nietzsche: “esses nomes evocavam polos opostos do século XIX: um, o mundo de deuses teutônicos e de latões que imitavam trovões; o outro, o mundo das valsas e do Champagne” (idem, tradução nossa). Apesar dos contrastes, esses compositores dividiram o foco na qualidade de personalidades da cultura popular nos 1870 até o começo dos 1880, uma vez que, mais ou menos a partir desta época e segundo a mesma autora, “[...] os compositores de opereta passaram a experimentar temas da renascença medieval germânica, traços trágicos, e espessas texturas musicais – todas as marcas registradas das óperas de Wagner” (Ibid. p. 209). Nesse sentido é que Nietzsche irá afirmar que ‘na atualidade a melodia dominante da Europa, *l'idée fixe musicale*? Uma melodia de opereta (naturalmente, exceção feita aos surdos ou Wagner)’ (Nachlass/FP 1876 20[21]). Assim, desde a primeira metade da década de setenta, as análises de Nietzsche em relação à opereta convergem para o que o filósofo escreveria em uma carta a Heinrich Köselitz, ou seja, seria a “opereta a queda de Wagner” (BVN-1888, 1148). A nosso ver, portanto, a opereta, gênero nascido da *opera-comique* francesa, fundada na corte de Luis XVI (1754 – 1793) em 1714, se constitui assim como o positivismo, em um elemento representativo da abertura de Nietzsche para o sul.³ Nietzsche se refere positivamente em relação à opereta especialmente por conta da representatividade da união harmônica de elementos distintos frente a seriedade e ao sectarismo do drama wagneriano,⁴ que “assim como em relação à *Opéra-comique*, não dava espaço ao satírico e a ironia” (MACEDO, 2006, p.187). Vladimir Safatle (2006, p. 22) ao se referir à opereta, parece convergir a essa idéia quando afirma que para Nietzsche, “o riso irônico reconcilia o pensamento filosófico ao plano de imanência da vida como jogo de forças”. É nesse sentido particular, portanto, que pensamos haver na *lista* de Nietzsche, indícios da direção que assume o seu “autotratamento antirromântico” em uma época na qual o filósofo desejava sanar as paixões da juventude, afastando-se da herança idealista e de sua “reação exagerada contra o cientificismo do

² A autora defende a opereta vienense enquanto arte alemã, ver p. 211.

³ Olhar mais sobre em: GUERVÓS, Luis E. de Santiago. *Arte y Poder. Aproximación a la estética de Nietzsche. La música del sur como alternativa al paradigma wagneriano*. P.133-87.

⁴ Segundo Nietzsche, “A opereta não tem escalas: as escalas são meramente alemãs” BVN-1888,1148 Brief AN Heinrich Köselitz: 18/11/1888.

Iluminismo”;⁵ atitude a qual sintetizava o diagnóstico que o filósofo apresentaria em Nachlass/ FP 1885 2 [132] no qual, o niilismo é interpretado como a representação da preponderância do norte sobre o sul, “O niilismo ascendente, teórico e prático. Dedução errônea do mesmo (Pessimismo, seus tipos: prelúdios do niilismo, ainda que não necessários). Preponderância do Norte sobre o Sul” (tradução nossa).

3.1.2. Fatum

A expressão *Fatum* irá aparecer na obra de Nietzsche a partir de suas leituras de Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Há em sua biblioteca uma cópia do livro “*The conduct of life*” (1860) traduzida para o alemão (*Die Führung des Lebens*) datada de 1862, repleta de anotações e de onde muito certamente toma emprestado o conceito desenvolvido no primeiro capítulo intitulado “*Fate*” (Destino),⁶ traduzido na edição alemã por *Fatum*. Sob a influência do conceito emersoniano, Nietzsche escreve os dois primeiros textos filosóficos de sua vida, os quais seriam apresentados em *Germânia* são eles “*Liberdade da vontade e Fatum*”⁷ e “*Fatum e História*”⁸. Além de revelarem o posicionamento de Nietzsche na tradicional querela filosófica entre a Necessidade e Liberdade, estes textos, se constituem aos olhos de Curt Paul Janz (1911 – 2011), em verdadeiros “programas da filosofia madura de Nietzsche”.⁹ Gostariamos de apresentar então, alguns detalhes destes trabalhos, relacionando-os com a sua fonte inspiracional emersoniana, na medida em que pretendemos delinear os sentidos de sua ligação com o positivismo. Iremos apresentar primeiro então a importância contextual do conceito para a filosofia moral de Nietzsche em seu diálogo com Schopenhauer, especialmente no contexto da desconstrução do

⁵ Richard Rorty, *Objectiv, Relativism and Truth* (1991, p.113, tradução nossa)

⁶ Na tradução brasileira (2004) de C. M. Fonseca de *A conduta para a vida*.

⁷ Uma tradução do texto de 27 de Abril de 1862 foi realizada por Luís Rubira em *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 230-232, jul./dez. 2013.

⁸ Uma tradução do texto de Abril de 1862 por Paulo César de Souza se encontra na edição de *Genealogia da Moral* feita para a editora Companhia das Letras (2001, p.163-168); na biografia *Nietzsche*, escrita por Rüdiger Safranski e traduzida por Lya Luft (2001) e outra encontra-se no livro I do livro em três volumes, *Friedrich Nietzsche, uma biografia* de Curt Paul Janz, Ed; Vozes. Trad. Markus A. Hediger. p.88-92.

⁹ Sem dúvida a maior autoridade nesta relação é George Stack, especialmente por conta de seu livro “*Nietzsche and Emerson, an elective affinity*”

paradigma da *liberdade da vontade*, para posteriormente dissertarmos a respeito do sentido com que o conceito pode servir à fundamentação da aproximação crítica de Nietzsche junto ao positivismo, tendo em vista o reconhecimento de sua condição necessária como expressão filosófica precedente e hegemônica.

Relevante nesse sentido é considerar que a filosofia de Emerson é profundamente influenciada pelo classicismo alemão, em especial por Goethe. Esta influência se revela principalmente na sua defesa do heroísmo como propedêutica da formação¹⁰ em sua “teoria dos grandes homens representativos”. No já citado texto de Emerson, o ensaísta afirma seu intuito central: “apresentar uma querela desdobrada nas cidades de Boston e Nova York - depois levada para Londres - em torno do problema do ‘Espírito do tempo presente’” (2004, p.17) e para o filósofo norte-americano, esta questão “se entrelaça necessariamente com a questão prática da conduta da vida” (idem). A partir dos *Cantos da Cantuária* (*The Canterbury Tales*) (1476) de Geoffrey Chaucer (1343-1400), Emerson (2004, p. 18) afirma que “o destino é a força universal que cria as coisas desse mundo [...]”. Dessa forma, “desde os primeiros passos para alcançar o objeto de nossos desejos, esbarramos com lindes imutáveis” (idem); estas se encontram especialmente na natureza e no ser. Emerson irá afirmar ainda que a natureza é por si, uma circunstância tirânica e que nela “não há nada de sentimental” (Ibid., p.19). Inspirado em Charles Darwin (1809 – 1882) e especialmente em Lamarck (1744 – 1829),¹¹ Ralph Waldo Emerson (1803 - 1822) irá afirmar que há na própria raça uma herança e um fatalismo conferido já pelos antepassados (Ibid., p. 24);

em horas diferentes, o homem representa sucessivamente vários de seus avós, como se sete ou oito dos seus estivessem encerrados na pele de cada indivíduo – sete ou oito ancestrais pelo menos – que formam a variedade dos sons neste novo trecho de música que é a vida de cada um de nós (EMERSON, 2004, p.21).

Parece-nos cogitáveis os efeitos da leitura emersoniana na representação nietzschiana da hereditariedade, assim como no delineamento de seu pluralismo

¹⁰ Ver: Emerson in his own time, Ronald A. & Joel Bosco, p. 96, University of Iowa Press. 2013.

¹¹ Olhar Emerson's english traits and the natural history of metaphor de David LaRocca, pg. 217. Bloomsbury publishing. Estados Unidos. 2013; falando metaforicamente Emerson utiliza o pensamento lamarckiano para explicar como as idéias são transmitidas e como os elementos materiais físicos e estruturais são também herdados.

do ego. Em Nachlass/FP 1887 9 [49], por exemplo, Nietzsche irá dizer que somos mais filhos de nossos quatro avós de que de nossos pais e que são destes “os gérmenes que maduram em nós mesmos”. É nesse mesmo sentido que Nietzsche irá também desenvolver o ensinamento (*die Lehre*), ou sua “teoria” da *completa irresponsabilidade (völlige Unverantwortlichkeit)* desde a passagem (MAI/HHI § 105) de *Humano demasiado humano*. Para Nietzsche

quando nos fazemos responsáveis por nós mesmos e fazemos os outros responsáveis por si, estamos sempre baseados no erro da liberdade da vontade [...] pelo contrário, quando se pensa que o homem nasce com certas qualidades, que as circunstâncias agem sobre estas qualidades, e que a conjunção destes dois fatores engendra necessariamente certos pensamentos e sensações [...] quando compreendemos a necessidade das ações humanas, não mais julgamos pessoa alguma responsável por seus atos.

Aparentemente, o contato entre Nietzsche e as idéias gerais de Lamarck se antecede, ainda que indiretamente, ao contato do primeiro com Paul Rée (1849-1901), aparecendo já no contexto de seu relacionamento com os amigos Wilhelm Pinder (1844-1928) e Gustav Krug (1844-1902) nos anos de 1850. Em ‘*Liberdade da vontade e fatum*’ (2009, p. 231), o filósofo afirma que este último (*fatum*) não é senão “um encadeamento de acontecimentos” e que “a atividade do homem, todavia não começa com o nascimento, mas sim já no interior do embrião e talvez – quem sabe – já nos pais e avós” (idem). Assim é a partir da idéia de uma precedência contextual necessária, que Nietzsche irá utilizar-se da idealidade do *fatum* para adversar o ideal schopenhaueriano da ‘livre vontade’ dando início aquilo que Lobosque (2010, p. 102) chamaria de “a desconstrução positivista da liberdade da vontade de Schopenhauer” em *Humano demasiado humano* - especialmente no segundo capítulo, *Contribuição à história dos sentimentos morais*. Entendendo o *fatum* como imprescindibilidade, Emerson afirma que

acolá, vemos os rochedos da montanha, algumas sugestões dos limites que emparedam nossa vida [...] a força com que resistimos a essa torrente de tendências parece tão ridiculamente inadequada, que não ultrapassa absolutamente o alcance de uma crítica ou protesto [...]

De acordo com o poeta e filósofo é a partir desta relação que surge o que vê como sendo o ‘enigma do século’, ou seja, “o problema da possibilidade da realização da Liberdade diante da Necessidade, do indivíduo diante do mundo, das polaridades do ser diante do espírito do tempo”. Contrariando o ideal de liberdade ‘poética’ (2004 p. 31) assim como a “imaginação vazia” (idem), Emerson pretende afirmar “a relação entre Natureza e Conhecimento como o fio condutor da história” (idem). Existe para o pensador, uma inexorabilidade que limita as possibilidades do indivíduo no âmbito da vida e que submete inclusive a espontâneo e o desprezencioso a uma determinada ordem. Há para Emerson “um destino (*Fatum*) sendo o mundo regido por leis” (ibid, p.18). De acordo com o filósofo americano “o princípio que penetra a natureza inteira, ao qual chamamos comumente de Destino, aparece-nos como um limite. Tudo o que nos limita chamamos Destino”; (ibid., p 27). Necessariamente, porém, “o destino implica em aperfeiçoamento” ¹² (ibid., p.33) e “nenhuma exposição do Universo pode possuir justeza se não admitir esse esforço ascendente”. Para o autor “podemos seguir a fatalidade (*Fatum*) na matéria, espírito, costume, na raça, nos atrasos das estratificações, como no pensamento e no caráter. Em toda parte não há mais que lindes e limitações” (Ibid., p. 28). É nesse sentido que o filósofo de Massachusetts afirmaria: “bela coisa é para nós o especular e escolher nosso caminho. Mas se somos obrigados a cumprir ordens irresistíveis!” (Ibid., p.18). Somente assim “a fatalidade se insinua na liberdade e a liberdade na fatalidade” (idem). É, portanto, a partir desta noção de *fatum no pensamento* que Nietzsche parece dispor o termo junto ao positivismo, fundamentando sua abordagem de maneira a distanciar-se dos sopros dogmáticos e anti-modernos inspirados principalmente no romantismo herderiano em sua espiritualidade aversa ao positivismo. Emerson afirma que a liberdade fora dos limites do necessário é vista como um cogitar de “fracos e indolentes” dado que a seu ver, “as raças heróicas, instintivas acreditam altivamente no destino e trabalham com ele com uma resignação amável que acompanha os eventos” (2004, p. 18). Assim, “os grandes homens, os grandes povos não foram jactanciosos nem bufões, mas apreenderam o trágico da vida e fortaleceram-se para a defrontação” (idem). É

¹² Importante nesse sentido é a diferenciação elaborada por Nietzsche entre ‘melhoramento’ (Verbesserung) e ‘engrandecimento’ (Vergrößerung) do homem, ambos os conceitos respectivamente relacionados à idéia de domesticação e fortalecimento.

justamente nesse sentido que nos parece possível realizar uma fundamentação da *completa necessidade do positivismo* em Nietzsche, tendo em vista o seu papel na qualidade de receptor crítico do positivismo e não do contrário como antipositivista categórico. Ainda nesse sentido, e como já afirmamos na introdução do texto, Nietzsche iria dizer em *Nachlass/FP 1886 5* [57] que “o combate contra o niilismo apenas o fortalece” sendo necessário uma ‘harmonização de defeitos’ em relação aos ‘grandes homens’ como afirma em *Aurora* § 226 - tendo em vista então a promoção de uma “genuína oposição” como colocara na passagem § 542 do mesmo livro.

Outro aspecto relevante que se coaduna à defesa da necessidade e da precedência do *fatum* é o ideal dos indivíduos superiores de Emerson desenvolvido desde 1850. De acordo com o pensador “se aceitarmos de todo modo, que o homem não pode ainda medir a distância entre as leis da existência e uni-las ‘geometricamente’, este deve apreender o poder das idéias de maneira trágica”. Dividido entre o cientificismo e a metafísica, Emerson afirma que somente os resultados do *acúmulo* de conhecimento é que podem gerar a Inteligência que rompe com o círculo necessário do *fatum*, consolidando a Liberdade. Emerson afirma então, que “o papel legítimo da Fatalidade é desenvolver nossa conduta à altura da natureza [...] devemos nos apegar aos seus desígnios com uma força igual à da gravitação,” dado que “a melhor utilidade do ‘*fatum*’ é ensinar-nos uma coragem fatal” (2004, p 29). Ainda para Emerson, “o segredo do mundo é o liame que existe entre os indivíduos e os acontecimentos; o indivíduo faz o acontecimento e o acontecimento faz o indivíduo”. Nesse sentido o filósofo se pergunta e responde retoricamente, “o que é o tempo, o século, senão um modesto número de personalidades profundas, um pequeno número de personalidades ativas que resumem sua época – Goethe, Hegel, [...]” (Ibid., p. 37). George Stack (1990, p.88) irá afirmar que o já reformado ministro unitarista Emerson irá tentar criar uma ‘nova ética’, uma ‘nova religião’ e um novo ideal cultural que pudesse substituir o que entende como sendo o declínio histórico do cristianismo, a partir do seu ideal dos futuros indivíduos superiores. Nesse sentido, Emerson sugere um método “caso se queira estudar o próprio século”; este deveria consistir em “tomar sucessivamente cada uma das questões dominantes que fazem parte da concepção da vida humana, pronunciar-se firmemente a respeito de tudo o que

se acorda à experiência, fazendo a mesma justiça aos fatos opostos”. Propondo a superação dos antagonismos estéticos, o filósofo americano afirma que apenas em *equilíbrio* de opostos é que o conhecimento pode manifestar os seus verdadeiros limites

obedecendo francamente a cada idéia, beliscando, ou, se quiserdes, golpeando cada corda da harpa, apreendemo-lhes o poder. Obedecendo igualmente aos nossos outros pensamentos, aprendemos-lhes e podemos ter razoável esperança de harmonizá-los

13

Nietzsche, (1862 in: JANZ, 2016, p. 88) por sua vez, irá praticamente reproduzir Emerson em *'Fatum e história* afirmando que “a história e as ciências naturais devem ser o único fundamento da especulação tendo em vista evitar o infrutífero”. Para Nietzsche, a esta época, a ciência natural deveria apreender os pontos em comum no contexto dos círculos determinantes do homem que são os círculos da “história dos povos, da sociedade e da humanidade” em relação ao “círculo menor que é o próprio homem”. Desta forma

[...] quanto mais a educação (*Bildung*) se amplia, mais se destaca a individualidade, maior a diversidade de suas qualidades. Força interior e ativa e impressões exteriores, suas alavancas de desenvolvimento – o que seriam se não vontade livre e *fatum*? (Nietzsche, 1962 in: JANZ, 2016, p.91)

Para Emerson, na medida em que “a inteligência anula a fatalidade [...] o modo correto de tratar os fatos é servir-se deles e os dominar, e não humilhar-se”, ou seja, não ignorá-los ou renegá-los à crítica negativa. A nosso ver, Nietzsche ecoa ainda a influência da mentalidade classicista de Emerson inclusive no período tardio, quando no Nachlass/FP 1888 12 [1], imediatamente antes de referir-se a Comte enquanto um dos alvos de sua *Kontroverse* (.234), coloca “[...] não desejo a aniquilação dos ideais que combato – quero apenas conseguir dominá-los” (.233). Parece-nos então decisiva a afirmação do ponto (.235), no qual Nietzsche de maneira heróica, diz, “eu continuo os lados fortes do século”. Como ainda veremos mais enfaticamente, nesse sentido, a idéia de continuidade não implica necessariamente em defesa ou adesão, mas sim no

¹³ Esta idéia de harmonização de opostos segue Nietzsche em diversos momentos especialmente em seu delineamento do antipodismo em JGB/BM § 48.

diálogo e em sua desconstrução; concepção mais bem delineada quando Nietzsche expressa as linhas gerais de seu ideal antipodístico.

3.1.3. Ascentuado heroísmo

Recorrentes são as exaltações à personalidade de Comte e as referências encomiásticas em relação a sua dita 'fase jovem' por parte de Nietzsche. Tomando a divisão didática de Mill como modelo a partir do qual se inspira majoritariamente, trata-se por um lado dos trabalhos desenvolvidos primeiramente entre o período de 1820 a 1842, sendo este o pensador do *Cours de philosophie positive*¹⁴ e dos *Les opuscules (1820-1826)*. Por outro lado, trata-se do *Système de philosophie positive (1851-1854)* e especialmente àquele do *Catéchisme Positiviste (1852)*. Assim, na medida em que iremos pontuar as referências ao heroísmo de maneira mais detida, pretendemos dar sequência a análise tendo em vista agora apresentar os possíveis vínculos entre este e o Auguste Comte.

3.1.3.1 Heroismus em Nascimento da tragédia

Em *O nascimento da tragédia* (GT/NT § 15) se inicia o que poderia ser chamado de uma verdadeira genealogia do neologismo *Heroismus* em Nietzsche. Este conceito, que ao longo da obra se constitui em verdadeiro tema de sua filosofia é problematizado, primeiramente, desde a contraposição entre o otimismo teórico, representado por Sócrates, e o pessimismo prático dos atenienses (NIETZSCHE, 2001, p.91).

Para Nietzsche (2001, p.92), Sócrates representa “uma forma de existência antes dele inaudita, o tipo do homem teórico” (*theoretischen Menschen*) que marca a “fé na scrutabilidade da natureza das coisas e que atribui ao saber e ao conhecimento, a força de uma medicina universal” (ibid.,

¹⁴ Comte escreve em 1830 o primeiro tomo intitulado '*Les Préliminaires généraux et la philosophie mathématique*'; em 1835 escreve o segundo, '*La Philosophie astronomique et la philosophie de la physique*'; em 1838, escreve o terceiro, '*La Philosophie chimique et la philosophie biologique*'; um ano depois em 1839, produz o quarto tomo '*La Philosophie sociale et les conclusions générales*'; em 1841, realiza o quinto livro intitulado '*La Partie historique de la philosophie sociale*' e em 1842, escreve o último e sexto tomo '*Le Complément de la philosophie sociale, et les conclusions générales*'.

p.94), a qual percebe no erro o mal em si mesmo. Penetrar nessas questões, ou seja, separar da aparência e do erro, o verdadeiro conhecimento, pareceu ao homem socrático como a mais nobre e autêntica ocupação humana; aquele mecanismo produtor de conceitos, juízos e deduções foi considerado, desde Sócrates, como a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões (ibid., p. 95). Antes de Sócrates, Nietzsche sugere que Atenas desprendera suas forças principais não em favor do conhecer, mas em fins práticos, em “objetivos egoístas dos indivíduos e dos povos”, em uma realidade na qual “as lutas gerais de aniquilamento e contínuas migrações de povos”, enfraqueceram o prazer e o instinto de viver; o que somado ao costume do suicídio gerara “um pessimismo prático que poderia ter engendrado até uma horrenda ética do genocídio por compaixão”. Para Nietzsche (ibid., p.93), portanto, uma profunda representação ilusória veio ao mundo pela primeira vez na figura de Sócrates – “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não apenas de conhecê-lo, mas inclusive de corrigí-lo”. De acordo com Nietzsche (ibid., p.94), depois de Sócrates, estabeleceu-se a universalidade da avidez do saber; e assim,

uma rede de pensamentos é estendida pela primeira vez sobre o conjunto do globo terráqueo, com vista mesmo ao estabelecimento de leis para todo o sistema solar e que somado à consciência assombrosamente alta da pirâmide do saber hodierno, não pode deixar de enxergar em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice da história universal.

Nesse sentido, para Nietzsche, não apenas a história do conhecimento hodierno tem um sentido pirâmidal, como o é na abstração positivista, como Sócrates aparece como um antídoto contra o pessimismo, dado que seu otimismo do conhecimento confere um deleite infinito com o existente protegendo o conhecedor da ética prática daquele, ou seja,

quem experimentou em si próprio o prazer do conhecimento socrático e percebe como este procura abarcar, em círculos cada vez mais largos, o mundo inteiro dos fenômenos, não sentirá daí por diante nenhum agulhão capaz de incita-lo à existência com maior ímpeto do que o desejo de completar essa conquista e de tecer a rede com firmeza impenetrável (ibid., p.95).

Em Nietzsche, Sócrates aparece então como o mestre de uma forma totalmente nova da “serenojovialidade grega” uma forma na qual a “felicidade de existir” procura descarregar-se em ações que se dirijam, sobretudo, à consolidação das influências educativas e maiêuticas sobre os jovens nobres e com o fito de produzir o gênio (*Erzeugung des Genius*). É nesse sentido que Nietzsche (idem) coloca que

inclusive os atos morais mais sublimes, as emoções da compaixão, do sacrifício, do heroísmo e aquela tranquilidade d'alma tão difícil de alcançar, que o grego apolineo chamava de *Sofrosyne*, foram derivados, por Sócrates e por seus sequazes simpatizantes, da dialética do saber e até hoje conseqüentemente são qualificados como ensináveis.

É, portanto a partir de um otimismo para com o conhecimento, gerado por influência do espírito da dialética socrática, que Nietzsche apresenta a moral heróica como a via da formação do gênio (*das Genie*), noção que irá de certa forma se coadunar na próxima década, como por exemplo, em Nachlass/FP 1882, 1 [19] com o necessário processo constituidor da livre-espiritualidade (*Freigeister*), processo este fundado a partir da “história abreviada de muitas gerações” (Nachlass/FP 1882, 1 [24]) tendo em vista os “efeitos do pensamento sobre o futuro do mundo” (idem). Nietzsche (2001, p. 95) prossegue e afirma nesse sentido, que no limite do conhecimento positivo, ou seja, “quando a lógica morde o próprio rabo, surge o *conhecimento trágico* que para ser suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio” - seja como religião seja como ciência. Uma vez que a ciência, “esporeada por sua vigorosa ilusão naufrága no otimismo oculto; na essência da lógica, vê-se o otimismo transmutar-se em resignação trágica”.

O que Nietzsche, por fim, se pergunta é se esta “transmutação”, do heróico para o trágico, levará ainda a disposições sempre novas do gênio assim como, se “a rede da arte estendida sobre a existência, quer sob o nome de religião ou de ciência, há de ser tecida, [de modo] cada vez mais firme e delicado, ou estara destinada a rasgar-se em farrapos?” (ibid, p. 96) Tendo em vista os desdobramentos posteriores de sua obra e apesar das transições nomenclaturais, nos parece ainda que não podemos desdobrar tal fundamentação nesta oportunidade mas que ao menos o primeiro questionamento parece poder ser respondido positivamente, ou seja, Nietzsche

parece promover uma espécie de extensão desta sensibilidade estética do *gênio* até seus últimos escritos. De todo modo, para que se compreendam em maiores detalhes os elementos heróicos do encômio de Nietzsche à Comte, especialmente as referências a sua capacidade ascética e a disciplina espiritual no campo do conhecimento científico é preciso dar sequência ao desenvolvimento da análise da presença do heroísmo em Nietzsche nos escritos posteriores ao livro tratado neste subcapítulo.

3.1.3.2 Heroismus em Schopenhauer Educador

Nietzsche volta a tratar o conceito de maneira reiterada no escrito seguinte, ou seja, na terceira consideração extemporânea (1874), porém sem relaciona-lo centralmente a Sócrates, mas sim a Schopenhauer. Em *Schopenhauer Educador* (1874) o heroísmo se liga a postura filosófica necessária à pretensão de Nietzsche à época: desconstruir a idealização total do Estado como 'fim último da humanidade' propondo em seu lugar a primazia do independente 'mundo da cultura'. (2008, p. 47) Para Nietzsche, o sábio e o filósofo teriam uma importância central na condução desta transformação, dado que somente estes seriam capazes de conferir objetivos para além daqueles ligados à política, ao Estado e ao tempo presente. Nesse sentido, Nietzsche (Ibid., p. 46) critica a figura do filósofo contemporâneo, dada a sua ligação junto as questões políticas imediatas, esforço o qual, o filósofo afirma ignorar a consolidação de um horizonte comprometido com a cultural e como é possível ver nos últimos escritos, com a consolidação de uma realidade comprometida com o engrandecimento (*Vergrößerung*) da espécie, aspecto que, como será visto na última parte do trabalho, liga Nietzsche à Comte para Habermas. De acordo com Nietzsche (idem),

para explicar qual a importância do filósofo educador em nossa época é preciso acatar uma opinião muito difundida e estudada notadamente nas universidades e responder que é uma vergonha e afronta que uma servidão tão repugnante para com os ídolos do presente possa ter sido expressa e repetida por homens considerados pensadores respeitáveis [...]

Nietzsche (idem) irá afirmar nesse sentido que aqueles esforços que pretendem ‘resolver o problema da existência com a ajuda de um acontecimento político não passam de “caricaturas de filosofia”, dado que este problema pode ser resolvido unicamente a partir da perspectiva do ser (*das Problem des Daseins*). Assim, Nietzsche (2008. p. 48-9) afirma que o “homem instruído, se tornou por degenerescência o pior inimigo da cultura, [...] uma vez que realizam o culto idólatra do Estado similar àquele recentemente prestado à Igreja”. Para Nietzsche estes pensadores deveriam se apoiar de outro modo, no exemplo schopenhaueriano transformando-se em educadores de sua época.

Se tomarmos o que Frederick C. Beiser afirma em seu *After Hegel* (2014), podemos sugerir que nesta ocasião, Nietzsche se refere especialmente a um tipo de homem cujo representante mais provável é Eugen Dühring. Para Beiser (2014, p. 175, tradução nossa), Dühring ao tomar Feurbach (1804 – 1872) e Comte como os “pavimentadores da modernidade” demonstrava a sua fé na ciência rejeitando a metafísica - especialmente o idealismo de matiz kantiano - passando a defender uma orientação filosófica na direção das ciências especialmente em torno da física e da matemática, assim como do empirismo. De acordo com Beiser (ibid., p. 177, tradução nossa), “quanto mais escreveu sobre o valor da existência, mais Dühring tornou-se convicto de que o problema definitivo da vida era um problema político”. Para Dühring a política exerce uma pressão que força as pessoas a lutar para obter os meios de subsistência, o que se contrapunha aos idealismos de inspiração kantiana e schopenhaueriana; “não é graças ao desejo (ou da vontade) como pensou Schopenhauer, mas por conta do sistema de produção secular e da posse, que a solução para a existência conforma-se com a ação política” (idem). Beiser (ibid., p. 178, tradução nossa) afirma que Dühring ensinou que a vontade em explicar a totalidade da experiência, postulando a existência de ‘algo por trás’ surge a partir de uma ilusão: a ilusão da hipostasiação das regras de explicação; desse modo “não podemos ir além de nossa experiência para alcançar a causa da experiência como um todo, apesar de ser desejável prover uma explicação unificada do mundo, não significa que haja alguma coisa que unifique tudo”. De acordo com Beiser (ibid., p. 179, tradução nossa) “expondo as ilusões inerentes à metafísica, Dühring vê a si mesmo em uma posição de desbancar o programa schopenhauriano em seu ressurgimento” - justamente o programa que Nietzsche

tentava aquele tempo, estabelecer. Beiser afirma que de acordo com Dühring, os schopenhauerianos falavam sobre o enigma da existência ou do mistério do mundo - o que a seu ver consistia em pura mistificação e obfuscação - dado que “não há vontade ou coisa em si” que tornem possível explicar o mundo em sua totalidade. Ainda de acordo com Beiser (ibid. p. 175, tradução nossa), positivismo significa antes de tudo, para Dühring, “ter uma atitude afirmativa diante da existência, uma postura positiva diante da ‘factualidade’ e da ‘positividade’”; postura contrária àquela que Nietzsche teria ao aproximar a doutrina comteana dos ditos valores decadentes do cristianismo e do niilismo. Desse modo, Dühring inspirara-se no positivismo acreditando ser esta a mais efetiva das doutrinas uma vez ela “adota uma atitude realista e prática diante dos problemas e males que alcançam a todos” (idem). Assim, o princípio central em *Natürliche dialektik* (1865) diz que a *factualidade* (*Tatsachlichkeit*) é a última base de todas as positivações, ou seja, a simples forma sob a qual todo o conhecimento tem de ser levado às instâncias finais. Isso significa que os fatos da experiência devem ser tomados como simples e primitivos e que eles não devem ser explicados a partir de princípios transcendentes. De acordo com Beiser (Ibid., p. 176, tradução nossa), contrariando a imagem popular no *Cursus de Philosophie*, o positivismo em Dühring “não significa aceitação da última realidade dos fatos, porém a prontidão em poder mudá-los”. É nesse sentido que de acordo com o professor americano, Dühring buscou classificar a sua filosofia como *Wircklichkeitphilosophie*, ou seja, como ‘filosofia da realidade’ e não como *Positivismus* ou outra nomenclatura de origem comteana.

De todo modo, para Nietzsche, mais que um metafísico da vontade, o homem schopenhaueriano (um de seus três tipos espirituais nesta oportunidade, junto ao homem de Rousseau e o homem de Goethe) é aquele que assume o “sofrimento voluntário da sinceridade” (*das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit*) como um recurso “para matar seu querer próprio e para preparar a inversão, a total conversão de seu ser [na cultura], o que é o verdadeiro sentido da vida” (2008, p. 53). O homem schopenhaueriano é o homem verídico. O homem verídico tem em sua atividade grande sofrimento, pois é a seu ver, esta que leva a perfeição (Ibid., p. 54). Para Nietzsche esta sinceridade acarreta um profundo penar dado que se envolvem aí questões existenciais das mais profundas em sua “vontade de auto-pertencimento” (Ibid., p. 55). É relevante aqui ter em mente

que Nietzsche não havia realizado ainda a distinção entre a luta (*Kämpft*) do heroísmo e o sofrimento (*Leiden*), aproximado ao estoicismo; diferenciação feita apenas em *Nachlass/FP* 1881 12 [141]. Para Nietzsche, o exemplo schopenhaueriano é aquele “[...] invadido por uma chama ardente e devoradora na busca do conhecimento, muito distante da neutralidade fria e menosprezadora dos espíritos ditos científicos” (Ibid., p.54). Do alto de seu schopenhauerianismo, Nietzsche (Ibid., p. 55) afirma que

uma vida feliz é impossível; o que o homem pode realizar de mais elevado é uma vida heróica. Vive uma vida heróica aquele que luta de todas as maneiras e em todas as circunstâncias contra dificuldades imensas, no interesse de todos e que acaba por vencer, mas que é mal ou de nenhuma forma recompensado.

Em relação a este homen, afirma Nietzsche (idem) que, “sua memória permanece e será celebrada como a de um herói. Seu querer, mortificado durante toda a sua vida pelo esforço e pelo trabalho, pelo insucesso e pela ingratidão do mundo [...]”, características que, como ainda veremos, Nietzsche irá associar categoricamente à Comte. Para o filósofo alemão

o homem heróico é aquele que se sacrifica pelo conhecimento, despreza seu bem-estar ou seu mal-estar e em geral a tendência de reconduzir tudo a sua própria medida; não espera nada mais de si mesmo e exige penetrar até o fundo desesperado de todas as coisas. Sua força reside no esquecimento de si [...] (Ibid., p. 57)

De acordo com Nietzsche (Ibid., p. 56), o homem que “fugindo do círculo do devir resolve os enigmas da vida na necessidade do ser” é marcado pelo ‘heroísmo da sinceridade (*Heroismus der Wahrhaftigkeit*). Porém ele possui uma especificidade em relação a caracterização do primeiro heroísmo de *O nascimento da tragédia*; este homem “foge das limitações da conscienciosidade do devir trazendo à luz tudo o que há de falso nas coisas e imprimindo um olhar crítico sobre estas, deixa de ser um dia um joguete do tempo” (idem). Para Nietzsche (Ibid., p. 57) à época, a “tarefa prodigiosa” se apresenta então como “destruir o que pertence ao devir, ou seja, à história, trazendo a luz tudo o que há de falso nas coisas”. Assim, o homem heróico schopenhaueriano diferentemente do homem de Goethe, mantém uma relação com o conhecimento

“não para desfrutar da diversidade das coisas, mas porque ele será a primeira vítima que deverá imolar-se” (idem), ou seja, o primeiro a por ele sacrificar-se.

3.1.3.3 Heroismus em Humano demasiado humano em diante e o heroísmo comteano

Como já colocado rapidamente, à época de *Humano demasiado humano* surge a idéia de um “*verfeinerter*¹⁵ *Heroismus*” o qual Nietzsche liga necessariamente à idéia da livre espiritualidade. Tanto a passagem § 291, *Cautela dos espíritos livres (Vorsicht der freien Geister)* como a passagem § 433, *Xantipa*, são exemplos deste aspecto. Na primeira passagem, Nietzsche fala que os espíritos livres (*freien Geister*) empregam quase que a totalidade de suas forças acumuladas (*angesammelten Kraft*) para respirar os elementos do conhecimento (*Athem in das Element des Erkennens*),

assim, podem ter a esperança de descer profundamente e talvez enxergar o fundo – um tal espírito gosta apenas de tomar a borda de uma experiência, não ama as coisas em toda a largueza e abundância de suas dobras: pois não quer se emaranhar nelas.

Fica claro como este referido ‘mergulhar nas profundezas do conhecer’ significa também, não se enredar nas limitações envolvidas nesse mesmo processo. É nesse sentido, que para Nietzsche haveria em relação ao espírito livre, ou seja, em relação ao modo de viver e pensar deste, uma espécie de heroísmo refinado (*verfeinerten Heroismus*) que “não quer se envolver com o mundo das propensões e da cegueira mais do que o necessário para fins de conhecimento” (*zum Zwecke der Erkenntnis*). Na passagem (MAI/HHI § 433) do livro de 1878 é Sócrates que volta a representar o heroísmo, mas agora Nietzsche associa o filósofo ao “heroísmo do espírito livre,” (*Heroismus dieses freien Geistes*).

No posterior *Aurora* (1881), ao buscar anotar as transformações fisiológicas da vida de Comte e os reflexos destas em sua obra, Nietzsche como que em um exemplo prático, traça uma linha que vai do heroísmo do conhecimento em direção à *décadence*; ou seja, Nietzsche traça a partir de

¹⁵ Paulo Cesar de Souza traduz por ‘refinado’, os espanhóis, por ‘ascentuado’.

Comte, uma linha de raciocínio que vai do encomio do ascetismo à crítica negativa do ideal ascético. Nesta oportunidade, o filósofo afirma pretender fundamentalmente “expor o fenômeno fisiológico por trás da predisposição e do preconceito moral” passando logo a anotar as transformações essenciais ocorridas no itinerário do “livre-pensador francês” (*französischen Freidenkern*) (MA/A § 132). A passagem § 542 do mesmo livro corrobora com nossa interpretação na medida em que ali, Nietzsche exalta Comte como o ‘grande e justo francês’ (*grossen rechtschaffenen Franzosen*), o qual, “alemães e ingleses não tem quem colocar ao lado, tanto soube ele enlaçar/articular e domar as ciências estritas” (*Umschlinger und Bändiger der strengen Wissenschaften*). A excepcionalidade de Comte - fundamentada em sua capacidade ascética e na sua inteligência distinta, fatores estes que caracterizavam o filósofo a partir de seu aspecto enquanto metodologista e organizador das ciências restritas – levava Nietzsche a desenvolver em primeiro plano, um esforço comparativo entre as fases de seu pensamento e não uma crítica *per se*. É a partir desta leitura, em certo sentido equilibrada, que Nietzsche iria apresentar o seu paradigma da *décadence*, analisando o filósofo francês, inicialmente, como um “grande pensador” (*grosser Denker*). Para Nietzsche, Comte possuía uma forte “ambição que agitava seu peito quando jovem e que então não se satisfazia com nada”. Nesse sentido, afirmara o filósofo alemão, que habitava no jovem Comte uma pretensão em fundar “edifícios de idéias” e em obter as “vitórias e honras etéreas no domínio das provas e refutações [...]”. Nietzsche afirma ainda nesse sentido, que o jovem Comte ambicionava “a eternização em livros” e também provocar “o trêmulo júbilo na alma do leitor,” sinais que desaparecem na leitura relativa ao período tardio do pensador positivista. Nietzsche afirma ainda que cessára na vida do filósofo francês

o antigo, obstinado anseio superior a seu próprio *Eu*, por discípulos autênticos (*ächten Schülern*), por genuínos continuadores de seu pensamento, isto é, genuínos opositores (*ächten Gegnern*): aquele anseio que vinha da inquebrantada força do consciente orgulho de a cada instante, poder tornar-se ele mesmo o opositor e inimigo mortal de sua própria doutrina.

Parece possível dizer, portanto que o heroísmo aparece como um dos aspectos que destacam a figura de Comte positivamente na ampla leitura realizada por Nietzsche, fundamentando então idéia de uma genuína oposição

como continuação. Ou seja, Nietzsche valoriza no jovem Comte, a idéia de contiguidade sem elementos partidaristas (*entschlossene Parteigänger*) ou camaradagens irrefletidas (*unbedenkliche Kameraden*). Contribui nesse sentido, a passagem Nachlass/FP 1881 1 [79] na qual Nietzsche afirma que “o supremo amor pelo eu, quando se expressa como heroísmo, tem desejo de auto-perdição”. Esta idéia irá se repetir em diversas ocasiões como em *Nachlass/FP* 1881, 1 [88] quando diz o filósofo que o “heroísmo é a boa vontade de auto-perdição” (*Nachlass/FP* 1881 1 [108]; 1881 5 [1]). Não se trata, portanto, no jovem Comte de uma luta pela realização de uma pretensão pragmática absoluta voltada para a estabilidade social e para a moral altruista, mas pelo contrário, trata-se ainda do engendramento do conhecimento como um processo hipotético e experimental permanentemente sujeito a mudanças. É nesse sentido de conhecimento experimental que Nietzsche irá se referir também à G. E. Lessing (1729-1781) como “o mais importante dos homens teóricos, que se atrevera a declarar que lhe importava mais a busca da verdade do que a verdade mesma [...]”. Nesta idéia de auto-perdição, portanto não há, novamente, uma conotação romântica, mas sim clássica como se nota em *Nachlass/FP* 1881 11 [87] quando Nietzsche elogia

aqueles homens que possuem a virtude da inflexibilidade, do domínio de si mesmo, do heroísmo, que com seu pensar e atuar duro, sem sentimentos, mostra aos demais onde está o fundamento desta virtude. [Ou seja] frente aos demais atuam como frente a si mesmos [...].

Corroborando neste sentido, ou seja, para a idéia de uma representação do penar intrínseco ao heroísmo, o que Nietzsche diz em *Nachlass/FP* 1881 12 [140]: “heroísmo é a força para suportar a dor (*Schmerz*) e infligi-la” e ainda assim a declaração exposta no fragmento seguinte, *Nachlass/FP* 1881 12 [141], no qual o filósofo afirma que “o estoicismo do sofrer resignado é um sintoma da paralisia da força; frente à dor, se põe na balança, a apatia – falta de heroísmo, que sempre luta e que vai à busca voluntária da dor” (*Schmerz*). É nesse sentido que em uma carta a Lou Salomé (1861 - 1937) (BVN, 287 1882), Nietzsche irá dizer que o “heroísmo é a boa vontade para a autodestruição absoluta;” uma constante espiritual que deveria, porém ser interpretada como que em “uma luta por um princípio” (BVN 362 de 1882). Parece-nos possível portanto interpretar a partir

de Aurora (M/A § 542), que o heroísmo de Comte se baseava, portanto no “horível isolamento em que vive todo espírito que voa antes e à frente dos demais”, aspectos que na “sabia e severa juventude” do filósofo francês fundamentavam a sua “estrita moralidade intelectual” e seu “temor viril a aspirações”. Nietzsche afirma ainda na mesma passagem que Comte, quando jovem, “comparava-se aos pensadores mais velhos para medir a sua própria fraqueza pela força deles tornando-se mais frio e mais livre consigo mesmo,” força oposta aquela que se sobrepujaria em sua fase tardia, a qual de acordo com Nietzsche, Comte apenas “inebriava-se em sua própria ilusão”.

Caso se observe a defesa da necessidade de Emerson em seu ensaio *Fate* é possível notar que para o pensador “a inteligência é a lei que governa toda a vida” (2004, p.43). É nesse sentido que o mesmo iria dizer “há um caminho a seguir: vê-o o herói, encaminha-se para ele, e tenha a seus pés o mundo para levar e sustentar”. No contexto da afirmação heróica de Comte, e do positivismo inicial como expressão deste, duas outras passagens são relevantes. A primeira é aquela na qual Comte é colocado - aparentemente em uma ordem alfabética - como um dos quatro grandes metodologistas junto a Aristóteles, Bacon e Descartes curiosamente já no período tardio, ou seja, em Nachlass/FP 1887 9 [61], o que nos leva a afirmar uma persistência do equilíbrio crítico por todo o itinerário da leitura de Comte feita por Nietzsche. Giuliano Campioni (2001, p. 30-31) chama a atenção para o fato de que são estas referências tiradas da leitura tardia do livro *L'ancienne et nouvelle philosophie* (1887) do sociólogo francês Eugène de Roberty (1843 – 1915) oportunidade na qual o pensador francês analisa fundamentalmente a questão do método na história da filosofia. A outra referência relevante em relação à Comte se dá em *O Crepúsculo dos ídolos* (1888) quando Nietzsche se refere ao pensador como um *inteligente* (*klügste*) jesuíta - o que pode guardar ainda certa ironia, tendo em vista a adjetivação de Comte como membro da Companhia de Jesus, acrescentada da grafia em fonte itálica o que permite a inferência de sentidos subjetivos.

Como sugerido, portanto, dado o envolvimento do filósofo alemão com o ideal clássico da formação, este por sua vez fundamentado sobre o heroísmo do conhecimento, Nietzsche passa a entrever a necessidade da frieza para com as expressões antagonicas do saber. Assim, perspectivando os julgamentos de

valor, passa a tomar a comparação (*Vergleichen*)¹⁶ enquanto recurso primordial de sua análise filosófica. O valor deste procedimento, popularizado pela biologia e pelas ciências sociais, aparece mais claramente em Nietzsche quando o filósofo trata da leitura de Mill em relação à Comte; segundo o autor, a “estimação de valor moral até o ponto em que é uma estimação social, mede inteiramente o homem segundo os seus efeitos” (Nachlass/FP 1887 9[55]). Porém, aos olhos do filósofo de Röcken, tal aspecto parece problemático na medida em que não se desdobra aí nem um exercício perspectivo nem comparativo, mas pelo contrário é a partir deste que se consolidam os pré-conceitos; de acordo com Nietzsche,

[...] um homem com o seu próprio gosto na ponta da língua, cercado e encoberto por sua solidão, imediato, incomunicável – um homem incontabilizável - ou seja, um homem de uma espécie mais elevada, em todo caso de outra espécie: como é que vós quereis depreciá-lo (*Abwertung*), uma vez que vós não podeis conhecê-lo, não podeis compará-lo? (*Vergleichen*) [...] Encontro a estupidez típica em relação a esse valor naquele cabeça de vento característico, no inglês J. St. Mill: ele diz, por exemplo, de A. Comte: ‘ele considerava em seus primeiros dias o nome e a memória de Napoleão com uma ira que lhe prestava a mais elevada honraria; mais tarde, ele declarou Napoleão naturalmente um ditador mais digno de ser objeto de prosa do que Luís Felipe – algo que torna possível mensurar a profundidade à qual desceu seu critério de medida moral [...] A depreciação (*Abwertung*) moral tem como consequência maior, em si, a estupidez em termos de julgamento: o valor de um homem é, subestimado, quase desconsiderado, quase negado. Resíduo da teologia ingênuo: o valor do homem só é possível com vistas aos homens (idem).

Novamente, nesta oportunidade, Nietzsche pontua os aspectos ascéticos de Comte (solidão, incomunicabilidade, prontidão) para estimar o valor heróico de sua obra e a força de sua personalidade.¹⁷ Safranski (2001. p. 79) pode afirmar em relação a este aspecto, que o afastamento o seu pretensão afastamento do julgamento moral corresponde ao seu ideal à época sendo, portanto “seu ideal não a erudição, mas a formação do homem universal [...]”.

¹⁶Sobre o método comparativo em Nietzsche olhar: BRUSOTTI, Marco. *Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Além de Bem e Mal: “Contribuição à história natural da moral”*. Cadernos Nietzsche, vol. 37, n 1, 2016.

¹⁷ Não podemos deixar de fazer referência a rigidez do modelo educacional o qual Nietzsche foi educado em Pforta assim como ao modelo napoleônico dos institutos politécnicos onde Comte foi educado, como fonte da aproximação do ascetismo de ambos. Como já foi dito anteriormente, em relação a Comte, F.A Hayek em *Counter Revolution of Sciences* (1952, p.105), faz alusão nesse sentido, a “*Hybris* cientificista da escola politécnica” enquanto Mary Pickering (2001, p. 33), autora da volumosa biografia em três volumes sobre Comte, faz referência a personalidade do pai de Comte.

3.1.4 Estadista Filantropo

Em Nietzsche a expressão *Menschenfreund* (filantropo) se antecipa à expressão *Altruismus* e cognatos, de modo que poderia ser sugerida uma possível conexão prévia do positivismo em Nietzsche junto aos fundamentos da filosofia de Saint-Simon, dado que este ampara na filantropia a sua proposta social positiva¹⁸. De todo modo ao comparar Feuerbach à Comte, Lange (1887, p. 428) identifica o segundo como um “pensador e filantropo em luta contra a pobreza e a melancolia” (idem),¹⁹ o que permite fazer a ligação do termo junto ao pensador francês, o qual buscava na verdade, de acordo com Steiner (2016, p.58), uma nova configuração da proposta filantrópica saint-simoniana amparada no altruísmo. Ainda assim, Comte desenvolve a sua proposta sociológica, centro de sua teoria do conhecimento, tendo por fim oferecer uma ferramenta científica que pudesse fundamentar políticas de governo (ibid., 172). É interessante nesse caso uma definição de *Estadista* a partir do *Grande Dicionário Houaiss (online)*:

estadista ou homem de Estado é pessoa versada nos princípios ou na arte de governar, ativamente envolvida em conduzir os negócios de um governo e em moldar a sua política; ou ainda pessoa que exerce liderança política com sabedoria e sem limitações partidárias.

São relevantes ainda no contexto da relação entre Nietzsche e o positivismo, as associações feitas à figura do homem de Estado, especialmente quando o filósofo se dirige ao par conceitual altruísmo e egoísmo. Para Nietzsche há um equívoco em ver o altruísmo como sinônimo de ação desinteressada, fato que é facilmente constatado, por exemplo, nos fragmentos póstumos preparatórios para *Assim falou/falava Zaratustra*, como no Nachlass/FP 1883 15 [33], intitulado ‘egoísmo e individualismo’. Nesta oportunidade, Nietzsche afirma que “o egoísmo se relaciona erroneamente com fazer contas, com o cálculo, e o altruísmo se caracteriza como um estado no qual não se faz contas! Mas também como o frio cálculo por parte do homem de Estado”. Nesse sentido, Nietzsche pretende refutar a leitura dogmática realizada em torno do altruísmo, na

¹⁸ Para mais detalhes ver de Philippe Steiner, *Altruísmo, dons, e trocas simbólicas*. Abordagens sociológicas da troca. Cultura acadêmica editora. 2016. p 46.

¹⁹ *Denker und Menschenfreund, im Kampfe mit Armuth und Trübsinn*.

qualidade de elemento subjetivo essencial à fundação da ordem social ideal e definitiva, criticando ainda a sua hipostasiação absoluta apartada das pulsões instáveis em conflito. É relevante ter em mente que em 1876, época da primeira referência encomiástica ao positivismo, Nietzsche está preocupado centralmente com a questão da “educação para o espírito livre” (*Erziehung zum Freigeist*) como mostra, por exemplo, o Nachlass/FP 1876 20 [18]. Já anotado anteriormente, os cadernos de 1876-1877 são compostos por textos direcionados para a realização de *Aurora*, sendo, portanto, este livro constituído em grande medida como que a partir das idéias centrais da década passada. A passagem § 235 do referido livro parece ser um bom exemplo nesse sentido; nesta oportunidade Nietzsche diz; “talvez o mais importante da humanidade seja sobrepujar o valor da vida e determinar de forma acertada a razão pela qual existe”. Daí se espera a aparição do ‘intelecto mais elevado’ (*höchsten Intellect*) “pois somente este pode fixar (*festsetzen*) de uma vez por todas (*endgültig*) o valor ou o não valor da vida [como] meta/objetivo mais importante da humanidade” (*das wichtigste Ziel der Menschheit*). Aos olhos de Nietzsche, as condições para esta transformação espiritual na segunda metade da década de setenta, porém, não eram ainda tão favoráveis como seriam quatro anos depois quando da publicação de *Aurora*; de todo modo para o filósofo, já no Nachlass/FP 1876 20 [12], a educação para o espírito livre, tendo por fim a necessidade do intelecto elevado (*diesen höchsten, werthbestimmenden Intellect zu zeugen*) é vista como força motriz do desenvolvimento geral e como ponto a ser considerado no contexto da idealização clássica da formação.

3.1.5 Positivismo completamente necessário

O positivismo comteano, ou seja, aquele positivismo do ‘estadista filantropo’ Comte, cujo aspecto heróico é a marca da exaltação de Nietzsche e cuja transformação ideal altruísta é símbolo de seu enfraquecimento fisiológico, deve ser entendido a partir de sua realidade enquanto *fatum*, isto é como corrente filosófica hegemônica precedente e conseqüentemente como a representação filosófica da tendência do desenvolvimento moral (*Tendenz der Moral-Entwicklung*) decadente, devendo então ser assimilado a partir do ponto

de vista crítico da formação clássica. Nesse sentido, o positivismo é necessário a Nietzsche tendo em vista a controvérsia que este lhe oportuniza tanto no âmbito da filosofia moral como também no campo da filosofia do conhecimento, uma controvérsia que permite a apresentação de seu próprio posicionamento crítico nestas respectivas áreas do saber filosófico. A seguir iremos explorar os elementos que direcionam esta polêmica no campo da filosofia moral; posteriormente iremos analisar o modo com que a controvérsia engendrada por Nietzsche se estabelece no âmbito da filosofia do conhecimento. Por fim iremos analisar o modo com que de Jürgen Habermas em seu livro *Conhecimento e Interesse* pode aproximar Nietzsche e o positivismo comteano no contexto genético de seu perspectivismo.

4.

A *kontroverse* no âmbito da filosofia moral

Nos anos finais de sua vida, Nietzsche oferece ao leitor aquele que a seu ver foi o verdadeiro sentido de sua relação com o positivismo comteano. Em Nachlass/FP 1888 12 [1]. (234) afirma o filósofo, “minha posição e a de Schopenhauer, uma *kontroverse* (Kontroverse), do mesmo modo no que diz respeito a Kant, a Hegel, a Comte, a Darwin, aos historiadores etc”. É esclarecedora neste sentido uma passagem escrita em um caderno do ano anterior, trata-se do fragmento póstumo Nachlass/FP1887 10 [120], passagem na qual Nietzsche diz: “interrogar a respeito de seus valores: Platão, Epiteto, Marco Aurélio, Epicuro. Agostinho. Pascal. Bentham Comte. Hegel. [...]”. Como se nota Comte faz parte daquele grupo de pensadores elencados por Nietzsche quando este pretende realizar sua filosofia moral em diálogo com a tradição filosófica.

Parece-nos servir à compreensão das motivações dessa *Kontroverse*, o que Nietzsche coloca no Nachlass/FP 1880 11 [29] quando se refere à filosofia positiva, e pelas coincidência nomenclaturais, também à Comte: “demonstrar o erro da filosofia positiva (*Positiven Philosophie*): ela pretende acabar com a anarquia dos espíritos e dar lugar a opressão surda dos desencadeamentos de insatisfação (como na China!)”.¹ Como ainda será visto em mais detalhes, dentre os projetos positivistas que tinham como *telos* sistemático por excelência a suplantação da *l'anarchie occidentale*², está aquele de Auguste Comte. No caderno em que se encontra esta referência, o caderno *M III 1*, são notáveis as referências de Nietzsche à China e a preocupação com a absolutização dos valores tendo em vista a homogeneização das diferenças e suas possíveis consequências práticas, seja em âmbito individual como no âmbito social, seja no presente como no futuro. É oportuno ainda lembrar que Lange, um dos mentores espirituais de Nietzsche era um leitor de Marx e Marx, um comentador de Lange o que aparentemente colocara Nietzsche em contato com as linhas

¹ Pode-se ter em mente também a idéia de uma Oclocrácia como afirma em MAI/HHI § 261, ou seja, a idéia de “erguer uma tirania com a manipulação das massas”.

² Para maiores detalhes sobre a anarquia em Comte, ver de Jean Terrier, “The social and the political in the work of Comte” em: ‘The anthem companion to Auguste Comte’ editado por Andrew Wernick, p. 68. Anthem Press. 2017.

gerais da problemática materialista-histórica.³ De todo modo a China, á época governada pela “Imperatriz de Ferro” Cixi (1875-1900) - fora marcada por “duradouros e constantes levantes de insatisfação popular” especialmente relacionados à modernização e a legitimidade da sucessão hierárquica real de uma concubina,⁴ o que rompia com a frágil estabilidade da sucessão dinástica real.

Neste sentido, no *Nachlass*/FP 1881 11 [27] Nietzsche compartilha de modo geral, o diagnóstico de época de Comte, dizendo que “entramos na época da anarquia”. Para o filósofo alemão, este diagnóstico não representava, porém, a possibilidade daquele contexto em que os Jacobinos realizaram a barbárie na Montpellier monárquica e tradicionalmente católica de Comte,⁵ (LADUIRE, 1974, p.269-86 apud PICKERING, 1993, p. 9), mas pelo contrário, representava um tempo de indivíduos mais espirituais e mais livres (*Zeitalter der geistigen und freiesten Individuen*), era, portanto, um tempo de possibilidades. A anarquia moderna era para Comte necessariamente, a “falta de regulação da atividade econômica, a difusão de formas de pensamento enaltecendo o individualismo e a falta de uma doutrina sistemática dos comportamentos pacifistas [...]” (COMTE, 1895, v.2, p.161 apud STEINER, 2016, p.51). Para Nietzsche (*Nachlass*/FP 1881 11[27]), “está em movimento uma força espiritual tremenda, época do gênio: impossível até agora por conta dos costumes, moralidade etc”; nesse sentido o filósofo alemão afirma que “o grau máximo de individualidade é alcançado quando na maior anarquia, se funda o seu reino de anacoreta” (*Nachlass*/FP 1880, 6 [60]). Os anacoretas, por sua vez, eram monges ou eremitas que viviam

³ Ver de Franz Mehring. Karl Marx, the story of his life. 1918. The University of Michigan Press. p.383. Olhar também: George Stack. Nietzsche and Lange. 1983. De Gruyter. p. 15: “Especialmente em Humano Demasiado Humano e Aurora, a crítica de Nietzsche ao 'egoísmo' materialista e a mesquinha encontra a linguagem vitriólica de Karl Marx. Apesar disso Nietzsche nunca estudou Marx, mas estava familiarizado com algumas de suas opiniões a partir da sua leitura de Henry Carey e provavelmente a partir da leitura da segunda edição da História de Lange na qual Marx é mencionado em quatro lugares. A crítica de Lange ao egoísmo e a Economia Política provavelmente proveu Nietzsche com o material necessário para pensar sobre e citá-la como evidencia do desejo do homem em obter poder econômico e proeminência sobre os outros” (Tradução nossa).

⁴ Olhar de Jung Chang. A Imperatriz de Ferro. A concubina que criou a china moderna. Trad. Donaldson M. Garschagen. Cia das Letras. 2014. São Paulo. p.10 e todo cap.11 “a modernização se acelera. (1875-1889).

⁵ “by late 1793, as a result of a revolutionary army’s terrorist activities and other means of repression, the Church in Hérault had lost 354 priests, monks, and nuns from emigration, deportation, or incarceration. In Montpellier alone, the bishop and forty-four priests had been forced to leave France, and by the end of the Terror, fifteen people had been guillotined and four hundred imprisoned”.

em retiro e de maneira solitária, especialmente nos primórdios do cristianismo, dedicando-se à produção de textos litúrgicos e a contemplação. Tal aspecto nos leva a inferir como que para Nietzsche, a possibilidade de realização do desenvolvimento do conhecimento a partir do ascetismo, se sobrepõe de maneira otimista àquelas previsões pessimistas, que em Comte se ligavam à escatologia e que oportunizariam o delineamento panacéico de sua proposta sociológica humanista. Este é, portanto, o sentido e o objetivo maior do combate ao telos axiológico de Comte desenvolvido por Nietzsche, ou seja, demonstrar a natureza não absoluta oscilante da moral e o potencial negativo uma idealização da pulsão altruista nestes termos diante do contexto agonista e afirmativo necessário à constituição das individualidades e da formação do gênio. Nietzsche, pouco tempo depois, no *Nachlass/FP* 1884 26 [417], iria dizer demonstrando ainda grande otimismo:

me alegre com o desenvolvimento militar da Europa, também com as situações anárquicas internas: o tempo da tranquilidade e do cristianismo, que Galiani predisse para esse século, se acabou. O vigor (*Tüchtigkeit*) viril e pessoal, o vigor corporal, recobra valor, as estimações se fazem mais físicas, a nutrição mais carnal. De novo são possíveis os homens (*Mannër*) belos. Acabou-se a translúcida hipocrisia (com mandarins na cabeça como sonhava Comte). Em cada um de nós se afirma o bárbaro e o animal selvagem. [...]

Nesta ocasião chama atenção a centralidade da referência ao quadro sociolátrico proposto por Comte como paradigma representativo do espírito da época e cujo solapamento é celebrado, sendo a nosso ver oportuna uma apuração dos fundamentos do otimismo de Nietzsche nesta ocasião. Gostaríamos de nos remeter assim, à caracterização da sensibilidade (*Sensibilität*) dos últimos três séculos (XVII, XVIII, XIX) elaborada posteriormente em *Nachlass/FP* 1887 9 [178], definição já tateada anteriormente como, por exemplo, em *Schopenhauer Educador*, § 4, oportunidade na qual Nietzsche associa à estes respectivos períodos a espiritualidade de Goethe, Rousseau e Schopenhauer. Nesse sentido o século XVIII, ou seja, o século precedente aquele em que vive Nietzsche,

está dominado pela mulher, exaltado, engenhoso, superficial, mas com espírito a serviço do desejável, do coração, *libertino* no gozo do mais espiritual, solapador das autoridades, embriagado, alegre, claro, humano, falso ante si mesmo, muita *canaille au fond*, social...

Em contraste com estes aspectos do século antecedente, Nietzsche apresenta as características gerais do século XIX, o século do “domínio dos apetites e do testemunho da soberania dos sentidos” e o qual em comparação com o século anterior é

um século mais animal, mais subterrâneo, mais feio, mais realista, mais *plebeu*, e precisamente por isso “melhor”, “mais honesto”, mais submetido a ‘realidade’ de todo tipo, *mais verdadeiro*, sem nenhuma dúvida: *mais natural* [...] profundamente convencido do domínio dos apetites (Schopenhauer dizia ‘vontade’; porém nada é mais característico em sua filosofia que a falta de vontade, a absoluta negação do autêntico querer), inclusive a moral reduzida a um instinto, compaixão.

É a partir deste conjunto de características que Nietzsche iria dizer que Schopenhauer assim como Comte são espíritos vivos do século XIX, mas que se consolidaram como que em um rebote romântico do século XVIII. Desde 1881, ou seja, desde *Aurora* § 132 que Nietzsche realiza aproximações entre Schopenhauer e Comte a partir da filosofia moral. Dando sequência a sua análise em *Nachlass/FP* 1883 26 [389], Nietzsche diz: “contra o altruísmo este é uma ilusão. O *désintéressement* na moral (Schopenhauer, Comte) [...]”. É possível ainda tomar uma declaração posterior de modo a obter um entendimento mais amplo do panorama desta leitura, ou seja, para Nietzsche (*Nachlass/FP* 1887 9 [178]) é “A. Comte, a continuação do século XVIII, ([o] domínio do *coeur* sobre *la tête*, sensualismo na teoria do conhecimento, exaltação altruísta)”. Quando oportuno, especialmente quando da apresentação do paradigma interpretativista de Nietzsche retomaremos esta passagem dada a relevância da referência ao *sensualismus* na teoria do conhecimento assim como à referência contígua a uma teoria do conhecimento (*Erkenntnißlehre*) objetiva ligada à Hippolyte Taine (1828 – 1893). De todo modo, o que nos importa neste momento é ressaltar que há em Nietzsche um profundo contraste; se por um lado o filósofo se mostra otimista frente ao espírito renovado do século, por outro, percebe ainda como marcante a influência espiritual negativa dos moralistas contemporâneos, que como Comte buscavam sobrepujar da moralidade a partir de uma heteronomia altruísta; atitude que Nietzsche afirmava (*Nachlass/FP* 1881 8 [103]), manter a doutrina como que sob “as largas sombras cristianismo (*Die langen Nachschatten des Christenthums*). Philippe Steiner (2016, p.79) contribui nesse sentido ao afirmar que a crítica comteana à

economia política “vetor da difusão do egoísmo mercante, desemboca em um vasto programa intelectual e político, ancorado no conceito de altruísmo e na afirmação de que este deve suplantar o egoísmo”. É nesse sentido que Nietzsche (Nachlass/FP 1880 6 [74]) afirma que

todos os moralistas coincidem na tendência geral: até onde há de entender-se a ação e em que consiste o bem-estar da humanidade – eu os vejo dominados por uma pulsão única e cheios de prejuízos. O predomínio do altruísmo me parece levar a humanidade a perdição – um processo de extinção, eutanásia: - quiçá sejam úteis no final para o desenvolvimento geral: mas o que eles esperam é o contrário! Eu quero instaurar o egoísmo e essa intuição inteligente de não se meter por gosto aos estranhos nem em casa nem nos negócios: somente em caso de necessidade somos altruístas.

Deparamos-nos aqui com um Nietzsche desejoso por solapar o telos altruista paralisante a partir de um egoísmo produtor, dado que para o filósofo “uma vez perdida a preciosa independência do nobre, se apagam os talentos - seja sob a tirania de Napoleão ou do altruísmo. É o fim do gênio”. (Nachlass/FP 1880 6 [78]). Curiosamente, para Nietzsche, a ação altruista se justificaria em caso de necessidade, necessidade esta, cujos elementos, Nietzsche não apresenta em pormenores e que sugere a nosso ver certo oportunismo que revela uma aparente contradição diante daquela postura afirmativa do tipo forte tão perscrutada pelo autor. Em Nachlass/FP 1880 6 [58] Nietzsche é explícito quanto ao cerne de sua polêmica (*Kontroverse*), ou seja, trata-se tanto de um problema da vida social (*im sozialen Leben*) como também de um problema individual (*der Individuen*), ou seja,

se tudo tem de ser altruista, a oposição entre indivíduos deve se reduzir a mais palida expressão do individual! Assim, pois prevalece com muito a igualdade. É a eutanásia, totalmente improdutiva do mesmo modo que aqueles que carecem de impressões intensas e são tranquilos e amáveis, e a quem se considera feliz, são também, por isso mesmo, improdutivos. O valor da ciência está em ser uma enorme força de oposição [...]

Diferentemente de Comte, não se trata para Nietzsche da propositura das condições ideais para a consolidação de uma realidade social estável nem da reunião de sábios organizadores. Mas do contrário, Nietzsche (Nachlass/FP 1880 6 [163]) afirma ver “na tendência estatal e social (*staatlichen und gesellschaftlichen Tendenz*) um impedimento para a individuação [...]”.

Utilizando-se em uma passagem do caderno produzido posteriormente, (Nachlass/FP 1880 7 [96]) da figura do estoico Epiteto (50-dc - 135 dc), Nietzsche afirma que hoje seria-lhe “negado o predicado moral”, dada a “apoteose do pensar nos demais”. De acordo com Émile Bréhier (1977, p. 35) “Epiteto não subordinara, como o espírito positivo de Bacon, o bem do indivíduo ao bem da sociedade”. Pensando como Aristóteles na superioridade da vida especulativa frente à vida ativa, Epiteto buscara “o soberano bem na tranquilidade da alma do indivíduo, sem cuidar do bem comum”. Para o historiador da filosofia francês, Epiteto

quer que o sábio só em si mesmo encontre o princípio de sua felicidade: rejeição do individualismo antigo, em seu desejo de enclausurar-se na vida privada, livre de embaraços, com preferência dada a serenidade sobre a grandeza da alma, à fruição passiva sobre o bem ativo [...]

Nesta oportunidade (Nachlass/FP 1880 7 [96]), Nietzsche perscruta ainda as motivações do altruísmo, ou seja, daquela atitude que leva os homens a “olharem pra fora de si e a considerar àquilo como melhor”. Primeiro Nietzsche questiona-se retóricamente acerca do grau de felicidade daqueles que altruístas são, sugerindo “que estes parecem pouco felizes consigo mesmo”. Posteriormente, Nietzsche afirma que o altruísmo é o resultado de um tipo de “libertação do eu” dos fracos, ou seja, daqueles que por escassos recursos (de ordem fisiológica e moral) não “confiam” no próprio potencial individual nada tendo a oferecer a não ser servir ao outro, o qual ambiciona; em terceiro lugar, Nietzsche atenta para o caráter tirânico subjacente à moral do altruísmo, ou seja, para as consequências de sua idealidade no âmbito das relações de poder; em quarto lugar Nietzsche se pergunta se nas atitudes altruístas não haveria uma espécie de vaidade a qual se fundamenta no desejo de exposição, ou seja, na intenção de mostrar aos outros uma suposta harmonia, “um jardim belo, tranquilo, bem acabado [...]”. Como é perceptível, em todos os casos é a natureza estruturalmente hipostasiada do altruísmo assim como seus fundamentos subjacentes aquilo que Nietzsche almeja revelar como nocivo, ou seja, como um mecanismo de inversão de poder surgido a partir da reunião daqueles que são incapazes de afirmarem-se de maneira ativa, ou seja, *criando* valores. No que diz respeito ao altruísmo, Nietzsche (Nachlass/FP 1880 6 [77])

não se restringe somente a uma desconstrução teórica, a partir da fisiologia das pulsões, cogitando também as possibilidades efetivas da idealidade positivista no plano da vida. Nesse sentido, o filósofo tem em vista expor a contradição intrínseca da proposta, ou seja, aquilo que vê como sendo a auto-extinguibilidade de seu próprio ideal. Para Nietzsche,

um sistema de vida que deve descansar apenas sobre os afetos – o altruísmo. Só que para isso o destino teria que tocar em nós apenas acordes – o que supõe suprimir toda a irracionalidade da existência e fazer dessa a razão humana. E para que todos víssemos apenas harmonia, teríamos que ser todos iguais e não ter nenhuma condição particular – só que assim o afeto se debilitaria e acabaria sendo não necessário, posto que tudo se ofereceria a nós sem esforço.

Nesse sentido, Nietzsche concordaria com Spencer a respeito da intrinsecidade dos dois polos realizando também uma crítica não apenas da hipostasiação da moral (altruísta e egoísta), apresentando a idéia das pulsões humanas, oferecendo também uma crítica a substancialização do ego idéia a qual contrapõe uma lógica representacional, perspectiva e plural; ou seja, para Nietzsche (Nachlass/FP 1880 6 [70]),

o eu (*Ich*) não é uma posição de essência frente a varias (pulsões, pensamentos etc) senão que o ego é uma pluralidade de forças do tipo pessoal (*ego ist eine Mehrheit von personenartigen Kräften*) as quais as vezes uma, as vezes a outra aparece em primeiro plano [...] O sujeito anda saltando, dando voltas, provavelmente sentindo o grau das forças e pulsões e nos interpretamos como um território e com uma finura que é na realidade uma multiplicidade de graus quantitativos [...]; instintivamente fazemos com que no momento prevaleça o ego completo e as pulsões mais débeis às situamos segundo a perspectiva mais além, fazendo delas um tu completo ou um ele. Tratamos-nos a nós mesmos como se fossemos uma pluralidade [...] Assinalar o egoísmo em todas as relações sociais? Conforme: agora bem, a mim me parece que também é verdade que todas as vivências íntimas egoístas há que atribuí-las às relações com os demais e apreendidas na prática. No interior de um mesmo ser, pode-se ser egoísta e altruísta (*altruistische*), duro de coração, generoso, justo, suave, mentiroso, querer fazer dano para o prazer: como as pulsões estão em luta (*Trieben im Kampfe*), o sentimento do eu é sempre mais intenso ali onde nesse momento se dá a supremacia (*das Übergewicht*).

A consciência do *eu* não deve, portanto implicar na sua identificação com o ser (*Dasein*), ou seja, em uma substancialização atomizada da sua realidade pulsional, dado que se trata esta, apenas de uma representação particular e simplificada de gradações quantificáveis; sendo assim, trata-se para Nietzsche de uma interpretação possibilitada pela supremacia de uma dessas mesmas

forças pulsionais, estando elas mesmas, de todo modo, sujeitas às influências e as variações que resultam de sua própria natureza cambiante.

Em Nachlass/FP 1880 6 [163], ao problematizar a questão do ‘progresso da moral’ – Nietzsche diz que “a prevalência das pulsões altruistas (*die altruistischen Triebe*) sobre as egoístas, assim como dos juízos gerais sobre os individuais, constituem-se no *locus communis* [lugar comum] da moral da atualidade” e que avista, “na moral atual, o encobrimento do debilitamento geral no lugar do desenvolvimento individual”, mas que apesar disso, ainda vê “crescer um tipo de indivíduo que defende seus interesses frente aos outros indivíduos (justiça entre iguais, sempre que se reconheça e se potencie o indivíduo enquanto indivíduo). Nietzsche identifica tal preponderância das pulsões altruistas junto aos moralistas modernos, afirmando que “as verdades absolutas são instrumentos de nivelção,” e que estas “devoram as formas que possuem caráter”. Nessa mesma passagem, Nietzsche afirma ainda que “a tendência estatal e social” assim como “a pulsão altruista” são obstáculos e impedimentos à individuação; ou seja, tal orientação moral não apenas impede o reconhecimento do indivíduo em sua multiplicidade pulsional (para além da dualidade egoísta e altruísta) como inviabiliza o advento das condições estruturais de possibilidade do tipo forte e superior criador de valores. Assim, em *Aurora* § 167, a ação ideal do estadista almejado por Nietzsche deveria se dar não a partir da mentalidade política e social moderna, mas sim a partir do paradigma do “estadista justo e natural”, que age “sem princípios, mas com instintos, um espírito agil à serviço de instintos fortes, e justamente por isso sem princípios [...]”. Nesse sentido, em Nachlass/FP 1884 26 [365], Nietzsche irá defender o “‘tu deves’ moral como falsa interpretação de determinados sentimentos, instintos”; complementando em Nachlass/FP 1884 26 [347] que

tem-se ignorado como todo o ‘tu deves’ moral é fruto de um homem individual. Tem-se querido um deus ou uma consciência moral para sustentar a tarefa que exige do homem o criar. Por trás do modo cristão-católico se esconde a debilidade.

Para Nietzsche (Nachlass/FP 1886 7 [8]) a idéia de ‘obrigação e sanção’ – e trata-se curiosamente aí, de uma referência ao livro *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* de Guyau - aventada pela filosofia moral moderna

prescritiva, mantinha o homem ainda afastado de sua autodeterminação, direcionando-o à abnegação e ao represamento dos impulsos. Nesse sentido é que Nietzsche (Nachlass/FP 1881 11 [40]) mais cedo iria afirmar: “eu penso que a dessemelhança sempre serve á maxima soberânia possível do indivíduo”. O otimismo de Nietzsche se mostra mais ascentuado quando o filósofo compara o século prescedente ao século em que vive, uma vez que anota na atualidade um refreamento do desenvolvimento do altruismo e uma ascensão positiva do egoísmo; ou seja, o aparecimento de um tipo que defende seus “bem entendidos interesses frente a outros indivíduos (afirmando justiça entre iguais e não justiça geral), ou seja, um indivíduo que defenda seus interesses frente aos interesses alheios” (Nachlass/FP 1880 6 [163]). Nesse sentido, Nietzsche coloca então que “o altruísmo não é aplicável a *indivíduos* diferentes senão a seres imaginários *iguais*” já que a seu ver “é impossível ajudar um indivíduo, porque não se pode conhecê-lo. O incognoscível – isso é o próximo.” (Nachlass/FP 1880 2 [52]). Esta é uma das primeiras vezes que Nietzsche sugere a impossibilidade de acesso ao outro e a imprevisões de suas necessidades como tentativa de oferecer um argumento que possa quebrar paradigmaticamente a propedêutica altruista idealizada pela proposta sociológica de Comte. Trata-se para Nietzsche de uma limitação fisiológica dado que a sensibilidade de quem sente cabe apenas a realidade particular deste mesmo. Para Nietzsche se trata, portanto, de uma questão de perspectiva, uma vez que é “o amor ao próximo, o amor a nossa representação do próximo”, ou seja, “somente a nós mesmos podemos amar posto que somente a nós conhecemos. A moral do altruísmo é impossível” (Nachlass/FP 1880 2 [6]). É conveniente deixar claro que pouco mais tarde, Nietzsche (Nachlass/FP 1881 11 [7]) vai aprofundar esta distinção ao colocar a impossibilidade de um autoconhecimento de si, afirmando que somos de nós mesmos desconhecidos e que o indivíduo é um erro, dado que somos “sistemas-de-vida” e “uma suma de sensações” que se trata a si mesmo a partir de uma aparente unidade, ou seja, a aparente unidade do eu; trata-se para Nietzsche de “uma crença, uma pequena parte de um sistema de vida verdadeiro ou muitas partezinhas reunidas no pensamento ou na imaginação; uma unidade que não se sustenta”. Tais perspectivas parecem, a nosso ver, permeadas pela influência do organicismo hobbesiano, apesar de Giuliano Campioni sugerir que o advento de tais nuances, se deva as leituras de Bourget feitas a partir de 1883 - o que de

todo modo, não muda a direção final do problema da inacessibilidade do outro, adicionando, a nosso ver, um novo tom.

Aqui é possível ver como para Nietzsche não é suficiente a máxima da representação do outro como a si mesmo, ou seja, a idéia de uma imperatividade categórica kantiana, dado que seu conceito a respeito das diferenças naturais entre os homens exige em suas palavras um “sentir mais cósmico;” para além da “simplificação do sistema de vida que somos”. Em Nachlass/FP 1881 11 [21] Nietzsche irá dizer em tom similar que “[...] não podemos cuidar dos demais, pois eles são um conjunto de delírios,” contrapondo ainda à idéia de viver pelos demais a idéia de viver pelo verdadeiro. Nesta passagem Nietzsche ressalta ainda ter o desejo de “escrever a história do erro do Eu e mostrar como até no altruísmo o essencial é o querer-possuir”. Nesse sentido, Nietzsche (Nachlass/FP 1881 11 40) diz que “os prazeres altruístas têm de ir desaparecendo tomando a forma da alegria perante o outro, como a alegria que hoje sentimos com a natureza,” o que pretende despojar o altruísmo de seu aspecto egoísta possessivo. Em outro sentido e na passagem seguinte, ou seja, em Nachlass/FP 1881 11 [22], Nietzsche parece estabelecer as linhas daquilo que chama de a educação para o gênio “*Die Erziehung des genius*” afirmando que o ‘progresso da moral’ se dá, não a partir da idealização altruísta, mas “a partir do conhecimento das afinidades e antagonismos das coisas, isto é, da multiplicidade de suas leis” (Nachlass/FP 1881 11 [21]). Parece-nos possível pensar nos limites de um otimismo pragmático em Nietzsche (Nachlass/FP 1883 24 [28]) quando este diz “minha pretensão contra a decadência e a crescente debilidade da personalidade: a busca de um novo centro (*ein neues Centrum*)”. Pouco tempo depois e nesse mesmo sentido, Nietzsche (Nachlass/FP 1884 26 [232]) irá apresentar em diálogo com Comte, o desdobramento de sua nova pretensão: “não a humanidade (*Menschheit*) senão o super-homem (*Übermensch*) é a meta! (*ist das Ziel!*) O mal-entendido de Comte!”. A centralidade da figura de Auguste Comte e de seu positivismo na filosofia de Nietzsche não poderia ficar mais clara e sua importância antipodística não poderia emanar de maneira mais evidente no contexto de sua crítica à moral. Nietzsche, de maneira prévia realizara, outrossim, uma verdadeira genealogia das motivações responsáveis por esta virada espiritual moral da Europa à qual alcança o pai do positivismo. Iremos nos deter em algumas destas características

para que possamos nos dirigir ao modo com o qual o filósofo pretende sobrepujar tal idealidade. Em *Nachlass/FP 1880 8 [103]*, Nietzsche problematiza a origem do altruísmo em sentidos distintos; pode-se dizer que por um lado, este teria origem nos valores do cristianismo e na filosofia racionalista:

[...] filósofos como Sócrates tem contribuído [e] tem convencido aos homens que o altruísmo é a fonte da felicidade e quitando-lhes a boa confiança tem debilitado seus impulsos (*Sprungfedern*) [*a nosso ver sua paixão pessoal*]. Toda moral anda desde então a busca da simpatia: sobrepujar o cristianismo com o amor universal aos homens – isso traz areia e barro! Destruir seus fundamentos – tarefa da ciência! Isto quer dizer certamente, segundo o conceito atual: malear os homens fazer-lhes egoístas, etc.

É possível interpretar esta última frase da passagem em dois sentidos. O primeiro é acreditar em um pragmatismo egoísta em prol do gênio e assim, em uma verdadeira inversão do espírito positivo, o que nos parece um tanto quanto simplista, na medida em que para Nietzsche (*Nachlass/FP 1881 8 [84]*), “o resultado de toda moral absoluta seria a mais extrema atrofia do homem e ainda a sua aniquilação, não sendo útil à sua felicidade”. A segunda possibilidade pode ser interpretada em um sentido no qual a ciência seria capaz de mostrar o caráter essencialmente pulsional do homem, “maleando-o” fazendo-o realizar a sua natureza como instável e sujeita a variações de toda ordem, constituindo-se então, como já vimos, em “uma enorme força de oposição” (*Nachlass/1880 6 [78]*). Em *Aurora* § 132, passagem intitulada “*as últimas ressonâncias do cristianismo na moral*” Nietzsche desenvolve uma aproximação entre o cristianismo e a moral altruísta além de problematizar a antítese entre egoísmo e altruísmo do ponto de vista crítico e histórico. Nesta ocasião, para Nietzsche, a ascensão do altruísmo e do “amor ao próximo” como espírito de época, se dá a partir do retrocesso da crença na salvação pessoal, asseveradamente egoísta do cristianismo:

[...] que o indivíduo de ações simpáticas, desinteressadas, sociais, de utilidade geral, seja visto agora como o homem moral – é talvez o efeito e a mudança mais amplos que o cristianismo produziu na Europa: embora não tenham constituído sua intenção nem sua doutrina. Mas foram os resíduos de disposições de espírito cristãs, quando gradualmente retrocedia a crença fundamental, bastante oposta, estritamente egoísta, no ‘uma só coisa é necessária’, na absoluta importância da eterna

salvação pessoal, juntamente com os dogmas que se baseava, e assim foi empurrada para primeiro plano a crença secundária no ‘amor’ no ‘amor ao próximo’, em sintonia com a enorme prática da misericórdia eclesiástica [...] e nisso não ficar atrás do ideal cristão, mas sobrepujá-lo, quando possível, foi um secreto agulhão para todos os livre-pensadores franceses, de Voltaire a Auguste Comte; esse último com sua célebre fórmula moral *vivre pour autrui* [viver pra o outro] superou os cristãos em cristianismo [...] [foi] apenas um eco – essas doutrinas brotaram com ímpeto poderoso em toda parte, simultaneamente nas mais finas e mais grosseiras formas, aproximadamente a partir da época da Revolução Francesa e todos os sistemas socialistas puseram-se como que automaticamente, no solo comum dessas doutrinas [...]

Posteriormente, no Nachlass/FP1887 10 [57], mantendo a coerência do pensamento ao longo da década, Nietzsche afirma ainda que “com o cristianismo começa a se formar um homem que mata o egoísmo. Os sacerdotes e os santos”. Como se vê na passagem anterior é central a menção aos livre-pensadores e ao papel da Revolução Francesa como continuação espiritual da virada cristã-socrática. Neste mesmo sentido, Nietzsche irá dizer no Nachlass/FP 1885 34 [41] “*Plaire* [agradar] – o grande segredo da vontade francesa, e no fundo da moral de rebanho. ‘Ter compaixão’, altruísmo é a expressão hipócrita para isso”. Outro aspecto importante na análise do altruísmo em Nietzsche ocorre quando o filósofo toma ainda um caminho distinto a partir da etnologia, logo após a redação dos quatro primeiros capítulos de *A Gaia Ciência* (1882). Amparado principalmente na obra de A.H Post (1839-1895) e na obra de Alfred Espinas (1844-1922),⁶ Nietzsche (Nachlass/FP 1883 8 [9]) pretende explicar a origem do conceito moderno de indivíduo, ligando sua gênese à formação do Estado assim como às transformações do fenômeno da vingança de sangue. Para Nietzsche (idem), “na medida em que se forma o Estado, a vingança de sangue se reduz a um ato de vingança contra um culpado”. Tal ato não se baseia mais, portanto, em um equilíbrio entre duas linhagens uma vez que a formação estatal gera intrinsecamente o fenômeno da individualização e da responsabilidade individual sendo estes vistos por Nietzsche, como que um resultado das formas mais tardias da sensibilidade moral. Para Nietzsche (Nachlass/FP 1883 8 [9]) como os valores da sociedade

⁶ Olhar notas na edição dos *Fragments póstumos* em espanhol Tecnos, vol III, 2008, notas de Diego Sanchez Meca e Jesús Conill. p. 232.

‘animal’ debilitariam a sua própria estrutura, desenvolveram-se forças contrárias em seu seio na medida em que “se instalou a segurança desde fora”. Assim,

uma vez alcançado um estado completo de paz externa, a sociedade se dissolve em indivíduos: se forma assim uma tensão que existia antes entre comunidade e comunidade. Só então aparece a compaixão – como sentimento entre indivíduos que se percebem como tais. As ações altruístas no seio dessas sociedades primitivas unificadas pressupõem um sentimento-do-eu, mas se trata de um eu-coletivo e são fundamentalmente diferentes da compaixão [...] não havia indivíduos (idem).

Ainda na mesma passagem, Nietzsche apresenta a sua análise do que afirma ser o moralismo moderno:

o princípio de ‘fazer algo por amor ao próximo’ é um atavismo do sentimento da época em que o vínculo com a comunidade se havia debilitado, ou um sentimento pouco claro do sentido gregário, sentimento que não diz respeito aos que não fazem parte da comunidade, pois de longe somente consideram próximos aos membros dessa comunidade (por ex. quando se fala de liberdade ou de igualdade), seguros de que não se pensam nos hotentotes. O bem é uma máscara para aquele sentimento: deve-se formar aí uma comunidade por ex. a cristã. Ali onde aparece tal princípio, se pretende no geral, formar uma comunidade, por exemplo, os seguidores de Comte.

Atavismo para Nietzsche é, portanto “o sentimento voluptuoso de poder obedecer de forma absoluta [...] é o sacrifício do intelecto arcaico e originário e o sentimento fundamental do Estado sacerdotal católico especialmente consumado no jesuitismo” (Nachlass/FP 1883 8 [12]). Nesse sentido em Nachlass/FP 1880 6 [121], Nietzsche afirma que ‘o altruísmo é desse modo o oposto da autoconfiança e aqueles que assim se sentem, possuem uma propensão ao Estado e a sociedade’. Como acabamos de ver, esta propensão ao Estado e a sociedade esta estreitamente ligada a uma estratégia de sobrevivência advinda do poder de reunião do tipo fraco, sendo o *ethos* da moralidade coetânea a representação de uma vitória deste tipo espiritual malgrado e débil, uma vitória da estratégia e de defesa coletiva destes contra a autonomia e independência do tipo contrário, do tipo forte. Nietzsche (Nachlass/FP 1887 14 [182]) posteriormente se questiona como teria se confirmado essa vitória, ou seja, se pergunta retoricamente ‘por que triunfam os débeis?’ respondendo que esta conquista se dá pelo fato destes possuírem

maior simpatia (*mitgefühl*) e serem mais humanos, espirituosos, alternáveis, mais múltiplos e divertidos. De todo modo, parece-nos ser possível compreender já aqui que é a partir da apresentação das consequências negativas da idealidade positivista para o indivíduo – no imobilismo (*Stehenbleiben*) (Nachlass/FP 1883 24 [27]) e na despersonalização (*Entpersönlichung*), assim como em suas consequências sociais (*im sozialen Leben*), especialmente a partir da idéia de uma suspensão do processo do desenvolvimento cultural, tido como condição de possibilidade de realização dos impulsos da vida em um otimismo geral - que Nietzsche irá criticar o positivismo. Nesse sentido, Nietzsche (Nachlass/FP 1886 7 [6]) iria dizer que “minha filosofia está dirigida a uma hierarquia não a uma moral individualista”. Assim o filósofo almeja os possíveis efeitos colaterais da moral igualitarista para o homem, mas seu ideal aristocrático ignora as possíveis consequências estruturais trazidas pela sua teleologia prevendo nesse sentido, uma espécie de introjeção espiritual coletiva de seu empreendimento, apartada, porém, de quaisquer problemas de ordem subjetiva. De todo modo, Nietzsche chega mesmo a cogitar – e daí se compreende a profundidade de sua pretensão - quando não havendo a introjeção popular desta estrutura “[...] em que medida o sacrifício da liberdade, inclusive de uma escravidão poderia proporcionar a base para produzir um tipo superior [...]” (idem).

Durante a segunda metade da década de oitenta, o diálogo de Nietzsche com o positivismo se desenvolve de maneira menos aforismática e mais discursiva. Referimos-nos ao contexto do pretense projeto de “*A Vontade de Poder - Tentativa de uma Transvaloração de Todos os Valores*” de 1887. Neste caso é possível dizer que os problemas resultantes da hierarquia igualitarista pretendida pelo positivismo persistem, como é possível anotar em um fragmento póstumo deste ano (Nachlass/FP 1887 9 [44]), quando Nietzsche diz:

(Para o terceiro tratado). Ponto de vista principal: que não se veja a tarefa da *species* superior na direção da inferior (como faz, por exemplo: Comte; senão a inferior como base sobre a qual uma *species* superior vive para sua própria tarefa – e somente sobre a qual pode erigir-se. As condições sob as quais se conserva a espécie forte e distinta (*starke und vornehme species*) (falo da disciplina espiritual) (*geistige Zucht*), são opostas àquelas sob as quais se encontram as “massas industriais” e os comerciantes à la Spencer.

É no sentido da consolidação dos homens superiores, que Nietzsche pretende afirmar a necessidade de uma rígida hierarquia social a partir da qual se viabilize a conservação das condições de possibilidade da produção a partir da disciplina espiritual, uma vez que “toda a fecundidade do gênio se nutre egoisticamente dos demais” (Nachlass/FP 1881 11 [43]). Faz-se assim, necessária uma nova disposição social especial, um novo rearranjo organizacional; Nietzsche (Nachlass/FP 1884 26 [353]) iria dizer que “a moral esta aniquilada! Expor o *factum*! Nova hierarquia contra a igualdade!”. Um bom delineamento irá aparecer antes, em uma oportunidade na qual Nietzsche pretende constituir o terceiro capítulo de *Vontade de Potência*, trata-se do Nachlass/FP 1885 25 [270] no qual o filósofo entabula alguns de seus princípios, ou seja:

(I) princípio: não há Deus. Há não melhor refutação. Há que refurgiar-se no ‘inconcebível’ para impor sua tese. Por conseguinte, de agora em diante, é mentira ou debilidade crer em Deus. (II) devem dominar os homens mais viris, e não os meio mulheres, os sacerdotes ou eruditos (*Gehlerter*) – contra a exaltação católica de Comte. (III) mais além dos que dominam, desligados de todos os vínculos, vivem os homens superiores: e os que dominam são seus instrumentos. Guerreiros, campesinato, indústria urbana e no fundo, os comerciantes [...]

Como já havíamos observado, Nietzsche sugere, portanto, a necessidade do estabelecimento de um território a parte na ordem social para que se consolidem os homens elevados a partir de um conjunto de valores que sirvam de engrenagem do desenvolvimento da cultura em contraposição direta a idealidade comteana. No Nachlass/FP 1886 7 [6] Nietzsche afirma, “[...] pensando da forma mais abarcadora: como se poderia sacrificar o desenvolvimento da humanidade para contribuir a que exista uma espécie superior de homem?”. Nietzsche quer pensar, portanto, as condições de possibilidade de existência deste homem cuja vida deve ser reservada à produção do saber e a cultura, como que em um suspiro permanente que mantenha vivo o otimismo geral. Este homem distinto, de todo modo não deve participar das decisões políticas ou do Estado, muito menos como pretendem, para Nietzsche - os positivistas, do professorado universitário. Com certa ironia diz o filósofo de Röcken, em Nachlass/1884 26 [464],

que os 'positivistas' da França ou os 'filósofos da realidade' ou os 'filósofos científicos' nas atuais universidades alemãs estejam completamente em seu direito de atuar como erúditos a serviço da filosofia, me parece perfeito. Do mesmo modo, que eles não logrem ver por cima de si mesmos nem reformar a imagem do filósofo conforme a sua imagem.

Nesse sentido, os homens elevados não são vistos como o fim da história, mas como uma consciência em constante transformação; ciente de seu caráter necessário e superior. Como se nota, o fundamento do problema estrutural anotado por Nietzsche em relação ao positivismo é que a sua idealização positiva da ausência de conflitos de valor, a partir da idealidade totalizante do altruismo, favorece a desapareção de uma demarcação hierárquica bem delineada que possibilite, na prática, o desenvolvimento do homem em suas potencialidades individuais, mecanismo visto por sua vez a partir de uma tentativa de fundamentação do busca otimismo geral. A ausência de uma rígida hierarquia social como fundamento da organização moral moderna e o amparo do positivismo nos valores altruistas, levam Nietzsche a dizer ainda em *Nachlass/FP* 1885 35 [34] que estes

nada querem saber de uma hierarquia entre os homens, nem que uma moral para todos é um prejuízo para os homens superiores; que aquilo é justo para um pode não ser justo para outro; ou melhor que a 'felicidade da maioria' é um ideal digno de vômito para todo aquele que tem a distinção de não fazer parte da maioria – desde a França, se tem aberto passo recentemente em Inglaterra à contraposição superficial de Comte entre altruísmo e egoísmo – porém não existe altruísmo! – e agora vemos Herbert Spencer, o intento de reconciliar com isso o egoísmo [...]

A contraposição aparece como superficial a Nietzsche, pois a seu ver estes pensadores não vislumbram o caráter temporal dos valores nem a superficialidade da hipostasiação aparente dos impulsos antagonicos, incluindo aí a ausência de uma crítica acerca de suas implicações para a vida, ou seja, para o “gozo da vida, o embelezamento e enobrecimento da vida, para o conhecimento da vida [...]” (*Nachlass/FP* 1887 7[6]). Outro caminho possível é aquele que Nietzsche pavimenta em seu contato com as teorias sociológicas quando diz, por exemplo, em *Nachlass/FP* 1886 5 [61] e repete em *Nachlass/FP* 1887 9 [8], “no lugar da sociologia, uma teoria da gênese das formas de domínio” dado que na primeira “existe um efeito profundo e perfeitamente inconsciente da

décadence” (Nachlass/FP 1888 14 [40]). O problema de Nietzsche em relação à sociologia, e de maneira geral em relação ao positivismo, não é um problema estritamente epistemológico, trata-se em primeiro plano, do questionamento moral de sua axiologia altruista, mas também de uma leitura estabelecida em termos gnosiológicos. Em Nachlass/FP 1888 15 [1], Nietzsche irá dizer, “crítica dos valores modernos: as instituições liberais. O altruismo na moral. A sociologia [...]”. No Nachlass/FP 1888 16 [82] Nietzsche irá afirmar pensar “as idéias modernas como idéias falsas: Liberdade. Direitos iguais. Humanidade. Compaixão [...] Progresso. Sociologia”. Para Nietzsche há que se eliminar da sociologia a superficialidade representada por sua falta de visão crítica, ou seja,

há que se eliminar, aniquilar, fazer a guerra – há que se sacar fora de todos os lugares, o critério cristão-niilista e combatê-lo por baixo de todas suas máscaras [...] da sociologia dos dias de hoje, por exemplo, da música de hoje, por exemplo, do pessimismo de hoje em dia (todos eles formas do ideal de valor cristão)

Referindo-se especificamente à sociologia de Comte em *Além do Bem e do Mal*, § 48, Nietzsche irá dizer “como nos parece católica e não-alemã a sociologia de Comte com sua lógica romana dos instintos”; uma clara referência ao cristianismo, tendo em vista que para Nietzsche (idem) “o cristianismo parece estar mais ligados às raças latinas do que o nosso cristianismo a nós, homens do norte [...]” – a excessão para Nietzsche são os celtas, os quais, nesta mesma passagem o filósofo associa aos “piedosos” e “últimos célticos francêses” dentre eles, como já visto, estão Comte e seus sequazes. Em Nachlass/FP 1885 35 [34], Nietzsche demonstra mais diretamente como pretende consolidar-se enquanto crítico e retificador da recepção alemã do positivismo; nesse sentido o filósofo acusa o acriticismo dos teóricos alemães em especial de Eduard von Hartmann o qual Nietzsche afirma contribuir para o cenário dominante da doutrina e de seus valores no contexto coetâneo:

na Alemanha onde sequer acabara-se a ingenuidade moralista de Schopenhauer – E. von Hartmann tem ampliado – com a amplitude de 871 paginas – recentemente o pensamento de Comte; e sem que nenhum alemão tenha rido (*gelacht*) disso, tem-se desejado que o altruismo entre solenemente e formalmente ao egoísmo para convidar-lhe a entrar por trás em nome do ‘altruismo’ [...] Não se pode ver melhor os efeitos repentinos do entontecimento dos povos da Europa [...] do que no folhear de seus livros morais.

Nietzsche anota nesta passagem aquilo que entende como sendo o aspecto egoístico intrínseco e subjacente ao altruísmo. Este traço característico de sua análise se desenvolve mais precisamente desde os fragmentos póstumos de 1883, como por exemplo, no Nachlass/FP 1883 8 [11] quando diz: “o homem altruísta: desenvolvimento lento e formação superior. Gênero último e extraordinário de egoísmo”. Em Nachlass/FP 1883 17 [81] Nietzsche adiciona ainda que de todo modo, o altruísmo não pode ser tratado como um “refinamento do egoísmo”, pois isso significaria “tê-lo demasiado bem”. Apesar da aparente coerência naturalista da tese das pulsões de Nietzsche em sua crítica à polarização substancialista da moral positivista, declarações como a que o filósofo faz em Nachlass/FP 1880 8 [71] na qual diz “como explicar o prazer extraordinário que Comte sentia com os sentimentos altruístas? *Amour?*”; parecem refletir certo desconhecimento ou certa ojezira aos esforços consagrados nas ciências do momento, como as pesquisas frenológicas levadas a cabo pelo já então falecido anatomista alemão Franz Joseph Gall (1758 - 1828), cujas teses serviriam à fundamentação fisiológica do altruísmo no positivismo comtiano.⁷ Nesse sentido, Nietzsche parece persistir em sua idéia apresentada em Nachlass/FP 1880 8 [35] onde afirma que “o valor do altruísmo não é resultado da ciência, senão que os homens da ciência se vêem induzidos a crêr, por causa da pulsão hoje dominante, que a ciência confirma o desejo dessa pulsão, por exemplo, Spencer”. Nietzsche persiste nesse sentido em Nachlass/FP 1888 15 [41], quando diz “não se pode retroceder à fisiologia o direito ao altruísmo”. Ainda no sentido aqui tratado, em *Nachlass/FP* 1887 9 [90], Nietzsche afirma estar engajado em uma campanha (*Feldzug*) contra a “superestimação global da moral” (*Gesamt-Überschätzung der Moral*) uma vez que, no sentido já exposto anteriormente, ou seja, em Nachlass/FP 1885 35 [34], afirma que “uma moral para todos é uma restrição dos homens supremos” e não apenas a estes, mas à própria benevolência. O ponto de vista expresso em Nachlass/FP 1887 9 [51] é fundamental para a compreensão da contraposição de Nietzsche no que diz respeito ao egoísmo. Nesta passagem Nietzsche afirma:

⁷LORENZO, L; ROJO-MORENO, L; SIERRA-SANMIGUEL, P (2007). “*Gall and the phrenological movement*”. *The American Journal of Psychiatry*, Vol 164 (3). Neste texto é possível ver como os trabalhos de Gall causaram impactam que duram até hoje.

consideramos que a vida é tão rica em gozos para que possa prescindir do cultivo de todos aqueles que se referem as inclinações egoístas. Cremos, ao contrário, que uma satisfação suficiente destas últimas, não em excesso, mas sim na medida em que proporcione gozo de maneira mais completa, tem um efeito quase sempre favorável sobre os impulsos benévolos.

Aproximando-se da mentalidade utilitarista e também de Baruch de Espinosa (1632 - 1677), a partir de Kuno Fischer (1824 – 1907), Nietzsche diz em *Nachlass/FP 1881 11 [193]*, e aparentemente a partir de um recorte de citações que de acordo com

Spinoza: nosso atuar é determinado apenas por apetites e afetos [...] o máximo proveito mútuo para o homem se dá quando cada um busca seu próprio proveito, não havendo no mundo outro ser tão proveitoso para o homem como aquele que vive segundo o ditado de sua razão, *ex ductu rationis*.

Na mesma passagem, diz Nietzsche que se deve, “de modo radical não buscar outra coisa que o próprio proveito”, ou seja, “não se esforçar em conservar o próprio ser por amor de outro ser” e ainda que “o empenho em conservar-se é o pressuposto de toda virtude”. É nesse sentido que na passagem seguinte, ou seja, em *Nachlass/FP 1881, 11 [194]*, Nietzsche diria que “*Virtus est amor rationis*” e principalmente “que a humildade tem duas partes: a visão de si e o desprezo de si”. É nesse mesmo sentido que Nietzsche irá dizer em *O Crepúsculo dos Idolos* que os “nossos músculos não sustentariam a vida dos homens do renascimento” uma vez que “temos uma constituição mais tardia, fraca, delicada, suscetível” [...] sendo “a nossa amenização dos costumes uma consequência do declínio”; perspectiva que sugere certa contigüidade e certa coerência entre as idéias do início da década e aquelas expostas em seu fim.

5. A kontroverse no âmbito da filosofia do conhecimento

Gostaríamos de contemplar nesse segundo momento o modo com que a relação entre Nietzsche e o positivismo se desenvolve desde uma perspectiva que explore os sentidos de sua aproximação junto à filosofia do conhecimento. Como já apresentado anteriormente, Nietzsche não desenvolve em relação ao positivismo, uma análise epistemológica restrita e sistemática, uma vez que esta se funde especialmente com uma crítica moral de seus paradigmas epistemológicos em um tom aforístico. Em Nachlass/FP 1888 9 [62], logo após ter se referido a Comte como um dos “grandes metodologistas” (Nachlass/FP 1888 9 [61]), Nietzsche irá colocar como questão a ser elaborada em *A Vontade de Poder*: “em que medida as diferentes posições fundamentais da teoria do conhecimento (*erkenntnistheoretischen*) (materialismo, sensualismo, idealismo) são consequências de estimativas de valor: as fontes dos supremos sentimentos de prazer (‘sentimentos de valor’) são também decisivas para o problema da realidade” [...]. Nietzsche afirma assim que “[...] em um mundo em devir, a realidade é sempre uma simplificação para fins práticos, de modo que a ‘realidade absoluta’ assim como o ‘ser em si’, constituem-se em uma contradição”. Neste sentido, identificando o filósofo francês à orientação sensualista, em Nachlass/FP 1887 9 [178], Nietzsche irá dizer que “A. Comte é a continuação do século XVIII (predomínio do *coeur* sobre a *tête*, sensualismo na teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*), exaltação altruista”. É, portanto, no contexto da análise da “realidade”, ou seja, no âmbito da filosofia do conhecimento que se expande, concomitantemente, a abordagem de Nietzsche junto ao positivismo, esta marcada até então pela ênfase crítica no domínio de sua filosofia moral. Giuliano Campioni (2001, p. 30-31) afirma que este novo acento se deve a leitura do já citado *L’ancienne et nouvelle philosophie* (1887) de Eugène de Roberty, livro no qual o sociólogo francês analisa a questão do método, o que aparentemente leva Nietzsche a uma exaltação do ceticismo metodológico. Em *O Anticristo* (§ 13) por exemplo, Nietzsche irá dizer que os métodos são a descoberta mais valiosa, tendo os pressupostos de cientificidade enfrentado um profundo desprezo estético que afastava o indivíduo do convívio de pessoas “honestas”. O método para Nietzsche passa a ser visto como aquele elemento através do qual o cético, “o tipo decente na história da filosofia” aquele

que conhece “as exigências primeiras da retidão intelectual” se utiliza, diante dos testemunhos imediatos dos sentidos.

Em um primeiro momento é inspirado no ideal heraclítico do devir que Nietzsche irá buscar romper com as hipostasiações lógicas, as quais dispensavam a seu ver, de maneira niilista, qualquer consideração para com o caráter instrumental e representacional do conhecimento, ou seja, para com o papel ativo dos impulsos individuais no processo de apreensão do conhecimento. Nietzsche (Nachlass/FP 1888 9 [62]) irá dizer nesse sentido, que “a niilização da lógica resulta que temos de opor o ser, ao não ser negando o conceito de devir”. Tal noção certamente leva o filósofo a uma crítica do sensualismo, uma vez que este, para Nietzsche, não se orienta filosoficamente a partir de uma problematização do papel da linguagem nem coloca em perspectiva o processo de apreensão do conhecimento, noções que pretendem depurar a aporia sensual e objetivista de seu aspecto absoluto na medida em que acentua o caráter interpretativo do conhecimento.

Chama a atenção a relação estabelecida por Nietzsche, entre Comte e o sensualismo em 1887, não apenas pois como já mencionamos, esta acentua uma nova ênfase do pensador alemão, sendo a primeira vez que o mesmo faz uma menção explícita nesse sentido, mas também por que retrospectivamente, por exemplo em *Nachlass/FP 1884 26 [389]*, passagem anterior aquela na qual ambos os campos do saber filosófico são explorados [*Nachlass/FP 1997 9 [178]*], Nietzsche coloca Taine como aquele que representava no momento a teoria do conhecimento (*Erkenntnißlehre*) objetiva, permanecendo Comte ao lado de Schopenhauer, como representantes da filosofia moral; ou seja, diz o filósofo: “contra o altruísmo, este é uma ilusão. O *désintéressement* na moral (Schopenhauer, Comte). Na teoria do conhecimento [*Erkenntnißlehre*] (‘os objetivos’ - como Taine) [...]”. Torna-se possível entender mais profundamente a perspectiva de Nietzsche sobre o sensualismo, caso atentemos para o modo com que o filósofo critica o seu caráter superficial na passagem § 14 de *Além do Bem e do Mal*. Colocando às claras sua perspectiva declaradamente interpretacionista, Nietzsche diz que

começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a idéia de que também a física é apenas uma interpretação [*Auslegung*] e disposição [*Zurechtlegung*] do mundo (nisso nos acompanhando, permitam

lembrar!) e não uma explicação [*Erklärung*] do mundo: porém na medida em que se apoia na crença nos sentidos, ela passa, e deverá passar durante muito tempo por algo mais, isto é, por explicação. Ela tem olhos e dedos a seu favor, tem a evidência ocular e a tangibilidade: sobre uma época de gosto fundamentalmente plebeu e isto exerce um efeito fascinante; o cânon da verdade do sensualismo eternamente popular.

Criticando a ausência de uma problematização do sensível nos teóricos do conhecimento sensualistas, assim como o apego destes na crença da evidência visual como verdade, Nietzsche remete-se ao idealismo platônico¹ como um exemplo contrastante, adjetivado com a palavra “nobre”

[...] inversamente, na oposição à evidencia dos sentidos estava o encanto do modo platônico de pensar, que era um modo *nobre* de pensar – entre homens, talvez, que desfrutavam de sentidos até mais fortes e imperiosos do que os de nossos contemporâneos, mas que sabiam ver um triunfo mais elevado em permanecer mestre desse sentido: e isto mediante páldas, cinzentas, frias redes de conceitos, que jogavam sobre o variegado (que apresenta cores, tonalidades variadas; que ostenta diversidade, diversificado, variado, diferente) torvelinho dos sentidos – a turba dos sentidos como disse Platão; ‘onde o homem nada encontra para ver e pegar, nada tem para fazer’ este é um imperativo diferente do platônico.

Tendo em vista a ausência de vínculos entre seus contemporâneos junto ao ideal clássico da formação, Nietzsche irá dizer em um tom crítico que “[...] para uma raça dura e laboriosa de futuros mecânicos e construtores de pontes, que não terão senão trabalho grosseiro a executar, pode bem ser o imperativo justo”. Estendendo a sua crítica do sensualismo à defesa do método, Nietzsche deixa claro sua postura anti-idealista ao negar na passagem § 15 de *Além do Bem e do Mal*, que os órgãos do sentido produzam fenômenos, como se pudesse haver aí uma *causa sui generis*. Sugerindo a natureza interpretativa do saber desde a passagem anterior, (JGB/BM § 14) Nietzsche coloca que o sensualismo pode ser válido, porém apenas como “hipótese reguladora, se não como princípio heurístico”, ou seja, não como uma forma propensa à fundamentação da substância das coisas ou do acesso fático a verdade e ao indubitável. Aqui é oportuna a sugestão fornecida por Giuliano Campioni (2015, p. 225) segundo a qual Nietzsche, a partir de 1885, encontra-se profundamente influenciado pela ‘nova psicologia francesa’ cuja “dissolução do sujeito clássico e a crítica do sujeito como ‘átomo’ eram marcas centrais”. Na passagem § 12 de *Além do Bem*

¹ Mais sobre a relação entre Platão e Nietzsche olhar de Angelo Marinucci, Platão e Nietzsche: estruturas filosóficas em comparação. Modernos & Contemporâneos, v. 1, p. 147-161, 2017.

e *do Mal*, Nietzsche irá dizer que é necessário que o homem moderno se livre do “atomismo materialista” e de suas dissidências no âmbito do espírito, o que chama de “materialismo da alma”. De acordo com Nietzsche

é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à ‘necessidade atomista’, que assim como a mais decantada ‘necessidade metafísica’ continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o atomismo da alma [...] essa crença deve ser eliminada da ciência!

Nesse sentido, Nietzsche diz então, que “está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos” - noções estas que o próprio filósofo adota. Ainda no mesmo livro, Nietzsche (JGB/BM § 16) irá dizer que

ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir certezas imediatas; por exemplo: ‘eu penso’ [...] como se o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nú; como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto, ocorresse uma falsificação

Nietzsche diz contribuir nesse sentido ainda, a ausência de uma crítica da gramática: “repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!”. É nesse sentido que Nietzsche irá aproximar-se do positivismo, sugerindo a sua superficialidade crítica e autocognoscente ligada ainda – e apesar de seu relativismo - a ausência de uma problematização crítica das representações, tomadas ainda como verdades imediatas. É a partir de uma crítica acentuadamente nominalista, que Nietzsche pretende desconstruir o valor crítico da idealidade ascética e de sua característica central, a crença na verdade. Nesse sentido, em *Além do Bem e do Mal* § 17, Nietzsche dirá que “a condição predicativa do ‘eu’ frente ao ‘pensar’, como os sensualistas acriticamente tomam por verdade, é uma superstição dos lógicos”. É ainda nesse sentido que Nietzsche, nas passagens iniciais *do livro de 1886*, (JGB/BM§ 10) irá afirmar que a querela idealista transcendental, ou seja, a problemática do mundo real contra

o mundo aparente é um problema niilista dado que este se prende ainda a uma 'vontade de verdade', já depurada em

pensadores mais fortes, mais vitais, ainda sedentos de vida, [nos quais] as coisas parecem ser diferentes: ao tomar partido contra a aparência e pronunciar com altivez a palavra 'perspectiva', ao conceder ao próprio corpo tão pouco crédito quanto a evidência visual que diz 'a terra está parada' deixando escapar com bom humor sua posse mais segura [...]

Nesse sentido Nietzsche afirma que estes homens fortes, parecendo buscar uma alternativa 'frente às idéias modernas,' sustentam uma profunda desconfiança e um potente ceticismo de modo que para Nietzsche, nestes

[...] há descrença em tudo o que foi construído ontem e hoje; há talvez, mesclado com isso, um leve desgosto e desdém que não suporta mais o *bric-a-brac* [e aqui a nosso ver trata-se de um resgate da referência crítica de Wagner à Paris como um bazar] de conceitos da mais diversa procedência, com que hoje o chamado positivismo se apresenta no mercado, como uma náusea do gosto mais exigente face ao colorido de feira e aspecto andrajoso desses filosofástrós da realidade nos quais nada há de novo e autêntico exceto o colorido.²

Não há nada de novo no positivismo, pois inexistente neste uma crítica perspectiva da sensibilidade sensualista que coloque às claras o caráter perspectivista e interpretativo do conhecimento, assim como uma crítica da moral altruísta que revele sua gênese junto à *décadence* dos valores da espiritualidade européia. Nietzsche conclui que se deve dar razão preferencial então, "aos atuais céticos antirealistas e microscopistas do conhecimento [uma vez que] o instinto que os leva a se afastar da realidade moderna não está refutado [...]" e aqui um novo ponto curioso surge na medida em que no Nachlass/FP 1885 35 [38] Nietzsche diz:

não acreditamos, no que diz respeito a autêntica filosofia na atual França: que estes valentes (braven) positivistas, digo empiristas da escola de Comte, ou os herdeiros de Stendhal, Montesquieu, Condillac – justamente o melhor do século XVIII - como Taine, constituíam o contrário da atitude cética do século.

² Trata-se de uma referência à Eugen Durhring segundo Paulo Cesar de Souza em nota de rodapé referente à *Além do Bem e do mal* §10.

Como já havíamos colocado, Nietzsche afirma ainda a existência de um ceticismo subjacente ao empirismo dos herdeiros do positivismo comteano, na medida em que estes enfatizam a evidência a partir da experiência, porém, de um modo no qual a totalidade das hipóteses e das teorias correlacionadas seja testada de maneira iterada diante das observações simples e imediatas; trata-se então, de uma exigência propedêutica para a produção do conhecimento científico que ultrapassa o sensualismo ingênuo de Comte. Dando continuidade à crítica epistemológica em *Nachlass/FP 1887 7 [60]* e agora se dirigindo mais precisamente ao paradigma positivista da neutralidade axiológica, Nietzsche irá apresentar o seu perspectivismo dizendo que:

contra o positivismo, que permanece nos fenômenos, “só há fatos” (*Thatsachen*) eu diria precisamente não há fatos, apenas interpretações. Não podemos constatar nenhum fato em si: quiçá seja um absurdo querer algo assim. ‘Tudo é subjetivo’ dizem vocês: porém já isso é uma interpretação, o sujeito não é algo dado, mas sim algo inventado e adicionado, algo colocado por detrás [...] na medida em que a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é cognoscível: porém é interpretável de outro modo, não tem um sentido por trás de si, senão iem umeraveis sentidos, ‘perspectivismo’.

Para Nietzsche é então a fisiologia determinante no modo com que a realidade é oferecida à consciência, pois para o filósofo

são nossas necessidades que interpretam o mundo; nossos impulsos e seus prós e seus contras. Cada impulso é uma espécie de ânsia de domínio, cada um tem sua perspectiva, [a qual] quer se impor como norma a todos os demais impulsos.

Trata-se para Nietzsche, de uma precedência fisiológica sobre a consciência, a mesma precedência que livraria o homem de sua responsabilidade individual já em *Humano demasiado humano*. Em *Nachlass/FP 1885 37 [4]*, Nietzsche afirma que a consciência no homem é capaz, porém apenas de uma simplificação, ou seja, de uma interpretação simbólica resultante do conflito entre pulsões, não sendo possível a apreensão da realidade das coisas. Desta forma,

o distintivo da consciência é que ela se mantém precisamente protegida e separada da iem umerável pluralidade de vivências dessas muitas consciências, e que enquanto consciência de nível superior, enquanto pluralidade dominante e aristocrata, consegue que se lhe apresente uma seleção de vivências, experiências ademais

simplificadas, resumidas e feitas compreensíveis e portanto falseadas; para que ele, por sua vez, prossiga essa simplificação e clarificação, portanto, falsificação e preparo, o que comumente se denomina 'uma vontade' – cada ato da vontade pressupõe o nomeamento de um ditador. Mas o que se apresenta a nosso intelecto é essa seleção, o que já fora simplificado, assimilado, interpretado previamente às vivências não sendo, em qualquer caso, deste intelecto.

Segundo Nietzsche, a consciência não é destinada a 'captar a realidade interna e conflituosa dos impulsos e das pulsões', ou seja, não se trata a razão do ápice do desenvolvimento orgânico como pensam os positivistas, mas apenas mais um instrumento do corpo. Em *Nachlass/FP 1885 37 [4]* intitulado "moral e fisiologia," Nietzsche irá dizer que considera "[...] precipitado que durante tanto tempo se tenha visto justo na consciência humana, o nível superior do desenvolvimento orgânico e o mais assombroso de todas as coisas terrenas". De acordo com Nietzsche

o mais assombroso é o corpo: não se pode deixar de admirar como foi possível o corpo humano: como a união de tantos e tantos seres vivos, cada um dependente e submetido e sem dúvida, em certo sentido, por sua vez, mandando e atuando com vontade própria - viver, crescer e subsistir [...] como um todo: e isso com certeza não ocorre por conta da consciência. Para esse milagre dos milagres a consciência é apenas um instrumento e nada mais.

Nesse sentido Nietzsche parece ter tirado proveito parcial das críticas ao sensualismo do filósofo e padre jesuíta Nicolas Malebranche (1638-1715). É exemplo desta ligação, a excentuar o teor teológico da passagem, o fragmento póstumo *Nachlass/FP 1881 11 [194]*. De acordo com Nietzsche

Malebranche: considera que os sentidos são testemunhos falsos, pois se constituem na verdade, como conselheiros fiáveis com vista a conservação e ao proveito da vida! Equivocamos-nos quando o pensamento passa a depender dos sentidos, quando o espírito se faz dependente do corpo. É o pecado o que provoca esta dependência. Ele pretende conhecer por meio dos sentidos, fonte de erro [...]

Ainda no que diz respeito a interpretação de Nietzsche sobre a filosofia do conhecimento positivista, nos parece relevantes alguns comentários advindos do contexto da *Nietzsche-forschung*. Helmut Heit (2018, p. 210), por exemplo, afirma parecer haver um problema flagrante na interpretação de Nietzsche em relação ao positivismo, especialmente ao analisar a passagem póstuma *Nachlass/FP1887 7 [60]*. Para o professor alemão e em concordância com as

idéias apresentadas na parte inicial do trabalho por John L. Heilbron, Nietzsche ao escrever o fragmento parece não ter atentado para o fato de que

J. Stuart Mill em sua explicação compreensiva da filosofia de Comte, apresenta a tese central do positivismo: 'não possuímos conhecimento de nada além do que o fenômeno, e nosso conhecimento do fenômeno é relativo e não absoluto' Nós apenas conhecemos a relação entre fatos, suas sucessões e similaridades, a essência das coisas é desconhecida e irreconhecível para nós (Mill 1874, 4 apud Heit 2018, p.210).

Ainda de acordo com o pesquisador alemão, “em agudo contraste com o principal uso derogatório da palavra no século XX, Comte entendeu o relativismo como uma posição epistemológica válida para pensadores não conservadores”. E a seu ver “desde que a mentalidade relativista é mais bem preparada para reconhecer alternativas e admitir imperfeições, ela é naturalmente melhor preparada para uma mentalidade voltada para o progresso”. Para Heit (idem, tradução nossa), portanto,

em sua rejeição ao positivismo, Nietzsche deu um passo além e negou a informação significativa de que fatos são dados meramente porque os ‘fatos’ devem ser sempre reconhecidos, selecionados, ponderados, avaliados, em resumo: interpretados.

De todo modo, em Nahclass/FP 1885 35 [34], em uma das principais passagens no que diz respeito a relação entre Nietzsche e o positivismo, o filósofo alemão crítica Paul Reé, Hebert Spencer, Auguste Comte, Jean-Marie Guyau (1854-1888) e Hartmann por conta da proximidade destes com o pessimismo. Nesse sentido, Nietzsche crítica Paul Reé por sua falta de ‘tato e olhar histórico’, aquilo que para o filósofo ‘diferenciava a filosofia alemã de todas as outras’. Logo após, e na mesma passagem, Nietzsche se refere à obra *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* de Guyau colocando que este é um livro sutil, melancólico, intrépido, e que como “certamente tudo o que agora vem de Paris, dá a entender que o pessimismo está em casa: quer dizer não propriamente na Alemanha”. Neste livro, Guyau profundamente influenciado por Spencer, analisa uma diversidade de conceitos de justiça em diferentes épocas, chegando à conclusão de que não há lei moral universal nem leis universais da razão, sendo apenas a caridade e a piedade as idéias universais e de caráter absoluto. Nesse sentido, Nietzsche afirma que “se sofre em Paris de seus ventos

outonais, como que por uma geada de grandes desenganos, como se viera o inverno, o último, definitivo inverno [...]”. É a partir deste contexto, que Nietzsche irá perguntar então, “e de que serve todo o positivismo e o decidido ajoelhar-se diante dos ‘*petit faits*’”, ou seja, Nietzsche parece questionar o sentido finalístico da análise metodológica do positivismo uma vez que a sua teleologia permanece ligada ainda a um ethos que se constitui a partir de um desdobramento da moral cristã e também a uma idéia de conhecimento fundamentada no ideal ascético³ e na idéia de verdade⁴. Nesse sentido, em Nachlass/FP 1885 35 [27], Nietzsche irá dizer “nossos psicólogos, cujos olhares seguem estando ligados involuntariamente aos sintomas da *décadence*, guiam cada vez mais nossa desconfiança contra o espírito”.

É sem dúvida oportuno expor neste momento, o modo com que Giuliano Campioni analisa o papel dos *petit faits* em Friedrich Nietzsche; de acordo com o pensador italiano (2015, p. 219), Nietzsche descobre nos psicólogos franceses, uma “nova psicologia”, e por volta de *O Anticristo* defende que esta deve ser considerada cada vez mais como “a rainha das ciências”, para qual o resto das ciências deveria servir e preparar, uma vez que seria ela, aquela que lidaria com os problemas fundamentais. Curiosamente, Comte se referia, já antes, à sociologia como ‘a rainha das ciências’ sugerindo também uma forma pirâmidal do saber na qual a mesma se encontrava no topo, e em relação à qual as outras ciências deveriam existir e servir. Em *O anticristo*, Nietzsche, assim como Comte, se deixara influenciar pelo calendarismo e pela possibilidade da elaboração de um marco o qual tem em vista a promulgação dos artigos de sua proclamada “Lei contra o cristianismo”, anexo este que a nosso ver pode reforçar as tese que visam relacionar Nietzsche e o pragmatismo, comportando de todo modo também certa ironia. De todo modo, Campioni (ibid., p. 220) afirma ainda que o paralelo entre os *petit faits* e o pessimismo se deve também a leitura de Bourget⁵ realizada no ano de 1883, pensador o qual, caracterizava a psicologia a partir da “paixão pelo conhecer” e a partir da “disciplina crítica”, ambas vistas como um

³ Sobre a questão do ideal ascético olhar de Vânia Dutra Azeredo, *O ideal ascético e a filosofia: confluências fisiológicas. Humanas* (Londrina) , Londrina, v. 1, p. 141-266, 1999.

⁴ Sobre o assunto olhar o relevante trabalho de Edmilson Paschoal ‘O valor da verdade em Nietzsche’. *Revista de Filosofia : Aurora* (PUCPR. Impresso) , v. 4, p. 75-85, 1994.

⁵ Em 1883, Bourget lança um romance chamado ‘*les petits faits vrais*’; o livro, porém não está na biblioteca de Nietzsche, o que não quer dizer, entretanto, que o filósofo não o tenha lido.

“hábito que leva a limpeza em matéria de espírito”. Campioni (idem) sugere ainda que é também a partir de Paul Bourget (1852 – 1935) que Nietzsche tira seu contraponto entre o *l'espirit latin* e o *l'espirit germanique*; para o professor, Nietzsche que conhecera Henri-Marie Beyle (Stehdhal) (1783-1842) a partir de Hippolyte Taine em 1879, “pensou habitar nos seguidores deste, os ‘rougistas’ da Paris-Cosmopolita, a energia dos espíritos livres” (ibid., p. 224). Nesse sentido em *Nachlass/FP1885* 38 [5], Nietzsche irá dizer ainda, que ‘Stendhal é o último grande acontecimento do espírito francês’. Para Campioni (ibid., p. 225) Nietzsche extrai também de Taine, além de sua dita teoria psicológica – a qual é mencionada diversas vezes em 1885 – a sua dita teoria dos “*petit faits*” ou como diz Taine, dos “*petits faits vrais*”. De acordo com o professor italiano, no prefácio para *Del'intelligence*, Taine mostra que o ‘*le moi*’ é feito de uma série de “pequenos fatos” tornando a psicologia a ciência dos fatos, dos “*Petit faits*”. Relevante é saber que “a dissolução do sujeito clássico e da alma como ‘átomo’ é o tema central da nova ciência psicológica” e que nesse sentido, Taine, definindo o conceito, afirma ser necessário que “a meta de toda pesquisa seja a descoberta dos pequenos fatos, bem escolhidos, relevantes, que fazem sentido, amplamente detalhados e meticulosamente conhecíveis”.

Nietzsche, porém, vê, de acordo com Campioni, (idem) “que o fim da alma-atomizada não implica necessariamente na morte da alma, mas em novas vias, versões e refinamentos hipotéticos”. Assim para professor (ibid., p. 226) distanciando-se da psicologia clássica, Nietzsche segue Bourget em sua nova psicologia sem cair em um materialismo psicológico reducionista. Taine, assumindo que os pequenos fatos que constituem o Eu podem ser estudados através de procedimentos do método experimental e conseqüentemente que a psicologia é uma ciência, distanciou-se da escola materialista a qual reduz o inteiro estudo da alma a um simples capítulo de fisiologia. Para Taine, “o *Eu* não é nada além de composição e decomposição de sensações, percepções e impulsos [...] sendo o eu visível incomparavelmente menor que o eu obscuro”. A realidade psicológica é assim multiplicidade e “nossa personalidade consciente é apenas uma porção de nossa personalidade, *nous sommes obscurs a nous-meme*” (Bourget, 1885 apud Campioni p. 228).

Entretanto, de acordo com Campioni (idem), Bourget mostra que o pessimismo é “a última palavra de todo trabalho” de Taine e dos ditos

“naturalistas” que constroem seus romances e análises a partir do acúmulo (não crítico) de ‘*documents significatifs*’ e ‘*documents humains*’. De acordo com Campioni (ibid., p. 229) Nietzsche reage contra o paradigma fatalista dos ‘*petits faits*’ em *Genealogia da Moral* (§ 9, III, 24) acusando o positivismo de ser ainda uma forma extrema de ascetismo e uma religião da ciência que expressa a confiança no futuro e no senso de decadência. Novamente é a nosso ver nesse sentido que Nietzsche se pergunta de que adianta o ajoelhar-se aos *petit faits*, ou seja, de que adianta o ceticismo positivista limitar-se a uma análise fria dos fatos sem possuir de todo modo uma consciência crítica em torno do ideal ascético, ou seja, uma noção perspectivista do conhecimento e um discernimento crítico da função representacional da linguagem que se impõem frente as noções absolutas de verdade. Nesse sentido, diz Nietzsche ser necessário ao esforço filosófico, a adoção da idéia segundo a qual “o intelecto só alcança a visão de conjunto, não havendo uma unidade do ser ou da alma” (Nachlass/FP 1885 35 [38]). Na passagem § 7 do capítulo 9 de *O Crepúsculo dos Idolos*, intitulada “*Moral para psicólogos*,” Nietzsche aconselha

não cultivar psicologia barata, isso é nunca observar por observar! Isso produz uma ótica falsa, uma visão de soslaio, algo forçado e exagerado. Um psicólogo nato cuida para não ver apenas por ver. Ele nunca trabalha ‘conforme a natureza’. Seu instinto é sua câmera obscura [...] o prostrar-se ante os *petit faits* é indigno de um artista inteiro.

É nesse exato sentido, portanto, que em Nachlass/FP 1884 26 [348], Nietzsche iria dizer, em uma crítica ao paradigma da neutralidade axiológica, “ridicularizar a escola dos positivistas eles querem eximir-se das estimacões de valor e apresentar apenas os *fatos*”. A crítica à proposta sociológica elaborada por Nietzsche, esta por sua vez entendida como a sociologia em sí, segue também um sentido similar. Em Nachlass/FP 1887 9 [8], Nietzsche afirma ser necessário desenvolver “no lugar da teoria do conhecimento, uma ‘doutrina perspectivista dos afetos, (a partir da qual seja formada uma hierarquia dos afetos). No lugar da sociologia, uma “teoria” [e aqui para nós trata-se de um *ensinamento, lehre*] das formas de domínio”, que afaste a sociologia do pragmatismo moral decadente e a aproxime daquela lógica hierárquica “naturalizada” a qual incentiva o filósofo a sugerir “no lugar dos valores morais,

somente valores naturalistas. Naturalização da moral”. Em Nachlass/FP 1888 14 [6] Nietzsche irá dizer de maneira pontual:

há que se eliminar aniquilar, fazer a guerra – ainda há que sacar fora de todos os lugares o critério cristão-niilista e combatê-lo por baixo de todas suas máscaras [...] da sociologia dos dias de hoje por exemplo, da música de hoje, por exemplo, do pessimismo de hoje em dia - todos eles são fomas do ideal de valor cristão.

Em uma passagem muito próxima e do mesmo caderno de fragmentos (Nachlass/FP 1888 14 [40]), Nietzsche reforça sua crítica à sociologia a partir da uma aproximação da mesma junto aos valores da moral cristã, ou seja, para Nietzsche “existe um efeito profundo e perfeitamente inconsciente da *décadence* mesma sobre os ideais da ciência: toda nossa sociologia é prova dessa proposição”. Ainda no contexto da crítica à sociologia e conseqüentemente da crítica ao niilismo dirá o filósofo

a vida declinante na Europa atual, formula seus ideais sociais: os quais se assemelham com a confusão do ideal que as raças antigas tiveram em seu tempo. O instinto de rebanho – um poder agora soberano – é algo fundamentalmente diferente do instinto de uma sociedade aristocrática [...] Toda nossa sociologia não conhece outro instinto que o de rebanho, quer dizer de zeros que foram adicionados... onde cada zero tem ‘os mesmos direitos’, onde é virtuoso ser um zero...

Pouco tempo antes, em Nachlass/FP 1887 11 [407], Nietzsche iria afirmar contrariando o ideal da estabilidade social positivista, que “é o Estado, a imoralidade organizada. Interiormente: como polícia, direito penal, estamentos, comércio, família. Exteriormente: como vontade de poder, de guerra, de conquista, de vingança,”. Nesse sentido, Nietzsche irá dizer que a conservação dos estados militares (*Militär-Staates*) é o último meio, seja de assumir seja de manter com firmeza a grande tradição no que diz respeito ao tipo supremo de ser humano, ao tipo forte. Logo, todos os conceitos que eternizam a hostilidade e a distância de alcance entre os Estados, têm direito por essa razão, a serem sancionados; por conseguinte e nesta mesma passagem Nietzsche cogita inclusive o nacionalismo, em relação ao qual sempre se mostrara contrário, dado que neste momento final de sua obra, o tipo forte era aquele que acima de tudo, conservava o seu potencial e sua autonomia na qualidade de criador e definidor de valores.

Uma crítica derradeira de Nietzsche em relação a Comte é aquela em que o filósofo analisa a sua perspectiva historicista, ou seja, em Nachlass/FP 1887 9 [47], Nietzsche iria dizer que é ‘a história do método científico entendida por Comte quase como que a filosofia ela mesma’. Consegue para tal crítica, por conseguinte, uma carta escrita pelo filósofo em Nice no ano de 1888 (BVN-1888, 969) tendo como destinatário o amigo Paul Deussen (1845-1919). Nesta ocasião Nietzsche trata do cenário filosófico francês, em especial dos discípulos de Comte, falando ainda a respeito de sua leitura de Roberty:

[...] aqui, na França, no que diz respeito a esse desenvolvimento indiano domina ainda um total desconhecimento: de tal modo que os discípulos de Augusto Comte construíram leis absolutamente ingênuas acerca de um necessário desenvolvimento e em relação as consequências histórico-filosóficas das diferenças filosóficas fundamentais, segundo as quais, os indianos nunca são levados em consideração - leis que contradizem o desenvolvimento indiano. Mas, o senhor Roberty não sabe disso [...](tradução de Ernani Chaves)

Nesse sentido, pode-se dizer que a crítica de Nietzsche tem coerência parcial, na medida em que o filósofo parece não ter atentado para o fato da teoria do conhecimento comteana ser uma teoria esclarecidamente limitada ao desenvolvimento das ciências na cultura ocidental desde o século XI, contexto iniciado pela influência da penetração das traduções científicas-filosóficas, a partir das versões em árabe na Europa ocidental. Não se trata, portanto de uma filosofia da história universal desde seus primórdios, mas de uma história do progresso científico desde o período das ditas *Revoluções Científicas*.⁶

George Stack pode oferecer ainda outra perspectiva no que diz respeito à relação entre Nietzsche e o positivismo. Para o *Nietzsche-forscher* (1983, p.145), apesar de Lange possuir uma noção “fenomenalista” e não dogmática de empirismo; dada sua simpatia pela ênfase kantiana em relação a natureza ativa do conhecimento, assim como pela pretensão em unir “*empirismus*” e “*logischer Formalismus*” - que Nietzsche iria criticá-lo como se realista fosse. Para Stack (ibid., p. 146), porém como esta última pretensão pode ser caracterizada como uma antecipação do positivismo lógico, Nietzsche poderia estar se referindo especificadamente a esta outra dimensão quando se refere ao ‘positivismo’ –

⁶ A expressão criada por Alexandre Koyré, em 1939 para se referir o período compreendido entre o século XI e XVI.

especialmente quando crítica a aceção empirista dos fatos como independentes da interpretação. Sendo assim, para Stack (ibid., p. 147), tendo excluído a certeza da esfera humana do saber e tendo divulgado a natureza humana do conhecimento, Nietzsche pretende oferecer apenas hipóteses, princípios heurísticos, assunções provisórias e probabilidades.

Parece-nos importante agora lançar um olhar sobre o modo com que Jürgen Habermas explorou a relação entre Nietzsche e o positivismo em sua obra *Conhecimento e Interesse*. Pretendemos delinear, portanto os motivos que levaram o filósofo a identificar Nietzsche e o positivismo anotando os sentidos aos quais a temática se liga no contexto da história crítica da filosofia habermasiana. Pretendemos, nesta última parte do trabalho, chamar atenção para uma possibilidade, ou seja, para a forma com que a aproximação realizada entre Comte e Nietzsche em um sentido restrito pode ter passado a marco didático irrefletido mesmo no contexto da pesquisa especializada. No que diz respeito ao contexto histórico do livro de Habermas, trata-se da apresentação sistemática das lições apresentadas na Universidade de Helderberg entre 1963 e 1964, assim como de sua aula inaugural no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, em junho de 1965. O debate do qual o livro é donatário se desdobra no contexto da dita 'querela positivista' marcada pelos embates entre Karl Popper (1902 – 1994) e Theodor Adorno (1903 – 1969) no Congresso da Sociedade de Sociologia Alemã de 1961.

Por se tratar de um livro cuja dinâmica teórica se expande em sentidos ulteriores, deixaremos de lado os aprofundamentos relativos à outras áreas do saber filosófico nos limitando a reconstrução dos argumentos que constituem aos olhos do autor, o processo de dissolução da teoria do conhecimento a partir do advento do positivismo; fato que da origem então aquilo que Habermas entende como sendo a supremacia teórica e espiritual da dita 'teoria da ciência' sobre a até então hegemônica 'teoria do conhecimento'. A nosso ver é necessário assim, proceder a reconstrução do argumento habermasiano em três etapas. Em um primeiro momento é preciso apresentar os argumentos colocados pelo filósofo tendo em vista o confronto dos paradigmas identificados junto a filosofia hegeliana, mais especificadamente junto a *A Fenomenologia do Espírito, em relação aos argumentos da proposta teórica do conhecimento transcendental kantiana, nomeadamente da sua Crítica da Razão Pura*. Em um

segundo momento é necessário apresentar o modo com que o positivismo, de acordo com a representação habermasiana, compartilhando do espírito filosófico do tempo e das pretensões expostas em *A Fenomenologia do Espírito* pode solapar a credibilidade e, portanto, a viabilidade da investigação das condições de possibilidade do conhecimento em termos kantianos. Por fim pretendemos apresentar o modo com que Habermas pode fundamentar a existência de uma dupla raiz hermenêutica, tanto positivista comteana, ou seja, tanto teórica da ciência como também fenomenológica nas origens do perspectivismo de Nietzsche.

6. Nietzsche e o positivismo em *Conhecimento e Interesse* de Jürgen Habermas

Na obra *Conhecimento e Interesse*, Habermas (2014, p.14) parte da premissa de que o positivismo significa, necessariamente, “a denegação da experiência da reflexão no âmbito da teoria do conhecimento”; conseqüentemente, tal postura metodológica implica na transformação desta linha do pensamento filosófico, marcada pela auto-reflexividade do sujeito, naquilo que o então filósofo das idéias Habermas irá chamar de ‘teoria da ciência’. Habermas se empenha, nesta oportunidade, na reconstrução do Itinerário da ‘história’ do conhecimento que levou àquilo que vê e lamenta como sendo a vitória do positivismo sobre o idealismo, ou seja, à supremacia da crítica metodológica sobre a crítica da razão. É central, portanto o argumento de que a contemplação crítica das condições de possibilidade do conhecimento é “substituída pela justificação metodológica das formas de conhecimento científico que se estabeleciam à época” (idem). O positivismo então, se sustentaria para Habermas sobre “a denegação da reflexão, do e sobre o sujeito do conhecimento” sendo nesse sentido que o filósofo colocaria Nietzsche dentre aqueles que se enquadrariam no contexto derradeiro desta tradição. Para Habermas, na medida em que Nietzsche nega a possibilidade da autoreflexão do sujeito cognoscente sobre si em sua crítica à Kant, negando também o idealismo transcendental, se estabelecem os laços que ligam o filósofo ao positivismo em um sentido restrito. Habermas irá afirmar, assim, que a forma com que a fundamentação da ciência fora separada do âmbito crítico em seu tradicional esforço autoreflexivo persistente, mostra como que “após Kant, a ciência não fora jamais pensada a sério filosoficamente”.

Para Habermas, Nietzsche se liga à tradição filosófica positivista de maneira paradoxalmente irrefletida, dando continuidade a um cenário de abandono das bases que haviam fundamentado a posição de destaque da crítica do conhecimento. Habermas, como veremos mais detalhadamente, se baseia na idéia de autorreflexão de Fichte (1762 – 1814) e também nos princípios estabelecidos na *Crítica da Razão Pura* de Kant, contrastando-os com os princípios estabelecidos em *A Fenomenologia do espírito* de Hegel, assim como

em relação a Comte e seu positivismo. Para Habermas, no que diz respeito a Nietzsche, se trata de um afastamento acentuadamente retórico da teoria do conhecimento em termos transcendentes, uma vez que o professor alemão identifica ainda neste, uma paradoxal continuação da investigação das possibilidades do conhecimento, tratando-se essencialmente de uma questão de auto-reconhecimento por parte de Nietzsche em relação a seu próprio mister filosófico. É justamente aquilo que identifica como sendo uma forma de suspensão pretensamente acrítica do questionamento transcendental e o qual nega o potencial reflexivo da análise da razão individual, o que leva Habermas a estabelecer um pareamento entre Nietzsche e Comte, o primeiro, consolidando uma verdadeira tradição alavancada centralmente pelo último. Como resultado de uma dupla influência, idealista hegeliana e positivista comteana, Habermas irá sugerir aquele que a seu ver é o resultado de tal influxo em Nietzsche, ou seja, o seu perspectivismo.

De acordo com o historiador das idéias, Habermas (Ibid., p. 27), “o século XIX cunhou o termo ‘teoria do conhecimento’ sendo a questão da possibilidade do conhecimento confiável o assunto da filosofia até o século XIX”. Ainda para o professor (idem) a este tempo, o esforço do pensamento racionalista e empirista voltava-se em igual medida, para a demarcação metafísica do domínio de seus objetos e para a justificação lógico-psicológica da validade das ciências da natureza, destacada pela linguagem formalizada e pelo experimento. Tomando como exemplo a ‘nova física’, Habermas afirma que, este modelo de saber distinto, no entanto, “coincidia muito pouco com o conhecimento em geral” uma vez que na época de sua origem, a posição da filosofia em relação à ciência era caracterizada justamente pelo fato de ser “um conhecimento filosófico imperturbável que se limitava a conceder um lugar legítimo à ciência”. De acordo com Habermas (Ibid., p.28), “as teorias do conhecimento não se restringiam à explicação do conhecimento proveniente das ciências empíricas”, não se reduziam, portanto à teoria da ciência. Nesse sentido, o filósofo afirma que no modelo clássico, ou seja, no contexto do paradigma teórico do conhecimento, a crítica

[...] continua a se referir a um sistema de faculdades do conhecimento no qual a razão prática e a faculdade de julgar reflexionante se inserem de maneira tão evidente quanto a própria crítica – precisamente, uma

razão teórica que [tem a capacidade de] se certificar, dialéticamente, não apenas de seus limites mas também de sua própria idéia.

Trata-se para Habermas (idem), portanto “da racionalidade abrangente de uma razão que se faz transparente a si mesma e que não se reduzia a um sumário de princípios metodológicos”. Para o filósofo, “apenas a metacrítica, à qual a crítica do conhecimento se submete em virtude de uma autoreflexão sem concessões” é que pode manter ainda a especificidade fundamental da filosofia. Para Habermas, então, junto a Hegel “que conduzira o espírito alemão à modernidade filosófica”, ou seja, à preponderância teórica da fundamentação histórica e contextual do conhecimento, surge o positivismo de Comte, consolidando o abandono da ciência pela filosofia e a hegemonia teórica que embasaria Nietzsche no delineamento de sua crítica à teoria do conhecimento.

Vejam agora como Habermas apresenta seu arrazoado em relação objetivismo hegeliano, contrapondo este ao transcendentalismo subjetivista de Kant, para em um segundo momento, anotar de que maneira a sua argumentação converge na direção do positivismo comteano, indo posteriormente, ao encontro de Nietzsche etapa final da apresentação.

6.1 O positivismo e a crítica de Hegel a Kant: radicalização ou superação da teoria do conhecimento

De acordo com Habermas (Ibid., p. 29) o objetivo principal de seu livro é defender a tese que “após Kant, a ciência não fora mais pensada a sério filosoficamente” uma vez que esta somente pode ser entendida a partir da teoria do conhecimento e como uma, dentre várias, categorias do conhecimento possíveis; ou seja, na medida em que a fundamentação de seus paradigmas não é aproximada “ao saber absoluto de alguma grande filosofia, nem às cegas como autocompreensão cientificista do exercício factual da pesquisa”.

Para Habermas (idem) tanto o positivismo contemporâneo [e aqui se trata de uma referência a Karl Popper (1902 – 1994)] como o positivismo tradicional, nomeadamente Auguste Comte e Ernst Mach (1838-1816) juntamente a Hegel em seu *A Fenomenologia do espírito*, foram os responsáveis por esta transformação anímica. A teoria da ciência é, portanto, segundo o paradigma

habermasiano “uma metodologia exercida de acordo com a autocompreensão científicista das ciências” e a partir de uma mentalidade que reflete a fé destas em si mesmas, ou seja, a teoria da ciência se fundamenta sobre a noção de que o conhecimento científico não pode ser entendido como uma forma possível de conhecimento, mas como a única forma de conhecimento verdadeiramente possível. Para Habermas (Ibid., p. 29),

onde falta em geral um conceito de conhecimento que transcenda a ciência vigente, a crítica do conhecimento se resigna a ser teoria da ciência, se restringindo esta, à regulamentação pseudonormativa da pesquisa estabelecida.

Assim, para o filósofo a teoria do conhecimento fora substituída, desde então, por uma reflexão metodológica abandonada pelo pensamento filosófico. A teoria da ciência, desde meados do século XIX, substituiu a teoria do conhecimento exercendo sua metodologia de acordo com a autocompreensão científicista das ciências. Trata-se para Habermas, da “convicção de que nós não podemos conhecer nada além do que o conhecimento científico”. Trata-se de uma fé dogmática das ciências nelas mesmas, a qual solapa todas as outras formas de saber relevantes como aquelas trazidas pela investigação filosófica metafísica e pelas cosmologias. Desta forma, diz Habermas (idem) que

entrando em cena com Comte, o positivismo se serve de elementos tanto da tradição empirista como da racionalista a fim de solidificar a *posteriori* a fé da ciência em sua validade exclusiva, em vez de refletir sobre ela, a fim de clarificar com base nessa fé, a estrutura das ciências. O positivismo contemporâneo levou a cabo essa tarefa com uma sutileza digna de nota e com um êxito incontestável.

Assim, compartilhando da ojezira em relação à autoreflexão com Hegel, Comte pode “esquecer o entrelaçamento da metodologia das ciências com o processo objetivo da formação da espécie humana, erigindo, sobre a base do esquecido e do recalçado, o absolutismo da pura metodologia”. Desde então, diz Habermas, toda discussão sobre as condições de possibilidade do conhecimento “precisa se reportar ao patamar da teoria analítica da ciência” de modo que não se pode [mais] regressar diretamente na investigação que caracteriza a teoria do conhecimento – “dimensão que o positivismo saltou de maneira irrefletida porque ele recaiu, no seu todo, para alguém da etapa da

reflexão assinalada por Kant”. De todo modo, Habermas parece pessimista, quanto a retomada ou quanto a uma guinada da filosofia nestes termos. Em um primeiro momento, o professor alemão desenvolve a sua interpretação crítica da desconstrução hegeliana da teoria do conhecimento cuja forma moderna, segundo o mesmo, se estabeleceu com Kant. Para Habermas (Ibid., p.30), “Hegel substituiu as tarefas da teoria do conhecimento pela autoreflexão fenomenológica do espírito”, a partir daquilo que o primeiro entende como sendo uma radicalização metacritica da crítica transcendental; radicalização esta que viria a influenciar de maneira central o modo com que Nietzsche pensaria a teoria do conhecimento. Nesse sentido, Habermas coloca que o filósofo de Stuttgart, “substituiu, com a ‘autoreflexão’ fenomenológica do espírito, as tarefas da teoria do conhecimento” colocando nesse sentido que

a filosofia crítica requer que o sujeito cognoscente, antes de confiar em seus conhecimentos adquiridos diretamente, se certifique das condições do conhecimento que é em princípio possível para ele. Só lançando mão de critérios seguros a respeito da validade de nossos juízos, nos é possível examinar se podemos estar certos também de nosso saber. Porém, como a faculdade de conhecimento, antes de conhecer, poderia ser investigada criticamente, se também essa mesma crítica tem de pretender ser conhecimento? (HABERMAS, 2011, p. 31)

Ao apresentar uma análise literal dos argumentos de Hegel, Habermas coloca que este promove uma radicalização da proposta idealista kantiana, uma vez que estabelece como paradigma a idéia de que,

[...] conhecer a faculdade de conhecer antes de conhecer; é a mesma coisa que querer nadar antes de entrar na água. A investigação da faculdade de conhecer é ela própria cognoscente, ela não pode chegar àquilo a que quer chegar, porque ela mesma é isso.¹

Desta maneira, para Habermas (idem), toda teoria consequente se enreda nesse círculo; partindo de “pressuposições que permanecem em suspenso na qualidade de pressupostos provisoriamente não problemáticos, mas fundamentalmente problematizáveis”. Essa via de “procedimento não crítico”, de acordo com o filósofo (Ibid., p.32), continuava ainda a ser recomendada em

¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p 555 et seq.; Id *Enzyklopädie*, 1830, 10, p.43 et seq. apud Habermas, 2016, 31).

contextos metodológicos contemporâneos sendo, a seu ver, inicialmente adotada na Alemanha pelo positivista Karl Leonhard Reinhold (1757-1823). Neste sentido, Habermas afirma que há nestas ocorrências “uma série de pressupostos, que determina, em cada caso, o sistema de referências de uma investigação e que precisam ser necessariamente supostos como não problemáticos”; para Habermas, para que uma investigação tenha andamento

a escolha do primeiro sistema de referências, e a sequência serial dos passos seguintes da investigação permanecem arbitrários e assim um questionamento radical é suprimido, visto que tal procedimento repousa em um convencionalismo que exclui a fundamentabilidade de seus próprios princípios” [...] oferecendo a iteração variável desse procedimento como uma forma de oferecer a garantia de que todas as pressuposições poderão ser colocadas em questão.

Em contraposição, Habermas afirma que a teoria do conhecimento não pode renunciar à radicalidade da incondicionalidade da dúvida, uma vez que seu fundamento ontológico se constitui a partir da busca pela justificação crítica das condições do conhecimento possível; ou seja, a definição do método de sua abordagem se inverteria se permitisse a validade de pressupostos que devem possibilitar a crítica do conhecimento sem que sejam, eles mesmos, submetidos a alguma forma de crítica ao conhecimento. Habermas irá afirmar nesse sentido que tal definição somente se torna possível uma vez que a teoria do conhecimento hegeliana possui de maneira subjacente a pretensão de autofundamentação e de fundamentação última da verdade, a qual compartilha e recebe como herança da dita filosofia das origens, sendo-lhe “indispensável a estratégia do começo desprovido de pressuposições”.

De acordo com Habermas é nesse sentido que Hegel irá se voltar contra a filosofia kantiana sem levar em conta que esta última encontrava-se amparada, por sua vez, nos limites da física da época. Para Habermas, (Ibid., p. 33) Hegel se volta contra a intenção da filosofia das origens, pois o círculo em que a teoria do conhecimento se enreda, inevitavelmente o faz notar que a crítica do conhecimento não se apodera da espontaneidade de uma origem. Para Hegel, a teoria do conhecimento “como reflexão, permanece [sempre] dependente de algo prévio, ao qual ela se dirige, sendo ela própria, ao mesmo tempo, procedente dele”. Desta maneira de acordo com Habermas, reflexivamente, a consciência não é capaz, seja como for, de tornar transparente nada mais que o

seu próprio contexto de surgimento. Hegel defende então, que a própria força de rememoração da reflexão parte da experiência da certeza sensível, cujo dogmatismo ela perscruta, sendo por isso irrealizável. Assim, para Hegel, reflexivamente, a consciência não seria capaz de tornar transparente nada mais que seu próprio contexto de surgimento; “o círculo que Hegel computa como má contradição da teoria do conhecimento justifica-se na experiência fenomenológica por ser uma forma da própria reflexão”.

Habermas (Ibid., p. 34) afirma que ao proceder à crítica do conhecimento nestes termos, Hegel põe às claras a impossibilidade do resgate das intenções da “filosofia das origens”; porém, Habermas crítica também, o fato da própria crítica do conhecimento ser abandonada por Hegel já que a seu ver “bastava desembaraçar-lhe de uma falsa consciência voltando-se contra si mesmo na forma de uma metacrítica”. Habermas irá dizer que Hegel, ao distanciar-se do subjetivismo kantiano, amparado na física da época, buscando e crendo no conhecimento absoluto como dado, “pode ver o transcendentalismo como obscurecimento e não como iluminação”. Hegel de acordo com Habermas pensara nesse sentido, ter revelado, a partir de sua crítica da teoria do conhecimento, não apenas uma aporia, mas ter solapado a abordagem da teoria do conhecimento enquanto tal. Assim, em uma defesa do modelo kantiano, amparado por sua vez no relativismo da verdade e não no absolutismo hegeliano, Habermas (Ibid., p. 35) afirmaria que o “aquele círculo junto ao qual a teoria do conhecimento poderia curar-se de sua falsa consciência, tomando a consciência de si mesma como reflexão é tomada por Hegel como signo da inverdade da filosofia crítica em geral”. Nesse sentido, segue Habermas (idem), afirmando que

ao perscrutar o absolutismo de uma teoria do conhecimento baseada em pressupostos irrefletidos, ao demonstrar que a reflexão é mediada por algo prévio (*fatum*) ao destruir uma renovação da filosofia das origens que ocorreria sobre os fundamentos do transcendentalismo, ele julga sobrepujar a crítica do conhecimento como tal.

De acordo com Habermas (idem), faz-se possível cogitar esta opinião, pois “Hegel supõe, desde o começo, um conhecimento absoluto como dado, cuja possibilidade caberia ser provada de acordo com os critérios de uma crítica do conhecimento radicalizada”; por isso de acordo com Habermas, (idem) “uma

ambiguidade se liga à fenomenologia uma vez que da experiência fenomenológica deve resultar de um ponto de vista absoluto”, porém, “enquanto absoluto, esse saber não necessita propriamente de justificação” Para Habermas, essa ambiguidade tira da crítica de Hegel à Kant “a força necessária para afirmar uma teoria do conhecimento refletida” de modo que “[...] limitada à filosofia transcendental, ela não resistiu a seus adversários positivistas”. Habermas (Ibid., p. 35-36) conclui então que “Hegel se volta contra a teoria do conhecimento como *organon*” (ou seja, como fundamento filosófico) de modo que,

aqueles que concebem a operação da crítica do conhecimento na forma de um exame dos meios do conhecimento, partem de um modelo de conhecimento que acentua ou a atividade do sujeito cognoscente ou a receptividade do processo do conhecimento. O conhecimento aparece mediado ou por um instrumento, com base no qual formamos os objetos ou por um *medium*, através do qual a luz do mundo alcança o sujeito. Ambas as versões concordam em que o conhecimento se defina transcendentalmente pelo meio do conhecimento possível.

Desta maneira, diz Habermas (Ibid., p.37) que para Hegel, a tarefa da filosofia crítica apresenta-se então “de tal modo que ela se certifica das funções do instrumento ou do *medium*, a fim de poder separar no juízo, no resultado do processo de conhecimento, os acréscimos inevitáveis do sujeito e o conteúdo propriamente objetivo”. Para Habermas, portanto, a objeção de Hegel vale apenas sob a pressuposição de que haja independentemente das condições subjetivas do conhecimento, algo como um conhecimento em si ou um saber absoluto. Neste sentido para Habermas, “Hegel imputa à teoria do conhecimento um conceito subjetivamente turvado, mas que resulta apenas da confrontação com o seu próprio conceito de conhecimento absoluto”. Criticando a pretensão de Hegel a partir de Kant, Habermas (Ibid., p.38) irá dizer que

para uma filosofia crítica comprometida com o saber, não pode haver, como mostra o princípio kantiano da unidade sintética da apercepção, um conceito explicitável de conhecimento, independente das condições subjetivas da objetividade do conhecimento possível.

Assim, a concepção da filosofia transcendental a respeito do conhecimento mediado por um *organon*, “implica que as funções deste instrumento constituem somente o sistema de referências no interior, do qual são possíveis em geral os

objetos do conhecimento”. Hegel, porém, ao imputar à teoria do conhecimento uma hipostasiação, ou seja, a idéia de “que o absoluto estaria de um lado, e o conhecer em si e para si de outro lado”, se remete – de acordo com Habermas - apenas ao seu próprio sistema de referências. Assim, pode Hegel “produzir a idéia de um *organon* mediador do conhecimento pensado apenas como causa do turvamento subjetivo e não como condição da objetividade possível do conhecimento”. De acordo com Habermas (Ibid., p. 38-39), entretanto, “para a filosofia crítica, as coisas se apresentam de maneira diferente”, ou seja,

uma vez que o *organon* que gera o mundo no interior do qual a realidade pode aparecer de maneira geral, [o *organon*] se limita sempre a desvendar a realidade sob as condições de seu funcionamento e não a encobrir. Assim é somente sob o pressuposto de que a realidade aparece de um determinado modo geral que [...] pode-se supor uma relação absoluta, independente daquele instrumento, entre a realidade e o processo do conhecimento,

De todo modo, sem identificar as condições do conhecimento possível, não se pode, para Habermas (Ibid., p.39), “de modo algum, falar sob os pressupostos da filosofia transcendental e de conhecimento em sentido pleno”. De acordo com o filósofo, a crítica de Hegel não procede, portanto, de forma imanente e não rompe com o ceticismo da teoria do conhecimento pois a objeção que ela lança contra a teoria do conhecimento já pressupõe o que esta, por sua vez, coloca justamente em questão: a possibilidade do saber absoluto.

6.2 A importância/o papel de Hegel

De acordo com Habermas (idem), a crítica de Hegel se justifica quando o filósofo põe à luz do dia uma série de pressupostos implícitos naquela crítica do conhecimento mediada por um *organon* e a qual se pensava isenta de pressupostos. Habermas se refere tanto a “determinadas representações sobre o sujeito cognoscente quanto as categorias do saber correto” que se encontram subjascentes ao projeto kantiano. Para o pensador, Hegel ao colocar que “em segredo”, os críticos do conhecimento confeririam à crítica do conhecimento um conceito determinado de ciência e de sujeito cognoscente contribuindo para com que a teoria da ciência mais recente se estabelecesse no lugar da dúvida metódica com uma atitude crítica “que esta comprometida com os princípios do racionalismo, mas que por seu turno não é capaz de nenhuma fundamentação”

(Ibid, p. 40). Refletindo acerca da proposta do paradigma teórico do conhecimento sob a perspectiva hegeliana, Habermas afirma que o filósofo enfatizara que

o racionalismo é um assunto de fé, uma opinião como qualquer outra; permanece inalterado entanto, seu valor posicional para o começo sem pressupostos da crítica do conhecimento e assim, para uma autocompreensão absolutista que a filosofia transcendental partilha com a metodologia hodierna.

De acordo com Habermas (idem), e como já havíamos descrito, “Hegel contrapõe então ao propósito abstrato da dúvida incondicionada um ceticismo que se consome a si mesmo”. Para Hegel, (Ibid., p.41), a teoria do conhecimento que presume não reivindicar nada senão seu puro propósito de duvidar radicalmente aparece, porém, apoiada em pressupostos que não podem ser questionados, “em uma consciência crítica, que é resultado de um processo inteiro de formação”. Assim, de acordo com Habermas, Hegel chama atenção para o fato da primeira pressuposição com a qual começa a teoria do conhecimento ser um conceito normativo de ciência: ou seja, “uma categoria do saber encontrada previamente e considerada prototípica”. Habermas afirma aqui, que de todo modo, Kant recorrera aos exemplos da matemática e da física da época, satisfazendo um critério que o filósofo reveste a partir da fórmula estereotipada da ‘via segura da ciência’ e nesse sentido, outras disciplinas, também com pretensões científicas passaram a ser caracterizadas, em contraposição, por um tatear de conceitos; entre elas a metafísica, “cujo procedimento passa a ser medido pelo signo pragmático do progresso do conhecimento sendo conseqüentemente tomada por infrutífera”. Para Habermas, Kant queria que seguindo o exemplo do geômetra e do pesquisador da natureza, se “efetuasse uma revolução integral com a metafísica”. De acordo com Habermas (Ibid., p.42) Hegel não atentara para o fato de que a operação crítica da razão especulativa pura, que por sua vez fundamenta a teoria do conhecimento kantiana, supor desde o início, a obrigatoriedade normativa de uma determinada categoria do saber; De acordo com Habermas (idem),

pressupondo que os enunciados da matemática e física da época valem a título de conhecimento fiável, a crítica do conhecimento aproveita os princípios que se comprovaram naqueles processos de pesquisa e, partindo deles, faz ilações a respeito da organização da nossa faculdade de conhecimento.

Habermas (Ibid., p.43) coloca que apesar deste detalhe e contra as generalizações estabelecidas pelas ciências particulares em relação a definição do que seja o conhecimento, Hegel afirma que um saber que entra em cena (*Erscheinendes Wissen*) como ciência é de início, um saber fenomênico o qual precisa abster-se de prejulgamentos para valer a título de ciência. Parafraseando o filósofo quando de *A Fenomenologia do Espírito*, Habermas coloca que para Hegel, apenas o ceticismo, que se dirige à extensão inteira da consciência fenomênica “torna [...] o espírito habilitado para examinar o que é a verdade, provocando um desespero nas representações [sendo] por causa disso, incapaz daquilo que ela quer empreender”. (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1830, p.68 apud Habermas, 2011, p. 43). Para Hegel,

como exposição do saber fenomênico, a crítica ao conhecimento retoma o fio da experiência fenomenológica sucedida no mundo da vida cotidiana, recorrendo às formações da consciência natural sob as quais nos encontramos previamente enredados.

Nesse sentido, Habermas afirma que para Hegel “na medida em que o saber fenomênico é nosso objeto, suas determinações são tomadas também de início tal como elas se apresentam imediatamente; e é certo que elas se apresentam como elas foram apreendidas” (*Phänomenologie des Geistes*, 1830, p. 70-71 apud Habermas, 2011, pag. 43), não exigindo, portanto outro tipo de fundamentação reflexiva para além daquela que nos é diretamente acessível através dos sentidos. A segunda pressuposição levada em conta por Hegel em sua metacrítica (ou seja, em sua crítica da crítica do conhecimento) é aquela suposição de um sujeito do conhecimento pronto, ou dito de outro modo, de um conceito normativo de Eu. Nesse sentido, Habermas (Ibid., p. 44) afirma que Kant era um cartesiano e não duvidava do fato de que o ‘Eu sou dado a mim’ ou seja, para o filósofo, ‘a indubitabilidade do Eu tem de sempre ser levada em conta dada a indubitável experiência transcendental da autoreflexão’. Desta forma, Habermas (idem) afirma que Hegel discerne que a crítica do conhecimento de Kant começa com uma consciência não transparente para si mesma e que “somente a crítica do conhecimento que dissolveu na dúvida radical os conceitos normativos de ciência e [da formação do] Eu, pode ser remetida ao que ele chama de experiência fenomenológica” (Ibid., p. 45), ou seja, um momento no qual o sujeito fenomenológico toma ciência de sua condição expectante

concebendo-se como um elemento incluso na experiência da reflexão. Para Habermas (Ibid., p.48) e aqui se encontra a novidade de seu ponto de vista,

Hegel radicaliza a abordagem da crítica do conhecimento submetendo suas pressuposições à autocrítica e graças a isso destrói o fundamento seguro da consciência transcendental a partir do qual parecia seguro o traçado de limites *a priori* entre determinações transcendentais e empíricas, entre validade e gênese.

Nesse sentido, a experiência fenomenológica se desenvolve em uma dimensão na qual as determinações transcendentais se formam a si próprias e assim, as etapas da reflexão, através das quais a consciência crítica, de início, apenas antecipada, precisa se elevar a si mesma, podem ser reconstruídas mediante a reiteração sistemática das experiências que se desenvolvem na história da espécie. Apenas a experiência da reflexão enquanto tal se deixa elucidar sob o título de processo de formação. De acordo com Habermas (Ibid., p. 49), e aqui o filósofo recorre a György Lukács (1885 – 1971), a fenomenologia do espírito ensaia essa reconstrução em três turnos: (I) na travessia pelo processo de socialização do indivíduo; (II) na história universal da espécie; (III) na história da espécie que se reflete nas formas de espírito absoluto: religião, arte e ciência. Assim,

a consciência crítica com a qual a teoria do conhecimento vai diretamente a seu exame, se produz como resultado da observação fenomenológica tão logo tenha tornado transparente para o observador, a gênese do seu próprio ponto de vista a partir da apropriação do processo de formação da espécie (e de seu processo de socialização na história universal).

Habermas (Ibid., p. 55) diverge de Hegel no que diz respeito à fenomenologia, uma vez que para o primeiro, Hegel crê com a investigação fenomenológica não radicalizar, mas antes tornar supérflua a abordagem da crítica do conhecimento uma vez que ao relativizar a crítica do conhecimento enquanto tal, ele pressupõe o saber absoluto e não considera 'que a crítica do conhecimento de Kant se deixa dirigir por um conceito empírico de ciência dado na figura da física de sua época obtendo dela os critérios de cientificidade em uma crítica imanente. Vejamos agora de que modo os argumentos desenvolvidos na querela idealista transcendental por parte de Hegel, puderam, aos olhos de Habermas, se coadunar com a atitude positivista para

posteriormente ser analisado de que maneira estes alcançam Friedrich Nietzsche.

6.3 Habermas e a interpretação restrita da origem do positivismo *stricto sensu*

A partir da apresentação do papel da fenomenologia em sua história crítica da filosofia, Habermas (Ibid., p.117) se direciona para a questão do positivismo reiterando o que afirma ser o objetivo central de *Conhecimento e Interesse*: demonstrar de que maneira “o positivismo assinala o fim da teoria do conhecimento e como em seu lugar, passa a preponderar a teoria das ciências”. Assim como Hegel, que negava a possibilidade do questionamento lógico-transcendental em torno das condições do conhecimento possível - marca da pretensão teórica do conhecimento em termos kantianos - o positivismo, de acordo com Habermas, se afasta também dessa questão; “ela se tornou sem sentido graças ao advento e ao fato [pragmatista] das ciências modernas”. O conhecimento para o positivismo se define então, implicitamente, pelas realizações da ciência sendo a inquirição transcendental acerca das condições do conhecimento possível, ainda colocada, entretanto, apenas na forma de uma questão metodológica a respeito das regras para verificar e constituir teorias científicas.

Como já citado reiteradamente, Habermas afirma que Kant abstraía metodologicamente que essa ligação contradizia a intenção de uma crítica do conhecimento a ser conduzida sem reservas. Nesse sentido, Kant, ao tomar a forma da ciência moderna como ponto de partida para investigar a constituição analítico-causal dos objetos possíveis do conhecimento, buscava evitar a promoção do retorno crítico do questionamento transcendental sobre si. Para Habermas (idem), porém, tanto o positivismo quanto - como ainda veremos - Nietzsche perdem de vista essa dimensão não necessariamente porque para eles a ciência moderna elimina a questão sobre o sentido do conhecimento em geral, “mas porque a prejudgam”. Habermas (Ibid., p. 118), irá afirmar, entretanto, estar certo de que o positivismo continua ainda a expressar uma posição da

filosofia das origens, porém de um modo que não se reconhece como tal; Habermas, aliás, realizando uma análise do paradigma da dita 'lei dos três estados', a qual tem por fim a apresentação da teleologia positivista, ou seja, a consolidação do 'estado positivo' irá afirmar que a mesma expressa ainda uma pretensão filosófica contraditória na medida em que a sua própria história da filosofia relativista, nega a possibilidade da busca filosófica dos fins últimos e princípios primeiros.

De outro modo, de acordo com Habermas (idem), "ao dogmatizar a fé das ciências em si mesmas, o positivismo adota a função proibitiva de proteger a pesquisa contra uma autorreflexão a ser realizada em termos de teoria do conhecimento" adotando uma espécie de "camisa de força metodológica" se volta somente para a compreensão do desenvolvimento histórico e social das idéias e não necessariamente para a crítica filosófica da razão (idem). Nesse sentido, Habermas (idem) afirma que "filosófico no positivismo é apenas este momento único, necessário para imunizar as ciências contra a filosofia" uma vez que

o positivismo ergue e desaba com o princípio do cientificismo, segundo o qual o sentido do conhecimento se define por aquilo que as ciências realizam; e em razão disso, pode se realizar e fundamenta-se suficientemente pela via da análise metodológica dedicada aos modos e procedimentos científicos. [assim, para o positivismo] A teoria do conhecimento que transcende o quadro da metodologia como tal, acaba sucumbindo então àquele veredito a respeito da exaltação e da falta de sentido que ela, outrora, lançou sobre a metafísica.

Ainda em convergência, para Habermas (idem), 'a substituição da teoria do conhecimento pela teoria da ciência se torna patente pelo fato do sujeito cognoscente não representar mais o sistema de referências a ser problematizado. Nesse sentido, no contexto da filosofia da história de Habermas, de Kant a Marx "o sujeito do conhecimento fora concebido como consciência, *eu*, espírito, espécie; e por isso os problemas da validade de enunciados podiam ser decididos unicamente com referência a uma síntese [...]". A explicação do sentido da validade de juízos ou proposições se fazia possível por meio do recuo até a gênese das [suas] condições e a questão sobre as condições do conhecimento possível era respondida de acordo com o autor, "por meio de uma história universal da gênese". Para Habermas (Ibid., p. 119) a teoria da ciência, como já dito,

se desembaraça da questão do sujeito cognoscente se dirigindo diretamente às ciências dadas na qualidade de sistemas de proposições e de modos de proceder, ou seja, como um complexo de regras, de acordo com as quais, as teorias são construídas e verificadas. Assim “os sujeitos que procedem segundo essas regras perdem sua relevância e de acordo com uma teoria do conhecimento restrita à metodologia são rebaixados a pessoas empíricas”, ou seja, à análise destes em relação à clarificação imanente do processo de conhecimento, não é dado peso algum. A consequência desta restrição para Habermas é a autonomização da lógica e da matemática, e a sua conversão em ciências formais de sorte que os problemas relativos à sua própria fundamentação deixam de ser discutidos em conexão com o problema do conhecimento. Para Habermas (idem), “a título de metodologia de pesquisa, a teoria da ciência pressupõe a validade da lógica formal e da matemática, sem restrições”. Por sua vez, estas são apartadas, na qualidade de “ciências autoctones da única dimensão onde a gênese de suas operações subjacentes poderiam se converter em tema”. Nesse sentido

uma teoria do conhecimento nivelada à metodologia perde de vista a constituição dos objetos da experiência possível, da mesma maneira que uma ciência formal, separada da reflexão transcendental, perde de vista a gênese das regras de associações e símbolos; ambas ignoram, falando kantianamente, as operações sintéticas do sujeito cognoscente.

De acordo com Habermas (Ibid., p. 120) a atitude positivista encobre a problemática da constituição do mundo e o sentido do próprio conhecimento se torna irracional em nome do estrito conhecimento. Ainda de acordo com o filósofo, (idem)

é em virtude disso que passa a dominar a concepção ingênua segundo a qual o conhecimento descreveria a realidade. A isso corresponde a teoria da verdade como cópia, de acordo com a qual, a correlação reversivelmente unívoca entre enunciados e estados de coisas tem de ser concebida como isomorfia.

Nietzsche, como já vimos, associa esta característica à Comte quando aproxima o filósofo criticamente junto à filosofia do conhecimento sensualista. De acordo com Habermas (idem) “esse objetivismo permaneceu até os dias de hoje como o signo de uma teoria da ciência que entrou em cena com o

positivismo de Comte”. No lugar da questão lógico-transcendental sobre o sentido do conhecimento, aparece a questão positivista sobre o sentido dos “fatos”, cujas interconexões são descritas por proposições teóricas. Para Habermas, o “positivismo mais antigo” radicaliza esta questão ao desenvolver a teoria da ciência sobre a base de uma doutrina dos elementos destinada a clarificar a facticidade dos fatos; de modo geral

o positivismo reprimiu as tradições mais antigas com tanta tenacidade e monopolizou a autocompreensão das ciências com tanta eficácia que, desde a autosupressão da crítica do conhecimento por parte de Hegel e Marx, a aparência objetivista não pode mais ser quebrada por um retorno à Kant, mas somente de maneira imanente mediante uma metodologia que segue seus próprios problemas e se vê forçada a autoreflexão.

Para Habermas (Ibid., p. 121),

simulando para as ciências um em-si de fatos estruturados segundo leis e ocultando assim a constituição prévia desses fatos, o objetivismo não pode mais ser suplantado de fora, tomando-se a posição de uma teoria do conhecimento repristinada [...]²

É nesse sentido, como ainda será visto ainda de modo mais aprofundado, que para Habermas, Nietzsche irá ser colocado em suas palavras, como que sob o encanto do positivismo, ou seja, como um daqueles pensadores que não conseguiram escapar inteiramente do objetivismo; desta forma, o filósofo de Röcken deixara de conceber, para Habermas, os fundamentos dos interesses condutores do conhecimento [*erkenntnisleitende Interessen*], permanecendo ligado então a um fisiologismo subjetivo dos impulsos. De maneira geral, a investigação de um contexto empírico a ser feita em termos de filosofia da história, isto é, a análise tanto da história da pesquisa moderna como também das consequências sociais do progresso científico, entra no lugar da reflexão do sujeito cognoscente sobre si mesmo, sendo esta a relevância filosófico-histórica do positivismo. Para Habermas, nestes termos, o sentido da ciência não pode ser elucidado senão pelo processo de surgimento da pesquisa moderna e pelas funções sociais de uma *práxis* de pesquisa que revoluciona e interfere nos contextos de vida. Para Habermas (Ibid., p. 123), dado que o conceito de conhecimento se torna irracional para o positivismo, a metodologia das ciências

² A repristinção ocorre quando uma lei é revogada por outra e posteriormente a própria norma revogadora é revogada por uma terceira lei, que irá fazer com que a primeira tenha sua vigência reestabelecida caso assim determine em seu texto legal.

e a racionalização da *práxis* de vida precisam Interpretar-se reciprocamente e nisso consiste a verdadeira operação do positivismo mais antigo, ou seja, “ele fundamenta a fé cientificista das ciências em si mesmas recorrendo a uma construção da história da espécie tomada como história do sucesso do espírito positivo”. Citando Comte, Habermas coloca então que o positivismo

trata da influência, de fato, do homem sobre o mundo externo, cujo desenvolvimento gradual forma, sem dúvida, um dos principais aspectos da evolução social; certamente, pode-se dizer até mesmo que sem o seu desdobramento essa evolução inteira teria sido impossível [...] o progresso político, bem como o moral e o intelectual, é absolutamente inseparável do progresso material [...] por isso é claro que o efeito do homem sobre a natureza depende principalmente dos seus conhecimentos alcançados no que concerne às leis reais dos fenômenos inorgânicos, ainda que a filosofia biológica não esteja de modo algum implicada nisso [...] nomeadamente a física [...] e talvez ainda mais a química [formam] o fundamento genuíno do poder humano [...] ao passo que a astronomia, apesar de sua colaboração decisiva, pode apenas contribuir como uma previsão certamente indispensável, mas sem suscitar uma modificação direta no meio circundante. (*Soziologie*, VI, p. 368-69 apud Habermas 1968, p. 123),

Para Habermas (Ibid., p.124), Comte associa às circunstâncias contingentes do progresso científico, uma filosofia da história que providenciaria a iluminação de um conceito de ciência que fora “desligado da teoria do conhecimento e cegado pelo positivismo”. Para o filósofo contemporâneo, Comte revolucionou a posição da filosofia em relação às ciências uma vez que a sua realização específica

consiste em fazer que os teoremas da teoria do conhecimento pré-crítica se despreendam do sistema de referências dado com o sujeito que percebe e julga, rebaixando-se a determinações de uma metodologia das ciências, uma vez que ele coloca no lugar do sujeito da teoria do conhecimento o progresso técnico-científico, na qualidade de sujeito de uma filosofia da história cientificista. (idem)

Nesse sentido, de acordo com Habermas, uma teoria sistemática científica provisória, introduzida a título de lei enciclopédica, permite com que Comte se refira aos princípios metodológicos, autonomizados em relação a seus nexos com a teoria do conhecimento, se limitando então a análise do processo de desenvolvimento das ciências modernas e da racionalização progressiva das condições sociais. Assim, Habermas (Ibid., p. 125) afirma que a teoria da ciência positivista somente pode se impor a partir de uma filosofia cientificista da história, visto que não é possível liquidar o nexo dedutivo com a teoria do conhecimento,

sem que ao menos se compense o conceito filosófico de conhecimento, desvalorizado como metafísico. De acordo com o professor alemão (Ibid., p.126) é a “contraposição entre factual e meramente imaginário [que] fornece o critério para separar com rigor, ciência e metafísica” no positivismo o qual, pretende restringir o domínio dos objetos próprios das análises científicas possíveis à análise dos fatos; porém para o filósofo, Comte não tenta “distinguir fatos e imaginações, recorrendo de imediato a uma determinação ontológica do factual”. É considerado por ele ‘fato’ tudo o que pode se tornar objeto de ciência rigorosa. No único plano admitido pelo positivismo a ciência pode se definir apenas pelas regras metodológicas de acordo com as quais ele procede. De acordo com Habermas (idem), de início, o positivismo adota a regra fundamental das escolas empíricas, segundo a qual todo conhecimento deve se comprovar pela certeza sensível da observação sistemática assegurando a intersubjetividade; nesse sentido, tendo em vista a realidade, apenas a percepção pode reivindicar a evidência. A observação é por isso o “único fundamento possível do conhecimento realmente alcançável e sabiamente adequados às necessidades do homem” (idem). A experiência sensitiva determina o acesso ao domínio dos fatos e para Habermas (Ibid., p. 127), “uma ciência que faz enunciados sobre o real é sempre uma ciência empírica”, porém, para o positivismo, a garantia de certeza do conhecimento não se dá exclusivamente por conta do fundamento empírico, mas apenas a partir do método. Há, portanto um ceticismo empírico no positivismo que torna o método fundamental no processo de apreensão do conhecimento válido possível. De acordo com Habermas, “para o positivismo, o alcance da hipótese verdadeira está ligada ao método enquanto que na metafísica a certeza estava fundada na unidade e na contextura do ente em seu todo”. Por isso, para o positivismo, “a unidade do método científico é o que garante a fiabilidade do conhecimento científico em um procedimento obrigatoriamente unitário”. (idem) Nesse sentido, Habermas chama a atenção para o caráter hipotético da filosofia do conhecimento positivista e para a exigência de exatidão e precisão a partir da construção de teorias que permitam a derivação de hipóteses de leis. Habermas coloca que Comte pretendia evidenciar a necessidade hegemônica das conexões dedutivas em detrimento da mera descrição ao afirmar que

o espírito positivo sempre se esforça por aumentar, tanto quanto possível, o domínio da inferência racional à custa daquele do experimento [...] o progresso científico consiste principalmente em diminuir gradativamente o número das leis separadas e independentes por meio de uma extensão incessante de suas conexões.

Para Comte, apenas por essa via seria possível alcançar uma harmonia crescente entre as nossas concepções e observações e por isso, para Habermas, (Ibid., p. 129), o filósofo francês pode comodamente ligar os princípios racionalistas e empiristas já que não se tratava a sua filosofia, da construção de teoremas da teoria do conhecimento, mas de regras normativas para o procedimento da ciência, unicamente pelas quais se define seu positivismo. De acordo com Habermas (Ibid., p. 130), o empirismo de Comte que toma de empréstimo o ponto de vista segundo o qual os conhecimentos científicos têm de ser tecnicamente aplicáveis, fizeram com que o autor anotasse que apenas seguindo princípios racionalistas – não por meio da extensão cega da pesquisa empírica, mas pelo desenvolvimento e pela unificação das teorias – o poder de disposição sobre a natureza e a sociedade poderia ser potencializado, sendo ainda apenas o conhecimento das leis aquilo que permitiria explicar os fatos da mesma maneira que permitiria prevêê-los:

é nas leis dos fenômenos que consiste na realidade, a ciência à qual os verdadeiros fatos [...] limitam-se sempre a fornecer a matéria-prima indispensável [...]; assim, se pode dizer sem exagero algum que a ciência genuína – muito longe de ser composta de fatos simples – tende sempre a desvincular-se o quanto possível da pesquisa (empírica) imediata, substituindo esta por uma previsão racional, a qual representa em todos os aspectos a principal característica do espírito positivo [...] pois a pesquisa imediata de fenômenos constantes não bastaria para nos permitir a alteração de seu decurso se ela não nos levasse a prevêê-los adequadamente (Id. *Discours sur l'esprit positif*, 1956, p. 33-34 apud Habermas, 2011, p. 131.)

Segundo Habermas, uma vez que certeza, exatidão e utilidade são critérios da cientificidade de nossos enunciados, se pode derivar daí a *incompletude* e a *relatividade* em princípio de nosso conhecimento, noção que corresponde à natureza relativa do espírito positivo. De acordo com o Habermas, “na experiência do saber de leis o saber é relativo na medida em que ele não pode mais pretender conhecer o ente em sua essência não sendo absolutamente, o conhecimento científico como o metafísico, um saber de origem”. Utilizando-se de Comte, Habermas coloca ainda que para este

a revolução fundamental que caracteriza a idade viril de nosso espírito consiste no essencial em substituir [...] a determinação inalcançável das verdadeiras causas [isso é, as causas finais ou as formas substanciais] pela pesquisa de leis, isto é, de relações constantes que existem entre os fenômenos observados. Não apenas devemos em toda parte, restringir nossas pesquisas positivas no essencial ao julgamento sistemático do que é; renunciando a descobrir sua origem primeira e sua determinação última; mas também é importante discernir que esse estudo dos fenômenos, em vez de poder vir a ser absoluto [...] deve sempre continuar a ser *relativo* à nossa organização e a nossa situação. (*Sociologie* v. 3 p. 592-593 apud Habermas, 2016, p. 27)

Comte de todo modo, de acordo com a análise de Habermas, não concebe a relatividade no sentido da teoria do conhecimento, como uma questão concernente a constituição de um mundo de objetivações possíveis da realidade. Pelo contrário, “ele se limita a afirmar a oposição abstrata entre ciência e metafísica”. O positivismo mais antigo se atém assim, de maneira peculiarmente acritica, à separação do mundo em um domínio do ente autêntico, imutável e necessário por um lado e o dos fenômenos mutáveis e contingentes, por outro; nesse sentido, para Habermas, “em oposição a uma teoria que pretendia se dirigir à essência das coisas, ele declara apenas seu desinteresse por um reino de essencialidades que desmascara como ilusão”. Para Habermas então, as essencialidades metafísicas são declaradas inessenciais em comparação com os fatos brutos e com as relações entre os fatos. Dessa maneira, para o filósofo, os elementos da tradição metafísica são conservados na polêmica positivista, “eles apenas trocam seu valor posicional”. Para Habermas (*Ibid.*, p. 133) os positivistas acertaram ao falar que os conceitos substântivos da antiga metafísica são substituídos por conceitos relacionais, e também que as teorias que deveriam reproduzir o ente em seu todo foram substituídas por teorias que explicam de forma causal as regularidades empíricas; porém,

a própria interpretação positivista desse estado de coisa permanece presa à metafísica; pois enquanto esta última havia adotado uma relação de correspondência entre o cosmos do ente e o logos do homem, o positivismo se jacta de ‘em toda parte colocar o relativo no lugar do absoluto’ porém na verdade o que faz é atuar ‘contra uma afinidade entre as essencialidades e a contemplação, estabelecendo uma desproporção necessária entre o ser e a consciência.

Paradoxalmente, de acordo com Habermas, o positivismo antigo é forçado a se mover no interior das oposições metafísicas; entre essência e fenômeno; entre totalidade do mundo e saber absoluto de um lado e

multiplicidade contingente e conhecimento relativo de outro, na medida em que declara que as posições prescritas pela metafísica são desprovidas de sentido. A crítica da metafísica positivista não conduz portanto para Habermas, a um embate substancial com os teoremas da *grande filosofia* uma vez que Auguste Comte se recusa a limine, [ou seja, de antemão] adentrar nas questões colocadas pela metafísica; sendo assim ‘elas não são refletidas, são suplantadas’ (idem). De acordo com Habermas (Ibid., p.134), restringindo o domínio das questões a serem decididas à explicação dos fatos, o positivismo retira de discussão as questões metafísicas; Comte escolhe a expressão ‘indiscutível’ e já nele “a crítica à ideologia assume a forma da suspeita da falta de sentido”. Sendo assim, para o filósofo, o positivismo não se confronta com a metafísica, ele lhe retira o chão, contudo o próprio positivismo só se torna inteligível com conceitos metafísicos, uma vez que não realiza uma análise esclarecida do sujeito de conhece. Assim, a autocompreensão cientificista das ciências, que alcançou predomínio como teoria da ciência, substituiu o conceito ‘filosófico’ de conhecimento. Conhecimento desde então se torna idêntico a conhecimento científico.

Para Comte, diz Habermas (Ibid., p.135), o domínio dos objetos da ciência se define por sua vez apenas pelas regras metodológicas de pesquisa. É nesse sentido que a ‘lei dos três estados’ introduz, em termos de filosofia da história um conceito normativo de ciência. Ela representa para Habermas, portanto, a ideologia de fundo que possibilitou substituir a teoria do conhecimento pela teoria da ciência, e “uma vez que a via de uma reflexão sobre o sentido do conhecimento é afastada e o sentido da ciência é prejudgado segundo o modelo de uma copia da realidade, resta somente a possibilidade de elucidar o objetivismo subjacente”. Para Habermas (Ibid., p.139), a precedência reflexiva do sujeito cognoscente frente a análise dos objetos aparece para o positivismo, contudo, como retrocesso na medida em que (Ibid., p.141) a tarefa que se coloca o positivismo, a saber, fundar a ciência, objetivamente compreendida em uma ontologia do factual, “não pode ser resolvida, uma vez que seu materialismo raso isola a questão da teoria do conhecimento sobre as condições subjetivas da objetividade do conhecimento possível”. A única reflexão admitida pelo positivismo serve, de acordo com Habermas, à autosuperação da reflexão sobre o sujeito cognoscente. Há apenas fatos, e fatos no sentido enfático positivista,

“são as sensações hipostasiadas como elementos”. Atentemos agora para o modo com que o filósofo promove a ligação entre Nietzsche e o positivismo comteano no último capítulo de seu *Conhecimento e interesse*.

6.4 A redução nietzschiana dos interesses do conhecimento

É a partir de uma crítica da linguagem e da substancialização dos impulsos, tanto aqueles expressos na psicanálise de Freud como na filosofia de Nietzsche, que Habermas vai desenvolver uma crítica daquilo que vê ainda como sendo uma pretensão objetivista de Nietzsche, ou seja, é a partir de uma crítica ao paradigma dos impulsos em Sigmund Freud (1856–1939), que Habermas chega a Nietzsche afirmando que ambos ainda se serviriam de um conceito preliminar de normalidade e desvio quando pretendem compreender as ações como ‘sintomas’ de determinados distúrbios de comunicação, de comportamento ou de disposições fisiológicas. Nesse sentido, Habermas afirma que “manifestamente, esse conceito é determinado pela cultura, não podendo se definir com uma referência a um estado de coisas estabelecido”. Nesse sentido, Habermas ressalta ainda que ‘Freud assumia e reconhecia que a delimitação entre a norma psíquica e anormalidade não [era] exequível cientificamente, de sorte que a essa distinção, apesar de sua importância prática, caberia apenas um valor convencional. Para Habermas (Ibid., p.419), Freud, e isso serve também para Nietzsche, introduz, no plano metapsicológico um modelo energético da dinâmica pulsional dotado de um aspecto objetivo, de modo que o processo cultural da espécie é ligado a uma dinâmica das pulsões na qualidade de forças, que como poderes pré-históricos do homem, atravessam o sujeito e determinam sua história.

Habermas irá alegar que, entretanto, “o padrão biológico da filosofia da história é apenas a silhueta do modelo teológico, ambos pré-críticos”. Para o filósofo, a concepção das “pulsões como *primum movens* da história, a cultura como o resultado de sua luta – [...] iria esquecer que obtivemos o conceito de impulso somente de maneira privada, [a partir] das deformações da linguagem e da patologia do comportamento”. Uma vez que para Habermas as potencialidades pulsionais reconstruídas possuem como tais, uma natureza

incognoscível de modo que uma reconstrução da história da espécie que não abandona o terreno da crítica, tem de lembrar a base de sua experiência porém concebendo a espécie somente desde o momento em que esta consegue reproduzir sua vida sob as condições culturais, desde que o homem passa a ser considerado sujeito. Retomando o conceito de autoreflexão de Fichte, Habermas afirma que “apenas no ato da autoreflexão, o conhecimento de uma objetificação - cujo poder se baseia unicamente no fato de que o sujeito não se reconhece nela como seu outro - faz unidade imediata com o interesse pelo conhecimento [...]”. Assim a unidade entre contemplação e emancipação, do discernimento e da libertação da dependência dogmática é efetivamente esta unidade da razão; é de seu uso interessado que de acordo com Habermas, Fichte desdobrara no citado conceito. Nesse sentido o filósofo (Ibid., p. 422) afirma que

a fórmula segundo a qual o interesse é inerente à razão tem um sentido suficiente apenas no idealismo, ou seja, na medida em que estamos convencidos de que a razão pode se tornar transparente pelo caminho da autofundamentação.

Habermas (Ibid., p. 423) irá então elaborar uma desconstrução da idéia de um *a priori* do interesse absoluto da autoconservação afirmando que as potencialidades pulsionais que a constitui não podem ser definidas em absoluto, ou seja, “independentemente das condições culturais: trabalho linguagem e dominação [conceitos] que constituem a idéia de ‘vida’”. Para o pensador (idem),

o interesse na autoconservação não pode objetivar inopinadamente a reprodução da vida da espécie, visto que esta própria espécie sob condições de existência da cultura, tem que interpretar primeiramente o que vale para ela como vida. Essas interpretações, por seu turno, se orientam por idéias de vida boa. O “bom” não é aí uma convenção nem uma essencialidade, ele é fantasiado [...]

De acordo com Habermas, enquanto o ser humano tiver de conservar a vida pelo trabalho e pela interação sob a força da renúncia pulsional, o interesse na autoconservação possuirá, com necessidade, a forma de interesse da razão a se confirmar por suas consequências práticas não se tratando, portanto de uma heteronomia. Diz Habermas (idem) ainda que,

uma vez que a reprodução da vida social se associa às condições culturais do trabalho e da interação: ela se estende em igual medida as categorias do saber, aos processos cumulativos de aprendizagem e as interpretações duradouras mediadoras da tradição.

Assim somente quando, pelo tipo de ciência crítica defendida por Habermas for possível discernir essa unidade entre interesse e conhecimento é que a correlação de pontos de vista transcendentes da pesquisa e interesses condutores do conhecimento, pode ser vista como necessária. Nesse sentido, para Habermas (Ibid., p. 424), na medida em que o interesse da autoconservação for mal compreendido a partir de uma perspectiva naturalista, não é possível enxergar como ele poderia assumir a forma de um interesse condutor que não permanecesse exterior à função do próprio conhecimento. Pode-se dizer então que para o filósofo (Ibid., p. 425) os interesses condutores do conhecimento os quais determinam a objetividade da validade dos enunciados são eles mesmos racionais, de sorte que o sentido do conhecimento e o critério de sua autonomia não podem ser clarificados sem um recuo ao nexo com os interesses imanentemente de ordem social, especialmente aqueles concernentes às relações de trabalho. Habermas (idem) afirma que nesse sentido, Freud reconheceu o nexo de conhecimento e interesse, constitutivo do conhecimento como tal e o protegeu contra aquilo que o filósofo afirma, a partir de uma nomenclatura tirada de Nietzsche, ser um “malentendido psicologista”, ou seja, (aquele paradigma segundo o qual a ciência, devido às condições de nossa organização psíquica não pode fornecer mais que resultados subjetivos ao passo que a natureza das coisas nos permanece inacessível). É a partir desta idéia, que Habermas irá propor uma confluência entre Nietzsche e Freud, ou seja, para Habermas, de acordo com Freud (Habermas, 2011, p. 427 apud *Gesammelte Werke, v 14, p. 380*)

tentaram desvalorizar radicalmente o empenho científico com a ponderação segundo a qual ele, ligado as condições de nossa própria organização, não pode fornecer nada mais que resultados subjetivos, ao passo que a natureza real das coisas fora de nós lhe permanece inacessível. Nisso não se importam com alguns momentos que são decisivos da constituição do trabalho científico: que nossa organização, isso é nosso aparelho psíquico, se desenvolveu justamente no empenho pela informação sobre o mundo exterior, portanto que tem de ser realizado um pouco de funcionalidade em sua estrutura, que ele mesmo é um componente daquele mundo que devemos investigar e que ele permite muito bem uma tal investigação;

que a tarefa da ciência é plenamente circunscrita quando a limitamos a mostrar como o mundo tem de aparecer para nós, por consequência da particularidade de nossa organização; que os resultados finitos da ciência, justamente por causa do tipo de sua aquisição, não são condicionados somente por nossa organização, mas também por aquilo que atuou sobre nossa organização, e, enfim, que o problema de uma constituição do mundo sem consideração por nosso aparelho psíquico perceptivo é uma abstração vazia, sem interesse prático. Não nossa ciência não é uma ilusão.

Aproveitando-se da iluminação freudiana, Habermas (2011, p.427) diz que “é exatamente isso que, em contrapartida [ou seja, reciprocamente], Nietzsche procura demonstrar”. Para Habermas, porém, o filósofo é dotado de uma peculiaridade; “Nietzsche viu o nexos de conhecimento e interesse, mas ao mesmo tempo, seguindo a argumentação hegeliana pode converter [o nexos] de conhecimento e interesse em fundamento de uma dissolução metacrítica do conhecimento em geral”. Nesse sentido de acordo com Habermas, “Nietzsche completou a autossupressão da teoria do conhecimento posta em marcha por Hegel e perseguida por Marx: desta vez como *autodenegação da reflexão*”. Assim, de acordo com Habermas (idem) “as considerações de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento, em sentido amplo, partem tacitamente de duas suposições fundamentais positivistas”. A primeira suposição diz respeito ao fato de Nietzsche estar convencido que de Kant à Schopenhauer, a crítica do conhecimento tradicional coloca uma pretensão irrealizável, a saber, a reflexão do sujeito cognoscente sobre si mesmo, e, por isso, engendra uma metacrítica do conhecimento. Habermas irá dizer neste sentido, que esta forma moderna de ceticismo pode ser desmascarada como um dogmatismo disfarçado, fazendo-se sentir em Nietzsche, mesmo que inconscientemente, a partir da mesma fundamentação retórica hegeliana, ou seja, a partir da desconstrução da possibilidade de realização de uma crítica do conhecimento em termos kantianos. Habermas (Ibid., p. 428) utiliza então a clássica passagem de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento,³ na qual o filósofo afirma a relação entre esta última e a moral, como via de acesso para a promoção do paralelo entre Nietzsche e o paradigma hegeliano, tendo em vista ainda a fundamentação de sua recusa de ingresso na teoria do conhecimento. Assim, Habermas coloca a partir de Nietzsche que: “desconfiado a fundo dos dogmas da teoria do

³ *Werke in 3 bänden, v.3, p. 486.*

conhecimento eu gostava de olhar ora por esta, ora por aquela janela, guardando-me de me estabelecer ali e considerando-os danosos”. Na mesma passagem, Nietzsche segue e se pergunta se é verossímil que um instrumento possa criticar sua própria aptidão, colocando ainda que “[...] antes eu prestava atenção ao fato de que jamais surgiu um ceticismo ou dogmatismo na teoria do conhecimento sem segundas intenções, [sem] um valor de segunda ordem”. Para Nietzsche (idem) então é “um discernimento fundamental: tanto Kant quanto Hegel, quanto Schopenhauer – tanto a atitude cética-epocal, quanto a historicizante, quanto a pessimista, são de origem moral. (Habermas, 2011, p. 428 apud Nietzsche *Werke in 3 Bänden*, v.3, p. 486). Habermas (idem) afirma ainda que, “apesar de Nietzsche se referir ao argumento voltado por Hegel contra Kant a fim de recusar o ingresso na teoria do conhecimento”, este não possui a intenção de com isso, promover uma restrição metodológica, mas que certamente se entrega a uma autoreflexão das ciências com a meta de *sobrepujar* as duas coisas de maneira paradoxal tanto a crítica como a ciência. Ainda para Habermas (idem), a segunda proposição positivista da qual Nietzsche parte, diz respeito ao fato do filósofo “partilhar com o positivismo o conceito de ciência” uma vez que para Nietzsche “somente as informações que correspondem aos critérios dos resultados das ciências empíricas podem valer como conhecimento no sentido estrito”. Desta forma, consolida-se para Habermas, “um padrão (*standard*) perante o qual a tradição em seu todo afunda na mitologia”. De acordo com Habermas (idem), - e se trata de uma posição pessoal do filósofo muito próxima da interpretação de Nietzsche - nesse sentido,

com todo progresso científico, as imagens de mundo arcaicas as contemplações religiosas e as interpretações filosóficas perdem o chão. Cosmologias, tanto quanto interpretações pré-científicas do mundo que possibilitam orientações da ação e justificações de normas, perdem sua credibilidade na mesma medida quando uma natureza objetivada é conhecida em seus nexos causais e submetida ao poder de disposições técnicas.

A partir deste momento, Habermas apresenta os elementos da própria crítica da modernidade de Nietzsche para justificar a sua crítica da filosofia moderna, ou seja, de acordo com Habermas, para Nietzsche (*Werke in 3 bänden*, v.3, p. 486 in: Habermas, p. 429):

na medida em que aumenta o senso de causalidade diminui a extensão do reino da moralidade: pois toda vez que se conceberam os efeitos necessários, e se aprendeu a pensar afastando-se de todos os acasos, de toda posterioridade casual (*post hoc*) destruiu-se um número incontável de causalidades fantásticas nas quais se acreditou como fundamentos dos costumes até então – o mundo real é muito menor do que o fantástico – e toda vez desapareceu do mundo um pouco de pusilanimidade e da coerção, toda vez também um pouco de respeito pela autoridade: a moralidade em grande parte foi prejudicada. Quem contra isso quer aumenta-la, precisa saber impedir que os resultados se tornem incontroláveis.

Aparentemente, este reino da moralidade o qual ambos tomam como prejudicados pelo advento do progresso científico e pelo senso da causalidade diz respeito, especialmente em Nietzsche, e a nosso ver, ao ‘modelo’ organizacional e a sensibilidade aristóica reprimidos pelo advento da moralidade cristã; para Habermas trata-se do sobrepujamento da hermenêutica positivista sobre o seu modelo filosófico preterido, fichteano e idealista. Para Habermas (*idem*), portanto,

assim como Comte antes dele, Nietzsche, concebe as consequências críticas do progresso técnico-científico como suplantação da metafísica; assim como Weber depois dele, concebe as consequências práticas desse processo como uma racionalização da ação e uma subjetivação dos poderes últimos [*Glaubensmächte*] orientadores da ação.

Habermas (*idem*) argumenta então que as teorias científicas podem enfraquecer a pretensão de validade das interpretações tradicionais, sempre ligadas secretamente a práxis; neste aspecto elas são críticas. Mas elas têm de manter livre o lugar das interpretações refutadas, visto que não podem produzir uma relação com a práxis sendo, nesse aspecto, meramente destrutivas. Assim, para Habermas, “das teorias científicas se segue um saber tecnicamente aplicável, mas não um saber normativo, não um saber orientador da ação”.

Citando Nietzsche, Habermas afirma que

a ciência perscruta o percurso natural, mas jamais pode mandar no homem. Inclinações, amor, prazer, desprazer, exaltação, exaustão isso tudo a ciência não conhece. O que o homem vivencia, ele precisa interpretá-lo de algum lugar, avaliá-lo com isso. (*Ibid.*, v.3, p. 343).

A partir deste argumento, Habermas (*ibid.*, p.430), irá tirar duas conclusões centrais, a primeira é que “o processo de esclarecimento que as ciências possibilitam é crítico, mas [a sua] dissolução crítica de dogmas não

liberta, ela cria indiferença: não é emancipatória, é niilista”. Para Habermas, fora do nexo de teoria e práxis que as ciências dissolvem e não podem substituir por um novo nexo entre teoria e técnica, não há significado para as informações; De outro modo, Habermas afirma que “de início, Nietzsche segue a necessidade imanente do esclarecimento positivista: mas a consciência da intenção (abandonada) e que outrora esteve vinculada ao conhecimento, separa-o do positivismo” - o qual deseja eliminar a crítica do sujeito cognoscente do processo do conhecimento. Nietzsche, para Habermas, não consegue, portanto se desvincilhar da idéia de que “sempre se pressupõe que do discernimento sobre a origem das coisas deve depender a salvação [e aqui Habermas é escatológico] do homem”, colocando que para Nietzsche (Ibid., v. 1, p. 1044),

em contrapartida, quanto mais longe perseguimos a origem, tanto menos estamos envolvidos com os nossos interesses; até mesmo todas nossas avaliações e estados de interesses, os quais depositamos nas coisas, começam a perder seu sentido, quanto mais recuamos com nosso conhecimento e chegamos até as coisas mesmas.

A partir destes argumentos, Habermas afere então, que a noção positivista de ciência torna-se peculiarmente ambivalente com a recepção feita por Nietzsche, ou seja, à ciência moderna concede, de um lado, um monopólio do conhecimento, o qual se confirma na desvalorização do conhecimento metafísico. Por outro lado, diz Habermas (Ibid., p. 431), “o conhecimento monopolizado (positivista) é desvalorizado porque dispensa o nexo com a *práxis*, (próprio da metafísica) perdendo a referência de sua relação com os interesses que o circundam”. De acordo com Habermas (idem),

para o positivismo, não pode haver um conhecimento que transcenda o conhecimento metódico das ciências empíricas; mas Nietzsche que o aceita, não pode consentir em legar seriamente a esse conhecimento o título de conhecimento. Pois devido à mesma metodologia que garante *certeza* a seus conhecimentos, a ciência se torna alienada dos interesses, os quais unicamente poderiam conferir um *significado* a seus conhecimentos.

No intuito de fundamentar a associação entre Nietzsche e o positivismo, Habermas irá explorar ainda a crítica do filósofo ao historicismo na *segunda extemporânea*. Nesse sentido, coloca que para Nietzsche a crítica ao historicismo girava em torno do fato de que a história, se constituindo como que

distante das ciências do espírito, ou seja, das ciências humanas, obedecia apenas os critérios do método científico. Habermas (2011, p.432), porém, afirma que esta colocação demonstra como Nietzsche, mesmo realizando uma crítica da cientificação da história permanecia ligado ainda a um paradigma objetivista do conhecimento na medida em que se mantinha decididamente afastado do dito esforço característico da teoria do conhecimento. Segundo Habermas (Ibid., p. 433),

a polêmica contra a ociosidade amimalhada dos virtuosos do historicismo coetâneo se funda em uma crítica da cientificação da história. O objetivismo ainda não é percebido por Nietzsche como falsa autocompreensão cientificista, mas é tomado como a implicação necessária da própria ciência da história.

Ainda para Habermas: se Nietzsche, no contexto de sua crítica das ciências do espírito [ciências humanas] tivesse retomado o conceito de interpretação de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* não teria sido possível tal confrontação e a categoria de interpretação teria sido evidenciada como fundamento dissimulado do método filológico-histórico tanto quanto o objetivismo seria evidenciado como a falsa consciência de um processo de formação do sujeito cognoscente. Trata-se, portanto do argumento central de Habermas:

em consideração às ciências do espírito, os apuros de Nietzsche continuam a ser os mesmos que em vista as ciências da natureza: ele não pode escapar à pretensão do conceito positivista de ciência e, contudo, não pode se desembaraçar do conceito mais exigente de uma teoria que tem significado para a vida.

Habermas então afirma (Ibid, p.434) que

quando Nietzsche quis unificar as heranças incompatíveis do positivismo e da filosofia do conhecimento, viu-se obrigado a criticar o objetivismo das ciências, de maneira imanente, como falsa autocompreensão, a fim de revelar o nexo oculto com a *praxis* da vida, concebendo a ciência como a atividade com que transformamos a 'natureza' em conceitos para a finalidade de dominá-la

Para Habermas (idem), “a teoria do conhecimento de Nietzsche afiada como sempre por aforismos” constitui-se a partir: I) do quadro categorial das

ciências da natureza (espaço, tempo, evento); II) do conceito de lei (causalidade); III) da base operacional da experiência, e IV) das regras da lógica e do cálculo, entendidas como “o *a priori* relativo de um mundo de aparência objetiva gerado para a finalidade de dominar a natureza e com isso, conservar a existência.” Nesse sentido, Habermas (Nietzsche, *Werke in 3 Bänden*, v.3, p.442 apud Habermas, 2011, p. 434) utiliza-se da seguinte passagem de Nietzsche como justificativa:

o aparelho do conhecimento é um aparelho de abstração e simplificação – não se dirige ao conhecimento, mas ao apoderamento das coisas: ‘fins’ e ‘meios’ estão tão distantes da essência quanto os “conceitos”. Com ‘fins’ e ‘meios’, apodera-se do processo (inventar-se um processo que seja apreensível), com “conceitos”, porém, apodera-se de coisas que fazem o processo.

De acordo com Habermas (2011, p. 435), para Nietzsche “na coerção da lógica e da pertinência empírica, o interesse pela disposição técnica possível sobre processos naturais objetificados, se impõe; e nesta a coerção para conservar a existência”. Habermas (idem) cita ainda que para *Nietzsche*, (Nietzsche, *Werke in 3 Bänden*, v.3, p.526, apud Habermas p. 435):

[...] Não se deve entender essa *coação* para formar conceitos, gêneros, formas, fins, leis como se estivessemos com isso em condições de fixar o mundo *verdadeiro*; mas como *coação* para nos preparar um mundo em que *nossa existência* é possibilitada – criamos com isso um mundo calculável, simplificado, compreensível etc

Assim (idem), de acordo com a tese habermasiana, seria possível entender, essa proposição no sentido de “um pragmatismo determinado em termos de lógica transcendental”. Ou seja, “o interesse pela dominação da natureza, condutor do conhecimento, definiria as condições de objetividade possível do conhecimento” e desta forma, “distante de suspender a diferença entre ilusão e conhecimento, ele determina somente o quadro em que a realidade é objetivamente cognoscível”. De acordo com Habermas, com isso seria mantida a pretensão crítica do conhecimento científico e a pretensão monopolista da ciência moderna também seria colocada em questão, ou seja, junto ao interesse técnico poderia haver outros interesses condutores e legitimadores do conhecimento. Para Habermas (Ibid., p. 436), entretanto, manifestadamente não é essa a aceção de Nietzsche, pois para o primeiro, a

atribuição metodológica da ciência a um interesse pela autoconservação não serve a determinação lógico-transcendental do conhecimento possível, mas a negação da possibilidade do conhecimento em geral. Habermas demonstra sua interpretação sobre o posicionamento do filósofo de Röcken (Ibid., p. 440) concluindo que (Ibid., p. 436) “a aberração’ objetivista que Nietzsche, motivado pela autocompreensão positivista da ciência, aponta na ciência, é a mesma à qual [ele] sucumbe necessariamente”. Ou seja, utilizando-se das próprias palavras de Nietzsche como fundamento de sua adjetivação conclusiva Habermas (Ibid., p. 726 apud Habermas p.440) coloca que de acordo com o filósofo,

a aberração da filosofia se baseia em que, em vez de ver na lógica e nas categorias da razão os meios para a preparação do mundo segundo fins de utilidade, (portanto como falsificação útil) acreditou-se ter nelas o critério de verdade ou da realidade. O ‘critério da verdade’ era de fato, meramente *a utilidade biológica de um tal sistema de falsificação fundamental*: e uma vez que a espécie animal não conhece nada mais importante do que se conservar, de fato seria lícito aqui falar de verdade. A ingenuidade era somente a de tomar a idiosincrasia antropocêntrica como *medida das coisas*, como linha diretriz a respeito do ‘real’ e do ‘irreal’: em suma, absolutizar um condicionamento.

Como resultado desta dupla perspectiva de Nietzsche, ou seja, da influência do positivismo e do idealismo alemão, Habermas (Ibid., p. 437) irá afirmar que o filósofo desenvolve as linhas gerais de sua proposta perspectivista. De acordo com Habermas, a base de interesse do conhecimento afeta a possibilidade do conhecimento enquanto tal. Assim, “uma vez que a satisfação de todas as carências coincide com o interesse da autoconservação, toda e *qualquer* ilusão, se nela alguma carência interpreta o mundo, coloca a mesma pretensão de validade”. Desse modo, “o nexos de conhecimento e interesse em termos naturalistas (satisfação das carências e dos impulsos e primazia da autoconservação) dissolve sem dúvida a aparência objetivista em cada figura, mas não sem justificá-lo de novo *de um ponto de vista subjetivista*”:

na medida em que o termo ‘conhecimento’ tem um sentido de modo geral o mundo é cognoscível, interpretável de modos diferentes, não tem nenhum sentido atrás de si, mas inúmeros – ‘perspectivismo’.

são nossas carencias que interpretam o mundo, nossos impulsos e seus prós e contras.

Segundo Habermas, Nietzsche tira daí a consequência de que, no lugar da teoria do conhecimento, “tem de entrar agora uma doutrina perspectivista dos afetos”, porém de acordo com o autor, Nietzsche não teria aí chegado se não tivesse rejeitado desde o começo a teoria do conhecimento, tomando-a como impossível. Habermas (idem) afirma então, que pelo fato de Nietzsche estar ligado de início ao positivismo, “já que não podia conceber sua crítica à autocompreensão objetivista da ciência como crítica do conhecimento, acabou entendendo mal o interesse condutor do conhecimento com o qual havia se deparado.” Habermas (2011, p. 438) reitera que, nada, porém compele, ou seja, direcionaria Nietzsche a uma interpretação empirista do interesse condutor do conhecimento se não uma má compreensão positivista da autoreflexão da ciência, que se inteira da base de interesses. Nesse sentido, Habermas afirma que Nietzsche (ibid., p. 499 apud Habermas, 2011, p. 438) alega reiteradamente o mesmo argumento de Hegel contra a possibilidade da teoria do conhecimento, ou seja,

seria preciso saber [...] o que é *certeza*, o que é *conhecimento* e coisas que tais. Como nós, porém, não sabemos, uma crítica da faculdade de conhecer é absurda: como o instrumento iria poder criticar a si mesmo, se ele só pode utilizar a si mesmo para a crítica? Ele nem sequer pode definir-se a si mesmo!

Para Habermas (idem), Nietzsche tomara este argumento de Hegel quando o último tentou forçar a crítica do conhecimento a uma crítica dos próprios pressupostos levando adiante com isso, uma autoreflexão interrompida. Nietzsche de acordo com Habermas pelo contrário o toma, porém, para se certificar da impossibilidade da autoreflexão em geral. Conclusivamente, Habermas afirma então que

Nietzsche partilha a cegueira de uma era positivista em relação à experiência da reflexão - este nega que a recordação crítica de uma aparência autoproduzida, mas autonomizada em relação ao sujeito; que a autoreflexão de uma consciência falsa seja conhecimento.

Para Habermas (2011, p. 439), no entanto, a “denegação da reflexão não resulta em Nietzsche como nos contemporâneos de inclinação positivista, do encantamento do pesquisador por parte da aparência objetivista da ciência que

tem de ser conduzida *intentione recta*". Ainda de acordo com o comentador(idem),

Nietzsche, e isso o destaca de todos os demais, denega a força da crítica da reflexão *só com os meios da própria reflexão*. Sua crítica da filosofia ocidental, ciência e moral dominante são um testemunho único de um conhecimento empenhado na via da autoreflexão e somente da autoreflexão.

Por isso, Nietzsche, de acordo com Habermas (ibid, p. 471 in: Habermas 439), se fixa de tal modo nas convicções positivistas de um modo que não é capaz de reconhecer de maneira sistemática a função cognitiva da autoreflexão, da qual vive como escritor e como filósofo. De modo geral, para Habermas, Nietzsche pretende fundamentar uma contradição, ou seja, promover "uma autodenegação da reflexão que não pode ser dissolvida com argumentos, mas somente aplacada por conjurações". Nesse sentido, Habermas cita Nietzsche (ibid., v.3 p. 790-791 apud Habermas, 2016, p.440) ao dizer

nós psicólogos do futuro não temos muito boa vontade para a auto-observação: tomamos quase como um sinal de degenerescência quando um instrumento 'busca conhecer a si mesmo'; nós somos instrumentos do conhecimento e gostaríamos de ter toda a ingenuidade e precisão de um instrumento – não nos cabe analisar a nós mesmos, conhecer a nós mesmos

De acordo com Habermas, então, "a história da dissolução da teoria do conhecimento na metodologia é a pré-história do positivismo mais recente e Nietzsche escreveu seu último capítulo". Nesse sentido Nietzsche pode aparecer para o autor "como [a] virtuose de uma reflexão que se denega a si mesma, [e que] desdobrou e interpretou de maneira equivocada, em termos empiristas, o nexos de conhecimento e interesse". Habermas diz ainda que para o positivismo, que se fundamentava de uma nova maneira, Nietzsche pareceu ter oferecido a prova (falsa prova, portanto, uma impressão) de que a autoreflexão das ciências não conduz senão à subjetivação das condições que como condições lógicas e metodológicas, não podem ser colocadas em um único plano junto com as relações empíricas. De acordo com Habermas, para Nietzsche (Ibid, p. 440) a autoreflexão' das ciências pôde aparecer como mais um exemplo da lógica naturalista, repetida com frequência e plena de consequências na história da filosofia moderna. Conclusivamente afirma o professor frankfurtiano, que "a

teoria do conhecimento, desdobrada de maneira imanente a partir da lógica das ciências da natureza e das ciências do espírito [ciências humanas] é a base sobre a qual o positivismo mais recente erigiu [...] uma metodologia pura, uma metodologia purgada, [...] das questões que verdadeiramente interessam”.

Considerações finais

Parece-nos ter sido possível demonstrar nesta oportunidade as diferentes formas com as quais o positivismo encontrara um lugar ao sol na filosofia de Friedrich Nietzsche na medida buscamos apresentar um panorama abrangente do tema e de seu estado da arte na obra do filósofo alemão. Pensamos ter sido possível ainda realizar uma exposição dos diferentes contextos desta relação tanto a partir da apresentação dos elementos que compõem a crítica à filosofia moral, especialmente as direções e os sentidos de sua crítica ao altruismo, quanto a partir da apresentação dos elementos que direcionam o filósofo no sentido dos paradigmas da filosofia do conhecimento positivista.

Em um primeiro momento, colocamos então, o modo com que a análise nietzschiana se constituía a partir de um balanço crítico da vida do pensador francês em relação a ele mesmo, ou seja, a partir de uma comparação fisiopsicológica entre as ditas fases estabelecidas por John Stuart Mill e adotadas, de modo geral, pela tradição. Nesse sentido mostramos como que em Nietzsche se desenvolve um balanço crítico entre a dita fase jovem de Comte - representação da plenitude espiritual do gênio em uma tipologia do ascetismo heróico produtor - e a dita fase tardia, especialmente associada ao paradigma da *décadence* fisiológica e moral e ao niilismo. Mostramos assim, como Nietzsche pode utilizar-se da biografia comteana e de sua doutrina, como exemplos práticos na elaboração de sua crítica filosófica da modernidade. Parece-nos ter sido possível apresentar ainda, o modo com o qual a análise de Nietzsche pretendia suprir um vazio no que diz respeito àquilo que o filósofo via como sendo uma recepção acrítica da doutrina na Alemanha e como tal atitude o consolida como um dos receptores alemães do positivismo. Desta forma, além do resgate do contexto geral do surgimento do positivismo e de seus debates iniciais, procuramos apresentar as fontes positivistas de Nietzsche tendo em vista afastar qualquer interpretação que busque fundamentar a abordagem do filósofo junto ao positivismo a partir do dito senso comum da época, o que leva essencialmente a perda do contexto filológico de sua análise. Ainda, no que diz respeito à controvérsia no campo da moral, acreditamos ter apresentado o modo com que Nietzsche denunciava os riscos de uma axiologia

altruista para a ampliação (*Vergrößerung*) do desenvolvimento individual e coletivo em uma crítica da hierarquia associada ao *télos* positivista. Nesse sentido pontuamos de que maneira o filósofo elabora uma crítica do pragmatismo moral comteano sugerindo não apenas o caráter intrinsecamente egoísta do altruismo, mas também o seu aspecto pulsional. Visando romper com o dogmatismo moral positivista o filósofo busca por às claras o potencial negativo da idealidade social de Comte, tendo em vista, no plano individual, o primado do ideal do gênio em suas manifestações como também no âmbito coletivo, o advento de um plano cultural forte e afirmativo.

No que se refere ao plano da filosofia do conhecimento, mostramos como Nietzsche associa o positivismo comteano ao sensualismo ingênuo e ao empirismo dogmático colocando em contraposição a este, a figura filosófica da interpretação assim como o seu perspectivismo. Em relação ao estado da arte no contexto da *Nietzsche-forschung* fizemos referências a algumas perspectivas que revelam, a nosso ver, o caráter verdadeiramente complexo do posicionamento nietzschiano em seu diálogo com o positivismo, nos referimos as leituras realizadas por Helmut Heit; Giuliano Campioni e George Stack. Por outro lado, acreditamos ter sido possível mostrar como a análise da relação existente entre Nietzsche e o positivismo, em especial entre Nietzsche e Comte, encontraram desdobramentos em teses ulteriores (o que denota também a sua pertinência temática na história da filosofia). Nesse sentido, abordamos de maneira especial, o livro *Conhecimento e Interesse* (1968) de Jürgen Habermas, apresentando os elementos que aos olhos do filósofo enquadravam Nietzsche e sua filosofia na parte derradeira de sua história crítica da tradição positivista de Habermas na medida em que nos detemos por fim, nos elementos que configuram a tese do pensador, ou seja, aquela na qual Nietzsche ao tentar desvincilar-se da teoria do conhecimento kantiana de maneira esclarecida apenas realizara um esforço particular de autoreflexão transcendental que nega a si mesmo. Visando, portanto *sobrepôr-se* a teoria do conhecimento kantiana – a partir dos argumentos da teoria do conhecimento hegeliana, Nietzsche de acordo com Habermas, permanece ainda ligado a esta tradição. Por fim acreditamos ter apresentado aqueles que nos parecem ser tanto as limitações quanto os méritos da leitura habermasiana, ou seja, a sua coerência enquanto teoria do conhecimento restrita e a sua falta de tato filosófico ao buscar exprimir

a relação entre o positivismo e Nietzsche ignorando aquilo que o filósofo falou a respeito da doutrina. Nesse sentido é possível ainda realizar um paralelo que perscrute os motivos, ou seja, as contradições que distanciam, em parte, Friedrich Nietzsche e seu perspectivismo da leitura habermasiana.

Referências Bibliográficas

ARALDI, Clademir Luís. As criações do gênio – ambivalências da "metafísica da arte" nietzschiana. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 115-136.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. Trad. Sergio Bath. São Paulo. Martins fontes. 2002.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo. Martins Fontes. 2007.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. '**Nietzsche e o Paradoxo**'. São Paulo. Ed. Loyola. 1999.

BARROS, José D'assunção. **Teoria da Historia. Vol II: Os primeiros paradigmas: Positivismo e Historicismo**. Petropolis. Ed. Vozes. 2014.

BEISER, Frederick C. **After Hegel: German philosophy, 1840-1900**. Oxford University Press. 2014.

BERLIM, Isaiah. **Vico e Herder**. Trad. de Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília. Editora Unb. 1992.

BOSCO, Joel; RONALD, A. **Emerson in his own time**. University of Iowa Press. 2013.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia**. São Paulo. Mestre Jou. 1977

BRUSOTTI, Marco. Descrição comparativa *versus* Fundamentação: o quinto capítulo de Além de Bem e Mal: "Contribuição à história natural da moral". **Cadernos Nietzsche**, vol. 37, n 1, São Paulo, 2016.

CAMPIONI, Giulano. "Nietzsche and the French Psychologists": Stendhal, Taine, Ribot, Bourget. In: Bartholomew Ryan, Maria João Mayer Branco & João Constâncio (eds.), **Nietzsche and the Problem of Subjectivity**. De Gruyter. pp. 219-233 (2015).

CARRION, Rejane. **A Ideologia médico-social no sistema de Auguste Comte**. Cadernos do IFCH-UFRGS n. 1, 1977. (Tese de doutorado)

CHANG, Jung. **A Imperatriz de Ferro. A concubina que criou a China moderna**. Trad. Donaldson M. Garschagen. São Paulo. Cia das Letras. 2014.

CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. **Cadernos Nietzsche**, 3. p. 65-76, 1995.

CHAVES, Ernani; SENA, Allan. 'Nem Gênio Nem Herói. Nietzsche Renan e a figura de Jesus'. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 20. n. 27. 2008.

CONSTÂNCIO, João. **Arte e Nihilismo**. Nietzsche e o enigma do mundo. Lisboa. Tinta da China. 2014.

COHEN, Jonathan. 'Nietzsche's Fling with Positivism' in: B Babich (ed.) '**Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science**'. **Nietzsche and the**

Sciences II. Boston Studies in Philosophy of Science 204. (p. 101-107, Springer. 1999. Netherlands).

COMTE, Auguste. **Cours de philosophie positive**, Paris, Bachelier, 1830-42. (6 vol).

_____**Système de politique positive; ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité.** Paris. Imp. Larousse, 1879-1883, 4 v. (1835).

_____**Système de politique positive; ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité.** 3. éd. Paris. Impr. Larousse| 1890-95| 4 v, (vol I).

_____**Os pensadores.** Ed. Abril. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos,, São Paulo,1978.

CROWELL, Steven Galt Nietzsche among the Neo-kantians or, the relation between science and philosophy. in: **Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences I.** (ed) B. Babich, 77-86. Kluwer Academic Publishers. 1999.

CRITTENDER, Camille. **Johann Strauss and Vienna: Operetta and the Politics of Popular Culture** (Cambridge Studies in Opera) 2006.

CLARK, M. L. The Emergence and Transformation of Positivism. In: Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte & Otávio Bueno (eds.), **A Companion to Latin American Philosophy.** Wiley-Blackwell (2010).

DE LACERDA, Gustavo Biscaia. Auguste Comte e o "positivismo" redescobertos. **Revista de sociologia e política**, v. 17, nº 34: 319 - 343, Out. 2009.

D'IORIO, P. Nietzsche entre Tristão e Carmen. **Estudos Nietzsche.** Curitiba, Vol. 3 n.2.

EMERSON, Ralph Waldo. **The conduct of life.** A philosophical reading (1860). Ed. and introduced by H.G Callaway. University Press of America. 2006.

_____**A conduta para a vida.** Tradução: C. M. Fonseca. Martin Claret. 2004.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche;** uma biografia (3 vol). Trad. Markus A. Hediger. São Paulo. Ed. Vozes. 2016.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia.** 5 ed. São Paulo. Zahar. 1996.

GIACOIA JUNIOR, O.. **Friedrich Nietzsche. Fado e História.** In: Jurandir Malerba. (Org.). Lições de História. Porto Alegre: FGV Editora - EDIPUCRS., 2013, v. 1, p. 73-110.

GUERVÓS, Luis E. de Santiago. **Arte y Poder.** Aproximación a la estética de Nietzsche. Trotta Editorial. 2004.

HAAC, Oscar. **The Correspondence of John Stuart Mill** and Auguste Comte. Taylor & Francis.1994.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Trad. Luiz Repa. São Paulo. Ed. Edusp. 2016.

HAYEK , F. A. **Counter revolution of sciences. Studies on the abuse of reason**. The free press of Glencoe. London. The Free Press.1952.

HEILBRON, J. **The Rise of Social Theory**, Cambridge. Polity Press.1995.

HEIT, Helmut. "There are no facts...": Nietzsche as Predecessor of Post-Truth? In: **Studia Philosophica Estonica** (2018) 11.1, 44-63. Sep. 2018.

HOUAISS. **Grande Dicionário Online**. Em <https://houaiss.uol.com.br>. Acesso em Junho de 2019.

LANGE. F.A. **Geschichte des Materialismus**. Iserlohn/Leipzig. 1887.

_____. **Historia del Materialismo**. Trad. D. Vicente Colorado. Tomo Segundo. Madrid. 1903.

LAROCCA, David. **Emerson's English Traits and the Natural History of Metaphor**. Estados Unidos. Bloomsbury publishing, 2013.

LEPENIES, Wolf. **As Três Culturas**. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo. 1996. Edusp.1996.

LOBOSQUE, Ana Marta. **A vontade livre em Nietzsche**. Belo Horizonte. FAFICH/UFMG. 2010. (Tese de doutorado) Orientador: Dr. Oswaldo Giacoia Jr (Unicamp).

LORENZO, L; ROJO-MORENO, L; SIERRA-SANMIGUEL, P. Gall and the phrenological movement. **The American Journal of Psychiatry**. Vol 164 (3). 2007.

MACEDO, Iracema. **Nietzsche, Wagner e a época**. São Paulo. Ed. Annablume. 2006.

MARINUCCI, A. . Platão e Nietzsche: estruturas filosóficas em comparação. *Modernos & Contemporaneos* , v. 1, p. 147-161, 2017.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo. Ed. Barcarolla. 2010.

_____. Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling. **Cadernos Nietzsche**, 26, 2010.

MARQUES, António. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo. Discurso editorial & Editora Unijui, 2003.

MATTÉI, Jean-Fraçois. **A barbárie interior**. Ensaio sobre o i-mundo. Trad. Isabel Loureiro. São Paulo. Ed. Unesp. 2002.

MEHRING, Franz. **Karl Marx, the story of his life**. The University of Michigan Press. 1918.

MILL, John Stuart. **Auguste Comte and positivism**. Reprinted from the Westminster Review. London. 1891.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Trad. José Massano e Manuel Palmeirim. Lisboa. Publicações Dom Quixote. 1978.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche. Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. Clademir Araldi. Ed. Unifesp. 2009.

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo. Edições Loyola, 2015.

NIETZSCHE Friedrich. **Fado e história'** (1862) in: Genealogia da Moral. Trad. Paulo Cesar de Souza. Companhia das Letras. p 166. 2008.

_____. **Liberdade da vontade de fatum**. (1862) Trad. Luís Rubira. Estudos Nietzsche, Curitiba, v.4, n.2, p.230-232, jul/dez. 2013.

_____. **Nascimento da tragédia** ou Helenismo e Pessimismo. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras. 2001.

_____. **Terceira consideração intempestiva. Schopenhauer educador**. Trad. Antonio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo. Ed Escala. 2008.

_____. **Humano, demasiado humano**. Um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. **Humano, demasiado humano**. Um livro para espíritos livres volume II. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Aurora**: Reflexões sobre preceitos morais. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

_____. **Genealogia da Moral**. Uma polêmica. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Crepúsculos dos Ídolos**. Ou de como filosofar com o martelo. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. **O Anticristo. Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

_____. **Fragmentos póstumos** (1875-1882) (Vol. II). Trad. Manuel Barrios e Jaime Aspiunza.. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. **Fragmentos póstumos** (1882-1885) (Vol. III). Trad. Diego Sanchez Meca e Jesús Conill. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. **Fragmentos póstumos** (1885-1888) (Vol. IV) Trad Juan Luia Vermal e Joan B. Llinares. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

PASCHOAL, A. E. O valor da verdade em Nietzsche. **Revista de Filosofia: Aurora**, v. 4, p. 75-85, 1994.

PICKERING, Mary. New evidence of the link between Comte and German Philosophy. **Journal of the History of Ideas** Vol. 50, No. 3 (Jul. - Sep., 1989), pp. 443-463.

_____. **Auguste Comte**, an biography..3 vols. (vol I). Cambridge University Press. 2001.

PIMENTA NETO, O. J. Por um classicismo dionisíaco: Nietzsche e a literatura. Ouro Preto. **Artefilosofia**, v. 12, 2015.

RAMACCIOTTI, Barbara Luchessi Nietzsche: fisiologia como fio condutor. In: **Estudos Nietzsche**. Curitiba, v. 3, n. 1, p. 65-90, jan./jun. 2012.

RINGER, Fritz K. **O declínio dos mandarins alemães**. A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. Trad. Dinah de Azavedo. São Paulo. Edusp. 2000.

RONALD A. & BOSCO, J, **Emerson in his own time**, University of Iowa Press. Estados Unidos. 2013.

RORTY, Richard. Objectiv,Relativism and Truth'. **Philosophical Papers**, Vol. 1 Cambridge University Press .1990

SAFATLE V. Nietzsche e a Ironia em Música. **Cadernos Nietzsche**, 21. São Paulo. 2006.

SAFRANSKI, Rudiger. **Nietzsche**; biografia de uma tragédia. Trad. Lya Luft. São Paulo. Geração Editorial. 2001.

SÁNCHEZ, Sérgio. Giuliano Campioni e a arte de ler Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 22. p. 7-21. São Paulo. 2007.

SERRAS, Adelaide Meira, "Science as the Enlightened Route to Paradise? in: **Entre o Classicismo e o Romantismo**: Ensaio de cultura e literatura. Org: Jorge Bastos da Silva e Maria Zulmira Castanheira. Studies in Classicism and Romanticism 2. Flup. Cetaps. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. oct. 2013.

SOARES, Luiz Carlos. O mecanicismo newtoniano e as bases intelectuais da revolução industrial inglesa. 2002. In: **Anais do XV encontro regional de história da ANHPUH-2002**.

STACK, George J. **Lange and Nietzsche**. De Gruyter. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 10. 1983.

_____. **Nietzsche and Emerson**: an elective affinity. Ohio University Press. 1992.

_____. **Emerson and Nietzsche's 'Beyond-Man'**. Diálogos, n. 56, p. 87-101. 1990.

STEINER, Phillipe. **Altruísmo, dons e trocas simbólicas**. Cultural Acadêmica Editora. Tradução: Raquel de Almeida Prado e Lolita Sala. 2016.

TEO, Thomas. **The Critique of Psychology**, From Kant to Postcolonial Theory. Springer-Verlag. New York. 2005.

TERRIER, Jean. "The Social and the Political in the work of Comte" em: '**The Anthem Companion to Auguste Comte**' editado por Andrew Wernick, Anthem Press, 2017.

TISKI, Sérgio. **Contribuição para repensar A. Comte: o seu relativismo**. Londrina, 1995.

_____. **A questão moral em Comte**. (Tese de doutorado em filosofia) Orientador: Dr. Oswaldo Giacoia Jr. Unicamp. 2005.

TOLEDO, Ricardo de Oliveira. As leituras de Nietzsche sobre Comte. **Estudos Nietzsche**, v. 7, n.2, Paraná. 2016.

TUNGENDHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. **Florianópolis** v.1 n.1 p. 47-62. Jun. 2002.

