

O naturalismo de Nietzsche*

Richard Schacht**

Resumo: Partindo da discussão de algumas versões recentes da relação entre Nietzsche e o naturalismo filosófico e científico, o artigo consiste em uma apresentação daqueles que, mais plausivelmente, podem ser tomados como os traços naturalistas do pensamento nietzschiano. Admitida a rejeição, pelo filósofo, da existência de qualquer realidade mais verdadeira do que a que constitui o mundo da nossa experiência, avança-se no sentido de considerar a emergência das sensibilidades e o desenvolvimento das formas de vida como aspectos centrais do naturalismo de Nietzsche — portanto, reconhecidamente incompatível com qualquer modo de pensamento cientificista.

Palavras-chave: ciências da natureza – formas de vida – história – naturalismo - sensibilidade

Nietzsche parece estar sempre na necessidade de ser resgatado da assimilação a modos de pensamento que estão em desacordo significativo com o seu próprio modo de pensar. Mas o elenco de personagens muda a cada 15 ou 20 anos. Uma vez foi preciso resgatá-lo do alinhamento com o nazismo. Depois da associação com o existencialismo. Em seguida da identificação com o pós-estruturalismo. Recentemente entrou em voga uma nova e problemática assimilação, a algo que é tão distinto dos desenvolvimentos anteriores quanto estes mesmos eram distintos entre si. Para muitos de nós,

* Tradução de Olímpio Pimenta. Revisão da tradução de Rogério Lopes. Agradecemos ao Prof. Richard Schacht por ter aceito o convite para publicar neste número especial dos *Cadernos Nietzsche* e por ter nos enviado um artigo inédito (Nota do colaborador).

** Professor Emérito da Universidade de Illinois, Urbana-Champaign, Estados Unidos. E-mail: rschacht@illinois.edu

que tanto nos empenhamos para que Nietzsche fosse levado a sério nos círculos da filosofia analítica como algo mais do que um mero proto-pós-estruturalista, não é pouco irônico que hoje, ao menos em alguns círculos, ele comece a ser levado a sério por ser seriamente *mal* entendido na direção contrária, e interpretado *de forma cientificista* sob a bandeira do “naturalismo”.

O problema, tal como o vejo, não é com esta bandeira (que, segundo meu entendimento, é de fato bastante apropriada quando adequadamente compreendida), mas, antes, com a orientação sobre como ela deve ser tomada no caso de Nietzsche. Assim, considero que ele precisa mais uma vez ser resgatado — da mais recente de uma longa série de tratamentos duvidosos de tipo procustiano. Ao me ocupar do tema, espero defender de modo convincente que seu *tipo* de naturalismo deve ser entendido de modo diverso — e que, assim entendido, ele é um “bebê” promissor, que não deveria ser jogado fora com a água do banho cientificista na qual ele vem sendo imerso.

I

Há tempos que considero que Nietzsche foi um pensador “naturalista” em termos filosóficos, que dispôs de uma agenda filosófica significativa que se torna mais compreensível se entendida nestes termos¹. Essa é uma caracterização com a qual muitos vieram a concordar — ao menos na parte da comunidade filosófica em que predomina uma mentalidade analítica. Mas existem muitos tipos de

1 Esta foi a tese básica e o tema unificador de meu *Nietzsche* (London: Routledge & Kegan Paul; publicado na coleção “Argumentos dos filósofos” por Ted Honderich em 1983). Ver também meu *Making sense of Nietzsche [Interpretando Nietzsche]* (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1995), capítulo 10, “How to Naturalize Cheerfully: Nietzsche’s “*Frohlische Wissenschaft*” [Como naturalizar sem perder o bom humor: *A gaia ciência* de Nietzsche].

coisas chamadas “naturalismo” na literatura filosófica; e seria um erro supor que qualquer uma delas em particular é aquela espousada por Nietzsche, ou à qual ele tenderia — especialmente porque existem alguns tipos de naturalismo acerca dos quais ele é bastante desdenhoso, e até contundentemente crítico. Por exemplo, há o tipo “mecanicista” que ele chama de uma “das mais estúpidas [*der dümmsten*]” maneiras de apreciar e interpretar a música (mas não só a música) no livro V da segunda edição de *A gaia ciência* (FW/GC 373, KSA 3.626)², assim como o tipo que ele atribui (em *Para além de bem e mal*) aos “*Naturalisten*” cuja inépcia [*Ungeschick*] é tal que “mal tocam a alma e a perdem” (JGB/BM 12, KSA 5.27). Assim precisamos considerar que tipo de naturalismo é o *seu*.

Em várias ocasiões, o próprio Nietzsche faz um uso positivo da linguagem do “naturalismo” para caracterizar seus esforços e projetos filosóficos. Assim, por exemplo, no início do livro III da primeira edição de *A gaia ciência* ele escreve: “Quando poderemos começar a nos naturalizar, nós humanos [*uns Menschen ... zu vernatürlischen*] em termos de uma natureza pura, novamente descoberta, novamente redimida! — isto é, “natureza” reconcebida de uma maneira inteiramente *desdivinizada* [*ganz entgöttlicht*], purificada de todos os traços da ideia de Deus (FW/GC 109, KSA 3.469). E em *Para além de bem e mal* ele proclama de modo similar a “tarefa” de “traduzir o homem de volta na natureza” [*den Menschen ... zurückübersetzen in die Natur*], atentando para que “daqui em diante o homem se coloque face ao homem como hoje, endurecido [*hart geworden*] no treino [*Zucht*, aprendizado, literalmente ‘cultivo’] da *Wissenschaft*, ele se coloca face à outra natureza [*der anderen Natur*]” — particularmente no sentido de ser “surdo ao canto de

2 Geralmente sigo as traduções da obra em inglês feitas por Kaufmann ou Hollingdale (preferindo Kaufmann quando tiverem sido feitas versões pelos dois), mas eu as modifico sempre onde julgo preferíveis diferentes variantes para o alemão de Nietzsche.

sereia dos velhos e metafísicos apanhadores de pássaros que têm soprado para ele já há muito ‘você é mais, você é superior, é de uma origem diferente’[*anderer Herkunft!*]” (JGB/BM 230, KSA 5.169).

Para Nietzsche, nós *Menschen chegamos* a nos diferenciar significativamente do resto da natureza em torno de nós; mas isto, ele insiste, é devido a outra coisa que a uma “origem diferente”, no sentido de originariamente distinta. Não obstante os muitos comentários críticos de Nietzsche à *Wissenschaft*, considero sua atitude geral para com as *Wissenschaften* e o modo como estas se relacionam com seu tipo de filosofia como algo em geral positivo, desde que elas não ultrapassem seus limites nem sejam superestimadas. (Esses termos alemães são comumente traduzidos por “ciência” e “as ciências”; mas já que tanto para Nietzsche quanto no uso corrente do século XIX tais termos abrangem disciplinas como história e linguística [*Sprachwissenschaft*], eles são melhor interpretados quando tomados em sentido mais amplo, o que ocorre quando Nietzsche usa tais termos para significar algo como “investigação cognitiva” e “disciplinas cognitivas” de várias espécies, dedicadas à obtenção de uma variedade de formas de conhecimento).

Nietzsche está longe de ser hostil ou desdenhoso em relação às ciências da natureza [*Naturwissenschaften*], isto sem mencionar as *Wissenschaften* em geral. Com efeito, da primeira seção de *Humano, demasiado humano* (1878) em diante Nietzsche passa a atribuir grande importância à sofisticação científico-natural (bem como à histórica, à cultural, à linguística e à psicológica) do pensamento filosófico, e também à consideração filosófica do que pode ser aprendido sobre nós mesmos e o nosso mundo pela via da investigação científico-natural. Para enfatizar o ponto, recorro a uma palavra antiga, mas ainda útil da língua inglesa com o intuito de caracterizar seu pensamento filosófico em geral — e seu naturalismo em particular —; ele é, entre outras coisas, *scientian* [instruído]. Vale dizer: entre outras coisas, seu pensamento pretende ser cientificamente informado e sofisticado, e ele confere importância a este propósito.

Naturalismos que vão mais longe — por privilegiar o pensamento científico-natural, por supor que tudo que diz respeito à realidade humana deve ser explicado e entendido nos termos definidos pelo mesmo tipo de causas deterministas encontradas em teorias e explicações científico-naturais em geral; por considerar tal pensamento não questionável no que concerne ao status de seus tipos de conhecimento, metodologicamente paradigmático, capaz de abarcar tudo em seu escopo e conclusivo em sua autoridade — podem ser chamados “cientificistas”. Do modo como o leio, o tipo de naturalismo de Nietzsche não é, de modo algum, *desse* gênero. De fato, eu diria que ele não só se abstém claramente de semelhante “cientificismo”, como se coloca em oposição resoluta a ele. Ou seja: ele tem objeções consideráveis ao pensamento científico — e especialmente ao pensamento científico-natural — tão logo se pretenda que este nos fornece não só conhecimento digno de consideração sobre muitas coisas, mas a versão completa em relação a tudo, inclusive à realidade e ao mundo humano em toda sua profusão. O naturalismo de Nietzsche é um tipo de naturalismo que respeita as *Wissenschaften* e se vale delas — incluindo sem sombra de dúvida as ciências da natureza —, mas que não se identifica com elas, não deposita nelas todas as suas esperanças, e nem tampouco extrai delas todas as suas inspirações. Este tipo de naturalismo está determinado a levar em conta a investigação científica e o que pode ser aprendido e entendido através dela. Mas de forma alguma postula, ou mesmo supõe que não possa haver algo mais sobre a realidade humana e sobre o mundo no qual nos encontramos, com tudo o mais que isso abarca, exceto aquilo que as ciências da natureza são capazes de oferecer e dizer.

II

Alguns intérpretes de Nietzsche em anos recentes tomaram-no não apenas como um naturalista filosófico do gênero amplamente “*scientian*” [instruído], mas como um naturalista *cientificista*. Brian Leiter é um caso típico. Em termos básicos, estou de acordo com a afirmação de Leiter, no início de seu *Nietzsche on morality*, segundo a qual Nietzsche pertence “à companhia de naturalistas como Hume e Freud — isto é, *grosso modo* ele está entre os *filósofos da natureza humana*”³. Mas então começam meus problemas com sua restituição do naturalismo de Nietzsche.

Leiter estrutura sua discussão de Nietzsche a partir da “distinção entre duas doutrinas naturalistas básicas: *metodológica* (ou M-naturalismo) e *substantiva* (ou S-naturalismo)”. Ele caracteriza a “doutrina metodológica” como a convicção de que “a pesquisa filosófica deve ser contínua em relação à pesquisa nas ciências”⁴ — isto é, “*contínua em relação às ciências tanto em virtude de sua dependência dos resultados efetivos do método científico em diferentes domínios quanto em virtude do emprego e da imitação de modos especificamente científicos de ver e explicar as coisas*”⁵.

Com esta última frase Leiter quer dizer: ver tudo o que acontece no mundo — incluída a vida humana — como fenômenos com “causas deterministas” semelhantes às que figuram em teorias e explicações científicas. “O principal da atividade filosófica [de Nietzsche]”, ele sustenta, foi “dedicado a variações no projeto naturalista” e à “explicação naturalista” de diversos fenômenos humanos “que é contínua tanto em relação aos resultados quanto aos métodos das ciências”⁶. Leiter considera que isso torna Nietzsche

3 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002, p. 2-3.

4 *Ibidem*, p. 3.

5 *Ibidem*, p. 5. Grifos acrescentados.

6 *Ibidem*, p. 11.

um “naturalista metodológico” no sentido precisado. Ele considera ainda que Nietzsche é o que chama de “M-naturalista *especulativo*” assim como Hume, que (diz Leiter) “constrói uma teoria especulativa da natureza humana... modelada sobre o paradigma científico mais influente na época”⁷. De acordo com Leiter, isto é exatamente o que Nietzsche também fez — e é assim que seu naturalismo deve ser entendido.

Em uma revisão recente de sua posição, intitulada “Nietzsche’s naturalism reconsidered” [“O naturalismo de Nietzsche reconsiderado”], Leiter refere-se ao que ele chama “a convicção ‘ontológica’ de que as únicas coisas que existem são *naturais*” como “a parte principal do naturalismo *substantivo* de Nietzsche”⁸. Ele situa o “naturalismo especulativo” de Nietzsche não apenas entre as “teorias especulativas da natureza humana” que “são *informadas pelas ciências*”, mas também entre aquelas comprometidas com “uma visão científica *de como as coisas funcionam*”⁹. Ele admite que às vezes Nietzsche se afasta desse “projeto naturalista” de “explicação” natural em moldes científicos e avança o que chama, um tanto pejorativamente, de “tarefa independente... daquele que ‘cria’ valores”¹⁰. Entretanto, quando se trata de “como as coisas funcionam” e do que ocorre na vida humana (juntamente com tudo o mais), a visão global de Nietzsche (segundo Leiter) é uma “visão científica”.

Eu diria que isso é um exemplo paradigmático da interpretação *cientificista* do naturalismo de Nietzsche. Eu de minha parte concebo o seu naturalismo de um modo bastante diferente: como algo que não apenas se coloca, mas inclusive pretende se colocar

7 *Ibidem*, p. 4.

8 *Idem*, Nietzsche’s naturalism reconsidered. In: JAMES, K.; RICHARDSON, J. (orgs.). *Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 5. (no prelo).

9 *Ibidem*, p. 3. Grifos acrescentados.

10 *Ibidem*, p. 11.

exatamente como uma alternativa — e até mesmo como um antídoto — a esse tipo de naturalismo (cientificista). Em minha leitura, Nietzsche não endossa nenhuma das “duas doutrinas naturalistas” de Leiter — a que concerne ao “que existe” e aquela relativa a “como as coisas funcionam” e devem ser explicadas. Nietzsche decerto supõe que tudo no mundo (a realidade humana incluída) *começou* como algo meramente “natural”. Sem dúvida ele defende que a interpretação filosófica de tudo o que diz respeito à realidade humana (junto com tudo o mais) precisa ser “informada pelas ciências” que sejam pertinentes. E ele supõe ser o caso que tudo a respeito da realidade humana — e tudo o que entra na experiência e na vida humanas — *veio a ser* como é por meio de um processo cujo caráter é inteiramente mundano. Mas tais convicções, enquanto traços de seu naturalismo, não mostram nem implicam que ele seja um naturalista científicista. E as variantes e “doutrinas” do naturalismo que Leiter identifica são leitos de Procasto nos quais o seu naturalismo não se ajusta. Parece-me que não fazemos nenhuma justiça ou favor a ele e a seu tipo de naturalismo se o esticamos ou acomodamos para caber naqueles moldes. Poupado de tais modificações procusteanas, é melhor que ele seja acrescentado à lista de naturalismos possíveis, na condição de alternativa significativa e promissora em relação a outros.

III

Christopher Janaway ofereceu recentemente em seu livro *Beyond Selflessness [Além do altruísmo]* uma caracterização do que ele chama de “naturalismo nietzscheano em sentido amplo” que considero muito mais acertada. Ele escreve:

[Nietzsche] se opõe à metafísica transcendente, seja ela a de

Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer. Ele rejeita as noções de alma imaterial, de uma vontade que comanda de modo absolutamente livre, ou do puro intelecto transparente a si mesmo, e em lugar disso enfatiza o corpo, discute a natureza animal dos seres humanos, e procura explicar inúmeros fenômenos recorrendo a impulsos, instintos e afetos que localiza em nossa existência física corpórea. Seres humanos devem ser “traduzidos de volta na natureza”, uma vez que, de outro modo, nós falsificamos sua história, sua psicologia e a natureza de seu valor...¹¹

Em seu ensaio recente, Leiter qualifica essa caracterização de forma depreciativa de um “naturalismo de lista de lavanderia”, supondo criticá-la com eloquência ao perguntar: “Por que é *este* justamente um conjunto de convicções que um filósofo naturalista *deveria* sustentar?”¹². Mas Janaway não está fazendo semelhante reivindicação. Ele está antes caracterizando “o naturalismo *de Nietzsche*”, o que precisa ser feito com cuidado antes que *aquela* questão possa ser considerada de forma relevante. Seu entendimento disso é bastante similar ao meu, até onde é dado ver. Com razão, Janaway observa e enfatiza que os métodos de Nietzsche são frequentemente “descontínuos em relação àqueles da investigação científica empírica”, ao invés de baseados ou modelados nela¹³; que “fatos explicativos sobre mim, mesmo que de alguma maneira se localizem em minha psico-fisiologia, são essencialmente configurados pela *cultura*”¹⁴; e que: “Se as explicações causais de Nietzsche sobre nossos valores morais são naturalistas, elas o são num sentido que inclui no ‘natural’ não só a constituição psico-fisiológica do indivíduo cujos valores estão por explicar,

11 JANAWAY, C. *Beyond Selflessness*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 34.

12 LEITER, B., *Ibidem*, p. 2.

13 JANAWAY, C., *Ibidem*, p. 39. Grifo acrescentado.

14 *Ibidem*, p. 47.

mas também muitos fenômenos *culturais* complexos”¹⁵. Aqui Janaway está mirando na direção certa; mas parece-me que precisamos avançar adiante nessa direção a fim de expor a coloração completa do naturalismo de Nietzsche.

Leiter, em seu ensaio recente, concede a Janaway que “o naturalista Nietzsche está interessado em cultura”; ele insiste, porém, que “isto não deveria nos levar a perder de vista o papel que causas psico-fisiológicas desempenham na explicação da moralidade que está sendo oferecida por ele”¹⁶. Com isso ele segue sustentando que “Causação e explicação causal são centrais no naturalismo de Nietzsche”¹⁷, o que envolve, basicamente, “a oferta de teorias” que “são fundamentalmente modeladas na ciência, no sentido de que buscam revelar os determinantes causais desses fenômenos, que sejam típicos de diversos fatos fisiológicos e psicológicos sobre as pessoas”¹⁸.

Eu julgo que isso é uma má caracterização (ou má interpretação) do fato de que a explicação processual é central no naturalismo de Nietzsche. Explicação *processual* não é o mesmo que explicação *causal*. Creio que precisamos nos afastar do paradigma científico-natural causal-determinista esposado por Leiter mais ainda do que Janaway o faz ao propor sua alternativa à posição de Leiter, apresentada em termos liberais (e nomeadamente *não* científicistas), quando afirma, por exemplo, que “Nietzsche pode ser lido como um naturalista na medida em que busca explicações que referem causas de um modo que *não entra em conflito* com a ciência”¹⁹. Seria melhor, segundo me parece, abandonar toda referência a “causas” em qualquer afirmação com esse nível de

15 *Ibidem*, p. 52-53.

16 LEITER, B., *Ibidem*, p. 20.

17 *Ibidem*, p. 21.

18 *Ibidem*, p. 17.

19 JANAWAY, C., *Ibidem*, p. 52. Grifo acrescentado.

generalidade; pois embora Nietzsche recorra ocasionalmente a uma linguagem causal, quando se expressa de forma mais precisa ele tem sérias reservas ao conceito de “causa e efeito”, chegando a evitá-lo em muitos contextos.

Eu retificaria e expandiria a afirmação de Janaway dizendo (de modo um pouco mais detalhado): “Nietzsche pode ser lido como naturalista na medida em que busca explicações e interpretações sobre todas as coisas humanas que não entrem em conflito com a ciência, que sejam cientificamente informadas onde couber, e não façam referência a nada além das transformações e processos inteiramente mundanos em nossa animalidade humana original e fundamental”. (Com “mundano” pretendo simplesmente captar o espírito de temas de Nietzsche tais como “o caráter deste mundo” e as origens modestas de tudo o que é humano).

Parece-me que uma consideração abrangente sobre o modo de pensamento “desdivinizado” e pós-metafísico que anima, do início ao fim, suas discussões sobre a vida e o mundo — e sobre a realidade humana em particular — nos fornece um guia mais apropriado para entender o significado do naturalismo de Nietzsche. É deste modo que tento proceder, e é o que espero fazer a seguir.

IV

Antes de entrarmos nos pormenores, alguns comentários preliminares são oportunos. A interpretação de Nietzsche é um negócio notoriamente complicado. Em várias passagens ele diz coisas que são difíceis de compatibilizar com basicamente qualquer interpretação de seu pensamento que atribua a ele posições definitivas de algum tipo. Ao tentar decidir o que fazer com elas e que peso lhes conferir, e ao considerar quais linhas interpretativas devem ser favorecidas e quais desfavorecidas, acredito que um peso considerável deve ser dado às suas preocupações recorrentes e que

sejam evidenciadas em uma vasta gama de seus escritos, ainda que de vez em quando ele diga coisas que possam soar — ou até mesmo ser, se tomadas literalmente — estranhas em relação a essas preocupações.

Vale também lembrar, nessa aproximação mais geral, que Nietzsche foi um amante da vivacidade da linguagem, da retórica poderosa, da ironia bem colocada e das figuras do discurso dotadas de graça. Além disso, ele foi um polemista feroz e arrojado, que teve em sua obra publicada — sem mencionar seus cadernos de notas — no mínimo tantos momentos pouco cautelosos, para não dizer violentos, quantos foram os cuidadosos e bem medidos. Mais ainda, ele faz com frequência extensas generalizações que não se incomoda em qualificar e nem se esforça em explicar, enquanto as testa ou emprega para efeito de provocação. Ele foi um pensador declaradamente experimental, cuja experimentação filosófica não se restringiu aos seus cadernos (nos quais virtualmente tudo o que escreveu deveria ser considerado antes um experimento do que um compromisso). Por todas essas razões, deve-se proceder com cuidado ao considerar o que fazer com qualquer passagem de seus escritos, publicada ou não, e é mais aconselhável que ele seja lido de forma compreensiva ao invés de seletiva. E deve-se sempre considerar o *escritor juntamente com suas preocupações* antes de antecipar qualquer conclusão sobre seu sentido e resultado.

E mais: como Nietzsche faz ver nitidamente em seu Prólogo a *Para além de bem e mal*, e repetidas vezes alhures, dogmatismo e alarde doutrinário são anátemas para ele. Em épocas desconstrucionistas era um erro comum supor que ele nunca queria dizer o que parecia estar dizendo e fazendo ao avançar determinadas proposições, teorias ou interpretações. A proposição e a crítica de estimativas e interpretações é moeda corrente em seus escritos, assim como o uso de frases e imagens surpreendentes no curso desta atividade propositiva e crítica. Entretanto, há também um mal-entendido em interpretá-lo como se ele estivesse promulgando *doutrinas*

com as quais teria um compromisso dogmático. Em *Assim falava Zaratustra* e em outras ocasiões encontramos declarações que ele descreve com a palavra “*Lehre*”; e esta é uma palavra que pode e costuma ser traduzida por “doutrina”. Em *Assim falava Zaratustra*, contudo, as “*Lehren*” que ele põe na boca de Zaratustra são indubitavelmente melhor compreendidas como “ensinamentos” (outro significado do termo), exortações e imagens poderosas.

Também em outros de seus escritos, os pronunciamentos de Nietzsche assumem em algumas circunstâncias essa característica de “meu ensinamento”. Em outras circunstâncias ele faz asserções de um modo direto, pouco nuançado e enfático, o que pode nos levar a interpretá-las como se estivessem sendo enunciadas em um espírito doutrinário. Parece-me, contudo, que mesmo então elas não devem ser entendidas como “doutrinas” estabelecidas com as quais ele está incondicionalmente comprometido, mas como teorias, interpretações, estimativas ou simples pontos de vista que vão sendo desenvolvidos, sujeitos às advertências inerentes à sua recusa generalizada do dogmatismo e à sua adesão à ideia de que toda investigação cognitivo-interpretativa, mesmo em seus melhores momentos, permanece indefinidamente experimental e provisória. Elas devem ser *levadas a sério* (pelo menos quando se trata de interpretá-lo) — mas nem sempre da mesma forma, ou tão diretamente como tendemos a supor que muitos filósofos desejam e deveriam ser levados a sério.

V

O tipo de naturalismo de Nietzsche, assim como seu tipo de filosofia, toma como seu ponto de partida o que ele resume na expressão “a morte de Deus” — isto é, o fim da plausibilidade, não só da ideia judaico-cristã de Deus, mas também de qualquer modalidade religiosa, metafísica ou moralmente imaginada de realidade

“superior” ou “mais verdadeira” que seja subjacente ou transcendente ao mundo no qual nos encontramos e vivemos nossas vidas. Este tipo de naturalismo procede segundo a suposição de que a modalidade de mundo em que consiste “este mundo” — “o mundo da vida, da natureza e da história [*die Welt des Lebens, der Natur und der Geschichte*]” (FW/GC 344, KSA 3.577) — é a única modalidade de mundo e realidade que há, sem que qualquer configuração particular deles seja essencial ou fundamental. Este tipo de naturalismo procede ainda em conformidade com o que chamarei “diretriz” geral, no sentido de que tudo que ocorre e vem a ser neste mundo é a efetivação de processos ocorridos em seu interior, que são inteiramente devedores de sua dinâmica interna e das contingências geradas por estes processos e que vêm à luz de baixo para cima (por assim dizer), através da elaboração ou transformação, relacionalmente-precipitada, daquilo que já estava acontecendo ou já tinha chegado a ser.

Sugiro que este seja o naturalismo de Nietzsche em sua forma mais condensada. Ele não é mais do que isto em termos de *qualquer* espécie de “doutrina” ou conjunto de “doutrinas”; e mesmo sua “diretriz” é apenas isso — uma *diretriz*. Sua adesão a ele, inequívoca sem ser dogmática, é baseada em sua crescente confiança (testada em combate) de que será capaz de enfrentar todos os desafios e lidar de forma defensável com todos os contraexemplos que lhe forem dirigidos (como no caso dos ideais ascéticos, dos valores morais e das ideias religiosas) — embora siga aberto a eles. No segundo Prefácio, acrescentado por Nietzsche em 1886 a *O nascimento da tragédia* (1872), ele comenta a respeito de si mesmo que embora seu “olho” de intérprete tenha se tornado durante este intervalo de tempo “mais velho e cem vezes mais exigente” do que era antes, ele “não se tornou alheio à tarefa que seu audacioso livro ventilou pela primeira vez: *ver a ciência sob a Optik do artista, mas arte sob a da vida*” — ao que acrescenta, duas seções adiante,

“a questão mais grave de todas”: nomeadamente, “Qual é, visto sob a *Optik* da vida, o significado da moralidade?” (GT/NT, *Tentativa de autocrítica* 2 e 4, KSA 1.14 e 17).

Essas “questões” não são “doutrinas” — assim como tampouco o é a convicção de que vale a pena explorá-las. Pode-se considerar a proposição e a exploração de tais questões como o projeto básico do naturalismo de Nietzsche em geral. Ao fazê-lo, é claro que ele não tinha em mente (ao contrário do que entende Leiter) proceder “em relação ao pensamento causal científico-natural de uma maneira contínua, ou por ele modelada”, nem quando as questões foram “ventiladas” pela primeira vez em 1872, nem quando escreveu aquelas linhas em 1886.

Para Nietzsche, a filosofia envolve experimentar e propor relatos de vários gêneros — alguns “genealógicos” ou processuais, outros interpretativos ou aptos a atribuir sentido. Ocasionalmente — mas de modo algum sempre, ou sequer em sua maior parte — eles são moldados nos termos da explicação das ciências naturais; ainda mais improvável seria dizer que estes relatos se baseiam explicitamente no apelo ao resultado de pesquisas do tipo das que são realizadas pelas disciplinas das ciências naturais. Com frequência, tais relatos são propostos e desenvolvidos de forma meramente imaginativa ou hipotética, a fim de ajudar a evidenciar a *plausibilidade da diretriz* segundo a qual se pode dar sentido a todas as coisas humanas em termos de seu desenvolvimento processual neste mundo, ainda que dessa maneira eles resultem problemáticos.

Em *Para além de bem e mal*, ao discutir o modo de pensar que ele chama “sensualismo [*Sensualismus*]”, Nietzsche o defende “no mínimo como uma hipótese regulativa, senão como um princípio heurístico” (JGB/BM 15, KSA 5.29). Tal linguagem (deixando inteiramente de lado a questão sobre o que ele entende aqui por “*Sensualismus*”) pode ser empregada com proveito no presente contexto. Sugiro que, para Nietzsche, naturalismo (interpretado como acabei de esboçar) é *ao mesmo tempo* uma “hipótese regulativa”

(em termos substantivos) e um “princípio heurístico” (em termos metodológicos). Enquanto “hipótese regulativa”, trata-se da hipótese de que essa diretriz funcionará bem (em termos de plausibilidade, viabilidade e significatividade contínuas) se nos atemos a seus limites na medida em que a investigação filosófica, a reflexão e os procedimentos interpretativos seguem o seu rumo. Enquanto uma “heurística”, trata-se do pensamento de que aproximar-se das coisas desse modo será proveitoso para a investigação interpretativa e reinterpretativa.

O naturalismo de Nietzsche, tal como ele se apresenta em seus diversos escritos, não está de forma alguma comprometido com a convicção de que tudo o que acontece na vida humana, assim como no desenvolvimento e desdobramento da realidade e da experiência humanas, pode ser adequadamente explicado e totalmente compreendido em termos de conceitos e processos científico-naturais ou científica e naturalmente modelados — sendo a “causalidade” o primeiro e principal elemento da experiência humana a escapar à explicação científica. De fato, ele admite que a sofisticação do pensamento causal característico das ciências naturais e a confiança que elas tendem a depositar neste tipo de pensamento constituem simultaneamente sua força e sua limitação na parceria que se estabelece entre elas e a filosofia com vistas ao tratamento de tais temas [relativos à realidade humana]. Sob este aspecto, ele parece compartilhar ao menos algo da profunda dúvida mencionada em seus comentários relativos a Kant em sua discussão sobre “O velho problema: ‘O que é alemão?’” no livro V de *A gaia ciência*: “Como alemães, duvidamos com Kant da validade última do conhecimento científico-natural e de tudo o que se *deixa* conhecer causalmente [*Allem, was sich causaliter erkennen lasst*]”. Pois o que é “cognoscível [*Erkennbare*]” desse modo, prossegue ele, “parece-nos ser de *menor* valor”. (Isto é: de menor valor do que aquilo que *não* “se deixa conhecer causalmente”, e assim de forma científico-natural, porque *é mais do que meramente natural*. Essa é uma ideia que

ele endossa claramente, mas à qual ele confere um sentido novo e muito diferente, um sentido “ligado a este mundo”, em termos da transformação do natural que lhe confere sentido) (FW/GC 357, KSA 3.597-602).

Nietzsche não duvida nem por um instante que os processos pelos quais a realidade humana veio a ser como é, e que as várias espécies de coisas que entram na vida humana são engendradas e perpassadas por necessidades, influências, atrações, injunções, reações, interações e relações de poder de toda sorte. Ele *certamente* duvida (e até zomba) da ideia de que o pensamento causal em moldes científicos e naturais é capaz de fazer inteira justiça a todas elas, ou mesmo de ser adequado a um grande número delas — não obstante o contraste entre a “ciência” e o modo patológico de interpretação que ele associa ao cristianismo sacerdotal em *O anticristo*²⁰, contraste que favorece a “ciência”, concebida como “o saudável conceito de causa e efeito” (AC/AC 49, KSA 6.228).

“Traduzir o homem de volta na natureza”, levando em conta o que ele chama de “o terrível [*schreckliche*] texto básico do *homo natura* [homem em estado natural]”, de um modo que “se tornou duro no cultivo da ciência [*hart geworden in der Zucht der Wissenschaft*]”, não significa para Nietzsche tratar a realidade humana como se agora ela não fosse em nada diferente do que era quando nossa espécie apareceu pela primeira vez, nem tampouco lidar com ela em moldes puramente científico-naturais. De preferência, ser “endurecido na *Zucht* da *Wissenschaft*” para ele é questão de ter sido

20 Este título é comumente traduzido em inglês por *The Antichrist* [*O anticristo*]. Entretanto, como indica seu subtítulo (*Fluch auf dem Christenthum* [*Curse upon Christianity / Maldição sobre o Cristianismo*]), este título seria mais bem traduzido — de acordo com o uso comum da palavra alemã “*Christ*” para designar “cristão” ao invés de “o Cristo” — por *The Anti-Christian* [*O anticristão*].

suficientemente disciplinado e formado no trato com o pensamento científico a ponto de se tornar “*redlich*” — isto é, não apenas “honesto” (como é habitualmente traduzida esta palavra favorita de Nietzsche), mas intelectualmente consciencioso, mentalmente forte, não sentimental e em guarda contra o querer crer (*wishful thinking*) — em nossa reinterpretação desdivinizada tanto da realidade humana quanto do mundo em que nos encontramos. E o que mais interessa a Nietzsche não é simplesmente o que esse “texto básico” foi originalmente e o que dele permanece, mas igualmente o *potencial transformativo* de que ele já deu provas, assim como as suas transformações futuras ainda possíveis.

VI

O ponto que acabamos de estabelecer é importante, desde que devidamente explicitado. O naturalismo de Nietzsche sustenta a possibilidade e a realidade de episódios qualitativamente transformadores na vida humana, ocorrendo no transcurso de eventos inteiramente humanos e mundanos — episódios que resultam na emergência de *formas de vida* (*Lebensformen*, “formas de vida” humanas) que se desenvolvem (e às vezes entram em mutação) de forma historicamente diversificada e que são social e linguisticamente configuradas. Nietzsche identifica e discute muitos fenômenos dessa natureza, de diferentes tipos e sujeitos à contingência histórica, que costumam variar significativamente em relação aos seus e a outros precedentes e contemporâneos, variações de natureza tanto histórica quanto biológico-evolucionária e que demandam, além disso, um tipo de compreensão distinto daquele fornecido pela consideração de seu embasamento fisiológico. (A expressão *Lebensform*, mais comumente associada a Wittgenstein, é também usada por Nietzsche em certas ocasiões, e é bastante adequada ao presente contexto).

O naturalismo de Nietzsche é sensível e atento às várias espécies de *Lebensformen* (e aos tipos de experiência, atividade e objetivação a elas associados) que vieram a se tornar parte da realidade humana, envolvendo a tentativa de compreendê-las de um modo que faça jus à riqueza e à diversidade por elas atingida, bem como às suas origens bem humanas (e muitas vezes demasiado humanas). Aquelas que ele menciona e discute incluem variados fenômenos sociais, culturais, políticos, religiosos, artísticos, científicos e até filosóficos. Todas elas (juntamente com “o tipo *Mensch*” em geral) devem ser ao mesmo tempo “traduzidas de volta na natureza” em sua constituição e origem básicas, mas também compreendidas em seu caráter de fenômeno humano — como um tipo de “natureza transfigurada” (conforme o modo de falar de Nietzsche), revelando algumas das coisas que nossa natureza, no princípio puramente natural, tinha de ter em si para ter sido engendrada e vindo a ser como é.

Em certo sentido, o naturalismo de Nietzsche é talvez minimalista, comprometido com pouco mais do que a diretriz mencionada acima. Ainda assim é um naturalismo *robusto*, no sentido de ter olhos para a parafernália completa de nosso mundo e realidade humanos — bem diferente do naturalismo seco, descolorido e austeramente cientificista atribuído a Nietzsche por Leiter, segundo o qual “as únicas coisas que existem são naturais”, e tudo na e da realidade humana deve ser entendido em termos de “uma imagem científica de como as coisas funcionam”. O naturalismo próprio de Nietzsche é muito mais abrangente do que isso, tanto substantivamente (em termos de como está apto a falar do que existe e acontece no mundo da realidade humana) quanto metodologicamente (em seus modos de abordá-la e lidar com ela).

O mundo da realidade humana segundo Nietzsche — “o mundo que *nos concerne*”, como ele por vezes o chama — contém entidades como palavras, linguagens, livros, pianos, óperas, sinfonias, peças, pinturas, esculturas, cidades, estados, universidades, exércitos, profissões, jogos, leis, moralidades e *Wissenschaften*.

Todas essas são coisas cuja existência está — para Nietzsche — acima de disputa. Embora haja um sentido em que elas são “naturais” (isto é, não têm origem supramundana), existe outro sentido em que elas, de modo algum, são apenas isso (isto é, compreensíveis nos termos do tipo de processos que bastam para explicar o que entra em conta e acontece no resto da natureza). As partes e pedaços da realidade “natural” que nelas figuram podem de alguma maneira ser aquilo de que elas “são feitas”; mas *o que elas são* é uma história muito diferente — ou melhor, uma extensa variedade de histórias diferentes.

A fim de que se lhes compreenda, os meios segundo os quais tais coisas devem ser abordadas, referidas e interpretadas precisam estar adequadamente sintonizados com essas histórias diferentes — como Nietzsche tenta estar ao lidar com elas. Um naturalista seco poderia objetar: “Mas, falando de forma rigorosa e filosófica, coisas desse tipo não existem *realmente* enquanto tais; o que é *realmente* real, e *realmente* existe, são os elementos de que são feitas e os processos e relações causais nas quais aparecem”. Da parte do naturalismo nietzschiano, a réplica apropriada a esta objeção seria primeiro rir, e depois observar que esse modo de pensar representa a metafísica do “mundo verdadeiro” mais uma vez, e por essa razão figura entre os alvos dogmáticos visados pelo Prólogo de *Para além de bem e mal*.

Embora os tipos de coisas mencionadas há pouco não sejam “coisas em si”, e sejam o que são apenas no contexto da vida humana, elas tampouco são “meras aparências”, às quais se poderia contrapor “coisas em si” geradas pela fantasia, mas de um gênero que poderia ser imaginado como possuindo um modo de “ser verdadeiro” do qual aquelas, enquanto meras aparências, careceriam. Elas existem — como realidades que vieram a ser em nossas vidas e em nosso mundo, no interior do qual foram engendradas. A geração de tais coisas, que envolve a transformação humanamente criativa dos recursos naturais de nossos corpos e ambiente, é fundamental

para o desenvolvimento e consubstanciação do que é mais que animal na realidade humana. Fazer justiça a elas e à diferença que seus efeitos acarretam na caracterização a ser obtida daquela realidade é desafio e tarefa central do naturalismo de Nietzsche.

VII

Isso tem implicações consideráveis em relação à maneira na qual aquela tarefa deve ser realizada — como Nietzsche torna vividamente claro em FW/GC 373, KSA 3.624-626, usando o exemplo da música para obter um efeito poderoso. Sua alegação aqui é que uma “interpretação do mundo” em moldes puramente científico-naturais — e especialmente uma “interpretação do *Mensch*” exclusivamente desse tipo, sem acréscimo — não seria melhor que uma espécie de interpretação e apreciação estritamente “científicas” do “que é efetivamente *música* em uma peça musical”, algo que ele ridiculariza. Semelhante naturalismo seria para ele “uma grosseria e ingenuidade”, e de fato (como ele coloca) seria “uma das mais estúpidas [*dümmsten*]” interpretações. O que há de “estúpido” e “ingênuo” nesse tipo de naturalismo é que, mesmo que um grande volume de conhecimento pudesse ser obtido por seu intermédio, limitar-se a esse tipo de interpretação seria tomar o que ele designa como “justamente o aspecto mais superficial e externo da existência” pela totalidade da existência. E *isso* seria um grande equívoco no caso de todo tipo de coisa que é *constituída de sentido*, ainda que ela seja igualmente baseada na natureza e materializada de um modo ou de outro.

Nesta passagem o que Nietzsche tem em mente é especificamente o pensamento científico de tipo materialista “mecanicista”; mas o escopo de sua observação abrange o pensamento científico-natural em geral, sempre que este envolva a realidade e o mundo humanos: um tal pensamento é intrinsecamente cego ao sentido.

Ele está sintonizado com os aspectos observáveis das coisas, e estes excluem qualquer sentido que possa ser constitutivo delas; daí que um mundo concebido de acordo com essa forma de pensamento seria “essencialmente *destituído de sentido* [*essentiell sinnlose*]”. Uma interpretação desse tipo ignoraria completamente todas as camadas e texturas de sentido que contribuem tão decisivamente para que o que existe e o que acontece em nosso mundo e em nossas vidas sejam a realidade que são.

Isso pode não ter tanta importância no caso dos tipos de fenômenos aos quais várias ciências naturais se ajustam. Importa bastante, porém, se tais modos de pensamento são mobilizados para tratar de assuntos que definitivamente não podem ser compreendidos com acerto sem levar em conta os tipos de significado que lhes dão sentido e fazem deles o que são — dos quais a música é o exemplo específico de Nietzsche aqui, embora um sem número de experiências e realidades humanas possa ser considerado analogamente. Assim, usando uma linguagem que enfatiza o ângulo epistêmico (mais do que meramente valorativo) em jogo, ele escreve: “O que alguém teria *compreendido, entendido ou conhecido* dela [*von ihr begriffen, verstanden, erkannt*]? Nada, realmente nada do que nela é propriamente música” (FW/GC 373, KSA 3.626; grifo acrescentado). Isto é, nada do que *faz com que ela seja o que ela é*, como o tipo de coisa *formada* a partir daquilo de que *é feita*. Todavia, são precisamente estes tipos de realidade e estes tipos de diferença que Nietzsche considera que nós filósofos devemos ser capazes de perceber — e de discernir com atenção, na condição de agentes a serviço do desenvolvimento de um naturalismo mais sofisticado.

Vale insistir que o caso da música é especial sob muitos aspectos; e é indubitavelmente verdadeiro que há muito mais acerca da realidade humana que pode ser iluminado pela investigação científica de forma importante e proveitosa — de maneiras significativas para a própria apreensão e interpretação filosófica nietzschiana — do que questões do tipo “o que é ‘música’ na música”.

Assim como é igualmente certo que mesmo em relação a algo como a música há muita coisa que pode ser descoberta e aprendida mediante uma abordagem que não se limita a uma íntima familiaridade e a uma sensibilidade cultivada, fatores que Nietzsche considera necessários para a sua compreensão, mas que se serve igualmente de uma ampla variedade de disposições e perspectivas que podem ser direcionadas para os múltiplos aspectos da música como fenômeno e parte da realidade humana — algumas físico-científicas, fisiológicas, neurológicas e psicológicas, outras antropológicas, culturais, históricas, biográficas, sociológicas e mesmo tecnológicas.

Isto serve para evidenciar e ilustrar um ponto importante sobre que tipo de naturalismo é o de Nietzsche. Ele próprio o indica numa passagem bastante conhecida da Terceira Dissertação da *Genealogia da moral*. Ali ele anota, acerca da necessidade da “*Zucht* [cultivo, treinamento] e da preparação do intelecto para sua futura objetividade”, que “quanto mais olhos, olhos diferentes, pudermos usar para observar uma mesma coisa [*diselbe Sache*], mais completo será nosso conceito dessa *Sache*, nossa ‘objetividade’”. E ele considera isso desejável não só para os propósitos da auto-expressão e da criação, mas principalmente porque “desse modo se saberá como tornar a *diversidade* [*Verschiedenheit*, variedade] de perspectivas e interpretações afetivas aproveitáveis *para o conhecimento* [*fur die Erkenntniss*]” (GM/GM III 12, KSA 5.364-365, segundo grifo acrescentado). Entendo os diferentes olhares sobre as coisas que acabei de mencionar como exemplos paradigmáticos de “*mais olhos, diferentes olhos*” sobre os quais ele fala aqui. E entendo que ele considera o tipo de mentalidade que ele associa ao pensamento científico-natural como um daqueles (ou ainda um conjunto daqueles) olhares, que é certamente necessário — mas que de modo algum é o único.

Essa passagem notável tem grande relevância para a questão da “metodologia” naturalista de Nietzsche. Com efeito, ela pode ser vista como seu melhor pronunciamento isolado sobre esta questão.

De uma maneira interessante, ela pode ser associada com uma reflexão anterior, presente na primeira edição de *Genealogia da moral*, na qual ele discute tanto a genealogia do “pensamento *wissenschaftlich*” quanto alguns modos nos quais este pensamento exige complementação. Ele começa observando que “Tantas coisas têm que se unir para que surja o pensamento *wissenschaftlich*”. Então ele acrescenta que “enquanto elas ainda estavam separadas”, acontecia com frequência que o “seu efeito era o de um veneno”; mas “ao serem integradas no interior do pensamento *wissenschaftlich*, elas regulam umas às outras” e são capazes de trabalhar em conjunto para produzir, de acordo com as possibilidades humanas, um tipo de resultado muito diferente (em termos cognitivos e não apenas letais). É particularmente interessante, em relação ao ponto em questão, sua conclusão de que “mesmo agora parece distante o tempo em que as energias artísticas [*kunsterischen Kräfte*] e a sabedoria prática de vida irão se juntar ao pensamento *wissenschaftlich* para formar um sistema orgânico superior [*höheres organischer System*]” ou um modo de proceder no qual eles se complementem e suplementem uns aos outros. (FW/GC 113, KSA 3.474) Isso se parece bastante com uma receita prévia para o tipo de pensamento que caracterizaria a “filosofia do futuro” de Nietzsche.

Para citar um exemplo a mais: na pouco usual, e por isso mesmo surpreendente “Nota [*Anmerkung*]” no final da Primeira Dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche oferece o que entendo ser um excelente exemplo do tipo de coisa que ele está discutindo na seção 12 da Terceira Dissertação de *Genealogia da moral* (acima). Como no próprio livro, o tópico desse comentário conclusivo são os “conceitos morais” dos quais ele pretende tratar — mantendo seu compromisso com uma reinterpretção (naturalista) de todas as coisas humanas — em termos de sua “história” processual. (MA I / HH I 2, KSA 2.24-25) Ele começa sugerindo que essa é uma matéria que “demanda a atenção de filólogos e historiadores, bem como a dos filósofos profissionais”. Ele observa na

sequência que “é igualmente necessário atrair o interesse de fisiólogos e médicos [*Mediziner*]” para a empreitada, por ele defendida, de reavaliação “do valor dos valores existentes até então”, uma vez que “a questão: qual é o valor desta ou daquela tábua de valores, desta ou daquela ‘moral’? deve ser posta a partir das mais diversas perspectivas [*unter die verschiedensten Perspektiven*]” (GM/GM I 17, KSA 5.289).

O papel inicial dos filósofos, diz Nietzsche, e mais especificamente dos “filósofos profissionais” (dos quais ele geralmente tem muito pouco de positivo a dizer), “após transformarem as relações entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão reservadas e cheias de desconfiança, em um intercâmbio amistoso e frutífero”, seria o de atuar como “defensores e mediadores” nas relações entre essas “diversas perspectivas” e aquilo que pode ser entendido por meio dessas distintas abordagens e modos de pensar. Aqueles que o fizerem, valendo-se presumivelmente da perspicácia alcançada por este meio, poderiam prosseguir rumo a uma reinterpretação e uma revisão mais abrangentes dos valores e da moral em questão, dando seguimento por fim ao que ele chama “a futura tarefa dos filósofos”, para a qual “doravante todas as *Wissenschaften* devem preparar o caminho”: ou seja, enfrentar “o problema do valor” e da “hierarquia dos valores”. Dificilmente se poderia exigir uma indicação melhor sobre o caráter e a ampla agenda do naturalismo nietzscheano.

VIII

Portanto, o tipo de naturalismo que encontramos em Nietzsche está visceralmente envolvido não só com questões sobre explicações e origens, mas também com questões acerca dos processos — e mais especificamente com a identificação e a compreensão dos aspectos qualitativos pelos quais a realidade humana tornou-se algo significativamente diferente do tipo de evento simplesmente

biológico que ele supõe que ela tenha sido em seu começo. Seu interesse na “*Ent-tierung*” ou “des-animalização” do “tipo *Mensch*” é tão forte e relevante quanto sua ênfase em nossa natureza fundamentalmente animal [*tierische*] e seu interesse pelos âmbitos em que ela continua a governar e dar forma à vida humana.

Além disso, o naturalismo de Nietzsche é *historicamente* (tanto quanto biologicamente) processual; e sua concepção da realidade que nós humanos atingimos é tão social e cultural quanto é biológica, fisiológica e psicológica. Ele está atento tanto à realidade emergente, que não pode prescindir daquelas primeiras dimensões, e aos processos que trazem consequências significativas naqueles níveis, quanto aos traços e disposições do segundo tipo, e às questões sobre sua diferença e mutabilidade. De fato, o foco principal de sua visada incide sobre o surgimento e o desenvolvimento de vários tipos de fenômenos humanos que têm não somente pressupostos fisiológicos e biológicos e dimensões psicológicas, mas também um caráter histórico, processos em que eventos sociais e culturais, circunstancialmente contingentes, podem ter desempenhado um papel crucial (sobre o qual ele se delicia em especular).

Assim, por exemplo, o título que Nietzsche dá à terceira parte de *Para além de bem e mal* é eloquente e revelador no que tange a isso: “*Zur Naturgeschichte der Moral* [Para uma história natural da moral]”. Ele trata da questão de quais podem ter sido as origens e a estória processual dos variados fenômenos morais — supondo-se que eles *sejam* fenômenos históricos que podem ser entendidos em termos inteiramente naturais (isto é, em termos psicológica e socioculturalmente mundanos). Ser capaz de acompanhar o sentido processual de tais fenômenos é importante para ele, em parte para fortalecer a própria defesa do naturalismo, ao mostrar que ele é suficiente para uma apropriação das formas mais sublimes de nossa espiritualidade. Isso contribui de modo decisivo também para o entendimento daquilo com que devemos trabalhar e de que precisamos

tratar ao nos ocuparmos com um ulterior “engrandecimento da vida”, nos dirigindo à decisiva questão nietzschiana a respeito “do que pode ainda ser feito do homem” (JGB/BM 203, KSA 5.127).

Resumindo: Nietzsche tira muito proveito de considerações e conjecturas fisiológicas e psicológicas, buscando confrontar a duradoura tendência dos filósofos a se esquecerem da relevância delas no que se refere às coisas que eles estimam ser as mais elevadas e que dizem respeito a nós mesmos. Mas ele também está bastante convencido de que os fenômenos culturais humanos, embora enraizados fisiologicamente, constituem *Lebensformen* historicamente desenvolvidas, que diferem qualitativamente dos fenômenos biológicos e fisiológicos associados à sua geração e percurso formativo. Eles refletem expressões diversamente articuladas e elaboradas de aspectos da realidade humana realizados desigualmente, bem como variações nas possibilidades humanas em diferentes circunstâncias históricas e sociais.

O procedimento típico de Nietzsche (e a “metodologia” de seu naturalismo tal como ele é) envolve, portanto, o aporte e o emprego de uma multiplicidade de diferentes perspectivas, “ópticas” e mentalidades, como assinalamos acima, postas a serviço da iniciativa de expandir e aprofundar nossa compreensão de nós mesmos e das possibilidades humanas que chegaram a se realizar e a se expressar em coisas tão distintas como traços e tipos psicológicos, culturas e subculturas, sociedades e instituições, arte e literatura, morais e valores, assim como formas de pensar e conhecer.

IX

Esses traços do naturalismo de Nietzsche já foram antecipados, com uma intenção claramente programática, em *Humano, demasiado humano*. Na terceira e última parte da esclarecedora seção final, *O andarilho e sua sombra* (1880), ele escreve: “Muitas

correntes foram lançadas sobre o homem, a fim de que ele não mais se comporte como um animal”. (WS/AS 350, KSA 2.702) E bem no início da primeira parte (1878) ele estabelece diversos pontos cruciais. Começa proclamando que a “ciência da natureza [*Naturwissenschaft*]” é o “mais novo de todos os métodos filosóficos”, com a qual o tipo de filosofia que ele próprio advoga (em contraste com a “filosofia metafísica”) precisa se aliar, e da qual ela “não pode mais ser separada” (MA I/HH I 1, KSA 2.23). Mas então, por uma razão importante, que será apresentada e desenvolvida na seção seguinte, ele se adianta, chamando seu novo tipo de filosofia de “filosofia histórica”. Ele afirma que os filósofos devem admitir e levar a sério algo que eles há muito relutam em reconhecer: “que o homem veio a ser [*geworden ist*], assim como a “capacidade cognitiva [*Erkenntnisvermögen*] que empregamos em todas as formas de investigação cognitiva”. Com efeito, ele afirma que “Tudo veio a ser: não existem *factos eternos*, assim como não existem verdades absolutas. Por conseguinte, o que é exigido de agora em diante é o filosofar histórico [*historische Philosophieren*], e com ele a virtude da modéstia” (MA I/HH I 2, KSA 2.25).

Já neste momento, mas também em momentos posteriores de sua obra, o “filosofar histórico” é para Nietzsche um modo de filosofar ciente de que “tudo veio a ser”, atento às características “histórico-processuais” do que quer que seja com que ele estiver às voltas, e em particular com a realidade humana (“*der Mensch*”, foco central dessa seção). Assim, embora ele insista na relevância e na importância da “*Naturwissenschaft*” em seu empreendimento, é o filosofar “histórico” (ao invés do “*naturwissenschaftliche*”) que é por ele reivindicado. O “dever” ou o desenvolvimento processual das coisas é considerado crucial para sua abordagem e compreensão adequadas; e pelo uso que faz do termo “*historische*” Nietzsche indica que, embora os tipos de processo de que se ocupam as ciências da natureza devam ser doravante levados em conta pelos filósofos, estes não são os únicos processos a demandar consideração

de sua parte. No que concerne a todas as coisas humanas, os tipos de processo aos quais devemos estar especialmente atentos são de ordem *histórica*. E isso significa que devemos nos valer não apenas do “mais novo de todos os métodos filosóficos” — isto é, aquele da pesquisa científico-natural — mas também de outros métodos requeridos para compreender tais processos.

É isso que Nietzsche passou a maior parte de seu tempo investigando, nas inúmeras reflexões que constituem o restante de *Humano, demasiado humano*, bem como nos dois outros volumes aforísticos da série do “espírito livre” que a ele se seguiram (*Aurora* e *A gaia ciência*). E é isso que ele continuou a fazer até o fim, nos livros que se seguem a *Assim falava Zaratustra*. Às vezes ele se serve da linguagem causal ao fazê-lo; mas poucos dentre os processos que ele discute se prestam à análise e à interpretação causais. As interpretações e explanações propostas por ele decerto envolvem a ideia de *influência* em várias acepções; contudo, basta refletir um instante sobre os tipos de fenômeno e processo com os quais ele se ocupa para que fique evidente que a causação em moldes científico-naturais é inadequada à maior parte daquilo que ele julgou mais significativo e digno de atenção. Aí se incluem muitos fenômenos sociais e culturais que são estruturados ou têm consequências em termos normativos, e isso faz uma diferença considerável quando são internalizados na vida humana. De fato, semelhante modelo de causação não é apropriado para a compreensão dos fenômenos humanos crucialmente importantes implicados nessa mesma internalização.

Em suma: embora Leiter tenha bastante razão ao afirmar que o “projeto naturalista” de Nietzsche ocupa boa parte de sua atividade filosófica²¹, tal “projeto” envolve muito mais do que “explicar a moral [no singular!] em termos naturalistas respeitáveis”, o que Leiter defende ser sua meta principal — ainda que ele de fato envolva a

21 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002, p. 11.

tentativa de dar sentido à moralidade (ocidental moderna) – mas como uma dentre outras formas de moralidade e como um dentre muitos outros fenômenos humanos – em termos naturalistas. E ainda assim, mais uma vez, a concepção do que seja para Nietzsche “termos naturalistas respeitáveis” é consideravelmente mais ampla do que sugere o relato cientificista de Leiter. Seu “projeto naturalista” poderia ser caracterizado de forma mais apropriada como uma *reinterpretação da realidade humana*, em toda a sua complexidade, com base no que *ele* considerava ser naturalisticamente respeitável — e, em consonância com isso, como uma reinterpretação do que ele supunha ser a moralidade ocidental atual, uma subespécie de outros tipos de moralidade, assim como de um vasto espectro de outros fenômenos e processos (predominantemente sociais, culturais e psicológicos) presentes na configuração da vida humana em suas inúmeras articulações ao longo do curso dos acontecimentos humanos.

X

De uma maneira que traz implicações significativas para o entendimento do naturalismo de Nietzsche, convém que eu desenvolva este ponto valendo-me da noção de “sensibilidades [*Sensibilitäten*]”, associando-a às culturas humanas e às formações culturais, das quais alguns exemplos figuram com destaque em seus escritos. Seu naturalismo deve ser concebido de forma a levar em conta sua preocupação em fazer justiça e dar sentido a esse fenômeno humano de crucial importância, que para ele é central na vida humana e na caracterização da realidade humana a que pertencemos.

Nietzsche parece não ter descoberto a palavra “*Sensibilität*” — ou sua utilidade para seus propósitos não ocorreu a ele — até bem tarde. Entretanto, ele a emprega de um modo bastante significativo em seu livro tardio *O caso Wagner*, ao fazer o elogio a *Carmen*,

a ópera de Bizet. Nietzsche escreve que “uma sensibilidade diferente [*eine andere Sensibilität*]” da de Wagner encontra expressão nessa peça — uma sensibilidade que de fato não havia encontrado expressão em toda música clássica europeia até então. Ele se refere a ela caracterizando-a como “esta sensibilidade mais meridional, morena, queimada [de sol] [*dieser südlicheren, bräunereren, verbrannteren Sensibilität*]” (WA/CW 2, KSA 6.15).

Outros exemplos deste tipo de fenômeno há muito chamavam a atenção de Nietzsche. Efetivamente, as sensibilidades figuram de modo significativo em seu entendimento de como a conduta humana veio a se distinguir do “típico comportamento animal” — e também como a vida humana chega a ser configurada de forma diferente, não apenas em sociedades e culturas diferentes, mas inclusive no próprio interior destas. Assim, por exemplo, elas constituem boa parte daquilo de que ele se acerca ao falar dos vários “tipos” humanos, bem como de “povos e pátrias”. Um exemplo notável disso pode ser encontrado no *Crepúsculo dos ídolos* (1888) quando, após observar “Como é completamente ingênuo dizer: ‘o homem deveria ser assim e assado’”, ele acrescenta: “A realidade nos mostra uma riqueza de tipos encantadora, a abundância numa profusão de lances e mudanças de forma” (GD/CI Moral como contranatureza 6, KSA 6.86).

O interesse de Nietzsche pelo fenômeno da sensibilidade — e por suas condições de possibilidade, sua variabilidade e sua importância na vida humana — apareceu pela primeira vez, e de um modo impressionante, em *O nascimento da tragédia*. Neste momento ele está interessado pela história do “nascimento” ou surgimento e desenvolvimento da “tragédia”, não só como gênero literário, mas também (e, para ele, principalmente) como fenômeno cultural e espiritual humano — e pela sensibilidade “trágica” a eles associada, uma sensibilidade que foi a um só tempo expressa e cultivada pelo gênero e pela cultura trágica. Ele também está interessado em *O nascimento da tragédia* (e nas obras posteriores) nos diferentes

fenômenos e sensibilidades culturais que deram origem a esta sensibilidade trágica, e que ele chama pelos nomes das divindades a eles associadas — “apolíneo” e “dionisíaco” — assim como está interessado no fenômeno e na sensibilidade que ele associa a Sócrates e que resultaram na morte da tragédia, preparando o caminho para o aparecimento subsequente daqueles fenômenos e sensibilidades ligados por um lado à ciência, e por outro ao cristianismo (ao menos implicitamente). Este interesse permanece e se torna mais consciente de si mesmo nos escritos seguintes, e é central para o projeto mesmo de *Assim falava Zarathustra* — cujo cerne é o cultivo de uma nova sensibilidade que afirma a vida (que é tanto pós-niilista quanto pós-cristã); o mesmo interesse se torna ainda mais pronunciado na análise e na crítica das diversas patologias culturais nas polêmicas dos dois últimos anos de sua vida produtiva.

O projeto naturalista de Nietzsche envolve o reconhecimento e o exame de tais sensibilidades e de formas correlatas de experiência e atividade, assim como a tentativa de mostrar de que modo elas podem de forma plausível e convincente ser tomadas como nada mais nada menos do que fenômenos psicológicos, socioculturais e históricos que surgiram e se desenvolveram sob formas que podem ser esclarecidas em termos inteiramente mundanos. Elas podem ser relacionadas processualmente a certas capacidades e disposições humanas (tal como se pretende que a arte e a sensibilidade apolínea e dionisíaca tenham se desenvolvido a partir dos fenômenos humanos do sonho e da embriaguez), ou umas às outras (tal como se pretende que a tragédia e a sensibilidade a ela vinculada tenham “nascido do espírito da música”, por intermédio da combinação entre o dionisíaco e o apolíneo). Elas podem também ter emergido e tomado forma sob o impacto de determinadas injunções e dinâmicas sociais, e coisas semelhantes (que por sua vez incidiram sobre sensibilidades e disposições prévias).

Nos relatos que propõe acerca dos muitos casos de que trata (por exemplo, na *Genealogia da moral* e em outras oportunidades),

Nietzsche demonstra uma notável imaginação. Por mais problemáticos que sejam na maioria das vezes, estes relatos contribuem pelo menos para produzir a sensação de que a diretriz do projeto é plausível — o que pode muito bem ter sido o objetivo básico de Nietzsche ao propô-los. Eles não precisam ser acertados para colaborar com uma defesa efetiva daqueles fins.

XI

Sensibilidades são configurações complexas de disposições, atitudes, crenças, valorações e tendências interpretativas. Elas são alimentadas (por assim dizer) por fontes afetivas e podem ser, em alguma medida, governadas por algum traço humano herdado, mas variável; mas elas também estão fortemente inscritas na cultura, refletindo elementos das formações culturais a que se foi exposto e que foram internalizados. Sensibilidades são tipicamente conectadas a *Lebensformen* e às formações a estas associadas (como práticas, tradições, instituições, artefatos, símbolos, formas de arte e textos), de cujas sensibilidades elas são a internalização, e nas quais estão ancoradas — sendo delas ainda expressão e elaboração, uma conformando e sustentando a outra. Esta relação dinâmica é um dos sinais distintivos — e também parte da própria construção — da humanidade em que nos constituímos. Suas contingências e mutabilidade infinita servem também para tornar possível que a realidade humana floresça na profusão criativa “da profusão de lances e mudanças de forma”, doando e enriquecendo a si mesma com valores e sentidos surgidos historicamente — ainda que todos esses fenômenos eles mesmos sejam produtos da transformação de habilidades e traços humanos meramente naturais.

Para Nietzsche, são sempre nossos afetos que expressam a si mesmos em qualquer coisa que façamos; mas eles o fazem *através de nossas sensibilidades*, que não apenas os conformam, mas também

os *transformam* quanto a seu modo de expressão. Tais transformações podem ser particularmente dramáticas quando outros aspectos de nosso repertório psicológico humano vêm à baila — dentre os quais têm importância particular nossas capacidades para o que ele chama “internalização”, “redirecionamento” e “sublimação” de nossos impulsos e disposições básicos. Sensibilidades existem no meio dinâmico e altamente diferenciado das linguagens humanas, e deste modo poderia ser útil pensa-las como envolvendo distintos “jogos de linguagem”, no interior dos quais seus conceitos, normas e valores característicos estão ancorados. Porque muito de seu conteúdo e configuração têm ainda caráter histórico, elas estão sujeitas à contingência de todas as coisas históricas. Além do mais, seres humanos não são apenas passiva e uniformemente programados pelas formações culturais que emprestam a eles seu roteiro básico — ao invés disso, eles reagem ativamente e de modo não idêntico mesmo quando as internalizam. Por todas essas razões, sensibilidades são resistentes à análise em moldes científico-naturais.

Para Nietzsche, os seres humanos não estão meramente *aptos* a ingressar em formas de vida mais amplas ou mais estreitas, historicamente desenvolvidas, sempre nuançadas culturalmente e no mais das vezes também contextualizadas socialmente, e de adquirir delas suas respectivas sensibilidades e mentalidades — assim como não estão meramente *aptos* a aprender, utilizar e adquirir uma linguagem e as sensibilidades que lhe são características. Eles (nós) temos que proceder assim, por termos perdido a capacidade de viver de outro modo, exatamente na medida em que essas aptidões foram adquiridas. É parte do preço que teve que ser pago para que pudéssemos adquiri-las. Isto é, ao mesmo tempo, nossa força exclusiva como espécie e nossa grande vulnerabilidade — razão pela qual Nietzsche constantemente caracteriza o homem por meio de frases como: “o animal sob maior risco”, “o animal não fixado”, “o animal mais desnaturado” e “o animal que se extraviou de seus velhos instintos de forma mais perigosa” —

mas também “o animal mais interessante”, através de cuja transformação “o aspecto da terra foi fundamentalmente alterado” (GM/GM II 16, KSA 5.321-324).

Nietzsche se delicia em explorar as várias sensibilidades e mentalidades por ele constatadas, muitas das quais se relacionam de maneira significativa com assuntos que ele persegue através do espectro de seus interesses filosóficos. Suas investigações destas sensibilidades em sua especificidade histórica (e ocasionalmente biográfica) são o grão para o moinho de seu robusto naturalismo. Sua atenção aos fenômenos ligados à sensibilidade, de que estas investigações são exemplo, constitui parte importante de tal naturalismo — assim como sua preocupação em mostrar que estas sensibilidades podem ser esclarecidas nos limites da moldura de sua diretriz: ancoradas em — ou surgindo a partir de — aspectos de nossa natureza humano-animal, por meio de processos históricos de natureza social e cultural; e cultivadas por formas da vida humana que lhes são correlatas.

XII

Nietzsche parece inclinado a pensar que foi desse modo e através desses meios que a espécie deslocou-se da animalidade para a realidade humana. *Lebensformen* e sensibilidades converteram-se em parte da realidade humana tanto quanto o uso das formas de linguagem ricas e complexas que ambas demandam e modificam continuamente. Além disso, ele parece pensar ainda que, exatamente como elas foram o modo e os meios para todo “engrandecimento da vida” já ocorrido, versões delas serão necessárias para desempenhar o mesmo tipo de papel no porvir — e, pela mesma razão, assim como elas foram decisivas em processos desfavoráveis ao florescimento e engrandecimento do homem, isso continuará a ser possível também no futuro.

Nietzsche considera que as sensibilidades adquiridas por seres humanos individuais sejam modificáveis ao longo do curso de suas vidas — para melhor (como ele acredita que tenha sido no seu próprio caso) e para pior (como ele considera ter acontecido no caso de Pascal, por exemplo). Contudo, é sugerido que a regra humana geral é que os seres humanos tendem a viver suas vidas e a se comportar de uma maneira que reflete sensibilidades que eles vieram a adquirir por meio de uma combinação entre natureza (isto é, hereditariedade) e modos específicos de criação, sob certas circunstâncias sociais. Para Nietzsche, isto é o que deve ser esperado — e apenas raramente é de se lamentar. Para ele, os seres humanos também podem — e isso talvez ocorra com maior frequência — ter identidades em que sensibilidades singulares plenas sejam suficientemente dominantes neles a ponto de ser apropriado caracterizá-los conforme tais sensibilidades — como ele faz amiúde.

Porém, Nietzsche considera ainda que é humanamente possível que um ser humano único desenvolva uma multiplicidade de sensibilidades (mais ou menos como ao tornar-se poliglota), sendo capaz de transitar de uma a outra em contextos apropriados, ou mesmo de jogar umas contra as outras, ou ainda de combinar várias delas de uma só vez quando isso se mostra vantajoso, esclarecedor ou criativo. Esta é uma aptidão que ele considera de particular importância e valia para um filósofo; mas é também requerida de qualquer um que viva em uns tantos “mundos” social e culturalmente diferentes, cada qual demandando que se disponha e maneje a sensibilidade e a mentalidade mais convenientes de acordo com suas diferenças.

Ampliando e extrapolando o alcance dessa ideia, Nietzsche prevê possibilidades humanas ligadas à sua ideia de uma humanidade “mais elevada”, indicada e antecipada aqui e ali, e que consiste de seres humanos que atingiram autonomia, criatividade e domínio de si em uma escala suficiente para autorizá-los a moldar sensibilidades distintivas próprias, além e acima daquelas encontradas ou

adquiridas previamente por eles, conferindo “estilo” próprio a seu “caráter” e tornando-se “artistas de suas próprias existências”. Seu naturalismo deve ainda ser concebido de modo a vir ao encontro dessas possibilidades, articulando as alegações que ele faz a respeito da diferenciação entre elas e a regra humana geral. Quer me parecer que, ao conceber e falar delas, mais ainda que nos casos de uma humanidade e de uma sensibilidade mais comuns (ou patológicas), as modalidades de pensamento científico e investigação em moldes explanatórios científico-naturais estarão aptas a desempenhar um papel apenas secundário — e me parece igualmente que essa é a percepção do próprio Nietzsche a respeito do assunto.

É exatamente um tal papel — secundário, e não principal — que Nietzsche prevê para esta modalidade de investigação em uma passagem importante de *A gaia ciência*, na qual ele a acolhe e celebra, ao mesmo tempo em que, gentilmente, a coloca em seu devido lugar no contexto desta tarefa [de configuração da própria sensibilidade NR]. Ela exhibe o charmoso título “*Hoch die Physik!* [Viva a física!]”. A respeito da “mais elevada humanidade” à qual gostaria que aspirássemos junto com ele, lê-se: “Nós, contudo, queremos nos tornar quem somos”. Para ele, isto envolve alcançarmos tanto a autonomia dos “indivíduo[s] soberano[s]” de GM/GM II 2, KSA 5.293, quanto a criatividade dos “homem[ns] futuro[s]” da GM/GM II 24, KSA 5.336, como mostra sua explicação na linha seguinte: “os novos, os únicos, os incomparáveis, os legisladores de si mesmos, os criadores de si mesmos”. De pronto, ele então prossegue:

E para este fim devemos nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que seja conforme leis [*Gesetzlichen*] e necessário no mundo: devemos ser físicos [*Physiker*, cientistas da natureza] para sermos capazes de ser, nesse sentido, criadores [*Schopfer sein zu können*]. E assim: viva a física! [*Hoch die Physik*]. E sobretudo [*hoher noch*, ainda por cima] o que a ela nos compele: nossa *Redlichkeit* [integridade intelectual]! (FW/GC 335, KSA 3.563-564).

O conhecimento de “tudo o que é conforme leis e necessário no mundo” não será suficiente para capacitar alguém a viver a vida de forma autônoma e criativa, e decerto não bastará para determinar o que alguém que agisse assim realmente faria ou criaria. Nietzsche sem dúvida pensa que isso pode ser e será de grande ajuda; mas não será sequer suficiente para capacitar alguém a *compreender* autonomia e criatividade como possibilidades humanas — o que para Nietzsche consiste no desafio e na tarefa suprema de seu tipo de filosofia, de sua reinterpretação da realidade humana, de seu naturalismo. Pode ser desejável, e mesmo necessário; mas não será suficiente para seu tipo de filósofo, nem para seu tipo de naturalismo. Estes exigem um conjunto mais pleno de olhos e estratégias de reconhecimento e interpretação, sintonizados de modo mais abrangente com tudo o que a realidade humana se tornou — e veio a ser capaz de se tornar.

XIII

Em conclusão: sustento que, para Nietzsche, nenhum naturalismo é digno de ser levado a sério se ignora ou é inepto ao tratar a dimensão e o caráter da realidade humana que discuti em termos de “sensibilidades” e daquilo que elas possibilitam. Não resta dúvida de que esta é pelo menos em parte a razão pela qual ele é tão zombeteiro a respeito de algumas versões do naturalismo. O naturalismo a que ele visa e para o qual conclama, que tenta inaugurar e que supõe que será abraçado e desenvolvido pelos “novos filósofos”, pelos quais ele nutre esperanças, este naturalismo não pode, portanto, ser aquele dos naturalistas toscamente cientificistas, de cuja “inépcia [*Ungeschik*]” e “estupidez [*Dummheit*]” ele escarnece.

Em relação àquela versão, o naturalismo de Nietzsche é uma modalidade nova e diferente, devidamente atenta tanto aos tipos de fenômenos e aspectos das coisas que as ciências naturais

são boas em descrever e explicar (à sua maneira), quanto, de maneira diversa, aos processos históricos — como a emergência de conceitos morais diferenciados, formas de religiosidade, tipos de arte e sensibilidade estética e modos de pensar (que incluem as variantes científica e filosófica) — que não são determinístico-causais; atenta a coisas como “o que é *música* numa peça musical”; ao que ocorre em “casos” como Wagner, Sócrates, cristianismo e outros semelhantes; ao surgimento de diferentes valorações e, mais amplamente, de sensibilidades que *fazem diferença* na vida daquelas que são tocadas por elas.

O naturalismo de Nietzsche deve ser aliado das ciências e não preso ou subserviente a elas — “*scientian*” [instruído], mas não cientificista. Aqueles que se integram ao programa, no espírito daquilo que o filósofo diz e faz ao procurar se apropriar dele, devem se precaver para não serem culpados de “perder ‘a alma’ mal a tocam”. (JGB/BM 12, KSA 5.27) É óbvio, para quem reinterpreta o naturalismo nietzschiano, que *Seele*, assim como *Geist*, é “*nur ein Wort für Etwas am Leibe* [apenas uma palavra para algo relacionado ao corpo]”. (Za/ZA I Dos desprezadores do corpo, KSA 4.39) Mas ela é uma palavra para o que veio a ser um “*Etwas*” extraordinário, convertido filogeneticamente em uma possibilidade humana, mas que se torna ontogeneticamente o que quer que *seja feito* de tal possibilidade em casos particulares, no contexto de um número imenso de circunstâncias e relações humanas, sociais, culturais e interpessoais que se desenvolveram historicamente. É imperativo para nós, se devemos ser o tipo de filósofos que Nietzsche tinha em mente, ajustarmos nosso naturalismo em conformidade a isso — tanto metodológica quanto substantivamente —, enquanto nossa compreensão desse “*Etwas*” se desenvolve.

Abstract: This article takes as its starting point the critical analysis of some recent versions of the relationship between Nietzsche and philosophical and scientific naturalism. In an attempt to characterize positively Nietzsche's naturalism, the paper presents those naturalistic features that could plausibly be taken as the most peculiar to Nietzschean thought. Admitting his rejection of any kind of true reality existing beyond the world of our experience, it goes on by considering emergence of sensibilities and development of forms of life as crucial aspects of Nietzsche's naturalism — avowedly incompatible with any kind of reductive scientific naturalism.

Key-words: forms of life – history - natural sciences - Naturalism
- sensitivity

referências bibliográficas

1. JANAWAY, C. *Beyond Selflessness*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
2. LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
3. _____. Nietzsche's naturalism reconsidered. In: JAMES, K.; RICHARDSON, J. (orgs.). *Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2009. (no prelo).
4. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. München, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980, 15 v.
5. _____. *Basic Writings of Nietzsche*. Trad.: W. Kaufmann. New York: Modern Library, 2000.

6. SCHACHT, R. *Nietzsche*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
7. _____. *Making sense of Nietzsche*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1996.

Artigo recebido em 08/04/2011.
Artigo aceito para publicação em 02/05/2011.

