

Ciência como continuação da arte em *Humano, demasiado humano*

Alice Medrado*

Resumo: Neste artigo, analisamos brevemente as inovações trazidas à tona por *Humano, demasiado humano* no que diz respeito ao papel da arte e da ciência na cultura, buscando uma melhor compreensão da afirmação nietzschiana de que “o homem científico é a continuação do homem artístico” (MA I/HH I § 222, KSA 2.185).

Palavras-chave: arte - ciência - *Humano, demasiado humano*

Humano, demasiado humano é conhecido entre os comentaristas como obra inaugural do chamado “período intermediário” ou “período do positivismo cético” por trazer uma série de rupturas em relação às principais disposições que formam o ambiente filosófico da metafísica de artista desenvolvida em *O nascimento da tragédia* – ambiente este caracterizado pela crença na necessidade da metafísica enquanto propulsora da cultura, e pelo temor de que o investimento em impulsos teóricos solapassem as fontes de criatividade da cultura.

Seguindo a tese proposta por Rogério Lopes, entendemos que os motivos mais fortes para que *Humano* seja visto como um livro de ruptura em relação à obra anterior de Nietzsche dizem respeito a uma nova concepção sobre as condições de florescimento cultural

* Mestranda em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais/MG, Brasil. E-mail: alicemedrado@yahoo.com.br

e a uma reelaboração do lugar da filosofia na cultura. É em vista desse novo lugar da filosofia que Nietzsche enfatiza a necessidade de aproximação com o método científico, pelo qual nutria forte admiração desde seus anos de formação¹. Em *Humano*, a ciência entra em cena como uma aliada estratégica contra, principalmente, o apriorismo transcendental kantiano, em que o lugar *sui generis* do filósofo se caracteriza pelo trabalho de dedução por introspecção das categorias formatadoras do conhecimento.

Nietzsche estaria de acordo com a intuição central da “revolução copernicana” promovida pela filosofia kantiana, isto é, a ideia de que o objeto é formatado pelas disposições internas do sujeito, mas seguiria ainda a tendência de naturalização daquilo que Kant chamou de “condições transcendentais do conhecimento”. Essa tendência de naturalização das condições do conhecimento caracteriza certa linha do neokantismo no século XIX a que Nietzsche teve acesso principalmente através do trabalho de Friedrich Albert Lange. Assim como Lange, Nietzsche desenvolverá a ideia de que as formas condicionantes do conhecimento não são expressão de um esquematismo mental transcendental, mas da organização psicofísica do sujeito cognoscente, o que implica que o método mais adequado para conhecer essas condições do conhecimento não seria a dedução por introspecção, mas o método e abordagem próprios às ciências naturais. Essa herança langiana de Nietzsche é assim explicada por Lopes:

1 Ver LOPES, R., *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, 2008. Vários estudiosos têm notado que ao referir-se ao método científico, Nietzsche não parece designar um procedimento em particular, mas uma certa disposição de espírito voltada à cautelosa pesquisa empírica e à observação dos princípios de economia, simplicidade, coerência. Ver LOPES, R. (2008); LEITER, B. (2002).

Lange nega que o filósofo disponha de um método específico para o estabelecimento de suas teses epistemológicas. Embora tome o partido de Kant contra Mill ao defender a tese de que existem determinados elementos a priori que não apenas antecedem, mas condicionam a experiência – estes elementos são por sua vez interpretados em termos de um a priori de nossa organização psicofísica –, Lange recorrerá a um argumento do filósofo inglês para contestar que o método transcendental adotado por Kant possa ter êxito na identificação e fixação destes elementos da cognição. Tais elementos devem ser descobertos pelas vias usuais do método científico, método que ele identifica com a indução, que permite a formulação de proposições com graus variados de generalização (...)².

Apesar de o contato de Nietzsche com Lange datar de seus anos de formação, e de ter sido entusiasticamente comunicado a seus colegas, a discussão só ganha destaque na obra nietzschiana publicada a partir de *Humano, demasiado humano*. Nesse livro, Nietzsche radicaliza algumas das ideias do neokantiano. Para Lange, a investigação empírica seria capaz de revelar quais formas, dentre aquelas constitutivas da organização psicofísica do sujeito, contariam como meramente acidentais e transitórias na história cognitiva da espécie, e quais delas poderiam ser encontradas como constantes necessárias, de forma que estas últimas estabeleceriam padrões de objetividade do conhecimento. No entanto, Nietzsche insistirá em que todas as formas que funcionam como a priori do conhecimento se encontram igualmente sujeitas a um devir radical, assim como o restante do mundo natural, e que seu caráter circunstancial viria à tona ao se considerar o desenvolvimento da espécie em perspectivas de longa duração. Esse mesmo caráter circunstancial de nossa formatação cognitiva faria com que nenhuma das formas a priori pudesse se habilitar ao posto de grandeza fixa do

2 LOPES, R. *Op. cit.*, p. 60.

conhecimento. Todas essas categorias formatadoras seriam construídas segundo a necessidade dos organismos de simplificar e estabilizar um mundo em absoluto devir; a história natural mostraria como diferentes arranjos de categorias puderam cumprir de forma eficaz esse papel adaptativo.

A este respeito, Béatrice Han-Pile³ comenta que, ao partir da ideia de que as condições “transcendentais” teriam uma gênese empírica, Nietzsche coloca em questão o próprio estatuto “transcendental” dessas condições. Se é possível dizer que Nietzsche reconhece certos “*a priori*” do conhecimento, deve-se entender o sentido preciso a eles conferidos, isto é, o sentido de formas que antecedem e condicionam a experiência, mas não o sentido estritamente kantiano segundo o qual esses *a priori* seriam universais, a-históricos, necessários. Han-Pile chama atenção ainda para o tom humeano da naturalização proposta por Nietzsche, que insiste no papel do hábito, da crença, das práticas sociais, na formação das categorias formatadoras do conhecimento. Vale lembrar, no entanto, que Nietzsche difere de Hume justamente por propor uma visão *historicizada* não só das construções culturais, mas também das disposições biológicas atuantes no processo cognitivo.

Ao investir em uma visão historicizada do mundo biológico, Nietzsche na verdade não faz mais do que seguir o caminho que, após o trabalho seminal de Charles Darwin, seria a rota de confluência dos naturalistas do século XIX (o século da História) em diante. A ideia de que o mundo natural, também, tem sua história aparece como um grande acontecimento desse século, e logo ecoará de forma estrondosa por toda Europa, envolvendo uma miríade de pensadores sob o rótulo de “evolucionistas”⁴, pensadores com

3 HAN-PILE, B. “Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 29, São Paulo, 2011.

4 Sobre as fontes e diálogo de Nietzsche com seus contemporâneos evolucionistas ver o trabalho precioso de Wilson A. Frezatti Jr. (*Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: GEN/ Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001 (Coleção Sendas & Veredas).

os quais Nietzsche travou um diálogo mais intenso do que com o próprio Darwin. Mas Nietzsche deixará clara sua diferença em relação a algumas das ideias que circulavam entre os evolucionistas de então; o filósofo alemão se mostrará um crítico particularmente feroz das teorias de Herbert Spencer.

A contenda de Nietzsche com Spencer gira em torno do fato de este último entender que o sucesso adaptativo de certas crenças serve como indício da correção dessas crenças. A ideia de Spencer é que se uma crença se mostrou útil à adaptação, temos razões para acreditar que ela seja também verdadeira. Contra Spencer, Nietzsche repetirá a ideia de que a vida se favorece do erro, do autoengano, acima de tudo, algo que seria mostrado pelo desenvolvimento da ciência, que dissolveu até mesmo os artigos de fé mais celebrados, como o conceito de matéria, átomo, etc.⁵ Uma vez que esses artigos de fé, cujo valor instrumental para uma certa época é inquestionável, eventualmente tiveram seu caráter fictício revelado, a conclusão nietzschiana é de que “a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê” (MA I/HH I §15, KSA 2.35-6). Se a utilidade de uma crença, que faz com que ela seja fortemente aceita, não prova sua verdade, a conclusão reversa também é válida, isto é, a falsidade de uma crença não prova sua inutilidade. Ciente disto, Nietzsche apontará, com muito alarde, o papel fundante desempenhado pelo erro na organização da vida.

5 O modelo atomista entra em crise a partir das descobertas de Newton sobre a gravidade, que levou à conclusão de que esse modelo não se aplicava aos fenômenos de “ação à distância”. A crise do atomismo levou vários teóricos a formular modelos alternativos; o modelo proposto pelo matemático croata Boscovich sugeria que se substituísse o conceito de “matéria” pelo conceito de “força”. O trabalho de Boscovich teve um enorme impacto sobre Nietzsche, que tem sido notado pela tradição de comentadores. Ver, por exemplo, Keith Ansell Pearson, “Nietzsche’s Brave New World of Force”, In: *Pli: Warwick Journal of Philosophy*, University of Warwick, 2000, v. 9, p. 6-35.

Se as formas com que categorizamos o mundo cumprem meramente uma função adaptativa, se seu sucesso não significa qualquer indício de correção, se essas formas estão num processo de deriva radical, o resultado é que todo o conjunto de nossas crenças passa a contar como erros. O erro é a consequência necessária de um intelecto cujo modo operacional mesmo se dá pela criação de ficções instrumentais, ficções que no entanto devem ser tomadas como verdades para que cumpram o efeito organizador esperado.

Caberia às ciências da história natural e cultural o papel de trazer à luz os fatores condicionantes do conhecimento, e portanto atribui-se às ciências o papel de depuração desses erros que atuam na fundação dos processos cognitivos. A aposta de Nietzsche em que uma filosofia cientificamente informada se encarregará de prover uma nova compreensão das condições do conhecimento e da cultura em geral – essa aposta é apresentada já no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano* e dá o tom programático do “filosofar histórico”, que para Nietzsche se apresenta então como uma necessidade.

A moral em devir – o papel da ciência na superação das “necessidades metafísicas”

Defender uma visão do mundo natural em devir absoluto é importante para que Nietzsche deixe aberta a possibilidade de que as categorias que condicionam nosso conhecimento e percepção tanto no plano da epistemologia, quanto da moral e da estética, sejam ocasionalmente revistas, relativizadas, reavaliadas, reinventadas. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche estará especialmente

interessado em mostrar como as chamadas “necessidades metafísicas” não mais se apresentam como *necessárias*, podendo agora ser vistas como um dado do passado cultural da espécie⁶.

A tese de que o homem invariavelmente tem “necessidades metafísicas” – isto é, disposições especulativas que não podem ser satisfeitas no campo da ciência, mas de cuja satisfação, buscada no campo da arte ou da religião, provêm ganhos éticos imprescindíveis – é encontrada, com ligeiras variações, em três grandes interlocutores de Nietzsche: Kant, Lange e Schopenhauer. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche buscará subsídios nas ciências naturais e históricas que permitam circunscrever o advento de tais necessidades a um momento específico da história biológica e cultural da espécie e, em contrapartida, promover a visão de que a superação dessas necessidades abriria o caminho para uma renovada compreensão do homem enquanto ser natural e cultural.

O pensamento metafísico, que Nietzsche identifica com o pensamento mitológico ou supersticioso, teria sido favorecido por uma época que ainda não havia desenvolvido um método rigoroso para a busca de conhecimento, um método que finalmente se cultivou no interior da ciência moderna. Ou seja, segundo a visão nietzschiana, no ambiente cultural que deu ensejo às “necessidades metafísicas”, imperam “os piores, e não os melhores métodos cognitivos”⁷. Que tais necessidades encontrem defensores ainda à sua época é visto pelo filósofo como um sinal de atavismo.

Em MA I/HH I §108, KSA 2.107-9, Nietzsche apresenta a ideia de que o desenvolvimento da ciência permitiria que se identificassem as *causas* do sofrimento, ao invés de simplesmente conferir uma *significação* positiva para o sofrimento, o que seria a função da

6 Ver MA I/HH I § 27/KSA 2.48 dentre outros. Todas as citações de *Humano, demasiado humano* neste artigo feitas conforme a tradução de Paulo César de Souza (Companhia das Letras: São Paulo, 2005).

7 Ver MA I/HH I § 9/KSA 2.29-30.

arte e da religião. Dada a possibilidade de agir diretamente sobre essas fontes psicofisiológicas e culturais de uma série de mazelas humanas, os expedientes de consolação metafísica se tornariam cada vez mais obsoletos. Além disto, segundo o diagnóstico apresentado em MA I/HH I §109, KSA 2.108-9, o homem moderno, ambientado numa cultura científica, padeceria de sofrimentos outros, para os quais não há consolo metafísico que se aplique.

Conta o pensamento metafísico, ainda, o fato de que este foi responsável por promover uma visão do homem que estabelece entre ele e o restante do mundo natural uma falsa hierarquia, uma vez que as “necessidades metafísicas”, vistas como a única fonte de motivação da arte, da ética, e de tudo aquilo a que sempre se conferiu o maior valor no mundo humano, foram tratadas como o signo de distinção do homem em relação ao restante do mundo natural. Segundo o diagnóstico nietzschiano apresentado já no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, o pensamento metafísico supôs assim um solo “miraculoso” para os mais valiosos artigos humanos, impedindo que tais artigos fossem abordados pelo mesmo método empregado no estudo de outras áreas da experiência humana, o que contribuiu para uma má compreensão do homem e de suas criações.

A atitude de indiferença em relação às necessidades metafísicas seria especialmente salutar para o modo de vida do *espírito livre*, personagem conceitual a que Nietzsche dedica o livro. Esse modo de vida se caracteriza por uma prática intelectual informada nos métodos e resultados das ciências, e dedicado ao cultivo das “coisas próximas”, que como Nietzsche deixa entrever ao longo do livro, são aquelas coisas mundanas que fazem o cotidiano de uma vida simples e particular, coisas relativas à alimentação, ao humor, ao trato das amizades e outros tipos de convívio social, à escolha dos livros, ao cultivo do gosto, aos sentimentos de inveja, vaidade, empatia, etc. – coisas estas que, diferentemente dos artigos metafísicos, seriam passíveis de uma abordagem científica.

Por fim, a dispensabilidade das necessidades metafísicas se justifica pela visão de que a criação de novos elementos edificantes, orientadores das práticas éticas e estéticas, depende de um pensamento informado sobre as “condições da cultura” (MA I/HH I § 25, KSA 2.46). Com isto, Nietzsche parece sugerir que o filósofo, em sua atividade de fomentador cultural e criador de valores, tem muito de que se beneficiar com o conhecimento sobre a gênese das necessidades culturais e as diferentes soluções encontradas por diferentes povos, em diversas configurações espaço-temporais. Trata-se de um tipo de conhecimento fornecido, é claro, pela história das ideias, pela história política e econômica dos povos, pela arqueologia, pela antropologia, etc.

Tentamos reconstituir, até aqui, dois pontos de inflexão da aproximação entre filosofia e ciência segundo o programa de *Humano, demasiado humano*: no plano epistemológico, a ciência aparece como aliada na tarefa de tomar pé das condições do conhecimento humano, apontando o caráter provisório, simplificador, falsificador das categorias que formatam nossa visão do mundo e de nós mesmos, e ainda, a ciência proveria um método para se abordar a gênese e o funcionamento dos valores e das ficções culturais em geral; no plano ético, a ciência aparece como instrumento próprio a um modo de vida voltado ao conhecimento das coisas próximas.

Tentamos mostrar também que, em *Humano, demasiado humano*, a ênfase na investigação histórico-filosófica das condições do conhecimento se liga às investidas nietzschianas no sentido de pensar um novo lugar para o filósofo, diferente do lugar *sui generis* definido pela filosofia transcendental. A aposta num “filosofar histórico”, e portanto num fazer filosófico informado pela ciência, se justifica, então enquanto opção metodológica que permitiria uma melhor abordagem dos fenômenos cognitivos envolvidos na formação de crenças sobre o mundo, a ética e a estética.

Poderíamos acrescentar, ainda, que Nietzsche credita um efeito terapêutico aos conhecimentos científicos, uma vez que eles

seriam capazes de combater os danos causados pelo apregoamento das “necessidades científicas”. Vale lembrar, é claro, que Nietzsche não vê na ciência um meio de acesso a algo como a “constituição última” da realidade; no discurso científico, como nos demais, está-se sempre no domínio dos fenômenos humanos, o que equivale a dizer – considerando-se o que foi dito sobre o caráter circunstancial, adaptativo, instrumental dos *a priori*s que formatam o conhecimento humano – que se está sempre no domínio da ficção.

“O homem científico é a continuação do homem artístico”

A vantagem da ciência sobre outras formas de percepção e organização do mundo está exatamente em ver a ficção como ficção, em assumir uma posição de distanciamento frente aos erros que regem nossa organização cotidiana do mundo. Nietzsche valoriza a ciência enquanto espaço onde se cultiva a desconfiança frente a seus próprios instrumentos conceituais, e conseqüentemente entende que também os instrumentos conceituais da ciência, como todos os outros, são forjados por projeção de nosso aparato perceptivo e intelectual. A fiar-se na descrição nietzschiana, seria característico desse aparato perceptual e intelectual cumprir uma função adaptativa que depende da simplificação, da transfiguração do mundo segundo nossas necessidades circunstanciais. Ou seja, o modo de funcionamento mesmo de nosso aparato cognitivo faz com que ele esteja destinado a nutrir-se, acima de tudo, da ilusão e do autoengano. Se na gênese de nossos conceitos atua essa função simplificadora, ficcionalista, tampouco os conceitos científicos escaparão ao título de *ficção*. É essa origem ficcional e criativa dos mecanismos utilizados pela ciência o que fará com que ela seja vista em íntima analogia com a arte.

Béatrice Han-Pile analisou, de forma primorosa, como Nietzsche concebia a analogia entre arte e ciência no artigo inacabado de

juventude, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. O que temos tentado mostrar é que os traços fundamentais dessa analogia são reiterados em *Humano*, o que provavelmente é ofuscado pelo tom de ruptura desse livro, tom que salta aos olhos do leitor anteriormente familiarizado com *O nascimento da tragédia*.

Segundo nossa interpretação, o fundamental dessa ruptura aparece na desvalorização da arte enquanto instrumento de propulsão da cultura metafísica. A partir dessa mudança na avaliação nietzschiana podemos compreender seus esforços no sentido de afastar-se da metafísica de gênio schopenhaueriana, substituindo-a por uma visão naturalizada do fazer artístico. O que é posto em xeque em *Humano* é a ideia de que o artista teria acesso imediato à constituição última da existência, seja ela pensada como “vontade” ou “coisa em si”. Questiona-se a ideia de que o artista seria o sujeito de uma “inspiração” miraculosa.

Na visão naturalizada do artista, este é caracterizado como um trabalhador perseverante, observador, como alguém cujos esforços estão em continuidade com a tradição, alguém portador de boas qualidades humanas, ao invés de dons divinos. Essa visão é construída por Nietzsche de forma muito nuançada e penetrante ao longo de todo o capítulo “Da alma dos artistas e escritores”, mas pode ser sintetizada na fórmula que conclui o aforismo 155, sob o título *A crença na inspiração*, que analisa o fazer artístico (cf. MA I/HH I §155, KSA 2.146-7). A conclusão do aforismo é que “Todos os grandes foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar.” Note-se que essa descrição do fazer artístico contribui enormemente para a aproximação entre o artista e o cientista. Poderíamos lembrar também que, ao pensar “o grau superior da cultura, que se coloca sob o domínio (se não sob a tirania) do conhecimento” – isto é, o tipo de cultura que Nietzsche acreditava estar em ascensão em seu tempo – o filósofo identificará como os valores distintivos dessa cultura a “reflexão severa, concisão, frieza, simplicidade

deliberada levada ao extremo; em suma, restrição do sentimento e laconismo”. É notável que esses princípios que Nietzsche aplica à arte de seu tempo em muito se assemelham às “virtudes epistêmicas” que ele havia creditado à ciência.

O passo final da naturalização da arte será mostrar que o artista se beneficiou da má compreensão que o interpretou em termos metafísicos – a mesma má compreensão que atuou na origem das concepções que associam a imagem do artista àquela do louco e do santo – e acabou por acreditar ele mesmo nessa interpretação. Como resultado, a arte foi fortemente atrelada à tradição de pensamento metafísico. Podemos supor, com bastante segurança, que é justamente por isso que a arte recebe um papel menor no programa filosófico de *Humano*, e que o papel de destaque conferido à ciência tem uma razão estratégica, uma vez que haveria uma intolerância recíproca entre ciência e metafísica.

Tendo em vista o intuito nietzschiano de pensar as condições de uma cultura pós-metafísica, podemos compreender melhor as afirmações, um tanto polêmicas, de que a arte representaria um estágio específico do pensamento humano, um estágio em vias de desaparecimento, ou ainda, de que a arte seria ultrapassada pela ciência. Há aqui, é claro, uma ressonância das ideias de Auguste Comte, segundo as quais o pensamento humano se desenvolveu em três estágios: teológico, metafísico e positivo⁸.

Nos momentos do livro em que Nietzsche ressalta a oposição entre ciência e arte, esta é pintada com as cores da metafísica, isto é, nesses momentos Nietzsche a associa com as ideias de grandeza, intensidade, obscuridade, por contraste com a modéstia, leveza e clareza que caracterizariam o pensamento científico⁹. Por outro

8 Ver COMTE, A. *Opúsculos de filosofia social*. Trad. de Ivan Lins e João Francisco de Souza. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.

9 Ver MA I/HH I §150, KSA 2.144.

lado, nos momentos em que o que está em questão não é a inserção da arte na cultura metafísica, mas a compreensão naturalista do fazer artístico ele mesmo, vimos como arte e ciência são aproximadas.

Na ideia de que “o homem científico é a continuação do homem artístico” (MA I/HH I § 222, KSA 2.185-6) está contida tanto essa visão (comtiana) progressista do pensamento humano, quanto a analogia genética entre arte e ciência. O fator comum entre arte e ciência segundo este aforismo, ao que tudo indica, é que ambas seriam meios pelos quais se aprende a “olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a elevar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: ‘Seja como for, é boa a vida’”. Ou seja, arte e ciência seriam formas de conhecimento, formas de “olhar a vida”, bem como motivadores de uma atitude que afirma a vida. Que não passe despercebida tampouco a “lição” que Nietzsche então credita à arte, a lição de “ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis – esta lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento”. O notável aqui é que esta é uma lição a ser recebida pelo espírito livre, caracterizado por um modo de vida voltado ao conhecimento, ao cuidado das coisas próximas, à percepção de si mesmo como nem mais nem menos que *natural*¹⁰.

Seguindo uma pista dada já no primeiro aforismo do livro, poderíamos pensar que arte e ciência têm em comum o fato de serem ambas formas *sublimadas* de lidar com as percepções e organizações conceituais humanas, entendendo que com a metáfora da sublimação, tomada da química, Nietzsche refere-se à capacidade de tornar mais refinados materiais originalmente grosseiros, como seriam nossas representações triviais.

É interessante notar, afinal, que o tom comtiano de Nietzsche no que concerne à arte tende a desaparecer nas obras subsequentes;

¹⁰ Ver MA I/HH I § 34, KSA 2.53-55.

aliás, Nietzsche posteriormente se esforçará bastante para purgar de sua visão evolutiva do mundo qualquer resíduo da ideia de progresso. Já no chamado período intermediário, de forma mais emblemática em *A gaia ciência*, Nietzsche passará a enfatizar sua aposta na arte e na ciência enquanto meios para a *sublimação* que estaria na base de toda grande obra cultural. Ganhará espaço também uma linha de pensamento que Nietzsche deixa apenas entrever em *Humano, demasiado humano*, segundo a qual arte e ciência seriam as formas por excelência de lidar com o caráter ilusório, errôneo das formas com que organizamos o mundo. Neste sentido, arte e ciência trariam contribuições opostas e complementares a um modo de vida voltado ao conhecimento – caberia à ciência o cultivo das exigências de “integridade intelectual”, firmando uma atitude de desconfiança frente ao mundo humanizado, radicalmente construído sobre o erro; por outro lado, caberia à arte o papel de cultivar a boa consciência na ilusão, um papel reconciliador caracterizado por Nietzsche como “suspensão da descrença”. Como dissemos, essa última consideração sobre arte e ciência está apenas sugerida em *Humano*, aparece em suas entrelinhas, sendo completamente desenvolvida apenas nas obras posteriores, razão por que dela trataremos em outro lugar.

Abstract: In this article, we shortly analyse the innovations raised by *Human, All Too Human*, regarding to the role of art and science in culture, looking for a better understanding of Nietzschean statement that “the scientific man is the continuation of the artistic man” (MA I/HH I § 222, KSA 2.185).

Keywords: art – science – *Human, All Too Human*

referências bibliográficas

1. COMTE, A. *Opúsculos de filosofia social*. Trad. Ivan Lins e João Francisco de Souza. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.
2. FREZATTI JR., W. A. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: GEN/Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001 (Coleção Sendas & Veredas).
3. HAN-PILE, B. “Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche”. Trad. André Luís Mota Itaparica. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.29, GEN 2011.
4. KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil Editora S.A., 1959.
5. LANGE, F. A. *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance*. New York: Hacourt, Brace & Co., 1925.
6. LOPES, R., *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, 2008.
7. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
8. _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
9. _____. *O nascimento da tragédia – ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
10. PEARSON, K. A. “Nietzsche’s Brave New World of Force”. In: *Pli: Warwick Journal of Philosophy*, University of Warwick, 2000, v. 9, p. 6-35.

Medrado, A.

11. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

Artigo recebido em 09/08/2011.

Artigo aceito para publicação em 20/08/2011.