



**Paixão do conhecimento, ciência e pressupostos
morais em *Aurora*, de Friedrich Nietzsche**

**Passion of knowledge, science and moral assumptions
in *Aurora*, from Friedrich Nietzsche**

Daniel F. Carvalho¹

Resumo: O artigo analisa alguns aspectos da crítica de Nietzsche à moral na obra *Aurora*: em primeiro lugar, destaca-se o papel da *paixão do conhecimento* e da *honestidade intelectual* como móveis da crítica de Nietzsche à moral; em segundo lugar, discute-se a distinção entre a reflexão nietzschiana sobre o fenômeno moral e a ciência da moral praticada pelos genealogistas ingleses; por fim, discute-se os dois flancos a partir dos quais a crítica do filósofo se apresenta nessa obra: por um lado, a ideia de que a moral estaria estabelecida sobre falsos pressupostos; por outro, a ideia de que a moral tradicional, especialmente a cristã, é desfavorável ao florescimento de determinados tipos humanos e constitui uma ameaça à grandeza e à excelência humana.

Palavras-chave: Nietzsche; paixão do conhecimento; honestidade intelectual; ciência; moral.

Abstract: This paper analyzes some aspects of Nietzsche's critique of morality in the book *Daybreak*: firstly, the role of the passion of knowledge and of the intellectual integrity as motive of Nietzsche's critique of morality; secondly, it is discussed the distinction between the Nietzschean reflection on the moral phenomenon and the science of morality practiced by the English genealogists; finally, the paper discusses the two flanks from which the philosopher criticizes the morality in his work: on the one hand, the idea that morality is established on false premises; on the other hand, the idea that the traditional morality, especially the Christian morality, is unfavorable to the flowering of certain human types and constitutes a threat to human greatness and excellence.

Keywords: Nietzsche; passion of knowledge; intellectual integrity; science; moral.

1 Professor do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia do CEFET-MG.

Na seção de *Ecce homo* dedicada à obra *Aurora*, Nietzsche destaca a importância que atribui à pesquisa sobre a origem dos valores morais, “uma questão de primeira ordem, porque condiciona o futuro da humanidade”², e afirma que é neste livro de reflexões sobre os preconceitos morais que ele “inicia sua campanha contra a moral”³. Essas passagens não deixam dúvidas acerca da importância que o filósofo atribui a esta obra no desenvolvimento de sua posição filosófica. Se as pesquisas acerca da origem se iniciam com o programa naturalista estabelecido em *Humano, demasiado humano*, é em *Aurora* que Nietzsche se dedica de maneira mais aprofundada à pesquisa sobre a origem da moral e põe pela primeira vez de forma mais clara a questão acerca do valor dos valores morais.

Esse aprofundamento da reflexão acerca dos valores morais acompanha o modo como Nietzsche compreende o conhecimento de um modo geral e a ciência em particular, uma vez que ele empreende um tipo de desmitologização das avaliações morais partindo da perspectiva segundo a qual o caráter pretensamente indiscutível de tais avaliações estaria em contradição com os valores fundamentais da cultura científica ocidental⁴. O cerne dessa problemática, como observa Roberto Barros⁵, está no antagonismo entre as exigências estabelecidas pela cultura ocidental em torno do conhecimento e sua limitação em função de pressupostos morais que acabariam por restringir o escopo do conhecimento a certas interpretações que não seriam dignas da multiplicidade exibida pela realidade. Isso seria um resultado, para Nietzsche, do fato de que a separação entre a perspectiva moral-religiosa e a racional nunca foi, na realidade, inteiramente realizada. A suposição de uma origem divina da razão levou a filosofia na direção da religião e manteve uma influência permanente sobre o conceito ocidental de conhecimento. Isso, na visão de Nietzsche, contribuiria para obstruir uma investigação honesta acerca dos fatos morais, por exemplo, situação que só começaria a ser realmente superada com o aparecimento das investigações naturalistas no século XIX, que estabeleceram uma compreensão da condição do ser humano na qual ele é entendido como um ser indistinto do restante da natureza, e com isso confrontaram uma concepção que havia se sedimentado e dominado toda a modernidade.⁶ Essa ligação entre juízos morais-religiosos e suas proximidades e

2 EH, Porque escrevo livros tão bons, *Aurora*, § 2.

3 *Ibidem*, § 1.

4 Cf. BARROS, 2007, p. 138.

5 *Idem*.

6 *Ibidem*, p. 152. Como aponta BARROS, a identificação da influência de pressupostos morais-religiosos na perspectiva de conhecimento ocidental e as contradições que ela ocasiona são alguns dos principais pontos da reflexão de Nietzsche a partir de *Aurora*. Os pressupostos morais que subjazem à compreensão de conhecimento na cultura ocidental a teriam conduzido a uma situação contraditória, na qual a exigência de verdade é ao mesmo tempo obstruída, e seriam responsáveis pelo afastamento da filosofia de uma compreensão da realidade em sua multiplicidade. Somente com o darwinismo e a emergência das compreensões dinâmicas da natureza essa situação começaria de fato a ser superada. Daí que Nietzsche, em *Aurora*, oriente suas

diferenças com o conhecimento científico será abordada por Nietzsche no período de *Aurora*. Em um fragmento póstumo da primavera de 1880, ele escreve:

Comum aos juízos morais e religiosos é, em primeiro lugar, a crença de que eles possuem o conhecimento da natureza e do interior humano; segundo, ambos negam ter apenas um valor local e relativo; onde quer que apareçam eles se comportam como juízos válidos atemporalmente [*allzeitlich*]; terceiro, ambos acreditam em tipos de acesso ao conhecimento diferentes daqueles conhecidos pela ciência; quarto, ambos imaginam seres que não existem, os juízos religiosos, deuses, os juízos morais, homens bons e maus e coisas semelhantes; quinto, ambos odeiam a investigação e falam de falta de vergonha ou coisa pior, se você quer vê-los nus; em sexto lugar, eles são ligados um ao outro, uniram-se para apoiar um ao outro e não se separam, pelo menos não completamente: um vive do outro (NF/FP 1880, 3 [133], KSA 9.91).

Todos os pontos destacados neste fragmento póstumo são mais ou menos discutidos na obra *Aurora*. Em primeiro lugar, a crença compartilhada pelos juízos morais e religiosos acerca da natureza e do interior humano sofrerá da parte de Nietzsche um de seus mais poderosos ataques, na medida em que nessa obra ele se dedica a mostrar os equívocos envolvidos nas noções de “ego”, “sujeito”, “eu”, e na noção de agente que está pressuposta nesses juízos, ao explicitar o caráter múltiplo e ao mesmo tempo inconsciente da maior parte de nossa vida subjetiva. Em segundo lugar *Aurora*, seguindo a senda aberta em *Humano, demasiado humano*, parte da compreensão da relatividade e multiplicidade das morais efetivamente existentes, de modo que às pretensões de universalidade e atemporalidade serão objetadas as condições e necessidades de surgimento, assim como o enraizamento fisiopsicológico sobre os quais repousam em última instância o conjunto das avaliações e juízos morais. Em terceiro lugar, Nietzsche rejeita os modos de conhecimento que não se baseiam nos métodos científicos, caracterizados pelo rigor na observação, pela empiria, pelo cinza da coisa documentada, pela sobriedade. Em quarto lugar, tanto os juízos morais quanto os juízos religiosos supõem a existência de entes que na verdade não existem, como deuses, por exemplo. Para Nietzsche, a elucidação histórica das condições de emergência dos conceitos seria suficiente para “provar” sua inexistência: “Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde *surgir* a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus”, escreve Nietzsche no aforismo § 95 de *Aurora*. Em quinto lugar, o caráter pretensamente indiscutível ou inquestionável desses juízos é compreendido por Nietzsche como

investigações em direção a uma análise radical da moral, no intuito de uma relativização dos valores morais que teria como efeito mitigar o nosso impulso a tomar dogmaticamente nossas avaliações e desobstruir o caminho para uma visão mais adequada da realidade. Cf. BARROS, 2007, p. 166.

em contradição com os valores que guiam a cultura científica ocidental e devem ser postos também sob escrutínio, independente dos escrúpulos morais que procuram frear este tipo de investigação sob os mais diversos argumentos. Em sexto lugar, a relação de interdependência de ambos os tipos de juízo deveria ser desvelada. Além disso, somente uma investigação histórica e fisiopsicológica sobre a continuidade e descontinuidade entre os pressupostos morais e o próprio conhecimento seria capaz de iluminar a ligação entre ambos, mostrar os fatores puramente naturais atuantes no desenvolvimento tanto da moral como do conhecimento e, com isso, permitir a eliminação das consequências acarretadas pela influência da visão moral e religiosa sobre o próprio conhecimento, liberando este último para interpretações mais condizentes com o caráter ao mesmo tempo transitório e múltiplo do real. As pesquisas realizadas por Nietzsche nesta direção perpassam as obras *Aurora*, na qual ele evidencia a projeção de valores morais do presente sobre a própria origem histórica da moral, e *A gaia ciência*, na qual ele indica que a nossa compreensão da natureza ainda seria marcada pela projeção de antropomorfismos morais. As pesquisas e os experimentos que ele desenvolve nessas obras são impulsionadas pelo espírito da *paixão pelo conhecimento*.

Como argumenta Marco Brusotti,⁷ a partir de *Humano, demasiado humano* as reflexões de Nietzsche giram em torno da questão do espírito livre e do modo como este último, entendido enquanto um novo ideal, pode oferecer ao filósofo uma forma de vida capaz de acolher e potencializar as forças liberadas pelo movimento antimetafísico e antirreligioso característico da modernidade sem, com isso, sucumbir ao seu caráter dissolvente, em outras palavras, seu caráter niilista. Ao ideal do espírito livre presente nessa obra estão associadas a tentativa de superação das paixões e de dissolução da metafísica, a dedicação ao conhecimento e à compreensão da moral e da religião, a intuição do caráter errôneo sobre o qual estaria ancorado todo empreendimento cognitivo humano e a rejeição da necessidade metafísica. Além disso, a obra reflete sobre as consequências ao mesmo tempo fatais e possivelmente liberadoras desse conjunto de perspectivas e processos, concluindo pela necessidade do bom temperamento e da moderação das paixões na lida com tais consequências. É dentro desta atmosfera que o filósofo de espírito livre se dedicaria então à tarefa de fazer a história “científica” dos sentimentos, dos conceitos e das representações morais. Em *O Andarilho e sua sombra*, que integra o segundo volume de *Humano, demasiado humano*, esse modo de vida voltado para o conhecimento será acompanhado pela recomendação do cuidado com as coisas próximas, em um tipo de dietética que procura ordenar a vida cotidiana. O espírito dos dois volumes que constituem *Humano, demasiado humano*, deste modo, poderia ser sintetizado pelo seu interesse em relação às coisas próximas, indiferença em relação às coisas primeiras e últimas e pela necessidade de moderação dos afetos.

7 Cf. BRUSOTTI, 1997b; Cf. Também: BRUSOTTI, 1997a.

Mas o modelo baseado na moderação dos afetos característico dessa primeira obra, como mostra Brusotti, sofreria uma mudança significativa pouco depois de *O andarilho e sua sombra* com o surgimento do conceito de *paixão do conhecimento* [*Leidenschaft der Erkenntnis*], que passa a mobilizar Nietzsche a partir de *Aurora*. Nesta obra, a concepção inicial de liberdade de espírito presente na primeira obra da trilogia do espírito livre⁸ modifica-se pelo fato de que agora a condição do filósofo será pensada a partir da necessidade de um novo tipo de paixão extrema, característica que Nietzsche passa a considerar imprescindível não apenas ao pensador, mas a todo e qualquer tipo superior.⁹ No aforismo § 429 de *Aurora*, intitulado *A nova paixão*, Nietzsche discorre sobre a paixão do conhecimento e afirma que a humanidade poderia mesmo sucumbir em função da busca pelo conhecimento, mas que isso ainda assim seria considerado preferível a um retorno à barbárie. O conhecimento teria se transformado em uma nova paixão, um tipo de força irresistível que não para diante de qualquer obstáculo e que teme, unicamente, sua própria extinção. Essa paixão do conhecimento extremada e a possibilidade de que a humanidade pereça em seu nome, para Nietzsche, nos colocaria diante de uma escolha, uma vez que “se a humanidade não perecer de uma *paixão*, perecerá de uma *fraqueza*: o que é preferível? Eis a questão principal: Queremos para ela um final em luz e fogo ou em areia?” (M/A § 429, KSA 3.265).¹⁰

À paixão do conhecimento, como aponta Brusotti, está associada a seriedade, compreendida por Nietzsche neste momento como sendo uma marca de toda grande paixão. Somente em *A gaia ciência* a ligação entre paixão do conhecimento e seriedade seria modificada, na medida em que nesta última obra o peso da seriedade será contrabalançado pelos poderes da arte, da afirmação da aparência e pelos poderes do riso. O que não se modifica, contudo, entre as duas obras, é o sentido para a *honestidade*, a *retidão* ou *probidade* [*Redlichkeit*] intelectual enquanto marca distintiva dessa paixão.

Nietzsche alude às características dessa honestidade em vários aforismos de *Aurora*. No aforismo § 370, por exemplo, a retidão é identificada com a disposição do pensador a sempre se colocar diante do contraditório, a jamais “reter ou calar para si mesmo algo que pode ser pensado contra os seus pensamentos”. Isso, para Nietzsche, seria a “primeira forma de retidão do pensamento [*Redlichkeit des Denkens*]”. O pensador não apenas não deve se reter diante do contraditório como deve estimulá-lo em si mesmo: “A cada dia você também deve conduzir sua campanha contra si mesmo. Uma vitória e uma trincheira conquistada não

8 A trilogia do espírito livre é constituída pelas obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*.

9 Essa mudança, aponta BRUSOTTI, ocorre quando Nietzsche “concentra suas análises do poder pela primeira vez principalmente no “sentimento de poder [*Gefühl der Macht*]” BRUSOTTI, 1997b, p. 208. Sobre este ponto, Cf. também FRANCO, 2011, prefácio, p. IX.

10 Cf. também: M/A, § 197, § 482.

são mais assunto seu, mas da verdade – mas também sua derrota não é mais assunto seu!” (M/A § 370, KSA 3.244). No aforismo § 84, por sua vez, Nietzsche critica o fato de que o cristianismo não “educa o sentido da honestidade [*Sinn für Redlichkeit*]” e denuncia os eruditos cristãos porque “apresentam suas conjecturas ousadamente, como se fossem dogmas” (M/A § 84, KSA 3.79). Já no aforismo § 456, Nietzsche afirma que a retidão não estaria elencada nem entre as virtudes socráticas nem entre as cristãs, e que ela “é uma das mais novas virtudes, ainda pouco amadurecida, frequentemente confundida e desconhecida, e que mal tem consciência de si – algo em devir, que podemos promover ou inibir, conforme entendermos” (M/A § 456, KSA 3.275). No § 482, por fim, Nietzsche estabelece a ligação entre paixão do conhecimento, seriedade e honestidade intelectual e as distingue como marcas do filósofo¹¹:

Então procuramos demais, ao buscar companhia de homens que se tornaram brandos, saborosos e nutritivos, como castanhas que foram postas e tiradas a tempo do fogo? Que pouco esperam da vida, tomando-a, isto sim, como um presente não merecido, que os pássaros e as abelhas lhe tivessem trazido? Que são orgulhosos demais para jamais sentir-se recompensados? E sérios demais em sua paixão do conhecimento e da retidão [*Leidenschaft der Erkenntniss und der Redlichkeit*] para ter tempo e solicitude para fama? – Chamaremos tais homens de filósofos; e eles próprios acharão ainda um nome mais modesto (M/A § 482, KSA 3.286).

É somente com a obra *A gaia ciência* que esta ligação entre “gravidade”, honestidade e paixão do conhecimento se modifica, na medida em que nela, como dissemos, Nietzsche mobiliza os poderes da arte, da aparência e do riso como um contrapeso à seriedade heroica de que a paixão do conhecimento estaria impregnada. No aforismo 107 de *A gaia ciência*, com efeito, Nietzsche escreve:

Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente sensível –, seria intolerável para nós. A retidão [*Redlichkeit*] teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como a *boa* vontade de aparência. [...] Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma distância artística, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de

11 Ainda sobre honestidade em *Aurora*, Cf.: M/A § 167, § 536, § 550.

toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós (FW/GC § 107, KSA 3.464-5).

Este colocar o chapéu de bobo, ter boa vontade com a aparência e rir de si mesmo, para Nietzsche, seria o contrapeso necessário à tendência que a exigência de retidão poderia nos conduzir, a de “cair totalmente na moral” e nos tornarmos “virtuosos monstros e espantalhos”. Para o filósofo, devemos “também *poder ficar acima da moral*: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela” (FW/GC § 107, KSA 3.465).¹² Em *Aurora*, contudo, Nietzsche ainda está dentro do registro de seriedade característico da *paixão do conhecimento*, e é neste espírito, então, que ele empreende uma investigação histórica e fisiopsicológica da moral, reflete sobre o modo como os genealogistas da moral têm tratado a questão de sua origem, coloca em questão as avaliações morais e seu caráter pretensamente indiscutível, e inicia com isso sua “campanha de crítica à moral.

A crítica à moral em *Aurora* está diluída ao longo dos aforismos que compõem a obra e ocorre basicamente em duas frentes: a) por um lado, na sua forma mais predominante, por meio da consideração de que a moral envolve *falsos pressupostos*, como, por exemplo, uma noção falsa de agente. Nietzsche submete essa noção a uma abordagem de ordem naturalista que tem por consequência a compreensão de que as ações humanas não resultam de uma vontade livre e autônoma, mas seriam determinadas por fatores fisiológicos e psicológicos dos indivíduos, mais especificamente, pela sedimentação de determinados instintos e por uma luta de impulsos inconscientes que subjazem e subordinam o intelecto; b) por outro lado, Nietzsche considera que a moral tradicional é desfavorável ao florescimento de determinados tipos humanos. Trata-se aqui da visão segundo a qual a moral tradicional, especialmente a cristã, constitui uma ameaça à grandeza e à excelência humana. Embora não tenha tanta proeminência em *Aurora* como terá em obras posteriores, trata-se de um tipo de crítica que também desempenha um papel importante nesta

12 É importante destacar, como apontou BRUSOTTI, que aquilo “que a proibição científica proíbe em *Aurora*, proíbe também em *A gaia ciência*. A diferença essencial para *Aurora* diz respeito ao modo de vida do conhecedor. *A gaia ciência* enfatiza na autocompreensão estética o momento da poesia, encenação e preparação. Aqui, também, o conhecedor precisa de honestidade e veracidade científica para se tornar ele mesmo, para se formar como um todo” BRUSOTTI, 1997b, p. 220. O homem de conhecimento oscilaria, enfim, entre a honestidade científica e a arte. Ainda de acordo com Brusotti, Nietzsche não desiste da “ideia geral de um filosofar apaixonado depois de *Aurora* - nem em *Assim falou Zaratustra*, nem depois. A paixão, a grande paixão, ainda pertence à sua autoconcepção e à sua concepção de espírito livre em 1888” (*Ibidem*, p. 224), ponto em que estamos inteiramente de acordo com intérprete. Ainda sobre a *Redlichkeit* na obra *A gaia ciência*, Cf. § 110, § 114, § 319, § 335.

obra, o que se mostra especialmente nas passagens em que Nietzsche aborda a questão da supressão do indivíduo em nome da moral, critica o cristianismo ou quando revela o caráter nocivo da compaixão¹³.

A ideia de que a moral estaria sustentada em falsos pressupostos constitui um dos elementos centrais da crítica de Nietzsche em *Aurora* e é, como ele próprio afirma, o que o distingue dos outros negadores da moral. No aforismo § 103, intitulado “*Há dois tipos de negadores da moralidade*”, Nietzsche estabelece essa distinção: a) em primeiro lugar, há aqueles que negam “que os motivos morais que as pessoas *alegam* tenham”, de fato, “impelido seus atos”, um tipo de suspeita que já se encontraria, por exemplo, em La Rochefoucauld e outros moralistas franceses; b) em segundo lugar, há aqueles que negam que “os juízos morais repousem sobre verdades” (M/A § 103, KSA 3.91), o que significa dizer que os indivíduos realmente agem impelidos pelos motivos que alegam, mas que eles estariam baseados em erros, em falsos pressupostos que subjazem todo juízo moral.

Nietzsche dedica uma série de aforismos de *Aurora* ao exame dos pressupostos sobre os quais estão assentados os juízos morais, como as noções de “sujeito”, “eu”, “ego”, “motivo”, “liberdade” e “consciência”. Os aforismos que compõem o grupo no qual Nietzsche realiza este exame crítico têm em comum o fato de estarem atados tanto a uma discussão acerca da superficialidade da linguagem e da consciência

13 Cf. CLARK; LEITER, 1997, p. XIII. CLARK e LEITER diferenciam a obra *Humano, demasiado humano* de *Aurora* com base na distinção que Nietzsche estabelece no aforismo § 103 de *Aurora* entre dois tipos de negadores da moralidade. No aforismo § 103, Nietzsche distingue aqueles que, como La Rochefoucauld, negam a moralidade na medida em que apontam as motivações egoístas por trás das ações humanas consideradas moralmente valorosas, por supostamente terem uma *motivação não egoísta*, daqueles que negam a moral por considerar que ela estaria assentada em *falsos pressupostos*, em *erros*, o que significa dizer que assim como havia “alquimistas que acreditavam nesses pressupostos e agiram de acordo com eles (M/A § 103, KSA 3.91), as ações consideradas moralmente valorosas também são realizadas pelos agentes com base na crença no seu valor, ou seja, por razões morais, embora os seus pressupostos sejam falsos. A crítica nietzschiana na primeira obra que compõe a trilogia do espírito livre, obra na qual Clark e Leiter reconhecem que Nietzsche inicia seu trabalho de “retraduzir o homem de volta à natureza”, assemelha-se à realizada pelos moralistas franceses como La Rochefoucauld, ou seja, resume-se a apontar as *motivações egoístas* por trás das ações “morais”, de modo a minar sua força moral, enquanto a crítica em *Aurora* seria do segundo tipo, baseada na *falsidade dos pressupostos* dos juízos morais. Para os intérpretes, embora Nietzsche alegue no quinto parágrafo do prólogo da obra *Genealogia da moral* que em *Humano, demasiado humano* já se tratava de questionar o *valor* do não egoísmo, o *valor da moral* (Cf. GM, prólogo, § 5), este aspecto dificilmente pode ser enxergado nesta obra, uma vez que nela Nietzsche se limitaria a mostrar as motivações egoístas por trás das coisas consideradas de mais alto valor, no intuito de deslegitimar suas pretensões. Para CLARK e LEITER, *Humano, demasiado humano* não questiona o valor do não egoísmo, e com isso não questiona o valor da moral que se sustenta sobre ele. É justamente por reconhecer a existência de ações moralmente motivadas em *Aurora* e questionar o valor dessas ações para o florescimento de tipos humanos de excelência que Nietzsche reivindicaria esta obra em *Ecce homo* como o início de sua campanha contra a moral. Cf. CLARK; LEITER, 1997, p. XXII-XXV.

quanto à tentativa de esboçar uma compreensão mais adequada da subjetividade humana, que leve em consideração a dimensão inconsciente dos processos que conduzem finalmente às ações. Essa dimensão inconsciente, por sua vez, é entendida por Nietzsche a partir de um modelo *hipotético* de luta de impulsos.¹⁴

No aforismo § 115, com efeito, Nietzsche afirma que nós só possuímos palavras para graus superlativos dos nossos estados interiores, de tal modo que somos, na realidade, ignorantes acerca da trama verdadeira que os constitui. Existiria, neste sentido, um descompasso entre linguagem e realidade, na medida em que todos os signos linguísticos que empregamos, por exemplo as palavras raiva, alegria, dor, ódio, amor e compaixão, só dariam conta dos “estados *extremos*”, deixando escapar completamente “os graus mais suaves e medianos”, a tal ponto que “mesmo os graus mais baixos, continuamente presentes, nos escapam, e, no entanto, são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e nosso destino” (M/A 115, KSA 3.107-8). Nietzsche conclui que nós “*nos conhecemos mal*”, na medida em que nos fiamos por essas manifestações mais grosseiras para as quais temos consciência e palavra, e que, por conta disso, “tiramos conclusão de um material em que, via de regra, as exceções predominam” (*idem*). É para esse material, não obstante, que temos elogio e censura, mas aquilo que parecemos ser de acordo com estes estados dos quais estamos conscientes e para os quais temos palavras “*nenhum de nós o é*” (*idem*). O aforismo § 116 dá continuidade ao tema da ignorância acerca do nosso mundo interior. Neste aforismo evidencia-se a intenção de problematizar a natureza dos juízos morais através do caráter errôneo dos seus pressupostos. Nietzsche realiza uma ligação direta entre os dois temas ao sustentar que o julgamento moral está baseado em um falso pressuposto: o de que motivos conscientes são a causa das ações. Na verdade, argumenta Nietzsche, não sabemos de fato como se produz a ação humana, quais os mecanismos subtilíssimos que a determinam. Ele escreve: “Os atos não são *já* aquilo que nos parecem ser! Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois bem! dá-se o mesmo com o mundo interior” (M/A § 116, KSA 3.109).

Nos aforismos § 109 e 119 Nietzsche procura, então, com base em um modelo que considera os processos inconscientes, formular uma hipótese interpretativa acerca do dinamismo de nossa vida interior. Nietzsche afirma que nada seria mais incompleto do que nossa “imagem da totalidade dos *impulsos* [*Triebe*]” que nos constituem, não conhecemos “o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis

14 Este modelo, que será aprofundado ao longo da evolução do pensamento nietzschiano, sofrerá grande influência da leitura que o filósofo realiza da obra do anatomista Wilhelm Roux sobre a luta das partes no organismo. Segundo MÜLLER-LAUTER, o livro *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre* aparece em fevereiro de 1881, sendo adquirido por Nietzsche, provavelmente, logo após sua publicação naquele mesmo ano, já que é possível encontrar vestígios de sua leitura em várias passagens dos textos de Nietzsche deste período. Cf. MÜLLER-LAUTER, 1978, pp. 189-235.

de sua *alimentação*” (M/A § 119, KSA 3.111). O caráter “inteiramente desconhecido” dessas “leis de alimentação”, contudo, não o impede de especular acerca de como elas funcionariam. Essa alimentação, argumenta Nietzsche, “também será obra do acaso [*Zuffal*]”, de tal modo que nossas vivências “lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso”, e sempre ocorrerá “inanição e definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros”. Nosso interior, desse modo, seria marcado por uma espécie de jogo, ou luta, entre os impulsos, que estariam sempre à espreita na tentativa de agarrar em nossas vivências cotidianas uma oportunidade de se satisfazer. No aforismo § 109, Nietzsche procura indicar uma série de métodos de como lidar com a veemência dos impulsos em sua luta por satisfação, mas afirma que “*querer* combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método”, sugerindo, por fim, que quando acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, no fundo o que ocorre é que “um impulso *que se queixa de outro*” em sua luta por satisfação, luta “na qual nosso intelecto precisa tomar partido” (M/A § 109, KSA 3.98-9). Essas passagens sugerem que nossa atividade consciente não passaria de um pálido reflexo, secundário e subordinado, dessa vida pulsional inconsciente, e que no próprio combate à veemência de um determinado impulso nosso intelecto não é mais que “instrumento cego de *um outro impulso*, rival daquele que nos atormenta com sua impetuosidade” (M/A § 109, KSA 3.98). No aforismo § 119, Nietzsche sugere então que talvez até mesmo nossas “valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido”, que “tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, não ‘sabível’, porém sentido” (M/A 119, KSA 3.113), constituído pela luta desses impulsos na busca por satisfação¹⁵.

Um primeiro ponto para o qual gostaríamos de chamar atenção é o fato de Nietzsche se referir a este processo inconsciente sobre o qual a consciência realizaria um mero comentário como um “texto”. A luta dos impulsos, neste sentido, seria o “texto” básico sobre o qual a própria consciência tece interpretações. Esta imagem retornará em passagens importantes da obra de Nietzsche, como no aforismo § 230 de *Além do bem e do mal*, no qual o filósofo afirma que por trás das diversas interpretações vaidosas até agora realizadas sobre o homem estaria o “terrível” e “eterno” texto básico *homo natura*. A especulação de Nietzsche acerca do dinamismo do nosso mundo interior tem, pois, como resultado, a compreensão de que a consciência e o intelecto desempenham não apenas um papel secundário, mas também subordinado em relação à dinâmica dos impulsos, da atividade fisiológica que lhes subjaz. Como esperar do intelecto e da consciência, nesse cenário, qualquer tipo de relevância na determinação das motivações de nossas ações, se mesmo a vontade que manifestamos conscientemente já seria resultado de processos sobre os

15 Sobre a relação entre as vivências e o caráter “criativo” dos impulsos, Cf. LUPPO, 2012, pp. 178-198.

quais não temos, aparentemente, qualquer domínio? E se não sabemos os motivos de nossas ações, como podemos ser inteiramente responsabilizados por elas e dizer que agimos intencionalmente (M/A § 129)?

Um impulso, na perspectiva de Nietzsche, não está submetido em princípio a qualquer caráter moral, não é naturalmente acompanhado de boa ou má consciência, nem naturalmente acompanhado das sensações de prazer ou desprazer: “adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em contato com impulsos já batizados pela moral de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo” (M/A § 38, KSA 3.45)¹⁶. Um mesmo impulso, deste modo, poderia tornar-se tanto um sentimento de covardia, em função da recriminação que os costumes lançaram sobre ele, ou um sentimento de humildade, “caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e achado *bom*” (*idem*). Os próprios sentimentos não seriam, portanto, “nada de último, nada de original”, já que “por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações e aversões)” (M/A § 35, KSA 3.43-4). No aforismo § 34, Nietzsche defende que os sentimentos morais são transmitidos culturalmente através de um processo por meio do qual as crianças imitam as inclinações e aversões que percebem nos adultos diante de determinadas ações. Somente depois de haver incorporado plenamente esses afetos é que se colocaria a questão acerca do “Por quê?”, na busca de um tipo de fundamentação para tais inclinações e aversões, a partir da qual se formariam então os conceitos morais (Cf. M/A § 34, KSA 3.43). Se por um lado, pois, Nietzsche investiga a dinâmica do mundo interior do ser humano, concluindo que as categorias e a compreensão usual do discurso moral acerca da subjetividade humana não dão conta de sua multiplicidade, não estabelecem adequadamente a relação entre sua dinâmica inconsciente e consciente, nem compreendem adequadamente os aspectos fisiológicos que a constituem, por outro, enfatiza o papel da moralidade dos costumes e das tradições na lida com estes impulsos e na formação dos nossos sentimentos e conceitos morais, de tal modo que os domínios fisiológico e cultural permanecem firmemente entrelaçados.

Como aponta Maria Cristina Fornari, vários fragmentos póstumos do período de *Aurora* testemunham o esforço de Nietzsche no sentido de compreender a emergência do fenômeno moral em sua relação com a base fisiológica do ser humano.¹⁷ A abordagem de Nietzsche, defende a intérprete, destaca nessa relação

¹⁶ Tradução levemente modificada.

¹⁷ Cf. FORNARI, 2008, pp. 114-115. No NF/FP 1880, 6 [144], KSA 9.233, por exemplo, Nietzsche afirma que os sistemas morais são uma “tentativa sempre renovada de encontrar a posteriori um acordo entre os impulsos e a verdade”. Já no NF/FP 1880, 6 [366], KSA 9.291, destaca a diferença de sua nova concepção, que aparece em *Aurora*, em relação à sua perspectiva de *Humano, demasiado humano*: “O essencial não são os motivos esquecidos e o hábito de determinados movimentos – como eu supunha no passado. São, antes, os impulsos, que não têm uma finalidade de prazer e desprazer”. No NF/FP 1880, 6 [123], KSA 9.226, afirma que a moral “vem quando um impulso e a valorização de um certo tipo já existem. Isto vale para todas as éticas”. No NF/

o papel desempenhado pela tradição e pelos costumes no estabelecimento das regras que conduzem a vida social e na formação da moral, a partir da moralidade dos costumes [*Sittlichkeit der Sitte*]. Essa abordagem desenvolve-se a partir de um diálogo crítico que Nietzsche estabelece com o evolucionismo darwinista de matiz spenceriano, da influência do utilitarismo inglês, especialmente na figura de John Stuart Mill, bem como do seu diálogo com Paul Rée, que o inspirara a lançar suas primeiras hipóteses acerca do tema em *Humano, demasiado humano*. Este diálogo impacta fortemente não apenas na compreensão de Nietzsche acerca da origem da moral, mas na própria compreensão do método empregado pelos outros genealogistas na compreensão de sua origem e o levará a um distanciamento desses últimos. Com efeito, no aforismo § 37 de *Aurora* Nietzsche estabelece uma distinção que marca seu procedimento genealógico-naturalista e o distingue do procedimento de outros genealogistas da moral, como Paul Rée e Herbert Spencer. Ele escreve: “Tendo-se demonstrado a suprema utilidade de uma coisa, nada se fez ainda para explicar sua origem: ou seja, com a utilidade não podemos tornar compreensível a necessidade de existência” (M/A § 37, KSA 3.44-5). Nietzsche afirma ainda no mesmo aforismo, indicando a perspectiva de um diálogo crítico com as posições desses autores, que este modo equivocado de raciocínio tem sido predominante, “isso até no âmbito da ciência mais rigorosa” (*idem*). Este procedimento, na visão de Nietzsche, indica falta de sentido histórico, na medida em que por meio dele se realiza uma retroprojeção da utilidade constatada de algo sobre o passado, por exemplo, a função de um órgão do corpo ou a utilidade de uma instituição social, como se esta utilidade fosse a causa de sua gênese¹⁸. Do ponto de vista da elucidação da origem da moral, este

FP 1880, 6 [108], KSA 9.221, propõe o seu modelo de compreensão, deixando-o à disposição de quem tiver interesse de imitá-lo: “Não são os fins, mas a satisfação de um impulso já existente que nos constrange a esta ou àquela moral. Não a razão! Senão ao serviço de um impulso!”

18 Em artigo dedicado à compreensão do projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*, ITAPARICA examina as principais semelhanças e diferenças entre os projetos de naturalização de Nietzsche e Paul Rée. A despeito de uma distinção importante no tocante à continuidade entre investigação filosófica e investigação científica, segundo a qual a continuidade de Nietzsche com a ciência seria mais do ponto de vista metodológico, enquanto Rée toma os resultados da ciência, no caso, das investigações de Charles Darwin, como certos, ITAPARICA resume a relação da posição de Nietzsche nos seguintes termos: “Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche está mais próximo de Rée do que ele mesmo gostaria de confessar. Estão presentes ideias comuns, como a de que a utilidade e seu esquecimento são a origem dos valores morais, assim como o estabelecimento e a manutenção desses valores por meio do hábito e do respeito às tradições. Mas pudemos observar aqui duas diferenças que serão fundamentais para o desenvolvimento da obra de Nietzsche: a negação da existência de instintos altruístas e a concepção de que a moralidade do costume é um processo violento e coercitivo, que antecede toda moralidade, sendo altruísmo e egoísmo conceitos que só teriam surgido depois de um longo processo de domesticação da espécie humana”. Cf. ITAPARICA, 2013, p. 76. Em *Aurora*, as ideias de utilidade e altruísmo como fundamento na origem dos valores morais serão substituídas pela ênfase que Nietzsche confere ao papel desempenhado pelos costumes e o medo diante da autoridade da tradição. Para ele, bem e mal têm a ver com o costume, de modo que bom é o que está de acordo com o costume e mal o que está em oposição a ele, sem relação com

procedimento não apenas falseia a história como acaba contribuindo para justificar os valores morais vigentes¹⁹.

Já no primeiro aforismo de *Aurora* Nietzsche mostra a distância que separaria sua visão genealógico-naturalista daquela defendida pelos outros genealogistas da moral. Na consideração acerca da origem da moral, Nietzsche ressalta seu aspecto irracional, ao invés de um suposto cálculo utilitário que estaria em sua origem²⁰:

Todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente da razão, a tal ponto que sua procedência [*Abkunft*] na desrazão torna-se improvável. Quase toda história de uma gênese [*Entstehung*] não soa paradoxal e ultrajante para o nosso sentimento? O bom historiador não *contradiz* continuamente, no fundo? (M/A § 1, KSA 3.19).²¹

A boa elucidação histórica das questões acerca da origem revelaria a origem vergonhosa da moral, sua *pudenda origo* na desrazão, ao invés do cálculo utilitário. Concebida historicamente como signo de elevação humana ou como uma das características que distinguem o ser humano do restante do reino animal, a moral teria na verdade uma origem bem menos nobre do que aquela desenhada até então pelos historiadores da moral. Assumindo-se o “novo sentimento fundamental”, o da “definitiva transitoriedade” do ser humano, e com ele a perspectiva histórica, já não se pode mais “chegar ao sentimento da grandeza do homem apontando para sua procedência [*Abkunft*] divina: isso agora é um caminho interdito, pois à sua porta se acha o macaco” (M/A § 49, KSA 3.53-4), nem se deve esperar que ele esteja evoluindo em direção a algo mais elevado, pois “para ele não há transição para uma ordem mais alta, assim como a formiga e a pequena lacraia não podem, no final de

a distinção que Rée estabelece entre egoísmo e não egoísmo na definição desses termos. Outro pensador com o qual Nietzsche se confronta em *Aurora* é Herbert Spencer. Nietzsche discorda das ideias de Spencer segundo as quais o fato de colhermos efeitos vantajosos de uma crença a tornariam verdadeira, que a moral seria um resultado das experiências úteis e que a evolução humana consiste no progresso do egoísmo para o altruísmo. A atitude crítica de Nietzsche em relação ao altruísmo é algo que distingue *Aurora* de *Humano, demasiado humano*, já que nesta última Nietzsche critica a existência de motivações e ações não egoístas, mas não seu *valor*. Além disso, as teorias baseadas em altruísmo, utilidade, hábitos e esquecimento são vistas por ele em *Aurora* como padecendo de um grave problema metodológico, na medida em que realizam uma retroprojeção dos valores morais vigentes, especialmente o valor do *não egoísmo* e sua suposta utilidade, sobre a história do surgimento da moral, o que além de falsear a história de seu surgimento contribui para justificar esses mesmos valores. *Aurora*, neste sentido, compartilha com a obra *Genealogia da moral* a crítica à *falta de sentido histórico* que Nietzsche desfere contra os psicólogos ou genealogistas ingleses (Cf. GM-I § 2).

19 Trata-se, aqui, da distinção entre causa da gênese [*Ursache der Entstehung*], ou *causa fiendi*, e finalidade [*Zweck*], que Nietzsche aponta como o elemento peculiar do seu método e que o distanciaria dos genealogistas da moral ingleses. Cf. GM-II § 12 e GM-I § 2. Em *Aurora*, cf. também: M/A § 44, intitulado “*Origem e significado*”.

20 Cf. FRANCO, 2011, p. 61

21 Tradução levemente modificada.

sua ‘trajetória terrestre’, alcançar o parentesco divino e a eternidade” (*idem*).

Tendo como pano de fundo essa compreensão, Nietzsche formula no aforismo § 9 e nos subsequentes sua hipótese acerca da gênese da moral. No aforismo § 9, ele sublinha a dificuldade em se estabelecer a gênese da moral em função da nossa distância temporal dos seus primórdios. Essa distância teria feito com que perdêssemos as percepções mais fundamentais a seu respeito, mas ele sugere, ao mesmo tempo, que tão logo o investigador da moral se aproxime dessas percepções fundamentais, “elas nos ficam presas à garganta e não querem sair”, isso porque, segundo Nietzsche, elas “soam grosseiras” (M/A § 9, KSA 3.21), na medida em que conflitam com a visão edulcorada que o ser humano possui acerca de si próprio. O filósofo afirma que a moralidade consistiria basicamente em uma série de imperativos radicados nos costumes, na autoridade da tradição, à qual se deve obedecer “não porque ela ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (M/A § 9, KSA 3.22). Em seguida ele afirma, então, que a “moralidade não é outra coisa além (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes” e que os “costumes são a maneira *tradicional* [*herkömmliche*] de agir e avaliar [*handeln um abzuschätzen*]” (*idem*). Isto significa dizer que onde não exista tradição não há moralidade, e “quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade” (*idem*). Neste ponto, Nietzsche estabelece a origem da distinção entre os termos básicos da predicação moral que pavimentará sua compreensão acerca da moral tradicional como forma de obstruir o florescimento da excelência humana. Ele afirma que o “homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição” e que “em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’” (*idem*), ou seja, o “mau” seria aquele indivíduo que pratica uma ação que não está em conformidade com a tradição ou que se lhe opõe. Ser “moral”, portanto, seria agir conforme os costumes sancionados por uma tradição, sendo esta entendida como uma “autoridade superior, a que se obedece”, como dito antes, “não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (*idem*), de tal modo que o medo diante da tradição, tratada supersticiosamente como um tipo de intelecto superior que pune aqueles que praticam ações que desviam do esperado, seria o afeto garantidor da perpetuação dos costumes e a reproduzir as relações sociais.

O “grau de moralidade” de um indivíduo, então, seria medido pela frequência com que ele observa a lei ou está disposto a se sacrificar em seu nome. Ao estabelecer a necessidade de sacrifício do individual em nome da manutenção do sentido de coletividade, a moralidade dos costumes acaba fazendo com que aqueles indivíduos que, como Sócrates, perseguiram a senda de valorização do individual como caminho para a própria felicidade “*constituem a exceção* [...]”: todos eles andam por um novo caminho, sob a total desaprovação dos representantes da moralidade do costume – afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda

acepção” (*idem*). A valorização do individual, pois, entra em choque com o sacrifício exigido pela moralidade dos costumes e tem como efeito o sofrimento justamente daqueles “espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história”, pelo fato de “serem percebidos como maus e perigosos, por *perceberem a si próprios assim*. Sob o domínio da moralidade do costume”, conclui Nietzsche, “toda espécie de originalidade adquiriu má consciência” (*idem*).

Esse tipo de moralidade, para Nietzsche, teria exercido uma terrível pressão sobre diversas comunidades humanas antigas durante milênios, mas “também, no conjunto até o dia de hoje” (M/A § 14, KSA 3.26). Ela teria contribuído para conformar nossa própria compreensão de moralidade e permearia o sentido da moralidade moderna, na medida em que esta última valoriza o elemento gregário e de sacrifício do individual em nome da coletividade. Como observa Fornari, Nietzsche sintetiza este aspecto na compreensão de que os impulsos dos indivíduos foram historicamente conformados e sedimentados em um poderoso instinto, o instinto de rebanho:

Qual é, portanto, o instinto que legitima a moral moderna, a moral cristã, da qual a ética utilitarista não é senão o disfarce laico, e que não apenas assume o altruísmo, a bondade e a cooperação mútua como valores absolutos, mas que, com uma significativa inversão de sinal, pretende justificá-las historicamente?

Como é sabido, Nietzsche está convencido de que o instinto do rebanho (*Herdeninstinkt*) é a conformação fisiológica a partir da qual desenvolveu toda a casuística dos nossos imperativos de hoje.²²

Com efeito, Nietzsche afirma no aforismo § 132 que as ações simpáticas, desinteressadas e de utilidade geral são vistas na modernidade como morais em si mesmas, ou seja, ninguém teria de fato questionado o *valor* dessas ações. Nietzsche cita, nesse aforismo, uma gama de pensadores, como Voltaire, Auguste Comte e sua ideia de “viver para o outro”, Schopenhauer, Stuart Mill e a doutrina das afecções simpáticas e da compaixão, ou da utilidade geral como princípio de ação, até os movimentos socialistas e anarquistas surgidos após a Revolução Francesa, como exemplos desse poderoso consenso. Trata-se, sustenta o filósofo, do preconceito de que nós supostamente sabemos “o que realmente é a coisa moral”, como se a ideia da anulação do “eu” ou do “ego” em prol do “outro”, não importando se esse “outro” é o estado, a nação, a comunidade, a fraternidade dos povos, enfim, a “adequação do indivíduo às necessidades gerais”, fosse necessariamente algo moral. Esta concepção, na visão de Nietzsche, mostra-se pernicioso justamente em função do fato de que nela a “*felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo* está em sentir-se um membro útil e um instrumento do todo”, o que significa, uma vez mais, “seja ou

²² FORNARI, 2008, pp. 114-115.

não admitido [...] uma debilitação e anulação do *indivíduo*” (M/A § 132, KSA 3.124)²³. No aforismo § 164 de *Aurora*, Nietzsche torna explícita a relação entre essa inquestionabilidade do *valor* moral atribuído às ações “altruístas” e a obstrução ao aparecimento de tipos de exceção e, com eles, outras formas de valoração. Ele afirma que, na atualidade, aqueles que não “se vêem ligados aos costumes e leis existentes” teriam começado a se organizar em torno da tentativa de “criar para si um *direito*: quando até então, tachados de criminosos, livres-pensadores, imorais, malfeitores, viveram sob o signo da proscricção e da má consciência, depravados e depravadores” (M/A § 164, KSA 3.147). Essa tentativa, na ótica de Nietzsche, deveria ser considerada boa e razoável, na medida em que teria como efeito recordar que:

[...] não há uma moral única determinando o que é moral, e que toda moralidade que afirma exclusivamente a si própria mata muitas forças boas e vem a sair muito cara para a humanidade. Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados; já não deve mais ser tido por vergonhoso divergir da moral, em atos e pensamentos; devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e de comunidade; um enorme fardo de má consciência deve ser eliminado do mundo – tais metas universais deveriam ser reconhecidas e promovidas por todos os homens honestos que buscam a verdade (M/A § 164, KSA 3.147).

Uma investigação histórica e fisiopsicológica da origem da moral, pois, mobilizada pela *paixão do conhecimento*, permitiria uma compreensão mais adequada dos processos envolvidos no surgimento da moralidade, sua crítica e ajudaria a pavimentar o caminho para novas formas de experimentação moral²⁴. Por meio dela seria possível restituir “aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas” e a restaurar “o *valor* das mesmas”, roubar delas a “má consciência”, retirar de todo “o quadro das ações e da vida a sua má aparência”, como escreve Nietzsche no § 148, intitulado “*Perspectiva distante*”.

Referências Bibliográficas

- ABBEY, Ruth. *Nietzsche's middle period*. New York: Oxford University Press, 2000.
- BARROS, Roberto. *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche: Von Menschliches, Allzumenschliches bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin: Parerga, 2007.
- BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin; New York: de Gruyter, 1997a.

²³ Nietzsche ressalta o caráter pernicioso desse tipo de concepção em várias passagens de *Aurora*. Cf. M/A § 134, § 137, § 143, § 144

²⁴ Sobre a questão da pretensa indiscutibilidade da moral e da moral da crítica de Nietzsche à moral, Cf. o estudo clássico: VAN TONGEREN, 2012.

- BRUSOTTI, Marco. „Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*“. *Nietzsche-Studien* 26, 1997b, pp. 199-225.
- CLARK, Maudemarie; LEITER, Brian. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- FORNARI, Maria Cristina. “O filão spenceriano na mina moral de Aurora”. *Cadernos Nietzsche* 24, 2008, p. 114-115.
- FRANCO, Paul. *Nietzsche's Enlightenment: The free-spirit trilogy of the middle period*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.
- ITAPARICA, André. “Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*”. *Dissertatio* [38], 2013, pp. 57-77.
- LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- LOPES, Rogério Antônio. “Methodologischer Naturalismus, epistemische Tugenden und Normativität bei Nietzsche,„. In: ABEL, Güntel; BRUSOTTI, Marco; HEIT, Helmut (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin-New York: De Gruyter, 2012. S. 113-124.
- LUPO, Luca. “Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak 119: ‘Erleben und Erdichten’”. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria J. M. *As the spider spins: essays on Nietzsches critique and use of language*. De Gruyter: Berlin/Boston, 2012, pp. 178-198.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “Der Organismus als innerer Kampf : Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche” *Nietzsche-Studien* 7, 1978, pp. 189-235.
- NIETZSCHE, F. *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. (KSA)
- _____ *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (MA I/HH I)
- _____ *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (MA II/HH II)
- _____ *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. (M/A)
- _____ *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (FW/GC)
- _____ *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (JGB/BM)
- _____ *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (GM/GM)

- _____ *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (EH/EH)
- PIMENTA, O. Observações sobre honestidade intelectual em Nietzsche. *Revista ArteFilosofia*, Ouro Preto, nº 08, pp.134-138, 2010.
- VAN TONGEREN. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudos sobre "Para além de bem e mal"*. Curitiba: Champagnat, 2012.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.