



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Ana Paula Bezerra de Miranda

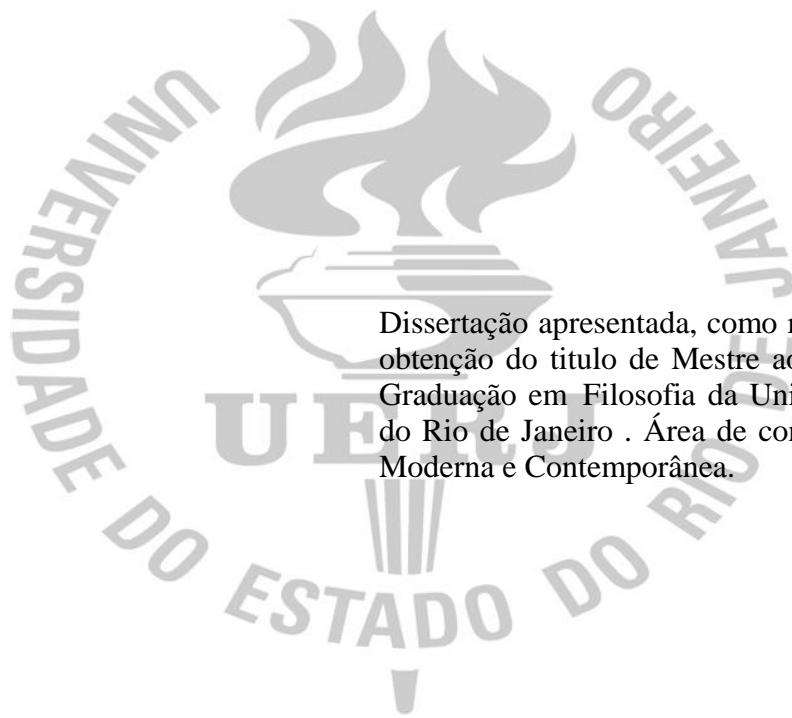
Pensamento em Nietzsche como potência interpretativa da vida

Rio de Janeiro

2009

Ana Paula Bezerra de Miranda

Pensamento em Nietzsche como potência interpretativa da vida



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro . Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof^ª Dr^ª Maria Helena Lisboa da Cunha.

Rio de Janeiro

2009

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ CCS/A

N677 Miranda, Ana Paula Bezerra de.
Pensamento em Nietzsche como potência interpretativa da vida/ Ana
Paula Bezerra de Miranda. - 2009.
136 f.

Orientadora: Maria Helena Lisboa de Cunha.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã –
Teses. I. Cunha, Maria Helena Lisboa da. II. Universidade do Estado
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação.

Assinatura

Data

Ana Paula Bezerra de Miranda

Pensamento em Nietzsche como Potência Interpretativa da Vida

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro . Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 16 de Abril de 2009.
Banca Examinadora:

Prof^a Dr^a Maria Helena Lisboa da Cunha (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a Dr^a Elena Moraes Garcia
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^o Dr^o André Queiroz
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro
2009

DEDICATÓRIA

Dedico essa Dissertação de Mestrado à minha mãe, Raimunda da Silva Bezerra, que, mesmo sabendo de todas as agruras e dificuldades por que passam os que se dedicam ao pensamento filosófico, jamais deixou de me prodigalizar seu apoio e compreensão graças aos quais eu realizo hoje mais essa importante etapa de um desejo profundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente à minha querida professora Maria Helena Lisboa da Cunha pelo intenso estímulo desde a minha pesquisa de Iniciação Científica nos primeiros anos de Graduação até suas indispensáveis palavras de ação ao término dessa Dissertação de Mestrado. Sua presença afetiva, generosidade e atenta orientação foram determinantes na minha formação.

Agradeço à professora Elena Moraes Garcia pelas preciosas contribuições para melhoria do texto e pela disponibilidade em avaliar mais esse trabalho que desde a Monografia de Graduação tem recebido suas valiosas críticas *anti-parti pris* - importantíssimas para o meu amadurecimento como estudiosa em Nietzsche.

Agradeço ao professor André Queiroz pelo texto em interlocução com que me presenteou na pré-Defesa e que possibilitou uma conclusão em “*agon* perspectivo”.

Agradeço ao Centro de Aperfeiçoamento e pesquisa do Ensino Superior (CAPES) e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ pela bolsa de estudos concedida para a realização da pesquisa que resultou nesta Dissertação de Mestrado.

Agradeço à Laurinda Ferreira Martins e Vera Lúcia Gonçalves São Miguel pela colaboração com o empréstimo dos livros da Rede Sirius da UERJ. O apoio e confiança inestimáveis foi de grande valia para conclusão do tema.

Agradeço à Karina Gaspar de Oliveira pela preocupação amiga em todos os momentos de meu Mestrado.

Agradeço a Renato Nunes Bittencourt por ter me ouvido e comparecido em minhas angústias no momento final do texto.

RESUMO

Miranda, Ana Paula Bezerra de. **Pensamento em Nietzsche como potência interpretativa da vida**. Rio de Janeiro, 2006. 136 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

A presente Dissertação de Mestrado consiste em analisar a problemática apresentada por Nietzsche à racionalidade ocidental a partir de suas críticas à gramática. Essa crítica consiste na limitação que a gramática, enquanto pano de fundo para o pensamento no ocidente, procederia em sua determinação do que existe, desde as denominações lingüísticas, sob o fundamento metafísico do “eu”. Um tal modo de estruturação lingüística acaba por interferir na compreensão da realidade pelo homem, isto é, segundo Nietzsche, o pensamento no ocidente teria sido determinado pelos contornos da gramática subjetivo-metafísica e, esquecido de sua origem gregária, almejado, de forma imprópria, alçar-se às questões de cunho filosófico-ontológico-existenciais. Sendo assim, o trabalho se centrará na crítica de Nietzsche à linguagem a partir de um direcionamento das questões da metafísica e da subjetividade. Nosso escopo seguirá a preocupação do filósofo de salvaguardar o pensamento do encobrimento da interpretação unívoca metafísica - elucidando as noções centrais pelas quais o filósofo põe em andamento sua crítica ao texto tradicional: as que giram em torno da representação, da consciência e do pensamento racional. Esperamos apontar em novas direções, implicadas na crítica nietzscheana do que seja pensar de acordo com sua teoria do perspectivismo, e na compreensão do que é o pensamento, analisando o caminho que o filósofo desbrava em direção a uma anunciada Razão Maior, tal como explicitada em sua obra-prima *Assim Falou Zaratustra*, I parte, ‘Dos Desprezadores do corpo’: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo.”

Palavras-chaves: Metafísica. Nietzsche. Subjetividade.

ABSTRACT

The present Master's Degree dissertation consists of analyzing the problem presented by Nietzsche to occidental rationality from his criticisms to grammar. This criticism consists on the limitation that grammar, as background for thinking on the west, would act on its determination about what exists, from the linguistic denominations, under the metaphysical fundament of the "ego". A such mode of linguistic structuring goes to interfere on the reality comprehension by human being, that is, according to Nietzsche, the thinking at the occident would be determined by the subjective-metaphysic grammar contours and, forgetting his gregorious origin, would crave, improperly, lift himself to the philosophic-ontologic-existential questions. So, the work will center on the criticisms of Nietzsche to the language, from a direction of the questions of metaphysic and subjectivity. Our scope will follow the philosopher concerns about safeguard the thought from the masking of the metaphysical univocal interpretation - elucidating the central notions by which the philosopher get on with his criticism to the traditional text: those that revolve around the representation bonded to the conscience and rational thinking question. We expect to point the new directions, involved on nietzschean criticism, about what is to think, and comprehension about what is thinking, analyzing the way the philosopher clear toward an announced Greater Reason, such as explained in his masterpiece Thus Spoke Zarathustra: "Behind your thoughts and feelings, my brother, there is a mighty lord, an unknown sage - it is called Self; it dwells in your body, is your body."

Keywords: Metaphysics. Nietzsche. Subjectivity.

Estou atrás do que fica atrás do pensamento. Inútil querer me classificar: eu simplesmente escapulo. Gênero não me pega mais. Além do mais, a vida é curta demais para eu ler todo o grosso dicionário a fim de por acaso descobrir a palavra salvadora. Entender é sempre limitado. As coisas não precisam mais fazer sentido. Não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é possível fazer sentido. Eu não: quero é uma verdade inventada. Porque no fundo a gente está querendo desabrochar de um modo ou de outro.

Lispector

Aquele que escreve com sangue não quer ser apenas lido, mas aprendido de cor(...) Escreve com sangue e aprenderás que sangue é espírito.

Nietzsche

Aquilo que me instrui, sem aumentar a minha potência, tenho horror!

Goethe

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	A VERDADE COMO VALOR NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA	23
1.1	Razão e niilismo	26
1.2	O problema da “representação-reconhecimento” e sua relação com o niilismo	28
1.3	“Vontade de verdade”	33
1.3.1	<i>Aristóteles: ousia e hypoqueímenon</i>	35
1.4	Crítica nietzscheana da racionalidade filosófica clássica	37
2	A LINGUAGEM	40
2.1	A metafísica da linguagem	40
2.2	A Subjetividade moderna: consolidação do projeto metafísico	42
2.3	A crítica de Nietzsche à subjetividade metafísica	46
2.4	O fundamento artístico dos conceitos em <i>Verdade e mentira no sentido extra-moral</i>	51
2.5	A causalidade da linguagem	61
3	VERDADE, MORAL E VALOR	66
3.1	O surgimento do sujeito moral	68
3.2	Verdade científica e verdade moral.	72
3.3	Fisiologia da vontade metafísica	79
3.4	O caminho para pensar o niilismo	84
3.5	Implosão do conceito substancialista de alma (“Eu cristão”)	87
3.5.1	<i>O sujeito sem unidade substancial</i>	90
3.6	Vontade de verdade e valor	91
4	PERSPECTIVISMO: A POTÊNCIA INTERPRETATIVA IMANENTE	93
4.1	Teoria do conhecimento perspectivo	93
4.2	Fisiologia da vontade de potência	98
5	GRANDE RAZÃO E PEQUENA RAZÃO	102
5.1	Psicologia para uma grande razão	102
5.2	Subjetividade trágica	104
5.3	Corpo-alma: uma tensão entre impulsos	107

5.4	Grande razão.....	110
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	121

INTRODUÇÃO

Prefácio

A presente Dissertação de Mestrado, gerada junto às aulas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, procurou percorrer os escrutínios da análise de Nietzsche ao MODELO OCIDENTAL DE PENSAMENTO e a crítica a seus pressupostos **metafísicos fornecidos pela linguagem**.

Ela teve início desde a graduação com a leitura de um aforismo de Nietzsche que me intrigou profundamente ao ponto de me levar a escolher estudá-lo na Iniciação Científica. Esse aforismo encontra-se no livro de maturidade de Nietzsche, *Além do bem e do mal*, de 1886, no § 20 do Capítulo Primeiro intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, onde ele afirma:

Desde que haja um parentesco lingüístico é inevitável que, em virtude de uma comum filosofia gramatical, EXERCENDO O SEU IMPÉRIO E SUA DIREÇÃO, tudo se encontre preparado para um desenvolver análogo de todos os sistemas filosóficos; ao mesmo tempo que o “**encanto**” exercido **POR ESSAS DETERMINAÇÕES gramaticais interdita o caminho da filosofia no ocidente a certas possibilidades outras de interpretação do mundo.**¹[grifo nosso]

Uma tal assertiva levou-me a querer estudar como esses modos gramaticais funcionam no IMPEDIMENTO de colocação de PROBLEMAS que estejam fora do âmbito da gramática que o homem articula para pensar tudo o que é. Ou seja, senti-me impulsionada a saber, junto à análise de Nietzsche, de que forma o **pensamento no ocidente aprisionaria a vida às determinações lógicas fornecidas pela gramática**. Desse interesse nasceu meu projeto de Iniciação Científica sobre o texto de Nietzsche de juventude de 1876 mais parecido com a sua concepção madura da linguagem, o *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*².

Assim, encontrei na Monografia um caminho da análise nietzscheana da racionalidade que teria sido determinada desde os gregos 1º com a verdade alçada a partir da “visão supra-sensível” através da alma ou espírito visando o Bem Supremo e buscando o que jaz de incorruptível e atemporal nas coisas com Sócrates e Platão. E 2º com sua formulação Aristotélica do discurso categorial e do pensamento disjuntivo que teria legado ao ocidente metafísico a lógica, as definições conceituais das coisas e o paradigma de cientificidade que guiaria o homem

¹ NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro, § 20, p. 25.

² Esse texto de 1873, é do período de juventude do filósofo será substituído, para fins de abreviação de trabalho, o título mais conciso *Verdade e mentira no sentido extra-moral*.

na produção de conhecimento. A busca aos textos aristotélicos nos deu uma indicação de como a tradição metafísica teria se constituído a partir de uma “leitura” lógico-racional disjuntiva da realidade e estruturado o pensamento com base nos pressupostos metafísicos da razão. Esses pressupostos metafísicos, assentados na crença de uma instância absoluta e suprema de apreensão das coisas no real, consiste em um processo de depuração e refinamento transcendente do que não sofre modificação, para com isso erradicar o caráter contraditório dos fatos e excluir a relação de geração e transformação nas quais as coisas emergem.

Uma vez que Nietzsche, nos textos de maturidade a que está baseada minha pesquisa – no período de seus escritos de 1884 a 1889, período de produção das obras *Além do bem e do mal*, *A Gaia Ciência*, o *Crepúsculo dos ídolos*, a *Genealogia da moral* e o *Assim Falou Zaratustra* - direciona suas críticas freqüentemente na subjetividade metafísica, concentrei, nessa fase, minha investigação no “Projeto Subjetivo Moderno” com Descartes que institui o sujeito cognoscente como substrato imutável e centro autárquico do pensar consciente. Conclui, naquela época, que Nietzsche se insurgiu contra o modo de compreensão e captura da realidade pela linguagem, endereçando a esse *modus operandi* da gramática uma interpretação substancialista da vida. Pelo pensamento no ocidente a vida fica aprisionada às “soluções” lógicas fornecidas pela gramática, e o mundo figura como suscetível de ser apreendido pelo intelecto humano, enquanto descoberta e apreensão.

Nessa época já se configurava o viés moral de uma tal ordenação e sistematização da realidade, ao gerar disjunções conceituais entre verdade e mentira a que a vida humana não corresponde senão com a transformação do devir em leis calculáveis e constantes para basear nisso um esquema de comportamento em toda e qualquer situação e onde a subjetividade aparece como guardiã da consciência cristã. Empreendi com o filósofo suas críticas que buscavam obter - segundo o entendimento haurido de sua obra *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo-, uma “implosão da derradeira pretensão lógica ao texto da vida” com a demonstração dos pressupostos morais que a ilusão simplificadora da gramática condiciona o PENSAMENTO NO OCIDENTE. Acreditando, com o diapasão nietzscheano, que finalmente obtive o caminho aberto para novas versões e refinamentos da hipótese da vida, lancei meus esforços no Mestrado a perseguir a preocupação do filósofo de salvaguardar o pensamento do encobrimento da interpretação unívoca metafísica baseada dessa vez no estudo da concepção nietzscheana da realidade e sua dinâmica originária. Portanto, se a linguagem torna-se o centro de investigação

dos fundamentos metafísicos da RAZÃO no momento crítico da filosofia de Nietzsche, o “perspectivismo” passa a ser o alvo da preocupação posterior ao apontar em novas direções do que seja PENSAR.

Após o delineamento da problematização no espectro crítico que Nietzsche transpõe ao ocidente metafísico, passei à indicação onde o filósofo analisa como teria se formado os conceitos nos textos gregos que forma decisivos na determinação do pensamento no ocidente. Assim é que obtive a revelação a partir do caminho de argumentação que determinou as noções identitárias encontrado na *Metafísica* de Aristóteles sobre o modo de proceder categorial, expresso pela palavra grega *kathegoria*. Os pressupostos metafísicos da linguagem teriam uma base agonística, já que a base de todo procedimento conceitual encontra-se na necessidade histórica de combate, de afirmação em *agon* numa hipóstase, para que, conforme Nietzsche, no momento posterior, sirva de tábua de valores sob o que aparece após esse instante. O conjunto de conceitos que a ciência teria estabelecido sob o fundamento moral foi engendrado a partir de um abuso especial desse modo de proceder absolutamente arbitrário. Nietzsche vem proibir o enrijecimento tético de conceitos dogmáticos como a subjetividade, vontade, espírito - e apontar-lhes sua origem deduzida como causa decorrente da simples *empíria*, isto é, um mundo criado como de causas baseado em um abuso do uso como abreviação de meios de expressão. Uma tal “idolatria do conceito” consistiria num esquecimento de sua origem arbitrária que mata e disseca a dinâmica da existência.

Buscando a origem nos textos gregos mais influenciadores de nossa forma de pensar no ocidente encontrei uma outra importante indicação que Aristóteles nos dá, dessa vez, na sua obra *Poética*: são das afecções da alma que nasce o primeiro nível de abstração metafórica das coisas. Isto significa que os princípios lógicos e categoriais do pensar determinados por Aristóteles, erigidos a partir do manejo das categorias da razão, nasce de um processo absolutamente metafórico de denominação das coisas a partir das afecções da alma! O fato de atribuímos imagens aos afetos, na transposição metafórica, servirá para Nietzsche explicar a origem fluída das palavras, que se transforma ao final das abstrações lingüísticas, em conceitos e hipóstases substancialistas da vida.

De fato, aquilo que daqui em diante deve ser a “verdade” é então fixado, quer dizer, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas e a legislação da linguagem vai agora fornecer também as primeiras leis da verdade, pois, nesta ocasião e pela primeira vez, aparece uma oposição entre verdade e mentira³.

Uma vez que a linguagem pressupõe esteios que são as identidades, como um “eu” estável, fixo, responsável, agente pelo ato de pensar, e a estrutura da gramática supõe a idéia de substância e causalidade, segundo paradigmas lógicos; o exercício da representação que ela evoca, relaciona-se com o exercício da produção de imagens que se estabelece a partir da crença ontológica nas potencialidades da linguagem. Nietzsche alerta que seguindo o agir e pensar esquematicamente da linguagem, o homem é conduzido na existência inteiramente pelas soluções lógicas da gramática e não poderia aplicá-las ao real entendido ontologicamente.

Nietzsche vai mostrar que, traíndo sua origem artística, a linguagem erige-se em uma pretensão de ser mais do que sistema de signos para ordenar a realidade, e a arbitrariedade que produz a verdade constitui-se como negação da vida passando a exercer sobre o homem um poder que se autonomiza em fim em si mesmo, ao invés de meio para a conquista do homem em sua existência fáctica. Uma espécie de “retorno da língua à natureza dessa expressão”⁴ é aquela que exprime plenamente a assunção do “caráter interpretativo de todo acontecimento”, tencionando seus esforços no conhecimento do mundo a partir do pressuposto de que não há nada em si, nenhum acontecimento em si, que erradicaria o que eles tem de propriamente factício; mas todo acontecimento já é interpretação: retirando do próprio solo de onde emerge os princípios de sua instauração.

Com isso, cheguei a importante noção nietzscheana de vida como vontade de potência e eterno retorno, onde esse embate de constituição da realidade se daria precisamente ante a inexistência de propriedades ontológicas abstraídas de toda interpretação. Pensar uma pluralidade perspectiva que exige a instauração de um sentido e uma interpretação provisória enquanto processo de constituição da realidade responde ao ato nihilista que dita regras ao sujeito e anula o acaso, a indeterminação e a imprevisibilidade próprios da dinâmica do real no alijamento metafísico do caráter fugaz, múltiplo, irracional, inusitado, contingente, aterrador, de todos os acontecimentos que se dão na realidade e para o qual nada há de pré-estabelecido e muito menos

³ Idem, *Obras Incompletas*. Verdade e mentira no sentido extra-moral, p. 54. (Os Pensadores).

⁴ Expressão usada por Nietzsche em *Ecce homo*. “Por que escrevo livros tão bons”. § 3.

definitivo, eterno. Uma tal postura diante da vida antecipa o que Nietzsche afirma “nihilismo fundamental” - base de sua filosofia experimental: a assunção do devir, do vazio da existência, da ausência de propriedades ontológicas do real, e conseqüentemente do caráter interpretativo de tudo o que surge. Isso significa a recusa precisamente de um conhecimento ontológico em decorrência da origem e dependência de toda e qualquer interpretação no próprio mundo e do caráter inapreensível da realidade.

Autodenominando-se herdeiro do pensamento antigo Heraclítico, Nietzsche faz referência à existência como *agon*, luta incessante. Portanto, o aprofundamento e o direcionamento de nosso questionamento para o que o filósofo teria em vista ao criticar a racionalidade ocidental e todo o percurso que a filosofia tomou no ocidente está precisamente na intuição fundamental de Nietzsche com o conceito de interpretação da existência como campos de forças. Como contorno vazio exposto ao jogo de forças da vida, o signo traduz o resultado provisório de uma luta. É, porém, pela via da afecção originária que se tem a compreensão concreta do imperativo vital que está no fundamento dos contornos possíveis de interpretação criativa.

O aforismo no qual Nietzsche se ocupa de descrever o que entende por interpretação que pode nos ajudar a responder às perguntas acima é o seguinte: “O caráter interpretativo de todo acontecimento: não há nenhum acontecimento em si. O que acontece é um grupo de fenômenos interpretados e reunidos por uma essência interpretativa.”⁵

Contra uma conclusão que nos levaria a relacionar essa expressão nietzscheana “essência interpretativa” com uma subjetividade anteriormente dada de configuração dos acontecimentos em geral, Nietzsche nos fala claramente: “Vós afirmais: tudo é subjetivo, mas já isto é interpretação, o sujeito não é nada dado, mas anexado, colocado por detrás.” Em meio ao solo do acontecimento originário de toda e qualquer interpretação, o eu não determina o pensar, mas o pensar, como tudo o que existe na dinâmica da existência, é uma unidade criadora que “instaura” aquele que fala. Uma lei que regesse essas “aparições” das coisas antes da configuração definitiva do que aparece trairia o processo de tradução criativa do real.

Nesse sentido, o processo que dá origem a esse movimento é sempre um processo de tradução criativa, de direcionamento interpretativo a que vai denominar perspectivismo. Portanto, a representação imaginária, que surge a partir de uma luta no interior da pluralidade caótica das

⁵ NIETZSCHE, *Fragments posthumes*. Traduction de Julien Hervier, outono de 1885-início de 1886, 1(115), p. 218.

possibilidades, é a imposição sempre de um direcionamento específico e não pode ser antecipada ou prevista em seus fluxos e princípios.

Nietzsche vai oferecer para o problema histórico da filosofia, a solução fisiológica como instrumento de medida do “quantum” de força que uma dada perspectiva contém. Nesse sentido, a metafísica consiste numa incapacidade de suportar o devir e a fraqueza da “vontade” entendida como desagregação dos impulsos, a falta de sistema entre eles que resultaria numa “vontade fraca”. Do contrário, a coordenação dos impulsos sob o domínio de um singular resulta como “vontade forte”, a precisão e a clareza do direcionamento.”

Dessa forma Nietzsche faz a devolução ao saber da dimensão afetiva do conhecer de tal maneira, como ele se refere em *Além do bem e do mal* como economia do todo⁶, que a necessidade do arco tencionado da vida entre a dimensão dos impulsos e dos afetos é recolocada. Nessa luta de impulsos e afetos, a filosofia teria criado o mundo à sua imagem, sem perceber que o faz em pulsão por uma representação que se autonomizou do processo criativo que a teria engendrado. Essa teoria responde ao fenômeno do niilismo em seu alijamento da compreensão e da falta de inteligência na gerência dos impulsos que o cristianismo promove ao estabelecer um ideal de existência abstraída da dinâmica originária dos afetos que, segundo Nietzsche, tem que estar presentes na vida.⁷

A criação, como atividade interpretativa contínua, estaria presente não apenas na linguagem, mas é própria a tudo o vive. Nietzsche atribui toda manifestação, tanto orgânica, quanto inorgânica esta atividade ficcional, estética, metafórica. Portanto, o mesmo movimento congênere da dinâmica da existência nos dá o entendimento dos princípios na constituição dos vários direcionamentos que os impulsos que lutam em seu interior podem assumir com uma dada forma “subjativa”. Assim é que o corpo e o direcionamento que os impulsos que vigoram no interior de suas constituições fisiológicas assume a regência para tudo o que o homem pensa, sente e age.

É exatamente através do perspectivismo que Nietzsche comunica a realidade de completa indeterminação das coisas, evidenciando a inexistência de qualquer fundamento incondicional de toda e qualquer perspectiva. Portanto, vontade aqui não designa uma faculdade subjetiva de natureza causal responsável pela ações sobre os objetos de nossas representações, mas o

⁶ Cf. *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro, § 23, p. 29.

⁷ Segundo o filósofo para manter o arco saudavelmente tencionado da vida, os afetos que condicionam a existência, os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, têm que estar presentes, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida e devem ser realizados se a vida é para ser realizada. Cf. § 23, p. 29.

direcionamento resultante de um embate entre centros perspectivísticos de força que se determinam justamente pela capacidade de exercer e de resistir ao domínio de outros centros e estabelecer uma dada interpretação da realidade.

Com uma tal concepção, Nietzsche dissipou completamente a necessidade de se inserir o intérprete por trás da interpretação enquanto o seu suporte ontológico próprio. Isso porque o problema da interpretação e do perspectivismo em Nietzsche é concebido em conexão interna com seu conceito de vontade de potência. Não haveria qualquer possibilidade de cisão entre o ato e o ser que subjaz a interpretação fenomenal ou uma intencionalidade anterior aos atos porque é exatamente no ato que o sujeito acontece em sua aparição circunstancial. Em Nietzsche, o sujeito nada mais é que a atualização da ordem que fisiologicamente representa”. Nietzsche não está propondo simplesmente que os lógicos abram mão da noção de sujeito. O mais fundamental aqui é, ao invés disso, compreender que aquilo que os metafísicos têm de abrir mão são das superstições metafísicas da noção de sujeito. Isto é, de toda essas pretensões metafísicas que a lógica assume ao trabalhar irrefletidamente a partir de seus instrumentos de apreensão do real, os princípios operatórios do pensamento racional para erigir uma estrutura ontológica da realidade a que não poderiam proferir juízo. Esse contexto é, em Nietzsche, o de tudo o que vive, em que convivem o positivo e o negativo, a vida e a morte, uma realidade onde a inserção humana do mundo da representação e da lógica disjuntiva não pode abarcar. Como já ressaltado no início dessa exposição, para um tal contexto, afirma Nietzsche, não há como o homem possa explicar, analisar, ajuizar, dissecar, a partir da lógica da representação.

Enfim, a definição do conceito de “vontade de potência” como motor do perspectivismo, no esforço de nomear preservando o inominável, exercita a reflexão filosófica no modo de uma reserva infinita de sentidos, deixando manifestar o dizer além de um sentido consumável, - leia-se: científico, metafísico ou moral - protegendo-o de um encobrimento por uma interpretação unilateral. Somente remetendo-nos à natureza criadora das palavras, à sua origem simbólica, é preservada a tensão trágica que mantém a fala em sua dinâmica que a teria originado na instância da própria vida. Nietzsche buscaria aí devolver à comunicação, na origem do dizer, aquilo que ultrapassa as leis da racionalidade, para forecer uma retro-alimentação recorrente das palavras nas coisas – e não o contrário - possibilitando um espaço para que a vida se faça e se reflita a partir de intensidades impossíveis de serem ditas.

INTRODUÇÃO

Nietzsche situa-se no século XIX como um pensador cuja força e originalidade não se pode deixar de notar. Seu pensamento surge no cenário filosófico ocidental como um “instrumento de desconstrução” do soberbo edifício metafísico no qual se assentam todos os valores ocidentais e sua moral. Entretanto, uma questão goza posição central em seus estudos, podendo-se mesmo afirmar que em torno dela toda a obra de Nietzsche se encontra entrelaçada e determinada de alguma forma: a sua crítica ao modelo ocidental de pensamento com sua crença de que há uma verdade por debaixo do acontecer, fundando os fenômenos e determinando a vida. O interesse pelo tema surgiu da constatação de que em torno de toda a obra do filósofo essa questão é central e está no cerne de suas críticas ao niilismo europeu enquanto fenômeno metafísico. Dessa forma, podemos afirmar: há uma questão que goza um privilégio capital dentro do pensamento de Nietzsche. Nós formulamos assim essa questão: qual é a origem da carência da razão e que modo de existência, ou seja, que interesse promove o seu empenhar-se no mundo e através do mundo?

Assim, a tradição metafísica passou a considerar rigorosamente a realidade a partir da estrutura de pensamento racional, onde a consciência emerge como fonte, como sede, *locus* da racionalidade. A consciência vai despontar, nesse caminho, como origem, unidade originária que sintetiza e dá unidade e condição *sine qua non* ao “eu” enquanto sujeito do pensamento e condição de toda representação. Portanto, a maneira como o filósofo apreende criticamente a subjetividade metafísica serviu de mote para o desdobramento de sua invectiva. Dentre os muitos aforismos sobre a ilusão simplificadora da linguagem, este - *Crepúsculo dos Ídolos* – serve para ilustrar sua compreensão. Diz o texto:

A linguagem, segundo a sua origem, inscreve-se na época da mais rudimentar forma de psicologia: mergulhamos num feiticismo baço quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais **da metafísica da linguagem, isto é, da razão. A consciência vê por toda a parte atores e ação: crê na vontade como causa em geral; crê no “Eu” como ser, no Eu como substância e projeta a fé na substância do Eu em todas as coisas** – e assim *cria* o conceito “coisa”.... (grifo nosso)⁸

² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. Tradução de Artur Morão. A ‘razão’ na filosofia, § 5, p. 32.

Nietzsche tece suas críticas ao caminho que o ocidente privilegiou de escolha racional onde se busca uma correção do caráter problemático da realidade. Para tal empreendimento, a linguagem subjetiva - enquanto estruturação de todo existente sob um fundamento metafísico - consome e concretiza, plenamente; uma vez que ela estrutura o real a partir da causalidade e do sujeito doando sentido e determinando o modo de ser das coisas. Desde sua obra de juventude, *O Nascimento da tragédia no espírito da música*, o filósofo observa a morte da arte trágica e a subordinação do poeta pelo pensador consciente para quem “tudo deve ser inteligível para ser belo”⁹. A filosofia de Nietzsche vai, assim, se insurgir contra o modo de compreensão e captura da realidade pela linguagem¹⁰. Ao longo da tradição, a razão foi privilegiada ao ponto de se autonomizar do processo criativo originário de tudo o que aparece sob a forma de *constructos*¹¹ humanos de dominação. A crítica de Nietzsche à subjetividade evidencia esta como modo determinado – leia-se *metafísico* – de interpretação e interação com a realidade a partir da linguagem que teria sido decisivo no percurso que a filosofia tomou no ocidente, endereçando a esse *modus operandi* da gramática invectivas ao desenvolvimento histórico que no ocidente teria limitado a compreensão da realidade pelo homem. É por meio da subjetividade que o ocidente estabeleceu o caráter consciente do pensar em sua pretensão de domínio e asseguramento sobre a totalidade do real. Assim sendo, nosso escopo será saber, num primeiro momento, em que medida a subjetividade, consolidada historicamente como substrato imutável e centro autárquico do pensamento, está na base do direcionamento crítico de Nietzsche às questões da racionalidade ocidental. O âmbito temático dessa investigação é apresentar a crítica nietzscheana à concepção de mundo ocidental erigida a partir da consciência como unidade originária do pensamento e da linguagem: como esta é capaz de conhecer as leis da natureza e do mundo. Para tal, faz-se necessário reconhecer três períodos distintos do pensamento de Nietzsche a partir da seguinte divisão que se tornou de certo modo canônica: o primeiro que vai de 1870-1876: marcado pela filosofia de Schopenhauer, a música de Wagner e a formação filológica; o segundo período de seus escritos datados entre 1876-1882 a partir de *Humano demasiado humano* marcado pelo elogio à ciência enquanto promotora de uma disciplina auxiliar à crítica a todo tipo de crenças; e, finalmente os escritos maduros, a partir de 1882, onde ele constitui uma filosofia própria

³ PLATÃO, Apologia de Sócrates, Passim.

¹⁰ Cf. *O Nascimento da tragédia*, final do § 12, p. 81, onde é explicitado o postulado socrático “tudo deve ser inteligível para ser belo”, seguido por Eurípedes que o transpõe teatralmente em “tudo deve ser consciente para ser bom”.

¹¹ Nietzsche utiliza esse termo em *La Volonté de puissance*. Tradução de Geneviève Bianquis § 12 B, p. 49: “todos esses valores são, do ponto de vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas de utilização para a manutenção e intensificação de constructos humanos de dominação”. (*menschlicher Herrschafts-Gebilde*.)

cunhando as noções de vontade de potência e eterno retorno, bem como o conceito de valor instaurado a partir do procedimento genealógico. Com exceção do tópico I, do primeiro capítulo, onde estudaremos o *texto Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, do ano de 1873, o seu texto de juventude mais parecido com as suas reflexões maduras, concentraremos a discussão, sempre que possível, a partir das obras de Nietzsche no período de seus escritos de 1884 a 1889. (Ou seja, *Gaia ciência.*, *Além do bem e do mal*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Genealogia de moral*, *Assim falou Zaratustra*. Portanto, teremos como base de ilustrações conceituais cruciais dessa temática apresentada por ele à racionalidade ocidental, principalmente, o período maduro de seus escritos.)

O primeiro capítulo consistirá em apresentar o problema da racionalidade estabelecida como *valor* na história da metafísica desde Platão, tendo como fio condutor de nossa análise as indicações que Nietzsche nos deixou no prólogo I de seu *Assim falou Zaratustra*. Nesse 1º capítulo, percorreremos o trajeto metafísico de estruturação do mundo, estudando os fundamentos a partir dos quais esse projeto – que nasce com Sócrates e Platão – constitui-se como uma interpretação niilista da existência., indicamos, inicialmente, junto ao Prólogo do *Assim falou Zaratustra*. Ali, Nietzsche mostra que a busca pela “verdade” surge com Sócrates e Platão na História da filosofia. Nele apontamos uma relação com o mito da caverna como marco a partir do qual Nietzsche empreende sua análise ao modelo metafísico de pensamento. Com ele introduzimos a imagem do pensamento ocidental em sua origem metafísica ao privilegiar o valor “verdade” estabelecido segundo cânones estritamente racionais. Esta seria a determinação científica do pensamento que segundo Nietzsche confunde-se com a própria história da metafísica em sua busca de uma verdade supra-sensível, efetivando a vontade de tornar todo ente em sua totalidade capaz de ser apreendido pela razão humana.

Após essa apresentação, faremos um breve percurso de desenvolvimento dessa racionalidade filosófica clássica, oriunda de Sócrates e Platão, para o modo como Aristóteles legou sua compreensão metafísica para a modernidade (sub-ítem 1). Para essa primeira parte, definiremos, em subtópico, como Nietzsche caracteriza o que chamou nos seus escritos maduros de “vontade de verdade”, analisando a crítica de Nietzsche à linguagem subjetiva como apreensão da realidade pelo sujeito em sua delimitação primária dos elementos inerentes ao nascimento desta em seu caminho de determinação na construção do saber. Ainda nesse primeiro capítulo completaremos a análise do percurso que o pensamento tomou no ocidente junto à

explicitação da crítica de Nietzsche ao sujeito como certeza no pensamento ocidental. A partir daí identificamos o projeto epistemológico consagrado por Descartes chamado “subjetividade moderna”, que teria estabelecido a soberania do sujeito. Isso porque ao longo de sua extensa obra, Nietzsche menciona várias vezes a sedução da gramática que ao pensar o real ratifica a crença metafísica no eu. Descartes, no séc. XVII, teria instituído a *res cogitans* a partir do qual o sujeito passa a ser o lugar de representação de todas as coisas, condição essa que alimenta a crença na unidade, no eu, na substância, no “em si”, no ser, e em Deus – produtos correlacionados que sustentam uma dita “realidade metafísica”. Aqui visamos demonstrar que a crença na subjetividade consolida a crença na razão que concretiza o movimento de estruturação do mundo, uma vez que desde que se habituou a pensar gramaticalmente o homem sempre procurou por um fundamento, um suporte sólido e seguro que dê garantia à mutabilidade desse mundo imanente, subordinando tudo o que existe a um princípio racional e reduzindo a dinâmica da realidade à unidade, a um *subjectum*, a um substrato.

O Sub-ítem 2 será dedicado à crítica ao projeto metafísico de estruturação do sujeito como o lugar de representação de todas as coisas, apresentando a análise de Nietzsche a Descartes, Kant e Hegel, tendo como *mote* dessa análise o aforismo “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula” do *Crepúsculo dos ídolos*, com o fito de delinearmos nosso estudo para a compreensão da subjetividade moderna em Nietzsche. E finalmente, fechando esse primeiro capítulo (sub-ítem3) partiremos para os textos de maturidade *Gaia ciência e Além do bem e do mal*, onde mostraremos os traços da crítica do filósofo ao modo como a consciência estabeleceu a soberania do sujeito como unidade suprema de organização e dominação do real. Valeremos-nos das rejeições críticas de Nietzsche ao se reportar a Aristóteles, inclusive, sobre o fato de pensarmos dedutiva e logicamente, com o objetivo de elaborar a hipótese segundo a qual é possível pensar fora dos grilhões da metafísica, reconstruindo o trajeto do pensamento no qual o imaginar, o querer e o sentir não são atos da consciência, de acordo com a tese nietzscheana, para prepararmos o caminho em direção a uma razão maior, a do *corpo*.

Para fechar essa análise, passaremos ao surgimento da linguagem conceitual, suas funções e fins, tendo como diretriz o texto *Verdade e mentira no sentido extra-moral*. Estes itens desenvolvem-se em torno de uma questão importante que domina o discurso dos tempos modernos, a representação ligada à questão da consciência e do pensamento racional. Lembramos, junto ao filósofo, que essa análise se torna necessária frente a problemas que

estejam fora do âmbito da gramática que, ao constituir como meio que o sujeito articula para pensar o real e a própria existência nele inserida, nem por isso deixa de se dispor unilateralmente frente à dinâmica de constituição do todo e acreditar erigir uma constituição ontológica próprias às coisas.

Para a segunda parte da presente Dissertação de Mestrado, desenvolveremos a análise do fundamento oculto das instâncias metafísicas e morais, estudando suas relações e implicações com o ideal ascético enquanto a mais imediata objetivação da “vontade de verdade”. Tentaremos, outrossim, iluminar o nexos insuspeito entre o fazer científico e a moral, mostrando a que conseqüências conduz uma interpretação metafísico-racional do mundo: ao niilismo, uma vez que os pressupostos dessa interpretação são oriundos do ascetismo religioso sobre o qual todos os sistemas filosóficos até então – desde Sócrates – estiveram assentados. Para essa parte, tomaremos por base as obras *Genealogia da moral*, *Gaia Ciência*, e *Além do bem e do mal*. Com elas daremos continuidade à reflexão nietzscheana sobre o modelo ocidental de pensamento sob o viés de sua crítica à moral, onde a subjetividade aparece como a guardiã da consciência metafísica tradicional.

No terceiro capítulo, pretendemos explicitar qual é o fundo afirmativo que Nietzsche erige para o que significa pensar. A sua crítica à concepção tradicional de consciência tem sua relação com sua concepção de corpo – que teria sido negligenciado na História da Filosofia ocidental. Uma tal concepção aponta para uma experiência originária relacionada com a própria dinâmica da vida como um todo. Veremos que essa compreensão profunda teria determinado a crítica do filósofo alemão ao modo como a metafísica determinou historicamente a interpretação da realidade no ocidente a partir da linguagem. Tomaremos por base os textos da *Transvaloração de todos os valores*, (*vontade de potência e eterno-retorno*). Para exploração adequada desse escrito polêmico que nos exige uma dedicação especial nesse capítulo, recorreremos a três traduções dessa coletânea de aforismos reunidos sobre o título “vontade de potência”: a primeira, que privilegiaremos sempre que for possível, refere-se à tradução francesa de Geneviève Bianquis ; a segunda, também francesa, do tradutor aceito nos meios acadêmicos, Henri Albert, é a da edição do *Livre de Poche*, e a terceira é a tradução inglesa de Kaufmann e Hollingdale que nos ajudará a construir uma análise das melhores referências desse tema. Para clareza exata das fontes citadas, indicaremos sempre a edição a que se refere as citações das notas. Completando a redação desse capítulo, recorreremos também ao conjunto de *Fragmentos Finais* reunidos sob este título na

edição da *Editora da Universidade de Brasília* para quem Flávio Köthe é o tradutor, e também a obra *Sabedoria para depois de amanhã (os fragmentos póstumos de Friedrich Nietzsche de 1869 a 1889)*, publicada pela Martins Fontes em 2005.

Nesse terceiro e último capítulo, procuraremos mostrar com Nietzsche que para essa dimensão da vida trágica, que traz a duplicidade incontornável de tudo o que vigora para aparecer, perecer e perpetuar-se em seu movimento fundamental, o *perspectivismo* estabelece-se como o método mais adequado. Essa investigação será fundamental para entendermos o fundo afirmativo pelo qual o horizonte criador do filósofo ganha um campo fértil. Pretendemos obter aqui o aprofundamento e o direcionamento de nosso questionamento para o que o filósofo teria em vista ao criticar a racionalidade ocidental e todo o percurso que a filosofia tomou no ocidente. Nesse ponto, mostraremos que a intuição fundamental de Nietzsche ao erigir o conceito de *vontade de potência* como princípio da vida que visa a estendê-lo a tudo o que no mundo orgânico e não orgânico vigora como criação (entendida não somente como atividade restrita ao âmbito artístico, mas concretamente na construção e efetivação de todo trabalho criador), elucidando o horizonte de compreensão nietzscheano de interpretação e subjetividade interpretativa pelas quais o filósofo põe em andamento sua crítica ao texto tradicional. Procuraremos a ressonância de fundo do termo com a palavra grega *poiésis*, visando vinculá-la à compreensão nietzschiana de criação. Subitens do 3º capítulo: Linguagem e tempo trágicos: em que medida o fundo afirmativo da filosofia de Nietzsche como contraposto ao signo da identidade (onde a subjetividade aparece como a guardiã da consciência metafísica tradicional) erige-se como condição para a criação e retomada de uma correlação de forças entre a linguagem e as coisas.

Para a conclusão, mostraremos como a natureza criadora das palavras, remetida à sua origem simbólica, contribui no sentido de preservar a tensão trágica entre palavra e silêncio, configurando a possibilidade de um pensamento que esclareça a crítica nietzscheana à linguagem filosófica da tradição: a palavra *trágica*. Esperamos assim identificar na origem da língua um elemento extra-linguístico, que ultrapassa as leis da racionalidade e devolve à comunicação intensidades impossíveis de serem ditas.

1. A VERDADE COMO VALOR NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Nietzsche endereça uma crítica significativa à metafísica ao pôr em questão os valores que assinalam os produtos da orientação filosófica fundada por seus pressupostos que teriam determinado todo um desenvolvimento no ocidente. Nesse capítulo, começaremos dando destaque à análise que empreende do modo pelo qual a tradição erigiu a verdade racional como o projeto metafísico ocidental inaugurado por Platão e Sócrates.

Após a vigorosa era *trágica*¹², plena de vida e de afirmação de todas as suas potências naturais, surge o platonismo que adota uma compreensão do mundo escatológica e, segundo a denúncia de Nietzsche, antinatural¹³, ao subjugar as raízes trágicas de toda a cultura ocidental a um novo modo de apreensão do real que deverá, doravante, proceder por conceitos e por causalidades lógicas.

A tradição filosófica, em sua atitude de busca e anseio pela verdade aparece como ultrapassagem da dimensão do terreno em nome do supra-sensível. Conforme as famosas palavras de Platão no *Sofista*:

É pelo nosso corpo, por meio da sensação, que estamos em relação com o devir [*gênesis*]; mas pela alma, por meio do pensamento [*logos*], é que estamos em comunhão com o ser verdadeiro, o qual dizeis vós, é sempre idêntico a si mesmo e imutável, enquanto que o devir varia a cada instante.¹⁴

A partir desse postulado, a apreensão do ser de alguma coisa é pensada como movimento de transposição dos limites do corpo para uma região acessível somente à alma em sua propriedade suprema de pensamento. À alma pertenceria a participação com o ser real, isto é, com a essência do ente, o que a alça como o elemento ou o meio por excelência para a visualização do ser verdadeiro de uma coisa, sua idealidade, seu sentido íntimo, sua essência para além da aparência, em detrimento de todo o conhecimento do corpo e da sensibilidade que, em seu movimento de transformação permanente, e aparição fugaz de toda multiplicidade, encerraria

¹² Analisada em sua obra de juventude *O Nascimento da tragédia no espírito da música*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (Os Pensadores).

¹³ Cf. por exemplo, em *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. Tradução de Artur Morão. ‘A Moral como contra-natureza’, § 4, p. 41: “A moral *antinatural*, isto é, quase toda a moral que até agora foi ensinada, venerada e pregada, se vira *contra* os instintos da vida”.

¹⁴ PLATÃO, O Sofista. In: *Obras incompletas*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 248 a, p. 177. (Os Pensadores).

o caráter de corrupção da essência imutável das coisas. Segundo, portanto, a metafísica de Platão, o sentido íntimo de uma coisa, e que escapa à aparência, e ao corpo, é pensado como sempre idêntico a si mesmo. A participação do devir se dá pelo corpo, pelo que nos corrompemos contínua e inevitavelmente e nos tornamos finitos. Seria essa finitude do corpo que responderia pela visualização da finitude das coisas, ou seja, os limites do aparecer das coisas são ínsitos aos limites da percepção e vice-versa. A apreensão da verdade como imutabilidade só se daria como ascensão do movimento de aparecer da realidade e do movimento de perceber que se constitui como corpo daquele que quer conhecer as coisas no mundo. Sendo assim, a dinâmica da existência só interessa na medida em que conduz à descoberta de uma verdade exterior à configuração dos acontecimentos e que não sofre modificação: o “mundo sensível” só interessa enquanto é medido e esquematizado pelo intelecto e a verdade que ele revela é, por essa razão, de natureza metafísica, verdade alçada a partir da visão de sobre-humanidade que retiraria, através da mente, alma ou espírito, o *logos* atemporal, inteligível, incorruptível e depositário da verdade, da via de “corrupção das coisas” e dos entes perecíveis. “*Inteligir*”, desde essa acepção cunhada pela metafísica de Platão, é apreender pelo intelecto o que não se altera e que a marca de nossa experiência empírica não pode tocar, subjazendo a toda e qualquer manifestação das coisas, seja “no”, “a partir de”, “atrás” ou dentro dele, como a sua essência, o seu ser íntimo; ou, mais modernamente, como princípio exterior à dinâmica de aparição das coisas.

O conhecimento, desde os gregos, mais propriamente desde Sócrates, tal como Nietzsche o vê, é o desenrolar do domínio do “espírito de vingança” contra a vida a partir da negativa à vida instintual. No prólogo da *Genealogia da moral* ele afirma: “Nosso tesouro está onde estão as colméias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coledoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito – levar algo “para casa”. Quanto ao mais da vida, as chamadas “vivências”, qual de nós pode leva-las a sério?”¹⁵

Essa imagem de pensamento engendrou determinações que passaram a ser vistas como de valor “em si”. O movimento de procura pela verdade se mostra de tal forma como conhecimento visado tão-somente enquanto modo da ciência¹⁶, como procura pela verdade, estabelecida a partir

¹⁵ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, prólogo, § 1, p. 7.

¹⁶ É preciso ressaltar que esse alinhamento entre ciência e filosofia ao âmbito metafísico é próprio nos textos de Nietzsche. Em outras palavras esse emparelhamento é feito seguindo o pensamento nietzscheano em sua crítica, o que nos faz afirmar que a ciência - enquanto *constructo* humano de interpretação da realidade - é metafísica. Vide *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro, § 14, p. 20; e *Genealogia da Moral*, III, § 24, p. 83; onde Nietzsche ao perguntar pelo adversário e antípoda do

de uma relação com o real como apreensão e descoberta. Já em sua obra de juventude, *O Nascimento da tragédia no espírito da música*, Nietzsche tece suas críticas ao caminho com que o ocidente privilegiou a racionalidade metafísica em sua procura até as entranhas da dinâmica de realização do real, de um fundamento que, trazido à luz, seja capaz de corrigi-lo, alijando-o de seu caráter problemático. Para percebermos de que modo esse aspecto de observação crítica do filósofo já aparece nitidamente, observemos como aponta a crença que, desde Sócrates, move o pensamento dos filósofos:

Uma ilusão profundamente significativa permanece com a primeira personificação em Sócrates: a convicção inabalável de que o pensamento pelo fio de Ariadne da causalidade poderá penetrar até aos abismos profundos do Ser, de que o pensamento poderá não só conhecer, mas também “corrigir” a existência. Esta nobre ilusão metafísica resulta do instinto próprio da ciência.¹⁷

É nesse contexto que o filósofo vai apontar o “espírito científico” como a forma de pensamento que teria nascido com Sócrates e Platão e que postularia a fuga do mundo aparente em direção ao sol da verdade. Veremos adiante porque nosso filósofo correlaciona o que denominamos “espírito científico” e a metafísica nascida com Platão. Portanto, o sentido vital que lança força no ocidente para o pensamento teria na procura pela verdade uma forma de redimir a existência de seu aspecto contraditório incontornável, evidenciando-se de tal forma como Nietzsche o vê: “espírito de vingança” sobre a terra. A crítica do filósofo à escolha do ocidente de pensar a vida a partir da *ratio*, no sentido restrito de razão, revela a escolha reconfortante de optar pelos *constructos* humanos de convivência em detrimento de tudo o que existe de irracional e aleatório – a dimensão trágica da realidade que, ao ser sumariamente alijada em nome de ideais lógicos incorruptíveis, faz imperar um instinto de calúnia, de detração e de desconfiança sobre a vida.

ideal ascético afasta veementemente uma resposta que tivesse na ciência e seus correlatos esse lugar. Assim como em *A Gaia Ciência*, § 344, p. 235 onde Nietzsche evidencia o parentesco entre esse modo de proceder metafísico e a razão científica.

¹⁷ NIETZSCHE, F. *O Nascimento da tragédia no espírito da música*, § 12, p. 81.

1.1: Razão e Nihilismo.

Nosso ponto de partida tem como inspiração - para o desenvolvimento da crítica ao modelo ocidental de pensamento, com sua crença de que há uma verdade por debaixo do acontecer, fundando os fenômenos e determinando a vida - o *Prólogo I* de *Assim Falou Zaratustra*. Após dez anos de solidão, Zaratustra, em estado de plenitude, faz um discurso de agradecimento ao sol pelo que dele recebeu. Ali, podemos demarcar uma nítida analogia com o *Mito da caverna* de Platão, onde aparece a descrição de um movimento ascensional do mundo das sombras para um mundo iluminado pelo sol da verdade. Segundo Roberto Machado, em *Zaratustra – tragédia nietzschiana*: “A tragédia inicia com Zaratustra, em sua caverna, no alto da montanha, em estado de plenitude, de abundância, de excesso, depois de dez anos de solidão”¹⁸. Nietzsche parece querer assinalar com isso o *Mito da caverna* como um legado da tradição filosófica ocidental. Ilustraremos precisamente essa concepção nos remetendo às próprias palavras de Sócrates:

assimilando-se o mundo visível à caverna e a luz do fogo aos raios solares, podemos entender que a subida para o mundo que está acima da caverna e a contemplação das coisas existentes lá fora representam a ascensão da alma em direção ao mundo inteligível.¹⁹

Nietzsche, no prólogo de sua obra-prima, estabeleceria uma íntima relação entre essa imagem do pensamento ocidental e a metafísica, ponto mais elevado do empreendimento do homem no mundo, a partir do qual vislumbra toda a história da acidentada busca da verdade no ocidente. A História da Filosofia albergaria o destino de iluminar com as luzes da razão todo o orbe terrestre até tornar todo imperscrutável inteiramente inteligível.

No final desse percurso histórico, essa mesma racionalidade metafísica sofre um esgotamento de seus modos de constituição, perdendo toda consistência e credibilidade. É o que se evidencia, como algo iminente, no anúncio nietzscheano de derrisão dos valores metafísicos a partir do ocaso de Zaratustra, onde podemos entender os indícios de que a cultura ocidental apresenta sinais de decrepitude e declínio, que são os sintomas evidentes da experiência que caracteriza o momento hodierno: o nihilismo, isto é, o esgotamento dos modos de constituição do mundo através de padrões metafísicos de reflexão, representando a derrocada dos princípios em que o homem ocidental fundou sua existência sobre a terra.

¹⁸ MACHADO, Roberto. *Zaratustra – tragédia nietzschiana*, p. 35.

¹⁹ PLATÃO. *República*. Tradução de Elza Moreira Marcelina, livro XVII, p. 50.

Consideremos com isso que para o filósofo, a partir das obras de maturidade, só se pode fazer uma crítica à atualidade se se buscar a origem mais remota e fundamental das construções metafísicas realizadas pela humanidade, numa análise de tudo quanto foi construído no seio da metafísica desde seu nascimento com Sócrates e Platão.

Dessa forma, podemos afirmar que a crítica de Nietzsche visa colocar em questão radicalmente o *valor* de todos os produtos oriundos da idealidade transcendente postulada por Platão que teria erigido um olhar ruim²⁰ em relação ao único conhecimento que podemos ter da existência, estando nela. Platão teria consolidado o *topos uranos* do ser perfeito como suporte ontológico de tudo o que existe, implantando na existência a idéia de um substrato imutável que nos faria desconfiar dos nossos sentidos vitais. Para Nietzsche, essa seria uma verdadeira descaracterização do pensamento que passa a ser entendido como um raio divino que desce dos céus à Terra, independente de circunstância, condições, ordenação, história, e lugar. Conforme podemos deixar indicado para um posterior aprofundamento, já que dedicaremos a análise do conhecimento privilegiado pelo filósofo na segunda parte dessa Dissertação, Nietzsche afirma: “só podemos ver com nosso olhos”.²¹

Nietzsche caracteriza essa nova racionalidade nascida com Sócrates e Platão tal como no aforismo de *Crepúsculo dos ídolos*, § 11, onde é explicitado o caráter da necessidade que aí teve início de “fazer da razão um tirano”: “A mais ofuscante luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cuidadosa, consciente, sem instintos, na resistência contra os instintos, era apenas uma doença, uma outra enfermidade”.²²

De Platão até Hegel buscou-se fugir das sombras nas quais a existência humana está inserida para encontrar segurança em um lugar mais iluminado, claro, distinto, assim identificado como um lugar “verdadeiro”. Essa racionalidade constitui-se como fundamento de toda a filosofia européia que, expressando-se pelo anseio de determinação mais radical de uma verdade suprema, entende o mundo sensível, mutante, contingente, corruptível, como uma mentira a ser remediada com um processo de depuração e refinamento transcendente. A metafísica, enquanto fazer científico, se empenharia numa busca dessa verdade eterna, supra-sensível, imutável e universal, apregoando um “desinteresse”, uma “objetividade” e “distanciamento” do mundo, para um controle e apropriação da existência. A racionalidade metafísica — reconhecida como

²⁰ Cf. *Genealogia da moral*, II, § 24, p. 83. Tradução de Paulo César de Souza: “Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com ‘olhar ruim’, de tal modo que as identificou com a ‘má-consciência’”.

²¹ NIETZSCHE, F. *Le Gai savoir*. Tradução de Pierre Klossowski. § 374. p. 287.

²² Idem, *Crepúsculo dos ídolos - ou como se filosofa com o martelo*, “O problema de Sócrates”, §11, p.27.

fundamento de toda a filosofia europeia ocidental — se expressa pelo anseio de determinação radical de uma verdade suprema que se oporia a uma “mentira” do mundo sensível, que por ser mutante, contingente, corruptível, não teria o *status* de “verdade”. Aparece, para nós, a determinação metafísica da ciência, que pretende iluminar com as luzes da razão todos os cantos da terra determinando tudo o que existe pelo homem por meio da linguagem.

1.2: O Problema da “representação-recognition” e sua relação com o niilismo.

A crítica de Nietzsche ao pensamento metafísico é, portanto, a crítica ao primado de um modo de pensar na filosofia ocidental que pressupõe uma “imagem do pensamento” originada pela tradição teórica inaugurada por Platão conhecida como filosofia da representação. Representação (do latim *repraesentatio*) significa, etimologicamente, re-apresentação, isto é, uma segunda apresentação, uma segunda presença.

Se buscarmos a precisão do sentido da palavra pelo *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, veremos que “este prefixo parece, antes, imprimir a idéia de uma segunda presença, de uma repetição imperfeita da presença primitiva e real.”²³ Essa acepção nos dá, portanto, a idéia de uma presença, uma essência original a qual se identifica a realidade. Enquanto presença primitiva, ela serve de modelo para uma segunda presença, cópia mais ou menos fidedigna do modelo original. Segundo André Lalande, temos a seguinte definição para representação: “o que está presente ao espírito: o que alguém se ‘representa’; o que forma o conteúdo concreto de um ato de pensamento.”²⁴ Com isso ficam evidentes os ecos da metafísica platônica que teria instaurado um *chôrimos* na *physis* pré-socrática que era una, em dois níveis: o transcendente, plano ontológico estável para tudo o que existe no âmbito concreto; e o imanente, o nível de nossa existência empírica, de constituição e dissolução incessante da aparência. O primeiro, transcendente, serve de suporte ontológico para a realidade na medida que conteria as idéias, modelos perfeitos para tudo o que aparece no real. Este, por seu lado, o nível do *vir-a-ser* ininterrupto, apenas reproduziria as cópias em mimeses de tudo o que existe na realidade metafísica. De acordo com a interpretação de Oswaldo Giacóia Júnior:

²³ LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza, p. 953.

²⁴ Idem, *ibidem*.

Contraposto às essências inteligíveis, o mundo sensível é tradicionalmente considerado um plano de realidade deficitária, mera aparência das formas puras, essas sim, formas originais das quais a realidade empírica, sensível, constitui uma cópia, necessariamente imperfeita e corruptível. Essa realidade degradada que pertence nossa existência.²⁵

A apresentação de uma coisa pressupõe, assim, um ponto de vista que exclui o próprio ponto que o torna possível no tempo e espaço de sua existência empírica inextirpável. Esse ponto de vista funcionaria como uma instância metafísica que transcende o mundo. Por outro lado, o mundo figuraria como suscetível de ser apreendido pelo intelecto humano, isto é, haveria no “por trás”, no “além” ou no exterior das coisas uma estabilidade capaz de se constituir em objeto para a razão cujo instrumento é o intelecto a partir da consciência subjetiva. Uma representação implica também na destituição das características sensíveis dessas coisas, extraídas suas concreções empíricas; tornando-as abstração da razão, cujo sentido, realidade ontológica, e consistência, é conferida pelo ser exterior das coisas exteriores captadas pelos sentidos ao intelecto. Desde a perspectiva metafísica aí estabelecida, o pensamento está tanto mais próximo da verdade quanto maior for sua independência dos sentidos, dos impulsos instintivos e das condições da vida do homem no sentido unívoco de uma verdade que dista o mais possível da carnalidade própria ao âmbito do sensível no qual o homem está inserido. Somente pela captação abstrata da essência, do ser íntimo das coisas, é que se teria, então, uma representação verdadeira. Portanto, representação quer dizer, então, uma re-apresentação da coisa essencial para o que o intelecto sirva de mediação. O intelecto, entendido como *locus* da racionalidade e sua atividade, “*inteligir*”, é apreender o que não se altera, o que é eterno e supra-sensível em pretensão de objetividade. A partir de tais pressupostos, o conhecimento de algo passa a exigir o sentido que se oculta em toda e qualquer manifestação temporal das coisas, como um por trás ou dentro dele, como a sua essência, o seu ser íntimo.

Nietzsche atribui precisamente nessa imagem de pensamento o fenômeno do niilismo, o que quer dizer, o niilismo tem sua causa remota exatamente nessa duplicação do real, e da experiência reiterada, fracassada, de acesso ao “mundo verdadeiro” que, no entanto, é interdito pela própria constituição empírica de nossa existência. A angústia espiritual decorrente de um tal estado, em Nietzsche, seria apenas seu sintoma mais imediato – ela, no entanto, é tomada como absolutamente necessária e vital para que sejam erigidas novas bases sobre as quais construir um novo “modo de vida”, mais intensificador da própria vida. Com a inexorabilidade do niilismo e

²⁵ GIACÓIA JÚNIOR, O. *Nietzsche*, p. 23.

de um mundo novo daí resultante, desprovido dos pontos cardinais de estruturação metafísicos, tem início um tempo de transformação radical no próprio coração da realidade. Mas o que Nietzsche entende por niilismo? Em que medida ele apontaria para a própria conjuntura na qual nos encontramos hodiernamente sob caráter desse fenômeno, marcando ao mesmo tempo o horizonte de onde precisam partir os caminhos possíveis de sua superação?

Uma passagem de um fragmento póstumo datado entre novembro de 1887 e março de 1888 pode nos fornecer a primeira via de resposta a estas questões. O fragmento possui o título de “Sobre o Niilismo e o Eterno Retorno” e se encontra na edição brasileira reunida e incompleta de “*Os Pensadores*”, volume dedicado a Nietzsche:

O niilismo está à porta: de onde vem esse mais sinistro de todos os hóspedes? – Ponto de partida: é um *erro* remeter a ‘estados de indigência social’ ou ‘degeneração fisiológica’ ou até mesmo à corrupção, como *causa* do niilismo. Estamos no mais decente, no mais compassivo dos tempos. Indigência, indigência psíquica, física, intelectual, não é em si capaz, de modo nenhum, de produzir niilismo, isto é, a radical recusa de valor, sentido, desejabilidade. Essas indigências permitem ainda interpretações bem diferentes. Mas: em uma interpretação bem determinada, na interpretação moral-cristã, reside o niilismo²⁶.

Esse texto acima afina positivamente os elementos que relaciona a interpretação da concepção nietzscheana do fenômeno do niilismo e a imagem que o ocidente engendrou enquanto modo histórico de compreensão da realidade. Segundo podemos depreender pela análise que Nietzsche efetiva nesse escrito, tal “sinistro de todos os hóspedes que bate à nossa porta” se volta para a extensão máxima ao cerne da vida com a determinação da totalidade a partir de um fundamento qualquer, seja pelas categorias ‘meta’, ‘unidade’, ‘ser’ e todas as conceituações metafísicas com as quais o homem insere um valor na realidade. A partir dessa experiência aterradora, somos então confrontados com um novo mundo absolutamente desprovido de qualquer sentido ulterior ou subjacente ao movimento ininterrupto de sua constituição fluída, radicalizando ainda mais o perecimento da possibilidade de se fazer quer o acento num “ser” da realidade, quer no aspecto imanente do todo, pois tais linhas de fuga repetiriam a divisão da realidade em um mundo verdadeiro e um mundo aparente.

Segundo Nietzsche, portanto, o perecimento de um mundo verdadeiro se daria a partir da descoberta da instância na qual nos encontramos onde se daria um vislumbre que aponta para o processo criativo de todas as configurações possíveis da realidade junto à compreensão última de

²⁶ NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. “Sobre o niilismo e o eterno retorno”, p. 387. (*Os Pensadores*).

que o almejado “mundo verdadeiro” não passa de uma mera apreensão e reduplicação do mundo aparente. É o que nos indica o filósofo em sua obra *Crepúsculo dos ídolos*, em “Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar fábula”, onde, ao final dos modos de conformação metafísica da realidade, o denominado historicamente “mundo verdadeiro” deixa de se tornar plausível e a idéia de sua existência absolutamente supérflua, prescindível, refutável. Essa constatação se daria paulatinamente na medida desse fracasso reiterado de quaisquer dimensões previamente dadas ante à inserção sub-reptícia da nossa própria constituição empírica no caminho de busca de tudo quanto se encontra para além de toda aparência. “O mundo verdadeiro foi por nós destruído: que mundo resta? O mundo da aparência, talvez? ... Mas não! Com o *mundo verdadeiro destruímos igualmente o aparente!*”²⁷ Segundo o filósofo, essa experiência, uma vez mais, permitiria-nos o âmbito e alcance de uma nova existência: infinitamente aberta em suas possibilidades de realização:

É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão, a saber, o que ainda existiria no mundo se ela fosse mesmo cortada.²⁸

Isso, portanto, nos remete a todo um processo de estruturação da realidade que, ancorado no hábito de mais de dois mil e quinhentos anos de repetição, nos teria interdito a possibilidade de pensar fora dos grilhões da metafísica. O que precisa ficar claro nessa análise é que, de acordo com a reflexão de Nietzsche, a necessidade de um princípio de fundamentação da totalidade em articulação intrínseca com um anseio por esquematização, por imposição de ordem, vem à tona com a filosofia da representação, que tem como fundamento inabalável a busca de uma unidade qualquer previamente dada no *vir-a-ser* dos acontecimentos, capaz de sistematizar e constituir uma meta no fluxo do devir. Isto se dá quer sob o título de meta, substância, unidade ou ser, produtos correlacionados que repetem a ressonância de fundo com tal filosofia. A tradição filosófica é assim consumada a partir da imagem metafísica da realidade que tem como modo de determinação da vida a busca da essência, de uma meta, um fim, ou utilidade, para além de todas as suas relações de geração. Niilista é, portanto, a total desvalorização da vida, que, no entanto, teria sido remotamente ocasionada sem o saber, a partir de Sócrates e Platão, com o engendramento de fundamentos estáveis e dados de verdade no mundo aparente a que teve curso

²⁷ Idem, *Crepúsculo do ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula”, p.35.

²⁸ Idem, *Humano demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza, § 9, p.20.

a chamada filosofia da representação.

A crítica de Nietzsche à dicotomização de todos os modos ocidentais de pensar não é ingênua, e indaga se este modo de cisão do pensamento, ao mesmo tempo que tornou tudo e todos em objetos de ciência, não teria atingido seu limite até o extremo, e, o que inicialmente instrumentalizou o homem e seu mundo, terminou por desobjetivá-lo, criando a ilusão de que os processos de pensamento e técnica existem enquanto finalidades em si mesmas e não como meios para a plena realização do ser humano. No entanto, à medida que vida se torna objeto passível de cálculo, previsibilidade, armazenagem e manipulação, o homem desnatura a natureza, desnaturando-se a si mesmo. Além de subjugar o individual e o insubstituível, conduzindo à alienação de si mesmo e do mundo, a desobjetivação final trazida pelo modo dicotômico do pensamento ocidental, em seu afã de tudo esclarecer e controlar, desviou-se de seu projeto iluminista e, hoje, volta-se contra todo pensar que se procura enquanto crítica e limite:

O erro em que incorreu a filosofia deve-se ao fato de que em lugar de ver na lógica e nas categorias da razão meios de acomodar o mundo a fins utilitários (portanto “metodicamente” em vista de uma *falsificação* útil), acreditaram obter com as mesmas o *criterium* da verdade, quer dizer, da realidade.²⁹

Tal sentido de verdade, forjado pela racionalidade ocidental que aí teve início, será abordada no interior da crítica nietzschiana como *vontade de verdade*, a ser desenvolvida adiante.

²⁹ Idem, *La Volonté de puissance*. Tradução de Geneviève Bianquis. v. 1, livre I, § 211; III-VI 1888 (XVI, § 584).

1. 3: “Vontade de verdade”

O termo “vontade de verdade” surge pela primeira vez na obra *Assim falou Zaratustra*, no aforismo da *superação de si*:

“Vontade de conhecer a verdade” chamais vós, os mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impele e inflama? Vontade de que todo o existente possa ser pensado: assim chamo eu à vossa vontade! Quereis, primeiro, tornar todo o existente possível de ser pensado; pois, com justa desconfiança, duvidais de que já o seja. Mas ele deve submeter-se e dobrar-se a vós! Assim quer a vossa vontade. **Liso, deve tornar-se e súdito do espírito, como seu espelho e reflexo.** [grifo nosso].³⁰

Segundo o que nos indica Nietzsche, a “vontade de verdade” remete a um esforço de converter em algo racionalizável e calculável tudo o que existe, ou, por outra, é a vontade ou o desejo que no ocidente atinge o mais alto nível — de tornar apreensível pela razão humana todo existente em sua totalidade. O desejo de racionalização, na “vontade de verdade”, encontra sua máxima expressão. Este esforço de converter em racional tudo o que existe, segundo as indicações desse aforismo importante e um dos sítios de paragem obrigatória do nosso itinerário, pressupõe uma crença no valor absoluto e inestimável da razão, levando o homem a buscar tudo explicar, tudo esclarecer, tudo englobar e submeter; homogeneizando e construindo, enfim, vastos sistemas explicativos de controle e captura de todas as coisas como seu espelho e reflexo.

A expressão “vontade de verdade” aparece nos textos de maturidade do filósofo para apontar, sobretudo, o ímpeto de “coisificação” ou vontade de representação que constitui o projeto metafísico da filosofia moderna. Ela designa um esforço racional em que se afirma a crença na verdade. Essa crença reverencia a certeza do conhecimento objetivo, onde se aloja um desejo de tornar todo o existente possível de ser pensado, movido já pelo que Nietzsche qualifica acima “justa desconfiança” de que o seja. A “vontade de verdade” é, portanto, o *leitmotiv* nos subterrâneos da metafísica, ou seja, desde que essa verdade foi efetivada como valor, a metafísica, na forma do fazer científico, se empenhou na realização do seu projeto: tornar pensável (representável, analisável, explorável, calculável, previsível, enfim, manipulável) todo ente. O fundamento oculto, ou *leitmotiv* da tradição filosófica, que se move como projeto de dominação através da “vontade de verdade”, não é, como o nome mesmo diz, nada

³⁰ Idem. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. II parte, ‘Da superação de si’, p. 143.

desinteressado, nada sem vontade. A necessidade de certeza é o mais profundo desejo, a mais íntima necessidade que comanda em segredo a necessidade da verdade. A “vontade de verdade” surpreende-nos como sendo a mais sutil e espiritualizada vontade de auto-engano que emerge do corpo enfermo que constitui a modernidade. Ela se constitui como o interesse capital de dominação do caos, fazendo o mundo aparecer em regularidade e forma: “não ‘conhecer’, mas esquematizar, impor ao caos tanta regularidade e forma quanto satisfaça à nossa necessidade prática.”³¹ Apoderar-se da realidade para viver seguro no meio do devir é a forma que assume esse modo do pensamento presidido pelo cálculo com que essa vida se “protege” de viver, e que só se permite empreender qualquer ação se já estiver segura de seus resultados. Enquanto procura fundada pela regulação ou estruturação a partir da exterioridade, isto é, de uma verdade, unidade ou totalidade que transcenda a existência e lhe dê sentido e valor, essa busca revela-se como uma procura moral por justificativa, remédio, ou promessa exterior à existência na qual está irremediavelmente imersa. Trabalharemos essa relação entre a “vontade de verdade” e a moral mais adiante, no capítulo 3.

³¹ Idem, *La Volonté de puissance*, Tradução de Geneviève Bianquis. V. I, Livre I, § 193; III-VI 1888 (XVI, § 515).

1.3.1 Aristóteles: *ousia* e *hypoqueímenon*, os legados metafísicos para a modernidade.

Para introdução, ensejamos apontar para nossa questão que com Aristóteles a *vontade de verdade* ganha *status* de descoberta como essência do homem em seu axioma da *filosofia primeira* de que “todos os homens tendem por natureza a saber”.

A discussão sobre o sentido das coisas e a própria condição do homem do mundo permeia a disciplina propriamente filosófica, onde se discute o ser dos entes, no campo da ontologia, em primeiro enfoque: “Desde os seus primórdios, a filosofia, com as reflexões de Parmênides e Heráclito, passando pelas conceituações de Platão e Aristóteles e de diversos pensadores significativos da Antigüidade até a atualidade, pretendeu esclarecer *o que são as coisas e o que é o homem*”.³²

Nosso objetivo nesse tópico dessa Dissertação será centrar-nos num aspecto dessa determinação metafísica: o *sujeito pensante* que reverbera a consistência da antiga *ousia*, e é pensado como unidade originária do pensamento. Assim, trataremos de algumas compreensões da subjetividade ao longo do processo metafísico a seguir. Por agora, tenhamos que a crítica do filósofo alemão à filosofia da representação parte da íntima relação estabelecida entre representação e pensamento, na qual a vontade de negação, que a substituição da vida pelo universo de signos causais estabeleceu, teria engendrado um mundo ao qual as coisas devem se subordinar. Aristóteles, com quem a metafísica de Platão galgou maturidade, determinou os caminhos que a filosofia viria a percorrer e foi o grande forjador de muitos dos profundos estratos de questões metafísicas que o intelecto humano maneja há muitos séculos para pensar o “ser das coisas”. Com Aristóteles, o anseio por apropriação e controle da existência perfaz-se sob um apregoado “distanciamento” e “objetividade” do mundo em que vivemos, tal como nos afirma Jean Bernhardt, no volume I dedicado à Aristóteles da *História da Filosofia* de François Châtelet :

De Platão, Aristóteles toma indubitavelmente a raiz de seu ideal da sabedoria e da ciência, unindo estreitamente essas noções e definindo a ciência como o conhecimento verdadeiro e certo cuja perfeita estabilidade deve se opor às flutuações da experiência imediata e das opiniões, ou, o que dá no mesmo, como o conhecimento racional do necessário cuja perfeita clareza deve ir além das constatações e demonstrar o porquê das coisas.³³

Para Aristóteles, a pergunta fundamental da filosofia é: “o que é o ser?” E acrescenta a título de esclarecimento: “isto é, o que é a substância?” Substância se diz em grego *ousia*, e

³² CARNEIRO LEÃO, E. *Os Pensadores originários*. Anaximandro, Parmênides, Heráclito. p. 17..

³³ BERNHARDT, J. Aristóteles. In: CHATELÉT, F. *Histoire de la philosophie*, v. 1, tradução de Maria José de Almeida. p. 131.

aponta para uma ordem de idéias: é *sub-stantia*, o que está debaixo, sujeito, em seu sentido literal de *sub-jectum*. Nas palavras do historiador:

Se se admite, com efeito, uma gênese ideal, a processão a partir de uma fonte absoluta e única impondo de cima (...) [essa questão] implica que o mundo não encerra em si mesmo seu próprio sentido: para compreendê-lo, cumpre, segundo Platão, derivar ou tentar derivar sua constituição a um princípio superior de existência e legitimidade.³⁴

A metafísica, enquanto modo de se postar frente à dinâmica de constituição do todo, tem início com a determinação da noção de fundamento a partir da palavra grega *ousia*, inserindo a pergunta pelo ser dos entes (*ti to on*). Aristóteles afirma que o sentido fundamental do ser é a *substância*, alimentando a necessidade de identidade, de criar regularidades, e um mundo estável e tranqüilo, com um princípio único que dê sentido aos muitos sentidos. A esse respeito, ilustrativa é a informação que Nietzsche nos traz sobre o que fazemos com o testemunho dos sentidos múltiplos: “Introduzimos a mentira da unidade, a mentira da coisidade, da substância, da duração. A ‘razão’ é a causa pela qual falsificamos o testemunho dos sentidos.”³⁵

Na Grécia esse sustentáculo do ente – fundamento inabalável da verdade – recebeu o nome de *hypokeímenon* que literalmente indica “algo que se encontra sob o ente”. Isso é o que a tradição medieval e a modernidade traduziram por *subjectum* como compreensão de *ente sobre o qual recaem determinações predicáveis*. Portanto, para Aristóteles, o decisivo na determinação das coisas é o *hypokeímenon*. Para ele, tudo é sujeito, *hypokeímenon*, ou seja, existiria uma essência em cada coisa específica a que ele chama sujeito. A expressão em grego para sua requisição metafísica é: “*To ti en einai*”³⁶. A palavra na época medieval “*quiddidade*” é, seguindo essa tradição, uma contração da expressão: “*quod quid erat esse*”³⁷. Ou seja, o grego Aristóteles legou pra o mundo medieval uma compreensão do real segundo a qual há sempre nas coisas uma dimensão que já precisava ser antes dessa coisa se mostrar, isto é, excluindo o caráter de relação e geração nas quais as coisas emergem.

³⁴ Idem, *ibidem*, p. 132.

³⁵ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. “A ‘razão’ na filosofia”, § 2, p. 30.

³⁶ Aristóteles. *Métaphysique*. Tradução de Jacques Tricot, Livro I (A), cap III, *passim*.

³⁷ A referência para a expressão em grego *To ti en einai* (*quod quid erat esse*, em latim), é *Métaphisica*. Trad. J. Tricot, A, 3, p. 23, com o sentido de quidditas, a natureza da coisa, i. e., sua forma (*eidós*). A melhor tradução, segundo o tradutor é a de E. Bréhier: “o fato para um ser de continuar a ser o que ele era. A quiddidade se aproxima do universal (*kathólou*), mas com a diferença de ser a quiddidade de um *tóde ti*, i. é., de um ser individual e concreto, enquanto o *kathólou* é a unidade de uma multiplicidade qualquer. A quiddidade é, em suma, a definição total da coisa, o conjunto de seus atributos essenciais, o próprio do definido. Concluindo: é o conjunto de todos os elementos permanentes e inalteráveis, primitivos e não derivados, que ficam sob as modificações acidentais.”

Fica assim determinada a origem do problema metafísico, bem como o estado de coisas inicial gerado pela cisão da verdade do fenômeno em dois mundos. Assim, parece instituir-se definitivamente a crença de que tudo o que é real possui necessariamente um sustentáculo. Esse modo de postar-se frente a dinâmica do real traria o primado da divisão da *physis*, onde o mundo da essência legitimaria o mundo contingente. Segundo Nietzsche, esse problema é compreender os fatos do real como efeito de uma causa anterior e externa a eles. Tal erro é gerado por essa tendência dicotômica com a qual a metafísica sempre operou. Consiste, pois, em um olhar “viciado” para o fato e em compreendê-lo como efeito de uma causa externa (sua essência). E, ainda, em não ter clareza quanto a que consistem essa causa e esse efeito, a ponto de tomarmos um pelo outro, de modo que o efeito acaba por ter sua “causa” epigonalmente deduzida de si mesmo. A diferença entre essa postura e a que Nietzsche assume é a seguinte: a primeira diz – o pensamento que comete o erro causa a metafísica; Nietzsche diz – o pensamento que comete o erro, cometeu-o metafisicamente.³⁸ Para Nietzsche o pensamento ocidental é agora irrevogavelmente norteado (com a consolidação do que havia sido construído a partir de Sócrates e Platão), pela idéia de que o real deve se adequar à imagem lógico-racional que a consciência é capaz de formar dele.

1. 4: Crítica nietzscheana da racionalidade filosófica clássica.

Para darmos continuidade à nossa análise crítica junto a Nietzsche pontuando os principais pensadores que na História da Filosofia consumaram o sujeito como suporte ontológico da realidade no projeto subjetivo moderno, escolhemos percorrer os passos do filósofo no escrito maduro *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. O aforismo "Como o 'verdadeiro mundo' acabou por se tornar fábula", servirá aqui pra uma conclusão do ponto preciso onde o filósofo apresenta uma consolidação madura de sua crítica à racionalidade, oferecendo-nos ótimas pistas para entendermos a crítica ao modo como a metafísica cunhou sua interpretação da realidade no ocidente. Parece-nos, no entanto, que aí Nietzsche já teria traçado o caminho de análise em *A Gaia ciência* e no *Além do bem e do mal* precisamente pelo viés do tema dessa Dissertação: o da linguagem. Esse tópico, no entanto, será analisado mais à frente como efeito metódico de explanação desse trabalho, já que se encontra na obra de Nietzsche senão espaçadamente e, embora não seja nosso objetivo exaurir uma questão tão ampla e

³⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. “A ‘razão’ na filosofia”, § 2, p. 30.

complexa, dado o continente discursivo praticamente inesgotável, cremos poder obter ali uma boa base para uma conclusão mais pontual do porquê da crítica acerba do filósofo à metafísica. Analisaremos assim, tal percurso, partindo da constatação nietzscheana de que a metafísica, em sua pretensão de controle e assenhoreamento do real, procurou decifrar a textura última das coisas, com um esclarecimento do que eram as coisas em si mesmas, partindo da suposição de que pelo caminho racional adequado o intelecto humano estaria habilitado para desvendar rigorosa e corretamente o universo.

Portanto, dando início a esse tópico, deparamo-nos então, no capítulo “Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar em fábula” com a seguinte sentença: “A metafísica é a história de um erro”. Recorrendo assim a uma explicação da realidade a partir de um duplo metafísico, a função da filosofia da representação funda a compreensão das coisas no mundo a partir de uma erradicação daquilo que elas têm de propriamente factício, invocando uma ordenação a princípios superiores ou a um só princípio ordenador. Acompanhando Nietzsche no aforismo, tomamos para nossa análise a compreensão de *subjectum* ao longo do processo metafísico que, legitimando-se ao ponto de se tornar desagradado, passa a assumir o caráter de sutil, insidioso e inapreensível da idéia, a cilada gerada pela cisão entre o ente e a essência, senão vejamos: “o mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao virtuoso, ao devoto. Progresso da idéia [platônica]; ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível...”³⁹

Essa cilada, digamos assim, gerada pela cisão da realidade estende-se a Descartes quando este submete a compreensão de *subjectum* – que repete a consistência da outrora realidade do real na *ousia* antiga - à de sujeito.

O conhecimento de algo, portanto, passou a exigir o fundamento deste algo, isto é, somente a partir da delimitação do fundamento sobre o qual as coisas se manifestam passou-se a considerar o conhecimento destas coisas. Temos aí a requisição que promove o surgimento de um discurso acerca da causalidade. Em meio ao *vir-a-ser* do fenômeno nos sentimos tocados pela requisição do fundamento de sua determinação ontológica. Incorre-se, assim, naquilo que Nietzsche caracteriza como um dos “quatro grandes erros” da metafísica, precisamente “o erro oriundo da confusão entre causa e consequência”. Sendo assim, a metafísica caracteriza-se eminentemente pela visualização de uma requisição por fundamento (causa) no interior da dinâmica dos fenômenos em geral. Ao se deparar com a aparição das coisas no real enquanto

³⁹ Idem, *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo, “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar em fábula”, p. 35.

entes, ela se dispõe naturalmente à pergunta pelo princípio de sua determinação e transforma ao mesmo tempo a si mesma em caminho de resposta a esta pergunta.

Podemos atestar que a pergunta “o que são as coisas?” acaba por afirmar-se como “o que é a verdade”, trouxe consigo o germe que desencadearia todo o processo metafísico, por já partir de uma perspectiva metafísica. O advento desse pergunta lança-nos, como pergunta mesma, num desenfreado processo de busca e determinação da verdade do ente para além do ente, como vontade de verdade. Se, por um lado, todas as etapas do saber metafísico identificam-se pela escuta a essa requisição, por outro, elas se diferenciam pelo modo de instauração das múltiplas respostas. Esse fazer se estende à totalidade do mundo moderno, utilizando a razão como critério para toda e qualquer aproximação ou abordagem do real.

Assim, acompanhando Nietzsche em sua sentença, observamos que a metafísica desenvolve-se em uma história; onde é possível enxergar um fio condutor que encadeia todos os momentos históricos do pensamento em sua tradição. A razão é a faculdade prometéica que conduz ao âmago de todas as coisas e os sistemas filosóficos passam a crer, mesmo desesperadamente, no ser⁴⁰. Nosso filósofo questiona, portanto, o valor determinante do mundo estabelecido segundo os cânones estritamente racionais de avaliação, uma realidade que ordenada e constituída segundo parâmetros da lógica e da racionalidade, alija o conhecimento submetido às condições do tempo e do espaço, único conhecimento que poderíamos ter!⁴¹ Entretanto, a vontade de verdade consiste na crença de que o sentido do mundo está dado, cabendo ao homem apenas a tarefa de descobri-lo.

Sob a égide da busca marcada pela crença de que algo determina a essência do mundo, a filosofia não conseguiria evitar esse impulso tirânico à criar um mundo à sua imagem: pensar tornou-se tão-somente esse impulso mesmo à criação de mundo de causa primeira, ao ponto da mais espiritual vontade de potência. Passemos, por ora, à explicitação do projeto metafísico em sua estrutura subjetiva, com a análise de um importante ponto da crítica nietzschiana - o ser de tudo dado pelo sujeito.

⁴⁰ Cf. *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. “A Razão na filosofia”, § 5, p 33.

⁴¹ Cf. *Le Gai savoir*. Tradução de Pierre Klossowski, § 374, p.287: “Só podemos ver com os nossos olhos”.

2: A LINGUAGEM

2. 1: A metafísica da linguagem

Nietzsche denuncia uma espécie de fraternidade de propósitos que permeia as tentativas dos pensadores fundamentais da modernidade subjetiva metafísica europeia. Segundo Nietzsche, a Verdade (estabelecida no bojo da metafísica) tem como viés ou canal uma “consangüinidade” gramatical entre os conceitos que perfazem o que chamamos de subjetividade moderna.

O esforço de tornar apreensível pela razão humana todo ente é fortalecido pelo que Nietzsche denomina “uma comum filosofia gramatical”. Os conceitos dos filósofos da modernidade têm uma espécie de parentesco essencial cuja talagarça é sempre a gramática. Isto se dá porque a “verdade” só se traduz através de palavras, não passando, portanto, de um encadeamento de proposições lingüísticas. Em *Além do bem e do mal*, parágrafo 20, Nietzsche nos ilumina um pouco mais a esse respeito. Diz o texto:

Desde que haja um parentesco lingüístico é inevitável que, em virtude de uma comum filosofia gramatical, as mesmas funções gramaticais exercendo o seu império e sua direção, tudo se encontre preparado para um desenvolver análogo dos sistemas filosóficos, ao passo que a estrada parece barrada para outras possibilidades de interpretação do universo.⁴²

Nietzsche nos diz que o império das funções e modos de proceder *gramaticais oblitera o caminho de possibilidades outras de interpretação ou escuta do universo*. Como isso se daria? Para responde-lo, segundo a crítica de Nietzsche, centralizamos o tópico dessa análise na compreensão da realidade pelo sujeito enquanto o âmbito de delimitação primária dos elementos inerentes ao nascimento da subjetividade e como caminho de determinação na construção do saber. O procedimento gramatical é uma espécie de ferramenta da “vontade de verdade” que explicita-se pela estrutura proposicional “S é P”. Nesta estrutura, os predicados, atributos e acidentes recaem num suporte gramatical, representado pelo sujeito, por meio da partícula copulativa “é”. Diante disso, Nietzsche nos faz levantar uma série incontornável de perguntas, quais sejam, estas: Como procedem esses modos ou funções gramaticais que impedem essas outras possibilidades de interpretação do mundo? Ou, como se dão os modos gramaticais no impedimento de colocação de problemas que estejam fora do âmbito da gramática que esse

⁴² NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo Cesar de Souza, § 20, p 26.

sujeito articula para pensar tudo o que é? E mais: Sob que registro ou estatuto essas novas interpretações, interpelações ou escutas do universo se perfazem? Que novas interpretações do mundo seriam possíveis para além da instância subjetivo-gramatical (e por que não dizer) científico-religiosa? Ou até mesmo, em que grau essas questões que dizem respeito às possibilidades outras de interpretação são por nós capazes de serem precisamente levantadas e respondidas?

Com vistas a responder a tais questões, fixemos nossa atenção no próprio termo *proceder* que nosso filósofo alude em seu texto *Verdade e mentira no sentido extra-moral*. Proceder vem do latim *procedere* que designa “ir para adiante”. Com efeito, passemos à investigação da maneira como a metafísica leva a cabo ou “vai adiante” em sua estrutura subjetiva. Assim sendo, o pensamento opera dentro da regra lingüística, sendo esta uma maneira de esquematização, de abstração, de que o intelecto humano dispõe para compreender o mundo. Para tal, o pensamento metafísico elege um modo de proceder expresso pela palavra *kathēgoria* que diz “afirmar”. Para ficar claro o nascimento a que Nietzsche remete da linguagem no sentido que o ocidente embute ao termo, reportaremos, aqui, ainda, ao radical de onde provém mais originalmente a palavra, que diz no seu nascimento, simplesmente, “*afirmar na Ágora*” que é *kat'agorein*. Portanto, designava somente a discussão como forma de defesa na *Ágora*, na praça de mercado, e posteriormente em um sentido mais geral na praça pública. A crítica de Nietzsche visa apontar que no bojo da origem da “verdade” encontra-se uma necessidade histórica de combate, de afirmação que pretende um *agon*. O fruto dessa prática - artística no seu nascedouro – serve de hipótese, no momento posterior, para ditar regras à vida, subordinando tudo o que aparece sob o julgo desse instante.

Assim, a atitude paradigmática de se conferir a um sujeito fixo o suporte de todos os predicados e atributo, recairia numa prática de nomear. Dessa maneira, o modo de proceder metafísico é categorial, designando diferentes maneiras de se afirmar algo de um sujeito. Por outro lado, ao edificar e construir um tal esquema categórico gramatical o homem imprime ao mundo um sistema de categorias e, em seguida, esquece-se de que se utiliza de uma metáfora para interpretação dos acontecimentos, volta ao mundo anunciando a descoberta do sistema que construiu; criando, com o que o filósofo afirma o “estratagema, a verdade”.⁴³

Tais formas de substancialização do mundo, que não seriam outra coisa senão

⁴³ Idem, *Obras Incompletas*. Verdade e mentira no sentido extra-moral, § 1, p. 54. (Os Pensadores).

cristalizações, petrificações, da vida, - o ser, o “em-si”, o *subjectum*, Deus, etc. – pela dinâmica metafísica que cria fórmulas e tábuas de valores é, segundo Nietzsche nos demonstra, niilista, isto é, torna toda e qualquer forma do real estéril no seu aparecer, na sua gratuidade e inocência inerentes, pois requisita um controle e auto-asseguramento sempre crescente.

2. 2: A subjetividade moderna: consolidação do projeto metafísico

Nesse tópico, explicitaremos como se deu a concretização do projeto de estruturação de todo existente sob um fundamento metafísico, que teria encontrado sua consumação máxima no século XVII com Descartes - com quem a gênese da subjetividade moderna figura na história do pensamento como o marco a partir do qual o modo de compreensão metafísica foi consolidado.

Tenhamos para nossa análise crítica junto ao filósofo que a razão humana foi promovida por algo denominado “subjetividade moderna”. Esta seria o corolário da tradição metafísica, que, inspirada pelo gesto socrático⁴⁴, identifica a razão à consciência e é eleita o modo pelo qual se pode ter um acesso objetivo à verdade. A partir desse acontecimento, a consciência desponta como origem, unidade originária que sintetiza ou que unifica, que dá unidade ao “eu” enquanto sujeito do pensamento, como vimos no item anterior: O “eu penso” figurando como condição de toda representação.

Ora, com a filosofia moderna presenciamos a retomada e consumação do projeto subjetivo metafísico, com a tarefa de determinação do real. Esse momento histórico corrobora e “reconhece” a essência das coisas como inatingível, indemonstrável, indômita, por ela mesma. A partir de então a subjetividade impõe-se desde um anseio por construir um discurso a partir da certeza previamente estabelecida e assegurada em seu papel de fundação.

A subjetividade moderna consiste no momento culminante do projeto epistemológico de instauração de um sujeito estável que serve de suporte ontológico de todos os acontecimentos que se dão na realidade. A compreensão de “sub-instância” da essência da verdade metafísica é apropriada de maneira decisiva, aquela que pensa pela primeira vez esse *subjectum* como sujeito. Descartes teria concretizado tal movimento, assumindo a condição de instaurador do projeto

⁴⁴ Segundo a análise de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*, “O Problema de Sócrates”, § 10, p. 26: “A racionalidade foi então saudada como *salvadora*; nem Sócrates nem os seus “enfermos” tiveram outro remédio senão ser racionais – era *de rigueur*, era o *último* recurso. (...) Razão=virtude=felicidade significa simplesmente: há que fazer como Sócrates e erguer permanentemente a *luz do dia* contra os desejos obscuros – a luz da razão.”

metafísico moderno, no qual o sujeito assume papel de destaque. Na forma do *cogito*, tal como visto em meio às meditações cartesianas, a atividade subjetiva do pensar é determinante das coisas que efetivamente são: com ele *a essência daquilo que se apresenta é atribuída à condição de sujeito autônomo*, que põe o ente à medida que o representa. Nietzsche investe contra essa tradição, e contra a soberba da consciência enquanto sede do pensamento, apresentando um aforismo em ironia a esse ignóbil, como ele qualifica, e pretensamente douto “centro autárquico do pensar” com a seguinte contra-argumentação:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo.⁴⁵

Assim, se Descartes, no século XVII, teria instituído a *res cogitans* como condição para o conhecimento, estatuidando a razão como a medida de todas as coisas e centralizando o sujeito como o lugar em que o real passa a ser o seu objeto de representação, Nietzsche vai mostrar que o eu é mais um produto da crença no ser e na substância. Deduzir do fato do pensamento um *eu* que o causa é já dar como evidente a noção de substância: acreditar, segundo Nietzsche: “(...) que quando o pensamento ocorre tenha que haver algo ‘que pensa’ é simplesmente uma formulação do nosso hábito gramatical que acrescenta um agente a cada ação”.⁴⁶ Giacóia Junior, em seu texto “Resposta a uma questão: o que pode um corpo?”, esclarece a corrente filosófica clássica:

Em termos de filosofia moderna, a versão paradigmática desse dualismo é aquela que se apresenta sob a forma do dualismo pensado por Descartes entre *res cogitans* e *res extensa*. Para Nietzsche, a filosofia cartesiana é um monumental projeto de reeditar, em termos modernos, os pressupostos do idealismo dogmático de Platão, especialmente a crença na unidade metafísica da alma e em Deus fundamento e justificação do universo⁴⁷.

Nietzsche critica o fato de que o pensamento ocidental tenha sido irrevogavelmente norteado pela idéia de que o real deve se adequar à imagem lógico-racional que a consciência é capaz de formar dele. (com a consolidação moderna do que havia sido legado ao ocidente a partir de Sócrates, Platão e Aristóteles). Tal interpretação é assumida também por Kant, que parte desse

⁴⁵ Idem, *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro, § 17, p. 23.

⁴⁶ Idem, *ibidem*.

⁴⁷ GIACÓIA JUNIOR, O. Resposta a uma Questão: O Que Pode um Corpo?. In: LINS, Daniel; GADELHA, Sílvio. (Org.). *Nietzsche e Deleuze: O Que Pode o Corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, v. 1, p. 199-216.

pressuposto para uma crítica dos limites de um sujeito que se lança ao conhecimento dos entes. Para que ilustremos o modo como o acontecimento Kant é caracterizado por Nietzsche, vejamos em *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo, ‘Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar em fábula⁴⁸, dando ênfase ao momento kantiano da história da metafísica: “No fundo, o velho sol [grego], só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo, a idéia tornou-se sublime, esvanecida, nórdica, königsberguiana”.

Partindo disso, surge para nossa interpretação a verdade do que se apresenta posta pelo sujeito e transferida como tarefa filosófica, relativamente a Hegel, de determinar o modo de ser desse sujeito. Verdade que galgou no final do movimento reflexivo desse sujeito enquanto consciência. E assim Hegel o faz, quando, após todo o movimento de sua *Fenomenologia do espírito*, o sujeito, na forma de “consciência”, descobre-se a si mesmo como a verdade do mundo. O que Hegel almejou foi transferir para o próprio coração do sujeito a condição de fenômeno que Kant cingira à esfera do objeto. Isso recrudesce, e ao mesmo tempo consoma, a perspectiva metafísica. Hegel, portanto, acredita ter chegado a Terra pátria da verdade, onde a verdade está no todo, e o todo da verdade é consciência absoluta. Nietzsche avalia esse fato da seguinte forma: “O ‘mundo verdadeiro’ – uma idéia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo mais nada – uma idéia que se tornou inútil, supérflua; conseqüentemente, uma idéia refutada; suprimamo-la!”⁴⁹ O mundo verdadeiro não serve mais para nada, pois se atingiu o que se buscava determinar ao longo dos séculos de processo metafísico. Para Nietzsche, Hegel é um idealista, pois suprime o mundo aparente tendo em vista um mundo verdadeiro que é determinado pela falsa causa do sujeito enquanto consciência.

Em sua crítica à linguagem metafísica, Nietzsche vai desconstituir a unidade do sujeito fundada na unidade da consciência, uma substância pensante como centro autárquico. A tradição metafísica gravita em torno do mesmo problema sempre, segundo o filósofo, o da unidade de um lado no pensamento, de outro na vontade que desemboca, no momento moderno, na unidade fundada no sujeito.

Nietzsche vai apontar a crença no “eu” como mais um produto da crença no ser e na substância. Assim, Descartes buscando diferenciar a dedução enquanto um processo mediato no

⁴⁸ Idem, *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo, “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar em fábula”, p. 35.

⁴⁹ Idem, *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar em fábula”, p.35.

tempo, enquanto processo discursivo, da intuição entendida como conhecimento imediato de um objeto estaria sendo determinado pelo conceito de substância. Nietzsche vai desconstruir essa imediatidade consumada por Descartes, mostrando que para que o *cogito* fosse uma dedução válida e irrefutável, teria que se limitar a afirmar que “penso, logo há pensamento”, o que traria obviamente uma conclusão estritamente analítica e inteiramente tautológica, mas nem por isso ímproba:

Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo” – Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem o pequeno “isso” (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu)⁵⁰.

Em primeiro lugar, Nietzsche mostrar que aquilo que é assegurado como uma certeza imediata é, portanto, resultado de uma interpretação impulsionada pelo desejo de fundamento, uma dedução volitiva, e auxiliada pela estrutura da linguagem que pede o autor da ação. Com isso, tais categorias, enquanto modos como o pensamento se estrutura apontam para o fato de se tratar de um raciocínio dedutivo e não de uma intuição, de uma presença imediata como postula o pai do racionalismo moderno. Nietzsche assim mobiliza suas armas contra a metafísica precisamente nos princípios lógicos que, incorporados na nossa língua, estruturam uma determinada ordem de realidade para que se torne cognoscível. Foi com auxílio destas categorias que Descartes interpretou o fenômeno do pensamento e pôde extrair a preposição “eu penso” que, sob o fundo metafísico da linguagem, o teria apanhado em sua rede. Assim, ainda que o “eu” desse pensar e o “eu” do existir cartesiano sejam meramente exigências da gramática, foi por ele posto como auto-transparência e discernido como “certeza” pela malhas de uma obscurecida “clareza racional”, ignota de sua função restrita ao pensar humano. A propósito, como afirma o ilustre professor da Universidade Federal do Pará, Benedito Nunes:

No sujeito pensante, no “eu penso” – fundamento inconcusso da verdade – se repete a consistência da antiga *ousia*, a outrora realidade do real. (...) Depois o “eu” se transforma em espírito e o espírito em vontade, rearticulando a realidade do real ao processo reflexivo da consciência, de onde emerge a dialética hegeliana, num mundo absoluto.⁵¹

⁵⁰ Idem, *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro, § 17, p. 23.

⁵¹ NUNES, B. *O Nietzsche de Heidegger*, p. 25.

Dessa maneira, para nossos propósitos com esse estudo, diremos que a hegemonia da subjetividade consolidou-se com: Descartes, Kant e Hegel. Nietzsche vê nesses últimos desdobramentos um acúmulo de equívocos, idéias, pressupostos e cristalizações que veremos centrada na sua crítica à subjetividade metafísica. Deixemos entrevisto o seguinte argumento do professor Giacóia Júnior para análise argumentativa na segunda parte dessa Dissertação, onde esse dualismo psicofísico é então derrotado por Nietzsche :

O corpo, como o *Selbst* (si mesmo) tem uma natureza muito mais profunda e complexa do que supusera a tradição. Ele não é apenas “a carne” e a sede das paixões, desejos e desgarramentos, nem em so a *res extensa*, de que cogitara Descartes, ou a objetivação da vontade metafísica; ao contrário do que pensara o platonismo e o Cristianismo, o corpo não é a prisão do espírito, o oposto da razão. Para Nietzsche, o corpo é a grande razão (...)⁵²

2.3: A crítica de Nietzsche à subjetividade metafísica

Após crermos ter evidenciado que Nietzsche se insurge contra essa imagem de pensamento ocidental que tem como base o sujeito da objetividade que dá o sentido das coisas a partir de representações que procuram sempre no “seu” objeto a substância, a “coisa em si”, o intransitório, passemos ao modo como nosso filósofo desvela a insuspeitada tarefa da consciência.

Portanto, Nietzsche critica a certeza do sujeito como um eu absoluto, senhor e dominador das cadeias imperscrutáveis dos acontecimentos. O filósofo identifica, nessa maneira de pensar o real, a condição que nos leva a acreditar na Razão como pressuposto substancial: Deus resultaria, nesse processo, o último fumo da realidade assim diluída.⁵³ Assim, a interpretação da subjetividade como a condição do conhecimento interfere na compreensão do real e forma os produtos correlacionados *Eu-Ser-Deus*. Nietzsche mostra que a as noções de linguagem, vontade, ser e Deus estariam intimamente imbrincadas a uma dita “realidade metafísica”, justamente por subministrarem um fundamento ao real e a todo conhecimento possível sobre esse.

Tomemos, por exemplo, um importante aforismo de *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro, um escrito da maturidade de Nietzsche onde ele expõe claramente esse

⁵² GIACOIA JUNIOR, O. Resposta a uma Questão: O Que Pode um Corpo?. In: LINS, Daniel; GADELHA, Sílvio. (Org.). *Nietzsche e Deleuze: O Que Pode o Corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, v. 1, p. 199-216.

⁵³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos - ou como se filosofa com o martelo*, “A razão na Filosofia”, § 4, p.32.

pensamento:

No lugar dessa ‘certeza imediata’, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: ‘De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?’⁵⁴

Em *A Gaia ciência* o filósofo afirma claramente: “O desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência, estes dois desenvolvimentos caminham a par.”⁵⁵ Assim apresentadas, a autoridade da razão e da consciência pretendem uma fala “incondicional” para comandar alvos e tarefas. Uma vez que a idéia de verdade se dá paralela ao desenvolvimento da linguagem é a legislação da linguagem que fornece as primeiras leis da verdade, ou melhor, a linguagem delimita propriamente um acesso singular à verdade na filosofia moderna. Assim, é o caráter normativo da linguagem do ponto de vista dos princípios da articulação das proposições é que confere ao homem a ilusão de poder falar em unidade identificatória das coisas e conseqüentemente em conhecimento ontológico do real.

Nietzsche acusa e se insurge contra o pensamento que, partindo de uma compreensão de sujeito, tem nesse o sustentáculo das coisas; reduzindo o real a representações de um “eu” dado. Assim, a subjetividade (na chave de um eu substancial) é objeto perscrutado por toda a tradição do pensamento metafísico, que o entendendo como fundamento, se lança em seu encaixo. Todavia, a subjetividade, tomada metafisicamente, quidifica ou substancializa as interpretações sobre si própria; aproximando-se da noção de “coisa em si” e – uma vez intentada com isenção de qualquer contingência, transitoriedade e finitude – bem poderia ser tratada, como Nietzsche observa ironicamente, como um *deus oculto*. Com isso, nosso filósofo desmascara a insuspeitada tarefa da subjetividade: substancializar a vida, reclamar um substrato sólido e necessário que suporte e dê garantia à existência deste mundo corruptível, contingente e acidental.

Se retomarmos nosso ponto de partida, veremos esse argumento encontrar formulação no início desse capítulo no *Zarathustra*, obra na qual o autor se refere àquele empreendimento metafísico, atestando suas intenções de tornar o real liso “... e súdito do espírito, como seu espelho e reflexo”.⁵⁶

Chegamos, portanto, num importante ponto que dá força e sentido à crítica nietzschiana

⁵⁴ Idem, *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do porvir. § 16, p. 22.

⁵⁵ Idem, *A Gaia ciência*, § 354, p.248.

⁵⁶ Idem, *Assim falou Zarathustra*, II parte, “Do superar de si”, p. 143.

da verdade ocidental: ela está assentada na ficção do sujeito socrático do “conhece-te a ti mesmo”⁵⁷ que tiraniza a existência por forçar o real a se ajustar às suas idealizações racionais. Para Nietzsche, desde que o homem aprendeu a pensar assim, ele alijou o conhecimento de vida, que não pode ditar regras ao devir nem hipostasiar a existência, - o que ocasiona o nascimento de uma consciência generalizante e tirânica.⁵⁸

A criação desses métodos científicos, condutas morais e tábuas de salvação de toda espécie resultam num astuto interesse de tornar a vida suportável, ou seja, diluir o insolúvel da tragicidade da existência mediante a criação de “mundos”, de “nichos”, nos quais a vida é conservada, alojada, protegida, e, como denuncia o filósofo, nadificada. Esses “mundos” nos quais o ideal metafísico procura se abrigar são construídos com uma ferramenta: a gramática:

Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem que dizer a si mesmo: se decompõem o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar.⁵⁹

Nietzsche faz nesse aforismo seu argumento recair sobre Descartes. Acompanhando o desenvolvimento da Filosofia Moderna, via ceticismo, ele procede a uma inversão da lógica cartesiana, esclarecida em fragmento póstumo da mesma época e que acompanha esse raciocínio⁶⁰: não é o sujeito que se apresenta como condição do pensamento, mas é o pensamento que é causa e condição tanto de sujeito, quanto de objeto, substância, matéria, etc. Ora, David Hume é apresentado a Descartes aqui para indicar que sua lógica se encontra defasada pelo próprio desenvolvimento da História da Filosofia, e que, portanto, o pensamento não poderia ser posto como condição de um “eu” que seria sua causa, mas exatamente este “eu” aparece como tornado possível justamente por meio do pensamento, como uma função do pensamento. E eis, então, o fruto mais maduro da árvore da cultura metafísica ocidental, que é então denominado “indivíduo soberano”:

⁵² Cf. *Crepúsculo dos ídolos* - ou como se filosofa com o martelo, “O problema de Sócrates”, § 9, p.26.

⁵⁸ Idem, *Obras Incompletas*. Verdade e mentira no sentido extra-moral, § 1, p. 54. (Os Pensadores).

⁵⁹ Idem, *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro, § 22, p. 16.

⁶⁰ Cf. Fragmentos póstumos. In: GIACÓIA JUNIOR, O. (Tradutor) *Trans/Form/Ação*. Agosto/setembro 1885. 40(20), de agosto/setembro de 1885, p. 141.: “Sejamos mais cuidadosos que Descartes, que se manteve preso à armadilha das palavras. Cogito é decididamente apenas uma palavra (...) Naquele célebre cogito se encontram: 1) pensa-se, 2) e eu creio que sou eu que pensa, 3) mesmo se admitindo que o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, ainda assim o primeiro “pensa-se” contém ainda uma crença: a saber, que “pensar” seja uma atividade para a qual um sujeito, no mínimo um “isto” deva ser pensado – além disso, o *ergo sum* nada significa! Mas isto é a fé na gramática, já são aqui instituídas “coisas” e suas “atividades” e nós nos afastamos da certeza imediata.”

Igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* - e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é *permitido* prometer, este senhor do *livre-arbítrio*, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta – ele “merece” as três coisas – e como, com esse domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade?⁶¹

O homem lógico, científico, o fruto sazonado da árvore ocidental, vive sob a certeza granítica de que tem efetivamente a possibilidade de alçar o domínio sobre si e que *junto a esse domínio sobre si detém o domínio sob as coisas à medida que nomeia*. Para além da utilidade indispensável no âmbito social, o filósofo vem nos convidar a pensar no achatamento existencial de valores que limitam a vida e o homem em sua dinâmica originária, da qual falaremos na segunda parte dessa Dissertação.

Portanto, o produto refinado desse longo processo metafísico galgado pela subjetividade está no homem soberano, aquele em cuja “eu” se aloja o orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade. Se a sociedade ocidental engendrou a consciência enquanto unidade ficcional que centraliza e comanda nossos atos e pensamentos é porque precisamos da crença na substância para deduzir o pensamento como por ela causado. O pensamento consciente é assim tornado ‘instinto’ dominante na modernidade, a consciência foi hipervalorizada e considerada uma unidade, um ente, o espírito como protoforma⁶² e, onde quer que apareçam finalidade, sistema, coordenação, a consciência foi considerada a suprema forma alcançável. Portanto, essa unidade a que denominamos “eu” se transformou em espírito que, em sua origem histórica, segundo o produto da sociedade ocidental, teria engendrado o chamado ‘indivíduo soberano’ - após uma longa “pré-história” de treinamento e domínio sobre si cujo método mais eficaz é o que denominou “camisa-de-força” moral⁶³ - que pode responder por seus atos, e determinar os rumos de sua vida, isto é, o indivíduo que teria alçado o domínio sobre si numa sociedade voluntarista⁶⁴ da qual é fruto.

⁶¹ Idem, *Genealogia da moral*, II, § 2, p. 49.

⁶² Cf. *Framentos Finais*. Tradução de Flavio R. Kothe. 14(146), p. 86.

⁶³ Voltaremos a falar sobre esse aspecto de treinamento moral no capítulo 3, dedicado à análise da relação entre essa verdade metafísica e a moral.

⁶⁴ A sociedade “voluntarista” seria, segundo Nietzsche, aquela que contém uma “verdadeira memória da vontade”, a sociedade moderna que em torno do conceito de “vontade” acredita poder imputar ao homem as responsabilidades pelos seus atos, seu querer; bem como comprometer-se a assumir seu desejo no futuro, respondendo por ele, ainda que isso signifique “querer o já

Se a tarefa da consciência, enquanto *locus* da racionalidade, passou a ser, desde a requisição histórica por um fundamento que a legitime e confira sentido, substancializar a vida, reclamar um substrato sólido e necessário que suporte e dê garantia à existência deste mundo corruptível, contingente e acidental; Nietzsche não está propondo simplesmente que os lógicos abram mão da noção de sujeito. O mais fundamental aqui é, ao invés disso, compreender que aquilo que os metafísicos têm de abrir mão são das superstições metafísicas da noção de sujeito. Isto é, de toda essas pretensões metafísicas que a lógica assume ao trabalhar irrefletidamente a partir de seus instrumentos de apreensão do real, os princípios operatórios do pensamento racional para erigir uma estrutura ontológica da realidade a que não poderiam proferir juízo, segundo Nietzsche nos ensina:

Juízos, juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, não podem, em última análise, ser verdadeiros: têm valor só como sintomas e unicamente como sintomas se devem considerar – em si mesmos tais juízos são idiotices. Há, pois, que esticar os dedos e tentar apreender esta surpreendente *finesse*: o valor da vida não pode ser apreciado. Não por um vivente, por ser parte na causa e até objeto de disputa, e não juiz; nem por um morto, por uma outra razão. – Ver, do lado de um filósofo, um problema no *valor* da vida é já uma objeção contra ele, um pôr-em-dúvida a sua sabedoria, uma falta de sabedoria⁶⁵.

Portanto, Nietzsche se pergunta como esse *animal ainda não determinado*⁶⁶ pôde engendrar uma consciência e um orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da auto-soberania com base em pressupostos lógicos, e assentá-la precisamente na *causa sui* - para Nietzsche “uma contradição no adjetivo”⁶⁷. Foi somente por: “anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente essa *causa sui* e, com uma temeridade própria do barão de Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos do nada em direção à existência”⁶⁸.

Essa paródia famosa, a do barão de Münchhausen, serve para ilustrar o que Nietzsche entende com o termo “responsabilidade” sobre suas próprias ações. O que ele vem nos oferecer como visão da realidade é a contradição entre o homem que acredita mesmo dominar situações e o contexto de onde elas emergem: um quadro interior do qual só o “ser” da existência trágica

querido”. Vide *Genealogia da moral*, II, § 2, p. 48: “Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecimento é uma força, (...) deve prometer, não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-quer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, **uma verdadeira memória da vontade...**[grifo nosso]”

⁶⁵ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos* - ou como se filosofa com o martelo. “O Problema de Sócrates” § 2, p. 22.

⁶⁶ Idem, *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro, § 62, p. 65.

⁶⁷ Idem, § 16, p. 22.

⁶⁸ Idem, § 21, p.27.

pode dar. Esse contexto é, em Nietzsche, o de tudo o que vive, em que convivem o positivo e o negativo, a vida e a morte, uma realidade onde a inserção humana do mundo da representação e da lógica disjuntiva não pode abarcar. Para um tal contexto, afirma Nietzsche, não há como o homem possa explicar, analisar, ajuizar, dissecar, a partir da lógica da representação. Exatamente como podemos observar numa anotação de 1885-1886: “É totalmente impossível demonstrar que o “em si” das coisas se comporte em harmonia com esta receita de um burocrata modelo.”⁶⁹ De outra forma, nosso filósofo vem nos redargüir: como podemos permitir-nos censurar ou louvar o universo?⁷⁰

2. 4: O fundamento artístico dos conceitos no texto de juventude *Verdade e mentira no sentido extra-moral*.

No escrito de juventude *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche vai trabalhar a crença na verdade metafísica a partir da linguagem e suas leis. Ele começa então, adiantando seu escopo crítico na crença iluminista da auto-transparência da consciência, da seguinte forma:

O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! Ela atirou fora a chave: e aí da fatal curiosidade que através de uma fresta foi capaz de sair uma vez do cubículo da consciência e olhar para baixo, e agora pressentiu que sobre o implacável, o ávido, o insaciável, o assassino, repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre. De onde neste mundo viria, nessa constelação, o impulso à verdade!⁷¹

Aqui começamos a entrever com que profundidade o filósofo pretende apresentar o problema da consciência, como descreve: orgulhosa e charlatã! A tão apregoada modernamente “auto-transparência” do sujeito fica sob um abismo cuja profundidade jamais conseguiríamos atingir, pois precisamente é o que ela encobre e para o qual ela é uma fachada. Assim, o filósofo alude a esse entendimento de que ela dança sobre a cratera de um vulcão com a metáfora: “sonha

⁶⁹ Idem, *La Volonté de Puissance*. Tradução de Geneviève Bianquis. I, I, § 166.

⁷⁰ Idem, *A Gaia ciência*, § 109, p. 136.

⁷¹ NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Verdade e mentira no sentido extra-moral. p.54. (Os Pensadores).

no dorso de um tigre”.⁷²

Logo em seguida, ele nos apresenta uma análise da palavra. Pergunta ele: o que são as convenções de linguagem, como são engendradas as “designações uniformemente válidas para todos” a que chamamos verdade? Diz o texto do filósofo: “De fato, aquilo que daqui em diante deve ser a “verdade” é então fixado, quer dizer, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas e a legislação da linguagem vai agora fornecer também as primeiras leis da verdade, pois, nesta ocasião e pela primeira vez, aparece uma oposição entre verdade e mentira.”⁷³

Assim, no momento de nascimento da palavra, o que se tem é uma metáfora completamente arbitrária que realça um elemento do que “aparece” para o homem, deixando de lado uma série de outros elementos. Nietzsche vai lembrar que somente à medida que o homem veicula, repetida e socialmente, uma designação para uma experiência única e absolutamente singular no âmbito social de convivência protegida da vida animal e selvagem é que nasce a palavra a que suporta o adjetivo “verdade” para essa experiência. No nascimento da palavra há um afastamento de sua natureza originária, por esquecimento e um posterior acreditar que ela é isso que nomeia imediatamente. Não há nenhuma relação inicial entre a coisa, a “essência” mesma do que aparece, e a palavra inventada, senão pura abstração. Ou seja, entre a palavra e a coisa, há um abismo profundo. Portanto, a prática de nomear, cuja talagarça é a gramática, não passa da criação de um sistema de categorias para formar os conceitos pelos quais o homem toma os nomes que coloca nas coisas como entes em si mesmos. Falando das coisas em geral, ou formulando conceitos universais, o homem ocidental passa a tomar o mundo como metáfora, isto é, utiliza uma palavra para definir uma coisa a partir da qualidade definidora de outra, imaginando, assim, compreender os entes em sua constitutiva originalidade. Embora a palavra inventada consista apenas numa metáfora, ela se converte num conceito universal e geral de uma experiência singular, e absolutamente particular que o intelecto sentiu numa lida ocasional com o real. A singularidade dessa lida ocasional serve de regra para todos os momentos posteriores em situações semelhantes. Dito de outro modo, a formação de conceitos universais, cujo instrumento é a gramática, por meio de uma figura retórica que define a metáfora, procede pela igualação do não-igual. Essa atividade redutora e metaforizante do intelecto – que abandona o diferente pela analogia, pela igualação, equalizando o que é desigual – constitui uma falsificação do real.

⁷² Idem, p. 54.

⁷³ Idem, p.54.

Tomando os nomes que ele cria como entes em si mesmo; o homem passa a considerá-los, doravante, a partir da ótica de um novo “mundo” - com suas verdades absolutas, juízos de valor e qüididades próprios a uma construção metafísica. Embora a palavra inventada consista apenas numa *metáfora*, ela se converte num conceito universal e geral de uma experiência singular, e absolutamente particular que o intelecto sentiu numa lida ocasional com o real. A singularidade dessa lida ocasional serve de regra para todos os momentos posteriores em situações semelhantes.

O impulso causal é, pois, condicionado pelo medo das impressões súbitas das intuições metaforizantes que escapam a qualquer classificação, já que toda metáfora é particular e sem igual: “Enquanto ser racional, não suporta mais ser levado pelas impressões súbitas e pelas intuições, generaliza todas as impressões em conceitos mais frios e mais enxangues, a fim de atrelar neles a condução de sua vida e de seu agir”⁷⁴. Sob o domínio desses esquemas, o homem instaura um novo mundo de leis, como uma instância reguladora e imperativa, pretendendo que tal mundo subordine todo o real. Nietzsche denuncia essa dinâmica metafísica que cria fórmulas e tábuas de valores, niilista, isto é, desertifica toda e qualquer forma do real aparecer na sua gratuidade e inocência inerentes, pois requisita um controle e auto-asseguramento sempre crescentes.

Uma outra passagem do texto *Verdade e mentira no sentido extra-moral* esclarece-nos bastante sobre tal estratégia da “vontade de verdade”. A citação é esta:

Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar neste procurar e encontrar: e é assim que se passa com o procurar e encontrar da “verdade” no interior do distrito da razão. Se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar uma camelo: “vejam, um animal mamífero”, com isso, decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja verdadeiro em si (...). O pesquisador dessas verdades procura, no fundo, apenas a metamorfôse do mundo em homem.⁷⁵

A descoberta da verdade não é senão o “desvelar” do esquema inventado pelo homem e o seu esquecimento proposital. Logo, o sujeito atribui nome às coisas e toma estes nomes como entes em si mesmos. Ora, o homem faz a pergunta: “O que é isto?” e reverbera a questão grega *Ti esti?* – que evoca em Platão e Aristóteles o conceito, a substância (*ousia*) segundo um fundamento último da existência, aquilo que permanece em detrimento de toda transformação. Tomando a realidade como coisa que serve de depósito para os nomes que ele cria, considerado-

⁷⁴ Idem, p. 57.

⁷⁵ Idem, p. 58.

os, doravante, a partir da ótica de um novo “mundo”- com suas verdades absolutas, juízos de valor e quiddidades próprios a uma construção metafísica. Assim sendo, o projeto de desvelamento da verdade mostra ser, na metafísica ocidental, um lançamento arbitrário de nomes na natureza. A partir desse artifício, que é o nomear, o sujeito constitui uma gramática e, acreditando nessa gramática, torna-se o sentido, a razão e a causa de todo o real .

Originariamente, portanto, a formação da verdade possui um caráter **artístico**. É pela impressão súbita das intuições que surge a metáfora. O que se tem, desde o início, é um processo criativo, pois a partir desse momento inicial onde a “coisa” vira “coisa concebida” surge a linguagem. Apontemos onde e como Nietzsche qualifica esse momento do nascimento da verdade:

O que é portanto a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, (...), uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de um longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são, metáforas gastas que perderam a sua força sensível, moeda que perdeu sua efígie (...), mas apenas como meta.⁷⁶

No entanto, seguindo com Nietzsche no mesmo texto, desde que o homem é persuadido da dignidade e utilidade da verdade, ele é obrigado às designações uniformemente válidas para as coisas, ou melhor, a empregar metáforas usuais. Todo o entendimento é realizado mediante os mecanismos produzidos pela consciência que não passam de “metáforas gastas”, sem “força sensível”. O conhecimento se dá abarcando as diferenças pelas características gerais (universais). A natureza com tudo o que há de exuberante, extraordinário e rico nos revela a diferença, a distinção, seu caráter singular. Assim sendo, o estabelecimento da verdade esbarra numa incompatibilidade advinda de sua origem - que parte sempre de uma experiência e impressão únicas - velada pela eliminação da diferença, que resulta numa redução e falseamento do real.

Definindo, como conceitos universais, a formação por meio da qual uma figura retórica iguala o não-igual, Nietzsche observa que eles são formados a partir da falsificação da diversidade qualitativa da experiência. O filósofo aponta para a *contradictio in adjectivo* que a pressuposição da entidade das coisas possa encontrar correlação na nomeação que lhe damos por um processo *poético* (palavra aqui remetida à concepção grega de *poiésis*⁷⁷) de formação cuja

⁷² Idem, p.56.

⁷⁷ Segundo a concepção grega de *poiésis* encontrada no diálogo platônico *O Sofista* 219b, p 140: “Das coisas que do não-ser anterior foram posteriormente tornadas ser, não se dirá que foram produzidas, pois que, produzir é tornar a ser, e ser tornada é ser

impressão inicial venha das afecções⁷⁸ da alma! Quando Aristóteles enumera os princípios lógicos dos conceitos, ele reduz os modos de mostrar as coisas a um modo unilateral a partir da necessidade de realizá-lo padronizadamente. Ora, todos sentimos e intuimos em algum momento de nossas vidas que a natureza é de uma exuberância e riqueza de formas extraordinária. No entanto, o que há de exuberante, extraordinário e rico na natureza – concebamos natureza aqui como *physis* – é a diferença, ou seja, a distinção ou caráter singular. Pois bem, é justamente esta distinção, esta diferença, e esta desigualdade que o conceito e a gramática apagam, em nome de um arbitrário estabelecimento da verdade enquanto metáfora cristalizada. A possibilidade do conhecimento aí se dá abarcando as diferenças pelas características gerais (universais). Sendo assim, igualar o não-igual significa abandonar o que é distinto e singular para elaborar metaforicamente um conceito universal que parte sempre de uma experiência e impressão únicas! Assim sendo, o estabelecimento da verdade esbarra numa incompatibilidade advinda de sua origem – que parte sempre de uma experiência e impressão únicas – velada pela eliminação da diferença, que resulta numa redução e falseamento do real. O que precisa ficar claro com essa crítica do filósofo de Roeken é que a linguagem científica pretende ser logicamente constituída, acreditando dizer o objeto tal como ele é, mas esquece-se do fundo fluído e multiforme que origina o conceito, ou determinações uniformemente válidas para as coisas. O que ocorre, no entanto, é um empobrecimento do universo perceptivo do real e uma falsificação do rastro da experiência vivida que dá origem à palavra.

A questão da metáfora, posta por Nietzsche neste texto de 1873, remete mais originariamente, à seguinte passagem de *A Poética* de Aristóteles, sobre o processo inicial de abstração: “É o transporte a uma coisa de um nome que designa uma outra, transporte quer do gênero à espécie, quer da espécie ao gênero, quer da espécie à espécie ou segundo a relação de analogia.”⁷⁹ Então, o processo de denominação das coisas é absolutamente metafórico. O que se tem é uma transposição que desde Aristóteles em *A Poética* é descrita paradigmaticamente como dando origem ao processo de nascimento da linguagem. Em *De Interpretatione*, 16a 1-10,

produzida. Este poder é próprio a todas as artes e produção é, pois, o nome em que todas elas necessariamente se incluem.” Poesia, enquanto construção da linguagem remeteria, portanto, um processo que se efetiva através do movimento de trazer algo do não-ser absoluto até a vigência de seu ser.

⁷⁸ “Afecções” conforme o entendimento de Aristóteles em *De Interpretatione*, 16^a 1-10, que citaremos logo a seguir em nossa análise: “Sons falados são símbolos das afecções na alma, assim como marcas escritas são símbolos dos sons falados. E exatamente como marcas escritas não são o mesmo para todos os homens, tampouco o são os sons falados. No entanto, o que estes são em primeiro lugar, signos de afecções da alma, é o mesmo para todos; e o fato de estas afecções serem similares a coisas atuais, também é o mesmo.”

⁷⁹ ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. (1457b).

Aristóteles afirma:

Sons falados são símbolos das afecções na alma, assim como marcas escritas são símbolos dos sons falados. E exatamente como marcas escritas não são o mesmo para todos os homens, tampouco o são os sons falados. No entanto, o que estes são em primeiro lugar, signos de afecções da alma, é o mesmo para todos; e o fato de estas afecções serem similares a coisas atuais, também é o mesmo.⁸⁰

Aristóteles afirma, “aos fenômenos correspondem afecção da alma”: primeira abstração. Assim, as coisas, no que elas afetam minha alma, produzem “*phatêmata*”, “*phaixões*”, afectos no interior de minha alma. Desses afetos, temos, então, um segundo nível de abstração, que é um nível em que lhes⁸¹ atribuímos imagens. E só, então, num terceiro nível de abstração, temos a linguagem, o surgimento da palavra. Assim, Nietzsche vai dizer, pegando Aristóteles, que a força da linguagem, a força retórica, não é uma das forças da linguagem, mas a **essência mesma da linguagem**. Ao contrário do que dissera Aristóteles definindo para a arte retórica e a persuasão: “somente pela força de revelar em cada coisa o que a torna vigente produz efeito.”⁸²

O escopo de Nietzsche, ao se referir à palavra como metáfora, é assim utilizar o conceito aristotélico de metáfora contra o próprio Aristóteles. A metáfora não é própria da poesia ou da retórica, ela é a matriz de toda palavra. Quando Aristóteles circunscreve um domínio próprio para a metáfora, ele está desconsiderando o fundamento metafórico da linguagem. Nietzsche, ao contrário, chama a atenção para a atividade poética presente, não somente em toda linguagem, mas em tudo o que vive. Exatamente como descreve em uma anotação para uma preleção de 1874 intitulada “Apresentação da Retórica Antiga”, no terceiro parágrafo, encontramos:

Não é difícil demonstrar que o que se denomina como “retórico” enquanto meio de uma arte consciente, estava ativo na linguagem e em seu devir enquanto meio de uma arte inconsciente, mesmo que a *Retórica é uma constante conformação dos meios artísticos presentes na linguagem*, sob a luz clara do entendimento. Não há absolutamente nenhuma “naturalidade” não-retórica na linguagem à qual se poderia apelar: a própria linguagem é o resultado de artifícios exacerbadamente retóricos; a força para revelar em cada coisa e para tornar vigente o que produz efeito e impressiona – a força que Aristóteles denomina como Retórica – é ao mesmo tempo a essência da linguagem: esta não se liga, assim como a retórica, à verdade, ao verdadeiro, à essência das coisas; ela não quer ensinar, mas **transportar uma tensão e uma recepção subjetivas aos outros** [grifo nosso].⁸³

⁸⁰ Idem. *De Interpretatione*, Trad. Lucas Angioni. 16^a 1-10.

⁸¹ Esse aspecto importante: o fato de atribuímos imagens para esses afetos, na transposição metafórica, servirá para Nietzsche explicar a origem fluída das palavras, terceiro nível de abstração, base para a determinação das coisas em geral em conceitos vazios e exangues.

⁸² ARISTÓTELES, *Retórica*. Tradução de M. ALEXANDRE JÚNIOR, P. F. ALBERTO e A. do Nascimento PENA. Cap. 2, Livro II.

⁸³ NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*. Tradução de Julien Hervier. Anotações para as Preleções do Semestre de Inverno de 1871/72 até o Semestre de Inverno de 1874/75; “Apresentação da Retórica Antiga”. § 3.

Aqui o eremita de Sils Maria revela-nos a constituição essencial da linguagem e não somente de uma função específica atribuída a ela, exclusiva e simplesmente. Essa força voltada para o poder de dizer, plasmar, intensificar, calcular, enfim, de interpretar, e impor seu ordenamento, é própria de tudo o que existe.

Por outro lado, Nietzsche circunscreve a atividade performadora, plástica, do intelecto, - que se manifesta na redução da diversidade qualitativa da experiência - sob o âmbito da auto-conservação da espécie humana. Seu efeito mais notável, assevera Nietzsche, é o velamento do caráter terrífico da existência⁸⁴. Há, portanto, uma necessidade recorrente de uma palavra que determine *ad infinitum* todas as “conceituações artísticas” que o homem engendra naturalmente na sua lida com a realidade: a função gregária do conhecimento, da linguagem e da verdade. Vejamos um importante aforismo onde ele trabalha esse ponto, o § 355, de *A Gaia ciência*: “A nossa necessidade de conhecer não é justamente a nossa necessidade familiar? O desejo de encontrar no meio de tudo o que nos é estranho, inabitual, enigmático, alguma coisa que deixe de nos inquietar? Não será o instinto do medo que força a conhecer? O encanto que acompanha a aquisição do conhecimento não será a volúpia da segurança recuperada?”⁸⁵

Ainda na obra *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, encontramos uma indicação preciosa da visão singular que o filósofo tem da razão como sendo um poder autoritário em sua pretensão de regular a *physis* rigorosa e friamente: “O grande edifício dos conceitos apresenta a estrita regularidade de um columbário romano, edifício que se posta como sendo uma instância reguladora, “objetiva””⁸⁶

Segundo Paul Ricoeur, em *A Metáfora viva*, a metáfora em Aristóteles pertence a dois domínios distintos, a retórica e a poética. A retórica, como uma técnica da eloquência, tem como função engendrar a persuasão:

O lugar retórico da metáfora, que terminou por se reduzir à arte do bem-dizer, é a transposição a serviço da clareza, do calor, da amplitude, da conveniência. Por ser um transporte, um desvio do uso corrente, a metáfora permite, ainda um “ar estranho”, produzindo admiração e interesse. Esta é a função propriamente retórica da metáfora: figura de linguagem a serviço da eloquência.⁸⁷

Por outro lado, o lugar poético da metáfora resulta de uma atividade mais complexa. A

⁸³ NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Verdade e mentira no sentido extra-moral. p.53. (Os Pensadores).

⁸⁵ Idem. *A Gaia ciência*. § 355, p. 251.

⁸⁶ Idem. *Obras Incompletas*. Verdade e mentira no sentido extra-moral, p. 57. (Os Pensadores).

⁸⁷ RICOEUR, Paul. *A Metáfora viva*. Tradução de Joaquim Torres e Antônio Magalhães, p. 67.

função do poema é não somente a imitação, mas um deslocamento para o alto, uma elevação, na medida em que representa os homens superiores aos da realidade. Referindo-se à imitação das melhores ações, a metáfora poética participa da dupla tensão que caracteriza a imitação (*mimesis*) poética: submissão à realidade, como cópia, e invenção fabulosa, como composição dos homens melhores do que o são na realidade. Esta dupla tensão, diz Ricoeur: “Constitui a função referencial da metáfora em poesia. Considerada abstratamente – isto é, fora desta função de referência -, a metáfora esgota-se na sua capacidade de substituição e dissipa-se no ornamento, condenada à errância, perde-se no jogos de linguagem”⁸⁸.

Essa compreensão, no entanto, possui um inconveniente: ignorar a dimensão *trágica* da filosofia de Nietzsche, que reside precisamente em sua concepção da existência. Quando Aristóteles pressupõe uma dimensão que se confunde com a entidade da coisa (*ousia*) com aquilo que a coisa é, para além de todas as suas transformações, e relações, ele reduz os modos de aparição das coisas e estabelece um modo unilateral de revelação. Tal como compreendemos, a linguagem nasce aqui no momento em que se homogeneizam as significações das palavras e engendra uma espécie de dicionário, (lugar onde se tem as significações padronizadas das palavras), eliminando do horizonte, completamente, o caráter metafórico originário da linguagem.

Nietzsche mostra que o pensamento, após costumes seculares, assim teria se instituído: passando a constituir-se rigorosamente como a estrutura a partir da qual toda a realidade é percebida. A subjetividade metafísica, em seu mister incansável de elaborar sistemas que supõem a presença de uma verdade sempre anterior à configuração de fenômeno, pretende uma antecipação e previsibilidade do real antes mesmo de sua apresentação efetiva. O trabalho de todos os metafísicos, passados e futuros, não é outra coisa a não ser confirmar a descoberta nietzschiana segundo a qual a consciência traduz-se pelo “arrazoamento” – isto é, pela exposição de tudo a partir de critérios racionais – reduzindo e simplificando tiranicamente a diversidade qualitativa da experiência – visando o auto-asseguramento de si mesmo contra a vida, solapando todas as “in-certezas”, imprevisibilidades e aconteceres inesperados que dizem o “brotar” mais próprio da *physis*. Dessa forma, perdem e negligenciam aquilo que é mais palpável, visível: o devir e a diferença. À medida que intentam cristalizar o fluxo, não procuram outra coisa que não o

⁸⁸ Idem, p. 56.

“em-si” kantiano, ou o intransitório, ou mesmo o deus oculto.⁸⁹

Os “mundos”, nos quais o ideal metafísico procura se abrigar, são construídos, portanto, com uma ferramenta: a gramática. A metafísica tem assegurado seu intento com a linguagem. Entretanto, o veio central da argumentação nietzscheana contra o texto tradicional nos é dado com a menção à característica disjuntiva da linguagem e suas categorias lógico-gramaticais. O sujeito gramatical, nos diz Nietzsche, é uma unidade fictícia para fins de convivência e relação gregária instituída por leis. Como vimos, a linguagem invoca uma ordenação e sistematização que geram as disjunções conceituais: “nesta ocasião e pela primeira vez, aparece uma oposição entre verdade e mentira”.⁹⁰

Por outro lado, de acordo com a exatidão filosófica metafísica, os juízos lógicos são formados por categorias. As categorias nas quais se assentam os pressupostos racionais requerem de forma necessária e suficiente para existirem o modo da universalidade - assim ordena o sadio entendimento humano: todas as categorias devem ser universais. Nosso filósofo “fareja” também aí um problema. Que questões poderiam residir num campo onde o entendimento sente-se em casa? No prefácio de *Aurora*, o filósofo ironiza novamente a pretensa independência da razão humana: “não é curioso exigir que um instrumento critique seu próprio acerto e competência? Que o intelecto mesmo “conheça” seu valor, sua força, seus limites? Isso não foi até mesmo um certo contra-senso?”

Portanto, Nietzsche quer nos acautelar diante de juízos lógicos formados por categorias universais que constituem o direito à incondicionalidade da razão metafísica, uma vez que todos os juízos baseados na universalidade dessas categorias revelam a claridade de um fenômeno moral.

Assim, se voltarmos ao impulso inicial de nossa discussão, a “vontade de verdade” é a efetivação do desejo de construir uma definição recorrente da necessidade de uma verdade que determine *ad infinitum* todas as “conceituações artísticas” que o homem engendra naturalmente na sua lida com a realidade, a função gregária do conhecimento, da linguagem e da verdade. Como aludimos no item anterior, o efeito histórico dessa cunhagem metafísica no real, no entanto, chegará à exaustão com a vivência reiterada de fracasso diante dessa interpretação, contra a qual a soberania inexorável do devir trará, como efeito aterrador, a derrocada da concepção ocidental de realidade que se tornou hegemônica com o corolário incontornável do

⁸⁹ Cf. *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro. § 2, p. 10.

⁹⁰ NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Verdade e mentira no sentido extra-moral, p. 54. (Os Pensadores).

niilismo. Nietzsche nos mostra, portanto, que à despeito do processo de estruturação da linguagem se dar de forma dedutiva e logicamente; o pensamento, na sua origem, vigora segundo intuições metafóricas, isto é, segundo um processo de conformação criativo de imagens. Esse processo, no entanto, é próprio da dinâmica de tudo o que vigora na existência.

2.5: A causalidade da linguagem.

A linguagem relaciona-se com o exercício da representação, da produção de forma para comunicação, de descrição não de explicação. A postura metafísica que erige em nome da segurança uma existência lógica, abstrata, apartada das circunstâncias, local, histórica, nada mais deseja que evitar o escoamento do devir.. Segundo Maria Helena Lisboa da Cunha em seu *Nietzsche – espírito de artístico*, essa postura metafísica com a qual o homem procurou se defender da tragicidade da existência trouxe como corolário:“(…)[uma] política mortal à vida que são as paixões controladas, o pensamento do “acaso pesado singular” desterritorizado. Nesse contexto, a vida é vivenciada como inimiga e, portanto, é deslanchada uma política vingativa da parte das forças reativas, coagulando o fluxo do devir”⁹¹.

Ora, para a estabilidade exigida pela linguagem, a qual precisa eliminar a efetividade fatídica das diferenças incessantemente, o homem precisa estabelecer a identidade e a analogia, eliminando o caráter singular e distinto desse realidade. Exatamente como afirma Nietzsche no seguinte fragmento póstumo de 1887: “Projetamos nossas condições de conservação como *atributos do ser* em geral. O fato de que, para prosperar, impõe-se a estabilidade em nossa crença, levou-nos a afirmar que o “mundo-verdade” não é mutável e flutuante no devir, mas que ele é o ser”⁹².

Nietzsche chega a apontar para os fatores que garantem a nossa crença na causalidade o que chama de “fatos internos”⁹³. Em *Crepúsculo dos ídolos - como se filosofa com o martelo*, no capítulo “Os Quatro grandes erros”, § 3, ‘Erro de uma falsa causalidade’, ele mostra os fatores que garantem a nossa crença na causalidade e que, conseqüentemente, sustentam a ficção do “eu” como suporte e causador do ato de pensar. Ali ele aparelha subjetividade, vontade e causa como fatores decorrentes da dedução metafísica “vontade como causa”⁹⁴. Ora, como refere-se Nietzsche à vontade metafísica nesse texto, essas imagens com as quais pretendemos erigir conceitos sobre as coisas, não obstante oriundas de um “mundo interior” pleno de miragens e de fogos fátuos⁹⁵ - exigem, para que se possa falar sobre algo, de determinações específicas que Aristóteles vai

⁹¹ LISBOA DA CUNHA, M. H. *Nietzsche – espírito artístico*. p. 31.

⁹² NIETZSCHE, F. *La Volonté de puissance*, Tradução de Geneviève Bianquis. I,I, § 192; P.A. 1887 (XVI, §507).

⁹³ Idem, *Crepúsculo dos ídolos - como se filosofa com o martelo*, “Os Quatro grandes erros”, § 3, ‘Erro de uma falsa causalidade’, p. 47.

⁹⁴ Idem, *ibidem*.

⁹⁵ Cf. idem, “Os Quatro grandes erros”, § 3, p. 48.

chamar de “conceitos”⁹⁶, calcados nos princípios da não-contradição. Segundo o texto tradicional, só se pode proferir um juízo sobre as coisas, os entes, a partir de uma estruturação de imagens gerais. Esses princípios apontam para o processo pelo qual alguma coisa aparece “como ela é”, para o surgimento dessa “coisa” em diferenciação a outra, por exemplo, um livro como diferenciado do caderno; a mesa, da cadeira; e assim sucessivamente, até que, ao longo desse processo, erigimos as chamadas “categorias”⁹⁷ e disjunções oriundas dessa natureza lógica da consciência através da linguagem.

Portanto, a linguagem pressupõe esteios que são as identidades, como um “eu” estável, fixo, responsável, agente pelo ato de pensar. E é lógico que esses pressupostos aristotélicos são úteis para fornecer os limites daquilo que tem que se manter na fala com um critério de “objetividade” tal como o que a ciência prescreve. No entanto, o horizonte de onde brota o pensamento de Nietzsche perfaz uma envergadura de problemas humanos, propriamente filosóficos, no que toca sua possibilidade existencial que foge de determinações e paradigmas, metafísicos os mais diversos, incluindo-se aí a ciência e a moral como acabamos de ver nesse último capítulo, congêneres no modo de se postar diante da dinâmica do real. Nietzsche vai introduzir um refinamento dessa compreensão geral apontando para ponto desagradado desse erro. “O pensar não é para nós um meio para ‘conhecer’, porém para designar o acontecer, para ordená-lo e torná-lo manipulável para nosso uso”⁹⁸. Sua resposta nos dá a chave para compreendermos a crítica enfática que lhe permite afirmar: “não há causas espirituais”⁹⁹. O erro do espírito como causa foi confundido com a realidade e feito medida da própria realidade.

Um interessante aforismo na *A Gaia ciência*, o § 112, inicia a argumentação referente ao tempo e o princípio da vida admitido por Nietzsche. Nele, o filósofo descreve a origem do conhecimento e a inserção, por parte dos Eleatas, das antinomias da razão com a invocação dos termos e seus contrários. Nietzsche esclarece que, para que pudesse ser afirmada qualquer realidade sobre o existente, os denominados por ele “pensadores de exceção” - como se refere aqui aos “filhos de Parmênides” - tiveram que se enganar quanto à natureza e a seu estado. Por necessidade de repouso, de posse, de domínio, foram obrigados a: “negar a força dos instintos no ato do conhecimento, e conceber a razão, de uma maneira geral, como uma atividade

⁹⁶ Para Nietzsche, em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, os conceitos são a matéria com que o homem liquefaz a metáfora intuitiva sobre as coisas dissolvendo suas imagens em conceitos enxágües.

⁹⁷ ARISTÓTELES, *La Métaphysique*. Tradução de J. Tricot, p.64.

⁹⁸ NIETZSCHE. Fragmentos póstumos. In: GIACÓIA JUNIOR, O. (Tradutor) *Trans/Form/Ação*. Agosto/setembro 1885. 40(20), p. 141.

⁹⁹ Idem, *Crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*, “Os Quatro grandes erros”, § 3, p. 48 .

perfeitamente livre, surgida dela mesma; recusaram-se a ver que não tinham chegado eles próprios aos seus princípios senão contradizendo o que existia”.¹⁰⁰

Guardemos isso para uma exploração de nossa argumentação: os “pensadores de exceção” tiveram que negar a força dos instintos no ato de conhecimento! De acordo com o filósofo, para que nascesse o conceito de substância, indispensável à lógica, e o ponto de vista de um mundo do ser, de essências, de identidades e permanência, os primeiros pensadores teriam inserido a ordem, e a forma segundo uma concepção das coisas sob critérios racionais, ainda que nada corresponda de real, admoesta Nietzsche: se esses pensadores fossem probos ao observarem o mundo que só conhece o devir e a diferença¹⁰¹. Nietzsche nos mostra que a construção do ideal de mundo de permanência representou a história da negação dos sentidos em nome da duração fictícia do ser, da essência, da verdade. Isso é, somente ao preço de dessensibilizarem-se e de “cegarem-se” em relação às flutuações de todas as coisas é que foi possível erigir o conhecimento racional e constituir um mundo como objeto para eles.

O impulso causal é, pois, condicionado pelo medo das impressões súbitas das intuições metaforizantes que escapam a qualquer classificação, já que toda metáfora é particular e sem igual. Sob o domínio desses esquemas, o homem instaura um novo mundo de leis, como uma instância reguladora e imperativa, pretendendo que tal mundo subordine todo o real. Tais “constructos humanos de dominação”¹⁰² - como Nietzsche define propriamente: *menschlicher herrschafts-gebilde* - aumentam o nosso sentimento de poder, tranqüilizam, pois no desconhecido reside o perigo, a preocupação.

Nosso filósofo empreende sua destruição das bases irrefletidas que deram sustentação a “evidências” veneráveis como aqui demonstrada a ficção do “eu”. Nietzsche vem proibir o enrijecimento tético de conceitos dogmáticos como a subjetividade, vontade, espírito e apontar-lhes sua origem deduzida como causa decorrente da simples empiria, isto é, um certo abuso de termos que pelo uso diário e doméstico, serviam apenas para proceder a uma abreviação dos meios de expressão. Ainda mesmo em *Crepúsculo dos Ídolos* – ou como se filosofa com o martelo, em “Os Quatro grandes erros” Nietzsche vem esclarecer que, posteriormente, por abuso especial dessa empiria, sem nada saber sobre os eleitos “fatos internos”¹⁰³ - historicamente surgidos como: “eu”, vontade e espírito - o homem passa a entender o mundo como um mundo

¹⁰⁰ NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*. § 110, p.138.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*.

¹⁰² NIETZSCHE, F. Sobre niilismo. In: *Obras Incompletas*. § 12B, p. 389. (Os Pensadores).

¹⁰³ Cf. *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. Os quatro grandes erros, § 3, p. 48.

de causas, como um mundo de vontade. O corolário mais devastador dessa dinâmica metafísica, uma vez deduzida a causalidade a partir da vontade, que institucionalizou esse falseamento da realidade e o “eu” como necessidade de estabilidade pelo uso diário e como uma abreviação dos meios de expressão, ter-se a partir daí imaginado oriundo dessas ficções **como um mundo espiritual**. É aqui o próprio Nietzsche quem pergunta: “que é que daí se segue?”¹⁰⁴ O homem projeta a si mesmo como: “aquilo em que cria com a máxima firmeza, a saber, a vontade, o espírito, o eu; deduziu, primeiro, o conceito de ser do conceito de eu, pôs as ‘coisas’ como existentes segundo a sua imagem, segundo o seu conceito de eu enquanto causa.”¹⁰⁵

Tem-se, portanto, uma interpretação do mundo dos fenômenos a partir de um erro após outro que, desagravo por desagravo, isto é, retificado sucessivamente pelos diferentes sistemas filosóficos como mais adequados para explicar esse mundo, acabou por se institucionalizar, enquanto tradição de se pensar o “ser” do real, esquecida enquanto função instrumentadora para poder ordenar o mundo ao entendimento que lhe é restrito ao âmbito humano. Ora, segundo Nietzsche:

Para que a existência de um *sujeito* seja possível, é preciso que haja permanência, mas também identidade e analogia. O *absolutamente diferenciado* seria impossível de se fixar a metamorfose perpétua, não teria onde se fixar, se escoaria como chuva sobre a pedra. E, na falta de uma realidade permanente, ele não teria onde espelhar nem o simultâneo nem o sucessivo. O espelho supõe a permanência.¹⁰⁶

Nietzsche aponta efetivamente o aspecto grosseiro e simplificador das concepções metafísicas que pretendem considerar a linguagem uma expressão adequada da realidade, de toda e qualquer realidade. Então, a linguagem; principalmente, a linguagem alçada à condição de cientificidade para ordenar e estabelecer relação nas coisas, a linguagem conceitual, acredita poder apreender a estrutura ontológica a partir da qual a realidade se moveria. Seu último e decisivo passo consiste precisamente na concretização desse pressuposto fundamental do conhecimento segundo o qual o conhecimento só é possível enquanto apreensão e captura como descoberta da estrutura ontológica da realidade.

Para finalizarmos nossa análise, Nietzsche afirma em um fragmento póstumo:

Não somos constituídos de tal maneira que possamos afirmar e negar ao mesmo tempo uma única

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁶ Idem. *La Volonté de puissance*. Tradução de Geneviève Bianquis. v. I, Livre II, § 55; 1881-82 (XII, 1re Partie, § 46).

e mesma coisa: este é o princípio de experiência subjetiva; não é uma “necessidade”, *mas somente uma impossibilidade que ali se expressa*. Se, de acordo com Aristóteles, o *princípium contradictionis* é o mais certo de todos os princípios, se é o derradeiro, o basilar, e ao qual se reduzem todas as demonstrações, se nele reside a fonte de todos os axiomas: será então o caso de considerarmos tanto mais severamente, quanto mais afirmações ele *pressupõe*. Ou por ele afirmamos algo que concerne à realidade, ao ser, como se já tivéssemos conhecimento deste por outro meio: quer dizer, que não *podemos* emprestar-lhe atributos contrários: ou então a proposição significa que não *devemos* emprestar-lhe atributos contrários. Neste caso a lógica seria um imperativo, não para o conhecimento do verdadeiro, mas para fixar e acomodar um mundo *que devemos chamar verdadeiro*.¹⁰⁷

Assim sendo, observemos que o conhecimento refere-se às formas da consciência, instaurando a ilusão de identidade e permanência num mundo que não se subtrai ao devir. É, ao contrário, a nossa **pequena razão** que constrói esse mundo de essências, de identidades e de permanência para que o possa dominar.

¹⁰⁷ Idem, *La Volonté de Puissance*. Tradução de Henri Albert Paris, § 285, p. 236.

3: VERDADE, MORAL E VALOR

Nos primeiros escritos sobre a linguagem, como vimos no texto de 1873 *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche parecia acreditar que a simples denúncia do nascimento metafórico da linguagem, ou a denúncia do caráter fictício da verdade, fosse suficiente para inverter os valores nos quais se sustentam as crenças metafísicas da sociedade moderna. Os textos de 1880 vão trazer a avaliação dos valores e a perspectiva moral na qual eles se originaram. Se nossa tentativa de pensar a linguagem encontra-se inevitavelmente vinculada ao problema do conhecimento, ao valor da verdade, ela permanece, contudo, junto à provocação nietzschiana que a relaciona com a moral, iniciada nesses textos a partir das seguintes perguntas: o que em nós aspira à verdade? Sob que registro ou estatuto a interpretação que pede pelo requerimento à verdade se perfaz?

Nietzsche vai lançar seus questionamentos para uma série de outros problemas de envergadura propriamente humana que exigem a compreensão intrínseca – no campo de relações de força - na qual se originam. Sua análise encontra-se imediatamente ligada à história da moral e Nietzsche vai buscar a origem dos valores morais no estudo intitulado *Genealogia da Moral* de 1887. O objetivo do filósofo não é fazer apologia desse ou daquele costume moral, mas, como afirma em *Aurora* - obra citada no prólogo da *Genealogia* – apenas e principalmente, estudar a evolução dos conceitos morais por *outras vias*: “Não nego, é evidente – desde que se não seja insensato – que é preciso, evitar e combater numerosas ações ditas imorais; nem que é preciso cumprir e encorajar numerosa ações ditas morais, - mas penso que é preciso fazê-lo por razões diferentes da que até agora vigoraram.¹⁰⁸

Nietzsche objetiva promover estudos históricos sobre a moral, direcionados para as indicações que a ciência da linguagem¹⁰⁹, em especial a etimológica, tem a dar para a história da evolução dos conceitos morais. Essa análise vai correlacionar a busca pela verdade metafísica à moral. Para tanto, Nietzsche exige o que denominou um “mundo de conhecimentos mais profundos”¹¹⁰. Torna-se, pois, fundamental uma reavaliação de todos os valores até então

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F. *Aurora*, § 103, p. 75.

¹⁰⁹ Na nota da *Genealogia da moral*, I, do § 17, p. 45, Nietzsche faz a seguinte indagação: “Que indicação fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica para a história da evolução dos conceitos morais?”.

¹¹⁰ Cf. *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro. § 23, p. 29: “jamais um mundo tão *profundo* de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes: e o psicólogo, que desse modo “traz um sacrifício” – que não é o *sacrifício*

engendrados, uma análise de seu sentido e de sua contribuição para a própria existência.

Para o objetivo a que nos propomos nesse estudo, começemos na conclusão da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, com a pergunta fundamental que vai perseguir todo o desenvolvimento da segunda e terceira Dissertações desse escrito e servir como epíteto para decifrar o enigma que ora lhe impõe o estudo polêmico:

Quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal? Quanta realidade teve de ser denegrida e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto “Deus” sacrificado?(...) Nós, homens modernos, somos os herdeiros da vivisseção de consciência e da auto-experimentação de milênios: é o nosso mais longo exercício, talvez nossa vocação artística, sem dúvida nosso refinamento, nossa perversão do gosto. Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas nele se irmanaram com a “má consciência”.¹¹¹

dell'intelletto pelo contrário! – poderá ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais.”

¹¹¹ Idem. *Genealogia da moral*. I, § 24, p.84.

3.1: O surgimento do sujeito moral

O conceito “sujeito moral” é analisado por Nietzsche na II dissertação da *Genealogia da moral* com o objetivo de traçar uma espécie de psicologia¹¹² da consciência¹¹³ em que esta é investigada enquanto órgão que permite a inserção do homem na ordem jurídica e social que teve início com a instauração do Estado. A proposta é “refazer” a empreitada moderna em torno da construção da consciência como órgão regulador da vida social. Nietzsche revela - através da análise das evoluções históricas pelas quais passaram as instituições sociais - , que as categorias como o sujeito e a consciência a partir das quais é incidida responsabilidade ao homem moderno, foram forjadas para viabilizar a execução estatal do direito e da justiça. O filósofo refaz todo o processo pelo qual o homem é moralizado, que constitui um duro aprendizado, o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, onde são desenvolvidas “mnemotécnicas” cruéis até que, então, o “animal necessariamente esquecido” (como Nietzsche qualifica o homem primitivo) é “domesticado”. O produto final, do longo processo de moralização, torna o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e, ao final, capaz, efetivamente, de “cumprir promessas” e tornar-se um “indivíduo soberano.”¹¹⁴ Assim Nietzsche pontua:

O autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente *tornado* confiável.¹¹⁵

Esse processo penoso e insidioso de moralização cruel dos autênticos instintos insuprimíveis¹¹⁶ forja categorias como sujeito – concebido dentro de um esquema substancialista

¹¹² Embora a palavra “psicologia” não seja apropriada para o dicionário filosófico, Nietzsche (*Genealogia da moral*, I, do § 17, p. 45 e 46) utiliza o termo várias vezes para referir-se a essa obra polêmica no *Ecce Homo*, p. 107: “A segunda dissertação apresenta a psicologia da consciência...” Ainda no prólogo da *Genealogia* ele evoca “estudos futuros sobre a “ciência da linguagem” para a história da evolução dos conceitos morais”; e completa “é igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (...) De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves”, conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica.” E precisamente no § 3, p.91 do prólogo afirma: “Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mal’.”

¹¹³ O nascimento de uma “consciência” no homem é trabalhado por Nietzsche em toda a II dissertação da *Genealogia da moral*.

¹¹⁴ Cf. *Genealogia da moral*, II, § 2, p. 49.

¹¹⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. II, § 2, p. 49.

¹¹⁶ Cf. *idem*, II, § 22, p. 81.

que como vimos passa a acreditar na unidade de tudo o que há – e a consciência – através da qual é incidida responsabilidade ao “sujeito”. Nietzsche esclarece que com essas “construções antropomórficas”, a modernidade pôde atribuir uma intencionalidade à ação e conceber um universo inteiramente moral em que os indivíduos são julgados segundo veredictos de “inocência” ou “culpa” – a partir do qual é imputado um “castigo”. Esses conceitos, se inicialmente surgem em contextos materiais específicos, como o da relação entre credor e devedor no direito civil, com o advento do cristianismo assumem um sentido estritamente moral e passam então a refletir não mais uma dívida legal, passível de ressarcimento ou retratação, mas uma dimensão de culpa cristã – uma culpa que se estende no além mundo e macula *ad infinitum* a ação do homem na terra.

De acordo com o desenvolvimento da análise do filósofo, a idéia de alma surge pelo processo de interiorização dos instintos. Segundo Nietzsche, foi o processo de moralização do homem que teria impedido a descarga externa das nossas energias instintivas, coagindo os nossos instintos insuprimíveis a voltarem-se contra si: “Todos os instintos que não são descarregados se voltam para dentro – eis o que chamo de *interiorização* do homem: assim foi que o homem desenvolveu o que mais tarde veio a ser chamado de “alma”.¹¹⁷ Essa repressão confunde-se, de acordo com o pensador, com a desconfiança em relação a si mesmo, como podemos ver, mais adiante, no § 7 da II dissertação da *Genealogia*, onde Nietzsche afirma:

O ensombrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem *diante do homem*. O olhar pessimista enfasiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida – estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano: como plantas pantanosas que são, elas surgem apenas quando há o pântano que necessitam – refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho “homem” aprende afinal a se envergonhar de seus instintos.¹¹⁸

A “interiorização” dos instintos é o traço que engendra a “alma animal voltada contra si”, e é com ela que passam a ter lugar os conceitos tardios de consciência moral, indivíduo soberano, “livre-arbítrio” e responsabilidade social. Com ela, o homem mais uma vez se separa e se opõe à vida, criando algo de novo, profundo, inaudito, enigmático, contraditório, e novamente a natureza humana se ultrapassa: atrela sua existência ao futuro e “o aspecto da terra ficou essencialmente

¹¹⁷ Nietzsche trabalha o surgimento da consciência que impediria a descarga dos instintos vitais cuja consequência imediata seria a má-consciência e a formação da “alma cristã” na *Genealogia da moral*, II, § 16, p.73: “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”.”

¹¹⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. II, § 7, p. 56.

alterado.”¹¹⁹ Portanto, é somente com a formulação moral da idéia de “alma” que surgem noções como “livre-arbítrio” e “culpa”, que constituem um vocábulo novo com um sentido moralizante, para que com ele o “sujeito” possa “responder” pelos seus atos.

A crítica de Nietzsche relaciona-se ao conceito de pecado cristão que teria **cindido** as ações humanas quanto a uma intencionalidade anterior aos atos morais. Essa análise direciona-se ao âmbito da linguagem que por se fundar em idéias como as de “substância”, “ente”, e “ser”, nos leva a acreditar que **por trás da ação há um “sujeito” responsável**. Uma tal concepção dos fatos compreende o ato como consequência necessária da vontade e projeta a ficção da “alma” no mundo. Como vimos anteriormente, essas idéias que garantem a estabilidade ao mundo passam, pelo uso rotineiro e utilizável, a serem consideradas como realidades absolutas que servem para **regular** a existência do homem em seus rumos, sentidos possíveis e expectativas.

Para Nietzsche, não existiria um “em si” das coisas, subtraídas as suas circunstâncias, as suas escolhas, as suas decisões. Um exemplo de como o filósofo contrapõe-se à formação do sujeito metafísico - no sentido substancialista que sustém uma alma responsável e reservada a um além mundo - nós encontramos em todo o capítulo “A Moral como contra-natureza” de *O Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. Esse importante texto termina com a seguinte consideração de Nietzsche que destacamos:

Consideremos, por fim, que ingenuidade é ainda afirmar em geral: “o homem *deveria* ser assim e assado”. A realidade mostra-nos uma riqueza encantadora de tipos, a exuberância de um pródigo jogo e mudança de formas; e qualquer miserável moralista vadio se atreve a dizer: “não, o homem *deveria ser de outro modo?*” (...) O singular é um bocado de *fatum* por diante e por trás, uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que acontece e será. Dizer-lhe “modifica-te” significa exigir que tudo mude, inclusive para trás...¹²⁰

Como descrito acima, o *Fatum*, o “destino” é decorrente de uma necessidade trágica inserida numa longa história que o originou: o por diante, o para trás, a “lei” para tudo o que acontecerá e virá: a **lei do devir**. Essa “lei”, o destino ou *fatum*, que rege cada tipo em particular de acordo com suas necessidades, é tão diversa e rica quanto a maravilhosa diversidade de tipos humanos e animais; assinalando a própria exuberância do jogo pelo qual a vida muda de formas. Por essa razão, a moral ao condenar por si, *não* desde pontos de vista, considerações e intenções à

¹¹⁹ Cf. *Genealogia da moral*, II, § 16, p. 73.

¹²⁰ Idem, “A Moral como contra-natureza”, § 6, p. 42.

vida, é um erro específico, um erro de degenerados¹²¹. Uma síntese de como o filósofo empreende sua “psicologia das ações” encontramos na I dissertação da *Genealogia da moral*, §13:

(...)a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.¹²²

Em Nietzsche, é impossível relacionar o ato de uma intencionalidade que a movesse por detrás. Este seria mais um equívoco de confusão da causa-efeito: a fórmula que baseia toda moral e toda religião, do “faz isto e aquilo e será feliz”. Um homem feliz, diz Nietzsche, “atualiza a ordem que fisiologicamente representa. Numa fórmula: a sua virtude é a *conseqüência* da sua felicidade.”¹²³ Ao contrário da moral, a felicidade não seria conseqüência da virtude, mas, ao contrário, é a virtude que é conseqüência da felicidade. Com efeito, usando o ensinamento de Nietzsche: quem é não faz para obter resultado... – simplesmente faz! E não pode, igualmente, determinar seu querer para além das situações e perspectivas.

Com a consciência cristã, o indivíduo “soberano”¹²⁴ não pode mais livrar-se da impressão uma vez recebida, e sofre de **indigestão da palavra uma vez empenhada**, da qual não consegue dar conta, e é obrigado “a prosseguir-querendo o já querido”¹²⁵, a possuir uma verdadeira *memória da vontade* para poder prometer e aprender a responder pelos seus atos!¹²⁶ O “eu”, a subjetividade moderna que assim responde por suas ações aparece como “síntese conceitual” num código moral rigidamente estabelecido. Contudo, o que assegura Nietzsche, é que essa síntese **oculta relações de forças que permanecem subterrâneas**¹²⁷. Este tópico abordaremos mais à frente, depois de revelado o nexos que une, sub-repticiamente, a exigência moral e os pressupostos científicos.

¹²¹ Cf. idem, p. 42.

¹²² NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, I, § 13, p. 36.

¹²³ Idem. *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo. “Os Quatro grandes erros”, § 2, p. 46.

¹²⁴ O “indivíduo soberano” é, segundo Nietzsche, “o fruto sazoadado da árvore da moralidade do costume”, vide *Genealogia da moral*, II, § 2, p. 49.

¹²⁵ Expressão utilizada por Nietzsche na *Genealogia da moral*, II, § 2, p. 48.

¹²⁶ Cf. *Genealogia da moral*, II, § 2, p. 48.

¹²⁷ Na *Genealogia da moral*, prólogo, § 3, p. 9, Nietzsche revela a descoberta de um âmbito inteiramente inusitado em sua investigação sobre a moral, como se vê: “até que finalmente eu possuía um país meu, um chão próprio, um mundo silente, próspero, florescente, como um jardim secreto do qual ninguém suspeitasse...”.

3.2: Verdade científica e verdade moral.

A crítica de Nietzsche à ciência não diz respeito a uma teoria do conhecimento que viesse denunciar os pseudoconhecimentos, suas ilusões, seus erros, examinar seus pressupostos em busca de seu fundamento a partir de uma crítica interna para posteriormente estabelecer as condições de possibilidade da verdade. Para o filósofo, uma crítica interna da faculdade de conhecer é algo sem sentido. A especificidade da *démarche* de Nietzsche assinala a apreciação do valor do conhecimento. Como nos instrui Roberto Machado em sua obra *Nietzsche e a verdade* :

O que caracteriza o projeto nietzschiano é a relação, mas uma relação imanente, intrínseca, do conhecimento com outra ordem de fenômenos que lhe serve de motivação, que lhe revela os pressupostos: a relação entre verdade e bem ou, em termos metodológicos, a extensão da análise genealógica da ordem moral até a ordem epistemológica. Só articulando o conhecimento com a moral é possível considera-lo de um ponto de vista crítico porque os dois fenômenos existem intrinsecamente ligados.¹²⁸

À medida que Nietzsche analisa os pressupostos da ciência, considerada leiga e isenta da interpretação religiosa, descobre o que se encontra - de forma sub-reptícia e insidiosa - em sua busca da verdade: o anseio por ideal moral. “A posição de Nietzsche é clara: o móvel da filosofia é um determinado projeto moral.”¹²⁹

A reflexão nietzscheana introduz na análise da ciência essa constatação: o mesmo imperativo que norteia os pressupostos morais serve de motivação para a busca científica da verdade. Todo o ensinamento moral que procura imputar à ação uma intencionalidade está assentado na mesma suposição metafísica da vontade que, apartada das circunstâncias da vida, regeria o homem e a natureza de acordo com desígnios transcendentais que dignificariam e dariam sentido ontológico à existência.

Nietzsche percebe o ideal ascético, o mesmo conjunto de valores abraçados pelos homens contemplativos de todos os tempos, como o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o religioso¹³⁰. O ideal ascético consiste no conjunto de pressupostos considerados a partir de dogmas hostis aos instintos, aos aspectos corpóreos e sensíveis do homem, e, segundo o filósofo, negadores por excelência do mundo, que geram descrença na vida e nos sentidos por sua peculiar irritação e

¹²⁸ MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. p.52.

¹²⁹ Idem, p. 53.

¹³⁰ Cf. *Genealogia da moral*, III, § 10, p. 105.

rancor contra a sensualidade. Tal como descreve no aforismo 372 de *A Gaia ciência* onde, contrapondo-se a Schopenhauer, afirma: “a ‘dessensualização’¹³¹ aqui é interpretada como ideal.

Estes antigos filósofos eram pessoas sem coração: filosofar era para eles uma espécie de vampirismo (...) É o espetáculo da palidez sempre a crescer, **da “dessensualização” interpretada como ideal.** Não pressentis aqui, nos bastidores, a presença de uma sugadora de sangue que começa por esvaziar os sentidos e que acaba por só conservar, por só deixar esqueleto e chocalhar de ossos? Quero dizer com isso categorias, fórmulas, palavras.[grifo nosso]¹³²

A partir da segunda parte da *Genealogia da moral*, Nietzsche orienta-nos pela perspectiva que ilumina os pressupostos metafísicos do pensamento científico; relacionando, à moral. Segundo o filósofo, a ciência representa o refinamento moderno da moral e de todos os pressupostos ascéticos presente nas religiões.

Nietzsche empreende o método genealógico - o método que busca a gênese da moral a partir da análise da evolução etimológica dos valores - para identificar as perspectivas ascéticas da ciência. Analisando as condições e circunstâncias de nascimento sob as quais se desenvolveram e se modificaram os valores, o filósofo de Roeken **relaciona os valores ao solo, ao momento, lugar e perspectiva avaliadora que os engendraram.** Assim, descobre que desde a religião até o rigor científico vigora, ainda que sob matizes históricas variadas, a expressão da mesma vontade moral própria dos ascetas antigos. Diz Nietzsche:

Para esses irredutíveis em *uma* coisa, para esses *denominados* “espíritos livres”, (...) precisamente na fé na verdade são firmes e irredutíveis como ninguém mais. Eu conheço tudo isso talvez de perto demais: a venerável abstinência de filósofo a que obriga tal fé, o estoicismo do intelecto, que termina por proibir-se tão severamente o Não quanto o Sim, o querer deter ante o factual, ante o *factum brutum*, o fatalismo dos “petits faits”, a renúncia à interpretação (a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja próprio da *essência* do interpretar – *grosso modo*, isso expressa ascetismo da virtude, tão bem quanto qualquer negação da sensualidade (é, no fundo, apenas uma modalidade desta negação)¹³³.

Todos os enumerados pressupostos científicos acima citados por Nietzsche mostram que a ciência, ao contrário do que se auto-define, não expressa o ideal contrário ao ascetismo próprio à religião. Ela não é o oposto desse ideal, mas antes “*a sua forma mais recente e mais nobre*”¹³⁴. Para os objetivos que nos propomos, pontuaremos essa compreensão. A confiança na soberania

¹³¹ Esse termo é utilizado por Nietzsche em *A Gaia ciência*, § 372, p. 275. Nós seguimos sua intenção, colocando-o entre aspas. Conferir com o que mais adiante é citado: “Estes antigos filósofos eram pessoas sem coração: filosofar era para eles uma espécie de vampirismo (...) É o espetáculo da palidez sempre a crescer, da “dessensualização” interpretada como ideal.”

¹³² NIETZSCHE, *A Gaia ciência*, § 372, p. 275.

¹³³ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 139.

¹³⁴ Idem, *ibidem*.

da razão, isto é, a fé e a crença no poder promotor e conservador da verdade constitui o sintoma dos pressupostos morais na feitura dos juízos hipotéticos científicos. É o que já havia sido evidenciado no aforismo 344 de *A Gaia ciência*, onde Nietzsche elucida analiticamente o parentesco entre razão científica e moral. Ali, a suspeita nietzschiana desce tão fundo ao ponto de interpretar a confiança na razão como a manifestação mais cintilante de um fenômeno moral. A confiança na razão cultiva o solo no qual emergirão os juízos de valor lógicos. Apesar da aparente laicização do pensamento racional em que o caráter divino da existência é negado, todos os pressupostos científicos estão assentados em perspectivas morais oriundas do ascetismo religioso: “a existência de uma convicção - e de uma convicção tão imperiosa, tão absoluta que force todas as demais a se sacrificar a ela – não é já indispensável para que esta disciplina possa ela própria começar? Vê-se por ali que a própria ciência assenta-se numa crença.”¹³⁵

Se o que força a crença incondicional na verdade é a fé no próprio ideal metafísico, mesmo como seu imperativo subterrâneo¹³⁶, e a verdade é vista como de ordem metafísica, um valor em si, absoluto, independente da existência terrena, ela é, por isso mesmo, uma crença, uma fé oriunda do ascetismo religioso. Nietzsche observa que a austeridade, a frieza, o gosto pelo longínquo, a máscara da imparcialidade, a hostilidade à vida assinalada pela aversão a toda espécie de perturbações e obstáculos, certa renúncia radical e severa - tais pressupostos do fazer científico são os ecos inconfundíveis da mórbida metafísica hostil aos sentidos que caracteriza o ideal ascético. Assim, Nietzsche ilumina o nexos que une sub-repticiamente a exigência pela moral e a “vontade de verdade”¹³⁷. Por trás de todo o pensamento metafísico e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações e é a partir delas que a metafísica procura alcançar seu “saber, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”. Quando os espíritos de “sabedoria” se vestem de um poder sobrenatural e lançam olhares “objetivos” para a realidade, dominando suas paixões, abstendo-se de interpretar os fenômenos e apenas descrevendo-os, renunciando à condição de juízes, mantendo-se imóveis diante do fato brutal, cultivando o “fatalismo dos pormenores”, expressam ascetismo em alto grau.

A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a

¹³⁰ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. § 344, p. 235.

¹³⁶ Cf. *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 139: “Mas o que *força* a isto, a incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*.”

¹³⁷ Estudamos o termo “vontade de verdade” a partir da análise do aforismo da ‘superação de si’ de *Assim falou Zaratustra* no item 1.3, p. 30 desta.

sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublinhada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens pios, como se fosse tudo providência, tudo aviso, tudo concebido e disposto para a salvação da alma.¹³⁸

Tais homens do conhecimento teriam visto na vida de desejo e paixão uma odiosa pressão que encerra, como descreveu Schopenhauer em *O Mundo como vontade e representação*, uma “servidão do querer”¹³⁹. Para subtraírem-se à vontade irrefletida que os escraviza, esses doutos louvam o estado sem dor como bem supremo cultivando a inatividade fatalista que remonta aos preceitos budistas originários. O ideal ascético consiste aí num meio que reduz ao nível mais baixo o sentimento vital, “se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue”; não amar; não odiar, não se vingar, não enriquecer, não trabalhar, mendigar”¹⁴⁰. Tudo isso para que o homem construa com ele um antídoto contra a dor, o sentimento, ou toda sorte de vivências fortes – incluindo-se as paixões - que o obriguem a se proteger. No ascetismo, Nietzsche observa um isolamento contra todo tipo de perturbações terrenas onde são indicadas tantas pontes para a *independência* que os filósofos teriam ouvido com júbilo e “aplausos interior a história desses homens resolutos que um dia disseram Não a toda servidão e foram para um “deserto” qualquer”¹⁴¹. A palavra “deserto” assume aqui uma conotação nitidamente religiosa, como modo de vida austero, feito de privações, contemplação e isolamento, tendo em vista alcançar um ideal de perfeição moral; “deserto” consiste nas circunstâncias de um estado no qual a vontade sofre uma suspensão voluntária das condições cotidianas, pois para esses homens a vida nada mais seria que uma existência forçada, estreita e opressiva. Como podemos observar abaixo dentre as várias acepções que a palavra “deserto”, através da metáfora bíblica, pode assumir:

(...)uma obscuridade voluntária; um evitar a si mesmo; uma aversão a barulho, veneração, jornais, influência; um emprego modesto, um cotidiano, algo que esconda mais do que exponha; a veneração do que é tranquilo, frio, nobre, passado, distante: um estrangeiro que nos tire do "hoje" sobretudo, que nos seja um descanso para nossos problemas; etc.¹⁴²

¹³⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, § 27, p. 147.

¹³⁹ SHOPENHAUER, A. *O Mundo como vontade e representação*, III, seção 38, p. 255.

¹⁴⁰ Cf.. *Genealogia da moral*, III, § 17, p. 121.

¹⁴¹ Cf.. *Genealogia da moral*, III, § 7, p. 97.

¹⁴² Idem, *ibidem*.

No entanto, o que Nietzsche ressalta em sua análise é que sob o ponto de vista da produção, do poder e controle sobre si e as circunstâncias, o ideal ascético representa o “*optimum*” das condições mais “propícias” para expressão e expansão da força, isto é: algo como instinto e faro para as condições da mais elevada espiritualidade¹⁴³, especialmente ao trabalho intelectual, como um “vôo” para a independência que reuniria os requisitos para a mais excelsa e audaz espiritualização. Assim sendo, o que Nietzsche pretende mostrar é que o ascetismo não é próprio apenas do religioso, mas um meio de poder e instrumento de criação e expansão dos grandes espíritos fecundos e inventivos de todos os tempos, em especial os filósofos. Estes, por seguirem à risca os pressupostos ascéticos, construíram-se como os “sem-coração” da vida, na medida que pensar era, para eles, encarcerar-se no frio reino das “idéias”, pôr “algodão nos ouvidos”, estar livre de coerção, perturbação, barulho, de negócios, de fama e de mulheres¹⁴⁴.

Ao perguntar a seus leitores “o que significa o ascetismo para o filósofo”, Nietzsche observa que esses tais “ascetas” o são sem o saber.

É preciso interpretar este estado de coisas. Ele em si é um fato estúpido; toda besta, e a besta filosófica tanto como as outras, tende por instinto a um *optimum* de condições favoráveis, nas quais possa desenvolver a sua força e sentir a plenitude do seu poder (...) Pois bem, com o ideal ascético abrem-se tantas portas à independência, que um filósofo não pode ouvir, sem viva alegria e sem aprovação interior, a história destes homens valentes que recusaram toda servidão e caminharam para um deserto; deram prova de alma forte.¹⁴⁵

Dessa forma fica caracterizada a relação entre os pressupostos científicos e a moral. Como vimos acima, nessa citada obra polêmica, Nietzsche correlaciona intrinsecamente o rotulado como “sacerdote” ao “filósofo”, e ao “cientista” que, sendo ascetas sem o saber¹⁴⁶, tornam-se “os mais inocentes produtores desse ideal”, já que não percebem o ascetismo segundo a sutileza da condição simplesmente hostil à vida e todas as suas vicissitudes e desdobramentos problemáticos. A estratégia de tal vontade de certeza e controle a todo custo da ciência e da filosofia, como vai

¹⁴³ Cf. *Genealogia da moral*, III, § 1, p.87.

¹⁴⁴ Cf. *Genealogia da moral*, III, §§ 7 e 8, p. 97-100, em especial destacamos a passagem: “De tal maneira o filósofo tem horror ao casamento, e a tudo o que a ele poderia conduzir – o casamento como obstáculo e fatalidade em seu caminho para o *optimum*. Qual grande filósofo foi casado? Heráclito, Platão, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Schopenhauer não o foram: mais ainda, não podemos sequer *imaginá-los* casados.”

¹⁴⁵ Idem, III, § 7, p. 96.

¹⁴⁶ Na *Genealogia da moral*, III, § 8. p. 98 encontramos um trecho onde está mais precisa essa compreensão: “Esta “ciência moderna” – abram os olhos! é no momento a melhor aliada do ideal ascético, precisamente por ser a mais involuntária, inconsciente, secreta, subterrânea! (...) As famosas vitórias dos homens de ciência: sem dúvida são vitórias – mas sobre o quê? Nelas o ideal ascético não foi de maneira alguma vencido, tornou-se antes mais forte, ou seja, mais inapreensível, espiritual, insidioso...”

caracterizar retoricamente Nietzsche, é substituir a vida pelo vôo contemplativo: “querem flutuar na vida, esses ascetas "pensadores", não nela pousar e penetrar afirmativamente...”¹⁴⁷.

Pensam no que lhes é mais indispensável: estar livre de coerção, perturbação, barulho, de negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e vôo de pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco, como é o ar das alturas, em que todo animal torna-se mais espiritual e recebe asas; paz em todos os subterrâneos; todos os cães bem amarrados à corrente; nenhum latido de inimizade e de cerdoso rancor; nenhum verme roedor de ambição ferida; vísceras modestas e submissas, diligentes como moinhos, mas distantes; o coração alheio, além, futuro, póstumo – em suma, eles pensam no ideal ascético como o jovial ascetismo de um bicho que se tornou divino e ao qual nasceram asas, que antes flutua sobre a vida do que nela pousa¹⁴⁸.

O ideal ascético tem sua origem no *instinto profilático* de uma existência que procura por todos os meios conservar-se e que por isso deseja: estar livre da coerção, perturbação, barulho, “*que os cães estejam presos às suas correntes*”¹⁴⁹; que não haja latidos nem rancores; que não haja o bicho grilo roedor do orgulho ofendido; impulso e livre vôo nas suas idéias; o silêncio em todas as suas coisas subterrâneas¹⁵⁰. Dessa forma, todos os metafísicos, passados e futuros, são unânimes à voluntária suspensão da vontade e podem ser reduzidos à condição daqueles que se utilizam dos pressupostos do moralista para se retirar da existência, suspender a vontade, como explicado acima com a metafísica de Schopenhauer, da luta trágica que constitui viver – uma luta sem explicação, recuos e salvação. Nietzsche faz referência à tragicidade que constitui essa luta: onde não há nada pré-estabelecido, eterno e definitivo, e para a qual só um dizer “sim dionisíaco” serve de *quantum* de força àqueles que ousam encontrar no devir mesmo um caminho criativo de conquista de sua constituição singular. (Esse ponto será analisado mais adiante, no item 4.2 “Fisiologia da vontade de potência”.)

Em uma provocação que inicia o aforismo 24 da *Genealogia*, Nietzsche indaga: -“E agora examinemos o caso dos últimos idealista que existem hoje entre os filósofos e doutos: teremos neles talvez os desejados *adversários* do ideal ascético, os seus *contra-idealistas*?”¹⁵¹ Uma vez que o valor moral supremo que rege a vontade filosófica é a da superestimação da verdade, baseada na mesma crença na inestimabilidade¹⁵², incriticabilidade da verdade, ambos encontram-se aparentados à moral, embora não acreditem sê-lo. Assim sendo, o projeto metafísico pela busca de finalidade, de uma base, de uma segurança, o colocar um princípio ou um fundamento

¹⁴⁷ Cf. *Genealogia de moral*, III, § 8. p. 98.

¹⁴⁸ Idem, § 7, p. 97.

¹⁴⁹ Cf. *Genealogia de moral*, III, § 8. p.98.

¹⁵⁰ Cf. *Genealogia da moral*, II, §§ 7 e 8 p. 56-59.

¹⁵¹ *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 137.

¹⁵² Cf. *Genealogia da moral*, III, § 25, p. 141.

pelo qual a natureza se fundaria torna a ciência intrinsecamente aparentada à moral. O homem do conhecimento encontra-se com as coisas; desse encontro emerge, como uma construção, uma interpretação científica do que sejam os entes. Com isso, o homem já aprisionou todas as possibilidades de ser das coisas sob o jugo de sua interpretação. Até a essa altura do desenvolvimento do nosso trabalho, alinhamos as construções metafísicas, científicas e morais para iluminá-las em seu fundamento comum, a saber, a “vontade de verdade”¹⁵³. Reafirmamos recorrentemente que tudo que se aplica com rigor filosófico à ciência, deve-se às construções metafísicas e morais. Pedimos atenção redobrada ao ouvirmos a palavra construção. Ela revela um modo do inventar¹⁵⁴ e do criar para um fim. Este algo criado são as interpretações metafísicas, científicas e morais do mundo, da existência e das circunstâncias nas quais um determinado tipo de vida está necessariamente lançado.

Nietzsche conclui a sua *Genealogia da moral* estabelecendo uma relação entre ciência e moral e mostrando o fundamento que alinham ambas como construções niilistas da vida, contrárias aos instintos, à natureza e difamadores do mundo, como conclui o filósofo o estudo sobre os pressupostos morais dos procedimentos científicos e filosóficos:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*...¹⁵⁵

¹⁵³ Vide nota 125. A “vontade de verdade” ganha aqui uma acepção madura dos escritos de Nietzsche: a superestimação da verdade, a crença na sua inestimabilidade e in criticabilidade que, enquanto vontade, esconde um motor sub-reptício, subterrâneo: seu desejo de controle e asseguramento sobre a vida .

¹⁵⁴ Na edição da Companhia das letras, é dedicada uma interessante nota a respeito dos verbos substantivados por Nietzsche em *Além do bem e do mal*, § 12, nota 40, p.225: *Erfindem* (em alemão: invenção) e *Findem* (descoberta) relacionam-se segundo seu entendimento. No item 3.5.2 desta dissertação de Mestrado aprofundarei essa análise.

¹⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, § 28, p. 149.

3.3: Fisiologia da vontade metafísica:

Analisamos no item 1.3 desta o termo “vontade de verdade” a partir da leitura do aforismo da ‘superação de si’ de *Assim falou Zaratustra*. A “vontade de verdade” no momento atual do desenvolvimento de nossa reflexão, após o item anterior que a revela como fundamento insuspeito da ciência, da filosofia e da moral, deve ser entendida em sua acepção madura, como vontade de controle da existência através do saber, isto é, como autoridade de domínio e esquematização das forças da vida: uma forma de dobrar a natureza aos fins em seu anseio por regularização, previsão e anulação do acaso para que o homem possa se instalar “sem problemas” na existência. Mas o que quer dizer, segundo a cunhagem nietzscheana, a correção do caráter problemático da vida? Significa subtrair todo mistério, limar toda e quaisquer tragicidades inerentes à vida: a indeterminação, imprevisibilidade, e incontornabilidade próprios da dinâmica de realização do real. O empenho por verdade e conhecimento aparece como o resultado não de um esforço por descobrir o “modo de ser” da realidade, mas como disfarce com vistas à convivência gregária. Nietzsche chega mesmo a entender o “intelecto” como um servo da sobrevivência que “diante do conhecimento puro sem conseqüências, é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas, tem disposição até mesmo hostil.”¹⁵⁶ Portanto, não haveria nenhum impulso honesto e puro à verdade.¹⁵⁷ A finalidade destas construções é a de manter viva uma vida que já não confia em si mesma e precisa construir algo que a suporte, que a sustente. O procedimento metafísico comporta-se e relaciona-se com o “mundo das coisas”, queremos dizer, com os entes em geral, de tal modo que através deste relacionamento emerge uma interpretação do ente por parte do homem.

Rechaçando quaisquer formas de substancializações do mundo, que não seriam outra coisa senão cristalizações, petrificações, da vida, - o ser, o “em-si”, o *subjectum*, Deus, etc. - Nietzsche vai denunciar a linguagem como uma “armadura” que força a compreensão das coisas a partir dela. Um tal esquema forjado pelo homem “amarra” a realidade na sua estrutura reducionista; assinalando, em conseqüência, uma cesura com o mundo dos fenômenos. É somente por esquecimento da atividade poética da manifestação de vida, que permite ao homem se mover em direção ao conhecimento dito verdadeiro. Num fragmento póstumo, de verão de 1872 e início de 1873 ele afirma: “Vivemos graças ao caráter superficial de nosso intelecto, numa ilusão

¹⁵⁶ Idem. *Obras Incompletas*. Verdade e mentira no sentido extra-moral,, § 1, p. 55. (Os Pensadores).

¹⁵⁷ Cf. idem, *ibidem*.

perpétua, temos então para viver necessidade da arte a cada instante.”¹⁵⁸ Um aforismo é extremamente elucidativo quanto o chamado “grau” de potência que um homem funda sua existência pela requisição à verdade:

O grau de *crença* de que uma pessoa precisa para se desenvolver, sua necessidade de um elemento estável que ela deseja inabalável porque aí se *apóia* – indica o grau de sua força (ou para dizê-lo com mais clareza, de sua fraqueza) (...) Alguns têm ainda necessidade da metafísica; mas também esse impetuoso *desejo de certeza* que eclode hoje entre as massas sob a forma científico-positivista, esse desejo de querer possuir algo de absolutamente estável (...) testemunha ainda a necessidade de um apoio, de um suporte, em resumo, de um instinto de fraqueza.¹⁵⁹

O desejo de verdade como princípio de fundamentação da totalidade, por imposição de ordem ao caos das sensações, enfim, o anseio por “esquemática”, mostra-se em Nietzsche intimamente relacionado com a necessidade prática de um certo tipo de homem, os doutos, filósofos e mandarins.¹⁶⁰ “Um certo *empobrecimento da vida* é o pressuposto, em um caso como no outro – as emoções tornadas frias, o ritmo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a *seriedade* impressa nos rostos e nos gestos (a seriedade, essa inconfundível marca do metabolismo mais trabalhoso, da vida que luta, que funciona com mais dificuldade).”¹⁶¹

Assim, Nietzsche mostra que o que caracteriza a metafísica e o homem determinado por ela é a incapacidade de suportar o caráter fugaz, múltiplo, irracional, inusitado, contingente, aterrador, de todos os acontecimentos que se dão na realidade e para o qual, portanto, nada há de pré-estabelecido e muito menos definitivo, eterno: a dimensão *trágica* da existência. Aqui, antes de se jogar em qualquer coisa, cumpre que se faça, primeiro, o cálculo das probabilidades de êxito, dos resultados desejáveis de modo que a ação seja eficaz e o seu resultado conforme as exigências lógico-rationais. Haveria, no entanto, uma articulação entre a necessidade de certeza em seu aspecto fundamental e a fragilidade do homem metafísico-científico. Como vimos no tópico anterior, a face moral desse anseio pela verdade assume a autoridade sobre o modo de conhecimento centrado na procura científica de fundamentos. Esta é, portanto, a via dominante historicamente do ocidente, que se funda na procura por regulação ou estruturação por meio de uma verdade que a transcende. Como o que importa doravante é o conhecimento, o homem então se volta para o modo da ciência, como procura pela verdade estabelece, por meio de controle e asseguramento sobre o real, sua relação com a vida.

¹⁵⁸ Cf. *Fragments posthumes*. Traduction de Julien Hervier. verão de 1872 a início de 1873, 19(49), p. 22.

¹⁵⁹ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. § 347, p. 241.

¹⁶⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁶¹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, § 25, p. 141.

Com o objetivo de mostrar as conseqüências desse tipo de conhecimento em sua estruturação metafísica, monstruosa e absurda, Nietzsche nos alerta o que sua hipervalorização ocasiona: uma singular doença ao homem contemporâneo¹⁶². Para ele, esta doença se deve às “unidades ficcionais” de “espírito”, “alma” “consciência” que não seriam outra coisa senão estruturas oriundas da moral escrava que se opõem à condição imanente da corporeidade e dos instintos próprios à vida. Tais unidades ficcionais isolam ação e agente para imputar ao sujeito a “escolha” sobre seus atos¹⁶³. Os “sacerdotes modernos”¹⁶⁴ sem o saber, ao recomendarem ao homem que se domine, em seu afã de segurança, traduzem uma forma de vida na qual o homem: “Já não tem o direito de se fiar em nenhum instinto, de se abandonar a nenhum impulso livre, mantém-se na defensiva, sem repouso, erigido de armas contra ele próprio, o olhar atento e desconfiado, mantendo eternamente diante da própria torre de mensagem uma guarda que se impôs a ele mesmo”¹⁶⁵.

Segundo Nietzsche, a relação do homem com o corpo, na história da humanidade – a história básica, efetiva e decisiva que estabeleceu o caráter da humanidade¹⁶⁶ - que se tornou hegemônica no ocidente - é a do desprezo e a arbitrária intenção de desviar os olhos das exigências e sentimentos gerais do corpo para tomá-lo também em objeto de descoberta e análise científica. Com um tal “processo de desenvolvimento”, a ciência teria reduzido o corpo humano, sistematicamente, a valores morais.

O desenvolvimento da ciência dissolve o “conhecido” cada vez mais em um desconhecido: ela quer, porém, exatamente o *contrário*, ao partir do instinto de reduzir o desconhecido ao conhecido. Em suma, a ciência prepara uma *ignorância sobranceira*, uma sensação de que “conhecimento” nem sequer existe, que seria uma espécie de arrogância sonhar com ele, mais ainda, que não nos resta a menor hipótese de deixar que o “conhecer” valha como uma *possibilidade* – que o próprio “conhecer” seja uma concepção contraditória. Nós *traduzimos* e *transplantamos* uma mitologia muito antiga e a vaidade humana para dentro da dura facticidade: assim como não é *permitido* coisa em si, coisa enquanto tal, tampouco o é “conhecimento em si” como conceito. A sedução por meio de “número e lógica” – por meio das “leis”¹⁶⁷

¹⁶² Cf. *Genealogia da moral*, II, § 16, p. 73.

¹⁶³ Como vimos anteriormente, o nascimento dessas noções “consciência”, “alma”, “sujeito soberano” é estudado por Nietzsche na II dissertação da *Genealogia da moral*.

¹⁶⁴ Os doutos e filósofos apontados por Nietzsche como o refinamento moderno dos ascetas religiosos antigos, como analisamos no item 3.2: “Verdade científica e verdade moral: produtos metafisicamente aparentados.” Cf. também com *Genealogia da moral*, § 24, p. 137.

¹⁶⁵ *idem*, *Genealogia da moral*, II, § 16, p. 72.

¹⁶⁶ Em *Aurora*, § 18, p. 170 (Os Pensadores) Nietzsche afirma: “Nada foi comprado mais caro do que esse pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que agora constitui nosso orgulho. Mas é esse orgulho que nos torna quase impossível sentir afinidade com aqueles descomunais lances de tempo da “eticidade do costume”, que precedem a “história universal” como *história básica, efetiva e decisiva, que estabeleceu o caráter da humanidade.*”

¹⁶⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Finais*. Tradução Flávio R. Kothe. 5(14), p. 163.

Assim é que a ciência conclui o longo trabalho sobre o homem iniciado pela “moralidade dos costumes”¹⁶⁸ e consegue alterar terrivelmente o aspecto da relação do homem com o mundo da facticidade e seu corpo, tornando-o desconfiado e incrédulo em relação a seus instintos mais fundamentais, o conhecimento imanente e as necessidades e sentimentos que ele pode haurir a partir e desde a corporeidade no mundo. Paralela a essa constatação estarrecedora, o filósofo mostra que as barreiras sociais que impedem a descarga externa das nossas energias instintivas reverteram a direção dos instintos. Como vimos no item anterior que relaciona moral e verdade metafísica, estes se voltam para dentro sem livre curso e acabam por direcionarem-se contra si mesmos! Por isso, Nietzsche diagnostica no segundo ensaio da *Genealogia da Moral* uma doença cujo entendimento nos será particularmente útil para a reconstrução da compreensão nietzscheana de realidade a partir do caráter da humanidade do homem. A natureza, que nunca dá saltos, pula por cima de si própria, ao produzir algo que rompe com as leis que regulam todas as outras criações: “uma alma animal voltada contra si” – o homem!

Com ela [o surgimento da consciência, e seus desdobramentos correlatos] foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava.¹⁶⁹

Esse tipo de vida só vicejaria submetendo o poder aterrorizante da dinâmica do mundo, o trágico de seus conflitos e contradições, a guerra das possibilidades e forças do acaso, com o irredutível inusitado das situações, enfim, toda a prodigalidade da vida, toda a diferenciação contínua ao que pode ser subsumido ao: universal, regular e necessário. Com efeito, Nietzsche vaticina: “alguns têm ainda necessidade de metafísica” em decorrência de uma certa constituição fisiológica: “...pode ser da constituição básica da existência o fato de alguém se destruir ao conhecê-la inteiramente – de modo que a fortaleza de um espírito se mediria pelo quanto de “verdade” ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada.”¹⁷⁰

¹⁶⁸ Termo cunhado por Nietzsche em *Aurora*, cujo correspondente em alemão – *Sittlichkeit der Sitte* – guarda, melhor que o português, sua referência ao significado original de costume. (Cf. com nota 2 do texto incompleto em “Os Pensadores”, p. 167).

¹⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, § 16, p. 73.

¹⁷⁰ Idem, *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro, § 39, p. 44.

O sujeito, que é posto *a priori* como idêntico, permaneceu então, durante mais de dois mil e quinhentos anos, como substrato imutável desse processo. Mas onde se situaria a origem desse processo?

A fim de prepararmos a argumentação para nossa próxima reflexão nas pegadas do eremita de Sils Maria, volvamos um passo atrás para perguntar: no que consiste a univocidade de sentido ao qual a metafísica direciona a vida do homem? Esta univocidade aponta justamente para a “verdade”. Não há situações, mas somente a “verdade” pairando e regulando a vida do homem em seus anseios e expectativas, como um raio divino que descesse do céu à terra, abstraída de nossa condição de viver nela. Por essa razão, Nietzsche vai denunciar que *em toda a história do ocidente é assinalada a procura ávida e des-esperada* - ressaltemos: que não espera, que não deixa o acontecimento se efetivar a partir de uma fala inocente - de uma verdade para além das paixões, para além da sensibilidade, para além da visão, para além do mundo da vida do homem. Isto é o que Nietzsche chamou de vontade de nada, ou seja, niilismo. Um tal monstruoso modo de valorar torna a terra: “a estrela ascética por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si”¹⁷¹, e que “colocam a vida em relação a uma existência para a qual ela vale como uma ponte para essa outra existência”¹⁷². Portanto, “todas essas valorações ao Além, todos os ideais hostis à vida, difamadores do mundo, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal”¹⁷³, em suma, sob o ponto de vista fisiológico, têm como pressuposto o empobrecimento da vida”¹⁷⁴.

¹⁷¹ Cf. *Genealogia da moral*, III, § 11, p. 107.

¹⁷² Cf. *idem*, III, § 11, p. 106.

¹⁷³ Cf. *idem*, II, § 24, p. 84.

¹⁷⁴ Cf. *idem*, III, § 25, p. 141.

3.4: O caminho aberto para pensar a vida pelo niilismo.

O niilismo é o traço que marca a escolha histórica que o ocidente manteve com a realidade. Nos textos nietzscheanos de 1884-1888, publicados postumamente, temos uma valiosa análise sobre as causas do fenômeno do niilismo. Em “Sobre o niilismo e o eterno retorno”¹⁷⁵, Nietzsche nos oferece uma leitura a respeito das verdadeiras causas do niilismo, e os momentos estruturais desse acontecimento radical na história do ocidente, relacionando-o a um “estado psicológico”. Ele não deve ser visto como decorrência de “estados de indignação social” ou “degeneração fisiológica” e corrupção moral. Nietzsche nos lembra que, dado todo o passado de crueldade e guerras, nós estamos no mais “compassivo dos tempos”. A indignação psíquica, física, intelectual, a radical recusa de valor, sentido, desejabilidade¹⁷⁶, são os sintomas do niilismo e não suas causas. O niilismo aponta para uma transformação radical no cerne da vitalidade da vida como um todo em sua extensão máxima e dinâmica fundamental. Acompanhemos inicialmente a análise minuciosa do fenômeno do niilismo que abre a possibilidade do filósofo oferecer um espelho ao ocidente das conseqüências das considerações metafísicas engendradas pelo homem ocidental.

Nietzsche inicia sua análise sobre o niilismo mostrando que ele ocorre, necessariamente, quando se procura em todo acontecer um “sentido” que não está nele. Eis, ao final, o traço histórico que a filosofia no ocidente legou para a humanidade: a criação de um mundo verdadeiro como condenação do devir em seu caráter soberano sobre a realidade. De acordo com uma formulação paradigmática presente em uma anotação do outono de 1887: “O homem busca “a verdade”: um mundo que não se contradiga, não engane, não mude, um mundo de *verdade* – um mundo em que não se sofra: contradição, engano, mudança – causas do sofrimento! Ele não duvida que haja um mundo como ele deveria ser; gostaria de procurar para si o caminho até este mundo.”¹⁷⁷

A história da metafísica, a despeito de todos os modos de representação engendrados pelo

¹⁷⁵ Idem, *Obras incompletas*, Sobre o niilismo e eterno retorno, § 12, A e B, p.388-389.

¹⁷⁶ Cf. “Indignação, indignação psíquica, física, intelectual, não é em si capaz, de modo nenhum, de produzir niilismo (isto é, a radical recusa de valor, sentido, desejabilidade).” *Obras incompletas*. Sobre o niilismo e eterno retorno, § 12, A e B, p.388. (Os Pensadores)

¹⁷⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. 9 (60), p. 69.

homem para manter vivo um *modus* da divindade¹⁷⁸ teria resultado em um “nada alcançado” e, então, o niilismo constitui o “tomar-consciência” do longo desperdício de força, um tormento do “em vão”, e o sentir vergonha de si mesmo, como quem se tivesse enganado por demasiado tempo. Nietzsche enumera os muitos sentidos transpostos no devir pela metafísica, a seguir :

...Aquele sentido poderia ter sido: o “cumprimento” de um cânone ético supremo em todo acontecer, a ordenação ética do mundo; ou o aumento do amor e harmonia no trato dos seres; ou a aproximação de um estado de felicidade universal, ou mesmo o livrar-se um estado universal de nada – um alvo é sempre um sentido ainda. O que há de comum em todos esses modos de representação é que algo deve, através do processo mesmo, ser alcançado.¹⁷⁹-

O niilismo vem à tona com a compreensão de que com o *vir-a-ser* nada é alcançado, com a insuficiência de todas as hipóteses finalistas com as quais o homem atrelou sua importância ao simples viver. O niilismo enquanto sintoma aparece então como uma experiência de mundo absolutamente desprovida de qualquer sentido subjacente ao movimento ininterrupto dos acontecimentos. No entanto, ainda sob essa face do fenômeno - de nadição completa de sentido e desajustabilidade a que o ocidente confronta-se com o niilismo -, uma linha de fuga é tentada: transplanta-se no devir uma meta derradeira (*telos*), cânone ético ou bem supremo em todo acontecer. Nietzsche acrescenta ironicamente: uma suprema forma de governo “alguma forma de monismo” com que alma, sedenta de veneração se regala¹⁸⁰.

No decurso do desenvolvimento histórico do ocidente, todavia, deixa de ser plausível a idéia de uma meta no devir e de um progresso paulatino em direção a esta meta, - bem como de uma unidade substancial, totalidade, sistematização, - sob o devir capaz de congregar todos os acontecimentos singulares da realidade. Em função dessa crença que deixou de ser plausível¹⁸¹, o homem em profunda dependência de um todo infinitamente poderoso, perdeu a crença em seu próprio valor, quando através dele percebeu que não atua um todo valioso. Isto é, Nietzsche mostra que a crença em uma grande unidade na qual “o homem pudesse submergir como em um

¹⁷⁸ Cf. “Uma espécie de unidade, alguma forma de “monismo”: e em decorrência dessa crença o homem em profundo sentimento de conexão e dependência diante de um todo infinitamente superior a ele, um *modus* da divindade...”*Obras incompletas*, Sobre o niilismo e eterno retorno, § 12, A e B, p.388-389. (Os Pensadores)

¹⁷⁹ idem, ibidem.

¹⁸⁰ Cf. idem, ibidem

¹⁸¹ No § 343 de *A Gaia ciência*, p. 233, Nietzsche afirma: “o maior acontecimento recente – o fato de que a crença no Deus cristão deixou de ser plausível, começa já a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa.”

elemento de máximo valor¹⁸² é a causa da desvalorização do valor que o homem se dá a si mesmo. Uma terceira forma do niilismo em seu estado psicológico é então apontada por Nietzsche como escapatória para o sentimento geral de desvalorização da vida: a concepção de um mundo do além, como mundo verdadeiro.

Tão logo, porém, o homem descobre como somente por necessidades psicológicas esse mundo foi montado e como não tem absolutamente nenhum direito a ele, (...) admite-se a realidade do vir-a-ser como única realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leve a ultramundos e falsas divindades – mas não se suporta esse mundo, que já não se pode negar...¹⁸³

O homem permanece em meio ao fluxo inexorável do devir - e ainda que este seja admitido como o caráter soberano da realidade – é a partir de então considerado por meio de uma atitude de condenação e correção de sua contradição inerente. Isso porque o devir em sua natureza primordial por excelência encerra dor e sofrimento e impede quaisquer formas de auto-asseguramento metafísico. Eis então a forma com que o filósofo caracteriza a derrocada de todos os valores erigidos pelo olhar supremo da metafísica: “*Deus morreu*”. No entanto, a sombra de Deus - a antítese da vida com a qual o homem vestiu seu desejo de vingança com o manto do direito aos valores supra-sensíveis - aponta, ainda como consequência do niilismo em sua terceira fase,¹⁸⁴ para os produtos correlacionados por meio da linguagem, a uma construção metafísica, permanecendo mesmo após a sua morte, (ato demasiado grandioso) sob uma nova consciência enquanto desvalorização dos valores superiores. Em *A Gaia ciência*, Nietzsche nos aponta que a morte de Deus, descoberto o engodo com os quais nos precavemos de pensar a existência, permaneceria muito tempo para ser absorvida pela humanidade até não mais requisitar nenhuma substância eternamente durável num mundo que não cessa de criar de novo.

Mas para onde aponta Nietzsche com sua crítica à tradição filosófica? Dados os primeiros passos de superação do niilismo, quais os caminhos possíveis de superação dessa interpretação ancorada na gramática e que sofre o efeito de prolongamento de um hábito que, mesmo cessada a origem que o teria ocasionado, permanece de diferentes formas sob a consciência humana de culpa e detração contra a vida?

¹⁸² NIETZSCHE, F. “Sobre o niilismo e o eterno retorno”. In: *Obras Incompletas* § 12 A, p. 388. (Os Pensadores).

¹⁸³ idem, p. 389.

¹⁸⁴ Referida por Nietzsche em “Sobre o niilismo e o eterno retorno”: a invenção de um mundo para além do mundo, como o verdadeiro. In: *Obras incompletas*. p.389. (Os Pensadores).

3.5.1: Implosão do conceito substancialista de alma (“Eu cristão”):

Para finalizarmos a desconstrução efetivada por Nietzsche das conceituações modernas que sustentam uma interpretação da realidade e da natureza humana como tendo suas origens metafísicas, este tópico é dedicado à análise da perspectiva que vai conduzir a novas considerações acerca de noções de “alma”, “unidade”, “espírito”, “essência”, bem como às noções de “sujeito” e de “eu” pelo viés da avaliação crítica do filósofo. Essa crítica mantém-se intimamente ligada à que Nietzsche endereça à linguagem, já que a estrutura lógico-gramatical da linguagem induz a certas teorias como o atomismo.

A seção “Dos preconceitos dos filósofos” de *Além do bem e do mal*, é toda ela dedicada à questão do conhecimento na filosofia ocidental, e Nietzsche inicia com ela um “contra-movimento à autoridade absoluta da deusa ‘razão’”. Os lógicos teriam feito com que o mundo se tornasse um engano e com que somente no pensamento racional fosse dado o caminho para o “ser”, o “incondicionado”, o “em si”. A ordem do dia da ciência do século XIX - segundo a qual tudo o que existe é matéria – é por Nietzsche tratada precisamente no aforismo 12 e com ela é analisada a noção de alma como uma ficção do racionalismo espiritualista. Nietzsche afirma que também a matéria, que acreditava-se infinitamente indivisível, na realidade, não existe!

(...) também à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com aquele termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!¹⁸⁵

A estrutura metafísica que o filósofo vai combater primeiramente é, assim, toda aquela que se ancora na crença de uma “alma”, “consciência”, “eu”, “espírito”, diferenciados das constituições fisiológicas da corporeidade na qual o sujeito estaria inevitavelmente inserido. A crença metafísica na alma como algo indestrutível, eterno, invencível, como uma mônada, como um átomo¹⁸⁶, em Nietzsche não passa de um sucedâneo resultante da estrutura lógica da gramática: “O particular, o ‘*individuum*’, como até agora o entenderam o povo e o filósofo, é um

¹⁸⁵ idem, *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro. § 12, p. 19.

¹⁸⁶ O termo “átomo”, no estágio que a ciência à época de Nietzsche entendia, serve apenas para representar a idéia de uma unidade como origem, que sintetiza ou que unifica, que dá unidade ao *eu* enquanto o *eu* do pensamento, tal como expresso no seguinte aforismo de *Além do bem e do mal*, § 17, p.23: “Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo” – Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o **átomo**; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem o pequeno “isso” (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu)[grifo nosso].”

erro: nada é por si, não é um átomo, um ‘anel da cadeia’, nada de simplesmente herdado de outrora - .”¹⁸⁷

O escopo do filósofo, portanto, é ressaltar que mais revolucionária que a descoberta de Copérnico - que nos persuadiu a crer, contra todos os sentidos, que a terra não está fixa - é a evidência, doravante científica, que mais adiante nos convida a abjurar a crença na última coisa fixa, a crença de que para a força é necessário um suporte material, uma substância. “A ‘vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo)¹⁸⁸ Dessa assertiva, Nietzsche admite “uma” crença na causalidade – na medida em que hipoteticamente se faz a tentativa de ver causalidade: a causalidade da vontade. Mesmo em todo acontecimento mecânico atuaria uma força, que não seria senão força de vontade, efeito de vontade. Essa implosão da derradeira pretensão científica ao texto da vida, para além de suas condições fundamentais, já aparece em o *Nascimento da tragédia no espírito da música*, onde Nietzsche elucida o encaminhamento da ciência que prossegue na conquista por tecer malhas indestrutíveis em uma rede intransponível de explicação e açambarcamento do real. No parágrafo dessa obra de juventude, a seguir, o filósofo mostra que a ciência destina-se a encontrar círculos mais vastos do mundo dos fenômenos até ficar, ao final, completamente atônita, interdita perante o inexplicável. Vejamos como Nietzsche o ilustra:

Então é que a ciência, estimulada pela sua poderosa ilusão, progride irresistivelmente até aos seus limites, contra os quais se quebra e desfaz o seu otimismo latente e inerente à essência da lógica. (...) Quando, chegado a este extremo limite, vê, cheio de espanto, que a lógica também toma a forma curvilínea desses limites, e se enrola a si própria, como a serpente que morde a própria cauda. – tem uma nova forma de conhecimento, o “conhecimento trágico”.¹⁸⁹

A ciência, portanto, prosseguiria com seu otimismo até o limite de se ater, atônita, diante do inexplicável, no ponto em que tem um vislumbre do trágico que constitui a existência. É quando precisamente a lógica toma a forma curvilínea do arco da vida! Eis, pois, que anos mais tarde, em *Além do bem e do mal*, a favor de sua clarividência, Nietzsche encontra a constatação científica, quando à época o matemático Boscovich vem enunciar um triunfo contra a aparência na crença no átomo¹⁹⁰, entendido como unidade de na matéria indivisível, - este último resíduo e

¹⁸⁷ Idem, *Crepúsculo dos ídolos* – ou como se filosofa com o martelo, ‘Incursões de um extemporâneo’, § 33, p. 90.

¹⁸⁸ Idem, *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do porvir. § 36, p. 43.

¹⁸⁹ NIETZSCHE, *O Nascimento da tragédia no espírito da música*, § 15, 95.

¹⁹⁰ Lembrando, como explicado na nota 176 acima, que o termo “átomo”, que na época de Nietzsche foi usado para explicar a unidade não divisível de algo, caducou; uma vez que a física quântica ou das partículas do século XX, que o filósofo não conheceu, provou que este pode ser dividido pela fissão atômica.

partícula terrestre:

Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente, entre os doutores da Europa, nenhum tão indouto a ponto de lhe conceber importância fora do uso diário e doméstico (como uma abreviação dos meios de expressão). Graças, antes de tudo, ao polonês Boscovich, que foi até agora, juntamente com o polonês Copérnico, o maior e mais vitorioso adversário da evidência.¹⁹¹

Assim, Boscovich ao afirmar que é possível prescindir da partícula, do último resíduo material que à época ainda existia indivisível, confirma para o filósofo suas intuições de que não é necessária uma base atômica material para que a força venha a se expressar. Com sua genialidade, Nietzsche já teria captado, antes dessa corroboração científica “de dados”, o pressuposto que abdica da substância para estender o conceito de **força e campos de força** sem base material. O atomismo materialista do século XIX - assim como toda a ciência que se deixou levar pelas teias metafísicas de compreensão de mundo da linguagem e seu conceito lógico - é superficial e uma simplificação grosseira da vida!

A firmeza com que a ciência e a lógica sempre operou e construiu suas teorias está, definitivamente, desestabilizada: aquela “necessidade metafísica” mais famosa e mais originária ainda, a necessidade que remonta aos gregos Sócrates e Platão, ou mais remotamente, aos atomistas que legaram a de todos os gêneros. Todos os atomistas (materialistas ou espiritualistas) estão enganados quanto à necessidade que continuava sobrevivendo de maneira perigosa em terrenos onde ninguém, exceto Nietzsche suspeitava.

Como novo psicólogo¹⁹², como se auto-denomina Nietzsche - aquele que não mais considera o conceito “alma” a partir do pressuposto substancialista e materialista do atomismo - ele se desterra em um novo ermo e uma nova desconfiança. Ainda que fosse mais cômodo e divertido, como para os velhos psicólogos, pensar metafisicamente, ele se sabe condenado cabalmente por isto a inventar e... inventando, descobrindo, encontrando ao acaso... o próprio modo como a vida cria! Veremos esse ponto adiante.

¹⁹¹ Idem, *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro. § 12, p. 19.

¹⁹² Dentre os vários aforismos em que Nietzsche assim se auto-denomina, destacamos o de *Além do bem e do mal*, § 23, p. 29.

3.5.2 O sujeito sem unidade substancial.

Em *A Verdade e as formas jurídicas*, Foucault que segue a seara aberta pela desconstrução operada pelo filósofo de Roecken, aponta para a crítica recorrente que Nietzsche efetiva da subjetividade como a base dos discursos filosóficos, a seguir: “Há dois ou três séculos, a filosofia ocidental postula, explícita ou implicitamente, o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquilo em que e a partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia eclodir.”¹⁹³

Se entendermos a partir desse texto que a consciência através da subjetividade é uma espécie de “rocha primitiva” sobre a qual o conhecimento vem se fixar, veremos imediatamente que ela tem um começo, isto é, que ela foi inventada, tem uma *Erfindung* (em alemão: invenção), não uma origem, ou uma *Ursprung* (em alemão: origem), como analisa Foucault, começaremos a entender em que se pauta a denúncia de Nietzsche contra a translucidez assegurada em seu papel essencial da consciência enquanto auto-conhecimento. A proposta nietzscheana é dissolver a linha demarcatória que a metafísica engendrou entre vontade e representação, conceito e imagem, pensamento e sentimento, linha essa que deu primazia à representação, ao conceito ao pensamento racional. Segundo Lisboa da Cunha, por exemplo, o conceito, sendo “abstrato, genérico, não dá conta da vida que é fluxo ininterrupto e constante, eterno. (...) daí porque seria melhor utilizarmos a expressão, *conceito afetivo ou conceito poético*”¹⁹⁴.

Dentro dessa mesma perspectiva, em *Além do bem e do mal*, Nietzsche alinha conceitos que, pela lógica tradicional, não poderiam ser sinônimos perfeitos. Por exemplo, na edição da Companhia das letras, é dedicada uma interessante nota a respeito dos verbos substantivados por Nietzsche no aforismo 12 dessa obra, *Erfindem* (em alemão: invenção) e *Findem* (descoberta). Com um tal jogo de palavras, o filósofo de Roecken deixa claro para seus leitores que não pretende substituir o erro das representações tradicionais ou das psicologias antigas da alma, por algo que fosse ontologicamente verdadeiro. Para ele, portanto, não existiria diferença conceitual entre inventar e encontrar, entre *Erfinden* e *Finden*, pois estes são, revelada a impossibilidade de existência de um mundo verdadeiro, movimentos que se dão no mesmo nível. E isso porque sua filosofia refuta precisamente a inteligibilidade necessária ao mundo para torná-lo objeto de conhecimento humano. A questão que Nietzsche nos convida a considerar é até que ponto os

¹⁹³ FOUCAULT, M. *A Verdade e as formas jurídicas*, p.10.

¹⁹⁴ LISBOA DA CUNHA, M. H. *Nietzsche – espírito artístico*, p.26.

axiomas da lógica são adequados à realidade ou simplesmente um meio pelo qual a *criamos* (inclusive o próprio conceito de “realidade”). Nietzsche pretende mostrar que, ao **inventar** outra representação, mais vital, para o mundo em que vivemos, ele está **descobrimo** o próprio modo pelo qual a realidade se move, ou seja, ao criar, (construir) uma outra representação, ele está descobrimo que a realidade não vigora nenhuma inteligibilidade; e somente no fazer, inventar, o mundo se torna objeto de conhecimento (leia-se em Nietzsche: criação) para o homem.

3.6. Vontade de verdade e valor:

Nietzsche dá início à crítica aos tempos modernos reiteradamente como critério para avaliar a saúde de um homem, de um povo, de uma civilização. O diagnóstico que o filósofo faz da modernidade se baseia na percepção de que o homem erigiu valores que se referem a um mundo superior que teria aviltado a existência terrena durante um longo período da história do ocidente.

Segundo a denúncia de Nietzsche, o conjunto de nossos valores aponta para um modo de estar-no-mundo: são os valores que fundam a perspectiva a partir da qual vê-se e avalia-se, desde sempre, o mundo, os homens e as circunstâncias. Nietzsche nos lança o desafio de buscarmos sobre qual “modo de vida” repousa a necessidade de verdade. Levar-nos-á, tal necessidade, para o poder e esplendor de pensamento, a uma confiança no futuro da vida? Para que possamos preparar para nossa questão principal um poder de provocação nietzscheano, analisemos o que vem a ser “valor”. Em Nietzsche, aquilatamos o valor de algo a partir da potência do interesse que colocamos nele. E esse interesse é maior ou menor de acordo com a existência ou o tipo de vida no qual estamos inseridos. Ou seja, a existência do homem é o solo de onde provém suas valorações morais.

Deleuze nos esclarece um pouco a esse respeito, no livro *Nietzsche e a Filosofia*, onde, num trecho bastante elucidativo, diz: “As avaliações, referidas ao seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios aos valores em relação aos quais julgam.”¹⁹⁵ Aqui parece claro que os modos de existência daqueles que julgam é o princípio contido no seu ato de julgar. Podemos dizer que os valores apontam para um modo-de-estar-no-mundo a partir do qual sempre se é e se avalia.

¹⁹⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 6.

Seguindo a denúncia de Nietzsche, o conjunto de nossos valores tem sua origem nas maneiras de ser daqueles que os criam. O filósofo reiteradamente evoca, como direção para um novo modo de pensar, o questionamento sobre se a verdade, em sua interpretação metafísica, promove as funções vitais em sua plenitude ou as negligencia em proveito de preocupações alheias a elas e até mesmo hostis a essas funções vitais?

Ao inventar uma nova hipótese para o mundo, o que lhe constitui fundamentalmente, Nietzsche aponta algo que possa servir como meio auxiliar, uma hipótese reguladora ou princípio heurístico para encontrar a “verdade” do mundo: o princípio perspectivo de interpelação e relação com o mundo. Uma análise do que constitui o perspectivismo veremos no item 4.2 adiante.

4 : PERSPECTIVISMO: A POTÊNCIA INTERPRETATIVA IMANENTE

4.1.: Teoria do conhecimento perspectivo:

Vimos no item sobre niilismo que a experiência metafísica traz ao homem a vivência incessantemente reiterada do fracasso de quaisquer princípios fora de toda interpretação. Essa experiência histórica nos remete à retirada irrevogável de quaisquer fundamentos metafísicos do mundo, ao mesmo tempo que suprime a distância que poderia separar sujeito e objeto.

Ora, as propriedades, características e categorias que colocamos nas coisas refletem apenas a nossa medida. Se entre mundo e o olhar se interpõe a consciência, o conhecimento só pode ser perspectivo¹⁹⁶. E a consciência em uma função instrumentadora, é, pois, **perspectiva**, na medida que tudo o que se oferece ao homem, para conhecimento, passa pelas formas dessa consciência, a qual não pode transcender:

A partir dos horizontes em que nossos sentidos encerram cada um de nós como os muros de uma prisão, nós medimos o mundo, denominamos isto próximo e aquilo longínquo, isto grande e aquilo pequeno, isto duro e aquilo mole: a estas medidas, chamamos sensações – e tudo isso, absolutamente tudo, não passa de um erro em si” (...) Se tivéssemos olhos cem vezes mais sensíveis a curta distância, o homem nos pareceria monstruosamente grande; podemos mesmo imaginar órgãos para os quais ele pareceria desmesurado.¹⁹⁷

O perspectivismo que aqui pode ser visto, inclusive, como perspectivismo de cada órgão, é indicativo da concepção de corpo humano pensado em termos de uma imensa relação hierarquizada de forças; forças em que cada uma delas tem a sua própria perspectiva.

Se toda forma, toda imposição, todo dar-se de algo é uma perspectiva que se superpõe a outra, tudo o que se manifesta como vida resulta de uma **imposição** que se dá como interpretação. A interpretação, presente tanto na vida como na cultura, faz com que tanto uma como a outra resultem de um pensamento **perspectivo, imposto a partir de um jogo de interesses e domínio**. É preciso, então, considerar: ”O perspectivismo necessário mediante o qual cada centro de força - e não unicamente o homem – constrói a partir de si mesmo todo o resto do

¹⁹⁶ A etimologia do termo “perspectiva” designa entre outras coisas, “ver através”, confirmando exatamente essa arguta visão de Nietzsche segundo a qual o conhecimento único que podemos haurir do real é perspectivo, isto é, somente sob as lentes da consciência humana é que o homem pode afirmar que possui algum conhecimento. Essa consciência, veículo e meio para se alcançar alguma verdade, não pode transcender o real, ou se postar como uma instância absoluta e incondicional para erigir uma suposta realidade transcendente ou subjacente ao mundo.

¹⁹⁷ idem, *Aurora*, §117, p. 90.

mundo, isto é, mede segundo sua força, tateia, dá forma.”¹⁹⁸

O perspectivismo, nesse sentido, aponta em direção a uma concepção plenamente imanente que nega precisamente a possibilidade de o homem se constituir como “**sujeito**” e pôr o mundo como seu objeto: o homem é parte do mundo e não poderia transcendê-lo. Ele é um ser vivo, como o ato de interpretar expressaria outra coisa que não a própria vida. No ato de interpretar, é a vida que interpreta a si mesma. Exatamente como expresso no seguinte fragmento:

No juízo [que proferimos] jubjaz a nossa crença mais antanha de que em todo julgamento existe um considerar-verdadeiro ou considerar-não-verdadeiro, um afirmar ou negar, uma certeza de que algo é assim e não diferente, uma crença de que aqui realmente se “conheceu” – em todos os juízos, acredita-se ser verdadeiro o *quê*?

O que são *predicados* ? – Nós *não* tomamos modificações em nós como tais, porém como um “enquanto tal, em-si e por-si” que é estranho a nós, que nós apenas “constatamos”, “verificamos”: e nós *não* as postulamos como um acontecer, mas como um ser, como “propriedade”- e a isso aditamos uma essência inventada, à qual elas se grudam, ou seja, nós colocamos o *efeito* como *agente* e o *agente como ente*. (...)Se eu digo “o sol brilha”, então coloquei uma vez o brilhar como atividade e outra vez como sujeito: portanto, ao acontecimento supus um ser, o qual ao é uno com o acontecer, muito mais *permanente*, é, e não “se torna”. – Postular o acontecer como um agir: e o efeito como ser, esse é o duplo erro, ou a *interpretação* de que nós nos tornamos culpados. Portanto, p.ex., “o raio brilha”-: “brilhar” é um estado *em* nós; mas nós não o assumimos como um efeito em nós, e dizemos: “algo brilhante, algo que brilha” como um “Em-si, Enquanto tal” e daí procuramos para isso um agente causador, o “raio”¹⁹⁹.

Nietzsche aponta para o caráter interpretativo de toda dinâmica de concreção das mais diversas interpretações singulares. Toda e qualquer captura do mundo resulta, doravante, de uma **relação** estabelecida por aquele que conhece. Contrariamente à compreensão tradicional de pensamento, os traços fundamentais da concepção de vida como interpretação perspectiva aponta em primeiro lugar para a **relação** estabelecida com o mundo, que, em linhas gerais, pode ser descrita do seguinte modo: aquilo que tomamos como fato é já o resultado da atividade cognitiva e interpretativa do homem. Notemos o termo “relação”, ele evoca um conhecimento que não é absoluto, mas relativo a uma mediação através da qual é possível algum saber. Supor um fato “em si” para além de uma dada necessidade, interesse e enfoque interpretativo é recorrer ao duplo metafísico cuja função inquisidora sobre a vida é a de fundar e explicá-la, erradicando aquilo que os acontecimentos têm de propriamente factício. Diz Nietzsche: “O mundo-verdade e o mundo-aparência”- essa antinomia é reconduzida por mim a *relações de valores*”²⁰⁰.

Isso é, exatamente, o que pode ser denominado visão **perspectiva** do mundo. Em um dos aforismos, sobre o perspectivismo, mais belos e mais significativos encontramos em *Aurora*, §

¹⁹⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmento póstumo*, Traduction de Julien Hervier. outubro de 1887 a março de 1888, 14(146), p.287.

¹⁹⁹ Idem, *Fragmentos Finais*, Tradução de Flávio R. Kothe. 2(84), p. 156.

²⁰⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. 9 (41) P. 165.

117, intitulado “Na prisão”, Nietzsche esclarece:

A minha vista, quer seja aguda, quer seja fraca não vê para além de um certo espaço, e é nesse espaço que vivi e ajo; esta linha do horizonte é o meu mais próximo destino, grande ou pequeno, ao qual não posso escapar. Em volta de cada ser estende-se assim um círculo concêntrico, dotado de um centro que lhe é próprio. Igualmente o ouvido encerra um pequeno espaço, tal como o tato. A partir deste horizonte onde os sentidos encerram cada um de nós como nos muros de uma prisão, **avaliamos** o mundo.(...) ²⁰¹

Portanto, a existência é perspectivista, e não apenas o conhecimento. Ela é desprovida de toda forma e medida, de todo sentido, valor, finalidade ou fundo que a suporte. É o que podemos depreender no seguinte fragmento póstumo: “Não existe nenhuma coisa em si, nenhum conhecimento absoluto. O caráter perspectivista, ilusório, falsificador é intrínseco à existência” ²⁰² E não faria sentido quaisquer situações que possam ser avaliadas a partir de um teor ontológico próprio e já dado anteriormente à configuração prévia. No aforismo 12 da III dissertação de *A Genealogia da moral*, ele nos apresenta o absurdo em que se encontram assentados os pressupostos filosóficos metafísicos:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido ²⁰³.

Os pressupostos na construção do pensamento metafísico requereriam um tipo de percepção do real baseado em um “olhar subsistente”, isto é, um olhar que se sustentaria a si mesmo, como se não dependesse de circunstâncias, conhecimento, interesse ou necessidade, Nietzsche revela a hipótese completamente pavorosa do que seria uma coisa apartada de todas as suas relações, enquanto “coisa em si”. Ora, tudo que é condição para o pensamento metafísico, a ausência de dor, de tempo, de vontade - de sentidos, enfim a “objetividade” pretendida pelo pensamento ocidental - é guiado para uma meta que pretende o completo desinteresse da vontade - para Nietzsche um absurdo sem sentido. Em Nietzsche isto seria o êxito inalcançável da castração da própria inteligência humana! Um tal exercício de apreensão de realidade metafísico

²⁰¹ Idem, *Aurora*, § 117, p. 90.

²⁰² Cf. *Fragmentos Finais*, 9(41), p. 165.

²⁰³ Idem, *Genealogia da moral*, III, § 12, p. 109.

recairia na contradição de captura inatingível a partir de “um ver subsistente em si próprio e sem órgão visual”²⁰⁴. Sendo assim, tal condição, pressuposto do pensamento metafísico, é uma hipótese completamente pachorreta na medida em que supõe já a existência de um além: “Se perguntarmos o que podem ser as coisas ‘em si’, abstraídas da receptividade de nossos sentidos e da atividade de nosso entendimento, é preciso responder por esta questão: como poderíamos saber que existem coisas?”²⁰⁵ Portanto, na medida em que supomos a existência de alguma coisa fora do tempo e do espaço, a “coisa em si” nem sequer chega a ser uma coisa, tampouco em si!

Na ausência de um ponto de vista absoluto, toda apreensão da realidade resulta de uma **relação** estabelecida por aquele que conhece. A razão - ao postular um sujeito e um objeto - induz a um equívoco de uma exterioridade que ela não pode reivindicar: pois o olho é exterior ao objeto, mas o homem não é exterior ao mundo. Para que isso fosse plausível teria que haver uma instância que não estivesse submetida às condições de tempo e do espaço: algo como uma razão incondicionada, um eu metafísico ou um olhar divino. Essa sempre foi a intenção do empreendimento metafísico: determinar a subsistência de uma diferença no cerne do acontecimento entre a coisa-em-si e o fenômeno. No entanto, vaticina Nietzsche: não existe absolutamente nada que possa vir a se mostrar de fora como fundamento incondicional de toda e qualquer perspectiva.

Suprir as condições fáticas de uma dada apreensão da realidade em nome de uma suposta verdade suprema metafísica faz do conhecimento algo impossível: ”Como se restasse um mundo, uma vez suprimido o perspectivismo! Teríamos suprimido ao mesmo tempo a *relatividade!*”²⁰⁶ Nietzsche aponta aqui para o caráter relacional do conhecimento do mundo. Trata-se não de declarar o relativismo epistemológico de que o conhecimento varia segundo o ponto de vista, mas o saber ontológico de que não há ponto de vista a partir do qual possamos postular uma abstração das condições fáticas do existir. A relevância de sua concepção perspectiva da realidade está no fato de perceber em toda instância interpretativa o caráter de imanência com relação àquilo que é interpretado.

Enquanto conhecimento que nasce de uma relação circunstancial, o perspectivismo está em sintonia com a **interpretação** no interior da dinâmica de concreção das situações singulares. Isso significa que aquilo que surge no real emerge a partir dos contornos perceptivos daquilo que

²⁰⁴ Idem, *ibidem*.

²⁰⁵ Idem, *La Volonté de Puissance*. Tradução de Geneviève Bianquis, I, I, § 202.

²⁰⁶ Idem, § 208.

compreendemos e nomeamos sobre a existência. Em função da ausência de ser, de fundamento, de identidade, resultante da queda dos valores tradicionalmente vigentes com os quais medimos e avaliamos o mundo, interpretar é forjar forma, plasmar um sentido que necessariamente é ato criativo, performador. Com efeito, conquanto a supressão da concepção de mundo-verdade equivale a dissolução de toda e qualquer dimensão previamente dada da realidade, tudo o que ocorre - e que são configurações possíveis da aparência - tem no caráter criador das perspectivas sua função básica. Toda e qualquer interpretação tem origem no próprio mundo. É negando peremptoriamente a existência de um ponto de vista transcendente, absoluto, uma instância que possibilitasse uma apreensão ontologicamente verdadeira da existência, que as ficções metafísica ‘coisa em si’, ‘sentido em si’, ou ‘significação em si’ perdem totalmente o sentido.’²⁰⁷ Nessa mesma direção, afirma Gianni Vattimo:

Em Nietzsche a noção de coisa-em-si sofre uma dissolução a favor de uma estrutura interpretativa do ser. A interpretação como atividade metafórica, uma sucessão infinita de transposições é o fundamento sem fundamento: trata-se de um fluxo incessante e móvel, eternamente criador e destruidor de si mesmo, sem princípio nem fim, sem sujeito. Em função desta ausência de ser, de fundamento, de identidade, forjar a forma na multiplicidade do devir é um ato de força, de violência, de domínio: é assim que a potência da vida se exerce.²⁰⁸

Todavia, poderia o perspectivismo nos ajudar a responder sobre uma concepção de existência, uma vez que, esvaziada dessa concepção, o pensamento de Nietzsche seria válido unicamente como estratégia de crítica da metafísica? Após a experiência ocidental de inescapável derrocada dos valores metafísicos, Nietzsche lança suas investidas em direção a um conceito²⁰⁹ que dará o contorno pelo qual o seu pensamento será conhecido e discutido amplamente na contemporaneidade. Para os objetivos que nos propomos na presente Dissertação de Mestrado - e trazendo para essa questão a discussão acerca do pensamento, da linguagem e da subjetividade - apontaremos a relação de implicação do termo perspectivismo com o conceito do filósofo alemão vontade de potência no tópico a seguir.

²⁰⁷ *Fragmentos Finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. 2 (149), p. 159.

²⁰⁸ VATTIMO, Gianni. *Mas allá Del sujeto – Nietzsche, Heidegger y la hermenêutica*, p.89.

²⁰⁹ Com o conceito de vontade de potência Nietzsche não pretende descrever a verdade do mundo, mas afirmar que o mundo é vontade de potência. Cf. *Além do bem e do mal* § 36, p. 43.: “Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de potência, como é *minha tese* -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema -, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de potência”, e nada mais. –“

4.2: Fisiologia da vontade de potência

Mas como podemos definir um princípio operatório na realidade se esta se mostra sem princípio ou lei, num caos indiferenciado para o que qualquer conhecimento é relativo e condicionado à atividade de ordenamento à nossa medida, à potência humana de engendrar ficções? No aforismo 36 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche admite que uma vez que nada pode ser “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, não poderíamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”. O Mundo, nesse sentido, seria da mesma ordem de realidade de nossos impulsos e afetos – como uma forma mais primitiva desses impulsos. A fisiologia nos forneceria o método mais apropriado para as interpretações da vontade de potência, num mundo que admite incontáveis sentidos exatamente porque *não tem sentido por trás dele*. Afinal, “a vida instintiva, em todas as suas funções orgânicas” possui essa mesma ordem de realidade com auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação e metabolismo²¹⁰.

Após o delineamento crítico em seu aspecto lógico, em diferenciação à vontade de verdade, Nietzsche sentencia sob intuição da vontade de potência : "Quem não sabe pôr a sua vontade. nas coisas põe ao menos nelas um sentido: isto é, crê que nelas existe já uma vontade (princípio da "fé").²¹¹ Finalmente, chegamos à contraposição apresentada à vontade de verdade: o conceito de vontade de potência. Vimos que as categorias tradicionalmente vigentes consideram as coisas em sua constituição essencial completamente apartada de todas as suas relações. A filosofia clássica nos legou uma concepção de um mundo verdadeiro em constituição abstrata independente de uma maneira qualquer de nosso aprisionamento na sensibilidade, como se fosse possível estabelecer conexão com o que se encontra para além de toda aparência e desconsiderando o âmbito da fenomenalidade. Para contrapor-se a isso, o conceito de vontade de potência nietzscheano não pretende determinar o homem; não pretende, igualmente, dizer o que é o mundo, mas como o sujeito deve se postar frente a ele se quiser pensar no máximo de potência no pensamento, exatamente como expresso nesse trecho de a *Vontade de potência*:

O conhecimento opera como uma ferramenta de poder (...) O significado de “conhecimento”: aqui, como no caso de “bom” ou “belo”, o conceito deve ser encarado em um sentido estrito e estreito sentido antropocêntrico e biológico. Para que uma determinada espécie se mantenha e

²¹⁰ A elaboração feita em *Assim falou Zaratustra* da vida como vontade de potência é mais explícita que em outras obras da maturidade do filósofo e considera, como comentamos anteriormente, no aforismo “Dos desprezadores do corpo” a possibilidade de o pensamento estar presente no mundo orgânico.

²¹¹ Idem, *Crepúsculo dos ídolos* - ou como se filosofa com o martelo. “Máximas e dardos”, § 18, p.16.

amente seu poder, sua concepção da realidade deve abranger o suficiente do que é calculável e constante para que ela baseie nisso um esquema de comportamento (...) Em outras palavras, a medida do desejo de saber depende da medida conforme a qual a vontade de poder cresce em uma espécie: uma espécie apodera-se de certa porção da realidade para ter domínio sobre ela.²¹²

Nessa direção, a filosofia de Nietzsche revela que o “aparecimento” do mundo verdadeiro não se dá a partir de uma descoberta de uma instância previamente constituída sob o devir capaz de sistematizar todos os acontecimentos singulares da realidade; mas antes, haveria um processo criativo no surgimento da *verdade*. A vontade de potência, ao contrário da vontade de verdade, não pretende descrever, mas legislar, criar. O mundo como vontade de potência reflete não uma verdade do mundo, mas a potência da própria interpretação: “A crença de que o mundo que deveria haver existe verdadeiramente é uma crença dos improdutivos que *não querem criar um mundo* tal como deve haver. Eles admitem que um tal mundo já existe e buscam a maneira de alcançá-lo. Vontade de verdade – é a *impotência da vontade de criar*.”²¹³

O solo de enraizamento do conceito de interpretação enquanto criação repousa sobre uma perspectiva que assume o **devir** como princípio de avaliação de força. Somente pelo conceito de vontade de potência a concepção de vida como perspectiva interpretativa encontra sustentação plena em sintonia com o caráter fluído dos acontecimentos. É, portanto, com o conceito de vontade de potência que se obtém a assunção do devir, do caráter fenomênico, sensível, relativo, dependente, de toda e qualquer acontecimento. Ele considera a força, a capacidade de um homem, de um povo ou de uma cultura, de realizarem-se mediante - e a despeito - do fluxo contraditório dos acontecimentos.

Entre os pensadores mais fortes, mais vitais, ainda sedentos de vida, as coisas parecem ser diferentes: ao tomar partido *contra* a aparência e pronunciar já com altivez a palavra “perspectiva”, ao conceder ao próprio corpo tão pouco crédito quanto à evidência visual que diz “a terra está parada”, deixando assim escapar entre as mãos, com aparente bom humor, a sua posse mais segura (pois em que se acredita mais firmemente agora do que no corpo?) quem sabe se no fundo não querem reconquistar (...) idéias com as quais se podia viver melhor, de maneira mais vigorosa e serena, do que com as “idéias modernas”²¹⁴

O filósofo pretende pôr atenção na potência da interpretação de mundo que legamos para humanidade. Exatamente como podemos depreender de sua afirmação em *Aurora*, § 505, “Contra

²¹² NIETZSCHE, F. *The Will to Power*. Tradução de W. Kaufmann e R. J. Hollingdale. § 480, p. 391.

²¹³ Idem, *La Volonté de Puissance*. Tradução de Henri Albert Paris, § 285, p. 236.

²¹⁴ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro. § 10, p. 16.

a tirania do verdadeiro”: “ignoro porque razão a hegemonia e onipotência da verdade seriam desejáveis, basta-me já que ela possua uma **grande força**.”²¹⁵

Ao colocar a questão do conhecimento enquanto perspectivo, e criticando a forma como a tradição filosófica entende o conhecimento como verdade, apartado do conhecimento sensível, Nietzsche pretende promover uma **ordem de conhecimento válido para o mundo**.

Assim explicitado, Nietzsche vai atribuir toda manifestação, tanto orgânica quanto inorgânica, a esta atividade ficcional, estética, metafórica. A criação é pensada como uma atividade interpretativa contínua, e não somente no âmbito da linguagem, do problema do conhecimento e, conseqüentemente do valor da verdade. Mas a criação como própria de tudo o que vive. Com isso, acreditamos que já podemos explicitar o caráter da filosofia que Nietzsche adjetivou de “experimental”. Uma tal filosofia consiste na assunção desse caráter interpretativo próprio a tudo o que surge no real, quer sob a égide dos mais sólidos *constructos* humanos de explicação conceitual, quer sob as mais inequívocas criações plenas de sua aparência fluída. Nesse sentido, é o advento do niilismo que proporciona a oportunidade de uma revolução na linguagem e no conhecimento, pois oferece o espaço para se deixar de desejar uma concepção de verdade determinada pelos axiomas lógicos-conceituais que empobrecem e antecipam a experiência de vida e que serviram para denegrir e desvalorizá-la em nome de valores metafísicos. Em um fragmento decisivo datado entre o início do verão de 1888, intitulado “Onde reconheço os meus iguais”, o próprio Nietzsche nos explicita em que consiste sua filosofia experimental. Diz o texto:

Filosofia, tal como a entendi e vivi até agora, é a procura voluntária também pelos lados amaldiçoados e infames da existência. A partir de uma longa experiência que me foi dada por uma tal viandança através do gelo e do deserto, aprendi a ver tudo o que filosofou até aqui de outra maneira: a história *velada* da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes veio à luz para mim. “O quanto de verdade suporta, o quanto de verdade ousa um espírito?” – isto se tornou para mim o próprio medidor de valores. O erro é uma covardia... toda conquista do conhecimento nasce da coragem, da rigidez frente a si mesmo, do asseio contra si mesmo... Uma tal filosofia experimental, tal como a vivo, antecipa a título de um ensaio mesmo as possibilidades de um niilismo fundamental: sem que com isto se diga que permanece parada junto a um não, junto a uma negação, junto a uma vontade de não²¹⁶.

O decisivo de um niilismo fundamental é que a realidade não se situa “para além” do próprio ato de interpretar e não pode constituir seu fundamento. Nesse caso, a filosofia experimental retira do niilismo a assunção do devir em seu caráter contraditório como o traço

²¹⁵ Idem, *Aurora*, § 505, p. 253.

²¹⁶ Idem, *La Volonté de Puissance*. Tradução de Henry Albert, § 476, p. 388.

primordial da realidade. Por conseguinte, esta conforma-se a cada instante mediante a instauração de uma malha de poder, que não se esgota em um momento qualquer, isto significa: nenhuma situação jamais é definitiva de uma vez por todas, mas incessantemente se recoloca em jogo e se arrisca a mudar a cada nova conformação. Nietzsche nos indica a capacidade de suportar essa constante mudança e contradição inerente aos acontecimentos como um medidor de valor de força. Uma tal filosofia não se deixaria levar pela redução de toda a realidade ao fluxo destruidor do devir com a imediata impressão de ausência completa de valor para as ações possíveis no real, mas ao contrário: encontra no devir mesmo um caminho criativo de conquista de sua constituição singular em meio a vontade de dizer “sim” à vida. De acordo com o prosseguimento da anotação anteriormente citada, Nietzsche afirma:

[uma tal filosofia experimental] quer muito mais atravessar até o polo inverso – até um dizer-sim dionisiaco ao mundo, tal como ele é, sem subtração, sem exceção e escolha – ela quer o eterno curso circular – as mesmas coisas, a mesma lógica e não-lógica dos nós. O estado mais elevado que um filósofo pode alcançar: postar-se dionisiacamente frente à existência - : minha fórmula para isto é *amor fati*²¹⁷

A máxima positividade da existência é o que deseja nos indicar o pensador de Roecken para interagir com o mundo e extrair da realidade um conhecimento válido para a vida. Para um tal conhecimento, a “superfície fenomênica” é o lugar da verdade experimental que se haure a partir dos traçados que a vida faz desde seus riscos, expectativas, desejos e motivações.

O filósofo direciona seus esforços no sentido de erigir uma **Razão maior**, a do corpo, que não é pensado como uma instância suprema em intimidade com um além e inacessível aos movimentos do devir e da história, mas se faz visível num movimento, num devir de compreensão, sempre fluído e inserido inextrincavelmente nas possibilidades de compreensão das diversas perspectivas que se abrem em cada acontecer. É o que veremos a seguir.

²¹⁷ Idem, *ibidem*.

5 : GRANDE RAZÃO E PEQUENA RAZÃO

5. 1: Psicologia para uma Grande Razão:

Como pudemos ver nos caminhos percorridos aqui, a inspiração nietzscheana aponta em direção a um modo de existência que renuncia a concepção de subjetividade (ou de “alma”) definida como unidade da consciência e considera **as condições de relação** com a realidade mais autêntica. A empreitada nietzscheana é a de supressão das formas com as quais o homem vestiu e maculou o devir em função de um ideal que se estabeleça **de fora** das conformações circunstanciais da vida.

É importante, primeiramente, apreciar as questões com que ele está mais preocupado como filósofo, isto é, o que ele considera fundamental em suas investigações, mesmo as investigações sobre o conhecimento. No prólogo da *Genealogia da moral*, Nietzsche nos dá a indicação:

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos, somos desconhecidos — e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: “onde estiver teu tesouro, estará também teu coração.” *Nosso tesouro está onde estão as colméias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito — levar algo “para casa”. Quanto ao mais da vida, as chamadas “vivências”, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre “ausentes”: nelas não temos nosso coração —para elas não temos ouvidos.*²¹⁸

Como mostrado de forma inequívoca nesse texto, sua preocupação não é “como é realmente o mundo?”, não é sobre o que considera as questões dos “homens de conhecimento”²¹⁹ mas antes centra-se sobre se nossos valores e formas de conhecimento servem de fato para intensificar a vida, ou acaso para reprimi-la? Está a vida “em ascendência” ou “em descendência”? Por isso, o filósofo substitui a pergunta sobre “será que podemos ter algum conhecimento verdadeiro do mundo?” pela questão primordial anunciada nesse prólogo: “o que foi que vivemos?”²²⁰ Uma existência forte, como Nietzsche a encara, tem relação com vigor e inteireza no sofrer e no desejar; “captando firmemente no olho a imagem universal da vida e colhendo desde logo, já de suas intuições, um constante e torrencial contentamento, entusiasmo,

²¹⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, Prólogo, § 1, p. 7.

²¹⁹ Idem, *ibidem*.

²²⁰ Idem, *ibidem*.

redenção”²²¹. Somente “colocando o conhecimento em face da imagem da vida como um todo, o homem se servirá das ciências singulares sem dano próprio, pois sem uma tal imagem-de-conjunto reguladora elas são malhas que nunca conduzem ao fim e tornam o curso de nossa vida ainda mais confuso e labiríntico”²²². Para Nietzsche:

Os juízos dos antigos filósofos gregos sobre o valor da existência diz tão mais do que um juízo moderno porque eles tinham diante de si e em torno de si a vida mesma em uma exuberante perfeição e porque neles o sentimento do pensador não se confunde, como entre nós, no dilema entre o desejo de liberdade, beleza e grandeza de vida e o impulso à verdade, que pergunta somente: o que vale em geral a existência?²²³

Uma existência em cujo seio reine um instinto de conhecimento salutar para a vida, mantém a atmosfera na qual as coisas podem viver, “nas ilusões que tornam possível a superação da experiência. Homem, que enobrece a experiência trágica da vida, entendendo que é preciso acolhê-la em todos os seus sentidos e não sentidos”²²⁴. Um instinto de conhecimento sem limites, nos diz o filósofo, solapa o que é vivo e o faz cair em pavorosa condenação à morte²²⁵. Só os precursores e arautos do espírito livre evocado por Nietzsche em *Além do bem e do mal* sabem amar o porvir com todas as suas dores e alegrias, “atando no presente o nó que impõe caminhos novos à vontade de milênios”²²⁶.

É com o conceito de vontade de potência que Nietzsche pretende devolver à existência o caráter de sua inocência e gratuidade e tresvalorar os valores tidos até agora como eternos. Seu anseio é libertar o passado das prisões conceituais do presente e construir um futuro que seja o solo fértil para homens efetivamente superiores, cujo futuro é sua vontade. Ele nos previne que, na reflexão sobre a vontade de poder, devemos desconfiar de todos os princípios teleológicos supérfluos. Uma coisa viva, argumenta, deseja acima de tudo “descarregar sua força, a autoconservação é apenas um dos *resultados* indiretos e mais freqüentes” da vontade de potência.²²⁷ Em contraste com esse instinto de conservação, Nietzsche pensa na lei da vida não como “autoconservação”, mas como “auto-superação”. Por outro lado, a vontade de potência descreve a capacidade de estruturação da pluralidade e conquista de uma determinação singular, a individuação em *agon* com os elementos que constantemente afluem no real com o ser da

²²¹ NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva* – Da utilidade e desvantagem da história para a vida. § 7, p. 58.

²²² Idem, *ibidem*.

²²³ Idem, *ibidem*.

²²⁴ Idem, *ibidem*.

²²⁵ Idem, *ibidem*.

²²⁶ Idem, *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do porvir. § 203, p. 103.

²²⁷ Idem, *ibidem*. § 13, p. 20.

perspectiva que se é. Nesse sentido, a vontade de potência não é uma mera consequência da afirmação irrestrita do devir, que não estaria cindido com a dinâmica de realização da singularidade em um âmbito absolutamente irreconciliável. Ao contrário, ela é princípio de realização de todos os centros perspectivados de força. Como tentamos mostrar no capítulo 4, o argumento central que oferece o título da presente Dissertação sobre o perspectivismo como potência interpretativa da vida: a mais elevada vontade de poder expressa-se pela transformação do devir em um caminho próprio de determinação de si.

5.2.: Subjetividade trágica

Nosso filósofo recoloca o sujeito na história e, com isso, ele passa a ser novamente “indefinível”, pois que “definível é apenas aquilo que não tem história.”²²⁸ Nietzsche parece querer dizer que nenhuma definição pode ser definitiva, no sentido de pôr fim às possibilidades diversas de o ser vir a ser numa possibilidade do pensamento, tendo a pretensão de possuir a verdade. Da mesma maneira, independentes da hierarquia de valor que lhe são impostos pelo homem, nem sequer poderíamos imaginar quaisquer “acontecimentos objetivos”, nem entidades subsistentes e idênticas a si mesmas, já que Nietzsche nega quaisquer possibilidades de uma totalidade ordenada: “Tanto quanto a palavra *conhecimento* tem um sentido, o mundo é cognoscível; mas ele é *interpretável* de diferentes maneiras, não tem sentido por trás dele, mas *incontáveis* sentidos – perspectivismo.”²²⁹

O sujeito, sempre em devir, apenas numa relação perspectiva pode ser considerado. Ora, se o que funda o sujeito é o nome, subjacente ao nome, encontramos o homem, que é uma pluralidade de forças em luta, é vontade de potência.

Este imperioso algo a que o povo chama de “espírito” quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo o que vive, cresce e se multiplica. A força que tem espírito de apropriar-se ao que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório²³⁰.

Sujeito aqui não subjaz *a priori* o processo de conformação da objetividade, mas se

²²⁸ idem, *Genealogia da moral*, II, § 13, p. 68. Também em *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro, § 62, p. 65, encontramos uma indicação interessante dessa indeterminação própria ao humano: “O homem é o animal ainda não determinado”.

²²⁹ Idem, *La Volonté de Puissance*. Tradução de Henry Albert, § 133, p. 105.

²³⁰ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro, § 230, p. 136.

mostra a partir de um movimento de anexação a si mesmo ao fenômeno em posição tal de relação aos objetos, em sua dinâmica de aparecimento primordial.

Se lembrarmos que o mesmo processo de simplificação, de sujeição, que a palavra instaura não é próprio apenas da linguagem, mas se faz no interior dos processos vitais de assimilação do orgânico,²³¹ e que a atividade instintiva, força artística criadora de ficções, é a forma geral de todo o mundo orgânico e impõe a tudo o que vive um caráter interpretativo, o que chamamos “sujeito” surge de um direcionamento específico da ação conjunta dos elementos e funções que constitui o mesmo princípio da unidade na vida, quer de um povo, de um órgão ou de uma cultura:

Obtemos a correta representação da espécie de nossa unidade subjetiva, a saber, como governantes à testa de uma comunidade, não como “almas”, ou “forças vitais”; do mesmo modo, da dependência desses governantes com relação aos governados e às condições da hierarquia e divisão do trabalho como possibilitação simultaneamente das singularidades e do todo.²³²

Com isso, a questão do conhecimento remete em última instância ao critério da vontade de potência. Isso se deve ao fato de que a verdade trágica, de uma completa indeterminação inscrita no mundo, exige que espíritos fortes o suficiente – que primeiramente sejam capazes de suportar uma tal “verdade”²³³ – tão rapidamente saibam dar forma ao caos de impulsos interiores para direcionar sua ação a um fim determinado.

Esse é o caráter próprio às instâncias em jogo no exercício discursivo. E não um ser estático que venha a partir de um canto de interioridade estabelecer *ad infinitum* as determinações gerais para o que brota na vida.

Nietzsche aponta para o fato de que o sujeito só pode existir enquanto unidade organização e conjunção, do mesmo modo que uma coletividade humana é uma unidade. O sujeito apresenta-se em face uma dada perspectiva ou “conformação de domínio” enquanto o princípio de sua instauração: “Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de

²³¹ Cf. *Fragments posthumes*. Traduction de Michel Haar et Marc B. de Launay. verão de 1872 a início de 1873, 19(54) p. 22: “Será, talvez, ainda, necessário chamar processos artísticos às transformações químicas da natureza inorgânica, ao papel mímico que uma força representa: mas existem vários papéis que pode representar.”

²³² NIETZSCHE. Fragmentos póstumos. In: GIACÓIA JUNIOR, O.(Tradutor). *Trans/Form/Ação*. Agosto/setembro 1885. 40(21), p. 141.

²³³ Cf com a seguinte afirmação “Quanto de verdade um espírito *suporta*, quanto de verdade ele ousa? Este tem sido para mim, cada vez mais, o critério dos valores”. Mencionada acima no fragmento póstumo 476 (vide nota 162 desta dissertação).

cidadania!”²³⁴

Pensemos nisso que Nietzsche anuncia: está aberto o caminho que leva à novas formulações da hipótese de subjetividade. Nietzsche põe fim à superstição que até agora imperava com frondosidade quase tropical²³⁵ em torno da representação de sujeito. Para tanto, a questão deixa de ser colocada no âmbito da própria racionalidade e verdade. Abre-se, doravante, o fundo de vida que se apresenta ao conhecimento, outra possibilidade de ver o fenômeno, colocada no texto como a mais fundamental: o interesse, a necessidade vital, podemos dizer, o corpo. O sujeito e o que denominamos “alma” serão pensados não mais como o que visa na direção de algo supra-sensível, nem para uma verdade estanque e passível de provas irrefutáveis.

²³⁴ Idem, *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do porvir, § 12, p. 19.

²³⁵ Cf. idem, *ibidem*.

5.3: Corpo-alma: uma tensão entre impulsos.

Como já mencionamos, no aforismo 23 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche vai tratar a psicologia como caminho que conduz a questões fundamentais. Como ressaltado, os instintos²³⁶ são o ponto de partida pelo qual o mundo é formado, isto é, plasmado, sempre segundo nossas necessidades e interesses, e isso não é em decorrência de um idealismo que tomaria o sujeito como forma de conhecimento – tampouco de um “biologismo” que poria o corpo no lugar do sujeito. Não se trata de estabelecer uma “verdade empírica”, o que incorreria numa contradição em termos: a experiência é por definição contingente e particular, e só pode dar lugar à verdade na hipótese de que esteja submetida a leis que sejam, por sua vez, universais e necessárias. Nesse sentido específico de estar consciente, Nietzsche é enfático: não há oposição de modo decisivo entre consciência ao que é instintivo, rejeitando também a oposição entre consciência, espírito, alma, de um lado, e sentidos, impulsos, **instintos**²³⁷, de outro. Nietzsche quer nos chamar a atenção para o fato de que cada modo de dizer frutifica uma **relação na qual a coisa emerge**. A fim de compor efetivamente o grande quadro no interior do qual a “objetividade” da coisa aparece, é preciso ter em conta as múltiplas relações nas quais as coisas vão aparecendo.

Em *A Gaia ciência*, §333, Nietzsche traz a fala da tradição na resposta à pergunta título do aforismo: “O que significa conhecer?” O conhecimento, desde a perspectiva metafísica, é pensado através da negativa aos instintos, comentado no texto de Nietzsche em alusão a Espinosa com o axioma “*Non ridere, lugere, detestari*” (não rir, lamentar, execrar). O enigma do espetáculo da dessensualização²³⁸ interpretada como ideal no conhecimento é o de esvaziar os sentido de tudo e com isso sugar o sangue da vida, acabando por só conservar esqueleto e chocalhar de ossos, “quero dizer com isso categorias, fórmulas, palavras.”²³⁹ Assim, a posição da tradição filosófica a respeito da “verdade” da existência têm sido a das diferentes formas de negar

²³⁶ A palavra “instinto” [em alemão correlata do termo *instinkt*] em Nietzsche serve para designar impulso, pulsão [em alemão *trieb*] de realização. Esta última, por sua vez, deriva-se do verbo *treiben* na língua germânica que designa primariamente o ‘mover-se em uma determinada direção’, o ‘impelir alguém a uma certa ação’. Esses termos são analisados nas traduções de Rubens Rodrigues Filho e as ricas notas de Paulo César de Souza em suas traduções de *Genealogia da Moral* (p. 188) e *Além do bem e do mal* (p.216-220).

²³⁷ Tais conceitos relacionados se dão no âmbito do conceito amplo de *instintivo* em Nietzsche: O termo “instinto”, pela frequência extraordinária com que Nietzsche apresenta em seus escritos, comprova que esse conceito é referencial em sua filosofia. No entanto, vale registrar a ressalva de Paulo César de Souza em sua tradução de *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro (p.216-220) de que ao usar a palavra *instinkt*, Nietzsche não se refere consistentemente a um comportamento animal fixo e hereditário, diz a nota: “não podemos separar resolutamente *Instinkt* e *Trieb*.”

²³⁸ Vide nota 121 desta onde o termo é utilizado por Nietzsche em *A Gaia ciência*, § 372, p. 276. Nós seguimos sua intenção, colocando-o entre aspas. Cf: “Estes antigos filósofos eram pessoas sem coração: filosofar era para eles uma espécie de vampirismo (...) É o espetáculo da palidez sempre a crescer, da “**dessensualização**” interpretada como ideal.”[grifo nosso]

²³⁹ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, § 372, p. 276.

a força das pulsões instintivas no ato de conhecimento.

Conhecer, “inteligir”, como ler, como colher o sentido desde dentro, está excluído de *per se* da possibilidade de ser a leitura ou colheita de um sentido inerte do real. Assim, à medida que nenhum pensamento pode ser realizado para além da combinação de prazeres, desprazeres, pulsões, afetos os mais diversos, o sujeito não pode em outras palavras se mostrar enquanto condição de possibilidade de toda interpretação de mundo para além de sua ligação e relação com as condições de tal. A radicalidade de seu pensamento está em que, como novo psicólogo, Nietzsche traz o conhecimento para a transitoriedade, multiplicidade incontornável, misteriosa, e criativa do corpo.

Ao eleger o corpo como fio condutor e ponto de partida para uma nova concepção da unidade subjetiva, Nietzsche está convicto de poder ir muito além daqueles resultados obtidos pelo criticismo kantiano e pela radicalização do ceticismo filosófico; analogamente, acredita também que a dissolução da concepção de subjetividade (ou de “alma”) definida a partir da unidade da consciência não tem que desembocar necessariamente num materialismo grosseiro.²⁴⁰

Ainda no aforismo 36 de *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro, Nietzsche nos dá uma definição que servirá de base para nossa reflexão. Destaquemos: “pensar é apenas a relação dos impulsos entre si”. É preciso com isso ressaltar, alma é uma palavra para se descrever corpo. Portanto, aquilo que nós costumeiramente identificamos ao racional é acima de tudo impulso, sensitivo, volitivo, ou seja, a sede de algo que é denominado como pura racionalidade é apenas uma transformação de um material pulsional. No entanto, Nietzsche nos assegura, os instintos, o corpo, isto é, o próprio material pulsional, afetivo, é também pensante. Existiria um componente de pensamento nos impulsos assim como existe um componente pulsional no pensamento. Isto é, existiria algo de profundo nas nossas mais básicas funções instintivas. Com efeito, “nossas necessidades são *aquilo que interpreta o mundo*: os nossos instintos e seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de ânsia de dominar, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os demais instintos.”²⁴¹

Nietzsche põe em andamento uma valorização do corpo, como forma de devolver ao homem o valor de seus instintos naturais. Desconstituindo o primado atribuído à alma pela cultura ocidental, primado este que tinha por base o dualismo metafísico entre corpo e mente (espírito, eu, alma, consciência).

²⁴⁰ GIACÓIA JUNIOR, O. *Resposta a uma questão*: ‘o que pode o corpo?’, p. 209

²⁴¹ Idem, *Fragments Finais*. Tradução de Flávio R. Kothe, 7(60), p. 165.

O direito ao grande *afeto* – recuperar isso novamente para o estudioso! Depois de a suspensão de si-mesmo e o culto do “objetivo” terem construído uma falsa hierarquia também nessa esfera. O erro culminou quando Schopenhauer apregoou: *exatamente no se livrar do afeto*, da vontade, é que reside o único acesso ao “verdadeiro”, ao conhecimento; o intelecto sem volição é que *não poderia senão* não deixar de ver a verdadeira e autêntica essência das coisas²⁴².

Ao indicar com isso que a formação da razão se promove por interesse ou necessidade vital, Nietzsche preconiza que a alma, como estrutura social dos impulsos e afetos, também deseja ter, de agora em diante, direito de cidadania na ciência. Pensemos bem no que essa informação nos diz: “**alma** em sendo estrutura social de instintos e afetos”.

Este conceito de alma como estrutura social dos instintos e afetos é um dos conceitos centrais de Nietzsche para mostrar a multiplicidade, a pluralidade, ou uma unidade que resultaria da idéia de organização: aquilo que mais ilustra alma seria o corpo, este como unidade de organização, pluralidade de sujeitos, entendida, portanto, segundo um sentido fisiológico, quer dizer, uma inseparabilidade entre corpo e alma. Eis, portanto, a via de escape às amarras metafísicas da gramática: o corpo.

²⁴² Idem, *ibidem* 9 (119), p.178.

5.4: Grande Razão:

Com os instintos como ponto de partida para interpretar o mundo a razão deixa de ser um ponto de vista superior aos demais, e ela também é determinada pelas condições históricas e biológicas que tornam possível a vida de tudo o que existe, e não só a humana. O erro de toda a tradição filosófica foi elevar a razão acima da experiência e apontá-la como o meio de visualização de uma verdade para além de toda e qualquer contingência ou essência imutável das coisas que nossos sentidos, submetidos ao tempo, não poderiam apreender. Sendo ela mesma uma expressão da vida, da existência imanente e essencialmente irracional, não poderia constituir-se como uma instância transcendente - liberada dos afetos e inclinações, de todo interesse e condição.

Em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche nos presenteia com um dos mais belos exemplos do que vem a ser a sua concepção de corpo, no capítulo que leva o título de “Dos desprezadores do corpo”. Nesse capítulo, o filósofo nos fala de um “ser próprio” e o identifica ao corpo”. Diz o texto: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe, aliás, para que o teu corpo necessita justamente da tua melhor sabedoria?”²⁴³.

O corpo assume plenamente o lugar de um soberano poderoso, e é considerado um sábio desconhecido, uma realidade mais fundamental que o “espírito”, a razão, o “eu”. Nietzsche chega a afirmar que o “espírito”, a razão, o “eu” são instrumentos do corpo e formados tardiamente a partir dele. A pequena razão é apenas instrumento da razão que figura no corpo e que é ignorada há muito tempo pela história inveterada de desprezo das coisas próximas com que a tradição filosófica aviltou e negou a existência. Um dos efeitos da inversão da reflexão nietzscheana é indicar que a extensão, fronteiras e possibilidades desconhecidas de sua economia de princípios²⁴⁴ permanece sumamente ignoradas por nós. Acompanhando o aforismo, ele esclarece que ao contrário da criança que diz “Eu sou todo corpo e alma”; o “homem já desperto” afirma: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo”. Acrescentando:

²⁴³ Idem, *Assim Falou Zaratustra*. I parte, “Dos Desprezadores do corpo”, p. 59.

²⁴⁴ Cf. *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro, § 13, p.20.

Instrumentos de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. “Eu” – dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu. (...) O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade²⁴⁵.

Portanto, o filósofo constata que uma realidade mais profunda da vida instintual não é reconhecida e tem sido negligenciada ao longo da História da Filosofia, e o que é pior, somos tão profundamente ignorantes desse estranhamento de nós mesmos, que sequer chegamos a senti-lo. Segundo Nietzsche, o homem, em seu afã de certeza e segurança, traiu demasiadamente os seus instintos.

Com efeito, Nietzsche não acredita na existência de algo que possa se denominar “espírito” em oposição ao corpo, dotado de uma natureza distinta e com atividades específicas. Para ele, o modelo do ato de conhecer é fornecido pela fisiologia. Nesse sentido, o “espírito” seria semelhante a um estômago no sentido de que o “espírito” incorpora aquilo que lhe é estranho como as experiências novas e as digere de modo semelhante ao corpo que, na alimentação, assimila o que não lhe pertence²⁴⁶. Portanto, as células também “pensam” e “tomam conhecimento” do que lhe é estranho através da alimentação. O ato de conhecer é uma atividade presente nas células, tecidos e órgãos e se verifica em todos os seres vivos. É declarado por Nietzsche que todo corpo pensa, que todas as formações orgânicas participam do pensar, do sentir, do querer. Se levarmos ao limite a argumentação nietzscheana, todo o corpo conhece. Ao conhecer, o corpo está desempenhando uma atividade fisiológica. Em um contexto semelhante, Deleuze analisa a célebre assertiva espinosista: “não sabemos o que pode o corpo”:

O que quer dizer Espinosa quando os convida a tomar o corpo como modelo? Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que temos sobre ele, e que o *pensamento nem por isso deixa de superar a consciência que dele se tem*. É, pois, por um único e mesmo movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e para além das condições dadas da nossa consciência²⁴⁷.

Voltando-se para o corpo, o homem teria de volta a capacidade de se instruir sobre o valor de si mesmo, a partir de um conhecimento da atividade de sua subjetividade corporal que se configura a partir de um jogo de impulsos e forças. Segundo Nietzsche, esse jogo de impulsos e

²⁴⁵ Idem, *Assim Falou Zaratustra*. I parte, “Dos Desprezadores do corpo”, p. 59.

²⁴⁶ Cf. *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro, § 230, p. 137.

²⁴⁷ DELEUZE. *Espinosa – filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins, Fabien Lins e Eduardo Diatary B. de Menezes. São Paulo: Escuta. 2002, p. 24.

forças é o que dá sentido a seu bem e o seu mal²⁴⁸. Trata-se de uma compreensão do corpo cuja função diretiva não é a da consciência, mas de manifestações instintivas de blocos de subjetivação. Nesse sentido, a subjetividade global do corpo é ela mesma a reunião de uma multiplicidade de subjetividades solidárias. Esse pensamento corporal, com sua gama de operações que inclui a atividade de julgar, imaginar, criar, impor valores, é ressaltado como muito mais sutil que o pensamento consciente ligado ao eu e ao intelecto. O modo como as atividades superiores e inferiores se ajustam e se integram umas às outras, em uma obediência multiforme, pontua Nietzsche: “não é cega, muito menos mecânica, mas crítica, prudente, cuidadosa, mesmo rebelde, tão superior à nossa consciência, a nosso “espírito”, aos nossos modos conscientes de pensar, de sentir e de querer, do mesmo modo como que a álgebra é superior à tábua de multiplicação.”²⁴⁹.

Há, pois, sob a aparência de uma unidade global do corpo, uma hierarquização dos instintos, complexa e em constante mutação, um direcionamento da vontade, uma esplendorosa coesão de sua multiplicidade a que o filósofo denomina vontade de potência. E Nietzsche vai oferecer para esse problema histórico, a solução fisiológica como instrumento de medida do “*quantum*” de força uma dada perspectiva contém.

²⁴⁸ Cf. *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro, § 260, p.173.

²⁴⁹ Idem, *La Volonté de Puissance*. Tradução de Geneviève Bianquis. I, 276, p. 225.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito “verdade” - e sua articulação com a teoria do conhecimento - está, portanto, na História da Filosofia, inseparável da pergunta pelo pensamento representativo e do real como imagem metafísica. Como tentamos mostrar no capítulo sobre o problema da representação (item 1.2), o sentimento do niilismo, tal como Nietzsche denuncia, é consequência de uma “interpretação metafísica da existência”, com a “crença de que há uma verdade por debaixo de todo acontecer, fundando os fenômenos e determinando a vida”. Segundo essa imagem do real constituída no ocidente, a razão teria se instituído como valor inquestionável e soberano para pensar todas as coisas. Pelo conceito de “verdade”, a filosofia é movida por uma vontade de conhecer que ultrapassa e determina o mundo, em nome de uma meta suprema, eterna, supra-sensível e universal, alijando o conhecimento sensível, ou lugar de onde as coisas aparecem frente à soberania originária do devir.

Esperamos ter obtido êxito na análise que ele empreende da verdade racional — como o projeto metafísico inaugurado por Sócrates e Platão — e no entendimento crítico da história da metafísica como busca de uma verdade supra-sensível cujo diagnóstico Nietzscheano aponta para o niilismo como preço do desejo que no ocidente ganhou força de que o homem leia, embevecido, o cânon de sua lei na natureza. A crítica de Nietzsche à subjetividade evidencia esta como modo determinado – leia-se *metafísico* – de interpretação e interação com a realidade a partir da linguagem que teria sido decisivo no percurso que a filosofia tomou no ocidente. Nietzsche se insurge contra esse modo de compreensão e captura da realidade pela linguagem, onde a subjetividade é consolidada historicamente como substrato imutável e centro autárquico do pensamento.

Vimos que o questionamento de Nietzsche marca um encontro com problemas que envolvem riscos como talvez não existam maiores: como escapar das amarras da metafísica e da sua linguagem que se desdobra como um esforço por descobrir o “modo de ser da realidade” como uma via sub-reptícia de escape frente à soberania originária do devir? Nietzsche aponta para o risco de antecipação e previsibilidade dos movimentos do real alimentadas pela crença, extremamente perigosa, de que, a partir da gramática, detemos o controle sobre todos graus do “ser”. A análise da problemática apresentada por ele à racionalidade ocidental com a

determinação de tudo o que existe sob o fundamento metafísico do “eu” aponta, **nesse modo de perscruta da realidade, uma interpretação metafísica da vida que limita e empobrece a compreensão da existência pelo homem.**

No item 1.3.1 vimos que, pela teoria clássica de Aristóteles, que formulou o legado platônico do modo de compreensão metafísico para o ocidente, seríamos “tocados” pela exterioridade das coisas, a partir da sensação, da afecção, de tal forma que a “compreensão” das coisas, enquanto coisas, se faria a partir dessa impressão no sujeito de “algo” que sai da coisa mesma e afeta a sensibilidade. Tal percurso visa a mostrar que Nietzsche parte desse pressuposto paradigmático de captura da realidade para usar os metafísicos (de Aristóteles até Hegel, passando por Descartes e Kant) contra eles mesmos.

Pelo viés da crítica nietzscheana, conforme tentamos explicitar nos capítulos dessa Dissertação de Mestrado, o imaginar, o querer e o sentir não são atos da consciência entendida como sede e *locus* de uma racionalidade. A consciência não é o núcleo do homem, não é o que ele tem de primordial, supremo e eterno: a consciência, como traço distintivo da natureza humana através da subjetividade, nada mais é do que uma espécie de instrumento de comunicação para a vida gregária, que, no entanto pode representar uma limitação ao princípio e motor de ação ao que ele vai enunciar em *Assim falou Zaratustra, Dos desprezadores do corpo*, de **Grande Razão**, onde nos é oferecida a via de escape às amarras metafísicas da gramática: o corpo.

Se por meio da subjetividade o ocidente estabeleceu o caráter consciente do pensar em sua pretensão de domínio e asseguramento sobre a totalidade do real, todo o ensinamento moral que procura imputar à ação uma intencionalidade está assentado na mesma suposição metafísica da vontade que, apartada das circunstâncias da vida, regeria o homem e a natureza de acordo com desígnios transcendentais que dignificariam e dariam sentido ontológico à existência. (Essa problemática foi vista no capítulo 3, dedicado à análise da verdade como um valor moral). À pergunta de nosso primeiro questionamento, do item 1.1: no que consiste a *univocidade de sentido ao qual a metafísica direciona a vida do homem*? Encontramos a perspectiva moral apontada por Nietzsche, uma perspectiva enfraquecedora, baseada em ideais hostis à vida, ideais enfraquecedores do mundo, à medida que esta *univocidade aponta justamente para a “verdade”*, não haveria situações, mas somente a “verdade” pairando e regulando a vida do homem em seus anseios e expectativas, como um raio divino que descesse do céu à terra, abstraída de nossa condição de viver nela.

A concepção de consciência oferecida por Nietzsche aos metafísicos de todos os tempos, em contraposição à subjetividade metafísica, tem uma origem fisiológica e pertence a uma “fase da evolução do sistema orgânico”. Antes do surgimento dessa consciência, Nietzsche aponta os registros instintivos que estariam por trás das ações humanas. Isso porque, para o filósofo, as motivações conscientes do agir ocultam um motor primordial que permanece velado, subterrâneo: o rastro da experiência vivida, a pluralidade móvel que lhe deu origem. Nesse sentido, o processo de simplificação que a gramática instaura não é próprio apenas da linguagem: é também uma característica do processo de assimilação do orgânico. E Nietzsche vai oferecer para esse problema histórico, a solução fisiológica como instrumento de medida da força que uma dada perspectiva contém. É, porém, pela via da “afecção originária”²⁵⁰ que se tem a compreensão concreta do imperativo vital que está no fundamento dos contornos possíveis de interpretação criativa, como explicitamos na crítica de Nietzsche à interpretação aristotélica sobre a origem da linguagem, do item 1.3.1 até o capítulo 3.

Assim, tentamos apontar respostas para a questão do pensamento em Nietzsche inserindo o filósofo no interior de uma tradição que, segundo nos afirma no prólogo²⁵¹ de *A Gaia Ciência* traga de volta a linguagem em sua unidade e força essencial *de tal forma que “possamos transformar tudo o que nos diz respeito em luz e fogo”*²⁵². Essa referência à tradição da qual ele se autodenomina herdeiro nos remete, assim, ao pensamento antigo pré-platônico, mais especificamente Heráclito, onde a referência à existência como *agon*, luta incessante, nos dá a melhor indicação do que seria a existência para o pensador de Roekken. A intuição fundamental de Nietzsche de vida como vontade de potência é expressa em uma anotação de outono de 1887: “Todo acontecimento, todo movimento, todo devir é a fixação de relações de grau e de força: uma luta”²⁵³. Com essa indicação já nos foi possível definir, no capítulo 4, sobre o Perspectivismo, **a interpretação da existência como uma repetição incontornável da luta entre forças de organização de suas configurações**. Se o real é constituído por centros de força que estão

²⁵⁰ Conforme tentamos mostrar sobre a afecção como origem do processo criativo em contraponto à interpretação metafísica aristotélica, no texto *De Interpretatione*, **item 2.4.**, onde Nietzsche em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, mostra que a força da linguagem não é uma força de figura retórica da linguagem, mas é a essência mesma dos signos linguísticos. (vide também **nota 54** desta.)

²⁵¹ Cf. *A Gaia ciência*, prólogo, p.12: “Não somos rãs pensadoras, aparelhos registradores, com entranhas frigorificadas; devemos parir constantemente os nossos pensamentos na dor e dar-lhes maternalmente tudo aquilo que temos de sangue, coração, e fogo, de alegria, de paixão, de tormento, de consciência, de destino, e de fatalidade. Viver..., é para nós constantemente transformar em luz, em chama, tudo aquilo que somos: tudo aquilo que nos toca, ...”

²⁵² Cf. *A Gaia ciência*, prólogo, p.12.

²⁵³ NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*. Traduction de Julien Hervier. 2 (85), p. 221.

incessantemente em luta, esses centros de força possuem um núcleo ordenador que se lança a si mesmo para o embate com outros centros de força.

Se fizermos um salto da visão heraclitiana para o conceito de vontade de potência em Nietzsche, a interpretação, como princípio do real, erige-se à medida que tem domínio um grupo de fenômenos reunidos por uma essência interpretativa provisória²⁵⁴. Uma vez que esse embate de constituição da realidade a partir da vida como vontade de potência se daria precisamente desde a inexistência de propriedades ontológicas abstraídas de toda interpretação, pensar numa “essencialidade do mundo” só encontra eco na filosofia de Nietzsche em uma pluralidade de perspectivas que exige a instauração de um sentido e uma interpretação provisória num processo incessante de constituição da realidade.

Com efeito, toda interpretação é pensada a partir de sua teoria das forças que Nietzsche vai denominar vontade de potência. A impressão não nasce da percepção das imagens em geral; mas, ao contrário, essas imagens são o resultado da própria dinâmica da vida regida pela vontade de potência. Portanto, o movimento criador de formas é constitutivo não só da linguagem, como traz a marca de tudo o que vive²⁵⁵. E ali onde os metafísicos vêem um dado de corrupção na compreensão das coisas em geral, Nietzsche vê a própria “essência” constitutiva da realidade fática delas. Portanto, o processo que dá origem a esse movimento é sempre um processo de tradução criativa, de direcionamento interpretativo a que vai denominar perspectivismo.

Assim sendo, a perspectiva de avaliação que vai servir de ponte para compreendermos a crítica fundamental do pensador de Roegen a respeito da linguagem metafísica é o que para o filósofo está em jogo com o conceito de **interpretação da existência como campos de forças (*agon*)**. Para tanto, quando Nietzsche faz a devolução ao saber da dimensão afetiva do conhecer ele está se referindo ao que denominou em *Além do bem e do mal economia do todo*²⁵⁶ que considera a necessidade do arco tencionado da vida entre a dimensão dos impulsos e dos afetos. Nessa luta de impulsos e afetos, a filosofia teria criado o mundo à sua imagem, sem perceber que o faz em pulsão por uma representação que se autonomizou do processo criativo que a teria engendrado. Essa teoria responde ao fenômeno do niilismo em seu alijamento dessa compreensão

²⁵⁴ Para essa assertiva foi usado o entendimento alcançado numa anotação de outono de 1885-início de 1886: “O caráter interpretativo de todo acontecimento: não há nenhum acontecimento em si. O que acontece é um grupo de fenômenos *interpretados* e reunidos por uma essência interpretativa.” NIETZSCHE, *Fragments posthumes*. Traduction de Julien Hervier, outono de 1885-início de 1886, 1(115), p. 218.

²⁵⁵ Sem pretender exaurir tema tão amplo, esperamos ter indicado esse ponto especialmente no item 2.4 da presente dissertação de Mestrado.

²⁵⁶ Cf. *Além do bem e do mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro, § 23, p. 29.

ao estabelecer um mundo supra-sensível abstraído da dinâmica originária da existência e dos afetos que, segundo Nietzsche, tem que estar presentes na vida.²⁵⁷

Contra o niilismo reativo, Nietzsche oferece uma concepção de *Nilismo fundamental*²⁵⁸ O decisivo de um niilismo fundamental é que a realidade não se situa “para além” do próprio ato de interpretar e não pode constituir seu fundamento. Nesse caso, a filosofia experimental retira do niilismo a assunção do devir em seu caráter contraditório como o traço primordial da realidade. Por conseguinte, esta conforma-se a cada instante mediante a instauração de uma malha de poder, que não se esgota em um momento qualquer, isto significa: nenhuma situação jamais é definitiva de uma vez por todas, mas incessantemente se recoloca em jogo e se arrisca a mudar a cada nova conformação. É quando Nietzsche faz referência à tragicidade que constitui essa luta: onde não há nada pré-estabelecido, eterno e definitivo, e para a qual só um dizer “sim dionisíaco” serve de “*quantum*” de força àqueles que ousam encontrar no devir mesmo um caminho criativo de conquista de sua constituição singular. (Esse ponto foi analisado no item 4.2 “Fisiologia da vontade de potência”.) Como tentamos mostrar no capítulo 4, o argumento central que oferece o título da presente Dissertação sobre o perspectivismo como potência interpretativa da vida: a mais elevada vontade de poder expressa-se pela transformação do devir em meio próprio de determinação de si. O pensador ao eleger o perspectivismo como princípio interpretativo da vida comunica a realidade trágica de completa indeterminação das coisas, evidenciando a inexistência de qualquer fundamento incondicional ou de qualquer perspectiva absoluta. Ao mesmo tempo, Nietzsche aponta para **a potência da força perspectiva que a institui**. Levar-nos-á, uma determinada interpretação, ao poder e vigor das grandes criações? Enfim, a definição do conceito de “vontade de potência” é suficiente para apontar com Nietzsche a dimensão trágica da existência que traz a duplicidade incontornável de tudo o que vive e vigora para aparecer, perecer e perpetuar-se em seu movimento fundamental para a criação e surgimento de tudo o que existe.

Na investigação dos princípios do pensamento que conteria os elementos capazes de

²⁵⁷ Segundo o filósofo para manter o arco saudavelmente tencionado da vida, os afetos que condicionam a vida, os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, têm que estar presentes, por princípio e de modo essencial, na economia global da todo e devem ser realçados se a vida é para ser realçada. Cf. idem, *ibidem*.

²⁵⁸ Conforme expresso em *La Volonté de Puissance*. Tradução de Henry Albert, § 476, p. 388.: “Filosofia, tal como a entendi e vivi até agora, é a procura voluntária também pelos lados amaldiçoados e infames da existência. A partir de uma longa experiência que me foi dada por uma tal viandança através do gelo e do deserto, aprendi a ver tudo o que filosofou até aqui de outra maneira: a história velada da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes veio à luz para mim. “O quanto de verdade suporta, o quanto de verdade ousa um espírito?” – isto se tornou para mim o próprio medidor de valores. O erro é uma covardia... toda conquista do conhecimento nasce da coragem, da rigidez frente a si mesmo, do asseio contra si mesmo... Uma tal filosofia experimental, tal como a vivo, antecipa a título de um ensaio mesmo as possibilidades de um niilismo fundamental: sem que com isto se diga que permanece parada junto a um não, junto a uma negação, junto a uma vontade de não”

fornecer uma postura fundamental em relação à vida e sua dinâmica originária, ressaltamos a importância nietzscheana do corpo e do entendimento de seus princípios na constituição dos vários direcionamentos que os impulsos que lutam em seu interior podem assumir com uma dada forma, em que se tem preservada a “tensão” inerente entre afetos e impulsos na produção poética²⁵⁹. Segundo o entendimento de Nietzsche essa última concepção remete ao universo grego da *poiésis* encontrada no diálogo platônico *O Sofista* 219b4: “Das coisas que do não-ser anterior foram posteriormente tornadas ser, não se dirá que foram produzidas, pois que, produzir é tornar a ser, e ser tornada é ser produzida. Este poder é próprio a todas as artes e produção é, pois, o nome em que todas elas necessariamente se incluem.”²⁶⁰ Poesia, enquanto construção da linguagem remeteria, portanto, um processo que se efetiva através do movimento de trazer algo do não-ser absoluto até a vigência de seu ser. Essa noção é fundamental para entendermos o fundo afirmativo pelo qual as críticas de Nietzsche se perfazem a partir do horizonte criador da existência enquanto campo fértil para o pensamento. Com um tal conceito, o filósofo visa a estendê-lo a tudo o que no mundo orgânico e não orgânico vigora como “criação”, entendida não somente como atividade restrita ao âmbito artístico, mas concretamente na construção e efetivação de todo trabalho criador.

O que tentamos mostrar é que para uma tal concepção do pensamento e da vida, Nietzsche dissipou completamente a necessidade de se inserir o intérprete por trás da interpretação enquanto o seu suporte ontológico próprio. Uma vez que, como explicamos na crítica aos preceitos morais que desejaria regular a existência do homem em seus anseios, sentidos possíveis e expectativas, não há qualquer possibilidade de cisão entre o ato e o ser que subjaz a interpretação fenomenal. Não haveria a possibilidade de intencionalidade no sentido cristão anterior aos atos porque é exatamente no ato que o sujeito acontece em sua aparição circunstancial. Em Nietzsche, o sujeito, se a ele podemos atribuir o adjetivo “próprio” – leia-se “feliz” – nada mais é que a atualização da ordem que fisiologicamente representa²⁶¹. Com efeito, eu não determina o pensar, mas o pensar, como tudo o que existe na dinâmica da existência, é uma criação incessante que “cria” aquele que fala. Isso significa a recusa precisamente de isolar uma questão epistemológica de uma reflexão do mundo, descartada a hipótese de um conhecimento ontológico, em

²⁵⁹ Dentro da concepção nietzschiana da criação sintetizada na palavra “*poiésis*” enquanto “atividade poética”, visando apontar que toda produção se encontraria no horizonte de produção da arte.

²⁶⁰ PLATÃO, *O Sofista*. In: *Obras incompletas*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 219 a, p. 140. (Os Pensadores).

²⁶¹ Cf. *Crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*. “Os Quatro grandes erros”, § 2, p. 46.

decorrência da origem e dependência de toda e qualquer interpretação no próprio mundo e do caráter inapreensível da realidade.

Como vimos no capítulo que relaciona a vontade de verdade e a moral, esta última ao estabelecer regras sobre o agir humano desejaria apoderar-se das propriedades e condições mais profundas da vida do homem a fim de direcioná-las num sentido unívoco. No entanto, ao julgar, a moral subtraí os atos de suas circunstâncias, escolhas e necessidades e ignora que a “lei” que rege a denominação possível para a palavra “sujeito” é uma lei “trágica”, isto é, ela é tão diversa e rica quanto a maravilhosa diversidade de tipos humanos que formam o “por trás”, o “agora” e o “adiante” para tudo o que acontecerá e virá. E se nos parece impossível supor uma ação sem um alguém que age, uma aparência, sem alguma coisa que aparece, o tempo sem aquilo que nele devém, é porque a estrutura da gramática é metafísica e supõe a idéia de substância, já que o exercício da representação que ela evoca, por princípio e necessariamente, relaciona-se com o exercício da representação de produção de imagens que se estabelece a partir da crença nas potencialidades da linguagem. Para além do mundo fenomênico não vige uma vontade-em-si que encontra posteriormente expressão em suas objetivações. Uma lei que regesse essas “aparições” antes da configuração definitiva do que aparece é que trai o processo de tradução criativa do real. Portanto, a representação imaginária, que surge a partir de uma luta no interior da pluralidade caótica das possibilidades, é a imposição sempre de um direcionamento específico e não pode ser antecipada ou prevista em seus fluxos e princípios. Nietzsche vai mostrar que, traindo sua origem artística, a linguagem erige-se em uma pretensão de ser mais do que sistema de signos para ordenar a realidade. É por essa razão que, seguindo o agir e pensar esquematicamente da linguagem, o homem é conduzido na existência inteiramente pelas soluções lógicas da gramática que não se aplicam ao real entendido ontologicamente.

Tendo-se em vista sempre que o pensamento trágico se dá no esforço de nomear preservando o inominável, exercita sua reflexão filosófica no modo de uma reserva infinita de sentidos, deixando manifestar o dizer além de um sentido restrito, - leia-se: científico, metafísico ou moral - protegendo-o de um encobrimento por uma interpretação unilateral. Somente remetendo-nos à natureza criadora das palavras, à sua origem simbólica, podemos preservar a tensão trágica que mantém a fala na dinâmica que configure um pensamento remetido à sua tensão originária enquanto dizer trágico. Esperamos, assim devolver à comunicação, na origem do dizer, aquilo que ultrapassa as leis da racionalidade e, constitua a retro-alimentação recorrente

das palavras nas coisas – e não o contrário - possibilitando um espaço para que a vida se faça e se reflita no vazio das palavras e trazendo-lhes de volta intensidades impossíveis de serem ditas.

REFERÊNCIAS

ANDLER, C. *Nietzsche. sa vie et sa pensée*. III. Paris: Gallimard, 1958.

ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político – uma introdução*. Tradução de Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1960.

ARISTÓTELES. De Interpretatione. In: *Ontologia e Predicação em Aristóteles*. Introdução, tradução e comentário Lucas Angioni. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, 2000. (Textos Didáticos, 41)

_____. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentários e apêndices de Eudoro de Sousa. Vila da Maia: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1986.

_____. *Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre JÚNIOR. Tradução do grego e notas de Manuel Alexandre JÚNIOR, Paulo Farmhouse ALBERTO e Abel do Nascimento PENA. Lisboa: INCM, 1998.

_____. *La Métaphysique*. Traduction J. Tricot. Paris: Vrin, 1991. 2 v.

AUBENQUE, P.; BERNHARDT, J; CHATELÊT, F. *A Filosofia pagã – do século VI a.c. ao século III d.C*. Tradução de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

ANCHYSES, J. Lopes. *Estética e poesia: imagem, metamorfose e tempo trágico*. (Tese de doutorado) MURICY, Kátia Rodrigues. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie*. Paris: Minuit, 1971.

BARRENECHEA, Miguel. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

_____. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: LINS, D; GADELHA, S. (Org.) *Nietzsche e Deleuze – que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. Nietzsche: para uma nova era trágica, In: DIAS, R.M; FEITOSA, C.; CASANOVA, M.; BARRENECHEA, M. (Org.) *Assim falou Nietzsche III – para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2001.

_____. Tragédia hoje: a contemporaneidade do arcaico, in: BARRENECHEA, M; FEITOSA, C. (Org.) *Assim falou Nietzsche II – memória, tragédia e cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BORNHEIM, G. *Os Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999.

_____. Breve conceito do sentido do trágico. In: *A Máscara e o sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

CARNEIRO LEÃO, E. *Os Pensadores originários*. Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Petrópolis: Vozes, 1991.

CASANOVA, M. A. *O Instante Extraordinário: vida, história e valor na obra de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CUNHA, Maria Helena Lisboa. *Nietzsche – espírito artístico*. Londrina: Edições CEFIL, 2003.

_____. Filosofia e arte: uma perspectiva nietzschiana. In: *A Morte da Arte*. Rio de Janeiro: IFCH/UERJ, p. 15-26, 1995.

_____. Nietzsche: Eterno-retorno e Pensamento trágico. In: *Revista de Estudos Transdisciplinares/NAPE/Departamento de Extensão/SR-3/UERJ*, Rio de Janeiro/UERJ, v. 2, p. 11-18, 2004.

_____. Experiência Estética da natureza em Nietzsche e Heráclito. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. LIII, n. 215, p. 425-438, 2004.

DANIÉLOU, A. *Shiva e Dioniso*. A Religião da natureza e do Eros. Tradução de Edison Dara Hedt. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: editora Rio, 1976.

_____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: edições 70, S/D.

_____. Pensamento Nômade. In: *Nietzsche hoje?* Tradução de Milton Nascimento e Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Mistério de Ariadne segundo Nietzsche. In: *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DETIENNE, M. *Os Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, s/d.

DIAS, Rosa Maria. O conceito de ato criador no pensamento de Nietzsche, in: *Kriterion*, Universidade Federal de Minas Gerais, p.33-44, janeiro e julho de 1994,.

_____. Arte e vida no pensamento de Nietzsche. In: LINS, D.; GADELHA, S.; VERAS, A. (Org.) *Nietzsche e Deleuze- Intensidade e paixão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p.9 –21, 2000

DODDS, E. R. *Os Gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.

DUFRENE, M. *O Poético*. Tradução L. A. Nunes e R. Kroeff de Souza. Porto Alegre: Globo, 1969.

ELIADE, M. *Le Mythe de l'éternel retour*. Archétypes et répétition. Paris: Gallimard, 1949.

FEITOSA, C., BARRENECHEA, M. A., PINHEIRO, P. (Org.) *A Fidelidade à Terra – arte, natureza e política. Assim Falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. Nietzsche e os gregos – arte, memória e educação. *Assim Falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio: Brasília: DF : Capes, 2006.

FERRAZ, Maria Cristina F. *Nietzsche o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.

FOUCAULT, M. Microfísica do poder. *Cadernos da PUC*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Nau, 1996

_____. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugalia, 1966.

_____. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Cahiers de Royaumont*, nº VI, *Nietzsche*. Paris: Minuit, 1967, p. 183-192.

GARCIA, E. M. Antígona de Sófocles: ambigüidade da questão moral e ética. *Revista de filosofia SEAF*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 21-35, 2005.

_____. Um Mestre, Um Concurso. *Revista de Filosofia SEAF*. Rio de Janeiro, n. 3, p. 24-27, 2003.

_____. Técnica, Natureza e Homem: Discussões e relações no pensamento filosófico contemporâneo. *Reflexão*, Campinas, n. 76, p. 74-81, 2000.

_____. Uma Reflexão sobre a Crise das Ciências. In: *Principia*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 67-70, 1990.

_____. Da Passividade e da resistência da matéria na organização racional do mundo de Timeu de Platão. *Revista Brasileira de Filosofia*, Rio de Janeiro, v. IV, n. 3, p. 69-75, 1988.

GIACCOIA JUNIOR, O. *Nietzsche & para além do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____. Resposta a uma Questão: O Que Pode um Corpo. In: LINS, D.; GADEKGA, S. (Org.). *Nietzsche e Deleuze: O Que Pode o Corpo*. 1 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 199-216, 2002.

_____. *Nietzsche - Para a Genealogia da Moral*. São Paulo: Scipione, 2001.

_____. *O Nihilismo e a Lógica da Catástrofe. Para um Diagnóstico Nietzscheano da Modernidade*. In: *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo-RS., v. 02, n. 02, p. 75-88, 2001.

_____. Nietzsche; Fragmentos Postumos I - Tradução. In: *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 12, n. 01, p. 138-146, 1990.

_____. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 2005.

_____. EVORA, F. R. R. (Org.) . *Idéias de Subjetividade na Filosofia Moderna e Contemporânea*. Campinas: Anpof, 1997.

_____. *Nietzsche & Para Além de Bem e Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão. In: *Cadernos Nietzsche 3*. São Paulo: USP, p. 23-26, 1997.

GRANIER, J. *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Ed. du Seuil, 1966.

HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

_____. *A Obra de Arte: ensaio sobre a ontologia das obras*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: *Os Pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

HÜHNE, L. Miranda. *O Sentido hermenêutico da poesia*. Rio de Janeiro: UFRJ, Departamento de Filosofia, 1986.

HALÉVY, D. *Nietzsche – uma biografia*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HÉBER-SUFFRIN, P. *O Zaratustra de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*, Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche. Metafísica e niilismo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

JEANMAIRE, H. *Dionysos*. Histoire du culte de Bacchus. Paris: Payot, 1978.

KAUFMANN, W. *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, Princeton University Press, 1974.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. *Os Filósofos pré-Socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa, Maria Adelaide Pegado Lisboa: Gulbenkian, 1966.

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969.

_____. Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de éternel retour du même. In: *Cahiers de Royaumont*, nº VI, *Nietzsche*. Paris: Minuit, p. 227-235, 1967.

_____. Circulus vitiosus. In: MARTON, S. (Org.) *Nietzsche hoje?* Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salgstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1984.

KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée, 1983.

_____. *Nietzsche et la scène philosophique*. Paris: Galilée, 1986.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LEBRUN, G. Por que ler Nietzsche, hoje?. In: *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, p. 32-40, 1983.

_____. Quem era Dionísio?. In: *Kriterion*, nº. 74/75, p. 39-66, Jan/Dez 1985.

_____. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2005.

LESKY, A. *Tragédia grega*. Tradução de J. Guinsburg, Geraldo Gerson e Alberto Guzik. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1976. (Debates dirigida por J. Guinsburg).

LINS, D. A Metafísica da carne: que pode o corpo. In: LINS, D. (Coordenação). *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro: Relume Dumara; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto, 2000.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. Arte e filosofia no Zaratustra de Nietzsche. In: NOVAES, A. (org.) *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras. p. 137-147. 1994.

MARQUES, A. *Para uma genealogia do perspectivismo – Introdução a Sujeito e Perspectivismo: Seleção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento – Lisboa*, Publicações D. Quixote, 1989.

MARTINS, Ângela Maria Souza *et al.* *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MARTON, S. - *A Transvaloração dos Valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. *Nietzsche*. Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. O Eterno-retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?. In: NOVAES, A. (Org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 205-223, 1992.

_____. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito a propósito de uma sentença de Zaratustra: ‘Da superação de si’. In: *Discurso*. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, nº21, p. 31-51, 1993.

_____. Por uma filosofia dionisiaca. In: Revista *Kriterion*. Belo Horizonte: UFMG, v. XXXV, n° 89, p. 9-20, jan-jul/1994.

MURICY, k. A arte do estilo. In: BARRENECHEA, M. A., et alii. (Org.) *Assim Falou Nietzsche III*, Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001.

MELLO, MárioVieira de. *Nietzsche: o Sócrates de nossos tempos*. São Paulo: Edusp, 1993.

NABAIS, N. *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio d’água, 1997.

NIETZSCHE, F. Heráclito. In: *Os Pré-Socráticos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1973.

_____. *Les Philosophes préplatoniciens*. Suivi de les diadoxai des philosophes. Traduction de Nathalie Ferrand (Organisé par Paolo D’Iorio). Combas: L’Éclat, 1994. Traduction de *Die Vorplatonischen Philosophen*.

_____. *La Volonté de puissance*. Traduction de Geneviève Bianquis. (Organisé par Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard, 1995, 2 vs.

_____. *La Volonté de Puissance*. Tradução de Henri Albert. Paris: Le livre de Poche, 1991.

_____. *The Will to Power*. Tradução de W. Kaufmann & R.J. Hollingdale. Edited by W. Kaufmann. New York: Vintage Books, 1967.

_____. *Ditirambos de Dionísos*. Tradução de Manuela Sousa Marques. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

_____. *A Visão dionisiaca do mundo*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O Livro do filósofo*. Tradução de Rubens Eduardo F. Frias. São Paulo: Moraes, 1987.

_____. *O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Tradução de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *Segunda consideração intempestiva – da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e Posfácio: Pedro Sússeking. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores), 1974.

_____. *Le Gai Savoir*. Tradução de Pierre Klossovski. Textes et variantes établis par G. Colli e M. Montinari. Paris: Gallimard, 1982. Traduction de *Die fröhliche Wissenschaft*.

_____. *A Gaia ciência*. Tradutor: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Aurora* – reflexões sobre os preconceitos morais – Tradutor Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. Tradutor: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Crepúsculo dos ídolos* - ou como se filosofa com o martelo. Tradutor: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Além do bem e do mal* - prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, Notas e Posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra* – um livro para todos e para ninguém. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1995.

_____. *O Anticristo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *A Genealogia da moral* – uma polêmica. Tradução, Notas e Posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano demasiado humano* – um livro para espíritos livres. Tradução, Notas e Posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Fragmentos finais*. Seleção, Tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Fragmentos do espólio: Julho de 1882 a inverno de 1883/1884*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2004.

_____. *Fragments posthumes* – Automme 1885-automne 1887. Traduction de Julien Hervier. Textes et variantes établis par G. Colli e M. Montinari. Paris: Gallimard, 1878.

_____. Fragmentos póstumos – Agosto/Setembro 1885 40(20), 40(21), 40(23) e Outono de 1887 10(158). Tradução de GIACÓIA JÚNIOR. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 1990.

_____. *Fragments posthumes – début 1888 – début Janvier 1889*. Traduction de Jean Claude Hémerly. Textes et variantes établis par G. Colli e M. Montinari. Paris: Gallimard, 1977. Traduction de *Nachgelassene Fragmente* 1888-1889.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NUNES, B. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Ática, 1989.

_____. *Hermenêutica e poesia*. São Paulo: Ática, 1989.

_____. *O Nietzsche de Heidegger*. Prefácio Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

PHILONENKO, A. *Nietzsche*. Le rire et le tragique. Paris: Librairie Générale Française, 1995.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *Obras incompletas*. Seleção de textos feita por José Américo Motta Pessanha. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)-

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril cultural, 1973. (Os Pensadores).

_____. In: BORNHEIM, G. (Org.) São Paulo: Cultrix, 2000.

PICON, G. *Nietzsche: la verité de la vie intense*. Paris: Hachette, 1998.

QUEIROZ, A. L. S. Foucault e o paradoxo: como ir alem do poder. *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1 e 2, p. 80-96, 2003.

RICOEUR, P. *A Metáfora viva*. Porto: Rés editora, 1983.

RODRIGUES, L. G. *Nietzsche e os gregos: arte e mal-estar na cultura*. São Paulo: Annablume, 1998.

ROSSET, C. *Alegria: a força maior*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *A Anti-natureza*. Elementos para uma filosofia trágica. Tradução de Getúlio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

_____. *Lógica de lo peor*. Elementos para uma filosofia trágica. Tradução de Francisco Monge. Barcelona: Barral Editora, 1976.

_____. *O Real e seu duplo*. Apresentação e tradução de J. Thomaz Brum. Porto Alegre, L&PM, 1988.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. *O Mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SAFRANSKI, R. *Nietzsche – biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

VATTIMO, G. *O Fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Presença, 1987.

_____. *Introdução a Nietzsche*. Tradução de Antônio Guerreiro. Lisboa: Presença, 1990.