



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Renan da Rocha Cortez

**Entre a ontologia e o ficcionalismo: uma análise crítica da proposta
nietzschiana de superação da metafísica**

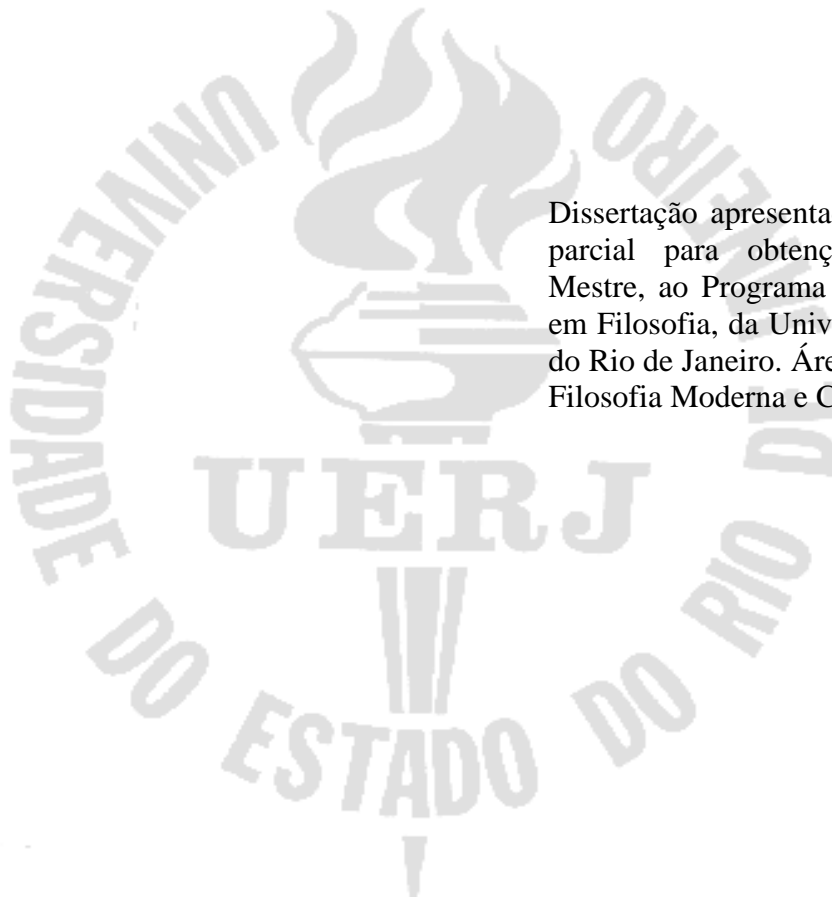
Rio de Janeiro

2012

Renan da Rocha Cortez

**Entre a ontologia e o ficcionalismo: uma análise crítica da proposta nietzschiana de
superação da metafísica**

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. Dr. Marco Antônio Casanova

Rio de Janeiro
2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

N677 Cortez, Renan da Rocha
Entre a ontologia e o ficcionalismo: uma análise crítica da proposta nietzschiana de superação da metafísica \ Renan da Rocha Cortez. – 2011.
170 f.

Orientador: Marco Antonio Casanova.
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. 2. Ontologia – Teses. 3. Metafísica – Teses. I. Casanova, Marco Antonio. 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, desde que citada a fonte.

Assinatura

Renan da Rocha Cortez

**Entre a ontologia e o ficcionalismo: uma análise crítica da proposta nietzschiana de
superação da metafísica**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a 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 30 de novembro de 2012.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marco Antônio Casanova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel
Universidade Federal de Ouro Preto

Rio de Janeiro

2012

AGRADECIMENTOS

À família, pelo carinho e educação.

Ao meu orientador, pelas riquíssimas aulas e importantes análises críticas realizadas em relação à minha pesquisa.

Especialmente ao meu recém-falecido pai, responsável por introduzir em minha casa o amor pelo mundo das letras.

Quando, no dia de sua criação – diz uma lenda judaica -, os primeiros homens rejeitaram a Deus e foram expulsos do jardim, pela primeira vez viram o sol se pôr. Ficaram amedrontados, por que não conseguiam entender tal fato a não ser como se, por sua culpa, o mundo estivesse voltando a mergulhar no caos. Durante a noite inteira os dois ficaram sentados, um diante do outro, chorando, e sua conversão aconteceu. Então raiou a manhã. Adão ergueu-se, pegou um unicórnio e ofereceu-o a Deus como sacrifício.

Martin Buber

RESUMO

CORTEZ, Renan da Rocha. *Entre a ontologia e o ficcionalismo: uma análise crítica da proposta nietzschiana de superação da metafísica*. 2012. 170 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Essa dissertação tem como objetivo fazer uma análise crítica da proposta nietzschiana de superação da metafísica. Primeiro, determinaremos o que Nietzsche entende por metafísica no período intermediário de sua produção filosófica. Conquistada essa compreensão, mostraremos as críticas feitas pelo filósofo à metafísica, presentes em sua obra de juventude *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. Por fim, a proposta de superação da metafísica será analisada a partir de quatro grandes referências interpretativas: o realismo negativo do devir, o neokantismo, o naturalismo substantivo e a proposta ontológica da vontade de poder. Testaremos a legitimidade de cada uma dessas interpretações a partir de duas principais perguntas: qual o estatuto ontológico do devir na filosofia de Nietzsche? Por que o filósofo afirma que nossas categorias são somente ficções?

Palavras-chave: Deus. Devir. Ficcionalismo. Vontade de poder

ABSTRACT

CORTEZ, Renan da Rocha. *Between ontology and fictionalism: a critical analysis of the Nietzschean proposal of overcoming of metaphysics*. 170 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

This dissertation aims to make a critical analysis of the Nietzschean proposal regarding the metaphysics overcoming. First, we will determine what Nietzsche understands by metaphysics in the intermediate period of his philosophical production. After we acquire this understanding, we will show the criticisms made by the philosopher about the metaphysics, prevailing in his youth work about the truth and falsehood in the extra-moral sense. Finally, the proposal of the metaphysics overcoming will be analyzed based in four large interpretative references: the negative realism of becoming, the neokantianism, the substantive naturalism and the ontological proposal of the will to power. We will test the legitimacy of each one of these interpretations from two main questions: What is the ontological status of the becoming in the Nietzsche's philosophy? Why the Philosopher asserts that our categories are only fictions?

Keywords: God. Becoming. Fictionalism. Will to power.

LISTA DE ABREVIATURAS

ABM	Além de Bem e Mal
AC	O Anticristo
CI	Crepúsculo do ídolos
FP	Fragmentos Póstumos (seguidos da data em que foram escritos e da numeração)
GC	A Gaia Ciência
GM	Para a Genealogia da Moral
HDH	Humano demasiado Humano
NT	Nascimento da tragédia
VM	Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral.
ZA	Zaratustra = Assim falou Zaratustra

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	DEUS, SOMBRAS DE DEUS E VERDADE: UMA DEFINIÇÃO DO SENTIDO DE METAFÍSICA NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE	19
1.1	O sentido da sombra de Deus	19
1.2	O conceito de Deus	25
1.3	Nietzsche e Kant: primeira aproximação acerca da possível relação existente entre Nietzsche e a filosofia transcendental	38
1.4	Nietzsche e a crítica à verdade	45
2	A CRÍTICA À METAFÍSICA NO CONTEXTO DA VIRADA RETÓRICA: ARGUMENTO ANTI-REALISTA DO JOVEM NIETZSCHE	53
2.1	Contextualização da virada retórica	53
2.2	O lugar do homem na história natural e a submissão da linguagem à política	57
2.3	O argumento contra o realismo	60
2.4	História, linguagem e o lugar privilegiado do artista	67
3	A ASSUNÇÃO DO DEVIR COMO PRINCÍPIO: FICCIONALISMO E CRÍTICA AO SUJEITO	74
3.1	Críticas ao sujeito	86
3.2	O realismo negativo do devir	90
3.3	Ainda uma explicação sobre tempo e idealismo	96
3.4	Devir e mundo sensível	101
3.5	Sobre a existência de uma proposta ontológica na filosofia de Nietzsche	112
4	VONTADE DE PODER E FICCIONALISMO: EXPOSIÇÃO E ANÁLISE CRÍTICA DO CONTEÚDO DA PROPOSTA ONTOLÓGICA	123
4.1	Descrição geral da vontade de poder	123
4.2	Sobre os problemas do tempo e da matéria do conhecimento a partir da vontade de poder	132
4.3	Exposição dos problemas da vontade de poder	142
4.4	Sobre a superação do niilismo teórico e o problema da sombra de Deus de Hegel	150
	CONCLUSÃO	156

INTRODUÇÃO

Nessa introdução iremos esclarecer os termos que se encontram apresentados no título da dissertação. Por meio de uma análise de cada termo será possível determinar de maneira clara a proposta geral da dissertação, assim como a estrutura lógica do caminho investigativo que será percorrido ao longo dos capítulos.

Por ontologia entendemos a proposta nietzschiana de uma interpretação de *todo* acontecer (FP, 1885, 1(35)). Com esse termo, não nos comprometemos com dois aspectos metafísicos que, sem dúvida, são criticados por Nietzsche: (1) a cisão entre mundo sensível e suprassensível e (2) uma tese forte sobre a origem metafísica do mundo. Na verdade, é possível perceber que a própria proposta ontológica invalida esses dois aspectos metafísicos (FP, 1888, 14(188)).

A referência à proposta ontológica, portanto, aponta basicamente para o aspecto inevitavelmente globalizante da vontade de poder. O filósofo, quando fala sobre a vontade de poder, não se refere a um campo específico de objetos - tal como o homem ou o ser orgânico - mas sim a *todo* acontecer.

Não defendemos que essa seja a única ou a mais louvável interpretação da filosofia madura de Nietzsche. Na verdade, na dissertação, iremos expor três outros caminhos possíveis, sobre os quais falaremos rapidamente ainda nessa introdução. O que queremos é elucidar no que consiste essa proposta, além de mostrar, levando em consideração alguns temas da obra nietzschiana, o que levou o filósofo a formular uma proposta ontológica.

Por ficcionalismo, entendemos a tese na qual as categorias primitivas do conhecimento são determinadas como ficções antropomórficas necessárias para a conservação da espécie. Na dedução transcendental, Kant defende que as categorias são princípios puros do entendimento (KANT, p. 166-67, 1985). De modo semelhante ao idealismo transcendental, Nietzsche afirma que as categorias são princípios humanos, demasiado humanos, e não princípios da própria realidade. Mas, se distanciando de Kant, o filósofo entende que as categorias transcendentais são ficções úteis submetidas a uma pragmática vital.

Ao afirmar que as categorias são ficções, Nietzsche não deixa de lado o transcendentalismo, pois, para o filósofo, as categorias são condições de possibilidade da experiência humana. As formas organizam o múltiplo das sensações (FP, 1887, 9(105)),

tornando a experiência humana possível. Contudo, Nietzsche acredita que essa constatação *per se* não legitima um salto rumo à defesa da objetividade a priori das categorias. (GC, § 121, p.145). Na verdade, para o filósofo, o fato de que nossa experiência depende dessas categorias revela somente a utilidade dos conceitos primitivos para a conservação da espécie.

As categorias, assim, por não serem objetivas, são ficções úteis necessárias para a conservação da espécie humana. Sempre quando usarmos o termo “ficcionalismo”, portanto, estaremos nos referindo a essa virada pragmática.

O ficcionalismo perpassa grande parte da produção filosófica nietzschiana. Para provar essa frequência, citaremos aforismos de épocas distintas. Em *Humano, Demasiado humano*, obra de 1878, Nietzsche já afirma que as categorias são erros:

A invenção da lei dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não há nenhuma ‘coisa’). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe *algo* que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades que não existe. [...] (HDH, § 19, p.29)

Em *Além do bem e do mal*, novamente tal tese aparece:

[...] Deve-se utilizar a ‘causa’ e o ‘efeito’, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação. No em ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não liberdade psicológica’, ali não segue o efeito à causa, não rege nenhuma ‘lei’. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e, ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente. O ‘cativo arbítrio’ não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fracas e fortes (ABM, § 21, p. 26 - 27)

Ainda, no final da sua produção filosófica, Nietzsche expõe o ficcionalismo da seguinte maneira:

[...] Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, forçados ao erro; tão seguro estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro [...] (CI, § 3, p.27- 28)

Dessa forma, fica claro que o ficcionalismo não é um tema secundário. Ele está presente em grande parte das produções publicadas de Nietzsche. Além disso, quando levamos em consideração os fragmentos póstumos da maturidade, é possível perceber mais uma vez a presença do ficcionalismo:

[...] Fenomenal é, portanto: a imiscuição do conceito de número, de sujeito, de movimento: temos nossos olhos, nossa psicologia, sempre presa aí. Se eliminarmos esses ingredientes, então não resta coisa alguma, mas sim quanta dinâmicos em uma relação de tensão com outros quanta dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros quanta em sua produção-de-um-efeito sobre

os mesmos – a vontade de poder e não um Ser, não um devir, mas um *pathos*, é o fato mais elementar, a partir do qual apenas se dá um devir, um produzir-um-efeito[...] (FP, 1888, 14 (79))

Nesse aforismo, Nietzsche continua com o ficcionalismo ao se referir à psicologia. Mas, ao mesmo tempo, expõe o que seria o mundo independentemente das ficções antropomórficas. O filósofo afirma que o mundo abstraído das nossas condições psicológicas é somente uma luta entre *quanta* dinâmicos. Dessa maneira, podemos concluir que, no interior da proposta ontológica, a quantidade não pode ser uma ficção antropomórfica.

Se levarmos em consideração outros aforismos nos quais Nietzsche descreve a vontade de poder, é possível constatar que, por exemplo, as categorias de relação (FP, 1888, 14(93)) e espaço (FP, 1888, 14(186)) também perdem o estatuto de ficções antropomórficas. O filósofo usa tais categorias com o objetivo de descrever um mundo que possui inteligibilidade independentemente da percepção humana. A partir dessas informações, podemos formular a nossa questão da seguinte maneira: como Nietzsche pode conciliar o ficcionalismo com sua proposta ontológica?

Essa questão explica uma parte do título dessa dissertação. Parece que nesses aforismos póstumos, Nietzsche “fica” entre a ontologia e o ficcionalismo. Nosso objetivo é saber se essas duas propostas são excludentes ou se é possível uma conciliação.

Mas qual a relação desse tema com a superação da metafísica? Para compreender o lugar do ficcionalismo e da proposta ontológica na filosofia de Nietzsche, é preciso, antes de tudo, explicar a posição do filósofo em relação à metafísica. Para elucidar tal posição, nada melhor do que partir de um dos aforismos mais importantes da filosofia nietzschiana:

O homem Louco. - Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós os matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós os matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios,

que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!’ Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. ‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!’ – Conta-se também no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *réquiem aeternaum deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: ‘O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?’ (GC, § 125, p. 147)

Das muitas perguntas que podem ser feitas após a leitura dessa passagem, três são essenciais. Todas as outras, em alguma medida, derivam delas: (1) Quem é Deus? (2) De que modo Ele morre? (3) No que consiste a superação da morte de Deus?

Obviamente, as perguntas (2) e (3) pressupõem uma resposta à primeira pergunta, por isso, logo no primeiro capítulo, iremos fazer uma exposição do conceito de Deus tal como está apresentado nas obras intermediárias de Nietzsche. Como a morte de Deus é anunciada em *A Gaia Ciência*, usaremos fundamentalmente esse texto, por mais que em certos momentos da exposição outras obras de Nietzsche sejam usadas como apoio.

Essa definição de metafísica, por se encontrar em um período específico da produção filosófica de Nietzsche, não esgota todos os sentidos possíveis de metafísica apresentados pelo autor. Na verdade, se levarmos em consideração certos conteúdos presentes nos aforismos póstumos de maturidade (1887-88), veremos que, com a proposta do mundo-relacional, o conceito de metafísica sofre algumas mudanças. No primeiro capítulo, contudo, seguiremos o conteúdo exposto em *A Gaia ciência*. O desenvolvimento da dissertação, assim, partirá dessa definição, todavia, especificamente nos capítulos III e IV, quando adentrarmos na proposta da vontade de poder, teremos que retomar a definição dada no primeiro capítulo.

Caso o leitor não entenda o projeto da dissertação, provavelmente se sentirá incomodado com o conteúdo apresentado no primeiro capítulo. Isso se dá por que nós, artificialmente, trataremos somente da definição de metafísica dada por Nietzsche. Em *A Gaia Ciência*, todavia, definições e críticas se encontram sempre misturadas. Nietzsche, por escrever de maneira aforismática, não apresenta de modo tradicional sua filosofia. Não expõe, por isso, primeiro a definição de Deus e depois as críticas à definição apresentada. Nós, contudo, assim faremos. Por

isso, no primeiro capítulo, muitas vezes citaremos certas passagens onde críticas à metafísica estão pressupostas, no entanto, não iremos elucidá-las.

Essas críticas à metafísica, que nada mais são senão uma resposta à pergunta “como Deus morre?”, começarão a ser apresentadas no segundo capítulo. É curioso o fato de Nietzsche muitas vezes já pressupor em *A Gaia ciência* que saibamos os motivos que levaram a metafísica ao fracasso.

Localizamos possíveis argumentos em um texto póstumo de juventude, chamado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. Por mais que seja um texto de juventude, levando em consideração o conceito de Deus conquistado a partir da interpretação dos aforismos presentes em *A Gaia ciência*, chegamos à conclusão de que o conteúdo apresentado nesse texto do jovem Nietzsche pode perfeitamente ser utilizado como justificativa da morte de Deus.

Em *Sobre a verdade e a mentira* há, fundamentalmente, a defesa de um anti-realismo. O filósofo afirma que nosso intelecto não conhece as coisas tais como elas são, mas sim como aparecem para o homem. Grosso modo, a tese central de Nietzsche é a de que o realismo é impossível, na medida em que a linguagem lida já com antropomorfizações da realidade, sendo ela mesma um conjunto de antropomorfismos. (VM, § 1 p.48). No entanto, ao mesmo tempo, o filósofo afirma que o intelecto e a linguagem estão submetidos à história natural. Como o homem surge em determinado momento de uma história que o precede, o tempo não pode ter surgido com o homem. Por isso, a tese de que o tempo é uma ficção antropomórfica não faz sentido. Na verdade, o homem e suas ficções antropomórficas só são possíveis caso o devir não seja uma ficção antropomórfica, já que Nietzsche defende nesse texto de maneira explícita que o homem veio-a-ser em uma história natural que o precede.

Desse modo, cabe perguntar se a realidade do devir se compatibiliza com o anti-realismo defendido pelo filósofo nesse texto.

Essa questão, na verdade, já havia sido colocada por Schopenhauer em *O Mundo como vontade e representação*:

[...] Vemos pois que, por um lado, a existência do mundo inteiro depende do primeiro ser pensante, por muito imperfeito que tenha sido esse ser; por outro lado, não é menos evidente que esse primeiro animal pressupõe necessariamente antes dele uma longa cadeia de causas e de efeitos, de que ele próprio constitui um primeiro elo. Estes dois resultados contraditórios aos quais fomos forçosamente conduzidos poderiam, por sua vez, ser olhados como uma antinomia da nossa faculdade de conhecer, correspondente àquela que se apresenta na outra extremidade da ciência da natureza; [...] (SCHOPENHAUER, p.38, 2001)

Logo depois dessa passagem, Schopenhauer mostra que essa insolúvel contradição o leva a pensar a essência do mundo como Vontade (SCHOPENHAUER, p.39, 2001). Ignorando essa possível solução dada por Schopenhauer, faz algum sentido perguntar se não podemos escapar dessa antinomia. Nietzsche, em *Humano, demasiado humano*, parece acreditar que podemos fugir dessa antinomia negando completamente a idealidade do tempo¹:

Defeito hereditário dos filósofos – Todos os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer, paira diante deles “o homem”, como uma *aeterna veritas*, como algo que permanece igual em todo o torvelinho, como uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem, entretanto, nada mais é, no fundo, do que um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *muito limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; muitos chegam a tomar, despercebidamente, a mais jovem das configurações do homem, tal como surgiu sob a pressão de determinadas religiões, e até mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma firme de que se tem de partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, que até mesmo a faculdade de conhecimento veio a ser; enquanto alguns deles chegam a fazer com que o mundo inteiro se urda a partir dessa faculdade de conhecimento. – Ora, *tudo o que é essencial* no desenvolvimento humano transcorreu em tempos primordiais, bem antes desses quatro mil anos que conhecemos mais ou menos; nestes pode ser que o homem não se tenha alterado muito mais. Mas o filósofo vê “instintos” no homem do presente e admite que estes fazem parte dos fatos inalteráveis do homem e nessa medida podem fornecer uma chave para o entendimento do mundo em geral: a teologia inteira está edificada sobre o falar-se do homem dos últimos quatro milênios como de um *eterno*, em direção ao qual todas as coisas do mundo desde o início tenderiam naturalmente. Mas tudo veio a ser; *não há fatos eternos*: assim como não há verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é necessário de agora em diante e, com ele, a virtude da modéstia. (HDH, § 2, p. 16)

A faculdade de cognição, segundo esse aforismo, veio-a-ser, isto é: ela está submetida a uma história. A antinomia proposta por Schopenhauer só faz sentido se comprarmos de antemão a tese do idealismo do tempo. Portanto, Nietzsche, ao afirmar a anterioridade do vir-a-ser em relação à faculdade de cognição, opta pelo realismo do tempo.

Mas, em *Humano, demasiado humano* (assim como em outras obras, como já mostramos) Nietzsche determina as categorias como condições de possibilidade antropomórficas – em termos propriamente nietzschianos, ficções regulativas fundamentais para a preservação da espécie humana -, o que nos leva, afinal, ao retorno da antinomia: se o tempo deixa de ser ideal, como Nietzsche pode continuar com sua crítica ao realismo?

¹ Essa tese foi defendida por Kevin Hill em seu artigo *From Kantian Temporality to Nietzschean Naturalism*. HILL, Kevin. *From Kantian Temporality to Nietzschean Naturalism*. In: DRIES, M. (ed.). *Nietzsche on Time and History*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 2008. p.75-86.

Além disso, se o tempo é real, qual é o seu estatuto ontológico? Constatar que o devir não pode ser ideal e, por isso, é real, não nos ajuda muito. É preciso, portanto, determinar com clareza o que Nietzsche entende por devir.

Desse modo, após a constatação de que o tempo deixa de ser ideal, surgem duas perguntas centrais (1) O que é o tempo? e (2) Com que direito Nietzsche continua afirmando que as categorias em geral são ficções antropomórficas?

Com essas perguntas, as grandes problemáticas dessa dissertação efetivamente aparecem. Começaremos, então, a nossa análise crítica da proposta nietzschiana de superação da metafísica, tal como consta no título. No capítulo III, trataremos de três possíveis respostas para essas perguntas, levando em consideração passagens de Nietzsche, assim como informações da bibliografia secundária. Essas três respostas não se compatibilizam entre si, contudo, acreditamos que todas elas possuem como apoio certas passagens de Nietzsche, ou são, ao menos, deduções legítimas de certas posições que Nietzsche deu a entender que defende.

Assim, ao invés de defender uma interpretação geral da obra nietzschiana, iremos expor caminhos possíveis de interpretação. Não queremos defender a posição que consideramos mais atraente como a única que foi defendida por Nietzsche. Na verdade, confessamos que interpretações diversas são possíveis, já que de acordo com o momento da produção, as posições de Nietzsche variam bastante. Contudo, isso não nos impedirá de expor que, mesmo com bases na filosofia de Nietzsche, certos caminhos simplesmente não fazem sentido. Como nossa análise é crítica, não bastará somente a constatação de que certas interpretações estão em consonância com textos nietzschianos. Na verdade, nos interessará, sobretudo, saber se essas interpretações, mesmo com bases na filosofia de Nietzsche, são legítimas do ponto de vista argumentativo.

As três respostas que serão dadas nesse terceiro capítulo são as seguintes: (1) o realismo negativo do devir, (2) neokantismo e o idealismo transcendental do tempo e (3) a interpretação naturalista do tempo. No que diz respeito à primeira, trata-se da tese de que o devir, por ser um puro fluxo sem suporte substancial, é o formulável. Nossas categorias seriam ficções exatamente por não se adequarem a esse puro fluxo. Desse modo, ficaria explicado por que o tempo é real e as categorias são ficções.

Quanto à segunda, pode parecer estranho que voltemos ao idealismo do tempo, mas essa estranheza está baseada nos próprios aforismos de Nietzsche. O filósofo, mesmo defendendo a

anterioridade do vir-a-ser em relação à faculdade de cognição, continua afirmando em alguns momentos que o tempo é uma ficção antropomórfica (HDH, § 19, p.29). Essa aparente contradição deve ser estudada e, caso seja possível, resolvida. Por isso, algumas considerações sobre o idealismo do tempo são extremamente necessárias.

Quanto à última, trata-se do naturalismo em sentido amplo, tal como está exposto no artigo de Brian Leiter *Naturalismo revisado*. Brian Leiter diferencia o naturalismo substantivo do naturalismo especulativo ou metodológico. O segundo, de acordo com o autor, é onde Nietzsche se encaixa de maneira mais precisa. Para Leiter, o escritor do Zarathustra, seguindo uma tradição naturalista humeana, realiza especulações em continuidade com as provas científicas. Assim, um naturalista especulativo não prova, mas especula sobre provas, levando para campos ainda não investigados cientificamente os métodos das ciências bem sucedidas². A tipologia nietzschiana, por exemplo, é considerada por Leiter como um exemplo de naturalismo especulativo. Não nos comprometeremos com esse naturalismo. O devir, do modo como será apresentado aqui, pode ser compreendido em um sentido amplo de naturalismo (substantivo), isto é: é um termo que descreve o fato de que todos os entes são naturais e estão submetidos às mais diversas transformações do mundo físico. De modo geral, o devir mostra somente que não existe nada de eterno e suprassensível.

A análise crítica que faremos de cada uma dessas três possibilidades de interpretação nos levará à investigação da vontade de poder. Desse modo, voltamos ao início dessa introdução e concluímos o esclarecimento do título: devido aos problemas internos de cada uma dessas possibilidades, a proposta ontológica aparecerá como a última candidata para a superação da metafísica.

Ainda no capítulo III iniciaremos a investigação sobre a proposta ontológica. Essa pesquisa, logo no seu início, tinha como principal objetivo analisar somente a vontade de poder. Contudo, com as leituras de Albert Lange³, a presença do neokantismo na filosofia de Nietzsche tornou-se mais evidente para nós, de tal modo que tivemos que levar em consideração também essa interpretação. Além disso, a leitura de alguns autores recentes nos levou a repensar certos temas. Principalmente, o artigo de Beatrice Han-Pile, no qual a autora defende uma interpretação

² LEITER, B. *Nietzsche's naturalism reconsidered*. IN CADERNOS NIETZSCHE, 2011.

³ LANGE, Albert. *Historia del materialismo*. México: Juan pablos editor, 1974, 2 tomos.

não-literal da teoria do erro⁴. Após a leitura desse texto, a nossa interpretação da vontade de poder não poderia continuar a mesma, por isso tivemos que repensar por completo a exposição que aqui teria o seu lugar.

A proposta da vontade de poder que será analisada possui como base alguns aforismos póstumos de 1888, onde Nietzsche expõe com mais detalhes o conteúdo dos *quanta* de poder. No terceiro capítulo somente faremos alguns preparatórios básicos: primeiro, mostraremos que de fato há em Nietzsche aquilo que chamamos de proposta ontológica da vontade de poder; Depois, exporemos como essa proposta se encontra em contradição com certos aforismos de Nietzsche nos quais a tendência neokantiana está presente.

Somente no quarto capítulo a exposição da vontade de poder terá seu lugar. Dividiremos essa exposição nas seguintes partes (1) exposição dos temas centrais da proposta, tais como o mundo relacional, o perspectivismo e a dinâmica de luta dos *quanta*. (2) Determinação do lugar do devir e do ficcionalismo na proposta ontológica da vontade de poder. (3) Análise crítica da proposta da vontade de poder.

No final da análise crítica, trataremos propriamente da dificuldade que dá título a essa dissertação. O problema acima exposto, da conciliação entre o realismo do tempo e a defesa nietzschiana do ficcionalismo, volta na proposta ontológica da vontade de poder com outras características, mas sem que haja uma modificação radical da raiz do problema. A grande questão dessa pesquisa, preparada durante toda a dissertação, pode ser resumida da seguinte maneira: é possível conciliar vontade de poder e ficcionalismo? Como a vontade de poder é o princípio da transvaloração de todos os valores, essa questão acerca da conciliação é também uma pergunta sobre a legitimidade da proposta nietzschiana de superação da metafísica.

⁴ Beatrice expõe, entre outros temas, que a determinação dos conceitos como erros ou ficções não deve ser entendida literalmente. Segundo a autora, a ideia de erro pressupõe um referencial. As categorias só podem ser chamadas de erros caso não correspondam ao real, ou mesmo a uma experiência antropomórfica ainda não mediada por conceitos. Os candidatos para a referência são o devir e o caos das sensações. De modo geral, o devir como puro fluxo, exatamente por não ser acessado, não pode servir como referência para o erro. O caos das sensações, entendido como um âmbito indeterminável da experiência humana, também não pode ter o estatuto de uma referência legítima para as ficções. Por isso, a autora defende que o termo "erro" não deve ser interpretado de maneira literal, mas sim somente como uma estratégia retórica nietzschiana. Tal estratégia possui como fim afastar a tendência natural do senso comum de defender uma postura realista ingênua. HAN-PILE, B. "Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche". Trad. André Luís Mota Itaparica. In: *Cadernos Nietzsche*, S.o Paulo, n.29, GEN, 2011.

1 DEUS, SOMBRAS DE DEUS E VERDADE: UMA DEFINIÇÃO DO SENTIDO DE METAFÍSICA NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

1.1 O sentido das sombras de Deus

Por que não começar com o conceito Deus? Não seria mais lógico determinar quem é Deus para somente depois explicar o sentido das assim chamadas sombras de Deus? Essa pergunta faz sentido. No entanto, a mudança dos fatores não altera o produto e, além disso, nossa análise se inicia propositalmente pelo aforismo que abre o livro terceiro de *A Gaia ciência*, obra onde é anunciada a morte de Deus. Queremos começar a análise abrindo o terceiro livro, respeitando, assim, a própria ordem apresentada pelo filósofo.

Os livros III e V de *A Gaia ciência* são fundamentais para todos aqueles que pretendem compreender o sentido da morte de Deus. Já que o nosso objetivo é reconstruir os principais temas da filosofia nietzschiana partindo do fenômeno da morte do ente divino, precisamos então encarar os aforismos centrais desses livros. Ao abrirmos o livro III, nos deparamos com a seguinte passagem:

Novas Lutas – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! (GC, §108, p. 135)

Aqui há o claro anúncio da morte de Deus. Como veremos mais tarde, Nietzsche possuía noção do significado da morte de Deus em obras anteriores. No entanto, é somente aqui que a crítica do filósofo à metafísica ganha uma representação sintética na expressão “Deus está morto”.

É importante perceber que nesse aforismo Nietzsche não nos dá uma indicação sequer que legitime a afirmação “Deus está morto”. O autor somente lança essa sentença, pressupondo talvez que o leitor já saiba o que significa Deus e em que medida algo como Deus morreu. Se Nietzsche somente pressupõe isso, o que devemos fazer? Desistir da leitura devido ao fato do autor não dar importância a uma exposição conceitual e argumentativa da sua própria filosofia?

Nesse aforismo, Nietzsche, aliás, parece não só pressupor a morte de Deus, mas deixa claro também que a grande luta é contra as sombras do Deus morto. Assim, insere ainda uma consequência do conceito de Deus, pressupondo também que saibamos o seu significado.

Continuando a leitura do livro III, logo no aforismo seguinte, intitulado *Guardemo-nos*, nós nos deparamos mais uma vez com a expressão “sombras de Deus”. Vejamos se o conteúdo do aforismo poderá nos ajudar a compreender o significado das sombras de Deus:

Guardemo-nos – Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? Sabemos aproximadamente o que é orgânico; e o que há de indizivelmente derivado, tardio, raro, acidental, que percebemos somente na crosta da terra, deveríamos reinterpretá-lo como algo essencial, universal, eterno, como fazem os que chamam o universo de organismo? Isso me repugna. Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; Certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra máquina lhe conferimos demasiada honra. Guardemo-nos de pressupor absolutamente e em toda parte uma coisa tão bem realizada como os movimentos cíclicos dos nossos astros vizinhos; um olhar sobre a via láctea já nos leva a perguntar se lá não existem movimentos bem mais rudimentares e contraditórios, assim como astros de trajetória sempre retilínea e outras coisas semelhantes. A ordem astral em que vivemos é uma exceção; Essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico. O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. Julgados a partir da nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as exceções não são o objetivo secreto e todo o aparelho repete sempre a sua toada, que não pode ser chamada de melodia – e, afinal, mesmo a expressão lance infeliz já é uma antropomorfização que implica uma censura. Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo? Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso: ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de auto-conservação, ou qualquer impulso; E também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: Não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: Pois apenas em relação a um mundo de propósitos existe a palavra acaso. Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe a vida. O que é vivo é apenas uma variedade do que é morto, e uma variedade bastante rara. – Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo. Não há substâncias que duram eternamente; A matéria é um erro tal como o deus dos eleatas. Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (GC, §109, p. 135)

Esse aforismo é extremamente complexo. Muitos elementos estão presentes nele, e precisamos seguir as orientações do próprio Nietzsche ao lê-lo, buscando, na medida do possível, tornarmos-nos ourives da palavra (A, prefácio, p. 21 - 22).

O título do texto é o que mais deve ser levado a sério. Nietzsche incessantemente repete o imperativo “Guardemo-nos”, dando a entender que precisamos deixar de realizar certos enunciados. Mas por que precisamos nos guardar? Se seguirmos o aforismo, veremos que temos que nos guardar de falar sobre muitas coisas absolutamente distintas. Cosmologicamente, não podemos falar sobre: o mundo como ser vivo, o mundo como máquina, os movimentos cíclicos

de nossos astros vizinhos etc. Na continuação do aforismo, Nietzsche deixa de lado os temas cosmológicos e passa a propor, de maneira geral, que nos guardemos de afirmar que existe ordem, beleza, forma, sabedoria, perfeição, nobreza, matéria e substâncias na realidade. Nesse segundo grupo, temos um verdadeiro “saco de gatos”.

Dada a multiplicidade de enunciações que precisamos nos guardar de fazer, torna-se bastante difícil saber por que precisamos realmente pagar o preço em jogo quando compramos o imperativo restritivo que dá título ao aforismo, visto que Nietzsche só lança diversas versões sintetizadas de teorias inúmeras, sem a preocupação de reconstruir propriamente os contextos argumentativos de cada uma delas.

À primeira vista nos parece que nem teríamos que levar a sério todas essas restrições. Por que confiaríamos em alguém que lança tantas sentenças de maneira irresponsável? Talvez o necessário fosse nos guardar de levar a sério o imperativo “Guardemo-nos”!

Uma tentativa possível de mostrar ao leitor a importância do imperativo “Guardemo-nos” poderia se dar por meio de uma reconstrução dos contextos argumentativos que se encontram implícitos em cada um dos exemplos apresentados na passagem. No entanto, como já foi dito, a multiplicidade de exemplos complica bastante esse trabalho, e, mesmo se pudéssemos realizar tal tarefa, não seria desejável, já que teríamos que adiantar alguns temas da filosofia de Nietzsche que aparecerão da maneira devida somente nos próximos capítulos. Como não desejamos impor aqui interpretações que ainda não foram conquistadas de maneira legítima pelo desenvolvimento do texto, preferimos utilizar outra estratégia.

No final do aforismo Nietzsche lança uma tese fundamental: todos esses elementos citados, por mais que sejam bastantes distintos um do outro, podem ser considerados em um mesmo grupo, isto é, há alguma unidade de sentido que atravessa a multiplicidade de exemplos apresentados. Deixa claro ainda que essa unidade de sentido é o que chama de “sombras de Deus”. Nietzsche enumera diversas sombras de Deus, dizendo que precisamos nos guardar de trabalhar com tais sombras, ou seja, precisamos, como já havia dito no aforismo anterior, vencê-las.

Mas o que é uma sombra de Deus? Será que nos encontramos aqui novamente diante de outro problema? Se não há no aforismo nenhuma definição explícita do significado de “sombras de Deus”, o que dá a Nietzsche o direito de determinar cada exemplo apresentado por meio de uma expressão aparentemente tão enigmática? A nossa única saída é saber se nesse aforismo

Nietzsche fornece algum tipo de elemento que possibilite ao leitor compreender por que todos os exemplos utilizados podem ser considerados igualmente como sombras de Deus.

Dois são os elementos que nos ajudarão: Antropomorfismo estético e caos por toda eternidade. A estrutura geral do aforismo se torna bastante simples no momento em que levamos em consideração esses dois termos: trata-se, à primeira vista, da afirmação de que o mundo pensado em si e sem relação com o homem não possui qualquer tipo de determinação. Por isso, o mundo só pode ser designado por meio de um conceito limite que represente a impossibilidade de se pensar em algo que exista para além da relação com o homem: o caos⁵. Tudo aquilo que conhecemos já precisa ser inteligível, pois, se não fosse, não seria propriamente objeto de um conhecimento. O que se contrapõe ao inteligível é exatamente o que não podemos pensar, logo, é o caos, o indeterminado.

Antropomorfismo, portanto, diz respeito ao fato de que tudo aquilo que afirmamos acerca do mundo se resume sempre somente a maneira como o “mundo” pode aparecer para nós, seres humanos. Assim, precisamos nos guardar de toda e qualquer afirmação que esqueça o caráter antropomórfico do conhecimento e pretenda acessar o mundo tal como ele é em si mesmo. Mas por que Nietzsche chama isso de antropomorfismo estético? Obviamente, o filósofo não quer com o termo estético, afirmar o absurdo de que todo indivíduo que faz parte da espécie humana cria uma realidade de acordo com a sua capacidade artística pessoal. Estético não se resume aqui aos estudos de uma região específica dos entes, a saber, os objetos da bela arte. Como veremos detalhadamente mais tarde, de acordo com o escritor de Zaratustra, o ser orgânico simplifica a complexidade do real com o objetivo de garantir a conservação de si mesmo. Tal

⁵ Nesse primeiro momento, estamos aproximando o caos do em si, pois o que mais nos importa é simplesmente saber que de um lado temos as antropomorfizações, e, de outro, algo que existe sem ter sido antropomorfizado. Como veremos mais tarde essa associação não é evidente. O sentido de “caos” na filosofia de Nietzsche nunca se encontra claramente definido, e os autores da bibliografia secundária divergem muito a respeito de uma interpretação correta desse termo. No quarto capítulo dessa dissertação, trataremos desse tema de maneira detalhada. Utilizaremos algumas obras importantes para tal. Seguem enumeradas: Michael Haar, em seu texto *Vida e totalidade natural*, apresenta uma interessante caracterização do caos em Nietzsche. (HAAR, Michael, 1998, pp. 13-27). Martin Heidegger, na terceira parte do Nietzsche I - chamada *Vontade de poder como conhecimento* – tenta determinar o sentido de caos por meio da idéia de corporificação (HEIDEGGER, Martin, 2007, pp. 437-448). Também levaremos em consideração as concepções dadas por Muller Lauter, presentes em sua obra *A doutrina da vontade de poder*. (LAUTER, Muller, 1997, pp. 119-120). Além dessas, a concepção de Marco Casanova, presente no seu livro *Instante Extraordinário*, também será trabalhada. (CASANOVA, pp. 298-307, 2003). De qualquer modo, mesmo sem tratar ainda desse tema complexo, a definição geral dada de caos no texto não nos compromete de modo preocupante.

simplificação pode ser pensada em analogia com a produção artística humana consciente, já que esta, segundo o filósofo – bastante influenciado pelo ideal clássico de arte - consiste sempre na busca por harmonia, ordem e simplicidade⁶. A antropomorfização estética não pode ser pensada como sinônimo de relativismo: a simplificação da multiplicidade se dá, por exemplo, no caso do ser orgânico homem, da mesma maneira em todos os indivíduos da espécie⁷. O homem simplifica a multiplicidade usando as categorias da razão.

O que nos importa propriamente agora, entretanto, é o “antropomorfismo”. São muitos os outros aforismos dentro da própria *Gaia Ciência* em que Nietzsche fala de antropomorfismo. Esse termo, aliás, já é cunhado pelo autor em um sentido muito semelhante, quando define, por exemplo, o seu conceito de verdade no texto póstumo de juventude chamado *Sobre a verdade e mentira no sentido extra moral*, que será analisado aqui mais tarde. O título da obra *Humano, Demasiado Humano*, de acordo com nossa interpretação, é somente uma expressão que determina de maneira precisa o fato do nosso conhecimento ser sempre antropomórfico, e não é por acidente que um dos temas centrais dessa obra⁸ é demarcar os limites do conhecimento humano.

Ainda no terceiro livro de *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirma:

Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornarmos tudo imagem, nossa imagem (*GC*, § 112, p. 140)

A passagem acima reforça o que foi dito acima: as teorias científicas trabalham sempre com antropomorfizações: por isso, não podem servir como explicação do mundo, mas sempre somente como interpretação (*BM*, §14, p. 20). Afirmar que os átomos, corpos, linhas, tempos e espaços não existem não é afirmar que vivemos em um absoluto caos. Na verdade, trata-se somente de dizer que tais elementos não podem possuir o estatuto de entes que existem em si mesmos, ou seja, sem a relação com o homem. Nietzsche afirma, em *Além do bem e do mal*, que nos acostumamos a chamar a física de explicação do mundo, exatamente por ela possuir como

⁶ Ver na preleção de Heidegger, chamada *Vontade de poder como arte*, presente no “Nietzsche I” as exposições que o filósofo faz do sentido fisiológico da embriaguez e da idéia de grande estilo. (HEIDEGGER, Martin, 2007, 113-126).

⁷ É importante deixar claro que a espécie está submetida ao devir e, por isso, de acordo com a filosofia nietzschiana, está vetada qualquer possibilidade de apontarmos para uma universalidade a priori das categorias da razão.

⁸ Aforismos centrais de *Humano, Demasiado Humano* que vão nesse sentido: 11,16,18,19,29.

testemunha os sentidos. Porém, até os sentidos, a maneira como nós percebemos o mundo da maneira mais imediata, também é antropomorfização⁹.

Temos, portanto, a seguinte conquista na interpretação do aforismo: o mundo não procura absolutamente imitar o homem, isto é, nós não podemos atribuir ao mundo elementos que só são possíveis a partir do surgimento de um ser orgânico específico. Toda e qualquer posição científica que pretenda ter legitimidade deixando de lado o fato de que todo conhecimento sempre só é possível como antropomorfismo, precisa ser pensada, mesmo sendo exata¹⁰, como ingênua.

Com base nessas últimas considerações, podemos dizer que o imperativo “Guardemo-nos” não carece de legitimidade devido ao fato de Nietzsche impor de maneira aparentemente arbitrária uma restrição às versões sintetizadas dos mais diversos contextos científicos ou metafísicos. Cada vez fica mais claro que o problema apontado por Nietzsche não está na constituição interna de um sistema científico, mas muito mais na pretensão que ele possui de acessar a realidade em si mesma. O filósofo não pode ser chamado de irresponsável por impor a restrição guardemo-nos aos mais diversos contextos teóricos, pois o conteúdo do aforismo não precisa, para ser legítimo, de uma reconstrução dos argumentos basilares das teorias expostas, mas sim somente de uma exposição clara da pretensão ingênua que todas elas compartilham, a saber: a de predicar algo do mundo em si mesmo.

Percebemos então que o imperativo “Guardemo-nos” é uma maneira de Nietzsche realizar aquilo que pretendia no primeiro aforismo, a saber, lutar contra as sombras de Deus. Já conquistamos uma unidade de sentido que atravessa todos os exemplos dados no aforismo: o fato de que todos falam algo acerca do mundo esquecendo o lugar de onde eles mesmos falam, a saber, o homem.

⁹ Quando analisarmos o texto *sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, veremos que para Nietzsche a própria percepção sensível é um *tropos*, isto é, um encurtamento antropomórfico do real.

¹⁰ Nietzsche se refere à matemática: “Vamos introduzir o refinamento e o rigor da matemática em todas as ciências, até onde seja possível, não na crença de que por essa via conheceremos as coisas, mas para assim constatar nossa relação humana com as coisas. A matemática é apenas o meio para o conhecimento geral e derradeiro do homem” (GC § 246, p. 181). Nesse aforismo fica claro que Nietzsche em nenhum momento pretende duvidar da exatidão da matemática, já que ele mesmo diz que é preciso introduzir cada vez mais o refinamento e o rigor da matemática nas ciências. No entanto, o seu problema aponta para a possível ingenuidade de matemáticos, que em um salto ilógico desmedido, acreditam na equivalência entre exatidão e coisa em si.

1.2 O conceito de Deus

Mas por que falar em sombras de Deus? Como já havíamos dito, as sombras são conseqüências do conceito de Deus. Mas qual é a relação entre Deus e suas sombras? No primeiro aforismo do livro V de *A Gaia Ciência*, Nietzsche nos diz o seguinte:

O sentido de nossa jovialidade. - O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – Já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja suspeita no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, ‘mais velho’[...] (GC, §343, p. 233)

Nesse aforismo há uma indicação que pode nos levar à resolução do problema apontado acima. Nietzsche afirma que a morte de Deus pode ser compreendida por meio da perda de crença no Deus cristão. Temos então uma indicação do sentido de Deus.

Primeiramente, por mais que o conceito de Deus utilizado pelo filósofo tenha uma relação com a compreensão comum que os homens em geral possuem de Deus, não podemos chegar à conclusão de que por “perda de crença” Nietzsche esteja entendendo somente uma incapacidade constitutiva do homem mediano europeu do século XIX de se relacionar por meio da fé com o divino. Como argumento para defender essa tese, podemos utilizar basicamente o resultado no qual nossa interpretação chegou. As sombras de Deus possuem um sentido muito específico que, sem dúvida, não é apreendido de maneira imediata por aqueles que não possuem qualquer contato com filosofia e ciências em geral. Assim, preferimos defender que quando Nietzsche se refere a Deus, está no fundo falando sobre um conceito metafísico que se encontrava presente no âmbito argumentativo dos sistemas filosóficos em geral¹¹.

¹¹ Martin Buber, ao interpretar a sentença nietzschiana "Deus está morto", faz algumas considerações importantes que podem nos ajudar em relação a esse ponto. O teólogo parte da interpretação heideggeriana dessa sentença, especificamente, da ideia de Heidegger de que a morte de Deus representa o fim do supracosmético de um modo geral. O autor fala, citando uma passagem do próprio Heidegger, o seguinte: "Matar significa eliminar o mundo supracosmético subsistente em si e substituí-lo pelo homem". Considerada em si, essa frase está correta, mas conduz a um problema decisivo, que nem Nietzsche - se Heidegger o interpreta corretamente - nem Heidegger perceberam ou reconheceram. Pois, por 'mundo supracosmético subsistente em si' Heidegger entende os 'objetivos mais elevados, as razões e os princípios do ente, os ideais e o supracosmético, Deus e os deuses'. Mas o Deus vivo, que entra e fala nas situações da vida concreta, não é parte desse mundo supracosmético, não pode ser colocado aí, tampouco pode ser colocado no mundo cosmético como um objeto da subjetividade, e quando o homem, não obstante, tenta entender os encontros com ele como encontros consigo mesmo, sua estrutura vai para os ares. É essa a marca do momento presente" (BUBER, p.24, 2003) Nessa passagem, Buber faz uma distinção clara entre Deus, pensado como objeto de estudo dos filósofos, e o Deus presente na manifestação religiosa da íntima relação entre Eu-Tu. Essa distinção é apresentada com detalhes na segunda parte da obra *Eclipse de Deus*, intitulada *Religião e a filosofia*. A nossa

Sem dúvida existe alguma relação entre o conceito metafísico de Deus e a idéia de divindade presente no imaginário cotidiano dos homens. Em que medida se dá essa relação é algo que não podemos nem pretendemos responder aqui. A nossa dissertação analisará o conceito de Deus, assim como os motivos que levaram à sua morte, somente levando em consideração o âmbito da argumentação filosófica. Por isso, quando tratarmos da morte de Deus, tentaremos deixar claro que não iremos buscar os motivos desse acontecimento recorrendo a causas historiográficas, tal como tenta fazer em alguma medida Max Weber (WEBER, 2010, p. 87) por meio do conceito de desencantamento¹².

Não podemos negar que seria muito interessante uma pesquisa que explorasse a relação existente entre a história dos sistemas metafísicos que trabalharam com o conceito de Deus e a história da própria igreja cristã em suas ações sociais. Isso por que, por mais que as causas historiográficas não possam ser consideradas suficientes para explicar de maneira exaustiva a morte de Deus, sem dúvida alguma há uma relação visível entre a história dos sistemas metafísicos e a historiologia social, ou, utilizando uma linguagem heideggeriana, entre a história entendida ontologicamente e a historiologia que estuda acontecimentos ônticos. O próprio Nietzsche nos fornece a chance para a realização desse trabalho: aforismos tais como os 148, 149 e 358, presentes em *A Gaia Ciência*, podem indicar uma possível relação entre a história dos sistemas metafísicos e a história social e política da Europa. O filósofo defende nesses aforismos que a reforma luterana acelerou a perda de força do cristianismo¹³.

Essa pesquisa, portanto, trabalha estritamente no campo argumentativo. Mas mesmo com essas considerações, ainda é importante fazer uma ressalva, somente para deixar claro aos leitores que não ignoramos certos aspectos cruciais da filosofia de Nietzsche.

Para o filósofo, o âmbito da especulação filosófica não se encontra separado das necessidades existenciais de determinado tipo de vida (ABM, § 6, p. 13). Isso quer dizer,

interpretação ignora por completo o segundo caso, dando atenção, portanto, somente à morte do Deus dos filósofos, ao suprassensível tal como Heidegger expõe em sua interpretação. Não tomamos essa decisão por acharmos desnecessária a distinção de Buber: muito pelo contrário, seria crucial para a presente pesquisa uma análise dessa crítica de Buber à morte de Deus. Mas, o intuito inicial da pesquisa não foi esse, portanto, reafirmamos aqui que trabalharemos com o Deus dos filósofos.

¹² Por mais que não sigamos esse caminho, gostaríamos de deixar a indicação do artigo *Weber e o desencantamento do mundo: Uma interlocução com o pensamento de Nietzsche*, escrito por Renarde Freire Nobre. O texto está disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/218/21849303.pdf>.

¹³ É importante ressaltar, no entanto, que segundo Nietzsche, por mais que a reforma possa ter acelerado o despontar da morte de Deus, a causa real do niilismo deve ser buscada em uma interpretação correta da moral cristã, e não em acontecimentos históricos modernos.

fundamentalmente, que um tipo de vida determina os caminhos do âmbito investigativo de acordo com suas necessidades e interesses. Assim, por mais que o conceito filosófico de Deus tenha uma precisão técnica e, portanto, as sentenças nas quais ele se insere possuam algum valor do ponto de vista lógico-racional, o tipo de vida, a partir dos seus projetos e interesses, determina os rumos da elucidação conceitual e da exposição argumentativa. Portanto, mesmo o metafísico, com todo o rigor e fineza da sua exposição dialética, no fundo, parte sempre de certas crenças que são fundamentais para a conservação do seu tipo de vida.

De qualquer modo, essa pesquisa levará em consideração o âmbito estritamente argumentativo. A escolha metodológica dessa pesquisa se resume fundamentalmente ao seguinte: dado o fato de que Nietzsche possui argumentos - que não estão necessariamente submetidos à tese da tipologia - que legitimam suas críticas à metafísica, separaremos o âmbito formal do existencial, dando especial atenção ao primeiro. Assim, a morte de Deus, como será interpretada aqui, não se resume somente à constatação de que o tipo de vida metafísico se tornou insustentável devido a transformações históricas. Levaremos em consideração a ideia de que o conceito de Deus tornou-se insustentável na esfera argumentativa. Daqui a pouco voltaremos a esse ponto.

Mas então, quem é esse Deus que possui um sentido filosófico? Qual é a definição de Deus cristão?

A outra idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em confundir o último e o primeiro. O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir -, os conceitos mais elevados, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, como começo. Novamente, isto é apenas expressão de seu modo de venerar: o mais elevado não pode ter se desenvolvido a partir do mais baixo, não pode ter se desenvolvido absolutamente...Moral: tudo o que é de primeira ordem tem de ser causa sui (causa de si mesmo). A procedência de algo mais é tida como objeção, como questionamento do valor. Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, tem de ser causa sui. Mas também não pode se dissimular um do outro, não pode estar em contradição consigo...Assim os filósofos chegam no seu estupendo conceito de ‘Deus’...O último, mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa de si, como *ens realissimum* (ente realíssimo)...E pensar que a humanidade teve de levar a sério as fantasias doentes desses tecedores de teias! - e pagou caro por isso!... (CI, § 4, parte 3, p. 27)

Essa passagem nos dá uma definição precisa de Deus, mas, ao mesmo tempo, traz consigo certas críticas à definição apresentada. Das últimas, não trataremos aqui ainda. Precisamos nos

deter no significado do termo “Deus” utilizado acima. Por mais que o texto seja suficientemente claro, é preciso ainda fazer um exercício de interpretação básico.

Deus, em um sentido filosófico, de acordo com a passagem acima, precisa ser pensado por meio da seguinte característica: *A causa sui*. Primeiramente, é importante deixar claro que a compreensão de Deus como *causa sui* não é uma constante na tradição metafísica. Na verdade, tal compreensão é uma característica específica do racionalismo metafísico do século XVII. Étienne Gilson, ao expor a diferença entre as concepções de Deus de Descartes e Tomás de Aquino, deixa claro que a ideia de Deus como *causa sui*, por exemplo, não possui qualquer conexão com a tradição aristotélico-tomista:

Se olharmos para Deus como única explicação possível para a existência desse mundo, o seu principal atributo tem necessariamente de ser, não a contemplação do seu próprio ser infinito, mas sua onipotência, que é causa de si própria, fonte da sua causalidade criativa. Em vez do Ser auto-suficiente e que se conhece a si próprio de São Tomás de Aquino, temos agora uma energia de existência que é causa de si própria (GILSON, pp. 67-69, 2002)

Dessa maneira, se dermos uma importância fundamental para o termo *causa sui* utilizado por Nietzsche, teremos que restringir o alcance do comentário do filósofo à concepção metafísica do racionalismo moderno¹⁴.

Ao observar a obra de Nietzsche, podemos facilmente constatar que o filósofo não faz uma diferença entre as compreensões modernas e medievais de Deus. O filósofo, ao se referir à *causa sui*, não afirma algo específico sobre o Deus de Descartes ou de Espinosa, mas faz descrições gerais acerca de um ser supremo que não veio a ser e é causa de todos os entes que vieram-a-ser. Desse modo, Nietzsche parece não utilizar com rigor o termo “*causa sui*”. Essa falta de rigor, porém, não nos compromete tanto, já que podemos facilmente determinar um sentido amplo de Deus que contemple as mais variadas expressões da metafísica. Esse sentido amplo pode ser apresentado da seguinte maneira: Deus é o ser eterno responsável pela existência de todos os entes que se encontram em devir.

¹⁴ Falamos de racionalismo moderno e não somente de racionalismo cartesiano porque em Espinosa a *causa sui* também é fundamental. Quando Espinosa afirma que Deus é causa imanente dos seres e não causa transitiva (Espinosa, pp. 98-99, 1973), está somente apontando para o fato de que toda produção divina é, ao mesmo tempo, um modo de Deus. O que Deus produz não se encontra “separado” de Deus, pois a substância não é transcendente. A Natureza, portanto, é causa de si, pois os infinitos modos são, ao mesmo tempo, produções e expressões da substância.

Se Deus, além de ser causa dos entes em geral, é, ainda, causa de si mesmo, não nos interessa nesse momento. Basta sabermos que a ideia geral de Deus como causa dos entes em devir é verdadeira tanto para a compreensão moderna apresentada acima quanto para a compreensão medieval.

Segundo a passagem de Nietzsche, a metafísica chega até o conceito de Deus devido à necessidade de buscar uma origem metafísica para determinados valores fundamentais, tais como a perfeição, a bondade e a imutabilidade. Essa necessidade de buscar uma origem metafísica aponta para uma insatisfação existencial em relação à transitoriedade e imperfeição desse mundo. O metafísico, segundo o filósofo, não consegue suportar o devir, por isso, inventa um “ser perfeito” ou um “mundo eterno”.

Essa busca pelo “ser perfeito” é debitaria, antes de tudo, de uma avaliação moral. Nesse caso, a definição de moral mais interessante que nos ajudará a compreender o que está em questão na passagem é a seguinte: oposição entre qualidades onde um dos termos opostos possui de maneira não questionada um valor ontológico superior ao outro (ABM, § 2, pp. 10 e 11)¹⁵.

Essência e aparência são opostas. Aplicando a definição nesse caso, um metafísico, segundo Nietzsche, sempre partirá do pressuposto de que a essência possui mais valor do que a aparência, sem que, no entanto, pergunte efetivamente no que se fundamenta a superioridade valorativa em questão. Assim também acontece com outros pares de opostos: na tradição metafísica, a imutabilidade possui mais valor do que a mutabilidade, a perfeição é superior à imperfeição, o infinito mais fundamental do que o finito etc. Tal escolha por um dos pares dos opostos está baseada fundamentalmente na necessidade que o metafísico possui de negar as características inerentes ao mundo do devir, como foi dito acima. Para Nietzsche, a avaliação moral está na base de toda e qualquer pesquisa metafísica: ela, na verdade, é a condição que possibilita o próprio acontecimento dessa pesquisa. No caso do aforismo citado acima, Nietzsche afirma que a ideia de Deus, antes de estar fundamentada em argumentos filosóficos, está à serviço da seguinte avaliação moral específica: o ser é superior ontologicamente ao devir.

¹⁵ Nietzsche também associa a moral às condições de existência de um corpo. Nesse caso, não se trata mais de uma mera oposição de valores. Por exemplo: “Podemos compreender tudo o que se faz necessário para manter o organismo como exigência moral: há um “tu tens de” pra os órgãos individuais que lhes advém do órgão que comanda [...]” (FP, 1884, 25(432)). É possível, portanto, ver mais de uma concepção de moral na filosofia de Nietzsche. Mas, para entender o que está em questão nesse momento, a definição acima é a mais adequada.

Esse tipo de argumento, na verdade, precisa ser considerado com muita sutileza. Muitas vezes Nietzsche pretende invalidar os argumentos apelando para os tipos de vida, isto é: resume a exposição filosófica de alguém às suas necessidades e interesses pessoais¹⁶. Sem dúvida, a especulação metafísica possui em sua base um tipo de vida que desvaloriza o devir. Por isso, o desenvolvimento da pesquisa muitas vezes é determinado pelos interesses morais do tipo de vida do metafísico. A tarefa genealógica, nesse sentido, é fundamental, pois ao mostrar *quem* produz os valores do conhecimento, desmascara a aparente imparcialidade dos caminhos investigativos dos filósofos. No entanto, afirmar, por exemplo, que uma prova da existência de Deus está refutada somente por que se encontra submetida ao interesse moral de um tipo de vida específico não é, segundo nosso juízo, um bom argumento. A constatação de que há interesse, de que no fundo a pesquisa filosófica sempre possui certos pressupostos que remontam às necessidades dos tipos de vida sem dúvida é verdadeira: mas a validade dos argumentos não pode estar submetida *inteiramente* aos tipos. A genealogia, assim, ajuda a desmascarar os interesses, mas ela, por si, não refuta os argumentos: existe em alguma medida uma independência do âmbito argumentativo em relação à “pessoa” que argumenta. Obviamente, muitas vezes, os interesses guiam de tal modo os argumentos que podemos apontar para uma influência prejudicial da parcialidade: mas, em última instância, só se torna necessário mostrar tal intromissão indesejada caso os próprios argumentos deixem de fazer sentido. Seria insuficiente invalidar os argumentos expondo os interesses que os guiam. Mas, mesmo assim, é sem dúvida importante perceber que interesses são sempre combustíveis de exposições dialéticas e que, muitas vezes, a parcialidade impossibilita o uso sadio da razão.

Essa distinção que está sendo proposta é fruto de uma decisão dessa pesquisa. Em *Além do bem e do mal*, obra onde a ideia de tipologia aparece com muita força, o filósofo reduz toda exposição filosófica aos interesses e necessidades do expositor. No entanto, se for possível verificar em Nietzsche alguma crítica à metafísica que não se resuma simplesmente à genealogia

¹⁶ Sabemos que o conceito de “pessoa” deve ser tratado com cuidado. Na verdade, não existe uma substância individual “por trás” dos interesses: quando Nietzsche menciona a “pessoa” está se referindo à hierarquia de hábitos e instintos que determinam os pensamentos e os comportamentos de determinado corpo. Por mais que o termo não seja bom, de qualquer forma, pelo menos de acordo com a tradução brasileira de Paulo César, Nietzsche utiliza esse termo exatamente no contexto de exposição das tipologias. “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (ABM, § 6, pp 13-14) De qualquer modo, sabemos que essa escolha terminológica possui problemas, por isso, uma justificativa se mostrou incontornável.

dos tipos, a distinção entre argumentos e formas de vida, tal como foi proposta aqui, estará em harmonia com textos nietzschianos. Ora, no segundo capítulo dessa dissertação, mostraremos que Nietzsche possui uma crítica à metafísica que não depende da tipologia para ter legitimidade¹⁷.

De que modo Nietzsche trabalha argumentativamente suas críticas à metafísica, agora, não nos importa tanto. Precisamos continuar a exposição do conceito de Deus. Nietzsche associa a *causa sui* ao Deus cristão. No entanto, o princípio da realidade não necessariamente está em relação direta com a religião cristã. Essa informação é fundamental, pois a crítica de Nietzsche não se direciona somente ao Deus cristão, mas sim à ideia geral de um princípio simples e incondicionado. Mas, então, justamente por isso, faz muito sentido perguntarmos o que leva o filósofo a associar o princípio metafísico ao Deus cristão.

Para responder a essa questão, escolhemos usar como texto de apoio uma obra de Étienne Gilson, profundo conhecedor de metafísica grega e medieval. Em seu brilhante livro *Deus e a*

¹⁷ Na verdade, defendemos que a realização da distinção entre o âmbito argumentativo e os tipos de vida é crucial para a própria defesa da tipologia. Caso os argumentos sejam invalidados somente pela remissão ao tipo de vida, um metafísico tem o total direito de perguntar “que tipo quer reduzir tudo a tipos?”. Se o tipo de vida que defende a tipologia não for interessante para um metafísico, ou mesmo para um interlocutor qualquer, a própria tipologia passa a fazer sentido somente para o tipo de vida “nietzschiano”. Um nietzschiano, para mostrar a importância da tipologia teria que usar argumentos que legitimam a redução de tudo a tipos, partindo assim da ideia de que existe em alguma medida uma separação entre o valor do argumento e o tipo de vida que expõe os argumentos. Mais: se a crítica à metafísica se reduz aos tipos, Nietzsche teria que mostrar de maneira *apodítica* por que o tipo metafísico perdeu completamente o seu lugar. No máximo, o filósofo pode constatar, de maneira geral, que o tipo de vida do metafísico está em declínio: mas não pode afirmar a impossibilidade absoluta da existência desse tipo. Concordamos, obviamente, que o tipo metafísico tornou-se raro, por exemplo, no ambiente intelectual dos fins do XIX. Mas a raridade não legitima a morte absoluta de Deus: expõe somente uma tendência dominante. Para fugir dessa contingência, seria necessário postular uma espécie de determinismo histórico: necessariamente, após a morte de Deus, o tipo de vida metafísico se torna impossível, pois o niilismo, na verdade, é uma espécie de “horizonte de uma época”. Acreditamos que isso talvez possa servir para Heidegger, mas em relação a Nietzsche não temos certeza. Aliás, essa tese mesma sempre precisa lidar com certos incômodos: se existe um metafísico após a morte de Deus, o que fazer com ele? No máximo, podemos falar que esse tipo de vida está em dissonância com seu contexto histórico, mas não afirmar, sabe-se lá como, que ele não deveria existir, ou, então, que possui intenções necessariamente cínicas. Em última instância, diante de um interlocutor desse tipo, um nietzschiano, se de fato tem a pretensão de defender a impossibilidade da metafísica, precisa mostrar argumentos que justificam a morte de Deus e não simplesmente acusar o metafísico de não estar em conformidade com um horizonte histórico. De modo geral, se deixamos de lado o âmbito argumentativo, surge, afinal, a seguinte questão: o que faz um nietzschiano diante de um metafísico? Defende que o tipo do metafísico é negador do devir e pode ou não acatar uma alternativa de superação da metafísica? O metafísico, simplesmente diria: “de fato, não suporto o devir e quero continuar tentando provar a existência de Deus, vivo bem assim”. Um nietzschiano, então, cruza os braços, lamenta e confessa: “segue a sua vida ressentida que sigo a minha de espírito livre”. Ou, então, levando em consideração a ideia de um horizonte *epocal*, o nietzschiano afirma para o metafísico: “o horizonte histórico impede as suas pretensões!” Mas o metafísico poderia dizer “eis aqui o exemplo de alguém que deseja a todo custo estar em dissonância com esse contexto histórico pós-metafísico”. O quer fazer? Virar as costas e expor o cinismo das pretensões metafísicas do sujeito? Por esses motivos, acreditamos que um nietzschiano, diante de um interlocutor metafísico, precisa realizar uma separação entre tipos de vidas e esfera argumentativa, pois somente assim é possível defender a tipologia.

filosofia, Étienne Gilson mostra como, diferentemente da filosofia grega, a metafísica cristã fez a associação direta entre o princípio filosófico da realidade e o Deus da revelação¹⁸. No caso da filosofia grega, em suas mais diversas versões, o princípio não era confundido com uma divindade da religião, na medida em que a religião grega mesma não permitia a associação. Tal distância entre princípio filosófico e religião fica evidente logo com a filosofia de Tales: a água, pensada como o princípio de todas as coisas, não pode ser uma divindade da religião, na medida em que essa possível associação não se compatibiliza com a outra afirmação do primeiro filósofo, a saber, “tudo está cheio de deuses”. A *arché* é una e impessoal, enquanto os deuses são múltiplos e interferem diretamente na vida dos mortais. No caso da filosofia de Platão, há uma distância clara entre a ideia de bem e os deuses da religião grega: “E, afinal, por que deveria uma ideia ser considerada um deus? Uma ideia não é uma pessoa; nem sequer é uma alma; na melhor das hipóteses é uma causa inteligível, muito menos pessoa do que coisa” (GILSON, p. 33, 2002) Em Aristóteles, Gilson nos mostra que o ato que pensa a si mesmo, por mais que seja o ponto mais alto da teologia natural grega, não pode ser visto como o Deus da religião, na medida em que o ato puro não tem consciência da vida humana.

O puro ato do pensamento que se pensa a si mesmo pensa eternamente em si e nunca em nós. O Deus supremo de Aristóteles não criou este nosso mundo; ele nem sequer o conhece como distinto de si próprio, nem, conseqüentemente pode cuidar de qualquer dos seres ou coisas que existem nele (GILSON, p.37, 2002)

Somente a revelação cristã tornou possível uma associação direta entre o princípio filosófico dos gregos e o Deus da religião cristã. Por meio da revelação “Eu sou aquele que é” (EX, 3,14), a possibilidade de aproximação entre filosofia e religião estava instaurada. É mais do que natural presumir que alguns homens convertidos ao cristianismo e conhecedores da cultura filosófica grega tenham percebido uma relação profunda entre a revelação de Deus e o princípio metafísico dos grandes pensadores helenistas¹⁹.

¹⁸ “Qualquer cristão converso que estivesse familiarizado com a filosofia grega iria, então, compreender a importância metafísica da sua nova crença religiosa. O seu primeiro princípio filosófico tinha que ser o mesmo que o seu primeiro princípio religioso, e dado que o nome do seu Deus era ‘eu sou’, qualquer filósofo cristão teria que postular ‘eu sou’ como seu primeiro princípio e causa suprema de todas as coisas, mesmo na filosofia. “(GILSON, p. 43, 2002)

¹⁹ Alguns exemplos podem confirmar essa afirmação. Nas *Confissões*, Santo Agostinho conversa incessantemente no seu íntimo com o princípio de toda a realidade. O princípio filosófico abstrato aparece transparentemente como o Deus concreto da intimidade da experiência religiosa. Quando explica, por exemplo, a difícil questão acerca da

Nietzsche, por se encontrar na tradição ocidental cristã, também associa o princípio metafísico ao Deus da religião. Por isso a morte de Deus é, para ele, a morte do Deus cristão.

Obviamente, observando o próprio desenvolvimento da filosofia ocidental é possível perceber que alguns filósofos deixaram de lado tal associação, sem, no entanto, abandonar a ideia de princípio incondicionado. A crítica de Nietzsche diz respeito fundamentalmente ao incondicionado, estando esse associado ou não à religião cristã: um princípio imanente como o Deus de Spinoza (ESPINOSA, p. 99, 1979), assim como os átomos do materialismo científico, podem ser considerados igualmente elementos metafísicos.

Nietzsche, com muito mais frequência direciona críticas ao ser suprassensível. Isso por que, como já foi dito, esse foi o princípio que se destacou na história da filosofia. Muitas vezes, algumas interpretações de Nietzsche associam a metafísica ao suprassensível, o que reduz a dimensão da crítica que o filósofo faz à metafísica. Pelo fato de Deus ser o incondicionado, a morte Dele, portanto, aponta diretamente para o fim de todo e qualquer princípio incondicionado, seja imanente ou transcendente.

Primeiro, determinamos o sentido das sombras de Deus. Depois, dissemos o que era Deus. Agora, precisamos saber, afinal, qual a ligação que há entre os dois.

[...] O mesmo se dá com a crença que hoje em dia satisfaz tantos cientistas naturais materialistas, a crença num mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor, um ‘mundo da verdade’, a que

origem do mundo, o filósofo nos diz que: “Existem, pois, o céu e a terra. Em voz alta dizem-nos que foram criados, porque estão sujeitos a mudanças e vicissitudes. Ainda mesmo o que não foi criado e todavia existe nada tem em si que antes não existisse. Portanto, sofreu mudanças e passou por vicissitudes. Proclamem todas estas coisas que não se fizeram a si próprias: ‘existimos porque fomos criados. Portanto, não existíamos antes de existir, para que nos pudéssemos criar [...] Graças voz sejam dadas por sabermos estas coisas. Mas a nossa ciência, comparada com a vossa, é ignorância”(AGOSTINHO, pp. 237-38, 1973). Agostinho agradece ao Deus da religião pelo fato de ser possível o conhecimento metafísico de Deus. Desse modo, temos em uma passagem, ao mesmo tempo, um argumento filosófico que versa sobre a necessidade de um princípio criador do universo e a expressão de gratidão de um fiel direcionada a esse mesmo princípio.

Após realizar sua prova a priori da existência de Deus, Santo Anselmo busca compreender melhor quem é Deus e pergunta: “Portanto, o que és tu, ó Senhor, Deus meu, tu de quem não é possível pensar nada maior? Mas, quem poderia ser senão aquele que – supremo entre todas as coisas, único existente por si mesmo – criou tudo do nada?” (ANSELMO, p.110, 1973). O princípio metafísico aparece na passagem acima como o Senhor da religião, o Deus do fiel, o ‘meu Deus’: não é somente uma causa primeira abstrata. Os exemplos poderiam ser multiplicados. Contudo, os acima utilizados já são suficientes.

podéssemos definitivamente aceder com ajuda de nossa pequena e quadrada razão – como? Queremos de fato permitir que a existência nos seja de tal forma degradada a mero exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos? [...] (GC, §373, p. 276)

O que mais nos interessa nessa passagem é a idéia de mundo da verdade. No final da citação feita aqui, Nietzsche insere uma crítica ao mecanicismo que será desenvolvida no decorrer do aforismo, a saber, o problema da redução de todos os fenômenos à mera explicação mecânica. Mas o nosso interesse não é propriamente discutir as críticas que Nietzsche faz ao mecanicismo (que são muitas, em diversas direções, e, por isso, exigiriam o estudo de outras obras nietzschianas, tanto as publicadas quanto as póstumas), mas sim somente conseguir mostrar como é que, por meio dessa crítica em especial exposta na passagem citada, podemos compreender a relação existente entre o conceito de Deus e as suas sombras.

Nietzsche parece nesse aforismo estar repetindo a crítica às ciências que esquecem o caráter antropomórfico de todo conhecimento. De acordo com essa passagem, fica claro que os cientistas apontados por Nietzsche acreditam em uma equivalência da razão humana com o mundo da verdade. Nesse caso, esse mundo da verdade pode ser, sem problema algum, aproximado do conceito de em si. Como já foi dito, todo conhecimento humano é fruto de uma antropomorfização. A ciência, de acordo com as informações do aforismo, pretende ainda uma equivalência entre razão e real, como se o último não fosse já sempre imposição da primeira.

O mundo da verdade acessado pela ciência, obviamente, não é o incondicionado no sentido, por exemplo, do Deus de Santo Anselmo²⁰, visto que a própria ciência não possui pretensões de enunciar algo acerca da origem suprassensível dos fenômenos²¹. No entanto, tanto a busca por um incondicionado quanto pelo conhecimento das leis que regem uma série de entes condicionados esquecem o caráter antropomórfico de todo nosso conhecimento. Assim, parece que o fundamental é o seguinte: obviamente, existe uma diferença entre a *causa sui* e o ente sensível, no entanto, tanto a metafísica quanto a ciência positivista são realistas na medida em

²⁰ Diz Santo Anselmo no seu *Monólogo*: “[...] Disso decorre que todas as coisas que existem são aquilo que são por essa natureza suprema e que ela existe por si mesma, enquanto as demais existem por algo diferente delas mesmas. E vice-versa: Tudo o que existe deriva dessa mesma natureza suprema, quando, ao contrário, as outras coisas decorrem de algo diferente delas; e ela, no entanto, procede de si mesma [...]” (ANSELMO, 1973, p. 19)

²¹ Assim nos diz Comte, em seu curso de filosofia positiva: “[...] Enfim, no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e similitude” [...]” (COMTE, 1983, p. 4)

que confiam na capacidade humana de acessar o real – seja sensível ou suprassensível - tal como ele é.

Dessa maneira, se a pretensão de qualquer discurso, por mais que não seja falar algo acerca do suprassensível, se constitui a partir da tentativa de determinar como o real é independentemente da relação com o homem, podemos dizer que tais discursos retêm a ideia metafísica de que é possível um acesso ao em si, mudando somente o campo de objetos estudados. A metafísica acreditava ser possível acessar irrestritamente o suprassensível incondicionado, e a ciência, por sua vez, suspende o juízo acerca da possibilidade de acesso ao suprassensível, mas não afirma a impossibilidade de acesso a qualquer mundo verdadeiro, sendo essa impossibilidade mesma uma condição fundamental para a instauração do perspectivismo nietzschiano²². A ciência, ao questionar a metafísica a partir da ideia de um novo mundo-verdade, reinscreve ingenuamente uma característica da própria metafísica (o mundo inteligível independente do *antropós*), acreditando, no entanto, que essa reinserção mesma é o fundamento da crítica ao pensamento da tradição, pois, segundo Augusto Comte, é pelo método positivo, e somente por meio dele, que se torna possível a eficaz busca por aquilo que pode realmente ser considerado verdadeiro: os fatos naturais regidos por leis gerais.

A relação lógica existente entre Deus e suas sombras se explica então, em última instância, pelo fato de tanto a metafísica quanto a ciência materialista, cada uma do seu jeito, acreditarem na possibilidade de acesso a um mundo verdadeiro. Assim, tendo posse tanto do conceito de Deus quanto das suas sombras, podemos dizer que não basta, para efetivamente propor uma superação de uma característica fundamental da metafísica, inverter o lado supervalorizado das dicotomias tradicionais, fazendo, por exemplo, um elogio ao mundo sensível, ao devir, ou mesmo à imanência: essas possibilidades teóricas, se tiverem a pretensão realista de conhecer o mundo como ele é em si mesmo, precisam ser pensadas ainda como sombras de Deus, e, por isso, como inimigos que devem ser superados nas novas lutas anunciadas logo no primeiro aforismo do terceiro livro de *A Gaia ciência*, já aqui citado.

Não podemos deixar de indicar, no entanto, que em muitos momentos, Nietzsche utiliza a ideia de sombras de Deus em um sentido não tão específico quanto o que aqui foi exposto. Por

²² Essa tese aparece de maneira mais explícita no famoso aforismo póstumo de 87, que diz o seguinte: “Contra o positivismo, que fica no fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: Não, justamente não há fatos, só interpretações. Não podemos verificar nenhum fato ‘em si’: talvez seja um absurdo querer uma tal coisa [...]” (FP, 1886-1887, 7(60))

mais que o filósofo não use propriamente essa expressão sempre – ela é uma peculiaridade de *A gaia ciência* – em muitos aforismos de outras obras fica claro que Nietzsche entende por sombra de Deus qualquer teoria, posição ou comportamento que pressuponha, de maneira ingênua, certos valores que só eram possíveis no interior da metafísica.

Trata-se, mais especificamente, da tese de que a modernidade não instaura propriamente um novo programa - seja epistemológico, político, ético - , mas somente coloca em outro âmbito o antigo programa da tradição cristã. A proposta da modernidade de fundar uma civilização a partir de um elemento inteiramente novo (razão, democracia, estado) sem compromissos algum com a tradição, segundo Nietzsche, é mentirosa, já que os principais movimentos de pensamento e ação nascidos na modernidade pressupõem de maneira velada valores cristãos.

Os valores cristãos, de maneira geral, de acordo com Nietzsche, não podem viger sem o seu fundamento máximo: Deus. A tese nietzschiana é a de que a morte de Deus traz consigo o fim também dos principais projetos da modernidade, pois estes não se sustentam por si só. É isso o que o próprio filósofo nos diz em *Crepúsculo dos ídolos*, em uma parte onde aponta para diversos exemplos possíveis de sombras de Deus:

[...] Quando se abandona a fé cristã, subtrai-se de si mesmo também o direito à moral cristã. Esta não é absolutamente algo evidente em si: precisamos sempre enfatizar esse ponto, apesar dos cabeças-ocas-ingleses. O cristianismo é um sistema, uma visão elaborada e *total* das coisas. Se arrancarmos dele um conceito central, a fé em Deus, despedaçamos também o todo: já não temos nada de necessário nas mãos [...] (CI, §5, p.65)

Para Nietzsche, grande parte dos projetos da modernidade se constitui veladamente a partir da tentativa - acima mencionada - de resguardar certos valores cristãos, mas, ao mesmo tempo, sem o fundamento que possibilita esses valores mesmos. O anarquismo com sua busca pela justiça e o comunismo com sua crença secularizada no juízo final – a revolução dos trabalhadores – são alguns exemplos (CI, §34, pp. 82 e 83). O liberalismo político de maneira geral traz consigo como fundamento máximo de grande parte dos seus valores uma crença da metafísica cristã, que, segundo Nietzsche, cai por terra junto com a morte de Deus: a crença em um indivíduo com livre arbítrio. Para o filósofo, não há propriamente um indivíduo separado do todo, abstrato: “[...] O indivíduo, tal como o povo e a filosofia até hoje o entenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo, um ‘elo da corrente’, nada simplesmente herdado de antigamente – ele é toda a linha do ser humano até ele mesmo [...]”(CI, § 33, pp. 81 e 82). No segundo capítulo de *Humano, demasiado Humano*, podemos perceber as críticas ferozes que

Nietzsche lança ao livre-arbítrio. Em grande parte dos aforismos dessa parte, o filósofo mostra que com o fim da metafísica (diagnosticado no primeiro capítulo) obrigatoriamente é preciso também deixar de lado a ideia de um indivíduo livre. Assim, para Nietzsche, é impossível defender qualquer programa político baseado na concepção de um indivíduo livre sem pressupor uma metafísica. A ideia de maioria intelectual, tão importante para o iluminismo, tem como base a boa e velha ideia de livre-arbítrio, uma vez que pressupõe a crença no poder que o indivíduo possui para determinar a sua vida sem ser influenciado por circunstâncias externas. No entanto, isso não quer dizer também que o filósofo seja um adepto do determinismo: uma nova concepção de liberdade é possível por meio da vontade de poder, pelo menos é o que Nietzsche dá a entender. Em muitos momentos da sua obra o filósofo faz questão de diferenciar a ideia de espírito livre, apresentada por ele mesmo, da concepção iluminista de livre pensador (BM, §44, pp. 47 e 48).

Nosso texto, todavia, trabalhará especificamente as sombras de Deus sob o ponto de vista epistemológico, ou seja: como já vimos, sombras são teorias que ainda pressupõem a possibilidade de acesso a um em si.

1.3 Nietzsche e Kant: Primeira aproximação acerca da possível relação existente entre Nietzsche e a filosofia transcendental

Até aqui a descrição está clara e coerente. Mas não existe certa “atmosfera konigsbergiana” pairando nessa descrição das sombras de Deus? Nietzsche não parece estar somente repetindo o mesmo que o velho Kant fez, quando afirmou que não podemos conhecer as coisas em si mesmas? Não estaria o filósofo tentando resgatar os limites do conhecimento impostos pela crítica com o intuito de questionar certa ingenuidade pré-crítica presente na pretensão realista das ciências naturais do século XIX? Para iniciar uma resposta para essas perguntas, citaremos aqui um interessante aforismo de Nietzsche de *A Gaia Ciência*. Iremos transcrever somente aquilo que nos interessa, principalmente porque o aforismo é bastante grande.

[...] Lembremo-nos, em segundo lugar, da enorme interrogação de Kant, por ele aplicada ao conceito de causalidade – não que ele houvesse, como Hume, questionado sua legitimidade: ele começou, isto sim, a delimitar cautelosamente o âmbito no qual esse conceito faz sentido (Ainda hoje não se terminou com essa demarcação) [...] ‘Nosso mundo interior é muito mais rico, mais amplo, mais oculto’, sentimos juntamente com Leibniz; como alemães, duvidamos, juntamente com Kant, da validade última dos conhecimentos das ciências naturais, e de tudo o que se deixa conhecer causalmente: o

cognoscível já nos parece, como tal, de pouco valor. Nós, alemães, somos hegelianos mesmo que nunca tivesse havido um Hegel, na medida em que (à diferença dos latinos) damos instintivamente ao vir-a-ser, ao desenvolvimento, um valor mais profundo e mais rico do que aquilo que ‘é’ – Nós mal acreditamos que se justifique o conceito de ser - e também na medida em que não nos inclinamos a admitir que a nossa lógica humana seja a lógica em si, a única lógica (gostaríamos de nos convencer de que ela é apenas um caso especial, talvez um dos mais estúpidos e singulares -) [...] (GC, § 357, p. 253)

Nesse aforismo, Nietzsche busca responder a pergunta “o que é alemão?” e chega a conclusão de que certas posições filosóficas de Leibniz, Hegel e Kant são dignas do espírito alemão, ao contrário do pessimismo de Schopenhauer que, segundo o filósofo, representa um sentimento geral europeu. O que Nietzsche está entendendo por alemão, espírito alemão e europeu, assim como o que uma nacionalidade ou uma cultura tem a ver com a produção de um pensamento filosófico, são elementos que não parecem tão claros nesse aforismo. No entanto, eles não são um empecilho para a nossa interpretação. É digno de nota o fato de Nietzsche perceber que o que há de alemão nos três filósofos citados são posições que, sem dúvida, ele mesmo traz de alguma maneira para sua filosofia, fornecendo, assim, aos seus leitores, a impressão de que os “instintos alemães” no fundo não passam dos “instintos de Nietzsche”.

É nítido que o que é atribuído a Leibniz nesse aforismo, a saber, o papel secundário da consciência em relação ao corpo, é posição constante nas críticas de Nietzsche à metafísica. No caso do Hegel, o valor dado ao devir é um dos pontos centrais da filosofia de Nietzsche, explorado até em demasia pelas fontes secundárias. No entanto, o que mais nos interessa aqui é o que Nietzsche atribui a Kant. Imediatamente, ao lermos que, com a delimitação do uso possível do conceito de causalidade, Kant pôs em dúvida o fundamento último das ciências, sem, no entanto, duvidar da legitimidade da própria causalidade, lembramos das sombras de Deus, na medida em que essas não designam teorias que possuem erros graves no que diz respeito aos seus conteúdos internos, mas sim na pretensão de transformar tais conteúdos em determinações das coisas em si mesmas.

Assim, o que falamos sobre as sombras de Deus parece ser exatamente semelhante ao que Nietzsche atribui à filosofia de Kant, dando o exemplo específico do conceito de causalidade. Por isso, talvez seja possível entender o imperativo restritivo “guardemo-nos”, apresentado no aforismo aqui analisado, como uma luta de Nietzsche para fazer com que as ciências naturais se lembrem dos limites do nosso conhecimento já impostos a um tempo pelo velho Kant.

Sabemos que Kant deixa claro, em sua estética transcendental, que o tempo e o espaço precisam ser pensados como intuições puras da sensibilidade e não como entes reais. Isso se dá

basicamente pelo seguinte motivo: ambos não podem ser intuídos como um objeto entre outros, visto que todo e qualquer objeto só é possível devido às próprias intuições puras. Seria absurdo pensar em algo como uma representação externa anterior à própria representação do espaço, pois é impossível pensar em um objeto externo que apareça sem um fundo espacial que o possibilite. Se tentássemos pensar, por exemplo, o espaço e o tempo como entes reais e, ao mesmo tempo, como condições de possibilidade dos objetos que aparecem para os nossos sentidos, teríamos para Kant um duplo problema: o primeiro diz respeito ao fato de que, se intuíssemos ambos como representações a posteriori (mesmo enquanto condições de possibilidade), não poderíamos explicar como afinal as proposições da geometria são apodíticas, visto que nada fundado na experiência pode efetivamente servir como base para juízos sintéticos necessários. Segundo, por que, se realmente pensássemos, por exemplo, o espaço como algo em si mesmo e, por conseguinte, as possibilidades oriundas dessa representação - tal como o juízo apodítico básico da geometria que diz que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180 graus -, não teríamos a possibilidade de saber se aquilo que representamos como sendo verdadeiro para nós também seria verdadeiro para o triângulo em si mesmo. Cairíamos em um impasse inútil, estaríamos presos, segundo Kant, a uma ilusão desnecessária²³, pois a constituição do conhecimento geométrico não precisa ter como fundamento o espaço em si: basta pensarmos que as regras do triângulo são consequências necessárias advindas de uma intuição pura que não é mera ilusão, ou seja, que por mais que não seja em si, garante, tendo uma idealidade transcendental, a legitimidade do conhecimento geométrico.

Uma das consequências mais interessantes advindas da exposição kantiana da noção da idealidade transcendental do espaço e do tempo não consiste na constatação da impossibilidade de conhecimento da coisa em si, mas sim no fato de que a redução dos objetos a meros fenômenos é o que efetivamente torna possível uma explicação dos motivos reais que possibilitam tanto a matemática quanto a física terem o estatuto de ciência. Assim, Kant genialmente consegue reconstruir filosoficamente os fundamentos nos quais estão assentados os juízos das ciências, sem precisar apelar para a coisa em si mesma. Isso quer dizer, de maneira mais direta, que a crítica da razão pura mostra como é possível universalidade sem um realismo dogmático. O fato de não conhecermos as coisas em si mesmas não nos leva ao ceticismo, mas,

²³ Ver a observação III dos *Prolegômenos*. Kant tenta mostrar como a idealidade do espaço e do tempo não nos leva necessariamente à conclusão de que todo mundo sensível não passa de ilusão.

pelo contrário, nos mostra com toda segurança por que as ciências se constituíram de maneira legítima.

Assim, Kant diz que o tempo e o espaço precisam ser pensados como formas da sensibilidade e não como representações adquiridas de um mundo externo. Kant afirma, com todas as palavras, algo próximo do que Nietzsche nos fala no seu aforismo intitulado “Guardemo-nos”, na medida em que entende tempo e espaço como formas do homem, ou seja, como intuições antropomórficas²⁴.

Sem dúvida, a partir dessas explicações, parece que quando Nietzsche busca uma luta contra as sombras de Deus, ele está, à primeira vista, sendo apenas um vigia das fronteiras impostas pela filosofia crítica ao conhecimento humano. As sombras seriam, utilizando uma metáfora do próprio Kant, teorias que ilegalmente cruzam a fronteira, e Nietzsche, ao denunciá-las, estaria dizendo que precisamos nos guardar de fazer o mesmo.

Podemos constatar a influência de Kant em Nietzsche quando percebemos não somente as semelhanças entre os argumentos dos filósofos, mas também no momento em que se torna possível verificar a existência de certos kantianos que influenciaram de maneira bastante intensa a filosofia de Nietzsche.

Em sua recente tese defendida no Brasil²⁵, Rogério Antônio Lopes expôs muito bem de que maneira podemos entender muito da filosofia de Nietzsche por meio de uma reconstrução histórica das principais influências desse autor. Essa tese mostra como Nietzsche pode ser considerado, desde a década de 60 do século XIX, um legítimo herdeiro da filosofia de Albert Lange²⁶, autor que se encontra no interior de um “movimento” maior dentro da academia alemã, aberto por Helmholtz, chamado “volta à Kant (LANGE, tomo 2, p.1).

²⁴ Kant afirma na *Crítica da razão pura*: “Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos etc. Se abandonarmos, porém, a condição subjetiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afetados pelos objetos, a representação do espaço nada significa.” (KANT, 1985, p. 68).

²⁵ Trata-se da tese *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. O autor apresenta a influência do projeto de Albert Lange na filosofia de Nietzsche no primeiro capítulo da tese. (LOPES, pp.27-155, 2008)

²⁶ “Por genuíno herdeiro de um programa entenda-se aqui um filósofo que, persistindo na formulação e reformulação de seus elementos programáticos e sem excluir eventuais críticas e o abandono de aspectos centrais de sua formulação original, tenha se empenhado com certa constância na sua efetiva implementação.” (LOPES, 2010, p. 37)

Albert Lange, em sua *História do materialismo*, mostra que o próprio resultado de certas pesquisas científicas traz consigo uma refutação do materialismo entendido como tese ontológica, já que por meio da aplicação do método indutivo de investigação (tão prezado pelos materialistas) nas pesquisas científicas que versam sobre o funcionamento dos nossos órgãos sensoriais, é possível alcançar o resultado escandaloso da filosofia crítica: a incognoscibilidade da coisa em si. Esse resultado legitima, assim, a tese de que a própria matéria também é fenômeno, não mais, obviamente, fenômeno para faculdades a priori no sentido kantiano, mas sim para órgãos submetidos a uma história natural.

Esse filósofo, por mais que seja muito influenciado por Kant, possui algumas importantes críticas ao kantismo ortodoxo, que não serão tratadas aqui²⁷. O nosso objetivo é somente constatar que além da semelhança percebida especulativamente entre a proposta da filosofia crítica e o imperativo “guardemo-nos”, de fato Nietzsche faz parte de uma geração de filósofos e cientistas neokantianos, o que comprova a “atmosfera königsbergiana” que ronda a denominação das sombras de Deus.

Parece, então, à primeira vista, de acordo com a interpretação que fizemos dos aforismos de *A Gaia Ciência*, assim como a partir da exposição acerca da influência de Albert Lange na produção intelectual de Nietzsche, que efetivamente podemos entender o imperativo restritivo “guardemo-nos” como uma possível volta a Kant²⁸.

Podemos, ainda, concluir que alguns cientistas alemães que buscavam a volta à Kant estavam, em alguma medida, na luta contra aquilo que Nietzsche chama de sombras de Deus em *A Gaia Ciência*. Poderiam ser considerados, por mais que Nietzsche não tenha feito isso, como aqueles que possuem “espírito alemão”, na medida em que desconfiam da extensão ilimitada dos nossos conhecimentos.

Mas, se a influência de Kant parece ser tão verdadeira e se o próprio filósofo crítico fundamentou as ciências com o seu método transcendental, teríamos que afirmar que Nietzsche está somente, sem acrescentar nada, “militando” por Kant?

²⁷ Albert Lange critica, entre outras coisas, dois pontos centrais do kantismo ortodoxo: A maior importância que Kant dá ao entendimento em detrimento da sensibilidade e a tentativa kantiana de legitimar o transcendental por meio do método dedutivo de exposição.

²⁸ É importante ressaltar que não estamos ignorando a diversidade de mudanças de posicionamento que ocorreram entre o período que Nietzsche leu Lange e a produção de *A Gaia ciência*, mas que, sem sombra de dúvida, a partir da conquista interpretativa que fizemos da *Gaia ciência*, tornou-se possível fazer uma relação da idéia de que precisamos nos guardar das sombras de Deus com o movimento de “volta a Kant”.

Obviamente não. Primeiro devido ao fato de que o próprio neokantismo que tanto influenciou o filósofo já era bastante heterodoxo, na medida em que para esses autores o *a priori* está submetido a uma história natural. Assim, por mais que Nietzsche esteja preocupado em determinar os limites do conhecimento humano, no caso de sua filosofia, como veremos mais tarde, não há propriamente a proposta de um *a priori* no sentido kantiano, e, por isso, a legitimidade do conhecimento científico está, de acordo com o filósofo, baseada em outro fundamento: são as assim chamadas condições da existência, ou, em outros termos, avaliações perspectivísticas que possuem como fim a conservação-elevação da espécie. Essa mudança é fundamental, na medida em que tais condições estão submetidas a uma história natural e social e, por isso, não podem ser consideradas princípios absolutos dos conhecimentos em geral. Segundo o filósofo, precisamos dar crédito a certos juízos sintéticos, mas a necessidade que temos de crer em tais juízos aponta muito mais para um imperativo fisiológico de conservação do que para o âmbito puro das condições de possibilidade *a priori*²⁹ (*ABM*, § 4, p. 4-5).

Por mais que o imperativo “Guardemo-nos” possua uma semelhança com a filosofia crítica, ele na verdade se encontra inserido em um contexto de questões e propostas filosóficas que se difere da filosofia transcendental. Como veremos mais tarde, Nietzsche realiza uma crítica ao sujeito, o que o leva à defesa da anterioridade do devir em relação à consciência. Além disso, Nietzsche possui posicionamentos diversos em relação à coisa em si. Somente em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral* há uma aproximação com a posição kantiana, já que Nietzsche afirma a existência do incognoscível. Já em *Humano demasiado humano*, o filósofo suspende o juízo em relação à existência do em si, tomando, portanto, uma decisão agnóstica incompatível com a exposição kantiana. Nos aforismos póstumos da maturidade, a ideia de mundo-relacional leva o filósofo a defender a impossibilidade da existência do em si, o que seria impossível no contexto de Kant.

Ainda, se levarmos em consideração os aforismos póstumos onde a descrição do mundo como vontade de poder aparece de maneira mais detalhada, a influência do neokantismo precisa em alguma medida ser reduzida, já que Nietzsche expõe uma proposta ontológica incompatível com a tradição crítica. Esse tema delicadíssimo será tratado em toda sua complexidade no quarto

²⁹ Aqui é importante deixar claro o seguinte: a submissão das categorias a uma história natural e social pode ter em sua base tanto um contexto darwinista quanto a proposta da vontade de poder. De qualquer modo, independentemente dos fundamentos, as categorias não são *a priori* em sentido kantiano, mas sim heranças históricas.

e último capítulo. Mostraremos que, mesmo no momento em que o filósofo propõe a vontade de poder como uma nova interpretação de todo acontecer, a influência do neokantismo continua estranhamente presente, o que traz problemas graves para a filosofia nietzschiana. De qualquer forma, é importante mostrar que se levarmos em consideração a vontade de poder, se torna absurdo afirmar que Nietzsche está somente “militando” por Kant.

Alguns leitores poderiam pensar que o imperativo “Guardemo-nos” é ingênuo e só faz sentido no contexto específico no qual Nietzsche se encontrava, onde o que vigorava era a organização do espírito científico por meio do método positivo de Augusto Comte. O que justificaria a acusação de ingenuidade seria o fato de podermos considerar muitos exemplos de ciências contemporâneas que se dizem explicitamente não realistas. Como tais exemplos não entram no campo de estudos da nossa pesquisa, preferimos simplesmente não nos pronunciar e, assim, abrimos a possibilidade para que algum leitor pense que tal filosofia é “ingênua” e que critica uma parte muito específica do conhecimento científico, não dando conta, por isso, de diversas das suas expressões. Como o objetivo da atual dissertação não é defender a atualidade da filosofia nietzschiana, mas sim, na medida do possível, fazer uma análise crítica da sua proposta, não percebemos grandes problemas em negligenciar o caso apresentado. No entanto, gostaríamos de ressaltar que os motivos que levam Nietzsche a criticar certa pretensão das ciências, por mais que momentaneamente sejam semelhantes aos apresentados por Kant, são singulares e recheados de detalhes interessantes e problemáticos. A impossibilidade de acesso ao em si sem o pressuposto do sujeito e a abertura da possibilidade de pensarmos um fundamento perspectivístico para as ciências, sem dúvida alguma nos leva a reforçar o interesse no trabalho, mesmo deixando clara a negligência acima exposta.

Na verdade, não temos problema algum em concordar, caso seja necessário, com possíveis exemplos de ciências não realistas. Com isso, acreditamos que a filosofia de Nietzsche, por apresentar argumentos muito refinados e interessantes contra o realismo, poderia inclusive servir como um importante instrumento para todo e qualquer conhecimento que tenha pretensões de erigir novos critérios de verdade já não mais submetidos aos paradigmas da tradição metafísica.

Poderíamos agora partir direto para o segundo capítulo, onde trataremos propriamente dessas críticas nietzschianas ao realismo. No entanto, lendo algumas passagens de *A Gaia ciência*, sentimos que precisamos trabalhar um pouco mais a compreensão das sombras de Deus.

As definições dadas acima estão corretas, mas, podem ser enriquecidas. Além disso, desejamos mostrar a relação existente entre tais definições e a assim chamada crítica de Nietzsche à verdade, pois acreditamos que reina uma grande obscuridade, que traz consigo ambiguidades preocupantes, quando normalmente pensamos o filósofo como um “crítico da verdade”. Mesmo sendo bastante extensa, citaremos aqui a passagem que servirá como guia da nossa exposição, pois acreditamos que o leitor precisa acompanhar passo a passo os argumentos que serão analisados.

1.4 Nietzsche e a crítica à verdade

Em que medida nós também ainda somos devotos — ‘Na ciência as convicções não têm nenhum direito de cidadania’, assim se diz com bom fundamento: somente quando elas se resolvem a rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista provisório de ensaio, de uma ficção regulativa, pode ser-lhes concedida a entrada e até mesmo um certo valor dentro do reino do conhecimento— sempre com a restrição de permanecerem sob vigilância policial, sob a polícia da desconfiança. — Mas isso, visto com mais precisão, não quer dizer: somente quando a convicção deixa de ser convicção, ela pode ter acesso à ciência? A disciplina do espírito científico não começa com o não mais se permitir convicções?... Assim é, provavelmente: só resta perguntar se, para essa disciplina poder começar, já não tem de haver uma convicção, e aliás tão imperiosa e incondicional, que sacrifica a si mesma todas as outras convicções? Vê-se que também a ciência repousa sobre uma crença, não há nenhuma ciência ‘sem pressupostos’. A questão, se é preciso verdade, não só já tem de estar de antemão respondida afirmativamente, mas afirmada em tal grau que nela alcança a expressão esta proposição, esta crença, esta convicção: ‘Nada é mais necessário do que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem’. — Essa incondicionada vontade de verdade: o que é ela? É a vontade de não se deixar enganar? É a vontade de não enganar? Pois também desta última maneira poderia ser interpretada a vontade de verdade: pressuposto que sob a generalização ‘eu não quero enganar’ esteja incluído também o caso particular ‘eu não quero me enganar’. Mas por que não enganar? Mas por que não se deixar enganar? — Note-se que os fundamentos do primeiro caso ficam em um domínio totalmente outro do que os do segundo caso: não se quer deixar-se enganar, sob a hipótese de que é pernicioso, perigoso, fatal ser enganado — nesse sentido, ciência seria uma longa prudência, uma cautela, uma utilidade, contra a qual, porém, se poderia, com justiça, objetar: como? o não-querer-se-deixar-enganar é efetivamente menos pernicioso, menos perigoso, menos fatal? O que sabeis de antemão do caráter da existência, para poder decidir se a maior vantagem está do lado do desconfiado incondicional ou do confiante incondicional? Mas, caso ambas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde então poderia tirar a ciência sua crença incondicionada, e sua convicção, que repousa sobre ela, de que verdade é mais importante do que qualquer outra coisa, do que qualquer outra convicção? Justamente essa convicção não poderia ter surgido, se verdade e inverdade se mostrassem ambas constantemente como úteis: como é o caso. Portanto — a crença na ciência, que agora está aí incontestavelmente, não pode ter tirado sua origem de um tal cálculo utilitário, mas, antes, a despeito de lhe ter sido constantemente demonstrada a inutilidade e periculosidade da ‘vontade de verdade’, da ‘verdade a todo preço’. ‘A todo preço’: oh, nós o entendemos bastante bem, depois que oferecemos e trucidamos uma crença depois da outra sobre esse altar! — Conseqüentemente, ‘vontade de verdade’ não quer dizer ‘eu

não quero me deixar enganar’, mas sim — não há nenhuma escolha — ‘eu não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: e com isso estamos no terreno da moral. Pois basta perguntar-se fundamentalmente: ‘Por que não queres enganar?’, especialmente se houvesse a aparência — e há essa aparência — de que a vida depende de aparência, quero dizer, de erro, impostura, disfarce, cegamento, autocegamento, e se, por outro lado, a grande forma da vida sempre se tivesse mostrado, de fato, do lado dos mais inescrupulosos *polytropoi*. Um tal propósito poderia, talvez, interpretado brandamente, ser um quixotismo, um pequeno desatino entusiasta; mas poderia também ser algo ainda pior, ou seja, um princípio destrutivo, hostil à vida... ‘Vontade de verdade’ — isso poderia ser uma velada vontade de morte. — Dessa forma a questão: por que ciência? reconduz ao problema moral: para que em geral moral, se vida, natureza, história, são ‘imorais’? Sem dúvida nenhuma, o verídico, naquele sentido temerário e último, como o pressupõe a crença na ciência, afirma com isso um outro mundo do que o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse ‘outro mundo’, como? Não precisa, justamente com isso, de... negar seu reverso, este mundo, o nosso mundo?... No entanto, já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência — que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os anti-metafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas, e se precisamente isso se tornar cada vez mais desacreditado, se nada mais se demonstrar como divino, que não seja o erro, a cegueira, a mentira — se Deus mesmo se demonstrar como nossa mais longa mentira? (GC, §344, p. 234)

Dado o contexto da dissertação, é fácil entender o título do aforismo acima. Por “nós”, Nietzsche tem em vista, antes de tudo, os positivistas anti-metafísicos, que são devotos na medida em que ainda acreditam em um acesso ao mundo real. Nesse aforismo, no entanto, Nietzsche nos fornece um caminho específico que enriquecerá a compreensão do sentido das sombras de Deus. Trata-se da ideia de vontade de verdade. O objetivo central da nossa interpretação é mostrar a relação intrínseca existente entre o conceito de verdade apresentado por Nietzsche e a idéia de em si.

O filósofo inicia a apresentação fazendo uma descrição do método científico: segundo o conteúdo do aforismo, antes de uma convicção ter o direito de se considerar científica, ela precisa ser rebaixada à condição de uma hipótese que pode ou não se mostrar como verdadeira. A rigorosidade do método consiste na constante tentativa de impedir uma convicção qualquer de ter “cidadania” no campo das ciências. As perguntas que Nietzsche faz, bastante legítimas por sinal, são as seguintes: o que justifica esse método? Qual é a causa desse rigor? Um cientista poderia afirmar: “somente com esse rigor podemos efetivamente ter ciência”. Nietzsche provavelmente concordaria. Com isso, no entanto, essa resposta não faz senão fugir da questão crucial. A pergunta precisa ainda retornar, mais aperfeiçoada: mas qual é a causa que fundamenta a própria necessidade, inerente ao jogo científico, de pensarmos a convicção como algo que não possui valor?

Segundo Nietzsche, os cientistas preferem sempre rebaixar as convicções à condição de hipóteses por já terem comprado uma convicção de antemão: a superioridade da verdade em relação à mentira. A verdade pode ser entendida como convicção por um motivo simples: ela, enquanto possível objeto de estudo, não passou pelo crivo do próprio rigor científico, ou seja, não se rebaixou tal como outras à condição de hipótese. Então, em última instância, podemos chegar à conclusão de que o rigor da ciência está pautado em uma convicção que não passou pelo próprio rigor da ciência.

Partindo do fato de que a verdade é uma convicção, e de que, por isso mesmo, a crença incondicional nela não pode ser consequência de resultados conquistados pelo próprio método científico, Nietzsche tentará determinar qual a natureza dessa convicção e o que a fundamenta.

Dando prosseguimento a análise do aforismo, Nietzsche se pergunta: será que a utilidade da convicção na verdade pode servir como um motivo satisfatório para explicar a crença incondicional dos cientistas? Nietzsche faz objeções a essa tese por meio de três principais argumentos: (1) A ciência parece não possuir de antemão algum tipo de juízo sobre a existência para saber se a verdade é mais útil do que a aparência (2) Tanto a verdade quanto a mentira podem ser consideradas úteis para a existência, portanto, por que a ciência escolheria, então, somente uma delas? (3) A vontade de verdade a todo custo, muito pelo contrário, não é útil, mas sim perigosa, na medida em que podemos constatar, por meio de uma observação da história da metafísica, como tal vontade destruiu crenças fundamentais dos seres humanos.

A primeira refutação aparece somente em tom de questão, e, para efetivamente torná-la interessante, é preciso refiná-la um pouco. Poderíamos afirmar, por exemplo, que a ciência não trata propriamente de valores, mas sim de fatos. Se não trata de valores e a verdade não é um fato a ser observado pelo próprio método científico, a ciência não sabe suficientemente sobre o caráter da existência a ponto de determinar algo como a superioridade utilitária da verdade em relação à mentira. Por acaso pode a ciência expor cientificamente a utilidade da ciência? No caso do segundo argumento, Nietzsche parte do fato de que podemos constatar que tanto a verdade quanto a mentira são úteis, e, por isso, não faria sentido crer incondicionalmente somente em uma. Bem, esse fato pode ser justificado de duas maneiras: 1. Pela mera observação empírica casual (o que fica vago demais) e 2. Nietzsche pode estar pressupondo aqui a sua teoria do erro, que consiste, basicamente, na idéia de que juízos falsos são fundamentais para a preservação da espécie.

Esses apontamentos são interessantes. O primeiro parece ser mais razoável do que o segundo. Contudo, não gostaríamos de defender explicitamente nenhum deles, visto que isso exigiria a exposição de temas que não se encontram presentes nesse aforismo. Na verdade, o terceiro argumento é decisivo, por isso, não precisamos entrar em muitos detalhes em relação aos dois já apresentados.

A vontade de verdade não é útil por ser perigosa. A periculosidade da vontade se explica por meio de um fato: a própria história da metafísica. Segundo Nietzsche, essa história é mais do que somente um teatro de disputas infundáveis, como afirmava Kant (KANT, p.3, 1985). A vontade de verdade, uma característica fundamental da moral cristã, progressivamente foi destruindo a própria tentativa cristã de harmonizar o conhecimento com o projeto existencial religioso. Fundamentalmente na modernidade, a vontade de verdade se volta contra o supracensível, de tal modo que uma crença fundamental da humanidade é arruinada³⁰. Dessa maneira, fica claro que um dos temas mais caros à tradição metafísica simplesmente desapareceu, devido, claro, à crença em uma vontade que, segundo Nietzsche, ainda faz com que sejamos devotos.

Muitos sacrifícios foram feitos em nome da verdade, isto é: elementos de extrema importância para a humanidade simplesmente padeceram. A “utilidade” dessa vontade, portanto, precisa ser colocada em questão. Se fosse útil, não haveria a invasão do niilismo nos fins do 19 e início do século 20. Mas por que, afinal, tantos sacrifícios em nome dessa convicção?

A resposta de Nietzsche é simples e podemos explicá-la utilizando argumentos já apresentados aqui nessa dissertação. A convicção na verdade não possui como fundamento a utilidade, mas sim a moralidade. Por moralidade, como já vimos, Nietzsche entende a oposição entre qualidades onde um dos termos opostos possui de maneira não questionada um valor superior ao outro. Podemos aplicar, assim, essa definição no exemplo específico apresentado: Os cientistas acreditam de antemão na superioridade de valor da verdade em relação ao engano, por tomarem, antes de tudo, certa avaliação moral como inquestionável.

Mas o que Nietzsche está entendendo por verdade? Esse termo, muito utilizado no cotidiano, parece muitas vezes ser evidente. Contudo, como sabemos, existe uma longa tradição

³⁰ A crítica ao supracensível, por mais estranho que pareça, é uma consumação do projeto cristão. A vontade de verdade, uma característica do próprio cristianismo, é incentivada de tal maneira na modernidade que o supracensível perde o seu lugar.

na história da filosofia que discute o significado do termo “verdade”. Filosoficamente falando, esse termo não tem nada de evidente. É preciso, portanto, determinar com clareza o sentido de verdade, pois se assim não fizermos, não compreenderemos de maneira completa a submissão da prática científica à moralidade.

Se Nietzsche pensasse a verdade somente em sentido geral, teríamos um problema muito sério: toda busca pela verdade perderia por completo seu sentido. Não haveria mais a possibilidade da busca pelo conhecimento, pois ela necessariamente pressupõe algum tipo de “verdade” como meta. Uma interpretação desse tipo teria que afirmar que a superação da metafísica consiste na desistência completa da busca pelo conhecimento. Essa seria uma maneira de radicalizar o argumento da tipologia: a superação da metafísica não se dá por meio de argumentos, mas sim somente a partir de uma transformação no modo de vida. Ora, essa transformação, contudo, precisa deixar de lado a busca pela verdade. A filosofia, com isso, termina, e a superação da metafísica fica submetida somente ao âmbito prático dos tipos.

O aforismo, todavia, nos leva a pensar que a crítica de Nietzsche à verdade deve ser entendida de maneira bastante específica. A continuação da leitura do aforismo nos impede de pensar que toda e qualquer busca pelo conhecimento parte de um pressuposto moral. O filósofo apresenta com todas as palavras os seguintes itens. 1. História, natureza e vida são imorais. 2. A vontade de verdade busca outro mundo e, por isso, pode ser considerada como vontade de morte. Quando Nietzsche nos fala sobre a “verdade como convicção” que continua presente ainda naqueles que são chamados de “devotos”, está se referindo a um tipo específico de verdade, que pode ser identificada, em um primeiro momento, com a adequação do intelecto a um “outro mundo” que não o da história, natureza e da vida. Assim, se entendermos que esse tipo de verdade não esgota todos os sentidos possíveis que a palavra verdade pode ter, torna-se necessário limitar a crítica de Nietzsche a um tipo específico de verdade. Se considerarmos, ainda, por exemplo, a natureza, a história e a vida como objetos de ciências específicas - ou mesmo de uma especulação estritamente filosófica - podemos ainda dizer que Nietzsche nos dá exemplos de ciências, nesse mesmo aforismo, que trabalham já com um tipo de verdade distinto, e, por isso são chamadas de “imorais”.

Já vimos que a crença na correspondência entre razão e realidade é basicamente o que liga Deus às suas sombras. Esse ponto volta a aparecer aqui. Assim, por meio da crítica nietzschiana à certa concepção de verdade, podemos dizer: a ciência ainda é devota, não na medida em que

pressupõe somente a “verdade” entendida em sentido geral, mas por pressupor uma adequação da razão humana a um mundo que, segundo o filósofo, não pode em absoluto ser acessado, a saber, o “real em si”. O “outro mundo” que a ciência busca não é exatamente o metafísico, tal como, por exemplo, a *causa sui* transcendente, mas sim o fato real, presente no mundo sensível. Acreditamos que há muita confusão quando Nietzsche utiliza o termo “outro mundo”, pois, no nosso imaginário, entendemos esse termo imediatamente em relação direta com o transcendente. Assim, se não há mais o transcendente e a ciência trata do mundo sensível onde estamos, parece que a prática científica não tem nada a ver com o platonismo. No entanto, não podemos nos sentir satisfeitos com a afirmação costumeira “não há outro mundo, somente esse!”, como se, com a negação do transcendente, a ideia vaga de “mundo daqui” pudesse nos ajudar filosoficamente de algum modo. A negação do transcendente não traz consigo uma determinação auto-evidente do que seria o mundo “daqui”³¹. Na verdade, o mundo sensível da ciência, para Nietzsche, não é o verdadeiro. Muito pelo contrário, é somente um mundo falsificado, fabricado pelos nossos sentidos e categorias³².

É curioso o fato de Nietzsche afirmar que “natureza”, “história” e “vida” são imorais, logo em um aforismo onde tenta provar a moralidade constitutiva do discurso científico. Ora, “natureza”, “história” e “vida” não são, afinal, temas das próprias ciências? Levando em consideração o conteúdo do aforismo, não conseguimos responder a essa pergunta, pois Nietzsche somente lança esses termos sem propriamente determinar o que entende por eles. Mas, dada a lógica do próprio texto, precisamos concluir que Nietzsche entende por esses termos algo de muito peculiar. Por isso, não conseguimos, com a relação habitual que fazemos entre esses

³¹ Sobre isso, Heidegger afirma: "Inversão do platonismo significa, inicialmente: abalo do primado do suprassensível como ideal. O ente, isso que ele é, não pode ser avaliado segundo o que ele deveria e poderia ser. Todavia, a inversão também diz ao mesmo tempo, em sua contraposição à filosofia do ideal, ao estabelecimento daquilo que é devido e do dever, a busca e a fixação do que é, a pergunta: o que é o ente mesmo? Se o que deve ser é o suprassensível, então o ente mesmo concebido inicialmente de maneira livre em relação ao dever - isso que é - só pode ser o sensível. Ainda não está dado, com isso, em que consiste, porém, a sua essência; abandonou-se sua determinação" (HEIDEGGER, 2007, pp. 145-146)

³² Essa posição é uma constante na obra de Nietzsche. A tese de que a ciência falsifica o mundo está presente desde *Humano, demasiado humano* (HDH, §29, pp. 29-30) e continua a aparecer nos fragmentos póstumos de maturidade. Veremos mais tarde que o fundamento do ficcionalismo muda. No caso da proposta da vontade de poder, as categorias são falsas por que não se adequam à dinâmica dos *quanta* (FP, 1888, 14(79)). Essa dinâmica, contudo, aparece de maneira clara somente nos aforismos de 1888. O ficcionalismo está muito mais em relação com a influência neokantiana do que propriamente com a proposta ontológica da vontade de poder. De qualquer modo, mesmo em contextos distintos, Nietzsche nunca abandona a tese de que a ciência simplifica o mundo.

termos e as ciências naturais e humanas, compreender efetivamente o que está em jogo quando Nietzsche fala em natureza, história e vida³³.

Dessa forma, é possível concluir que, quando Nietzsche nos fala sobre verdade, o filósofo está especificando somente a idéia de verdade como correspondência, noção essa que continua presente de maneira velada nos enunciados científicos dos positivismos em geral. Essa era a possível confusão da qual gostaríamos de nos livrar: Nietzsche não pode ser considerado um “crítico da verdade”, caso a última seja entendida de maneira geral. Não se trata, portanto, de uma crítica a qualquer critério responsável por determinar quais enunciados podem ser considerados legítimos ou ilegítimos. Muito pelo contrário, quem assim pensa se encontra ainda não superou positivamente o niilismo no âmbito do conhecimento, pois, por considerar a adequação como única possível determinação da verdade, afirma, seja de maneira resignada ou mesmo bastante animada, após a constatação da impossibilidade de acesso do intelecto à coisa, que tudo é falso, e, por isso, a arte precisa ter um valor fundamental e o conhecimento deve ser deixado de lado³⁴.

³³ Aqui surge uma questão interessante. Na verdade, imensa, por isso, só podemos fazer um apontamento em uma nota crítica. "Natureza", "História" e "Vida" não são morais, exatamente por que os entes vivos, que se encontram submetidos a uma história (natural, no caso dos animais, natural e social no caso dos homens), necessariamente simplificam o mundo em busca da própria conservação. No caso dos homens, as categorias possibilitam a conservação da espécie, na medida em que com elas o mundo se torna organizado e previsível. As ciências, assim, como fazem uso das categorias, estão necessariamente submetidas a uma vontade de falsificação do real. Por isso, Nietzsche afirma que a vontade de verdade só é possível sob a base de uma vontade maior: a vontade de ser enganado. “E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade!” (ABM, § 24, p.31) A adequação, assim, não faz sentido, pois na base da própria vontade de verdade como correspondência estão as ficções necessárias para a conservação da espécie. A grande questão é saber o estatuto da ciência que determina que os seres vivos necessitam de certas ficções para se conservarem. Ela mesma trabalha com essas ficções? Se sim, por que devemos comprar o ficcionalismo e a crítica à verdade como adequação? Se não trabalha com ficções, ela pressupõe o critério de verdade como adequação? Esse problema é central para essa pesquisa. Mas, para tratar dele, precisamos ainda de um acúmulo de conteúdos. No final da dissertação, após a exposição da vontade de poder, adentraremos nessa difícil questão, que, na verdade, é o tema central do nosso texto.

³⁴ Por niilismo passivo estamos entendendo aquele estágio no qual o homem sente que não existem mais critérios norteadores para o conhecimento. A síntese do niilismo passivo se encontra na frase “tudo é falso”. Alguns interessantes autores tentam mostrar como é possível fugir do niilismo passivo usando a filosofia de Nietzsche. Nossa pesquisa possui bastante simpatia por eles. Maudemarie Clark é um nome fundamental. Em seu famoso texto *Nietzsche on truth and philosophy*, a autora expõe como é possível verificar no perspectivismo um novo critério de verdade que não pressupõe a correspondência. O verdadeiro perspectivista, para ela, deve levar em consideração os interesses cognitivos e o standard da aceitabilidade racional. (CLARK, M. *Nietzsche: on truth and philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1994.) Günter Abel, em seu artigo "verdade e interpretação", expõe seis interessantes critérios que determinam o grau de verdade de uma proposição. Tais critérios são erigidos a partir do interpretacionismo nietzschiano. (ABEL, 2005, p. 195). Ainda, aqui no Brasil, mesmo sem ter publicado algo especificamente sobre isso, Marco Antônio Casanova, orientador desta pesquisa, também tenta superar o niilismo teórico, buscando na luta entre perspectivas um novo possível critério de verdade.

É importante também ressaltar que Nietzsche não é cético em relação aos resultados das pesquisas científicas devido ao fato de criticar o pressuposto delas. No fundo, o problema da ciência para Nietzsche pode ser entendido sob dois aspectos: (1) A própria ciência esquece o fato de trabalhar baseada em um fundamento não científico e (2) No caso específico da análise de Nietzsche acerca do positivismo, o fato desse tipo de ciência trabalhar ainda com um pressuposto que, do ponto de vista epistemológico, se mostrou impossível após a morte de Deus.

Fizemos uma análise do aforismo levando em consideração seus principais temas, e chegamos à conclusão acima exposta. No entanto, para que o conteúdo do aforismo fique efetivamente distante de possíveis ambigüidades, precisamos fazer uma análise crítica dele, levantando certas questões fundamentais que não devem ter escapado ao leitor.

Primeiro, em certo momento da nossa análise, dissemos que Nietzsche tinha como objetivo encontrar o fundamento que pudesse explicar o fato de a ciência trabalhar sempre pressupondo a convicção na verdade. Nietzsche anuncia duas possíveis hipóteses: a utilidade e a moralidade. Após analisar certos argumentos, chega, então, efetivamente a uma tese: A moralidade é a causa da crença na verdade a todo custo. Não estaria o filósofo fazendo exatamente o mesmo que a ciência criticada por ele? A busca pela causa da convicção na verdade não estaria mais uma vez determinada pela própria verdade? Se sim, teríamos que confessar que Nietzsche cai na contradição de pensar a verdade tanto como objeto de estudo quanto como pressuposto.

Se lermos somente o início do aforismo desconsiderando a determinação do motivo real que leva a ciência a ser considerada devota – que só é exposto no final do texto –, podemos cair em um problema terrível e insolúvel: entenderíamos verdade em um sentido geral e vago, e, assim, teríamos que aceitar as críticas feitas à Nietzsche acima mencionadas, pois se o filósofo busca um conhecimento sobre os motivos que levam a ciência a dar mais valor à verdade do que à mentira, ele também já estaria dando mais valor à verdade do que a mentira. Poderíamos, então, perguntar para Nietzsche: Por que não a mentira? Por que essa necessidade tão imperiosa de determinar a moralidade do pensamento metafísico?

A aparente contradição pode surgir somente se recortarmos o início do aforismo, esquecendo o conteúdo geral dele. Em certo momento do aforismo, como aqui já mostramos, Nietzsche afirma que a ciência é devota por acreditar ainda em um acesso a outro mundo que não o da história, natureza e vida. É somente no final do texto que podemos alcançar o que Nietzsche

entende, afinal, por verdade. Por meio do conteúdo que está presente no final é possível esclarecer o início e afastar de uma vez por todas as possíveis contradições aqui mencionadas.

O que define a devoção da ciência, portanto, não é o simples fato de ela nunca colocar a verdade, em sentido geral, como hipótese. Mas sim o fato de ainda não ter colocado a noção de verdade como adequação como hipótese. Nietzsche, portanto, não entra em contradição, ao repetir, de algum modo, o método científico: o filósofo deseja somente evidenciar o quão devota uma ciência realista ainda é.

Mas, afinal, qual é o problema da ideia de verdade como adequação? Por que essa noção é indefensável? Se não houvesse efetivamente um problema, o conteúdo desse aforismo se resumiria somente a uma mera constatação de que a mesma vontade de verdade que se encontrava nos sistemas metafísicos está presente também no discurso científico. Essa constatação, contudo, só pode ser problemática caso a noção de verdade como correspondência não faça sentido. Por isso, é necessário afinal responder à pergunta “como Deus e suas sombras morreram?”

2 A CRÍTICA À METAFÍSICA NO CONTEXTO DA VIRADA RETÓRICA: O ARGUMENTO ANTIRREALISTA DO JOVEM NIETZSCHE

Para respondermos à pergunta “Como Deus morreu?”, poderíamos recorrer a algumas etapas da história da filosofia, tomando como referência o famoso aforismo “da história de um erro” (CI, Parte IV, pp. 31 e 32). Partindo desse recurso, estaríamos comprando o pressuposto de que, por meio da análise de alguns momentos paradigmáticos da história da filosofia, é possível constatar argumentos relevantes que instauraram a impossibilidade de acesso ao ente divino. Sem dúvida, o próprio Nietzsche utiliza esse recurso. No entanto parece que o filósofo formula, ao mesmo tempo, os seus próprios argumentos que legitimam a morte de Deus.

Como vimos, em *A Gaia Ciência*, não há um momento explícito em que Nietzsche deixe claro o que o levou a constatar a impossibilidade de acesso ao em si. A sentença “*Deus está morto*” aparece no texto sem grandes explicações no que diz respeito a esse conteúdo. É necessário, então, verificarmos se, em outras obras de Nietzsche, não há um estudo mais sério e dedicado onde o autor mostre a impossibilidade de acesso ao em si.

Nesse capítulo, trabalharemos a idéia de morte de Deus no interior do contexto da assim chamada “crítica da linguagem”. O texto central que será analisado é o póstumo e inacabado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, escrito em 1873. Esse texto se encontra no interior de um contexto maior da filosofia nietzschiana, chamado de “virada retórica”. Os cursos sobre retórica fornecerão conteúdos que servirão como acréscimos à análise desse texto.

2.1 Contextualização da virada retórica

Na arte tal como ela é definida então (sob o modelo da retórica) Dionisio praticamente desapareceu. (...) Dionisio sequer pode aparecer: Apolo o precede e, precedendo-o – ele, que o representara – mascara definitivamente seu rosto, abandonando toda a esperança de que o verdadeiro rosto de Dioniso (o rosto da verdade) pudesse um dia revelar-se como tal. Não é na tragédia que o deus morre, é na retórica. (LABARTHE, 1979, p.64)

Essa afirmação de Labarthe é fundamental. Ela nos possibilita chegar à conclusão de que a legitimação da morte de Deus se encontra antes do anúncio que ocorre em *A Gaia Ciência*. Segundo a passagem, a morte de Deus se dá na retórica. Mas o que isso realmente significa?

Primeiro precisamos entender ao que é que a chegada da retórica se contrapõe. Como sabemos, na origem da tragédia, Nietzsche, explicitamente influenciado por Schopenhauer, afirma que o uno primordial é o em si: em termos schopenhauerianos, a vontade como coisa em si (SCHOPENHAUER, 2001, p. 119) . Esse uno primordial manifesta-se como fenômeno no mundo onírico de Apolo, estando subordinado, portanto, às condições a priori de toda representação, a saber, tempo, espaço e causalidade, fundamentos da “dissolução” da unidade da vontade na multiplicidade dos indivíduos. Dentro desse mundo de Apolo, o sujeito pode conhecer por meio da linguagem somente a multiplicidade “dissolvida” do uno-primordial, ou seja, os fenômenos que aparecem em coordenadas espaço-temporais e são efeitos e causas uns dos outros. No entanto, o uno-primordial enquanto tal não pode ser acessado pela linguagem, pois essa possui como limite o mundo fenomênico marcado pelo princípio de individuação. O acesso a tal uno-primordial, se não se dá pelo conhecimento, segundo Nietzsche, só é possível se dar por meio da arte, mais especificamente, da música, pois ela proporciona a conciliação do indivíduo com o uno-primordial. (NT, §1, p. 27).

A tragédia ática é um modelo paradigmático de arte, na medida em que exemplifica por meio do coro e do diálogo a dinâmica da realidade. Tal dinâmica se constitui da seguinte maneira: o uno-primordial, eterno contraditório, se faz aparência, fenômeno dentro do mundo de Apolo. Por meio da experiência dionisíaca da dissolução do indivíduo, o uno se reconcilia consigo mesmo. O apolíneo está presente no diálogo da tragédia ática, parte em que a clareza da linguagem sobressai e, com isso, eleva a forma fenomênica a um estatuto mais belo. Já o dionisíaco diz respeito ao coro, que com seus cantos contagiantes, retira o indivíduo da sua condição fenomênica e possibilita sua fusão com o uno primordial (NT, § 8, p. 57).

Essa experiência dionisíaca da embriaguez é exatamente o que Nietzsche deixa de lado nos seus escritos sobre a retórica. A influência schopenhaueriana é abandonada nesse momento e, sem dúvida, para todo sempre na obra de Nietzsche. Assim, se o elemento dionisíaco é aquele que nos retira do mundo fenomênico e nos eleva até o conhecimento do em si da realidade, podemos falar, sem problemas, se levarmos em consideração os conceitos de Deus e de Suas

sombras, que a morte de Deus não se dá na tragédia³⁵, visto que nesse caso ainda há a possibilidade de um acesso ao em si.

Não podemos esquecer de uma importante distinção que Deleuze faz entre duas concepções acerca de Dionísio presentes em *O Nascimento da tragédia*. A primeira diz respeito ao que já apresentamos aqui: o deus da embriaguez. O outro sentido possível, que provavelmente Deleuze retirou do início do § 10 da obra, é o de Dionísio como o herói das máscaras, aquele que não aparece nunca como si mesmo, mas sempre em uma multiplicidade de configurações distintas³⁶. Essa segunda concepção de Dionísio, somada com certos elementos apolíneos, sem dúvida é a concepção que predomina nas obras posteriores de Nietzsche. Dada a apresentação da distinção, gostaríamos de deixar claro o seguinte: o texto inicial que citamos de Labarthe só faz sentido caso entendamos Dionísio no primeiro sentido.

Não sabemos ainda por que a substituição da tragédia pela retórica possibilita a morte de Deus, mas, sem dúvida alguma, podemos já explicar por qual motivo, segundo Labarthe, Apolo precede Dionísio: se Nietzsche deixa de lado a possibilidade de falar sobre um em si, ou seja, sobre a essência de todas as manifestações, “sobra” somente o mundo onírico de Apolo, isto é, os fenômenos submetidos às diversas formas do princípio da razão. A escolha pelo mundo fenomênico, em última instância, é uma escolha por Apolo, o deus das formas, pulsão responsável pelos claros diálogos representados na tragédia.

O rosto da verdade, portanto, desaparece, isto é, Dionísio é inteiramente substituído por Apolo. Mas o que isso tem a ver com a retórica? Quais são os argumentos que legitimam a relação entre mundo onírico e retórica?

O interesse de Nietzsche pela retórica aparece no ano de 1872. O texto fundamental do filósofo sobre o tema é o *Darstellung der antiken Rhetorik*, normalmente chamado de “cursos sobre retórica”. Além deste texto, temos alguns outros que constituem as informações principais

³⁵ Essa afirmação só faz sentido no contexto filosófico de *O Nascimento da Tragédia*.

³⁶ “[...] Para que possamos, porém, nos servir da terminologia de Platão, dever-se-ia falar mais ou menos do seguinte modo das figuras trágicas do palco helênico: o único dionísio verdadeiramente real aparece numa pluralidade de configurações, na máscara de um herói lutador e como que enredado nas malhas da vontade individual. [...]” (NT, § 10, p. 67 e 67)

sobre a assim chamada “virada retórica” de Nietzsche. São eles: *Abriss der Geschichte der Beredsamkeit* (Compêndio da história da eloquência), *Geschichte der griechischen Beredsamkeit* (História da eloquência grega), *Einleitung zur Rhetorik des Aristóteles* (Introdução à Retórica de Aristóteles), e as notas póstumas de Nietzsche sobre a retórica, todas datadas desse período³⁷. Acreditamos que o texto em que fica revelado de maneira mais clara os motivos filosóficos que levam Nietzsche a se interessar pela retórica é o já citado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*.

Esse interesse não pode ser entendido somente como fruto de uma investida erudita de filólogo, mas sim como sinal de uma proposta filosófica mais profunda. O prestígio dado aos estudos de retórica antiga nesses cursos revela a nova compreensão que Nietzsche possui da essência da linguagem, e, por conseguinte, as conseqüências que tal compreensão traz para os âmbitos da epistemologia e da arte.

Essa nova compreensão acerca da essência da linguagem, na verdade, é devida dos estudos de um linguista chamado Gustav Gerber (1832-1920), lido por Nietzsche exatamente nesse período, assim como de alguns outros importantes autores. O autor citado anuncia que o principal objetivo de suas pesquisas é seguir a orientação da filosofia crítica de Kant, realizando, porém, uma específica crítica da linguagem³⁸. No caso de Gerber, e, por conseguinte, de Nietzsche, não se trata de uma proposta clássica de teoria do conhecimento, mas sim da busca, através de uma compreensão específica das principais figuras da retórica, por uma determinação da essência da linguagem enquanto tal.

A tese principal de Nietzsche é a de que a essência da linguagem é retórica. Mas como? A retórica não seria uma arte que nos possibilita explorar certos âmbitos da linguagem com o fim de fornecer recursos para a persuasão? Mais especificamente, como já havia determinado

³⁷ Todas essas obras se encontram traduzidas e reunidas em uma edição espanhola, chamada *Escritos sobre retórica*. (GUERVÓS. Luis Enrique de Santiago, 2000, Ed. Trotta.) Essa é a edição usada nessa dissertação.

³⁸ Gustav Gerber, apud Frank Vonk: “When [...] nowadays scientific research, starting from mere concepts or abstractions is brought into discredit and taken up with disbelief when in fact empirical research is demanded as fundamental it is clear then that what Kant has begun to investigate as a critique of pure reason must be continued as a critique of impure reason, objectified reason, or as a critique of language.” O texto está disponível em: http://www.frankvonk.femplaza.nl/Artikelen%20en%20wetenschappelijke%20publicaties/gustav_gerber_lecture%20oxford.htm.

Aristóteles de maneira clara, a retórica não explora somente o *tropos* da linguagem, ou seja, as designações impróprias? Se sim, a retórica não pode ser compreendida como a essência da linguagem, mas antes como uma arte que explora certos elementos da linguagem, e, por isso, já sempre pressupõe a “linguagem” sem efetivamente determiná-la.

Só poderemos entender e justificar essa estranha tese no momento em que fizermos uma análise do texto *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*.

2.2 O lugar do homem na história natural e a submissão da linguagem à política

Em *Sobre a verdade e a mentira*, Nietzsche possui dois principais objetivos que estão diretamente interligados. O primeiro objetivo se resume a uma investigação que busca reunir os motivos que levaram o homem a algum dia acreditar na possibilidade de transformar o intelecto em uma ferramenta para alcançar a verdade. O segundo pode ser entendido propriamente como uma empreitada de crítica da linguagem em um sentido kantiano de estipulação de limites. Assim, de maneira geral, nesse texto, Nietzsche tentará saber se a nossa razão, por meio da linguagem, efetivamente pode determinar o real tal como ele é, assim como expor o que levou o homem a ter a crença de que isso é possível.

Nietzsche inicia o texto de forma bastante literária, recorrendo a algumas fortes imagens que nos levam a pensar o quão absurda é a proposta humana de tentar, por meio da sua pequenina razão, dar conta da imensidão do universo. As imagens, assim como a conclusão um tanto quanto cética, lembram muito algumas passagens de Pascal, presentes no artigo II dos seus *Pensamentos* (PASCAL, 1973, pp. 53-85). No entanto, no caso de Nietzsche há um agravante: o homem, em sua miserável condição diante da imensidão do universo, não possui consolo algum na fé em Deus. Trata-se de uma solidão cósmica sem saídas em possíveis apostas.

Ao afirmar que existiram eternidades nas quais o homem não esteve, infinitos que ele não conheceu, e que o surgimento de um ser orgânico com a capacidade de conhecer o mundo é uma exceção, um nada diante da imensidão macro e microscópica do universo, Nietzsche prepara retoricamente a questão crucial: o que levou o homem, mais especificamente o filósofo, a dar tanta importância a si mesmo a ponto de acreditar que seria possível desvendar o universo inteiro fazendo uso de alguns silogismos? (VM, §1, p.39)

A questão se intensifica após Nietzsche lançar a tese de que o intelecto humano não possui como fim o puro conhecimento, mas sim somente a conservação do indivíduo. Não entraremos em detalhes sobre esse ponto, mas Nietzsche, com isso, está somente tentando intensificar a sensação de absurdo que precisamos ter quando observamos que o homem em algum momento teve a ingenuidade de conhecer o universo: o intelecto possui um fim vil, não muito diferente, por exemplo, de qualquer outro órgão do corpo humano, nem mesmo dos órgãos de outros animais. Como poderia, afinal, surgir algo como uma vontade de verdade absoluta em um contexto como esse?

Na continuação do texto, é possível observar que, por intelecto, o filósofo entende basicamente a faculdade responsável pela existência das nossas representações. Estas são as armas que o homem utiliza para se conservar: por não ter um corpo tão forte quanto o de outros animais, o ser humano desenvolveu a estratégia de “falar pelas costas”, ou seja, de construir um mundo “interno” que não está exposto na natureza para os outros seres. Por meio da exploração desse mundo “interno”, o homem pôde, então, se conservar diante das mais diversas ameaças. Não pretendemos justificar essa tese, pois teríamos que, antes de tudo, discutir alguns temas sobre a teoria da evolução de Darwin, ou mesmo levar em consideração, de maneira pouco respeitosa com a ordem histórico-crítica do pensamento de Nietzsche, a proposta da vontade de poder, assim como as críticas que tal teoria possui ao darwinismo³⁹. Como essa descrição de Nietzsche não é fundamental para os objetivos do capítulo, mas mesmo assim queremos somente reconstruir o fundo a partir do qual o essencial realmente irá aparecer, acreditamos que não precisamos propriamente discutir a teoria da evolução ou inserir a vontade de poder.

Além do perigo trazido pelos outros animais, também é preciso considerar um perigo interno, aquele que Nietzsche chama, recorrendo a Hobbes, de guerra de todos contra todos. Os indivíduos que possuem intelecto lutam entre si e ameaçam se extinguir: os homens precisam, então, mais uma vez impulsionados pelo imperativo da conservação, realizar um contrato que possa estabelecer a paz.

³⁹ Trata-se fundamentalmente da crítica de Nietzsche à ênfase dada por Darwin à idéia de conservação. Para o filósofo, não faz sentido algum pensarmos a conservação separada do seu par conceitual intrínseco, a saber, a elevação (ABM, § 13, p.20)

Além de aparecer de maneira extremamente condensada, essa parte, que introduz temas clássicos e complicados da história da filosofia política moderna de maneira um tanto quanto leviana⁴⁰, possui conteúdos que não aparecem novamente na obra madura de Nietzsche, e, quando aparecem, surgem contradizendo o que aqui havia sido dito. Assim, temos a crítica de Nietzsche à ideia de contrato social, presente na genealogia da moral (GM, 2, §17, p. 74 -75.)

Para o filósofo, é somente após o contrato que os homens podem determinar de maneira precisa as designações uniformemente válidas das coisas. Essas designações são necessárias para que os homens possam se organizar politicamente: a linguagem, assim, somente após um contrato, ganha uma organização pública das representações. É determinado e firmado o que cada coisa é, e, com isso, torna-se possível a consolidação de uma promessa do indivíduo perante o grupo. A verdade e a mentira surgem de maneira refletida aqui: se há uma determinação uniformemente válida das coisas, alguém pode embaralhar a organização estabelecida, mais uma vez, devido a uma necessidade de conservação. Assim, surge o mentiroso que, diante de uma situação adversa, transforma o inválido em válido ou vice-versa, somente com o objetivo de não sofrer conseqüências ruins.

Dessa maneira, depois de estabelecido o contrato, o homem pode considerar suas representações sob o ponto de vista da verdade e da falsidade. De modo geral, a busca pela verdade está condicionada ao surgimento do corpo político: a verdade aparece como elemento fundamental para a organização política efetiva⁴¹.

Essa tese aparece no texto de maneira muito condensada. São muitos os detalhes que precisariam ser levados em conta para que a tese pudesse ser mais convincente. De qualquer modo, para nós, são basicamente dois pontos fundamentais que importam.

⁴⁰ No caso de Hobbes seria impensável a idéia de um estado de natureza que efetivamente existiu em algum lugar da história. O estado de natureza é uma abstração da razão.

⁴¹ É importante deixar claro que Nietzsche não afirma nesse texto de maneira categórica que a linguagem em sua totalidade surge com o contrato, ou seja, não se trata, pelo menos aqui, de uma tese convencionalista sobre a origem da linguagem. O filósofo apenas diz que as designações uniformemente válidas surgem com o contrato. De qualquer maneira, não arriscaríamos um aprofundamento nesse tema, pois o próprio texto assim não permite. A questão acerca da origem da linguagem é uma constante no jovem Nietzsche, e recebeu um estudo específico em 1869, em um capítulo introdutório às lições sobre gramática latina, chamado *Vom Ursprung der Sprache* (Da origem da Linguagem). Não iremos, contudo, tratar sobre esse tema aqui.

O primeiro é o fato de Nietzsche pensar a consciência como um elemento submetido à história natural. O filósofo, quando tenta expor a função primária do intelecto, mostrando que a consciência, assim como os princípios que constituem a possibilidade dos enunciados em geral, precisa ser pensada como submetida a uma história, está somente praticando, sem ainda determinar nominalmente, a arte da genealogia. É tarefa do genealogista apontar de que maneira os princípios, valores ou qualquer elemento que apareça para nós como absolutamente correto, eterno e imutável, se formaram no interior de um contexto específico de relações de poder. Esse tema acerca da submissão do sujeito à história natural é fundamental para nós, na medida em que aqui já fica claro como a crítica ao realismo, que aparecerá mais adiante no texto, não possui compromisso algum com um sujeito a-histórico. Por incrível que pareça, Nietzsche é um crítico do realismo que vê problemas enormes na máxima “tudo é subjetivo”. No capítulo 3 trabalharemos melhor esse tema.

O segundo ponto diz respeito ao fato de a vontade de verdade, que está subordinada a certas condições históricas (surgimento da consciência e contrato), não ter nenhum tipo de origem sagrada ou qualquer origem que dê a ela o caráter da inevitabilidade. Acreditamos que Nietzsche está aqui tentando pela primeira vez destruir a tese da inevitabilidade antropológica da metafísica, anunciada de formas diferentes por Pascal, Kant, Albert Lange e Schopenhauer. As questões metafísicas não são inevitáveis por que a natureza humana nos leva a elas. Não há nenhum tipo de disposição natural da razão humana para fazer perguntas metafísicas: essas questões surgem dentro de um contexto histórico específico, e, por isso, a necessidade que delas temos é meramente relativa, contingente.

Mas, e se fosse possível, afinal, mesmo considerando que o intelecto e a sua vontade de verdade possuem uma origem histórica, conhecer efetivamente o mundo? O intelecto serve para conservar, sem dúvida: mas e se, por acaso, servir também para conhecer o mundo tal como ele é?

2.3 O argumento contra o realismo

É a partir da recusa dessa possibilidade que o texto continua. O que consideramos o segundo momento do texto é efetivamente o que mais nos interessa. Nietzsche anuncia: “Mas,

por outro lado, o que são as convenções da linguagem? São produtos eventuais do conhecimento e do sentido da verdade? Coincidem as coisas e suas designações? É a linguagem expressão adequada de toda e qualquer realidade?" (VM, §1, p.47).

A questão, portanto, consiste em saber se a linguagem pode acessar o real. É possível traduzir para o âmbito proposicional aquilo que caracteriza de maneira determinante a realidade enquanto tal?

Seguindo o estilo já empregado na dissertação, citaremos na íntegra uma passagem, buscando reconstruir por meio de alguns elementos presentes nela o sentido do todo. Vejamos:

[...] O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão. Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse "dura" fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva. Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino: que transposições arbitrárias. A que distância voamos além do cânone da certeza. Falamos de uma cobra: A designação não se refere a nada mais do que o enrodilhar-se, e, portanto poderia também caber ao verme. Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma coisa! As diferentes línguas, colocadas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas. A "coisa em si" (tal seria justamente a verdade pura sem consequências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incompreensível e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas. Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova [...] (VM, §1, p.47)

Nietzsche começa a sua análise a partir da determinação do significado de uma palavra. Normalmente, costumamos pensar que uma palavra é concebida como uma representação sonora ou gráfica de uma imagem que surgiu devido ao fato de nosso sistema nervoso ter sido afetado por algum objeto exterior. Dessa maneira, o acontecimento da palavra pressupõe (1) O objeto que nos afeta. (2) Uma imagem percebida devido a esse objeto que nos afetou e, por fim, (3) Um signo que designa exatamente que imagem é essa. Temos, então, três momentos fundamentais que caracterizam perfeitamente de que maneira surge uma palavra. No texto, Nietzsche continua: "Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão." (VM, §1, p.47).

Acima está presente o argumento central dessa passagem. Nietzsche utiliza um princípio já bastante analisado pela tradição para demarcar bem de que maneira se dá a relação entre a palavra e o objeto externo. À primeira vista, a relação entre o princípio de razão e essa problemática é simples: o objeto exterior é a causa da imagem que se apresenta para nós. No entanto, Nietzsche nos diz que seria um uso ilegítimo do princípio da razão caso pensássemos assim. Isso quer dizer, então, que não há uma causa para além do próprio estímulo ocorrido no sistema nervoso? Mas como seria isso possível? Como poderia haver imagem sem a coisa da qual ela é imagem? Nietzsche estaria realmente utilizando o princípio de razão suficiente da maneira correta? Vejamos o que o velho Aristóteles nos diz sobre tal princípio:

Nós acreditamos então que conhecemos pura e simplesmente algo, quando estamos convictos de que apreendemos isto, através de que algo é; Quando sabemos que este através de que é o fundamento, a causa para aquele algo e que, de acordo com isto, ele não pode se comportar de modo diverso do que se comporta. (ARISTÓTELES, Analíticos posteriores, A2, 71b9)

De acordo com essa passagem, temos um conhecimento convicto de algo no momento em que apreendemos aquilo através do qual esse algo aparece enquanto tal. O através aqui é empregado no sentido de fundamento que possibilita o fundado: se há um efeito, precisamos confessar logicamente que há uma causa que possibilita a existência desse efeito, e, por isso, o conhecimento convicto se dá quando sabemos a causa de algo. No caso específico da questão acerca da linguagem, utilizando o princípio de razão suficiente, é preciso afirmar, então, que se há uma imagem possibilitada pelo estímulo do sistema nervoso, necessariamente existe uma causa para essa imagem.

Até esse ponto, Nietzsche poderia concordar perfeitamente. Se não concordasse, não poderia fazer sua crítica partindo do princípio da razão suficiente. Obviamente a imagem precisa ter uma causa, ela não nasce espontaneamente. Mas a situação parece ser mais complicada, pois Nietzsche não afirma de maneira geral que não há causa, mas, por meio de um conhecimento convicto no sentido empregado por Aristóteles na passagem acima, designa com certeza que o objeto externo não é a causa adequada do efeito imagem. Nietzsche diz: não há uma causa exterior. Mas intuitivamente continuamos com a mesma dúvida inicial: como pode haver a recepção de um estímulo? Parece que a única saída seria afirmar que o sistema nervoso produz o próprio estímulo que sofre. De acordo com essa tese de forte teor idealista, nosso órgão deveria

ser pensado como ativo e passivo ao mesmo tempo, pois produz um efeito e o recebe. Assim, na verdade, o homem, ao analisar o processo que culmina na linguagem, negligencia a si mesmo como produtor, apontando, de maneira alienada, o objeto externo como causa do estímulo.

Se Nietzsche defendesse tal saída, teria que afirmar não somente que o em si é inacessível, mas também que ele sequer existe: assim, chegaria à conclusão de que as informações que aparecem para nós são tudo o que a realidade efetivamente pode ser, pois qualquer objeto externo que se encontre para além do estímulo inexistente. Nietzsche afirmaria, com isso, a possibilidade de um conhecimento absoluto.

Caminho sem dúvida muito interessante, mas Nietzsche, por mais que algumas vezes pareça, não é um idealista metafísico prestando contas com a fisiologia. Mas se não é, como pode o filósofo aplicar o princípio da razão com a finalidade de apontar um erro, se ele mesmo parece não respeitar tal princípio?

Em outro momento do texto, Nietzsche parece deixar muito claro que não defende a inexistência da coisa em si, mas sim, e de maneira muito semelhante a Kant, a impossibilidade de conhecermos a coisa em si, o que são duas coisas muito distintas. A passagem a qual nos referimos para chegar a essa afirmação é a seguinte: “Assim como o som enquanto figura de areia, também o x enigmático da coisa em si é primeiramente captado como excitação nervosa, depois como imagem, afinal como som articulado.” (VM, §1, p. 48)

Nessa passagem fica claro que a coisa em si, além de ser um X enigmático, é captada por um estímulo nervoso. Como poderia algo que inexistente ser captado? Como algo que não existe poderia ainda ser designado como desconhecido? De acordo com essas informações, precisamos voltar atrás e pressupor que há uma causa que existe fora do sistema nervoso. Mas como é possível conciliar essa conclusão, que sem dúvida é verdadeira, com a ideia de que não existe causa fora de nós?

Com essa resposta mostramos que Nietzsche respeita o princípio da razão suficiente. Mas esse respeito não parece estar implicando em um desrespeito ao princípio da não contradição? Não disse Nietzsche, em um mesmo parágrafo, duas coisas que se excluem de maneira completa?

É possível responder de maneira leviana que Nietzsche, por ser um crítico da lógica e da razão, não precisa respeitar os axiomas básicos de Aristóteles. Essa saída, além de não nos ajudar em nada, pois antes de ser uma resolução se mostra como uma fuga do problema, ainda desrespeita a própria defesa – não metafísica – que Nietzsche faz da incapacidade humana de abandonar o princípio da não contradição⁴².

Mas então, como pode o filósofo afirmar que há e não há uma causa fora de nós? Nietzsche foi pouco cuidadoso quando afirmou que não há uma causa fora do sistema nervoso. Sem sombra de dúvida essa passagem possibilita ambiguidades. No entanto, se reconstruirmos o contexto no qual ela se insere, podemos deixar mais claro o seu conteúdo, de tal maneira que a contradição desaparecerá. As perguntas que o filósofo faz, antes de realizar essa afirmação, são as seguintes: “Mas, por outro lado, o que são as convenções da linguagem? São produtos eventuais do conhecimento e do sentido da verdade? Coincidem as coisas e suas designações? É a linguagem expressão adequada de toda e qualquer realidade?”

Logo após a realização dessas perguntas, Nietzsche afirma que, se o intelecto não se interessa somente por juízos tautológicos, ele precisa, então, deixar de lado o conhecimento dos objetos da própria realidade. Dado o contexto, parece que Nietzsche está apontando para a impossibilidade radical de conhecermos o conteúdo do objeto externo e não para a inexistência do objeto externo. Quando o filósofo diz que “somente por meio da capacidade de esquecimento pôde o homem acreditar na possibilidade de uma adequação possível entre linguagem e o real”, está no fundo afirmando que os conteúdos presentes no estímulo, na imagem e na palavra não possuem como causa o conteúdo de um objeto externo entendido como o “real em si mesmo”.

Dessa maneira, Nietzsche pode sim aplicar o princípio da razão suficiente como uma ferramenta para criticar todos aqueles que acreditam na possibilidade de uma relação de equivalência entre estímulo, imagem, palavra e a coisa em si. Nós não sentimos prazer devido ao fato de um objeto qualquer ser prazeroso, mas, sem dúvida, sentimos prazer por que algo, sobre o qual nada podemos falar, causa algum tipo de estímulo em nós.

⁴² “Não podemos afirmar e negar uma e a mesma coisa: esta é uma proposição empírica subjetiva, e nela não se expressa uma necessidade, mas, sim, somente, uma incapacidade [...] (FP, 1887, 9(97))

A coisa em si existe, mas não pode ser conhecida. Porém, por que não pode ser conhecida? Após anunciar por meio de exemplos diversos que as designações que temos das coisas no mundo são somente subjetivas, Nietzsche propõe o argumento que fundamenta essa impossibilidade de acesso ao real. Assim nos diz o filósofo:

Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas. Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova [...] (VM, §1, p.47).

A transposição de um estímulo nervoso para uma imagem é uma metáfora. Mas como? Estaria o filósofo afirmando que, quando falamos sobre tal transposição, utilizamos alguns elementos retóricos e poéticos? A situação é mais radical: a própria transposição de um estímulo para uma imagem já é uma metáfora. Nietzsche, quando usa o termo metáfora, não se refere simplesmente ao *tropos* lingüístico: na verdade, leva em consideração a pura ideia da metáfora como transposição de sentidos.

O termo metáfora precisa ser entendido por meio da sua raiz etimológica grega (CASANOVA, 2003, p.20). Significa, de maneira geral, simplesmente transpor algo de um lugar para outro. Com isso, a passagem se esclarece: se entendemos, pressupondo o princípio da identidade, que um estímulo nervoso é algo distinto de uma imagem, precisamos concordar com o fato de que a transposição de um estímulo para uma imagem é necessariamente um acontecimento metafórico. Então, temos uma cadeia de transposições: (1) Da coisa para o estímulo (2) Do estímulo para a imagem e, por fim, (3) Da imagem para a palavra. Cada um desses acontecimentos é uma metáfora.

Nietzsche fala de “esferas”. As esferas do estímulo, da imagem e da linguagem. Essas esferas são incomensuravelmente distintas entre si. Como podemos ter a garantia de que uma informação continua a mesma quando apresentada em cada esfera de maneira distinta? A resposta a essa pergunta pode ser dada por meio de outra questão: que outra esfera poderia possibilitar, sem já ter realizado uma transposição metafórica, uma confirmação necessária de que algo continua assim como é independentemente das metáforas?

Se a nossa linguagem se encontra em uma esfera específica, como seria possível defendermos que ela possui a capacidade de designar o real tal como ele é? O X enigmático da coisa em si, a cada novo “salto” no interior de uma esfera, se torna algo absolutamente outro, de tal maneira que precisamos confessar, então, que a linguagem nada tem a ver com o em si da realidade, já que ela, além de ser constituída por um conjunto de metáforas, é também resultado de muitas outras metáforas.

É impossível acessar o real tal como ele é, pois todo ato de acesso pressupõe um “horizonte” que determina as condições sem as quais o ato não se realiza. Em última instância: todo acesso precisa ser pensado como metafórico, pois o meio a partir do qual se dá o acesso é necessariamente uma transposição. O argumento, resumidamente, é simples e intuitivo: uma imagem é uma imagem, um estímulo é um estímulo e uma coisa é uma coisa. Não temos nenhum meio para descobrir se a coisa continua a mesma quando se transforma em excitação nervosa, depois em imagem e, por fim, em palavra: na verdade, o único fato perceptível é que cada esfera se encontra incomensuravelmente distante uma da outra.

Só seria possível um acesso ao real enquanto tal caso pudéssemos ser um com o real, no entanto, tal possibilidade precisa ser negada pelo princípio de identidade: como o que acessa e o acessado seriam um só? Para o homem acessar o real teria que, antes de ser homem, realizar tal acesso por meio das suas faculdades humanas, demasiado humanas. Como isso é impossível, obviamente, é preciso dizer: o homem não possui nenhuma “ponte” para o real. A possibilidade de traduzirmos por meio de proposições aquilo que a realidade é está refutada.

Se a nossa linguagem nada mais é senão um fruto de metáforas, nos encontramos em um profundo relativismo arbitrário? Se todo e qualquer discurso não pode mais, para garantir a sua legitimidade, apelar para um fato em si, quais critérios podem evidenciar a distinção entre falso e verdadeiro?

2.4 **História, linguagem e o lugar privilegiado do artista**

O que é, portanto, a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos; em resumo, 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 e que não é considerada mais como tal, mas apenas como metal. (VM, §1, p.47)

A verdade, segundo Nietzsche, não pode ser pensada partir da ideia de uma relação isomórfica entre o homem e a realidade. Se todo o nosso conhecimento pressupõe a linguagem, e esta se encontra em uma esfera específica, é um absurdo afirmar que proposições podem acessar o real tal como ele é. Por isso, a verdade é uma multidão de antropomorfismos. Na definição, no entanto, além de metáfora e antropomorfismo, Nietzsche usa também o termo metonímia.

Para compreender o lugar da metonímia na definição que Nietzsche dá de verdade é importante expor a posição do filósofo em relação à formação dos conceitos. Não muito diferente de uma tradição abstracionista, para Nietzsche o conceito consiste basicamente no esquecimento de uma imensidão de aspectos individuais e na reunião em uma unidade daquilo que há de semelhante entre os particulares. Assim, o conceito não determina cada aspecto dos indivíduos compreendidos nele: ele é a transposição das características individuais para uma unidade fictícia. O conceito é uma substancialização de algumas relações de semelhança entre indivíduos distintos entre si.

Dessa maneira, os conceitos são transposições das nossas experiências singulares com o mundo. Nesse sentido, a formação do conceito é uma construção metafórica: transpomos as experiências singulares que travamos com os objetos para uma unidade abstrata, com o fim de abarcar a multiplicidade do mundo.

Por esse motivo, para Nietzsche, mesmo os atos lógicos que possibilitam a formação do conceito são, em última instância, artísticos. Não obviamente pensados como ferramentas utilizadas na construção de obras de arte, mas sim entendidos como operações fisiológicas que buscam impor formas ao múltiplo com o fim de facilitar a existência humana. Nietzsche começa aqui a delinear a estranha relação existente entre arte, fisiologia e epistemologia: a conservação do corpo humano se dá, em última instância, por meio de um processo artístico de criação de formas e a formação de conceitos é um exemplo específico desse processo.

Para Nietzsche, o que leva o homem a ordenar o múltiplo das experiências singulares em conceitos é uma necessidade de conservação. Podemos perceber, sem grandes problemas, que o homem, caso não realizasse tal atividade, não poderia se organizar minimamente na existência, visto que a multiplicidade das experiências sensíveis não possibilitaria qualquer estabilidade para as práticas humanas em geral, nem mesmo uma previsão de possíveis acontecimentos. Como

poderia o homem fazer qualquer coisa se a cada momento a experiência mostrasse a ele algo absolutamente distinto? Nem sequer podemos imaginar como seria possível uma existência assim: sem os conceitos os homens seriam tais como o discípulo de Heráclito. Foi preciso, então, que o homem esquecesse grosseiramente a multiplicidade individual que tende ao incomensurável para que pudesse fincar pé na existência e se organizar da maneira devida. Contra a multiplicidade, assim, lançou suas redes conceituais, fornecendo à experiência catálogos e gavetas⁴³.

Os conceitos, que precisam ser pensados de maneira geral como *tropos*, são ainda, mais especificamente, metonímias⁴⁴. Para explicar essa estranha relação, precisamos determinar o que aqui estamos chamando de metonímia. Façamos isso de maneira simples, partindo de uma análise do seguinte exemplo: “dê pão ao povo faminto”. O sentido dado na sentença ao termo “pão” é distinto do natural. Pão, nesse caso, designa, de maneira geral, todo e qualquer ente que sirva como alimento. Na metonímia, a transposição se dá, portanto, da seguinte maneira: um elemento, que possui algum tipo de relação lógica com outros, passa a designar, devido à semelhança, todos os elementos possíveis presentes em um conjunto. Pão, obviamente, possui uma relação lógica com elementos da sua espécie, tal como carne, manteiga, queijo etc. Esse termo particular, então, é eleito para designar uma série de representações também particulares.

No caso da formação dos conceitos, acontece algo de semelhante: um termo geral nada mais é senão a representação de um grupo de particulares. Assim, para reduzir a multiplicidade dos individuais a certas unidades, o homem realiza uma atividade, sobretudo estética: impõe forma as suas experiências particulares, construindo um mundo organizado conceitualmente.

De acordo com essa analogia, Nietzsche passa a observar na tradição filosófica, fundamentalmente a platônica, a característica fundamental da metonímia: a troca da causa pelo efeito. Após a criação da unidade, os filósofos passaram a determinar o conceito como causa dos particulares, como se o mundo fosse ordenado, em si mesmo, pelos conceitos. Assim, pensamos a

⁴³ Nietzsche afirma, em um fragmento de 1872, o seguinte: “En el filósofo las actividades se continúan a través de una metáfora. La tendencia al dominio unitario. Todas las cosas tienden a lo inconmensurable, el carácter individual en la naturaleza es raramente firme, siempre trata de abarcar cada vez más.” (SANTIAGO GUERVÓS, 200, p.217)

⁴⁴ Assim diz Nietzsche, em um fragmento do verão de 1872: “Las abstracciones son metonímias, es decir, confundir la causa y el efecto. Ahora bien, todo concepto es una metonímia y en los conceptos se precede a si mismo el conocimiento. La ‘verdad’ se convierte en un poder, cuando nosotros La hemos primeiro liberado como abstracción.” (SANTIAGO GUERVÓS, 200, p.217)

“honestidade”, a “justiça” e o “bem” como causas dos próprios entes particulares que são representados por esses conceitos.

Em suma: os conceitos também são transposições. Segundo o filósofo, esses conceitos se sedimentam historicamente de tal maneira que passam a fazer parte de um sistema complexo de designações, repleto de relações lógicas internas, compartilhado inconscientemente por integrantes de uma cultura.

Essa estrutura ou sistema de designações possui sempre como origem uma experiência sensível. Todo conceito, independentemente da quantidade de representações que abarca, possui uma história que pode ser remontada aos seus primórdios empíricos⁴⁵. No entanto, com isso, não podemos cair em uma espécie de mito do fato, como se a experiência singular com um objeto sensível tivesse algum tipo de privilégio epistemológico em relação aos conceitos abstratos: a relação com um objeto singular é metafórica, e, por isso, não podemos apelar aqui para uma dicotomia, ainda metafísica, entre *physis/nomos*, onde a relação natural com o ente teria algum tipo de privilégio em relação ao contato com a realidade já sempre mediado por conceitos. A experiência singular não nos leva a uma intuição da coisa mesma: é somente mais uma metáfora, sem dúvida desencadeadora das metonímias conceituais, mas, uma transposição, como todo e qualquer conceito⁴⁶.

As proposições consideradas verdadeiras, seja pelo senso comum, pelo conhecimento metafísico ou mesmo pela ciência, nada mais são senão desenvolvimentos de possibilidades oriundas de uma estrutura lingüística sedimentada em uma história. Tais proposições, segundo o autor, só podem ser consideradas verdadeiras – no sentido da correspondência com o real – pelo fato de esquecermos a origem metafórica de todo conhecimento e naturalizamos certa sensação realista de que a nossa linguagem acessa o mundo. No entanto, tal linguagem não pode ter como

⁴⁵ No texto de Jacques Derrida *mitologia branca*, presente na obra *As margens da filosofia*, essa tese sobre a origem empírica dos conceitos é muito bem explorada. (DERRIDA, 1992, p.249-314)

⁴⁶ Esse é um ponto delicado. Em algumas passagens, Nietzsche parece compreender que a própria realidade é constituída por elementos individuais incomensuráveis. No entanto, tal afirmação está em completa contradição com a tese de que o real é o X inacessível. Preferimos, portanto, compreender a multiplicidade inabarcável como um tipo específico de *tropos*: o múltiplo é somente a infinidade de experiências humanas, demasiado humanas. Por isso, a própria multiplicidade já é antropomórfica. Contudo, tal multiplicidade se encontra em uma esfera diferente daquela onde se encontram presentes os conceitos. Além disso, Nietzsche em certo momento do texto afirma o caráter transcendental do tempo e do espaço. Todos os elementos individuais, desse modo, se encontram submetidos a esses princípios antropomórficos. Para mais informações sobre isso: (HAN-PILE, 2010, 171-196.).

fundamento o real, nem mesmo um sujeito a-histórico, mas sim a complexificação de sedimentos históricos que aparece para o povo como algo canônico.

Tal estrutura de designações está, em última instância, em devir, e, por isso Nietzsche fala em batalhão móvel de metáforas. No entanto, essa mobilidade não faz com que a humanidade viva em um caos de designações: os homens só podem esquecer a origem histórica de suas designações por que a própria dinâmica da história permite isso. Devido ao fato de haver uma progressiva complexificação das estruturas linguísticas, os homens puderam, então, confundir as estruturas da linguagem com estruturas da realidade.

Assim, naturalmente, com a história, as experiências singulares foram catalogadas, colocadas em certas categorias, cresceram em complexificação e ordenamento, até que o âmbito público da linguagem tornou possível também um estudo das leis internas dessas estruturas, assim como o uso positivo dessas estruturas para a ampliação do conhecimento humano.

Essa nova concepção de Nietzsche acerca da linguagem atinge a metafísica em dois pontos: primeiro, as designações organizadas em sistemas nada têm a ver com o em si. Para o filósofo, a metafísica é somente uma exploração de certas possibilidades gramaticais. Essa crítica persiste na filosofia de Nietzsche até a sua obra tardia: assim o filósofo afirma, em o *Crepúsculo dos ídolos*, que só poderemos nos livrar de Deus quando nos livrarmos da gramática (CI, Parte 3I, p. 26 e 27). Essa “libertação”, porém, não diz respeito a uma proposta dadaísta de destruição completa da gramática por meio da produção de barbarismos: Nietzsche está falando que a gramática, devido à sua coesão interna, deu ao homem a esperança de que seria possível ampliar suas regras até a realidade. Essa crítica de Nietzsche à metafísica começa ainda na década de 60 e perdura até o final da sua obra. O outro ponto diz respeito a uma crítica de teor empirista. Como a nossa linguagem possui uma ligação incontornável com elementos sensíveis, a utilização dos conceitos com o fim de designar realidades suprassensíveis precisa ser vista como um abuso de linguagem.

As ciências empíricas não possuem problema algum em afirmar que a linguagem possui uma relação incontornável com a empiria. Na verdade, essa é uma tese fundamental dos filósofos positivistas e neo-positivistas. No entanto, a posição de Nietzsche – nesse texto específico - em relação ao trabalho das ciências, se resume à afirmação de que conhecimento empírico algum possui relação com os fatos da realidade. O mito do fato precisa ser desmascarado por uma posição anti-realista radical: a ciência, ao tratar da empiria, trabalha também com metonímias.

Ela depende, para realizar seus juízos sintéticos, de um batalhão móvel de metáforas, ou seja, de estruturas linguísticas sedimentadas historicamente, e, por isso, qualquer pretensão de universalidade precisa ser deixada de lado. Tanto a adequação ao fato quanto a universalidade dos enunciados são impossíveis, pois, para Nietzsche, a verdade científica não possui como fundamento a realidade, um sujeito transcendental, ou, ainda, uma linguagem a-histórica. Também se torna impossível, como nos diz Gianni Vattimo (VATTIMO, 2010, p. 72), a defesa de um horizonte histórico *epocal*: não há a unidade transcendente do mundo, pois as estruturas de significados não totalizam em uma unidade. No entanto, ainda assim, isso não quer dizer que não haja estabilidade (duração relativa no interior do devir) dos significados em geral. Somente essa estabilidade pode explicar a legitimidade inegável apresentada por certos juízos científicos.

Mas, afinal, é possível falar em uma nova verdade que não pressuponha todos esses elementos que Nietzsche considera impossíveis? Acreditamos que sim, que o texto nos fornece essa possibilidade. Contudo, o filósofo parece não ter o interesse de explorar uma possível reconstrução do conhecimento levando em consideração as bases movediças da história. Para explicar a negligência de Nietzsche, é preciso apresentar alguns temas.

Segundo certa tradição que remonta a Aristóteles, a linguagem pode ser dividida em duas grandes áreas: a linguagem própria e imprópria (DRA, parte III, pp. 91,91 e 92). O discurso artístico, assim como o retórico, se encontra no interior da linguagem imprópria, na medida em que transpõe, por meio das figuras de linguagem, o sentido natural dos termos. Os discursos próprios utilizados pelas ciências em geral tratam os termos tais como eles são, sem recorrer a transposições, pois como o objetivo fundamental é a comunicação clara e distinta, não faz sentido algum proliferar ambigüidades devido a algum imperativo de ordem estética.

Já sabemos o suficiente para confundir um pouco essa distinção clara entre esses dois campos da linguagem. Se os conceitos são tropológicos quanto à sua formação, se a própria linguagem é uma esfera específica, com que direito, afinal, podemos distinguir os dois discursos? O sentido literal dos termos, considerado do ponto de vista epistemológico, nada mais é senão metáfora⁴⁷.

⁴⁷ É importante, antes de tudo, fazer um esclarecimento: no texto que trabalhamos aqui, Nietzsche pensa transposição e metáfora como sinônimas. No entanto, o próprio filósofo apresenta, em outro texto, a metáfora como um *tropos* possível. Na verdade, o sentido geral de metáfora como transposição é uma determinação da lei geral do *tropos*, e, por isso, muitas vezes, desde a antiguidade, a metáfora foi considerada não somente como um tipo específico de *tropos*, mas sim o *tropos* enquanto tal. Até hoje, muitas vezes, quando falamos que um texto acadêmico possui

Após fazer a confusão dentro da linguagem - no momento em que mostra que o conceito também é impróprio, pois é tropológico- Nietzsche percebe que, ao contrário do que havia sido dito até então, é preciso dar uma importância fundamental à retórica ou a qualquer atividade que utilize conscientemente e sistematicamente os *tropos*. Isso se dá por que a exploração dos *tropos* realizada por certas atividades linguísticas específicas evidencia o caráter tropológico de todo e qualquer enunciado lingüístico, além de continuar com o devir das transposições, possibilitando, assim, que nos livremos, por mais que pareça estranho, da mentira da verdade (entendida aqui a partir de duas características: correspondência e universalidade a priori). O trabalho artístico somente reproduz de maneira explícita a atividade que está na base da própria formação da linguagem. O conhecimento científico tenta trabalhar com as estruturas de *tropos* sedimentados, aumentando a organização interna dos sistemas de designações. No entanto, com isso, ao invés de continuar o processo artístico de transposição já iniciado, cessa o devir por meio da busca da contínua estabilidade. A ciência, para Nietzsche, é, portanto, uma inversão da lógica das transposições, e está ancorada, em última instância, em um grupo de conceitos que em natureza não é distinto das metáforas que o conhecimento racional tenta retirar do seu discurso.

No entanto, não podemos deixar de expor o seguinte: os *tropos* usados nas artes em geral só conseguem ter o seu fim conquistado – o efeito estético – por contarem com a estabilidade dos *tropos* sedimentados historicamente. Uma metáfora em uma poesia só faz sentido, mesmo que embaralhe as designações próprias em geral, por que possui como fundamento designações que apesar de tropológicas são públicas. Por exemplo, no verso “o meu peito é uma varanda onde o tempo já não anda”, obviamente o termo varanda está sendo utilizado de maneira tropológica. O efeito estético só é possível por que podemos perceber a relação existente entre dois *tropos* sedimentados já constituídos: o peito e a varanda. Se não houvesse propriamente nenhum *tropos* compartilhado, a própria poesia não poderia ressignificar os termos. Em última instância: a própria arte, por mais que tenha um lugar privilegiado, não poderia sequer existir se não houvesse um esquecimento saudável do caráter tropológico de todo o conhecimento. Após essa conclusão, não precisaríamos ainda confessar a necessidade da distinção entre próprio e impróprio, só que, agora, com outros argumentos legitimadores?

linguagem figurada em excesso, não afirmamos: “tem muitas metonímias, mas não tantas sinédoques”. De maneira geral, falamos “é obscuro, pois tem muita metáfora”.

O próprio nada mais é senão a cristalização histórica de transposições. Nietzsche não embaralha os campos: ele fornece um novo princípio para a distinção. A linguagem própria se diferencia da imprópria devido ao grau de sedimentação dos termos.

Mas se existe de fato uma distinção de grau entre os *tropos* próprios e impróprios, não seria possível, então, legitimar o conhecimento que se encontra na esfera dos *tropos* historicamente sedimentados? Sem dúvida, essa possibilidade existe. Esse novo conceito de verdade, no entanto, não interessa a Nietzsche. Muito influenciado ainda pela metafísica do gênio de Schopenhauer – mesmo sem comprar a tese da vontade como coisa em si – o filósofo possui um explícito interesse em privilegiar o homem da intuição em detrimento do homem da abstração.

Além de não explorar, por falta de interesse, a possibilidade de uma reconstrução de todo o conhecimento, Nietzsche não estaria dando à metafísica, ao afirmar simplesmente que a verdade é uma mentira, o domínio absoluto sobre o sentido de verdade? A verdade nesse texto só pôde ser vista como mentira por que Nietzsche pressupõe a adequação como critério de legitimidade das proposições. Como a adequação é impossível, sobram somente os *tropos*. Mas a real transvaloração da metafísica não se daria no momento em que outro sentido de verdade fosse proposto? Sim, e o elogio ao artista, em última instância, mostra que Nietzsche nesse momento inverte a metafísica sem propor um novo princípio. Por estar interessado em uma crítica à metafísica e, ao mesmo tempo, não deixar de lado a influência de Schopenhauer, Nietzsche não faz o que poderia ser fundamental para um projeto de superação da metafísica: analisar diversos dos pontos trabalhados no texto com o fim de iniciar a reconstrução do edifício do conhecimento. Afinal, como as designações tornam-se canônicas? No que consistem propriamente as leis internas da linguagem? Quais são elas? Como o conhecimento científico pressupõe essas leis? E qual é o lugar da lógica formal nisso tudo? Enfim, Nietzsche teria que desenvolver alguns temas que, devido à sua falta de interesse, ficam obscuros, demasiado gerais e vagos. Por isso, por mais que possamos visualizar a possibilidade de uma nova verdade, não temos as condições necessárias para mostrar como ela se dá, de que modo, em que âmbito, qual extensão de sua validade, entre outras coisas.

3 A ASSUNÇÃO DO DEVIR COMO PRINCÍPIO: FICCIONALISMO E CRÍTICA DO SUJEITO

No capítulo anterior, duas teses importantes foram anunciadas (1) a submissão do sujeito ao vir-a-ser e (2) a defesa da existência de uma coisa em si incognoscível. Nesse capítulo, iremos realizar um aprofundamento do ponto (1), mostrando que a própria defesa de uma unidade a priori da consciência ainda é metafísica. A partir desse aprofundamento, outra posição de Nietzsche em relação à coisa em si terá o seu lugar. Além disso, a crítica ao sujeito trará como consequência uma ampla discussão acerca do projeto nietzschiano de superação da metafísica. Essa ampla discussão, por sua vez, nos levará à proposta da vontade de poder. Por isso, a crítica ao sujeito é a chave que nos possibilitará entrar na questão fundamental da dissertação: é possível conciliar o ficcionalismo e ontologia?

3.1 Crítica ao sujeito

Defeito hereditário dos filósofos – Todos os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer, paira diante deles “o homem”, como uma *aeterna veritas*, como algo que permanece igual em todo o torvelinho, como uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem, entretanto, nada mais é, no fundo, do que um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *muito limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; muitos chegam a tomar, despercebidamente, a mais jovem das configurações do homem, tal como surgiu sob a pressão de determinadas religiões, e até mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma firme de que se tem de partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, que até mesmo a faculdade de conhecimento veio a ser; enquanto alguns deles chegam a fazer com que o mundo inteiro se urda a partir dessa faculdade de conhecimento. – Ora, *tudo o que é essencial* no desenvolvimento humano transcorreu em tempos primordiais, bem antes desses quatro mil anos que conhecemos mais ou menos; nestes pode ser que o homem não se tenha alterado muito mais. Mas o filósofo vê “instintos” no homem do presente e admite que estes fazem parte dos fatos inalteráveis do homem e nessa medida podem fornecer uma chave para o entendimento do mundo em geral: a teologia inteira está edificada sobre o falar-se do homem dos últimos quatro milênios como de um *eterno*, em direção ao qual todas as coisas do mundo desde o início tenderiam naturalmente. Mas tudo veio a ser; *não há fatos eternos*: assim como não há verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é necessário de agora em diante e, com ele, a virtude da modéstia. (HDH, § 2, p. 16)

Nessa passagem se encontra presente a proposta central de *Humano, demasiado humano*. Referimos-nos à tese de que a faculdade da cognição veio a ser, isto é, surgiu em determinado contexto histórico, e, por isso, não pode servir como fundamento para nenhuma *aeterna veritas*. O filosofar histórico é necessário, já que serve como um instrumento de desmistificação, na medida em que termina com a arrogância daqueles que, ao analisarem um ente - o intelecto e suas

condições de possibilidade - levando em consideração somente determinado momento de seu desenvolvimento, acreditam que desvendaram os fundamentos últimos da realidade.

No contexto de *Humano, demasiado humano*, podemos encontrar um afastamento de Nietzsche em relação à filosofia transcendental. Essa separação aparece, basicamente, na tese principal do texto: o tempo não é somente ideal, pois é mais originário do que o sujeito. No entanto, curiosamente, é também em *Humano, demasiado humano* que podemos perceber uma aproximação maior de Nietzsche com a filosofia transcendental, na medida em que o autor associa as categorias às condições de possibilidade da representação. Assim, nessa obra, há uma aparente situação conflitante: o tempo não é ideal, mas, ao mesmo tempo, outras condições de possibilidade são⁴⁸.

A situação fica embaraçosa, quando, em uma passagem específica, Nietzsche associa também o tempo ao erro. Afirma que “nossas sensações de tempo e espaço são falsas, por que, examinadas consistentemente, levam a contradições lógicas” (*HDM*, §19, p. 29). Não discutiremos aqui o estatuto do termo “falsidade”, pois, se assim fizéssemos, adiantaríamos muitos temas. De qualquer modo, basta deixar claro que Nietzsche determina incessantemente as condições de possibilidade transcendentais como erros ou ficções necessárias para a conservação da espécie. Assim, a situação espantosa consiste no seguinte: o tempo é pressuposto fundamental, mais originário do que o sujeito, todavia, ainda assim, é uma ficção. Como isso é possível?

Primeiro, queremos deixar mais claro que Nietzsche de fato está flertando com a filosofia transcendental em *Humano, demasiado humano*. Na passagem que citamos acima, Nietzsche se refere à faculdade do entendimento. Sabemos, levando em consideração o esquematismo de Kant, que tal faculdade possui princípios que determinam formalmente a matéria das intuições sensíveis. Esses princípios recebem uma organização na segunda parte da lógica transcendental, com base na tábua das categorias, da seguinte maneira: axiomas da intuição, antecipações da percepção, analogias da experiência e postulados do pensamento empírico em geral (KANT, pp. 196 -197, 1985). Nietzsche, por mais que não mostre em detalhes que está entendendo a “faculdade da cognição” nesse sentido, utiliza o tempo inteiro nesse primeiro livro de HDH uma linguagem retirada da filosofia transcendental: mundo da representação, por exemplo, é um termo usado pelo filósofo (HDH, §19, pp.29 e 30).

⁴⁸ O trabalho de Kevin Hill, intitulado *From Kantian temporality to Nietzschean naturalism*, trata do realismo do tempo em humano demasiado humano. HILL, Kevin. *From Kantian Temporality to Nietzschean Naturalism*. In: DRIES, M. (ed.). *Nietzsche on Time and History*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 2008. pp. 75-86.

Obviamente, sabemos que Nietzsche, diferentemente de Kant, não organizou uma tábua de categorias, nem deduziu dela uma tábua de princípios. O filósofo, não somente em *Humano, demasiado humano*, frequentemente faz comentários isolados em relação às categorias, e, por não dar a atenção a algumas das conquistas de Kant, analisa ou critica categorias derivadas (ação e paixão, movimento etc.) ou mesmo esquemas (como é o caso do número em HDH).

Todavia, por mais que não se preocupe com o princípio sistemático da tábua das categorias, o filósofo parece ter entendido bem o sentido geral das formas do entendimento. Independentemente de qual seja, todas as categorias possuem a “função” de possibilitar a inteligibilidade de uma intuição (no caso de Nietzsche, sensação seria o termo mais correto). O interesse de Nietzsche, assim, diz respeito a esse sentido geral das categorias, e, por isso, os casos específicos não são levados em consideração de maneira sistemática, por mais que sejam analisados com muita frequência.

As críticas de Nietzsche - que serão apresentadas mais tarde - se baseiam na ideia de que é impossível uma fundamentação absoluta das categorias, seja por meio do idealismo transcendental ou de um realismo pré-crítico. Como Nietzsche não recusa a existência das categorias primitivas, acredita ainda na função última delas, a saber, possibilitar a experiência. Por isso, sua crítica precisa ser inserida no âmbito dos fundamentos que possibilitam a objetividade das categorias: não se trata de uma desconsideração do caráter transcendental delas⁴⁹.

Mais do que uma mera “falta de rigor”, parece que Nietzsche possui um motivo filosófico para considerar somente a função geral das categorias. Uma análise dessas, seja formal ou transcendental, esconde sempre o mais fundamental: o fato inequívoco de que a faculdade do entendimento veio-a-ser. A tarefa da dedução transcendental, por mais que seja fundamental e importante, padece da doença hereditária de todos os filósofos: a falta de sentido da história. Ao provar que o conhecimento dos objetos depende das categorias, o filósofo crítico está somente organizando e esclarecendo certos aspectos atuais da estrutura cognoscente humana. A tarefa *de fato* crítica consiste em mostrar as origens históricas sem as quais não seria possível o estado atual no qual se encontra o homem, e, por isso, também uma dedução dos princípios do seu

⁴⁹ O que nos permite realizar essa afirmação é o fato de Nietzsche incessantemente afirmar que sem as categorias a experiência humana seria impossível. A única diferença é que o filósofo não acredita que com isso consigamos alcançar a objetividade de categorias a priori: na verdade, somente constatamos a utilidade pragmática das categorias. Esse tema será mais explorado adiante. (GC, §121, p. 145)

entendimento. A genealogia⁵⁰, assim, com sua procura pela origem do valor, é o método que busca as raízes mais fundamentais de todas, anteriores em importância à própria descrição da estrutura cognoscente atual. Não seria, então, a genealogia a verdadeira crítica? Deleuze já havia dito: “[...] A filosofia dos valores, tal como ele (Nietzsche) a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de fazer filosofia a marteladas [...]” (DELEUZE, p.1, 1976).

É preciso designar melhor o sentido de história, com o fim de evitar a sacralização mágica desse termo. Nietzsche normalmente usa dois termos, e no aforismo que citamos, ambos aparecem juntos: história e vir-a-ser. Primeiro, no que diz respeito à história, precisamos deixar claro que Nietzsche em *Humano, demasiado humano* não pode ser de modo algum visto como um hermeneuta. O filósofo afirma explicitamente no aforismo acima que não está se referindo à história das sociedades, portanto, não se trata propriamente da vida do espírito: não afirma que uma época chamada modernidade possui uma visão de mundo ou, foucaultianamente, um solo arqueológico. A faculdade de cognição veio-a-ser e sua história é antiga: diz respeito a um tempo imemorável, anterior mesmo ao próprio surgimento das civilizações. Nietzsche, portanto, está se referindo, pelo menos aqui em HDM, no que diz respeito especificamente à faculdade da cognição, a uma história natural.

Mas de onde Nietzsche tira a certeza de que o sujeito e suas categorias estão submetidos ao devir da história natural? A partir de uma passagem póstuma é possível compreender no que é que se fundamenta essa certeza de Nietzsche:

O que nos separa tanto de Kant quanto de Platão e Leibniz: nós acreditamos apenas no devir, inclusive no domínio do mental; nós somos *históricos* de cabo a rabo. Esta é a

⁵⁰ Sabemos que Nietzsche não realiza uma proposta genealógica explícita, por mais que o sentido de genealogia, ainda não determinado de maneira completa, esteja presente de maneira clara em muitos momentos de *Humano, demasiado humano*. Afinal, o que é a tão desejada busca pela história da gênese do pensamento, senão uma genealogia, ou seja, uma tentativa de reconstruir historicamente o modo como conhecemos o mundo? Nietzsche, na genealogia da moral (GM, §4, p.10), nos mostra como em *Humano, demasiado humano*, fundamentalmente na parte “contribuição à história dos sentimentos morais”, já havia realizado uma busca pelas origens dos valores morais. Michel Foucault trata com detalhe sobre esse tema em sua obra *Microfísica do poder*, mais especificamente, na parte sobre Nietzsche, chamada *Nietzsche, a genealogia e a história*. Foucault mostra que termos como *entstehung* (emergência, ponto de surgimento) e *herkunft* (proveniência, pertencimento a um grupo ou classe) são mais interessantes para determinar o objeto da genealogia do que o termo *ursprung* (FOUCAULT, p. 20, 1981). Segundo o autor, Nietzsche utiliza o termo “*ursprung*” quando se refere à busca metafísica pela origem dos valores. Essa busca desconsidera as descontinuidades da história, pois está interessada em encontrar a essência da coisa, sua mais pura possibilidade. O que nos importa é que nesse texto, Foucault mostra que a distinção, por exemplo, entre *herkunft* e *ursprung*, já estava presente mesmo em *Humano, demasiado humano*. Desse modo, fica evidente que Nietzsche já exercitava a prática genealógica nessa obra, mesmo que somente mais tarde fosse adotar explicitamente a genealogia como método fundamental.

grande mudança. Lamarck e Hegel . Darwin é apenas um efeito posterior. O modo de pensar de *Heráclito* e de *Empédocles* ressurgiu. Mesmo Kant não superou a *contradictio in adjecto*: espírito puro. Nós, entretanto... (KSA, vol. XI, p. 442)

Existem diversos modos de compreender a crítica de Nietzsche ao sujeito. Trabalharemos agora duas. No capítulo IV teremos a oportunidade de elucidar ainda uma terceira. A primeira crítica pode ser intitulada de “argumento da contingência humana”. A segunda receberá aqui o nome de “argumento das sínteses em devir”.

O primeiro argumento possui uma estrutura muito simples. Se o homem surgiu, o tempo não pode ter surgido com o homem, pois a ideia de surgimento do tempo é tão contraditória quanto à noção de um quadrado circular. Se qualquer surgimento já pressupõe temporalidade, conclui-se, então, que não faz sentido afirmar que o tempo surgiu. O homem, contudo, é contingente, isto é, ele surge em determinado momento de uma história que o precede. Logo, o tempo não pode ser uma intuição antropomórfica. Obviamente, uma filosofia que nega a possibilidade de um ser suprassensível trans-temporal precisa admitir o vir-a-ser como o princípio dos princípios: por isso o devir ganha um lugar tão fundamental na obra de Nietzsche.

Esse argumento, que se legitima especulativamente, ganha ainda mais força no momento em que levamos em consideração a crescente influência da história no contexto intelectual do século XIX. O homem passa a ser visto, devido aos resultados de pesquisas empíricas, como um ente submetido às histórias natural e social. Perde, portanto, o estatuto de ser a-histórico, e torna-se uma obra contingente produzida pela natureza e por contextos sociais. Dessa maneira, no momento em que a história ganha seu lugar e mostra com evidência a contingência da existência humana, o devir ganha um lugar de destaque.

Em suma: a contingência do homem impede a idealidade transcendental do tempo, pois o tempo é necessariamente mais originário do que o homem. A idealidade transcendental só é possível caso o sujeito seja a-histórico. A defesa da a-historicidade do sujeito, contudo, está comprometida com teses de forte teor metafísico: um ser para além do devir possui algumas semelhanças com o Deus da tradição.

Na verdade, o abandono da idealidade do tempo surge de uma decisão de Nietzsche em relação a uma antimomia deixada por Schopenhauer⁵¹.

⁵¹ Rogério Antônio Lopes expõe com detalhes a posição crítica de juventude do jovem Nietzsche em relação à metafísica de Schopenhauer. Expõe quatro pontos distintos dessa crítica: (1) a adoção do conceito de coisa em si, tal como formulado por Kant (2) a determinação positiva da coisa em si como vontade (3) o uso de predicados para

Com algumas diferenças⁵², no Livro I de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer adota o programa idealista kantiano. Basicamente, afirma que tempo, espaço e causalidade não dizem respeito às coisas em si mesmas, mas somente ao modo como o sujeito percebe os objetos. Na filosofia transcendental de Schopenhauer, contudo, o sujeito não é somente uma pura “cabeça alada” ou um anjo: por estar ligado ao corpo, é um indivíduo concreto com raízes no mundo (SCHOPENHAUER, p.109, 2001). Sem o corpo, não haveria entendimento, pois são as afecções do corpo que, antes de tudo, permitem ao sujeito entrar em contato com o mundo e compreendê-lo a partir da quádrupla raiz do princípio da razão.

Esse sujeito, portanto, não está apartado do mundo natural. O indivíduo se encontra submetido a uma história natural que, segundo Schopenhauer, nada mais é senão a manifestação dos graus de objetivação da Vontade. Como o homem não é uma cabeça alada, obviamente, antes do seu surgimento, a vontade já havia se objetivado em outros graus. Na verdade, no segundo livro, Schopenhauer descreve hierarquicamente as manifestações da vontade, iniciando a exposição com as forças naturais e terminando com o homem (SCHOPENHAUER, p.139, 2001). Para descrever manifestações que, sem dúvida, existem antes do homem, Schopenhauer precisa fazer uso do tempo, espaço e causalidade, elementos que só são possíveis, de acordo com o idealismo transcendental, devido à percepção humana. Se não havia homem para perceber tais manifestações, espaço, tempo e causalidade devem ser pensados como características fundamentais da própria realidade. Dessa maneira, a exposição das objetivações da vontade na natureza, tal como exposta no livro II, parece não estar em harmonia com o idealismo apresentado no livro I. Ou o sujeito é uma “cabeça alada” ou ele está submetido à história de manifestações da vontade. Se a segunda alternativa for aceita, a idealidade das formas puras precisa ser abandonada.

Nietzsche nos fala sobre esse problema na seguinte passagem:

Schopenhauer concebe uma seqüência hierárquica de manifestações da Vontade com necessidades de existência sempre crescentes: para satisfazê-las, a natureza se serve de instrumentos que sejam adequados a esta seqüência hierárquica, entre os quais tem lugar

descrever a vontade e (4) o problema da individuação e da origem do intelecto (LOPES, p.130, 2008). No texto trabalharemos o quarto ponto.

⁵² Para Schopenhauer, por exemplo, o entendimento intui a causalidade, o que é absolutamente impossível para Kant. O filósofo acredita que o entendimento, inclusive, é o mesmo nos animais e nos homens (SCHOPENHAUER, p.28, 2001). O que diferencia os últimos dos primeiros é a razão (SCHOPENHAUER, p.46, 2001). Além desses elementos, obviamente, as diferenças mais evidentes são: o lugar do corpo na explicação do transcendentalismo e a associação da vontade com a coisa em si.

o intelecto, que abarca desde a quase imperceptível sensação até sua máxima clareza. A partir de um tal ponto de vista um mundo fenomênico é colocado antes do mundo fenomênico, caso queiramos manter a terminologia schopenhaueriana da coisa em si. Também já antes do aparecimento do intelecto vemos o princípio de individuação, a lei da causalidade em plena atuação (KGW, I/4, p. 426)

Mesmo sem levar em consideração a metafísica da vontade – que, logo de cara, possui o problema do conhecimento positivo da coisa em si – esse problema continua presente. Isto é: tal problema independe do contexto da metafísica da vontade para fazer sentido. Se, por exemplo, levarmos em consideração o contexto da descrição da história natural, precisamos do mesmo modo confessar que já havia causação antes mesmo do aparecimento de um ser com condições de perceber a causação. Qualquer descrição biológica sobre os primórdios da vida usará categorias que, segundo o idealismo, só são possíveis a partir do homem.

Dessa maneira, não é necessário muito esforço para entender a posição de Nietzsche em HDH. Quando o filósofo afirma que o sujeito veio-a-ser, nitidamente está tomando uma posição diante desse problema: ao invés de ficar com uma metafísica do sujeito, Nietzsche admite o devir como princípio.

O segundo caminho de interpretação é um pouco mais complexo, pois exige uma discussão cuidadosa de certos temas delicados da filosofia kantiana. Podemos considerar esse argumento como uma ramificação do primeiro. Ele se baseia em um aspecto epistemológico mais específico, mas o seu conteúdo versa também sobre a impossibilidade de defendermos o idealismo transcendental do tempo.

Segundo Immanuel Kant, a sensibilidade é uma faculdade passiva, pois ela somente recebe representações. Para que as representações sejam inteligíveis, é preciso que exista uma faculdade espontânea capaz de ligar as intuições. Kant chega, então, à conclusão de que existe o entendimento a priori, faculdade que realiza sínteses das representações, ou seja, julga.

As representações ligadas precisam sempre estar em uma consciência, pois, se assim não fosse, a própria ideia de representação perderia completamente o seu sentido. Esse argumento, semelhante ao de Descartes, pode ser resumido basicamente na seguinte fórmula: não há representação sem consciência.

Kant formula isso em termos muito complexos, o que muitas vezes nos leva a dificuldades na interpretação. Mas, de maneira simples, é possível afirmar que a apercepção originária é o princípio de todo conhecimento, pois sem ela não poderíamos nem mesmo falar em sínteses. Essa apercepção, contudo, não pode ser confundida com o eu substancial da metafísica

cartesiana: para Kant, a apercepção é uma unidade que acompanha sempre as sínteses do entendimento. Não é, portanto, um sujeito de inerência.

Kant, na dedução transcendental das categorias, propôs a clássica distinção entre sujeito transcendental e eu empírico (KANT, p.139, 1985). Na sua crítica à psicologia racional, presente na dialética transcendental, tal distinção volta com força⁵³. Para Kant, o eu empírico só pode ser percebido por meio do tempo: nossos estados internos são todos fenomenais. Por exemplo: nossos sentimentos possuem uma grandeza intensiva, ou seja, são intuições submetidas, por meio da produção do esquema de grau da imaginação transcendental, à rubrica da qualidade. O tempo ganha no esquematismo um papel central, pois é por meio dele que os conceitos puros se relacionam com as intuições sensíveis. O eu empírico, assim, pode ser causa de afetos, assim como pode receber paixões: a causalidade, nesse caso, está sendo utilizada ainda no âmbito intra-fenomenal, já que nosso eu empírico pode ser percebido no tempo.

O sujeito transcendental, no entanto, não pode ser uma intuição sensível tal como o eu empírico é. Obviamente, por ser o princípio máximo de todo conhecimento, a unidade da apercepção não é uma intuição pertencente ao múltiplo ligado pelo juízo, pois a ligação já pressupõe a unidade da consciência. O sujeito, assim, não é modo algum um objeto⁵⁴: nenhuma categoria pode ser aplicada a ele, pois toda aplicação categorial à matéria sensível já pressupõe a unidade sintética da consciência.

O que legitima a idéia de sujeito transcendental para Kant não é uma intuição intelectual, mas sim a dedução transcendental: Se não houvesse uma unidade consciente que *acompanha* as sínteses produzidas pela espontaneidade, não seria possível a experiência. Dado que há a experiência, o sujeito precisa ser pensado como uma forma lógica *determinante* e não *determinável*.

Na dedução transcendental, Kant se vê diante de certos problemas: ele sabe que a unidade do sujeito precisa ser anterior à categoria da unidade presente na rubrica da quantidade. Assim, afirma:

⁵³ “ Todos os modos de auto-consciência no pensamento não são pois, ainda, em si mesmos, conceitos do entendimento relativos a objetos(categorias), mas simples funções lógicas que não dão a conhecer ao pensamento qualquer objeto, nem por conseguinte me dão a conhecer a mim próprio como objeto” (KANT, p.133, 1985)

⁵⁴ [...] O sujeito das categorias, pelo fato de as pensar, não pode obter um conceito de si mesmo como de um objeto dessas categorias [...]” (KANT, p. 360, 2001)

Esta unidade, que precede a priori todos os conceitos de ligação, não é a categoria da unidade; porque todas as categorias tem por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade de conceitos dados. A categoria pressupõe, portanto, já a ligação. (KANT, p. 131, 1985)

Se essa unidade não fosse anterior à categoria da unidade, o filósofo teria que confessar a possibilidade do uso trans-fenomenal das categorias, na medida em que o sujeito transcendental não é de modo algum um fenômeno. Esse uso, obviamente, não faz sentido nenhum, pois sem uma intuição correspondente os conceitos são vazios. Ora, qual é, então, o estatuto dessa unidade a priori?

Entendemos até que sem essa unidade não é possível afirmar que o múltiplo diz respeito a um “eu”. No entanto, mesmo assim, a pergunta continua: como posso conceber uma unidade que não está em correspondência com intuição alguma? Ou Kant afirma que é possível um conhecimento discursivo/intuitivo acerca de um objeto não empírico ou não faz sentido continuar afirmando que a apercepção possui uma unidade mais originária do que o possível uso das categorias.

Como Kant nega completamente qualquer possibilidade de uma intuição intelectual do sujeito, temos o seguinte quadro: a unidade da apercepção é fundamental para que haja experiência, porém, essa unidade não pode ser acessada por meio de categorias ou intuições de qualquer gênero. Mas, então, qual seria o possível acesso? A partir de onde falamos quando afirmamos que o sujeito é uma unidade fundamental para que seja possível a inteligibilidade do objeto?⁵⁵

⁵⁵ Esse problema relativo ao sujeito transcendental já havia ocupado a mente dos primeiros importantes leitores da crítica. Nicolai Hartmann expõe como Salomon Maimon, comentador da crítica ainda na década de 80 do século XVIII, resolve o problema da hipóstase do sujeito: “Portanto, não se fala aqui duma hipóstase do sujeito, geralmente convertido em sujeito-em-si. Tão pouco se fala daquele uso transcendental da categoria da causalidade que interdita a dedução dos conceitos puros do entendimento. Maimon é o primeiro perscrutar estes factos e a pôr em relevo por esta via o caráter transcendental do idealismo kantiano. Mas é significativo que justamente este motivo, talvez o mais importante da sua rica ideologia, tenha ficado por mais tempo despercebido. Nem Fichte, nem Schelling souberam fazer-lhe justiça; A hipóstase do sujeito continua a operar neles serenamente” (HARTMANN, p. 32, 1960). G.E Schulze, o céptico, tentou mostrar que Kant fez um uso ilegítimo do princípio da causalidade. No caso do sujeito transcendental, Schulze afirma que se o espírito for a causa da inteligibilidade dos objetos, Kant realizou uma aplicação trans-fenomenal da categoria de causalidade, na medida em que o sujeito não pode ser um fenômeno. Hartmann, nessa passagem, realiza um elogio à defesa que Salomon Maimon faz do sujeito como pura forma lógica não hipostasiada. Acredita que, dessa forma, Maimon supera as aporias de um sujeito em si, colocadas por Schulze. Quanto ao último, Nietzsche concorda que no caso da tese da coisa em si condicionante há uma aplicação trans-fenomenal do conceito de causalidade. Contudo, no que diz respeito ao sujeito transcendental, a posição do filósofo parece não ser tão ingênua quanto aquela apresentada por Schulze. Na verdade, com a crítica ao atomismo da alma, Nietzsche parece dar ênfase à aplicação trans-fenomenal da categoria de unidade presente na descrição kantiana do sujeito transcendental. Kant propõe uma unidade a priori, por isso, de algum modo, ainda hipostasia o sujeito. A solução de Nietzsche para esse problema está em harmonia com a tese de Maimon de um sujeito não hipostasiado.

Dessa maneira, como para a filosofia crítica a consciência se encontra para além de toda fenomenalidade, torna-se impossível afirmar o que ela é. No entanto, para que a própria filosofia crítica fique de pé, a determinação da consciência como una e simples é inevitável. Kant tenta mostrar na dialética transcendental que o juízo “a consciência é uma unidade” não é sintético, mas analítico. Por isso, não há de modo algum a presença sorrateira de uma metafísica da alma na caracterização do sujeito como pura forma lógica. Podemos até concordar com isso. A nossa crítica, porém, extremamente simples, consiste no seguinte: o indeterminável não pode ser determinado. Por isso, se o sujeito for determinado como unidade, ele se torna objeto de um conhecimento intuitivo ou discursivo.

Existem muitas saídas interessantes para esse problema kantiano. O primeiro grande sistema metafísico pós-Kant - o idealismo de Fichte - com boas razões afirma que se não for possível uma intuição intelectual do sujeito, o sistema de Kant não faz sentido algum⁵⁶.

A posição de Nietzsche em relação a esse problema é bastante interessante. Para compreendê-la corretamente é preciso expor a crítica que o filósofo faz à “fé na gramática”. Com essa crítica, o filósofo não está de modo algum afirmando que precisamos, sabe-se lá como, deixar de usar a gramática. Não se trata, como afirmamos mais cedo no segundo capítulo, de uma proposta de desconstrução da gramática, ou de algo que lembre uma revolução vanguardista de estilo. Na verdade, Nietzsche pergunta se realmente podemos compreender o real a partir das regras internas da gramática. De fato, essa pergunta faz todo sentido, na medida em que devemos desconfiar da possibilidade de o real estar estruturado de acordo com regras gramaticais humanas, demasiado humanas.

No caso específico da análise da consciência, a fé na gramática nos leva a postular uma distinção entre o sujeito e o ato. Assim, por exemplo, percebemos que os atos de pensar, julgar e desejar exigem alguém que pensa, deseja e julga. Esse “alguém” pode ser chamado, seguindo a

Mas, tal solução, se levada às últimas consequências, coloca em questão o idealismo do tempo, pois se o sujeito não existe “antes” dos atos e os atos se dão de maneira sucessiva, a temporalidade é mais originária do que a subjetividade. É exatamente esse o argumento que iremos trabalhar mais adiante no texto.

⁵⁶ Portanto – a inteligência intui a si mesma, meramente como inteligência, ou como inteligência pura, e nessa auto-intuição consiste seu ser. Logo, caso possa eventualmente haver, ainda, outro modo de intuição, essa intuição será denominada, com razão, intuição intelectual – Em vez da palavra inteligência prefiro empregar a denominação: egoidade; pois esta designa da maneira mais imediata, para todo aquele que é capaz do mínimo de atenção, esse retorno da atividade para dentro de si mesma”. (FICHTE, p.45, 1973).

própria tradição metafísica, de sujeito de inerência. Ele se encontra “para além dos atos”, existe em si e por si.

Kant critica a ideia de um sujeito substancial. Desse modo, parece que a fé na gramática não faz tanto sentido quando levamos em consideração a filosofia kantiana da consciência.

A crítica à fé na gramática pode ser aplicada no contexto da filosofia kantiana da seguinte maneira: por mais que tenha deixado de lado a substancialidade do sujeito, Kant ainda pressupõe uma unidade originária a priori. O filósofo separa, portanto, a faculdade do entendimento da atividade sintética (ABM, §11, p.17-18), a unidade da consciência das representações (ABM, § 17, p.23): a síntese nos remete ao entendimento subjetivo que se encontra dado a priori para além de toda fenomenalidade. Gramaticalmente, faz algum sentido pensar que existe um entendimento que realiza o ato da ligação. No entanto, de fato, as coisas não são assim, pois não temos o menor direito de deduzir, da existência dos juízos, uma faculdade a priori espontânea. Na verdade, o máximo que podemos fazer é concluir o seguinte: se existem juízos, logo, existem atos sintéticos. Somente por termos fé na gramática postulamos um entendimento a priori que realiza sínteses. Sem essa fé, não temos o direito de hipostasiar o entendimento⁵⁷.

Não existe, portanto, primeiro o entendimento como uma faculdade a priori, e, depois, os atos realizados por esse entendimento. Segundo Nietzsche, existem somente esses atos, pois não temos como postular a existência de um entendimento que se encontre para além de toda fenomenalidade. A consciência, assim, ao acompanhar os atos, existe somente na superfície das próprias ações sintéticas.

Se o juízo não pressupõe uma faculdade a priori, todo entendimento se reduz somente aos atos de ligação. Esses atos são sucessivos, isto é, pressupõem a temporalidade. Dessa maneira, a idealidade do tempo parece perder seu sentido: os próprios atos sintéticos, acompanhados sempre pela consciência, se dão no tempo, e não existe nenhuma instância anterior à própria atividade sucessiva. É por esse motivo que Nietzsche afirma que “somos históricos de cabo a rabo” e anuncia a volta do modo de pensar heraclítico. Kant, com a unidade sintética a priori, ainda

⁵⁷ Em um aforismo póstumo, Nietzsche diz: “O eu (que não é idêntico à administração única do nosso ser!) só é na realidade uma síntese conceitual – não há, portanto, nenhum atuar por egoísmo” (FP, 1885-85, 1(87)). O eu, portanto, não é uma unidade de fato: é somente uma síntese conceitual para fins de designação.

continua pressupondo um atomismo da alma, resguardando, assim, uma possível a-historicidade do sujeito⁵⁸.

Os dois argumentos expostos são boas maneiras de reconstruir a gênese da filosofia do devir nietzschiana. Ambos apontam, partindo de pontos diferentes, para a ideia de que o tempo não é uma intuição antropomórfica, pois, na verdade, é algo de mais originário do que o próprio sujeito.

Mas, mesmo assim, Nietzsche não deixa de lado a tese de que as categorias são condições de possibilidade, ou, em termos propriamente nietzschianos, erros, ficções regulativas necessárias para a conservação da espécie. Além disso, como já deixamos claro, o filósofo não abandona completamente a defesa do caráter ficcional do tempo. Ora, mas como é que Nietzsche, após mostrar que o tempo é mais originário do que o sujeito, pode continuar defendendo, em certo sentido, uma filosofia anti-realista?

Para responder a essa pergunta, precisamos compreender melhor dois pontos fundamentais. O primeiro diz respeito à relação entre tempo e sujeito. Afirmamos acima que o tempo é “mais originário” do que a consciência. No entanto, é preciso determinar com clareza no que consiste essa originariedade. Qual é, afinal, o estatuto do tempo?

O segundo diz respeito à matéria do conhecimento. O ato sintético pressupõe algo a ser sintetizado. No entanto, no que consiste propriamente essa matéria do conhecimento? O que o ato perceptivo ordena quando percebe? Não seria possível afirmar que a consciência produz a própria matéria que irá organizar?

A primeira impressão dos sentidos é elaborada pelo intelecto: simplificada, rearranjada segundo esquemas antigos, a concepção do mundo fenomênico é, enquanto obra de arte, obra nossa. Mas o material não – arte é justamente isso que sublinha as linhas principais, preserva os traços decisivos, deixa muita coisa fora. Essa metamorfose intencional em algo conhecido, esse falsificar - [...] (FP, 1884, 26 (424))

Essa passagem é crucial. Muitas vezes, Nietzsche utiliza o termo “criação” com o intuito de afirmar que o mundo fenomênico é uma obra de arte inventada pela espécie humana. Esse termo, no entanto, pode trazer alguns problemas: se afirmamos que o mundo é “invenção” nossa, precisamos nos ver como Deuses que criam todas as determinações do mundo a partir do nada. Porém, a tese de que não há um sujeito incondicionado deixa claro que o próprio ato sintético,

⁵⁸ William Mattioli mostrou com precisão no que consiste a originariedade do tempo em seu artigo *Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação*. A partir de uma reconstrução da influência da filosofia de Afrikan Spir nas obras Nietzsche, William mostra como a idealidade do tempo perde o seu sentido (MATTIOLI, p. 248-254, 2011)

para ser o que é, depende dos elementos que receberão a síntese. Sendo assim, a criação é muito mais uma simplificação do que propriamente uma invenção. Em suma: a matéria do conhecimento existe.

Precisamos determinar no que consiste o estatuto dessa matéria do conhecimento, assim como mostrar, caso seja possível, de onde ela surge. Esse problema da matéria do conhecimento está ligado diretamente com a associação que Nietzsche faz entre categorias transcendentais e erros. Dessa maneira, tratar da matéria do conhecimento é também levar em consideração o estatuto dos elementos transcendentais na filosofia de Nietzsche.

Duas são, portanto, as perguntas orientadoras que podem esclarecer o motivo que leva Nietzsche a continuar defendendo um anti-realismo radical mesmo após a crítica ao idealismo do tempo. (1) No que consiste a originalidade do tempo? e (2) O que o ato sintético sintetiza?

Essa pesquisa reuniu quatro possíveis respostas. Todas, em alguma medida, possuem como base passagens nietzschianas. Não queremos de modo algum afirmar que Nietzsche deu somente uma resposta, mas sim expor caminhos que podem ser trilhados a partir do seu pensamento. A nossa análise será crítica, na medida em que iremos expor os problemas inerentes a cada caminho.

3.2 O Realismo Negativo do devir

De acordo com o realismo negativo⁵⁹, o devir é real e inacessível. O real, assim, é um fluxo permanente, incessantemente falsificado por meio das categorias de substância, unidade, causalidade etc. A incessante associação entre categoria e ficção feita por Nietzsche se legitima, portanto, devido à idéia de que nosso conhecimento não se adequa ao mundo real do perpétuo fluxo.

Podemos ver, por exemplo, pelo menos uma possibilidade de interpretação do tempo nesse sentido na seguinte passagem:

⁵⁹ Essa designação foi retirada do artigo de William Mattioli que acabamos de citar aqui: *Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação*. Na verdade, William afirma que tal designação foi retirada do artigo de John Richardson, *Nietzsche on Time and Becoming*. O termo pareceu adequado para a nossa descrição.

A suposição do ente é necessária, para poder pensar e concluir: a lógica maneja somente fórmulas para o que permanece igual.

Por isso, essa suposição seria ainda sem força de prova para a realidade: ‘o ente’ pertence à nossa óptica. O ‘eu’ como ente (- não tocado pelo devir e pelo desenvolvimento.)

O mundo simulado de sujeito, substância, ‘razão’ etc. é necessário – existe em nós um poder ordenador, simplificador, falsificador, artificialmente separador. ‘Verdade’ – vontade de tornar-se senhor da multiplicidade das sensações.

-Enfileirar o fenômeno sobre determinadas categorias

- Nisso partimos da crença no ‘em si’ das coisas (tomamos os fenômenos como reais)

O caráter do mundo que devém como informulável, como ‘falso’, como ‘se contradizendo’. Conhecimento e devir excluem-se. Conseqüentemente, ‘conhecimento’ há de ser algo diverso: uma vontade de tornar conhecido há de preceder, uma espécie de devir há de criar a ilusão do ente”

‘ O mundo entificado é uma invencionice - só existe o mundo do devir.’ – poderia ser assim! Mas a invencionice não pressupõe o inventador como existente? Talvez o outro mundo inventado seja só uma causa para que o ‘poeta’ se considere existindo e posto em antítese – se o essencial do sentir e do pensar é que seja necessário construir erros (‘realidades’):

Há sentir e há pensar: mas como isso é sequer possível no mundo do devir? [...]

Elaborar, aprontar um quadro à base de poucos indícios, postular algo como permanente porque não se vê a mudança

A capacidade de viver favorecida por essa força inventiva. (FP, 1887, 9 (89)).

Essa possibilidade de interpretação, segundo o nosso juízo, é insatisfatória. No entanto, admitimos que alguns aforismos possibilitam uma interpretação do realismo negativo do devir (nesse texto, por exemplo, o devir aparece como o informulável). Assim, ao refutar essa tese, não iremos defender que Nietzsche nunca deu a entender algo do tipo, mas sim que o realismo negativo não é o único candidato - e muito menos o mais atraente - para assumir a determinação do sentido de devir na filosofia de Nietzsche.

Os problemas inerentes ao realismo negativo são claros: se a consciência não pode acessar o devir, de onde retiramos a certeza de que as nossas categorias não correspondem a ele? Se não é possível para nós representarmos um puro fluxo, com que legitimidade podemos ainda falar sobre um puro fluxo? A resposta interessante seria a seguinte: se os atos sintéticos se dão no tempo e, por isso, a idealidade deste precisa ser abandonada, a idéia de fluxo contínuo é a candidata mais atraente para determinar o sentido do tempo real, já que ela se contrapõe ao modo como compreendemos o tempo em dependência da substância.

Todavia, por mais que o tempo não possa mais ser visto somente como ideal, é um absurdo sair de uma hipóstase do sujeito para entrar em uma hipóstase do devir. Teríamos que afirmar que existem dois mundos: um onde tudo flui e outro onde o que muda depende de algo, coisa, ente ou substância inalterável. No entanto, o realismo negativo nos retira qualquer

possibilidade de representação, de tal modo que não conseguimos nem mesmo imaginar o que seria “tudo fluindo”, pois o termo “tudo” traz consigo o sentido de um conjunto possível de elementos em transformação, o que já é suficiente para derrubar a tese radical acerca da fluidez. De fato, a certeza de que o tempo não é somente ideal pode nos levar à pressuposição de que existe um tempo real não determinado pelo modo como a própria consciência conhece os objetos. Mas, devido aos motivos acima apresentados, a tese do puro fluxo parece não ser a candidata mais atraente para determinação do tempo real.

Portanto, o tempo não pode existir como um ser não relacional, pois, se assim fosse, sairíamos de uma metafísica do sujeito para uma metafísica do devir, e, vale dizer, muito mais obscura do que a primeira.

Ainda mais um problema: se o puro fluxo não pode ser percebido, qual seria, afinal, o estatuto do sujeito que falsifica? Como a idéia de puro fluxo envolve a destruição da possibilidade de pensarmos o ente – entendido de modo geral como algo enquanto algo –, a própria ideia de que o intelecto é uma atividade falsificadora sucumbe. Ora, se compreendermos o ente nesse sentido geral, a força deve ser entendida como ente, de tal modo que o puro fluxo implode com a própria idéia de força. Se existem forças, há um absurdo: os entes se encontram em um mundo separado daquele do puro fluxo, de tal modo que não faz sentido afirmar que os entes estão em devir. Como há a atividade sintética, o puro fluxo, por definição, não se aplica a ela, e, assim, Nietzsche precisa confessar que o mundo onde há ente não há puro fluxo, o que leva a própria idéia de devir ao fundo.

Acreditamos, assim, que quando Nietzsche fala de “fluxo” não está entendendo algo que impossibilita o ente tomado em sentido geral, pois se assim fosse, só sobraria o fluxo irrepresentável, companheiro semântico do nada. É preciso entender as idéias de “fluxo” e “devir” de tal modo que a “coisa” e o “ente”, tomados em sentido geral, não implodam. Como Nietzsche, no entanto, repetidamente afirma que “não há coisas”, o outro sentido de devir que apresentaremos mais tarde, diverso da idéia de puro fluxo aqui exposta, terá que possibilitar também uma determinação específica de ente.

Outro ponto importante é o seguinte: o tempo, como puro fluxo, não está em contato conosco de modo algum. Como, então, a tese do puro fluxo pode explicar a problemática relativa à matéria do conhecimento? O que seria propriamente essa matéria? A hipótese da coisa em si, ao menos, por mais que traga consigo uma multiplicidade de problemas, nos ajuda em relação ao

problema da matéria do conhecimento, já que o incognoscível afeta de algum modo a sensibilidade. A tese do puro fluxo, além de todos os problemas já expostos anteriormente, só poderia ainda fazer sentido caso houvesse um acréscimo: uma explicação diversa acerca da matéria do nosso conhecimento. No entanto, essa tese teria o mesmo problema apresentado no parágrafo anterior: afinal, essa “matéria” do conhecimento não pode existir enquanto coisa, nem pode ter vindo de alguma “coisa”.

De modo conclusivo, podemos perguntar ainda se não seria o realismo do devir uma sombra de Deus. Pelo que vimos sim. Nietzsche estaria somente invertendo a metafísica, operando ainda, porém, com a distinção entre essência e aparência. O puro fluxo (seja lá o que isso for) é a essência, e o modo como conhecemos o mundo, a aparência.

Por todos os motivos acima apresentados, acreditamos que a tese do realismo negativo não é a mais indicada. Se alguém tentar defender que Nietzsche com constância faz uso dessa tese, teríamos que dizer: pior para o Nietzsche. No entanto, mostraremos como é possível interpretar de outro modo o sentido de “devir” na filosofia nietzschiana e que o autor nos fornece argumentos suficientes para tal.

3.3 Ainda uma explicação sobre a relação entre tempo e idealismo

Por mais que já tenhamos mostrado que o idealismo do tempo, pelo menos em certo sentido, não é legítimo, é ainda necessário fazer alguns comentários sobre o tema.

Ao ler os aforismos de Nietzsche, muitas vezes somos levados a pensar que o filósofo propõe de fato uma naturalização do transcendental. Já apontamos rapidamente no primeiro capítulo que tal proposta se encontrava presente de maneira muito forte no contexto intelectual alemão dos meados do 19. Dada a importância inegável desse tema, alguns comentários sobre uma possível interpretação do tempo a partir desse caminho de leitura faz algum sentido.

A posição que pretende justificar a idealidade do tempo dentro do contexto de uma história natural tenta mostrar que os elementos transcendentais são somente características de determinado ser orgânico. Essas características são fundamentais, na medida em que possuem como fim a conservação da espécie. A naturalização do transcendental envolve a assunção de uma pragmática vital: aquilo que aparece para nós como incontornável – restrições - não é verdadeiro a priori, mas sim somente condição da nossa própria existência.

As verdades apriorísticas mais bem acreditadas são para mim – suposições até prova em contrário, p. ex, a lei da causalidade, hábitos da crença muito bem treinados, tão incorporados que não acreditar levaria a espécie ao aniquilamento. Mas já seriam por isso verdades? Que conclusão! Como se a verdade fosse demonstrada só porque o ser humano continua existindo! (FP, 1884, 26(12)).

A dedução transcendental, de acordo com essa interpretação, está baseada em um salto argumentativo drástico: da constatação de que a experiência sem as categorias é impossível não é lícito afirmar que existem faculdades a priori⁶⁰. Na verdade, é preciso concluir, de maneira tautológica, que sem as categorias não haveria experiência humana. Em um contexto pragmático darwinista, isso é o mesmo que dizer que as categorias são fundamentais somente para organizar a nossa experiência, isto é, são condições que possibilitam a conservação da nossa existência⁶¹.

Assim, ao invés de sujeito transcendental, o homem se torna somente um ente natural que organiza o mundo por meio de categorias que obedecem a imperativos pragmáticos de conservação. Dessa maneira, se as condições de inteligibilidade são características de um ente natural contingente, como pode o conhecimento ter um fundamento absoluto? A a-historicidade do sujeito transcendental garantia a objetividade das ciências matemáticas e naturais: se, no entanto, o homem passa a ser visto somente como um animal submetido à história natural, a possibilidade de objetividade dos juízos se encontra em risco. Para ficar mais claro, usaremos um exemplo.

Os juízos da geometria, segundo a filosofia kantiana, são apodícticos devido ao fato de o espaço ser uma intuição pura. Todavia, se o sujeito não é nada de “absoluto” em meio ao devir, o que legitima a real apoditicidade dos juízos geométricos? No momento em que o realismo é criticado, Kant tenta reconstruir o edifício do conhecimento tendo como base o sujeito transcendental. No entanto, sem uma metafísica do sujeito, Nietzsche cede à pressão da fisiologia e da história natural, de tal modo que o princípio máximo de todo conhecimento passa a ser visto somente como um ponto ínfimo no interior do devir universal. A restrição à apoditicidade dos juízos acerca do espaço, feita por Kant em sua tentativa de mostrar a distinção entre realismo

⁶⁰ Ver aforismo 11 de *Além do bem e do mal*.

⁶¹ Nesse caso, cabe mencionar a interpretação de Antônio Marques acerca da leitura que o jovem Nietzsche fez da *Crítica do juízo*. Segundo o comentador, uma das razões para o surgimento do ficcionalismo é exatamente o fato de Nietzsche ter abandonado a distinção kantiana entre constitutivo/regulativo. Assim como a teleologia é um conceito regulativo, segundo o jovem Nietzsche, todos os conceitos também são (MARQUES, p.59, 2003). Nietzsche, na verdade, transforma todas as categorias em ficções regulativas exatamente por perceber que elas estão submetidas a um imperativo fisiológico de conservação da espécie. Essas ficções, nesse contexto, ganham uma função meramente pragmática.

empírico e idealismo transcendental (CRP, p.68), é intensificada no caso da filosofia de Nietzsche. A partir de um exercício de imaginação, podemos reformular de modo nietzschiano a restrição feita por Kant: os juízos da geometria só possuem apoditicidade caso tenham como fundamento o estágio atual do desenvolvimento de um ser orgânico específico. Se, no entanto, quisermos falar sobre um espaço em si mesmo, ou, ainda, sobre uma intuição pertencente a um sujeito a-histórico, estrapolaremos os limites do nosso conhecimento.

Assim, Nietzsche percebe que se todo o nosso conhecimento possui como fundamento condições subjetivas submetidas à história natural, é preciso reduzir a pretensão da filosofia crítica e, por isso, o transcendental deve ser visto, no interior de um contexto darwinista e pragmático, somente como “erro” necessário para a conservação da espécie.

Em seu brilhante texto, Beatrice Han-Pile⁶² mostra que essa interpretação *per se* não pode justificar o emprego do termo “erro”, pois mesmo que o transcendental seja reduzido a características que possibilitam a conservação de determinada espécie, é possível ainda fazer, semelhantemente à Kant, uma restrição do alcance do nosso conhecimento, de tal modo que pelo menos no interior do estágio atual do ser orgânico homem - isso pode ter 10.000 anos – há objetividade.

Nietzsche não poderia, por isso, usar o termo “erro” para designar as condições transcendentais, pois a redução de importância que os elementos transcendentais sofrem em um contexto naturalista não é suficiente para justificar o abandono completo da objetividade. A interpretação de Beatrice para o uso do termo “erro” na filosofia de Nietzsche se encontra presente na passagem abaixo:

Minha hipótese é a de que o alvo real do ceticismo de Nietzsche sobre o conhecimento pode não ser tanto a possibilidade da objetividade limitada resultante do uso de condições perspectivas, mas duas formas de ilusão: de um lado, nossa inclinação, motivada pelo impulso de sobrevivência, a ignorar que nossa experiência é determinada por características transcendentais, o que resulta ou em um realismo metafísico ou em um realismo empírico ingênuo; de outro lado, a tendência de alguns filósofos (em particular Kant) de tomar o que são meras características em restrições, e pensar que conhecimento universal e necessário seja possível, quando de fato apenas formas relativas de objetividade são legítimas. (HAN PILE, p.212, 2011).

Segundo a autora, como a naturalização do transcendental não é suficiente para explicar o uso do termo erro, a melhor saída é compreendê-lo de modo não literal, ou seja: como uma

⁶² *Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche, in Cadernos Nietzsche n 29, 2011, São Paulo*

estratégia retórica que possui a finalidade de atacar tanto o realismo ingênuo e intuitivo do senso comum quanto a tese de que os elementos transcendentais são restrições a priori e não características herdadas historicamente.

Pretendemos mostrar que a naturalização do sujeito, por mais que, em parte, seja verdadeira, por não tocar na real e mais radical crítica que Nietzsche faz à consciência, não deduz dessa crítica certas consequências necessárias que nos forçam à confissão de que existe a possibilidade de uma proposta ontológica nietzschiana. Depois, enfatizaremos o que já dissemos, a saber: a proposta de naturalização do transcendental pressupõe uma crítica à idealidade do tempo, o que impossibilita afirmarmos que as formas transcendentais são somente características de determinado ser orgânico. A explicação de Beatrice para o termo erro, por mais que seja interessante, é atingida por essas duas críticas, pois ambas apontam para o fato de ser impossível pensar o tempo somente em seu caráter ideal. Após essas duas críticas, mostraremos ainda que a teoria do erro não pode ter como referência à coisa em si. Nessa análise, enfatizaremos que em algumas obras Nietzsche defende uma posição agnóstica em relação à coisa em si. Mas, como veremos mais tarde, essa não pode ser considerada a posição defendida por Nietzsche nos fragmentos póstumos de 1888.

De maneira organizada os seguintes passos serão dados:

1. Nietzsche não quer mostrar somente que o sujeito transcendental veio-a-ser em uma história natural, mas sim que não há, mesmo considerando o desenvolvimento histórico do ser orgânico, um sujeito a-histórico por trás das sínteses. O ato consciente não somente veio-a-ser e existe como sujeito lógico: ele só é devido ao fato de estar em *pleno vir-a-ser*.
2. Não existe possibilidade de pensar uma naturalização do sujeito sem pressupor uma temporalidade originária. Dada a impossibilidade do realismo negativo do devir, a pressuposição da temporalidade originária nos leva a confessar que outras categorias também são reais, tais como a substância e a causalidade.
3. Exposição da posição agnóstica de Nietzsche em relação à coisa em si presente em *Humano, demasiado humano*.

Se pensarmos o transcendental somente como característica, a crítica de Nietzsche ao sujeito não é contemplada em toda a sua abrangência. Não basta, para compreender a teoria do erro, simplesmente pegar a filosofia de Kant e naturalizá-la: chegaríamos, assim, aos mesmos problemas do criticismo em relação ao sujeito transcendental, mudando somente o contexto. Se só afirmamos, sem mudar propriamente os principais elementos da filosofia de Kant, que o sujeito veio-a-ser, teríamos ainda que lidar com o problema acerca da unidade da consciência. É preciso que essa tese seja refutada com clareza. Sua refutação, porém, impede que continuemos pensando o tempo somente em seu caráter ideal, pois a sucessão das sínteses pressupõe temporalidade.

O sujeito não é anterior ao tempo nem surge e se desenvolve no devir ainda ocupando um possível lugar a-histórico. Se compreendermos, de modo geral, o sujeito transcendental como uma característica, não fica suficientemente claro que ele se resume somente a atos e, por isso, a tese da independência do tempo em relação à consciência pode ser ignorada. Em suma: o sujeito não somente veio-a-ser, mas está e só é em pleno vir-a-ser.

No caso do ponto (2) há o argumento mais evidente já indicado aqui: se não faz sentido pensar que o tempo surge com o sujeito, pois a própria idéia de surgimento já pressupõe temporalidade, uma ruptura com o kantismo é incontornável, de tal modo que se torna impossível interpretar a naturalização do transcendental somente como intensificação do projeto kantiano. Sabemos que a idealidade do tempo assume no esquematismo um papel central. Se essa tese é colocada em questão, o coração da filosofia crítica é atingido, já que os princípios do entendimento se aplicam à intuição sensível por meio da temporalidade.

Além disso, se o tempo deixa de ser ideal e o realismo negativo do devir é impossível, é necessário colocar em questão o estatuto ontológico de outras formas transcendentais. No capítulo do esquematismo, Kant afirma:

Todos os fenômenos são no tempo, e só neste, como substrato (como forma permanente da intuição interna), podem ser representadas tanto a simultaneidade como a sucessão. O tempo, em que toda mudança dos fenômenos deverá ser pensada, permanece e não muda, porque só nele a sucessão ou a simultaneidade podem ser representadas como determinações do tempo. Ora o tempo não pode ser percebido por si mesmo. Por conseguinte, nos objetos da percepção, isto é, nos fenômenos, é que deverá encontrar-se o substrato que representa o tempo em geral e onde pode ser percebida na apreensão, mediante a relação dos fenômenos com ele, toda a mudança ou toda a simultaneidade (KANT, p.212,1985)

A nossa crítica ao realismo negativo do devir somente corrobora a frase kantiana “o tempo não pode ser percebido por si mesmo”. O tempo só é inteligível na medida em que algo

permanece para além de toda mudança. Esse algo é a substância: de fato, as mudanças precisam sempre ocorrer em algo, pois, se assim não fosse, nem mesmo o conceito de mudança seria possível. Algo muda: assim percebemos a sucessão e a simultaneidade. Nunca podemos pensar em um mundo sem substâncias, assim como é absurdo imaginar um mundo no qual em determinados momentos existam substâncias e em outros momentos o puro fluxo. Assim, a substância precisa *sempre* estar presente para que haja mudança: somente por meio de um permanente a mudança é possível.

Isso quer dizer basicamente que se confessarmos que o devir é real e negarmos a realidade da substância, nos comprometeremos com um realismo negativo impossível. Então, dado o conteúdo do aforismo acima, se o tempo for real a substância também será. Se, ainda, levarmos em consideração que não existem substâncias sem acidentes, a admissão do realismo do tempo nos força a retornar a um realismo praticamente completo. Portanto, a posição transcendental, se admitir a originariedade do tempo, precisará também comprar o realismo das substâncias, sendo essa decisão totalmente contrária à filosofia nietzschiana.

A única saída para esse problema se encontra em uma nova determinação do ente. Como tentaremos mostrar mais tarde, Nietzsche pode até concordar com o fato de que algo precisa permanecer para que haja mudança. Contudo, necessariamente discorda que esse algo seja uma “substância”. Na proposta ontológica, os *quanta* de poder em relação de tensão entre si são, propriamente, os elementos que “permanecem”. Mesmo se não ignorarmos a vontade de poder, fica claro que se realmente compramos que o devir é mais originário do que o sujeito e que a mudança exige um permanente, somente uma nova interpretação do ente enquanto ente pode afastar a aporia.

Em relação ao terceiro ponto, partiremos de uma interpretação do sentido de coisa em si em *Humano, demasiado humano*, pois é nessa obra em que a posição agnóstica de Nietzsche em relação ao incondicionado, interpretada com maestria por Maudemarie Clark, aparece de maneira mais clara.

Mundo metafísico – 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 de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada [...] Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas – [...] (HDH, §9, p. 20)

Aqui encontramos a tese agnóstica em relação à coisa em si: não é possível afirmar categoricamente que o incondicionado não existe. Nietzsche, nessa passagem, não recusa a possibilidade de existência da coisa em si, mas, afirma que se ela hipoteticamente existe, não pode ser conhecida. Por isso, é possível simplesmente ignorá-la, na medida em que as ciências e a nossa vida não precisam desse ser-outro para se constituírem.

Portanto, se Nietzsche realmente deixa totalmente de lado qualquer importância epistemológica dada à coisa em si, esta não pode servir como possível referência para a teoria do erro: não é devido ao fato de as categorias não se adequarem à coisa em si que o filósofo aposta no ficcionalismo. Outra passagem fará nossa interpretação avançar:

Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e, portanto também como incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno a coisa em si não aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. (HDM, § 16, pp. 25 e 26)

Nessa passagem, Nietzsche está introduzindo uma crítica – que aparecerá em muitos outros momentos –, à idéia de que a coisa em si pode causar algo. Dado o seu ser-outro, o incondicionado não tem a capacidade de causar um efeito, pois nesse caso estaríamos aplicando a categoria da causalidade a um âmbito trans-fenomenal. Essa posição agnóstica se diferencia do conteúdo apresentado em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, já que nesse texto Nietzsche ainda associa a coisa em si a um X enigmático, isto é, admite a existência e a incognoscibilidade do em si.

Assim, esse ser-outro não é nem mesmo o ponto de partida de todo nosso conhecimento, de tal modo que a irrelevância do mundo metafísico aumenta radicalmente. No entanto, se o incondicionado também é incondicionante, de onde vem a matéria que será organizada pelas nossas condições subjetivas? Se Nietzsche de fato acredita que as categorias são condições de possibilidade da representação, ele precisa apontar para a existência de um material ordenado pelas formas do entendimento. O filósofo não pode afirmar que o próprio sujeito produz a matéria que será organizada por princípios subjetivos, pois, se assim fizesse, se comprometeria com um idealismo absoluto.

A coisa em si, portanto, não pode explicar (1) por que as categorias são ficções nem (2) de onde vem a matéria do conhecimento.

3.4 **Devir e mundo sensível**

Sem levar em consideração especulações filosóficas muito profundas sobre o sentido de devir, talvez seja possível interpretá-lo de modo mais simples. Nietzsche não se compromete com o tempo ideal nem com a obscura ideia de puro fluxo. Na verdade, compreende o devir simplesmente como a sucessão de entes no universo, tal como podemos perceber por meio dos nossos sentidos ou através de experiências científicas refinadas.

O conhecimento científico pressupõe como fato básico o devir, já que está impedido, devido ao seu próprio método, de trabalhar com um ser metafísico que não pode ser verificado em experiência alguma. Se há experiência, é preciso afirmar que o objeto observado surgiu, “nasceu” e, por isso, não possui o estatuto de incondicionado.

Diferentemente de Deus, os entes surgiram e estão submetidos às mais diversas possibilidades de transformações do mundo físico. Não importa aqui saber o estatuto do ente, sua essência: isso já seria fazer metafísica. Basta somente saber que existem objetos contingentes pertencentes à séries causais diversas, e que podemos perfeitamente acompanhar essas séries por meio da observação empírica e do uso da razão.

Segundo certa interpretação de autores de língua inglesa (já iremos mencionar quais), é possível verificar nas obras maduras de Nietzsche o abandono completo da influência neo-kantiana. O filósofo teria deixado, principalmente em *O Crepúsculo dos ídolos*, os temas obscuros da teoria do conhecimento – a existência da coisa em si, o transcendentalismo etc – e se lançado em um empirismo anti-metafísico: só há o mundo natural e podemos perfeitamente conhecê-lo tal como ele é por meio da experiência.

De fato, em *O Crepúsculo dos ídolos*, o “cientificismo” e o abandono da teoria do conhecimento aparece na seguinte passagem:

[...] Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos aceitar o testemunho dos sentidos – em que aprendemos a ainda aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim. O restante é aborto e ciência ainda-não: isto é, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento. [...] (CI, §,3, p.26)

No caso específico do devir, Nietzsche, em outro momento, chega a afirmar que os nossos sentidos se adequam ao vir-a-ser da realidade:

Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam, nem como ele pensava – eles não mentem [...] A “razão” é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... (CI, § 2, p.26)

Os sentidos mostram a transformação dos entes naturais. Não devemos isolar as ideias “decorrer” e “transformação” das nossas experiências particulares, pois isso nos leva a noção obscura de puro fluxo. O devir deve ser entendido somente como a mudança dos entes naturais. Se assim não fosse, afinal, já que o puro fluxo é incognoscível, como Nietzsche poderia afirmar que os nossos sentidos se adequam ao puro fluxo?

No capítulo I, quando trabalhamos a ideia de sombras de Deus, afirmarmos que o realismo é o grande problema das teorias científicas. No caso da interpretação acima exposta, poderíamos pensar da seguinte maneira: na sua obra mais madura, Nietzsche deixa de lado toda e qualquer influência neokantiana e admite que a ciência, independentemente de qualquer limite crítico imposto por uma teoria do conhecimento, conhece a realidade de maneira legítima. Somente no contexto de *A Gaia ciência* fazia sentido aquelas críticas nietzschianas à pretensão do conhecimento científico. Agora, em *O Crepúsculo dos ídolos*, não existe mais uma relação intrínseca entre Deus e sombras de Deus, de tal modo que a ciência pode perfeitamente servir como base para a superação da metafísica.

Seria realmente muito interessante se essa saída não trouxesse problemas. No entanto, os problemas podem ser encontrados no próprio *Crepúsculo dos ídolos*. Nietzsche, mesmo acreditando que os nossos sentidos nos possibilitam uma experiência com o vir-a-ser, continua afirmando, com frequência e veemência, que as categorias são erros. O naturalismo precisa lidar então com as passagens onde Nietzsche afirma, por exemplo, que a própria “coisa” é um erro, ou mesmo a causalidade.

[...] Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, forçados ao erro; tão seguro estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro[...] (CI, § 3, PP.27 e 28)

Se unidade, identidade, substância, causa e materialidade são somente erros da razão, como é possível, afinal, afirmar que os sentidos não mentem? Por mais que nos esforcemos, não conseguimos de modo algum imaginar o que seriam dados sensíveis sem pressupor todas essas categorias. O que seria esse “vir-a-ser” acessado pelos nossos sentidos? Não pode ser o puro fluxo, já que esse, por definição, não é acessível. No entanto, se falarmos, de maneira geral, que são as “transformações dos entes naturais”, nos comprometemos com algumas categorias que Nietzsche chama explicitamente de ficções. As transformações exigem algo que se transforma – o ente natural –, portanto, a “coisa” e a unidade não podem ser erros.

Resumidamente, os elementos transcendentais são pressupostos incontornáveis mesmo para a descrição das experiências sensíveis. Se Nietzsche simplesmente ignorasse tais pressupostos, sua situação não seria tão problemática: mas o filósofo afirma com todas as palavras que tais pressupostos são erros da razão.

Ora, somente esse aforismo já é o suficiente para refutar a interpretação que começamos a postular no início desse capítulo. Aqui fica claro como Nietzsche ainda possui algum compromisso com o neo-kantismo, ou seja, como o filósofo ainda pressupõe que tais categorias são somente formas subjetivas e não devem ser pensadas como condições reais dos fenômenos. O fato de Nietzsche, mais uma vez, associar o termo erro às condições transcendentais é suficiente para compreendermos que o ficcionalismo não foi abandonado.

Brian Leiter, em seu artigo *Naturalismo revisado*, defende que a influência do neokantismo pode até ser vista em textos como *Além do bem e do mal* e *Gaia ciência*, mas, em relação ao último período de produção filosófica, Leiter afirma:

Mas uma vez que, como Clark argumentou mais sistematicamente, em última análise Nietzsche repudia a inteligibilidade da distinção númeno/fenômeno, não é surpreendente que em seus trabalhos de maturidade o ceticismo neokantiano acerca da causalidade não apareça. (LEITER, p.108,2011)

Ora, se Nietzsche continua a usar o termo “erro” ao se referir à causa - da mesma maneira que usava no período intermediário de sua filosofia -, o conteúdo da passagem acima parece não fazer tanto sentido. No que diz respeito à primeira parte, de fato, Nietzsche recusa a inteligibilidade da distinção entre coisa em si e fenômeno. Contudo, é surpreendente que nos trabalhos de maturidade o ceticismo neokantiano acerca da causalidade continue a aparecer. Mesmo se a causalidade não aparecesse explicitamente como erro, a afirmação de que categorias como “unidade” e “substância” são falsas nos permite concluir que o princípio da causalidade também seria, pois um ente só pode ser causa de outro caso seja um e idêntico a si mesmo.

Em sua discussão com Acampora⁶³, Brian Leiter afirma que Nietzsche, em *O Crepúsculo dos ídolos*, dedica uma parte inteira para criticar o mau uso do princípio da causalidade. É

⁶³ Nessa discussão, Leiter afirma que o ceticismo em relação à causalidade aparece somente nas obras do período intermediário. Usa, inclusive, o aforismo 21 de *Além do bem e do mal* como exemplo. Acampora, aparentemente não tão atenta à demarcação cronológica feita por Leiter, usa como exemplos de ceticismo em relação à causalidade passagens de a *Gaia ciência*. Quando usa uma passagem de o *Crepúsculo dos ídolos*, ajuda Brian Leiter: na seção dos quatro grandes erros, Nietzsche não critica o princípio da causalidade, mas sim o mau uso deste princípio. Contudo, é surpreendente o silêncio de Leiter em relação ao aforismo V do *Crepúsculo dos ídolos*, presente no capítulo *A razão na filosofia*. Esse aforismo, já citado aqui, está em completa consonância com os textos onde a influência neokantiana se encontra presente, inclusive com o aforismo de *Além do bem e do mal* citado pelo próprio Leiter. Acreditamos, no fundo, Leiter não refletiu suficientemente sobre o estatuto ontológico do termo “erro” usado

evidente que existe essa parte. No entanto, em outros momentos da sua obra – momentos em que o neokantismo ainda estaria presente, de acordo com Leiter –, o princípio da causalidade é utilizado como ferramenta para criticar metafísicos. Isso seria o suficiente para mostrar que não é somente no período mais maduro da filosofia nietzschiana que o ceticismo em relação à causalidade desaparece. O que de fato importa, portanto, é perceber que o ceticismo em relação à causalidade sempre conviveu muito bem com a proteção da causalidade, e isso se dá por um motivo bastante simples: em uma filosofia *Para além do bem e do mal*, algo pode ser “falso” e inevitável, de tal modo que é possível sim usar o princípio da causalidade dentro de um campo legítimo. Todavia, quando outro campo é levado em consideração, o ceticismo faz sentido. Assim, para Nietzsche, no interior da luta entre vontades de poder, não faz sentido usar a causalidade⁶⁴. Contudo, no mundo simplificado pelas nossas categorias lógico-gramaticais, a causalidade pode ser legítima, mesmo sendo um erro.

É somente levando em consideração duas referências distintas – o mundo simplificado pelas nossas categorias e o mundo da luta entre vontades de poder– que a causalidade pode ser vista tanto como erro quanto como algo legítimo. Não explicaremos aqui, em detalhes, no que consiste ainda essa distinção entre mundos, mas, para criticar a interpretação de Leiter, basta mostrar que Nietzsche continua afirmando com clareza que a causalidade é um erro. Todavia, inclusive a psicologia empírica, tão defendida no artigo de Leiter, pode perfeitamente fazer uso da causalidade, desde que saiba que está lidando com um mundo simplificado pelas nossas descrições humanas, demasiado humanas.

Dessa forma, essa interpretação, se nega a total influência do idealismo, acaba caindo em um realismo completamente incompatível com a filosofia nietzschiana, pois precisa afirmar que o

por Nietzsche. Uma prova disso se encontra em uma nota de rodapé presente no seu artigo *Naturalismo revisado*. Em uma discussão sobre a influência de Mach na filosofia de Nietzsche, o autor do artigo defende que as informações causais não podem ser falsas: “Mas como elas podem ser “falsas” e comunicar ‘informações’? Mentiras, quando reconhecidas como tais, comunicam informações, mesmo que sejam ainda “literalmente falsas”, mas isso é por conta das inferências que se pode traçar acerca dos motivos e intenções do mentiroso, mesmo que isso não pareça ajudar nessa instância.” (LEITER, pp.87-88, 2011) Ora, Nietzsche muitas vezes tenta mostrar que um erro pode ser fundamental, e que a necessidade do abandono da mentira se dá, na verdade, somente devido a um imperativo moral. Por exemplo, na passagem póstuma: “A falsidade de um conceito, não é, para mim nenhuma objeção contra ele. A nossa linguagem talvez ressoe aí mais estranha: a questão é saber se ele é estimulador da vida, mantedor da vida, mantedor da espécie” (FP, 1885, 35(37)).

⁶⁴ “Toda luta – todo acontecer é uma luta – necessita de duração. O que chamamos de causa e efeito exclui a luta e não se corresponde, portanto, com o acontecer. É coerente negar o tempo na causa e no efeito” (FP, 1885-86, 1(92)).

princípio da causalidade é uma condição real dos fenômenos. Ciências, para analisar os entes que se encontram em devir – entendido este no sentido apresentado mais acima -, precisam pressupor todas as categorias que Nietzsche afirma com clareza que não são informações dadas pelos nossos sentidos, mas sim erros da razão.

De qualquer modo, a tese de que nossos sentidos se adequam ao vir-a-ser e o elogio das ciências estão, sem dúvida, presente em *O crepúsculo dos ídolos*. Mas, ao invés de defender o que Nietzsche teria dito de acordo com os desejos da nossa interpretação, preferimos confessar que existe um problema na obra: o filósofo dos martelos não concilia bem a influência neokantiana com o “cientificismo”. Como os dois servem de crítica à metafísica, o filósofo faz uso de ambos, sem, no entanto, dar tanta importância para o fato de que as críticas não se harmonizam entre si. Algo semelhante acontece com a ontologia dos quanta. Sobre isso, falaremos mais tarde.

Assim, por mais que Nietzsche afirme nessa obra que nossos sentidos se adequam ao devir, não conseguimos imaginar qual é o estatuto ontológico do devir. Se ele for entendido como as modificações dos entes naturais, a teoria do erro deve ser abandonada, pois a percepção das mudanças na natureza pressupõe certas categorias. Nietzsche, contudo, ainda em *O Crepúsculo dos ídolos*, afirma que essas categorias são erros. Além disso, o filósofo, ao afirmar que nossos sentidos se adequam ao vir-a-ser, nos impede de pensar o devir a partir da problemática proposta do realismo negativo.

Muitas vezes fazemos a leitura de *O Crepúsculo dos ídolos* e sequer percebemos que o filósofo realiza nessa obra uma mudança radical em relação às suas obras anteriores. No período de *Além do bem e do mal*⁶⁵ e, inclusive, nessa obra mesma, Nietzsche afirma que os nossos sentidos também antropomorfizam a realidade:

Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a ideia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo (nisso nos acompanhando, permitam lembrar), e não uma explicação do mundo: porém, na medida em que se apóia na crença dos sentidos, ela passa, e deverá passar durante muito tempo, por algo mais, isto é, por explicação. Ela tem olhos e dedos a seu favor, tem a evidência ocular e a tangibilidade: sobre uma época de gosto fundamentalmente plebeu isto exerce um efeito fascinante, persuasivo, conveniente – afinal, segue instintivamente o cânon de verdade do sensualismo eternamente popular. (ABM, § 14, p.20)

⁶⁵ Por exemplo, nessa passagem: “O olho, quando vê, faz exatamente o mesmo que o espírito faz para entender. Ele simplifica o fenômeno, dá-lhe novos contornos, assemelha-o ao visto anteriormente, reconduz ao visto-antes, modifica-o até que ele se torne captável, utilizável. Os sentidos fazem o mesmo que o ‘espírito’: eles se apossam das coisas, exatamente como a ciência é um apossamento da natureza em conceitos e números. Não há nada aí que queira ser ‘objetivo’: porém, uma espécie de incorporação e adequação com a finalidade de se nutrir” (FP, 1884, 24(449)).

Ainda em 1888, nos póstumos, o filósofo deixa claro que os sentidos falsificam o mundo dos quanta de poder, partindo da mesma crítica às informações trazidas pelo olho e pelo tato⁶⁶. Essa sutil modificação - presente em *O Crepúsculo dos ídolos* - em relação ao papel dos sentidos é fundamental. Contudo, parece que não faz sentido algum afirmar, ao mesmo tempo, que acessamos o vir-a-ser e que as categorias são erros. Por isso, a tese de que os nossos sentidos não nos “enganam”, tal como está apresentada em *O crepúsculo dos ídolos*, carece de sentido.

Iremos agora começar a trabalhar mais especificamente a proposta ontológica nietzschiana da vontade de poder. Diferentemente das alternativas interpretativas acima apresentadas, daremos uma atenção maior a essa proposta, na medida em que a presente pesquisa surgiu com o intuito de elucidar seu conteúdo. Além disso, dada a dificuldade e especificidade da proposta, o trabalho necessariamente é mais penoso. No caso das interpretações até aqui, apresentamos a filosofia de Nietzsche relacionando-a com outras correntes, por isso, a terminologia utilizada remetia a muitos contextos da tradição. Na proposta da vontade de poder, nos moveremos em um universo terminológico muito complexo, o que muitas vezes dará a impressão de que a ontologia nietzschiana é uma especulação vazia.

3.5 Sobre a existência de uma proposta ontológica na filosofia de Nietzsche

Um aparelho de conhecimento que quer conhecer a si mesmo! Já se deveria ter ultrapassado, afinal, o absurdo dessa tarefa! (FP, 1884, 26 (18))

Nietzsche normalmente realiza uma crítica bastante evidente - e nada nova - ao projeto fundamental da epistemologia kantiana. Trata-se, basicamente, do seguinte: como poderia o intelecto criticar a si mesmo? Primeiro, é preciso confiar de maneira nada crítica na capacidade que o intelecto possui para restringir os seus próprios limites. Assim, somente com base em um dogmatismo prévio a crítica é possível. O intelecto, que estipulará por meio de uma investigação rigorosa os seus limites, já realiza tal investigação sem uma limitação prévia. Dessa forma, para o projeto crítico ser legítimo, ele teria que poder começar antes de começar, o que é obviamente um absurdo.

⁶⁶ Ao criticar o mecanicismo, Nietzsche afirma que “A concepção mecanicista de movimento é já uma tradução do processo original a uma linguagem de signos do olho e do tato”(FP, 1888, 14(122))

Na fenomenologia do espírito, em um contexto específico e com objetivos diferentes, Hegel faz essa crítica ao projeto epistemológico kantiano, fundamentalmente para mostrar que a consciência, por não poder aprender a “nadar antes de entrar na água”, precisa deixar de lado o medo de errar e se lançar a uma experiência direta com o real⁶⁷. Obviamente, Hegel assim fala, pois sabe que o fim do processo dialético – a consciência de si – é na verdade o ponto de partida que garante a legitimidade específica de cada figura da consciência, pois todas, mesmo sendo refutáveis, são expressões e momentos do absoluto.

Nietzsche realiza sua crítica em outro contexto. Acreditamos que o filósofo não está somente criticando a forma do projeto, como se a simples enunciação do método crítico já trouxesse consigo uma contradição que inviabilizasse todos os desenvolvimentos da crítica da razão pura. Esse tipo de posição é simplista demais, pois critica um projeto sem nem mesmo adentrar na sua complexidade estrutural⁶⁸. Trata-se, na verdade, no caso de Nietzsche, de uma percepção mais sábia: acompanhando o próprio desenvolvimento investigativo de Kant, é possível perceber a ilegitimidade de certas conclusões, não devido a falhas argumentativas restritas a campos particulares da crítica, mas sim porque o próprio projeto invalida conclusões claras sobre o sentido real da consciência.

Estamos com isso nos referindo a um problema já exposto aqui: a *aporia* do sujeito transcendental. Dado o projeto de auto exame, é necessário que o sujeito compreenda a si mesmo sob certa categoria, o que, no entanto, leva a filosofia de Kant ao paradoxo. Em detalhes, a defesa de Nietzsche parece ser a seguinte: O sujeito, para realizar juízos sobre os objetos, precisa fazer uso das categorias que possibilitam a compreensão dos fenômenos em geral. Como no caso

⁶⁷ “O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em consideração a posição inversa: Por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro? De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor muitas coisas) na base de suas precauções e consequências” (HEGEL, p.72, 2002).

⁶⁸ Em relação a isso, Heidegger afirma “ Perguntar o que é o conhecimento humano significa querer conhecer o próprio conhecimento. Com frequência, toma-se tal intuito por um contra-senso, por absurdo, paradoxal, comparável àquele intuito do barão de Munchhausen, ao querer se retirar de um pântano puxando a própria cabeça. Ao observar esse contra-senso, as pessoas se acham particularmente astutas e superiores. No entanto, elas se lembram tarde demais do caráter extremamente duvidoso de sua astúcia. Pois, para o homem, o conhecimento não é nada que ele possa conhecer e conheça de maneira ocasional, somente depois de ter se empenhado na construção de uma teoria do conhecimento. Ao contrário, já reside no próprio conhecimento o fato de já ter se conhecido.” (HEIDEGGER, pp. 428 e 429, 2007) Essa posição heideggeriana, por mais que seja suficiente para invalidar a posição ingênua do homem astuto e preguiçoso, não será seguida pelo nosso trabalho. Pretendemos na verdade considerar que a auto-crítica, por mais que não se invalide por si só, impossibilita um conhecimento efetivo da consciência.

específico de um auto-exame o objetivo é transformar o próprio sujeito em objeto, a crítica precisa confessar que a consciência aplica a si mesma – para poder ter alguma inteligibilidade a ponto de ser chamada, ao menos, de ente – alguma categoria do entendimento. Isso fica claro no momento em que Kant afirma que a apercepção é uma unidade. O problema consiste no seguinte: o sujeito, para poder ser um ente determinado, precisa estar submetido a um princípio do entendimento. Contudo, a unidade sintética deve ser anterior a qualquer princípio do entendimento.

A consciência para se conhecer, utiliza os princípios que determinam os seus próprios limites, e, por isso, é vista, então, sob uma das formas do entendimento, a saber, a unidade. A conclusão de Nietzsche, portanto, é: a consciência obscurece a si mesma por meio de um autoexame, pois se vê como fenômeno sem, no entanto, dentro do contexto da filosofia crítica, ter o direito de ser um fenômeno, já que ela é pura forma determinante e não determinável.

Mas então, se não é por meio de um autoexame, como é que a consciência pode conhecer a si mesma sem cair nos mesmos problemas da filosofia kantiana? Nietzsche parece responder a esse problema ao propor o seu novo método, que se diferencia de maneira radical da metafísica da subjetividade:

Se o nosso eu é para nós o único ser de acordo com o qual compreendemos todo ser: muito bem! Então resulta muito justificada a dúvida de se não há aqui uma ilusão perspectivística – a unidade aparente na qual tudo se une como em uma linha do horizonte. Seguindo o fio condutor do corpo se mostra uma enorme multiplicidade; Está metodologicamente permitido empregar o fenômeno mais rico, que pode ser estudado melhor, como fio condutor para o mais pobre. (FP, 1885-86, 2(91))

Assim, o ponto de partida do nosso conhecimento precisa ser outro: o estudo do corpo. Nietzsche, bastante influenciado pela fisiologia do século XIX, percebe, contrariamente a toda metafísica moderna, que a consciência é somente mais um elemento - não superior aos outros – que se encontra no interior do complexo de relações entre seres vivos chamado corpo humano. O conhecimento, assim, não deve partir de um elemento específico do corpo, mas sim de uma descrição da própria lógica que constitui a dinâmica do corpo, que, segundo o filósofo, é muito mais rica e clara. O corpo deve, assim, ser o fio condutor do método.

Temos, portanto, duas tarefas iniciais: compreender o sentido do corpo e de que maneira a partir disso é possível descrever o lugar da consciência. Antes de realizar essas tarefas, muitas preparações serão feitas. A distância entre essas perguntas e as respostas que serão dadas a elas

será grande: pedimos desculpas ao leitor por adiar tanto as respostas. No entanto, alguns esclarecimentos básicos são fundamentais.

Primeiro, é preciso determinar com precisão o lugar da ontologia na filosofia de Nietzsche. Corpo pode ser entendido de diversas maneiras: biologicamente, fisicamente etc. De acordo com o que chamaremos aqui de interpretação ontológica, corpo não se restringe a um campo específico das investigações científicas, mas é muito mais um termo para designar o ente enquanto ente.

Essa proposta é digna de interesse, na medida em que tenta garantir um lugar legítimo para a discussão ontológica em pleno contexto de invasão das ciências positivas. Mas o fato de ser interessante não torna a proposta legítima. É preciso, então, começar a averiguar no que consiste essa proposta e de que maneira ela pode ser uma alternativa de resposta para os problemas que orientam essa pesquisa.

A ideia de “corpo” em Nietzsche só faz sentido se levarmos em consideração três outros conceitos fundamentais de sua filosofia: vontade de poder, perspectiva e relação.

Antes de elucidar os conceitos, é preciso (1) mostrar que Nietzsche de fato propôs uma ontologia, pois isso está longe de ser algo evidente. Além disso, (2) mostrar as dificuldades inerentes à proposta ontológica da vontade de poder. Ainda nesse capítulo realizaremos ambas as tarefas. Somente no capítulo 4 o conteúdo desses conceitos será efetivamente elucidado e poderemos, então, explicar o que Nietzsche entende por corpo.

A tese acerca da vontade de poder, normalmente, só parece fazer sentido quando aplicada ao âmbito orgânico. De modo bastante geral, é estranho imaginar que no mundo inorgânico há algo como uma vontade. Não obstante, no famoso aforismo 36 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche expõe a *hipótese* de que o mundo mecânico possui a mesma ordem de realidade que os nossos afetos. Nesse mundo inorgânico, todas as operações que se desenvolvem no ser orgânico se encontram sintetizadas, reunidas, não ramificadas. O mundo inorgânico, assim, pode ser pensado como uma forma prévia de vida, onde a vontade de poder está presente como uma forma mais primordial de todos os afetos.

Em um aforismo póstumo da mesma época, Nietzsche afirma:

[...] Que a vontade de poder é o que dirige inclusive o mundo inorgânico, ou melhor, que nem sequer existe um mundo inorgânico. ‘O efeito à distância’ nem sequer pode ser eliminado: algo atrai outro algo para si, algo se sente atraído.[...] (FP, 1885, 34(247))

Aqui Nietzsche repete a afirmação de que a vontade de poder se encontra no mundo inorgânico, logo depois, porém, afirma que se assim for, nem haveria de fato o mundo inorgânico. Dessa maneira, surge uma importante questão: afinal, Nietzsche realiza uma proposta ontológica ou faz uma biologização de tudo? Heidegger tratou brilhantemente esse tema⁶⁹, e a nossa interpretação segue nesse caso específico o caminho heideggeriano: ao afirmar que ser é vida, Nietzsche está pensando o termo “vida” ontologicamente, de tal modo que mesmo a biologia é pensada a partir da concepção ontológica de vida. Portanto, não devemos tentar ver no inorgânico o orgânico, mas sim compreender de que maneira Nietzsche compreende ontologicamente o termo vida.

Como havia sido dito anteriormente, a vontade de poder está presente no âmbito inorgânico como uma forma primitiva do afeto. Mas se não há orgânico e inorgânico, por que, afinal, falar que a vontade de poder se encontra em ambos? Nietzsche se confunde bastante em relação a esse ponto. A melhor resposta para esse problema é a seguinte: há uma distinção entre orgânico e inorgânico, todavia, não de ordem de realidade, mas sim de desenvolvimento gradual. Logo, se entendemos “vida” em sentido ontológico, precisamos afirmar que uma pedra e uma célula são entes vivos, mas, obviamente, em graus distintos. É possível, portanto, fazer uma separação entre orgânico e inorgânico, mostrando que a vontade de poder se encontra em ambos, pois ela é uma descrição do ente enquanto ente e não simplesmente uma explicação sobre um campo específico da realidade.

Em muitos outros aforismos é possível verificar o caráter ontológico da vontade de poder. A vontade de poder aparece em alguns aforismos do outono de 1885 como uma proposta de nova interpretação de todo acontecer (FP, 1885-86, 1(35)). Não se trata de um acontecer biológico ou químico, mas sim de *todo* acontecer.

Em alguns aforismos de 1885 a 1887 é possível perceber uma proposta ontológica, mas apenas em 1888 os detalhes acerca do conteúdo da vontade de poder aparecem de maneira mais clara. Em um aforismo específico, Nietzsche diz “a vida como um caso singular: hipótese de que partindo disso é possível uma formulação sobre o caráter geral da existência”. (FP, 1888, 14(82)). Os aforismos que mostram mais detalhes acerca da proposta da vontade de poder possuem como objetivo expor que o mundo físico também deve ser interpretado a partir da relação de tensão entre quanta de poder. Assim, nos aforismos da produção final de Nietzsche, torna-se claro que o

⁶⁹ Ver o capítulo *Sobre o suposto biologismo de Nietzsche*, presente no Nietzsche I.

autor, além de simplesmente propor uma naturalização do transcendental ou defender a tese de um devir radical, possui uma proposta ontológica específica.

No que diz respeito ao perspectivismo, tema que se encontra intrinsecamente relacionado à vontade de poder, encontramos problemas semelhantes quando tentamos interpretá-lo ontologicamente. Em alguns aforismos, principalmente nos póstumos de 1885, o perspectivismo aparece como algo intimamente ligado ao âmbito orgânico e à teoria do erro. Por exemplo: “Como surge a esfera perspectivística e o erro? Na medida em que, mediante um ser orgânico, não um ser, mas sim uma luta quer se conservar, crescer e ser consciente de si” (FP, 1885-86, 1(124)). Ainda nesse ano, Nietzsche afirma que “O mundo inorgânico que está por trás é a maior síntese de forças e por isso o mais elevado e digno de admiração – falta ali o erro, a limitação perspectivística” (FP, 1885-86, 1 (105)).

De acordo com essas passagens, *talvez* seja mais correto afirmar que a vontade de poder é uma proposta ontológica, mas o perspectivismo e a teoria do erro dizem respeito especificamente ao âmbito orgânico. No âmbito inorgânico, tudo aquilo que se ramificará e se tornará complexo com o surgimento e desenvolvimento do ser orgânico se encontra reunido, sintetizado e, por isso, não há ainda a possibilidade do “erro” ou elemento perspectivístico.

No entanto, ainda no ano de 1885, Nietzsche afirma “o caráter interpretativo de todo acontecer. Não há nenhum acontecimento em si. O que sucede é um grupo de fenômenos selecionados e reunidos por uma essência interpretativa” (FP, 1885-86, 1(115)). Nesse caso, parece que o perspectivismo diz respeito a todo acontecer e não somente ao âmbito orgânico⁷⁰.

Em outro aforismo da mesma época, fica mais claro que Nietzsche tira consequências ontológicas do perspectivismo:

Pergunta fundamental: pertence o perspectivístico ao ser? E não é só uma forma de consideração, uma relação entre diferentes seres? Estão as diferentes forças em relação de maneira tal que essa relação está ligada a uma óptica perspectivística? Isso seria possível se todo ser fosse essencialmente algo perceptível (FP, 1886-87, 5(11))

É contra-intuitivo imaginar que todo ser é algo perceptível. O perspectivismo parece fazer sentido quando levamos em consideração a consciência, ou, ainda, os seres vivos em geral. Não seria essa generalização, afinal, uma antropomorfização de tudo? Ou seria o *antropos* um

⁷⁰ No seu artigo *Interpretação como princípio de constituição de mundo*, Marco Antônio Casanova apresenta o interpretacionismo como uma proposta ontológica (CASANOVA, pp.36-37, 2001) . Esse artigo é a base fundamental da interpretação do perspectivismo que será aqui apresentada.

exemplo específico de ser que percebe? Acreditamos que essa discussão é totalmente infrutífera, pois, na verdade, tirando o clássico exemplo nietzschiano do protoplasma, uma generalização do ser perceptível sempre será extremamente contra-intuitiva e aparecerá como algo absurdo. No máximo será possível escolher dois ou três exemplos que confirmam a tese, mas milhares de outros sempre aparecerão como pedras no sapato do intérprete.

Com isso, não estamos confirmando a distinção entre a vontade de poder como proposta ontológica e o perspectivismo como uma possível descrição do modo como os seres orgânicos são vontade de poder. Em um aforismo específico de 1888, Nietzsche parece alcançar clareza em relação a um sentido mais amplo do termo “perspectiva”:

‘O mundo aparente’, isto é, um mundo considerado conforme valores; ordenado, selecionado conforme valores, isto é, neste caso, conforme o ponto de vista de utilidade para a conservação e ao aumento de poder de uma determinada espécie animal. O perspectivo, portanto, confere o caráter de “aparência”.! Como se ainda restasse um mundo quando descontássemos o perspectivo. Com isso ter-se-ia descontado a relatividade.

Cada centro de força tem sua perspectiva para todo o resto, isto é, sua valoração inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência. O ‘mundo aparente’ reduz-se, pois, a uma espécie determinada de ação sobre o mundo, partindo de um centro.

Ora, não há nenhuma outra espécie de ação: e o mundo é apenas uma palavra para o jogo conjunto dessas ações. A realidade consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada indivíduo em relação ao todo...

Não resta mais nenhuma sombra de direito para se falar aqui de aparência...

A maneira específica de reagir é a única maneira de reagir: não sabemos quantos e quais maneiras há ao todo.

Mas não há nenhum ‘outro ser’, nenhum ser verdadeiro, nenhum ser essencial – com isso seria expresso um mundo sem ação e reação.

A oposição entre mundo aparente e verdadeiro reduz-se à oposição ‘mundo’ e ‘nada’ (FP, 1888, 14(184))

No terceiro parágrafo, Nietzsche afirma com clareza a relação direta entre centros de forças e perspectivas. Forças, obviamente, nos remetem ao âmbito físico, mecânico. Assim, quando Nietzsche afirma que todo centro de força possui uma perspectiva, podemos concluir que o perspectivismo não se restringe somente ao âmbito orgânico. Com isso, no entanto, não precisamos fazer uma generalização do ser perceptível: cada centro de força possui sua *espécie*, seu *modo* de agir e reagir. Isso quer dizer que existem modos distintos de ser perspectiva. A imposição perspectivística não traz consigo necessariamente a ideia de que os seres precisam perceber o mundo à sua volta: é possível imaginar tipos distintos de ações e reações perspectivísticas.

Em outro aforismo, ainda da primavera de 1888, o filósofo afirma:

[...] justamente o necessário perspectivismo, graças ao qual todo centro de força – e não somente o humano – constrói o mundo inteiro restante a partir de si mesmo, quer dizer, o transforma, o manipula, o configura segundo sua força [...] (FP, 1888, 14(186))

Aqui fica claro que, para Nietzsche, o perspectivismo não diz respeito somente ao ser humano: as características que determinam a ação perspectivística – manipulação, configuração, transformação – podem ser compreendidas perfeitamente de maneira geral, isto é, sem que uma antropomorfização grosseira fique implícita.

De qualquer modo, se o termo perspectiva possui um sentido mais amplo, não seria interessante usar outro termo ao invés de ampliar tanto um termo que possui raízes semânticas específicas? No capítulo IV, tentaremos dar uma definição ampla para o termo “perspectiva”. Contudo, mesmo após a definição dada, o problema acima anunciado continuará. Por isso, voltaremos a ele no momento em que as críticas à proposta ontológica entrarão em cena. O que basta para nós agora é compreender que de fato Nietzsche nos dá o direito de afirmar que o perspectivismo pode ser compreendido ontologicamente. Como isso se dá não nos interessa no momento.

No que diz respeito à teoria do erro, acreditamos que seja possível restringir o seu âmbito de alcance. Nietzsche nos fornece passagens onde o perspectivismo aparece generalizado como proposta ontológica: mas seria um absurdo afirmar que todo ente possui estruturas transcendentais. Os termos ficção e erro aparecem na obra de Nietzsche sempre em relação às categorias transcendentais, o perspectivismo, como acima foi exposto, não. O transcendental, no interior da ontologia nietzschiana, é um modo específico de perspectiva, de vontade de poder: é possível perceber nele uma repetição da dinâmica perspectivística que constitui o mundo da vontade de poder. Os seres que possuem estruturas transcendentais são perspectivísticos do seu modo, agem e reagem de maneira específica.

Assim, vontade de poder e perspectivismo são conceitos que possuem dimensão ontológica. Até aqui, não entramos propriamente no conteúdo desses conceitos, mas tentamos somente expor, a partir da análise de algumas passagens de Nietzsche, que há de fato uma proposta ontológica na sua obra filosófica. Para completar a tese acerca da ontologia, falta, então, apresentar o mundo relacional.

A proposta de um mundo relacional aparece nos póstumos de Nietzsche desde 1885, em diversos momentos. Na maioria deles, a relação é usada como crítica à possibilidade de um conhecimento do em si. Vamos às passagens:

A maior fabulação é aquela do conhecimento. Gostar-se-ia de saber como as coisas em si são constituídas: mas veja, não há nenhuma coisa em si! E mesmo que houvesse um em si, um incondicionado, então, justamente por isso, ele não poderia ser conhecido. Algo incondicionado não pode ser conhecido: senão justamente não seria incondicionado. Conhecer, todavia, é sempre ‘colocar-se em uma condição para com alguma coisa’ (FP, 1885-86, 2(154))

Nesse aforismo, Nietzsche realiza uma crítica mais específica ao em si. Não se trata de deduzir, a partir de uma análise dos limites do nosso conhecimento, a impossibilidade de conhecimento da coisa em si. Na verdade, é uma crítica mais simples e óbvia: o próprio ato de conhecer, tomado em sentido geral, já invalida a possibilidade de um conhecimento do em si. Essa crítica, em certo sentido, está em consonância com a tese exposta em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*: conhecer é transpor, inevitavelmente.

No ato de conhecer, já existem certas condições pressupostas que determinam o modo como se dará a relação entre “sujeito” e “objeto”: assim, o sujeito nunca pode deixar de ser si mesmo para poder conhecer o objeto e, sendo si mesmo, sempre conhecerá o objeto de acordo com as suas condições específicas. Lembrando, obviamente, que Nietzsche não pensa nunca em sujeito como unidade, e que usamos esse termo somente por que mesmo os estudiosos de Nietzsche também são seduzidos pelos erros antiquíssimos da gramática.

Os atos conscientes, assim, se dão de acordo com certas condições, que Nietzsche chama com muita frequência de “condições de existência”. As categorias e os axiomas lógicos, de modo geral, são essas condições que determinam previamente o modo como se dá o ato consciente.

No entanto, isso não quer dizer simplesmente que tudo é subjetivo. Na verdade, o próprio conceito de relação não pode ser subjetivo, visto que a relação é quem possibilita uma ligação entre o ato consciente e os elementos conhecidos. Se a relação fosse subjetiva, o sujeito seria absoluto, o que já mostramos ser impossível para Nietzsche. Dessa maneira, a relação deve ser pensada como real: o ato consciente só falsifica o mundo por meio das suas condições de existência por se relacionar de algum modo com esse mundo.

Esse é o primeiro passo fundamental para a compreensão de uma ontologia relacional. A tese de que a relação é real nos indica uma possibilidade de um estranho realismo. Esse realismo, porém, não possui compromisso algum com coisas em si, pois o próprio conceito de relação impede a existência do em si. Para ficar mais claro no que consiste essa ontologia relacional, vejamos outra passagem:

A coisa e si é um contrasenso. Se deixo de pensar em todas as relações, em todas as propriedades, em todas as “atividades de uma coisa, então não sobra a coisa: pois

coisidade é primeiramente simulada de acréscimo por nós, por necessidades lógicas, portanto, para fins de designação, de entendimento (para ligação daquela multiplicidade de relações, propriedades, atividades) (FP, 1887, 10(202))

Aqui, Nietzsche não pensa mais somente na relação entre sujeito e objeto. Levando em conta o próprio “objeto”, não conseguimos ter a idéia de um ser em si, visto que só podemos observar relações entre propriedades e atividades. O sujeito, nesse caso, aparece como aquele que introduz nessas relações uma substância que não existe.

Os empiristas sabiam que sensivelmente não temos nenhuma idéia de substância. John Locke afirma a obscuridade dessa idéia, mas também deixa claro o quanto ela é fundamental: não temos nunca a idéia de um suporte de todos os atributos, mas, sem a substância, as propriedades em geral não estariam nunca reunidas em uma unidade. Para David Hume, a substância só pode ser um produto da imaginação⁷¹. Em um caminho distinto, mesmo Kant, um defensor da inevitabilidade da substância, sabe com clareza que tal categoria nada mais é senão um conceito regulativo. Nietzsche, como mostra bem Antônio Marques (MARQUES, p.69, 2003), segue essa tradição moderna que esvazia o sentido realista da substância: a consciência, por meio de uma ficção útil, organiza o múltiplo de propriedades em relação entre si, inserindo por “trás” dessa multiplicidade um sujeito de inerência.

Essa passagem nos mostra que o próprio mundo é relacional. Não se trata aqui de uma prova da impossibilidade de conhecimento do em si a partir de uma incapacidade do sujeito, mas sim de uma impossibilidade de constataros na própria realidade uma “coisa” que se encontra apartada das suas relações.

⁷¹ John Locke afirma: “[...] De sorte que, se alguém se examinasse com respeito à sua noção de substância pura em geral, descobriria que não possui nenhuma outra ideia, excetuando apenas uma suposição de não saber o que sustenta tais qualidades que são capazes de ocasionar em nós ideias simples, cujas qualidades são geralmente denominadas acidentes. Se fosse perguntado a alguém qual é o substrato inerente à cor a ao peso, nada teria a dizer, exceto acerca das suas partes sólidas da extensão” (LOCKE, p.212, 1973). Já Hume, diz o seguinte: “A ideia de uma substância, bem como a de um modo, não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular – nome este que nos permite evocar, para nós mesmos ou para os outros, aquela coleção.” (HUME, p.40, 2000). Em relação ao contexto do empirismo inglês, o nome de Berkeley é paradigmático para nós. O filósofo realiza uma crítica ao materialismo ao mostrar que não temos qualquer ideia possível de um ser material que suporte a extensão, o movimento e a figura. De fato, essa crítica é bastante interessante e, em certo sentido, parece com a nietzschiana. Contudo, o bispo, para defender seu idealismo espiritualista, pressupõe a tese de que a mente é uma substância imaterial sobre a qual não temos nenhuma ideia. Assim, Berkeley parece não compreender que a sua crítica à substância material, no fundo, coloca em questão também a substância espiritual. Isso leva o filósofo a alguns problemas semelhantes aos de Kant, por mais que no caso do filósofo inglês exista um idealismo dogmático. Berkeley precisa admitir que temos uma *noção* de espírito como algo ativo, mas que isso não é propriamente uma ideia. (BERKELEY, p.116, 2008).

Nietzsche, no entanto, não se baseia somente nessa crítica para fundar uma ontologia relacional. Em outro texto, determina de modo bastante expressivo a tese do mundo relacional:

O mundo abstraído de nossa condição de vivermos nele, o mundo que não reduzimos ao nosso ser, à nossa lógica e aos nossos preconceitos psicológicos, não existe como mundo ‘em si’, ele é, essencialmente, mundo-relação: tem, segundo as circunstâncias, a partir de cada ponto, sua face diferente: o seu ser é essencialmente, em cada ponto, outro: ele pressiona em cada ponto, cada ponto lhe resiste – e essas somas são, em cada caso, inteiramente incongruentes (FP, 1888, 14(93))

Até então mostramos duas possibilidades de interpretação em relação às críticas nietzschianas à coisa em si: no capítulo 2, onde foi feita uma análise do texto *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, deixamos claro que Nietzsche defende, ainda que de maneira ambígua, a existência e a incognoscibilidade da coisa em si. No capítulo onde estamos, no momento em que descrevemos uma possível interpretação idealista do tempo, concluímos que seria possível uma posição agnóstica em relação à coisa em si, isto é: como ela não pode causar nada, é preciso abandonar qualquer possível importância epistemológica dada ao incondicionado.

Na passagem acima citada, o filósofo afirma categoricamente que não há coisa em si: não se trata mais de uma posição agnóstica, visto que Nietzsche defende inclusive que o mundo sem o sujeito é, fundamentalmente, mundo-relação.

Para compreender bem essa tese, é preciso fugir de uma possível reinserção da metafísica da subjetividade, pois o mundo relacional não é o conjunto de sentidos para um sujeito. Se assim fosse, Nietzsche recairia em um atomismo da alma, já refutado aqui nessa dissertação: o sujeito não existe como unidade ou substância a priori. Ele é somente um ato de percepção que pressupõe, para existir enquanto atividade consciente, os elementos que receberão a síntese. Desse modo, não é o sujeito quem produz ou garante a idéia de relação: ele é um exemplo da dinâmica relacional do mundo.

Ora, afirmar que o mundo relacional só existe enquanto mundo para uma subjetividade é uma contradição evidente, na medida em que o sujeito continua sendo pensado como átomo, e, por isso, inviabiliza a própria possibilidade de um mundo relacional. Portanto, se o sujeito não é mais o ponto de partida, se deixou de ser o fio condutor, não faz sentido pensarmos que o mundo-relação é, ainda, somente um mundo para uma subjetividade específica: ele não é o mundo aparente para um observador real.

O sentido de em si, se for tomado ainda no contexto kantiano, deve ser pensado como aquilo que se encontra para além do conhecimento humano. Mas se o sujeito não é mais o

fundamento a partir do qual a idéia de em si ganha sentido, é preciso buscar em outro lugar a crítica que Nietzsche faz ao em si. Ora, não precisamos de muito esforço para tal: a idéia ontológica de mundo-relação, tal como vimos, impede a possibilidade de um incondicionado. Assim, a partir da referência do mundo-relação o em si é impossível.

Nietzsche afirma de maneira bastante clara: o mundo sem o homem é efetivamente mundo-relação. Faz, em seguida, uma descrição rápida de como é esse mundo, o que nos leva a pensar, ainda que de maneira muito geral, que esse mundo possui inteligibilidade. Assim, de acordo com essa proposta ontológica, a coisa em si é impossível devido à constituição inteligível da própria realidade, e não devido à incapacidade do sujeito de conhecer o em si.

Esse mundo-relação tem mais conteúdo do que simplesmente uma constatação empirista de que, na realidade, não há substâncias. É possível verificar isso em um aforismo de 1888, no qual Nietzsche afirma:

[...]Fenomenal é, portanto: a imiscuição do conceito de número, de sujeito, de movimento: temos nossos olhos, nossa psicologia, sempre presa aí.
Se eliminarmos esses ingredientes, então não resta coisa alguma, mas sim quanta dinâmicos em uma relação de tensão com outros quanta dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros quanta em sua produção-de-um-efeito sobre os mesmos – a vontade de poder e não um Ser, não um devir, mas um *pathos*, é o fato mais elementar, a partir do qual apenas se dá um devir, um produzir-um-efeito[...] (FP, 1888, 14 (79))

Nessa passagem, Nietzsche deixa claro que se eliminarmos todas as características subjetivas – unidades, coisas, átomos, movimento, número – sobram quanta dinâmicos em relação de tensão entre si. Ora, aqui a proposta ontológica realista sem coisa em si aparece da maneira mais evidente possível: o mundo-relacional possui uma constituição que independe em absoluto da maneira como a consciência humana o percebe, ele é, em última instância, o mundo da vontade de poder.

Assim, as “propriedades” ou “atividades” que constituem o mundo relacional, recebem, por meio da ontologia da vontade de poder, uma determinação específica: são *quanta* de poder.

3.6 Exposição dos problemas iniciais da proposta ontológica

Antes de expor o conteúdo da vontade de poder é importante fornecer alguns esclarecimentos prévios. Isso se dá por que essa proposta ontológica, de acordo com nossa

posição, não se compatibiliza inteiramente com certas passagens de Nietzsche acerca do ficcionalismo. De início, uma passagem de *Além do bem e do mal* vem bem a calhar:

[...] Deve-se utilizar a ‘causa’ e o ‘efeito’, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação. No em ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não liberdade psicológica’, ali não segue o efeito à causa, não rege nenhuma ‘lei’. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e, ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente. O ‘cativo arbítrio’ não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fracas e fortes (ABM, § 21, p. 26 - 27)

No início do aforismo parece que Nietzsche fala como um neokantiano: as categorias não dizem respeito ao “em si”, pois são somente ficções convencionais. No entanto, no final, o filósofo faz uma afirmação categórica que o distancia de maneira radical da filosofia transcendental: *Na vida real há apenas vontades fracas e fortes*. Assim, em uma mesma passagem, temos de um lado um argumento de tipo kantiano e outro de tipo ontológico. O mais interessante para nós consiste no fato de Nietzsche incluir a relatividade como invenção nossa. Ora, se a relatividade é invenção nossa, ela não é nada de real, tal como aparece nos aforismos de 1888 já analisados aqui. Contudo, se Nietzsche afirma que no real existem vontades fracas e fortes, nos lembramos, então, dos *quanta* de poder em relação entre si, o que de certa forma força Nietzsche a pressupor a realidade da relatividade. Esse problema só pode ser resolvido caso afirmemos que Nietzsche não tinha clareza, em *Além do bem e do mal*, quanto ao fato de que a proposta da vontade de poder só faz sentido em um mundo relacional. Por isso, o filósofo insere a relação como mais uma ficção convencional para fins de designação.

Esse conflito entre proposta ontológica e influência neokantiana parece ser uma constante na filosofia nietzschiana. De qualquer modo, já que as passagens de 1888 são claras no que diz respeito à defesa de um realismo relacional, a interpretação dada no parágrafo anterior pode ser suficiente para livrar a proposta ontológica desse problema específico: em *Além do bem e do mal*, Nietzsche não tinha percebido claramente a associação entre vontade de poder e mundo relacional.

Deixando de lado a relação, de acordo com a proposta ontológica, o mundo abstraído de nossas condições subjetivas é uma luta entre *quanta* de poder. Mesmo que o sentido dessa expressão não esteja claro para nós ainda, obviamente, se o filósofo fala em *quanta*, a quantidade não pode ser de modo algum somente uma ficção subjetiva. No entanto, em um aforismo de 1886, Nietzsche afirma:

Nosso conhecimento limita-se a estipular quantidades, o que quer dizer que não podemos impedir, por nada, o sentir essas diferenças de quantidades como qualidades. A qualidade é uma verdade perspectiva para nós; nenhum 'em si'.
 Nossos sentidos têm uma determinada quantidade como média no interior da qual eles funcionam, isto é, sentimos como grande ou pequeno em relação às condições de nossa existência. Sucumbiríamos se aumentássemos ou diminuíssemos a acuidade dos nossos sentidos dez vezes. Isto é, sentimos também relações de grandeza, com referência à possibilidade de nossa existência, como qualidades (FP, 1886-87, 5(36))

Nesse aforismo o filósofo deixa claro que a quantidade e a qualidade são somente subjetivas. Alguém poderia objetar, afirmando que os *quanta* de poder não são nenhum em si, isto é, não podem ser determinados como átomos ou coisas apartadas das relações: sim, sem dúvida, de acordo com o mundo relacional é necessário pensar desse modo. Mas esse aforismo aponta para algo diverso: quantidades são subjetivas, isto é, dizem respeito somente à percepção humana. Essa informação implica o abandono da tese de que o mundo, abstraído de nossas características subjetivas, é constituído por *quanta* de poder em relação de tensão entre si.

Alguns poderiam dizer que a qualidade e a quantidade, entendidas como condições de existência, precisam de uma ontologia em sua base para poderem ser explicadas. Mas, com isso, o problema não se resolve: se essa ontologia tiver como conteúdo a qualidade e a quantidade, entrará em conflito com a afirmação evidente de que quantidades e qualidades só são possíveis devido às nossas condições de existência.

Com isso, entretanto, não estamos afirmando, ainda, a falta de sentido de uma proposta ontológica, mas somente deixando claro que, para ela fazer sentido, algumas passagens de Nietzsche – onde a influência neokantiana ainda está presente – precisam ser esquecidas, ou então, reinterpretadas *muito* habilidosamente. É indiscutível que há uma ontologia, como já expusemos: discutível é se Nietzsche defende sempre essa ontologia, ou se realmente percebe a exclusão recíproca de argumentos transcendentais e ontológicos.

É importante deixar claro que sabemos, quando Nietzsche fala em erro, que o filósofo não está somente pressupondo o transcendental kantiano, na medida em que as categorias são hábitos lógico-gramaticais sedimentados em uma história natural e social. Todavia, mesmo assim, as passagens acima mostram que as categorias se resumem a hábitos humanos, isto é, não são nada de real para além do *antropos*, o que compromete uma interpretação ontológica.

Diferentemente das categorias até aqui analisadas, no caso da proposta de um realismo-relacional, a substância não precisa ser vista como algo real. A substância, assim como os conceitos derivados dela – átomo e matéria –, mesmo em uma ontologia é uma ficção subjetiva.

Nas descrições que Nietzsche faz do mundo dos quanta, o filósofo afirma que substância é um artigo de fé psicológico (FP, 1888, 14(79)). A descrença em relação à causalidade aparece muitas vezes junto com as críticas que Nietzsche faz à substância. O filósofo parece ver um nexo de dependência entre a causalidade e a substância. Na verdade, a crítica à segunda, para o filósofo, é suficiente para abandonar também a crença na primeira.

Em um fragmento de 1887, chamado “Sobre a aparência lógica” (FP, 1887, 9(144)), Nietzsche realiza uma crítica aos conceitos de indivíduo e espécie. A partir desse aforismo, é possível saber o que Nietzsche entende por substância. No fundo, o filósofo se refere fundamentalmente ao tratado das categorias de Aristóteles. Ao mencionar indivíduo e espécie, Nietzsche nada mais está fazendo senão direcionando críticas às substâncias primeiras e segundas. Vejamos o que Aristóteles nos diz:

Substância, em sua acepção mais própria e mais estrita, na acepção fundamental do termo, é aquilo que não é nem dito de um sujeito nem em um sujeito. A título de exemplos, podemos tomar este homem em particular ou este cavalo em particular. Entretanto, realmente nos referimos a substâncias secundárias, aquelas dentro das quais – sendo elas espécies – estão incluídas as substâncias primárias ou primeiras, e aquelas dentro das quais – sendo estas gêneros – estão contidas as próprias espécies (Categorias, V 2a 11-20]

Para Aristóteles, o que é dito de um sujeito são os acidentes, e o que é dito em um sujeito são as substâncias segundas (espécie e gênero). A substância primeira é a base dos predicados, tanto accidentais quanto essenciais: é o indivíduo sem extensão predicativa. Pedro, José, Carlos, aquele cavalo ou aquela mesa. Para Nietzsche, as substâncias primeiras existem – e precisam existir – no âmbito lógico e gramatical, isso é inegável: na realidade, no entanto, não existe de modo algum o indivíduo, átomo ou substância primeira.

A realidade do mundo-relacional pode ser descrita sem que a categoria de substância seja fundamental. Assim concluímos, simplesmente por que Nietzsche apresenta como seria o mundo independentemente das nossas características subjetivas. A substância é enumerada como uma dessas características. (FP, 1888, 14(79)). No caso específico da substância – e depois, como veremos, da causalidade – o fato de Nietzsche pensá-la como erro subjetivo parece não ser um problema para a proposta ontológica.

Contudo, parece que Nietzsche não está totalmente convencido de que é possível ignorar a substância. Em uma passagem de 1887, o filósofo inviabiliza qualquer possibilidade de pensarmos em um mundo sem substâncias, o que leva obviamente ao fundo sua proposta de uma ontologia relacional. Vejamos:

Afinal, toda filosofia não há de trazer à luz as pressuposições sobre as quais repousa o movimento da razão? Nossa crença no eu como crença em uma substância, como crença na única realidade a partir da qual atribuímos, em geral, realidade às coisas. O mais antigo realismo vem por fim à luz: ao mesmo tempo em que toda a história religiosa da humanidade se reconhece como história da superstição no que se refere às almas. Aqui existe um limite: nosso próprio pensar envolve aquela crença (com a sua diferenciação entre substância-acidente, entre fazer e agente etc.) deixá-la de lado significa: não-mais-poder-pensar.

Que, porém, uma crença, por mais necessária que seja para a conservação do ser em questão, não tenha nada a ver com a verdade, pode-se reconhecer, por exemplo, no fato de que temos que acreditar em tempo, espaço e movimento sem nos sentir forçados a reconhecer aqui uma realidade absoluta (FP, 1886-87, 7(63))

Esse aforismo é bastante curioso. A substância é apresentada aqui somente como uma crença necessária para a conservação de um ser específico. A mesma afirmação é feita quando a proposta dos *quanta* é anunciada em 1888. No entanto, no texto acima, Nietzsche anula a possibilidade de pensarmos sem pressupor a dicotomia entre substância e acidente. Dada essa informação, é preciso perguntar se a proposta de uma ontologia sem substâncias é possível.

Uma possível conciliação entre o conteúdo dessa passagem e a proposta ontológica seria a seguinte: nós não conseguimos pensar sem a substância, contudo, o mundo dos *quanta* de poder é somente o caos inominável. Dessa forma, não se trata de descrever um mundo que seja ao mesmo tempo pensável e sem substâncias, mas sim de confessar que o mundo dos *quanta* está além daquilo que podemos conceber por meio das nossas categorias.

Ora, se assim fosse, Nietzsche estaria totalmente louco ao ensaiar descrições sobre as relações de tensão entre *quanta* de poder. O mundo dos *quanta* não pode ser determinado como o inominável: se Nietzsche o pensa como caos, e assim ele faz de fato, é, então, necessário mostrar que caos não é sinônimo de inominável⁷². Nietzsche nomeia demais o inominável ao falar sobre *quanta* de poder.

A defesa da incontornabilidade da substância é um ponto positivo para a interpretação de Beatrice. Se a substância é incontornável, não existe a possibilidade de pensarmos em um mundo sem substância como referência para o erro. Assim, quando Nietzsche afirma que a substância é uma ficção, na verdade está somente enfatizando, por meio de uma retórica, a tese de que nosso conhecimento depende de condições de existência.

Mas, de qualquer forma, não podemos negar que Nietzsche, ao descrever a vontade de poder, ensaia pensar o mundo-relacional sem levar em consideração a substância. Já que em

⁷² No quarto capítulo será trabalhada a relação entre o conceito de caos e a vontade de poder.

alguns aforismos de 1888 Nietzsche afirma de maneira evidente que a substância é um erro por não se adequar ao mundo dos *quanta*, precisamos explorar o conteúdo da vontade de poder, deixando claro que aforismos que impossibilitam uma descrição positiva do mundo sem o uso da substância devem ser abandonados.

Nietzsche sempre realiza comentários em relação à causalidade, mostrando como ela depende da categoria de substância⁷³. Ora, se não há em absoluto sujeitos, como é possível, afinal, afirmar que existe causalidade? A causalidade pressupõe a idéia de substância: somente por pensarmos em diversos entes, separados e inteligíveis em si e por si, é que faz sentido causa e efeito. Dessa maneira, a causalidade é também uma ficção, pois está submetida diretamente ao conceito de substância.

No caso da causalidade, em um aforismo específico, Nietzsche parece tentar interpretar o mundo sem pressupô-la. Se de fato ele consegue, não nos interessa aqui no momento. Agora basta saber que o filósofo realmente arrisca em alguns momentos pensar inteligibilidade do real sem levar em consideração essa categoria:

[...] a sucessão invariável de certos fenômenos não demonstra uma lei, mas sim uma relação de poder entre duas ou várias forças. Dizer ‘mas precisamente essa relação continua igual a si mesma’ não significa nada além de ‘uma e mesma força não pode ser também outra força’ - não se trata aqui de um depois do outro, mas sim de um em outro, de um processo em que os momentos singulares que se seguem não se condicionam como causas e efeitos. [...] (FP, 1885-86, 2 (139))

À primeira vista, não conseguimos imaginar no que consiste o conteúdo da sentença “um em outro”, de que modo, afinal, isso pode ser pensável. Mas, basta aqui constatar que Nietzsche tenta descrever o mundo sem levar em consideração as categorias de substância e causalidade. Outra questão é saber se de fato o filósofo consegue.

Na passagem em que citamos onde Nietzsche afirma a incontornabilidade da substância, o filósofo também diz que o espaço é uma ficção do mesmo gênero. Lembrando ao leitor:

[...]Que, porém, uma crença, por mais necessária que seja para a conservação do ser em questão, não tenha nada a ver com a verdade, pode-se reconhecer, por exemplo, no fato de que temos que acreditar em tempo, espaço e movimento sem nos sentirmos forçados a reconhecer aqui uma realidade absoluta (FP, 1886-87, 7(63))

⁷³ “Em todo juízo se encontra a crença total, plena, profunda, no sujeito e no predicado ou na causa e no efeito; e esta última crença (ou seja, a afirmação de que todo efeito é uma atividade e que toda atividade pressupõe um agente) é inclusive um caso particular da primeira, de tal modo que permanece como crença fundamental a crença: há sujeitos” (FP, 1885-86, 2 (83))”

William Mattioli, em seu recente artigo⁷⁴, mostrou muito bem que Nietzsche pode conceber a possibilidade do tempo ser objetivo, mas isso não o leva a defender também a objetividade do espaço.

Nietzsche costuma pensar o espaço sempre em dependência da substância, isto é: assim como um tempo em si é absurdo, o espaço em si também não faz sentido. A espacialidade já sempre pressupõe algo, uma substância, uma coisa, átomo etc. Como a substância é uma ficção, obviamente o espaço também é.

No entanto, no que diz respeito à ontologia relacional, confessamos que seria difícil imaginar *quanta* de poder em relação de tensão sem pressupor uma espacialidade. Onde ocorre a luta entre esses *quanta*? A saída mais interessante para esse problema parece ser a seguinte: o espaço não existe em si, todavia, isso não quer dizer que ele dependa necessariamente da substância. *Quanta* de poder que só se determinam de maneira relativa, isto é, que não são entes que subsistem por si mesmos, podem se encontrar no espaço, e este existe só na medida em que há *quanta*.

Essa saída sem dúvida é interessante, mas gera um problema semelhante àquele já tratado aqui em relação à quantidade: Nietzsche não afirma somente que o espaço em si é um absurdo, mas diz também que o espaço é somente uma construção antropomórfica. Ora, se os *quanta* não são produções do homem, já que existem independentemente das nossas condições subjetivas e a ideia de luta entre centros de poder exige uma noção de espaço, como pode o espaço ser uma ficção antropomórfica?

Em uma das descrições mais interessantes da vontade de poder, o espaço aparece como pressuposto: “De acordo com minha representação, cada corpo específico aspira a dominar o espaço inteiro e a estender sua força (sua – vontade de poder) e a repelir tudo o que se opõe à sua expansão” (FP, 1888, 14(186)).

Dessa maneira, em uma ontologia relacional, a ideia de que o espaço é uma construção antropomórfica precisa também ser abandonada.

Nietzsche também pensa o tempo como uma ficção. No entanto, como já vimos, é impossível para o filósofo se comprometer com a tese de que o tempo é somente subjetivo. De todas as categorias, a posição de Nietzsche em relação ao devir é a mais delicada. A objetividade

⁷⁴ Refiro-me ao texto *Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação*, presente na versão mais recente dos *Cadernos Nietzsche*.

do tempo não aparece somente de maneira sub-reptícia em algumas passagens, mas é afirmada de maneira explícita e incessante.

Contudo, como já foi exposto, Nietzsche parece pensar o tempo também como uma construção antropomórfica. Dada a importância do devir na filosofia de Nietzsche, acreditamos que a proposta da vontade de poder não pode simplesmente ignorar as passagens nas quais o tempo aparece como uma categoria subjetiva. Por isso, no caso do tempo, é desejável fazer uma distinção entre tempo subjetivo e objetivo⁷⁵. Para entender o lugar desse suposto tempo objetivo no interior do contexto da vontade de poder, basta aqui fazer uma citação que, ao menos, indicará uma possibilidade promissora de interpretação:

[...]Se eliminarmos esses ingredientes, então não resta coisa alguma, mas sim quanta dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros quanta em sua produção-de-um-efeito sobre os mesmos – a vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas um *pathos*, é o fato mais elementar, a partir do qual apenas se dá um devir, um produzir-um-efeito (FP, 1888, 14 (79))

De acordo com a ontologia relacional, o tempo de fato pressupõe algo de permanente para ser inteligível. No entanto, a diferença é que esse algo não é uma substância, mas sim *quanta* de poder em relação de tensão entre si.

A proposta da vontade de poder parece ter a vantagem de explicar o tempo real sem precisar cair em uma espécie de realismo negativo. Como está claro na passagem acima, o tempo existe na medida em que *quanta* existem. Nietzsche afirma que “A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas um *pathos*, o acontecimento mais fundamental, somente a partir do qual resulta um devir, um produzir efeitos”. Como os *quanta* não são substâncias, já que se determinam somente de maneira relativa, talvez seja possível imaginar a inteligibilidade do tempo a partir da vontade de poder.

Assim, uma nova determinação ontológica do ente parece poder dar conta do problema do tempo, pois (1) contra o realismo negativo, a subordinação da inteligibilidade do devir aos *quanta* nos afasta de um fluxo irrepresentável e (2) contra a interpretação idealista, fornece um novo sentido de ente, mostrando como o tempo pode existir independentemente do sujeito sem que seja necessário pressupor um realismo das substâncias.

⁷⁵ Por mais que seja uma passagem curta e, por isso, abra muitas possibilidades distintas de interpretação, vale a pena citá-la, pois tal passagem confirma que Nietzsche, no caso do tempo, sente a necessidade de fazer uma distinção entre tempo subjetivo e objetivo: “Nossa derivação da sensação de tempo etc. sempre ainda pressupõe o tempo como absoluto” (FP, 1884, 25(406)).

A partir da vontade de poder, portanto, talvez seja possível mostrar por que Nietzsche determina o tempo tanto subjetivamente quanto objetivamente. Se pensarmos que o tempo é inteligível por meio da substância e que esta é uma ficção, o tempo subjetivo, então, não é o devir dos *quanta*, mas sim as alterações que percebemos em um mundo onde, por hábito humano, sujeitos de inerência precisam existir. Assim, de um lado, temos o tempo ‘real’ submetido aos *quanta*, e, do outro, o tempo subjetivo, submetido às substâncias.

Como ainda não sabemos o que são *quanta* essa divisão parece artificial. De fato, aqui estamos fazendo somente algumas considerações iniciais. De qualquer modo, importa saber que Nietzsche parece repensar o estatuto do devir no momento em que expõe de maneira mais detalhada a vontade de poder.

De maneira geral, fizemos um preâmbulo sobre a possibilidade de uma interpretação ontológica da obra de Nietzsche. O resultado ao qual chegamos foi basicamente o seguinte: essa interpretação precisa deixar de lado certas passagens onde qualidade, quantidade, espaço e relação aparecem somente como condições da existência humana. No caso específico da substância e da causalidade, a interpretação ontológica deve mostrar como é possível descrever um mundo sem pressupor essas categorias, isto é, precisa se comprometer com a tese de que mesmo não sendo reais, elas não são preconceitos incontornáveis. Para fazer isso, portanto, a interpretação ontológica também precisa deixar de lado certas passagens onde a substância, por exemplo, aparece como incontornável.

No ano de 1888, momento no qual Nietzsche se expressa de maneira mais clara e detalhada sobre alguns pontos da vontade de poder, a teoria do erro não é de modo algum abandonada. Mostramos, na análise feita até aqui, passagens anteriores a 1888(mesmo de 1 ano antes). A situação se complica quando percebemos a coexistência da teoria do erro com a expressão clara de uma proposta ontológica.

Essa coexistência, no entanto, não é simplesmente casual. Nietzsche, na verdade, interpreta claramente a própria teoria do erro a partir de uma compreensão ontológica, isto é, percebe no próprio agir da consciência uma expressão da dinâmica ontológica da luta entre *quanta* de poder. Algumas passagens já muito famosas – citaremos as passagens de maneira cortada, fragmentada, só para visualizar o que desejamos aqui nesse momento – apontam para isso:

Para a teoria do conhecimento: de um modo meramente empírico

Não há espírito, nem razão, nem pensar, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: tudo isso é ficção inutilizável. Não se trata de 'sujeito' e 'objeto', mas sim de uma determinada espécie animal que medra somente sob certa correção relativa, antes de tudo sob a regularidade de suas percepções (de modo que ela possa capitalizar experiência)"

O conhecimento trabalha como instrumento do poder. Assim, torna-se claro que ele cresce com cada aumento de poder [...]. (FP, 1888, 14 (122))

Nessa passagem fica claro que a teoria do conhecimento está à serviço de uma ontologia. Não se trata simplesmente de um darwinismo, pois o conteúdo da vontade, tal como está exposto nesse momento da obra de Nietzsche, possui detalhes muito singulares. Nesse mesmo aforismo, mais a frente, Nietzsche repete a tese de que átomo e movimento são somente ficções antropomórficas, assim como afirma novamente a realidade do mundo relacional. Esses detalhes, somados com a terminologia dos *quanta*, nos impedem de pensar a vontade de poder somente como uma modificação de alguns aspectos do darwinismo.

Assim, é possível perceber que Nietzsche deixa de lado o neokantismo, conservando, com bases em uma proposta ontológica, um lugar específico para os elementos transcendentais.

Essa proposta ontológica, porém, pressupõe certas categorias para ser inteligível, o que coloca Nietzsche em maus lençóis. Quando o filósofo fala que o conhecimento está à serviço do poder, já precisa, antes de tudo, conhecer a dinâmica dos *quanta* de poder para submeter o conhecimento a uma ontologia. Para falar em *quanta*, em corpos se relacionando e crescendo no espaço, precisa fazer uso das categorias que dizem respeito somente ao modo como certo tipo de animal se relaciona com o mundo. Mas, a partir de onde retira Nietzsche a certeza de que as categorias podem ser reduzidas às condições existenciais de animais? Ora...de uma ontologia que pressupõe essas categorias!

Esse problema, que consideramos o mais sério, intitulemos de sombra de Deus de tipo Hegeliano. Usamos esse nome exatamente por Hegel ser um autor que defende a identidade entre ideal e real mesmo após a filosofia de Kant. No final do capítulo quatro trataremos do tema. De maneira abreviada, o problema consiste no seguinte: as categorias são erros por que falsificam o mundo relacional dos *quanta* de poder, todavia, o mundo-relacional é de algum modo inteligível para consciência, logo, os seres humanos, devido a um acesso ao real – onde existem somente vontades fortes e fracas – podem afirmar a impossibilidade de acesso ao real. A adequação ao real, assim, é o fundamento que legitima a impossibilidade de adequação ao real. A consciência vê a si mesma como uma imposição perspectivística exatamente por que, de maneira não perspectivística, acessou o real.

Alguns diriam: mas não há o real como o “em si”, já que não existem átomos determinados em si e por si! Sim! Mas a questão toda diz respeito à possibilidade de uma perspectiva descrever a própria dinâmica perspectivística e se ver a si mesma como uma perspectiva. Isso pressupõe um discurso de adequação ao real: uma realidade, sem dúvida, diversa daquela proposta pela metafísica, mas, ainda assim, realidade.

Não iremos discutir esse espinhoso problema agora, pois ele tomaria todo nosso tempo. Mas quando o filósofo afirma que a vontade de poder também é somente mais uma interpretação (ABM, § 22, pp. 22-23) percebe o principal problema da sua proposta ontológica, a saber: a sombra de Deus de tipo hegeliano. A vontade de poder se ramifica até o homem e vê a si mesma por meio da filosofia nietzschiana: se Nietzsche confessasse isso, teria que pressupor uma identidade entre ideal e real e recair, então, em um discurso típico do idealismo absoluto. Por perceber o perigo, tenta sair do problema a partir da teoria do erro.

Suspenderemos esse problema por enquanto. Até aqui, de modo geral, sem entrar propriamente no conteúdo da vontade de poder, mostramos alguns problemas que são intrínsecos a uma interpretação ontológica da filosofia de Nietzsche. Ainda não explicamos o que são *quanta* de poder nem mesmo “perspectivas”. Preferimos expor todos esses problemas antes, pois acreditamos que não faria sentido falar sobre a vontade de poder ignorando pontos tão cruciais. De qualquer modo, é preciso deixar claro que a vontade de poder não é simplesmente uma invenção delirante de Nietzsche – uma metafísica maluca, como diz Brian Leiter - por mais que esteja repleta de problemas. A vontade de poder é uma proposta ontológica interessante, com alguns aspectos relevantes: é mais do que digno levar a sério o seu conteúdo, pois ele revela a riqueza de uma filosofia que pretende ainda deixar intacto o lugar legítimo da especulação filosófica frente o avanço das ciências no mundo da técnica.

4 VONTADE DE PODER E FICCIONALISMO: EXPOSIÇÃO DA PROPOSTA ONTOLÓGICA E DISCUSSÃO CRÍTICA DO SEU CONTEÚDO

4.1 Descrição geral da vontade de poder

Como foi dito no capítulo anterior, todos os entes só se determinam de maneira relacional. Por isso, a relação precisa ser anterior à própria consciência. Agora o que mais nos importa é retirar da idéia de mundo-relacional algumas importantes consequências.

Segundo Nietzsche, não há nenhum ente que exista e tenha inteligibilidade em si e por si mesmo. Um ser abstraído das relações não há, ou melhor: há somente como ficção. A primeira tese básica da ontologia relacional pode ser formulada da seguinte maneira: todo ente precisa já estar em relação com outro ente para poder existir e ser o ente que é.

De maneira geral, o mundo-relacional parte da idéia de que $A=A$ é o mesmo que nada=nada. No entanto, diferentemente de Hegel, Nietzsche não dá qualquer tipo de função especial para a tautologia vazia: a ontologia nietzschiana não retira as categorias da figura lógica

do absoluto⁷⁶. O nada (ser) é totalmente esquecido, já que é o conceito mais vazio, absolutamente destituído de sentido.

É nesse sentido que Marco Antônio Casanova tem mostrado em suas preleções a importância fundamental da ontologia parmenídica na filosofia da fase madura de Nietzsche⁷⁷. O nada não é: da identidade entre ser e nada não há devir, como queria Hegel. Se o não-ser não pode ser pensado – e aqui o ser, compreendido como elemento simples, é sinônimo de não-ser –, precisa ser completamente abandonado. O que há, então? Fundamentalmente a relação: para (A) ser (A), ele já precisa estar em relação com (B) ou (C). Não há primeiro (A) determinado em si e por si e depois (A) em relação com (B) ou (C): todo ente só ganha determinação na medida em que se encontra relacionado com outro ente. A resposta, de modo geral, à pergunta “como é possível a inteligibilidade do ente?” pode ser dada da seguinte maneira: na relação com outro ente.

Não há qualquer possibilidade de pensarmos algo que transcenda o mundo-relacional, por isso, semelhantemente à Parmênides, é possível afirmar (1) que esse mundo não surgiu, pois de onde ele teria vindo? (2) esse mundo nunca morrerá, pois, para onde ele iria? Nietzsche, com o mundo-relacional, está voltando de alguma maneira à tese grega da eternidade do mundo. Mais adiante, trataremos do tema de maneira mais detida.

As críticas que Nietzsche faz à metafísica e às sombras de Deus ganham na ontologia relacional uma encantadora unidade de fundamento. Deus cristão, Vontade, sujeito, substância primeira, átomos, natureza, absoluto: todos esses elementos, por mais que estejam presentes em contextos filosóficos dos mais distintos, são unidades não relacionais. A ontologia nietzschiana,

⁷⁶ Hegel, na ciência da lógica, define o absoluto: “Daí se segue a segunda definição do absoluto: a saber, que ele é o nada. De fato essa definição está contida quando se diz que a coisa-em-si é o indeterminado, de modo absoluto, carente-de-forma e, por isso, de-conteúdo. Ou ainda, que Deus é somente o ser supremo, e nada mais além disso; pois enquanto tal ele é expresso como exatamente a mesma negatividade: o nada que os budistas fazem o princípio de tudo, com seu fim último derradeiro e meta de tudo, é a mesma abstração.” (HEGEL, 178, 1995). Hegel também afirma que o absoluto é totalmente carente de conteúdo. Contudo, da relação dialética entre ser e nada surge a figura do vir-a-ser, e, depois, a qualidade e a quantidade. No caso de Nietzsche, não faria sentido começar uma lógica partindo daquilo que não pode ser dito. Por isso que o absoluto perde, em Nietzsche, qualquer função ontológica, lógica ou epistemológica.

⁷⁷ Obviamente, não ignoramos a passagem póstuma de Nietzsche, na qual é afirmado que “o ser é ficção vazia”. Na verdade, na chave interpretativa hegeliana da ontologia de Parmênides, o ser, entendido como o maximamente abstrato, isto é, o absoluto, é idêntico à ausência total de concretude, o nada. Nietzsche, portanto, quando afirma que o ser é uma ficção vazia, está fazendo uma crítica ao nada. Reformulando a máxima parmenídica em termos nietzschianos, podemos dizer que o nada não é e o mundo-relacional é.

assim, parte do pressuposto de que a inteligibilidade do mundo só pode ser explicada caso refutemos o simples, isto é, caso Deus e suas sombras morram.

Contudo, de acordo com essa crítica, a associação entre sombras de Deus e Deus não se dá mais por meio do realismo. Dessa maneira, no caso da proposta ontológica, o realismo, entendido de maneira geral, não é um problema: impossível é o realismo que pressupõe coisas em si mesmas. Aqui, a metafísica ganha um novo sentido: como a consciência só se determina de maneira relacional, não faz mais sentido pressupor um idealismo. Metafísica é, portanto, um discurso acerca do incondicionado, do simples.

O segundo passo dessa ontologia consiste em mostrar que todos os *relata* são perspectivas. Já discutimos aqui os problemas inerentes a essa tese: normalmente o termo perspectiva nos remete em alguma medida à ideia de consciência. Por assim pensarmos, quando levamos em consideração o caso dos seres inorgânicos, o perspectivismo soa ridículo. Ora, como uma pedra pode, afinal, interpretar o meio que está a sua volta? Essa afirmação não faz sentido algum, a não ser que Nietzsche, após todas as críticas à metafísica, volte a uma espécie de animismo primitivo.

Já foi mencionado aqui que as perspectivas possuem cada uma seu modo de agir. O grande desafio é determinar um sentido abrangente de perspectiva que explique tanto como entes inorgânicos são perspectivas quanto como participam da mesma ordem de realidade que os entes vivos.

Esse sentido abrangente de perspectiva precisa ser deduzido da própria ideia de mundo relacional, pois ela é tudo o que temos. Nenhum ente possui um sentido absoluto: sempre depende das relações para se determinar. Com isso, podemos já afirmar que entes são sempre determinações relativas de inteligibilidade: dependem sempre de outros para ser o que são. Dessa maneira, talvez seja possível, então, experimentar uma definição, não dada por Nietzsche, mas que pode ajudar na compreensão dos seus textos: perspectiva é uma determinação parcial de inteligibilidade. Não há, nessa definição, pelo menos à primeira vista, nenhum grande compromisso com uma tese que nos levaria a pensar que a pedra interpreta conscientemente algo. Mas é preciso explicar melhor a definição.

Como as perspectivas já se encontram sempre reunidas, é impossível afirmar a inteligibilidade de uma perspectiva em si. Todas as perspectivas já se encontram em contextos

relacionais. Estes, por sua vez, nada mais são do que as relações entre as mais diversas perspectivas.

Precisamos sempre tomar cuidado com a ameaça atomista: não existe (a) um contexto relacional formado por (b) perspectivas simples, mas sim contextos relacionais compostos sempre por contextos relacionais, já que as perspectivas só são inteligíveis na medida em que se encontram combinadas.

Essa tese, por mais que pareça estranha, é uma consequência necessária advinda da negação do simples. Se, de fato, algo nunca é evidente em si e por si, somente essa tese pode fundamentar a concepção ontológica de que todo e qualquer ente só pode ser ente na medida em que for inteligível. Ora, já que a inteligibilidade de um ente pressupõe mais do que a mera forma do princípio de identidade, os entes precisam de outros para conquistar suas determinações. Sem isso, seria preciso voltar ao atomismo. Este, no entanto, precisa mostrar como algo pode ser simples e a partir de si - ou de uma combinação com outros elementos simples - produzir ou formar toda a complexidade do mundo⁷⁸.

Alguém poderia objetar que essa explicação acerca da multiplicidade infinita de perspectivas não faz sentido algum, na medida em que uma relação pressupõe, antes de tudo, uma determinação prévia dos relata. Como poderiam, afinal, os relata conquistarem sua determinação na medida em que se dá a relação, se, no fundo, antes dela, não passam de dois nadas? Como seria possível uma relação entre dois nadas? Como falar, ainda, em dois nadas? Ora, desse modo, talvez seja necessário voltar ao bom e velho atomismo, pois o perspectivismo, por mais que levante certas críticas ao atomismo, não se sustenta por si só, e precisa, às escondidas, voltar sorrateiramente às mônadas...

Essa questão, no entanto, parte de uma compreensão errada do perspectivismo, pois parte de alguns pressupostos atomistas que não se sustentam. Primeiro, é preciso deixar claro que, segundo o perspectivismo, não há, nem nunca houve no universo, uma espécie de relação primordial a partir da qual surgiram todas as outras relações complexas. Não há nunca uma perspectiva se relacionado com outra, pois não existem duas perspectivas separadas que, em determinado momento, se relacionam. Esse é um modo atomístico de compreender o

⁷⁸ O simples aqui pode ser entendido tanto como Deus transcendente quanto como os elementos últimos da matéria. Por isso foi feita a diferença entre um ser que produz a partir de si a complexidade dos entes (Deus) e entes que combinados possibilitam a multiplicidade (átomos).

perspectivismo e, por isso, desleal: perspectivas se encontram sempre em relações entre si. Mesmo após essa explicação, vamos supor que o atomista, insistindo no erro, ainda pergunte: “Mas afinal, de onde surgem essas redes complexas, como isso começou”?

Essa questão pressupõe dois elementos nada evidentes: (1) o mundo precisa ter surgido em algum momento e (2) houve uma progressiva complexificação das relações entre perspectivas. Ora, como não é possível pensar um simples, não houve em absoluto surgimento do mundo: não havia o nada antes do mundo relacional. Quem defende isso terá que responder como, afinal, é possível falar sobre o nada sem ao menos pressupor o princípio de identidade: terá que mostrar como algo surge do nada e, dependendo da resposta, expor como é possível falar ainda sobre um Deus transcendente criador. Em segundo lugar, a simplicidade não pode ser reinscrita no mundo complexo das relações: o mundo “sempre foi” infinitamente complexo. Não houve processo de complexificação, isto é, do simples não saiu o complexo, já que não há em absoluto elementos simples.

Com essas informações já deu pra notar que a tese do perspectivismo pressupõe a eternidade do mundo relacional. Somente assim é possível explicar como há inteligibilidade no mundo sem pressupor um Deus. Como os elementos só possuem sentido na medida em que se encontram em relações, o mundo não teve um início nem veio de uma espécie de relação primordial entre duas perspectivas: a eternidade do mundo relacional é fundamental para que a morte de Deus se efetive de maneira completa.

[...] A hipótese de um mundo criado não deve nos preocupar por um instante. O conceito de criar é hoje totalmente indefinível, inaplicável; Meramente uma palavra, todavia rudimentar de tempos da superstição; com uma palavra não se explica nada. (FP, 1888, 14(188))

Essa tese acerca da eternidade do mundo-relacional é, sem sombra de dúvida, bastante complexa, pois nos leva diretamente ao âmago da proposta do eterno retorno. Não pretendemos trabalhar aqui esse tema, mas é possível, ao menos, de acordo com os argumentos aqui expostos, perceber que o mundo não teve um início nem mesmo terá um fim, na medida em que o nada é absolutamente impensável.

Portanto, a pergunta acerca do início do mundo relacional, assim como a questão sobre a possibilidade de uma relação entre duas perspectivas simples são inteiramente sem sentido, pois partem de uma compreensão atomística do perspectivismo: exigem de Nietzsche que explique sua filosofia partindo de pressupostos teológicos já invalidados por sua filosofia. Nietzsche, com o perspectivismo, não pretende descrever o início de um mundo não metafísico: sabe

perfeitamente que qualquer descrição sobre a gênese está carregada de elementos teológicos. “[...] a última tentativa de conceber um mundo que começa foi feita recentemente várias vezes com a ajuda de um procedimento lógico: quase sempre, como se pode adivinhar, com uma segunda intenção teológica [...]” (FP,1888, 14(188)).

Realizados os comentários em relação aos possíveis objetores do perspectivismo, podemos continuar com a nossa descrição. De maneira geral, o fato de que perspectivas se encontram sempre combinadas possui alguma proximidade com a ideia de corpo. Mas, para que uma combinação de perspectivas possa ser considerada um corpo, é preciso que haja uma organização. Nosso próximo passo, portanto, deve ser a explicação do modo como essas perspectivas se organizam. Um aforismo de Nietzsche pode nos ajudar a compreender a ideia de que o corpo é algo organizado:

Toda unidade só é unidade como organização e combinação: em nada diferente de como uma comunidade humana é uma unidade: o contrário, portanto, da anarquia atomística; por conseguinte, uma configuração de domínio, que significa um, mas não é um. Se toda unidade só fosse unidade como organização? Mas a coisa, na qual acreditamos, é tão-somente inventada de acréscimo como fermento para diversos predicados. Quando a coisa ‘atua’, isso significa que concebemos todas as demais propriedades, que de resto ainda existem aqui, e momentaneamente estão latentes, como causa de que agora uma única propriedade sobressaia: isto é, tomamos a soma de suas propriedades – x – como causa da propriedade x: o que é inteiramente tolo e aloprado. (FP, 1885-86, 2 (87))

Nesse aforismo fica clara a diferença de estatuto ontológico entre o corpo e a substância. A unidade só existe como combinação de múltiplas perspectivas: não há em absoluto um ser simples. De maneira didática, Nietzsche utiliza um exemplo para explicar a nova concepção de unidade apresentada: quando pensamos em uma comunidade humana, sabemos que não se trata de um ser simples, mas de um aglomerado de seres. Esse exemplo representa de maneira mais evidente aquilo que Nietzsche propõe como uma tese acerca de todo e qualquer ente: não há o “um” como simples, mas sim uma multiplicidade combinada que significa “um”.

Essa tese está obviamente em contraposição à noção aristotélica de substância primeira. Formalmente, de fato, substâncias fazem todo sentido: podemos perfeitamente chegar a diversas conclusões lógicas partindo do indivíduo simples. No entanto, na realidade, esse indivíduo não existe, apesar de habitualmente pensarmos que o mundo é constituído por substâncias.

Realmente, quando levamos em consideração uma substância primeira, por exemplo, Pedro, fica evidente que simplificamos a realidade. Não há a ‘coisa’ Pedro por trás de todas as suas vivências: na realidade existe somente uma combinação de comportamentos, sentimentos, órgãos, tecidos, células, elementos químicos etc. Simplificamos essa multiplicidade inserindo por

trás das diversas propriedades um sujeito de inerência: assim, de fato, fica mais fácil pensar e se comunicar. Todavia, essa simplificação não está de modo algum em consonância com a realidade.

Existe uma diferença radical entre afirmar que o mundo é constituído por substâncias que se relacionam entre si e determinar a relação como o elemento fundamental a partir do qual pode efetivamente surgir inteligibilidade. Quando afirmamos que o mundo é uma relação entre substâncias, já violamos a lógica do mundo-relacional, pois pressupomos entes determinados em si e por si anteriores ao próprio acontecimento da relação. O mundo-relacional, portanto, deve ser um mundo sem substância.

Esse mundo, contudo, não é simplesmente uma anarquia. Nietzsche afirma que a multiplicidade se encontra sempre organizada, e que por mais que não seja um, ao menos significa um. A grande questão em relação ao aforismo é compreender a diferença entre existir e significar. Se compreendermos esse “um” no sentido de uma substância que se encontra de algum modo “por trás” dos atributos, de fato, a organização não é um, ou seja, a unidade simples não existe. Mas como a multiplicidade de propriedades se encontra organizada, parece que faz algum sentido afirmar que essa multiplicidade *per si* significa um. No entanto, esse “um” não é o mesmo que o “um” do sujeito de inerência: é, na verdade, um sentido imanente à própria combinação das propriedades.

Portanto, para Nietzsche, a separação da unidade e da multiplicidade em sujeito de inerência e propriedades é totalmente artificial. Contudo, se assim o filósofo fala, fica claro que tem uma concepção específica acerca da constituição real dos entes. Ora, a tese de Beatrice parece ignorar as posições de Nietzsche acerca do mundo-relacional: se o filósofo promove uma diferença tão evidente entre substância e corpo, por que não analisar a possibilidade do segundo ser real e, por isso, uma possível referência para a teoria do erro?

O corpo não é uma substância nem simplesmente um caos, uma anarquia. Isso quer dizer que, entre a categoria e o caos, há um “intermediário”: a combinação organizada de perspectivas. Toda dificuldade consiste em conseguir determinar da maneira mais clara possível o estatuto ontológico desse intermediário. Precisamos, para tal, compreender como perspectivas em relação entre si podem se combinar de maneira organizada. Para explicar as configurações de domínio, é necessário adentrar no conteúdo da vontade de poder.

[...] Um quantum-de-poder é caracterizado através do efeito que exerce e ao qual resiste. Falta a adiaforia: que em si seria pensável. É essencial uma vontade de violentação e o

voltar-se defensivamente contra as violentações. Não autoconservação; todo átomo produz um efeito no Ser como um todo – ele é abstraído ao se abstrair esta emanção de vontades de poder. Por isto, o chamo de quantum vontade de poder: com isso está expresso o caráter que não pode ser abstraído da ordem mecânica sem abstrair ela mesma (FP, 1888, 14 (79))

O *quantum* de poder se define somente na medida em que se encontra relacionado com outro *quantum* de poder. Essa descrição não é muito distinta daquela que fizemos em relação às perspectivas. No entanto, não está suficientemente claro por que, afinal, as perspectivas podem ser associadas à idéia de quanta de poder.

Se o que define um ente é a relação com outro ente, os entes determinam uns aos outros. Na medida em que todos os entes se encontram sempre em relação, *sempre* eles estão determinando uns aos outros, isto é: o ser do ente consiste em impor inteligibilidade a outro ente. Como não existe uma substância abstraída das relações, os entes não podem ser vistos como coisas que impõem inteligibilidade: eles são a própria imposição de inteligibilidade, isto é, seu ser consiste no impor-se.

Dessa forma, fica claro que, no fundo, o ente é uma quantidade de poder exercida sobre outro ente. Como a imposição é incontornável, as relações entre perspectivas necessariamente são lutas ou confrontos. Nas lutas, a adiaforia é impossível, isto é: alguns entes possuem mais poder de imposição que outros. Mas, como podemos explicar essa diferença de poder exercida sem apelar para qualidades a priori das perspectivas?

Seria possível afirmar que os *quanta* ganham seu poder de imposição no momento em que se relacionam. Antes da relação havia o nada e, no momento em que surge a relação, as perspectivas se determinam determinando umas as outras.

Essa saída é extremamente problemática devido aos motivos que já apontamos quando falamos sobre o atomismo. Não há “antes” o “nada” e, “depois”, perspectivas se relacionando. Para explicar de que modo entes podem ser mais poderosos que outros, é preciso trilhar dois caminhos.

O primeiro consiste no seguinte: dada a infinidade de perspectivas, sempre existirão novas combinações possíveis entre os *relata*. É impossível afirmar que existe um número pré-determinado de combinações possíveis, pois isso anularia a ideia de infinidade de perspectivas. Não existe um “todo”, um absoluto abstrato como em Hegel, pois a soma da infinidade é necessariamente incongruente. O mundo-relacional, portanto, não é um todo: é somente o jogo das ações e reações entre uma infinidade de perspectivas, e, por isso, está eternamente variando.

Dessa maneira, existem sempre novas combinações surgindo de antigas. Por isso é um absurdo pensar que a cada nova relação o mundo começa do zero: exatamente por existir uma infinidade de perspectivas em luta por toda a eternidade, cada relação já pressupõe sempre entes que se determinaram em um histórico de relações. Em um contexto relacional A, por exemplo, existem diversas perspectivas que se determinaram em relações anteriores (b, c d e) e se encontram novamente diante de uma nova relação. Como o mundo é eterno, as perspectivas se relacionam sempre já com alguma determinação específica. Todavia, essa inteligibilidade, não diz respeito a uma qualidade a priori, mas sim ao histórico de relações que cada perspectiva traz consigo.

O fato de perspectivas só se determinarem de maneira relacional, portanto, não quer dizer que a cada relação perspectivas se determinam de maneira inteiramente nova. Perspectivas podem ter uma determinação anterior a uma relação específica, mas nunca anterior ao próprio mundo relacional.

Essa ideia de “histórico relacional” é um pouco obscura. Para explicar melhor o seu sentido, é preciso trilhar o segundo caminho que anunciamos lá em cima. A explicação acerca da dinâmica da vontade de poder só fica completa quando entra em cena a ideia de acúmulo de poder. Trata-se basicamente do seguinte postulado: a quantidade de poder de um ente em uma relação específica é a quantidade de poder acumulada por esse ente em relações anteriores. Esse poder acumulado só é possível porque *quanta* dinâmicos de poder, ao entrarem em confronto com outros *quanta*, tentam assimilar a imposição de poder que sofrem. O “vitorioso” em uma luta não aniquila o poder exercido pelo *quanta* derrotado: ele assimila esse poder, tornando-o função sua⁷⁹. Dessa maneira, na dinâmica da vontade de poder, os *quanta* de poder assimilam outros *quanta*, e, com isso, ganham mais poder no interior das relações.

Quanto mais poder acumulado, mais capacidade de assimilar poder para se conservar. Um ente, para se conservar, precisa elevar seu poder no interior da dinâmica relacional. Por isso, conservação e elevação são pares inseparáveis: é preciso superar a si mesmo para poder conservar-se.

⁷⁹ Se interpretarmos aforismos do período intermediário usando a ideia da vontade de poder, essa ideia de função não é problemática. Nietzsche afirma, em *A Gaia ciência*, por exemplo: “Benevolência – é virtuoso que uma célula se transforme numa função de outra célula mais forte? Ela tem de fazê-lo. E é um que a mais forte a assimile? Ela tem de fazê-lo também; é necessário que o faça, pois procura abundante substituição e quer regenerar-se.” (GC, §118, p. 143)

Como *quanta* assimilam necessariamente outros *quanta*, a combinação complexa de *quanta* é inevitável. Mas, com isso, ainda não temos a certeza de que essa combinação é organizada. Na verdade, como necessariamente a adiaforia é impossível, isto é, inevitavelmente *quanta* de poder mais poderosos assimilam outros *quanta*, o corpo não é simplesmente uma anarquia, mas sim uma estrutura hierárquica de poder. A ordem do corpo, portanto, está ligada necessariamente à guerra que o constitui: só há unidade de sentido em um arranjo relacional por que *quanta* dominam outros *quanta*. Por isso, o corpo é uma guerra e uma paz, uma multiplicidade com um único sentido (NIETZSCHE, p. 51, 2008). A dinâmica da vontade de poder, tal como acabou de ser explicada, está apresentada de modo bastante claro no seguinte aforismo:

De acordo com a minha representação, cada corpo específico aspira a dominar o espaço inteiro e a estender sua força (- sua vontade de poder) e a repelir tudo o que se opõe a sua expansão. Porém, se depara constantemente com aspirações iguais de outros corpos e acaba unindo-se com aqueles que lhe são afins: assim conspiram então juntos para conquistar o poder. E o processo continua (FP, 1888, 14(186))

Poderíamos, ainda, continuar com a descrição da vontade de poder, mostrando a distinção entre corpo saudável e corpo doente. Além disso, um aprofundamento em relação a alguns pontos também seria importante. Contudo, as informações conquistadas aqui já são suficientes para o nosso objetivo.

4.2 **Sobre o problema do tempo e da matéria do conhecimento a partir da vontade de poder**

Nietzsche afirma que a vontade de poder não é um ser nem um devir, mas sim um *pathos*. Obviamente, é fácil entender que a vontade de poder não é um ser. Ela não existe por si e em si: não é um ímpeto que se objetiva por meio do princípio de individuação. A vontade de poder também não pode ser vista como uma substância imamente que possui atributos: ela é somente a descrição do modo como as relações entre perspectivas se dão. Todas as perspectivas são, em última instância, imposições de poder que se definem somente nos confrontos: vontade de poder é o nome que Nietzsche usa para descrever o fato de que todo ente é necessariamente um *quanta* de poder exercido sobre outro *quanta*. Dessa maneira, o filósofo pensa primeiro a descrição das relações como vontade de poder, e somente a partir da lógica interna dessa descrição, o devir tem

o seu lugar. O devir, assim, não é o princípio dos princípios: ele só existe na medida em que há vontade de poder.

Com isso, podemos afirmar que Nietzsche até concorda com a idéia de que o tempo pressupõe algo de permanente para ser inteligível. No entanto, discorda que esse algo permanente seja uma substância. Como já foi exposto, o corpo não é um suporte de atributos, um sujeito de inerência, mas sim uma combinação hierárquica de *quanta* de poder. Dessa maneira, o devir depende antes de tudo do corpo para ser inteligível.

Assim, acreditamos que a vontade de poder possui como ponto positivo explicar o problema do tempo. O devir não é o inacessível do realismo negativo, nem somente se resume às mudanças que nossos sentidos percebem nos entes naturais. Em relação ao segundo, uma compreensão naturalista (em sentido amplo) do tempo nunca consideraria o ente natural como um conjunto organizado de *quanta* de poder. Sem essa interpretação ontológica, contudo, a proposta naturalista pode ainda pressupor a ideia de que todas as mudanças ocorrem em uma substância. Além dessas duas, a compreensão idealista do tempo também é refutada: o devir é anterior à consciência pelo simples fato de que as transformações dos complexos de *quanta* sempre existiram e o homem não. A versão idealista, caso pressuponha que o homem veio-a-ser e, ao mesmo tempo, refute a possibilidade de um realismo negativo do devir, precisa também admitir um realismo das substâncias. O único modo de sair desse problema é por meio de uma nova interpretação do ente enquanto ente. O sujeito e suas condições, assim, vieram-a-ser, todavia, não simplesmente em uma história natural, mas sim na história dos *quanta* de poder.

Diferentemente das outras categorias, Nietzsche costuma afirmar de maneira categórica e ambígua que o tempo é tanto anterior ao sujeito quanto algo somente subjetivo. Precisamos agora saber se a vontade de poder explica essa aparente contradição nas obras de Nietzsche.

Em sintonia com Kant, Nietzsche determina o tempo em seu sentido ideal, na medida em que normalmente, devido a um hábito, compreendemos o devir em dependência da categoria de substância. Assim, o tempo é subjetivo por que, naturalmente, aparece para nós somente como alteração em uma substância. No entanto, se especulativamente é possível descrever o mundo da vontade de poder, o devir pode ser pensado como objetivo, já que ele aponta para as transformações nas combinações hierárquicas de poder.

Essa distinção é totalmente artificial. Nietzsche em nenhum momento expõe claramente essa divisão, o que nos leva a pensar que o filósofo, também no caso do tempo, não consegue

conciliar sua proposta ontológica com suas influências neokantianas. De qualquer modo, como no caso do devir, Nietzsche incessantemente o caracteriza como algo de real, além de pensar com freqüência a substância como ficção e, ainda, em 1888, submeter o tempo à lógica dos *quanta* de poder, essa proposta de distinção entre tempo ideal e real parece fazer algum sentido.

No que diz respeito ao problema da matéria do conhecimento, gostaríamos de tentar resolvê-lo a partir da vontade de poder. Para isso, será necessário entender o lugar da consciência nessa proposta ontológica. Usaremos, para tanto, alguns aforismos de Nietzsche que, segundo nossa visão, não necessariamente estão em consonância com a proposta ontológica da vontade de poder aqui descrita, mas também não excluem uma possível interpretação nesse sentido. Acreditamos, na verdade, que esses aforismos fazem até mais sentido caso sejam compreendidos a partir da tese do transcendental naturalizado.

A estratégia de Nietzsche, como foi anunciada mais acima, é interpretar a consciência a partir do corpo. Dessa maneira, o filósofo consegue fugir dos problemas advindos de um autoexame, sem deixar de lado inteiramente certa influência da filosofia transcendental. Isso se dá por que a lógica do corpo – a vontade de poder – explica de que modo a consciência traz consigo condições de possibilidade da inteligibilidade do real.

Uma passagem de *A Gaia ciência* nos possibilitará uma compreensão do lugar da consciência no interior da ontologia da vontade de poder:

‘Do gênio da espécie.’ - O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam nesse começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento - também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. Para que então consciência, quando no essencial é supérflua? Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação: mas não, entenda-se, que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse de recorrer aos outros. Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje (- os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vêm no final de uma longa cadeia, "frutos tardios", na melhor acepção do termo, e, como foi dito,

por natureza esbanjadores). Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação - de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas - apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessita dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimento nos chegarem à consciência - ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para isso tudo ele necessitava antes de 'consciência', isto é, "saber" o que lhe faltava, 'saber' como se sentia, 'saber' o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si - ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. - Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolve sutilmente e, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de 'conhecer a si mesmo', sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é 'médio' - que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência - pelo 'gênio da espécie' que nela domina - e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado - que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: Essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e 'coisa em si': pois estamos longe de "conhecer" o suficiente para poder assim separar. Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a 'verdade': nós 'sabemos' (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama "utilidade" é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos. (GC, § 154, p. 247, 248 - 249)

Nessa passagem, o papel da consciência na filosofia de Nietzsche fica extremamente claro. Logo no início, Nietzsche afirma que o nosso corpo poderia perfeitamente realizar certas

funções sem a presença da consciência. Recorrendo a Leibniz, a zoologia e a fisiologia, o filósofo estrategicamente expõe a superficialidade da consciência, preparando assim o surgimento da questão fundamental: se, afinal, o corpo não precisa da consciência, por qual motivo ela surgiu?

Essa pergunta recebe uma resposta bastante interessante: a consciência surge devido à necessidade que os seres humanos possuem de se comunicar. Ela surge, assim, da indigência, da necessidade de conservação do corpo humano. De que modo ela aparece, Nietzsche não diz: o filósofo somente realiza uma conjectura em relação ao motivo que possibilitou o surgimento.

Em um primeiro momento, é importante destacar o fato de que a consciência é, antes de tudo, uma função do corpo. Como perspectiva, está submetida a uma organização complexa, e todas as suas ações particulares possuem sempre como fim a conservação do arranjo relacional no qual se encontra. Por esse motivo, Nietzsche afirma, no *Zarathustra*, que a consciência é somente uma ferramenta do corpo, a grande razão.

Essa consciência, além de estar em relação com outras partes do corpo, também se determina de maneira relacional em outro sentido: ela é, fundamentalmente, inter-subjetividade, ou, em termos nietzschianos, gregária. Nada na consciência diz respeito somente a um indivíduo em particular: tornamo-nos conscientes das coisas por meio da linguagem e, esta, é necessariamente pública. Um indivíduo nunca pensa sozinho, pois todos os signos, assim como a própria estrutura gramatical que subjaz à utilização dos signos, são públicos. Usando um termo que ficou muito popular - e, em certo sentido, vulgar - a consciência é sempre social.

Ela é assim devido ao modo como se dá o seu próprio surgimento: ela aparece a partir da necessidade que os homens possuem de travar relações entre si. Segundo Nietzsche, não há consciência e linguagem como características particulares de indivíduos isolados que não se comunicam: é para se comunicar que surgem consciência e linguagem. Desse modo, não é necessário saber como indivíduos isolados se entendem, mas sim que a maneira como a comunicação se estabeleceu historicamente determina as regras e os signos da própria ação consciente individual⁸⁰. O solipsismo, portanto, não existe.

Nessa breve descrição, é possível perceber alguns elementos muito importantes: primeiro, a certeza de que a consciência é uma perspectiva no interior de uma relação entre perspectivas e

⁸⁰ Sem dúvida, o que mais interessa a Nietzsche é o singular, ou seja, o homem que se encontra para além do gregário e do rebanho. No entanto, não trataremos aqui desse tema, pois o que mais nos importa é somente uma descrição do caráter gregário da consciência. A relação entre singular, rebanho e transformações na história está muito bem trabalhada na *II consideração intempestiva*, texto de juventude do filósofo.

que depende da combinação específica na qual se encontra para poder ser o que é. Como parte do corpo, a consciência, obviamente, é inteiramente danificada caso alguma perspectiva fundamental para o corpo humano deixe de funcionar: um ataque cardíaco, por exemplo, sacrifica de maneira radical a consciência⁸¹. Segundo, que a consciência já é, antes de tudo, relacional, na medida em que sua estrutura é sempre pública e compartilhada. Lembrando todas as características da consciência, podemos descrevê-la a partir de quatro referências relacionais:

1. Depende dos elementos sintetizados para se determinar enquanto consciência.
2. O modo como atua se determinou em um histórico de relações, isto é, seu *quantum* de poder foi adquirido em uma história natural e social.
3. É uma perspectiva presente no interior de uma rede de perspectivas: o corpo humano.
4. A consciência é sempre pública e nunca solipsista.

Todas essas quatro possibilidades de interpretação da consciência a partir do mundo relacional estão interligadas entre si. Reunindo, de maneira resumida, esses quatro elementos, é possível afirmar o seguinte: a consciência é uma perspectiva que depende dos elementos sintetizados para ser perspectiva, se encontra no interior de uma configuração de poder complexa— o corpo humano —, e seu poder de determinação da inteligibilidade foi conquistado no interior de um histórico de relações naturais e sociais. O acúmulo de hábitos e instintos sedimentados historicamente e herdados pelos mais diversos seres humanos é o fundamento que explica a estabilidade das regras e dos sentidos que constituem a publicidade dos atos conscientes em geral.

Com essas informações, já estamos em condições de entrar em uma discussão sobre a matéria do conhecimento. Primeiro, é importante deixar claro que existem dois âmbitos distintos que devem ser levados em consideração (1) o caos das sensações sem relação alguma com o mundo real (2) o caos como uma descrição do próprio mundo dos *quanta*.

No caso de (1) trata-se da concepção de que a matéria do nosso conhecimento é a multiplicidade de sensações, o fato bruto ainda não organizado pelas nossas formas transcendentais. Não necessariamente esse caos está em relação com a constituição do próprio

⁸¹ Um grande problema é saber de que modo a consciência está em relação com o corpo. Nietzsche parece terminar com a dicotomia cartesiana entre alma e extensão ao reduzir tudo à vontade. Desse modo, a consciência, pensada como quanta de poder, pode perfeitamente agir sobre outros quanta, assim como ser afetada. Essa posição de Nietzsche pode ser considerada reducionista, mas não necessariamente naturalista, já que vontade pode ser entendida ontologicamente, como mostramos aqui.

mundo. O múltiplo das sensações, portanto, ainda seria múltiplo para o homem, por mais que não tenha sido organizado pelas categorias.

Em uma ótima passagem, Nietzsche defende essa tese:

- 1) Que é necessária a comunicação, e que para a comunicação tem que haver algo fixo, simplificado, preciso (sobretudo idêntico) Porém, para que seja comunicável, é preciso sentir já ordenado, como algo reconhecível. O material dos sentidos ordenado pelo entendimento, reduzido aos traços principais, convertido em algo de semelhante, subsumido sob o semelhante. Ou seja: a falta de clareza e o caos das impressões sensíveis é de certo modo logicizada.
- 2) O mundo dos fenômenos é o mundo ordenado que sentimos como real. A realidade reside no constante retorno das coisas iguais, conhecidas, afins, em seu caráter logicizado, na crença de que aqui podemos contar, calcular.
- 3) O oposto a esse mundo fenomênico não é 'o mundo verdadeiro', mas sim o mundo sem forma do caos das sensações - portanto, outro tipo de mundo fenomênico, um tipo incognoscível para nós (FP, 1887, 9(106))

Essa matéria caótica do nosso conhecimento pode ser considerada uma referência ontológica para o erro. Nossas categorias não se adequam a esse caos, por isso, são falsas. A ficção não possui como referência, nesse caso, a própria realidade, mas sim uma região caótica ainda fenomênica. O problema dessa tese é claro: Nietzsche afirma que a matéria não é uma produção nossa, isto é, ela não pode ser pensada como uma construção do entendimento ou dos sentidos. Na verdade, se pensássemos o caos como uma construção subjetiva, teríamos ainda que perguntar, mais uma vez, pela matéria do conhecimento, pois o homem não cria o caos a partir do nada. Se criasse, seria uma espécie de Deus.

Além disso, para afirmar que as categorias são ficções, é preciso ter acesso a um mundo inteligível que sirva como critério para determinar se algo se adequa ou não a ele. Ora, se o caos é o indeterminável, ele também é inacessível e, por isso, não pode ser uma referência legítima.

Mais: se o caos das sensações não diz respeito ao real, isto é, se também é antropomórfico tal como as categorias, por que teria um privilégio ontológico em relação a elas, a ponto de ser pensado como uma referência para o nosso conhecimento?

Dessa maneira, a tese de que o caos das sensações é uma construção antropomórfica não faz sentido, por mais que Nietzsche a defenda algo nesse sentido. Além disso, o argumento acima exposto impede também a possibilidade de pensarmos o mundo como um caos indeterminável: mesmo se o caos fosse real, o "em si da realidade", não poderia servir como referência ontológica segura para a determinação da validade dos nossos conhecimentos, já que o irrepresentável não pode ser acessado.

Na passagem que foi citada ainda há pouco, fica claro que Nietzsche pensa o caos no interior de um contexto fenomenista. Contudo, ao anunciar a vontade de poder, o filósofo afirma com veemência que os *quanta* de poder existem independentemente do homem. Ainda afirma que, as nossas categorias, assim como os nossos sentidos, não se adequam ao mundo dos *quanta*, pois o falsificam. Ora, nessa descrição fica claro que o mundo da vontade de poder é uma referência real para a teoria do erro. No entanto, o que esse mundo tem a ver com o caos?

Para Muller Lauter, o caos é o próprio mundo dos *quanta*. Esse mundo é caótico na medida em que lhe faltam leis físicas: somente existe a agregação e desagregação de *quanta* de poder (LAUTER, p. 104, 1997). Heidegger também pensa o caos em sentido semelhante, porém, a posição do filósofo é complexa e, por isso, não entraremos em detalhes sobre ela⁸².

Se o caos designa o mundo dos *quanta*, podemos afirmar que ele é a matéria do nosso conhecimento. No entanto, como o mundo da vontade de poder possui alguma inteligibilidade, isto é, como as organizações entre perspectivas são sempre hierárquicas e com um único sentido, a interpretação de Marco Antônio Casanova acerca do sentido de caos na filosofia de Nietzsche precisa ser levada em consideração:

Antes do empreendimento de uma tal fixação não nos deparamos com uma essencialidade indiferente às diversas composições da superfície, assim como para além do mundo fenomênico não vige uma vontade-em-si que encontra posteriormente expressão em suas objetivações. Ao contrário, a **representação imaginária** da supressão de todas as relações de força aponta para a concentração de uma pluralidade caótica de puras possibilidades ‘dinâmicas’ de integração. (CASANOVA, p.17, 2001)

O caos, de acordo com essa interpretação, não diz respeito ao próprio mundo das lutas entre *quanta*, mas sim a uma situação hipotética, imaginária, onde puras possibilidades de determinação da realidade se encontram “reunidas”. Logicamente, é possível *imaginar* uma espécie de estágio inicial hipotético do mundo da vontade de poder, isto é: *quanta* abstratos que não se encontram em relação entre si.

Essa interpretação é uma consequência necessária advinda da constatação de que o mundo da vontade de poder, por si, possui inteligibilidade. Isto é: se existem combinações hierárquicas de poder, não faz sentido afirmar literalmente que o mundo dos *quanta* é o caos.

⁸² Heidegger possui concepções distintas acerca do termo caos. Na terceira preleção do Nietzsche I, por exemplo, o filósofo caracteriza o caos como corporificação. No entanto, na segunda preleção, Heidegger não ousa tanto, e pensa o caos somente como um elemento que se encontra para além de qualquer antropomorfização, sem entrar em muitos detalhes sobre o seu estatuto. No caso da determinação do caos como corporificação, Heidegger está fazendo menção ao mundo da luta dos *quanta*. Assim, Heidegger também associa, a seu modo, o caos com os *quanta*.

Essa interpretação do caos, no entanto, possui um problema, pois Nietzsche afirma que o homem organiza o caos:

Não conhecer, sim esquematizar, impor ao caos regularidade e forma suficiente de maneira que satisfaça a nossa necessidade prática. Na formação da razão, da lógica, das categorias, a necessidade tem sido determinante: a necessidade, não de conhecer, sim de subsumir, de esquematizar, com o objetivo de compreender e calcular (FP, 1888, 14(152))

Na passagem acima, é afirmado que existe, de um lado, a esquematização antropomórfica e, do outro, o caos. Puras possibilidades de determinação não podem aparecer enquanto puras possibilidades, pois isso seria contraditório. Para que haja organização do caos, portanto, este precisa estar como dado de algum modo: ele entra em contato com o homem de alguma maneira. Não é possível afirmar que antes do contato com o homem o mundo era somente constituído por puras possibilidades de determinação, já que a luta entre *quanta* não se inicia com o homem. Dessa maneira, o caos não pode ser pensado somente de maneira hipotética, na medida em que o mundo não se determina pela primeira vez no momento em que o homem o organiza a partir de suas categorias.

No entanto, de fato, o mundo dos *quanta* não é caótico, pois nele existem corpos, isto é, combinações ordenadas. A melhor forma de resolver esse problema consiste no seguinte: deixar de lado a associação entre o caos e a ausência completa de determinação e pensar o caos somente como um termo que descreve o fato da realidade ser constituída por uma guerra entre *quanta* de poder. A realidade é caótica pois não possui um “rosto” definido, estável, mas está sujeita às contínuas agregações e desagregações dos *quanta*. Dessa maneira, conservamos o sentido de caos de Muller-Lauter, mas damos a ênfase necessária para o fato de que o mundo da vontade de poder possui inteligibilidade, como sempre tenta mostrar Casanova em suas preleções.

A matéria do nosso conhecimento, dentro do contexto de uma ontologia-relacional, é o caos. Esse nada mais é senão a descrição da luta entre perspectivas. Assim, chegamos à conclusão de que a matéria do nosso conhecimento são as perspectivas ou os *quanta* de poder. Como todo ente precisa ser visto como uma imposição de inteligibilidade, podemos, então, concluir que o ato consciente é um *quanta* de poder que se impõe a outros *quanta* por meio dos axiomas lógicos e das categorias da razão: ele organiza o múltiplo relacional do seu jeito, a partir da quantidade de poder conquistada no interior de um histórico de relações.

Assim, é possível afirmar que a consciência é uma perspectiva que repete o comportamento ontológico de todos os entes: ela impõe o seu poder enquanto perspectiva,

fornecendo assim novas determinações da realidade. O que a consciência organiza, em última instância, são perspectivas (FP, 1885-86, 1(115)). Perspectivas se organizam entre si: trata-se aqui, pelo menos em um sentido não tão rigoroso, de um monismo sem substâncias: tudo é perspectiva⁸³.

As perspectivas sempre se encontram em combinações complexas. Essas combinações, por sua vez, não são multiplicidades puras, mas sim unidades de sentido. Ora, se o mundo-relacional possui inteligibilidade, isso quer dizer basicamente que todos os problemas advindos da defesa de uma matéria caótica como possível referencial para a teoria do erro, aparentemente, estão resolvidos: a consciência, por ser uma perspectiva, organiza do seu jeito um mundo que pode ter outras organizações inteligíveis.

O ato sintético, portanto, sintetiza perspectivas, sendo a própria realização da síntese uma ação perspectivística. Da mesma maneira que as perspectivas em geral, o *quanta* de poder exercido pela consciência foi conquistado no interior de um histórico de relações de luta. O ato sintético se impõe de determinada maneira, de acordo com certas regras: estas, no entanto, não estão dadas como formas puras a-históricas, mas se desenvolveram em uma história natural e social.

A consciência se impõe nas relações com as outras perspectivas por meio das categorias lógico-gramaticais. Nietzsche, já desde *Humano demasiado humano*, tenta mostrar que as condições de possibilidade da representação vieram-a-ser, e se hoje aparecem como inevitáveis, assim são somente pois não passam de hábitos ou instintos há muito incorporados. Esses hábitos, que parecem incontornáveis, determinam o modo como a consciência produz inteligibilidade no mundo, isto é: determinam a quantidade de poder exercida pela consciência no interior das mais diversas relações.

Essa interpretação possui alguns problemas. Ela precisa explicar de que modo entramos em contato com o mundo dos *quanta*. Na verdade, sempre nos relacionamos já com a falsificação desse mundo, segundo a posição nietzschiana. Ora, se esse mundo não aparece nunca para nós, como ele pode ser a matéria do nosso conhecimento? Além deste problema, e em consonância

⁸³ Pode parecer estranho imaginar *quanta* de poder como matéria do conhecimento. Contudo, essa é uma consequência necessária do “monismo” da vontade de poder: somente o que há são vontades agindo sobre vontades. Intuitivamente, pensamos o mundo de maneira cartesiana, a saber: colocamos de um lado a alma com suas representações e do outro o mundo com as coisas. Nietzsche parece estar mostrando que, no campo especulativo, tal intuição não faz sentido, pois tanto os objetos quanto a consciência são vontade de poder.

com ele, o mais fundamental é o seguinte: no momento em que o mundo passa a ter alguma inteligibilidade, algumas categorias deixam de ser somente erros ou ficções. A síntese antropomórfica não impõe pela primeira vez qualidade, quantidade e relação ao mundo: essas categorias são anteriores, e é somente devido a essa anterioridade que se torna possível a resolução, com base na vontade de poder, do problema acerca da matéria. Temos, portanto, uma situação bastante problemática: a matéria do conhecimento não pode ser algo de indeterminado, pois, se fosse, o uso do termo “erro” não faria sentido. Mas, se a matéria for algo de determinado, os “erros” – com exceção da substância e causalidade – deixam de ser erros e se tornam elementos que se adéquam à própria realidade. A vontade de poder, assim, parece não resolver de maneira satisfatória o problema acerca da matéria do conhecimento. Voltamos aqui aos problemas que expusemos no capítulo III. Sobre eles devemos falar agora para concluir a dissertação.

4.3 **Exposição dos problemas da vontade de poder**

Na passagem acima, um problema fundamental acerca da vontade de poder se revelou: as categorias não podem ser erros. Aproveitando o surgimento desse problema, iremos enumerar alguns outros, com o fim de expor os pontos fracos da proposta ontológica aqui exposta.

Dividiremos os problemas em quatro. O quarto problema, por ser o mais especial, terá um sub-capítulo só para ele. Segue a enumeração:

1. A especulação acerca dos *quanta* de poder impede, tal como foi descrita nesta dissertação, devido ao seu conteúdo interno, o uso saudável de exemplos. Uma proposta ontológica que não precisa recorrer a exemplos, pode se tornar somente um conto de fadas.
2. Alguns termos específicos (luta, por exemplo), que dizem respeito a uma experiência cotidiana com a linguagem, quando concebidos ontologicamente, tornam a proposta da vontade de poder obscura.

3. A negação do simples leva Nietzsche ao absurdo de um corpo infinito organizado.
4. A proposta da vontade de poder não escapa de uma sombra de Deus de tipo hegeliano.

Na explicação ontológica, muitos termos são usados: perspectiva, *quanta* de poder, corpos, luta etc. Esses termos são extremamente complexos e, à primeira vista, não conseguimos imaginar do que Nietzsche está falando. Um modo de tentar resolver esse problema é utilizando exemplos.

No entanto, aqui surge um problema muito grande: é legítimo usar exemplos para explicar a dinâmica da vontade de poder? Uma ontologia que não possa contar com a realidade não é uma ontologia, mas sim somente uma ficção, um conto de fadas. Deduções no âmbito especulativo sempre são interessantes, mas, quanto mais se afastam da realidade que deve ser explicada, menos conseguimos conceber o que realmente está em jogo. Os exemplos, portanto, não podem ser vistos somente como elementos secundários.

Se colocarmos em questão a possibilidade de usar exemplos, a própria proposta ontológica também é atingida em sua base. Ora, por ontologia estamos entendendo: uma investigação que busca explicar todos os entes e não somente uma região específica de entes. Isso quer dizer, basicamente, que todo e qualquer ente precisa ser exemplo da dinâmica da vontade de poder. Uma ontologia precisa explicar no que consiste a inteligibilidade de coisas elevadíssimas, mas não pode nunca se esquecer do copo, da cadeira e da borracha.

Não estamos, com isso, querendo afirmar que somente o conhecimento sensitivo faz sentido. Por exemplo, quando Heidegger descreve o modo como o *Dasein*, no início e na maioria das vezes, compreende o ser do ente como utensílio, muitos exemplos são utilizados, mesmo que, na descrição, não haja propriamente um apelo ao âmbito sensível, pois o ser-aí não possui sensibilidade (ou mesmo um órgão sensível qualquer)⁸⁴. Consideramos esses exemplos extremamente legítimos e inteligíveis. Dessa maneira, não estamos apelando para um empirismo. Queremos somente enfatizar que precisamos visualizar, no nosso cotidiano mais banal, a proposta da vontade de poder.

⁸⁴ Em *Ser e Tempo*, quando Heidegger descreve o modo como o *Dasein* se relaciona com os entes intramundanos, o filósofo usa o clássico exemplo do martelo (HEIDEGGER, p. 82, 1988). Esse exemplo é extremamente inteligível, e Heidegger não está falando propriamente da relação sensível do homem com o martelo, mas sim da compreensão do *Dasein* do ser do martelo como utensílio.

Mas, por que a proposta ontológica nietzschiana não possibilita o uso sadio de exemplos? Parece não fazer sentido realizar essa pergunta, já que Nietzsche possui a nítida intenção de compreender muitos entes a partir da vontade de poder: a sociedade, o homem, a arte etc. Em alguns momentos, aparentemente, aplica certos conteúdos da vontade de poder em casos específicos: quando fala, por exemplo, sobre Sócrates em *O Crepúsculo dos ídolos* (CP, pp.17-23), assim como no momento em que analisa o ascetismo na terceira dissertação da *Genealogia da moral* (GM, 87-149). Os exemplos podem ser multiplicados. De maneira geral, sempre que o filósofo usa o conceito de *décadence* para explicar os tipos de vida, aplica a vontade de poder em casos concretos.

A tipologia, de modo geral, parece estar submetida à vontade de poder. Contudo, os tipos já aparecem na obra de Nietzsche desde *A Gaia ciência*, momento onde, indiscutivelmente, a proposta da vontade de poder ainda não estava determinada nos seus detalhes mais específicos. Dessa maneira, uma pergunta importante precisa ser feita: será que só dá para entender os tipos a partir da proposta ontológica da vontade de poder?

Obviamente, não. Se assim fosse, Nietzsche não teria publicado tantos conteúdos sobre os tipos e praticamente nada sobre a vontade de poder. Ainda, dada a complexidade da vontade de poder, seria um absurdo que o filósofo simplesmente confiasse que seus leitores deduziriam de algumas frases soltas uma doutrina tão complexa.

É somente levando em consideração os póstumos de maturidade que os tipos, tal como apresentados no período intermediário das obras publicadas, podem ser interpretados à luz da complexa proposta dos *quanta* de poder. Não iremos aqui expor como os tipos podem ser interpretados sem a vontade de poder, pois isso ocuparia muito tempo. Nosso argumento consiste, basicamente, na tese de que Nietzsche não publicaria textos que não pudessem ser compreendidos. Obviamente, seria absurdo afirmar que o filósofo já estava baseado, ao publicar suas obras do período intermediário, em certos conteúdos que ainda não havia escrito. Os detalhes sobre a vontade de poder aparecem somente em 1888: antes disso, não há uma descrição detalhada das lutas entre *quanta*. É claro que a vontade de poder já está presente nas obras intermediárias, mas seu conteúdo não aparece nunca de maneira detalhada, pelo menos não como uma proposta ontológica exige.

Não estamos, com isso, negando a legitimidade dos póstumos, mas sim afirmando que a história não pode andar para trás. Não podemos usar os póstumos de maturidade para explicar

tudo. Dessa maneira, fica claro que os tipos de vida não pressupõem todos os complicados detalhes presentes na descrição do mundo como vontade de poder.

Esse argumento técnico talvez não seja convincente. Isso se dá devido ao fato de que a relação entre vontade de poder e tipologia parece óbvia. A constatação de que os conteúdos apresentados nos fragmentos finais estão em consonância com aforismos do período intermediário nos dá a sensação de que as obras intermediárias não fazem sentido sem os póstumos de maturidade.

Contudo, essa dedução é apressada. O fato de ser *possível* interpretar a obra de Nietzsche a partir do seu acabamento não torna toda produção filosófica do período intermediário inteiramente dependente dos fragmentos de maturidade.

De qualquer modo, vamos supor que, de fato, os tipos possam ser interpretados a partir da vontade de poder (compreendida aqui como uma interpretação de todo acontecer). Mas, já que estamos diante de uma proposta ontológica, a aplicação aos tipos é somente um caso particular da vontade de poder. Na verdade, devemos visualizar a vontade de poder em todo e qualquer ente.

Como normalmente a vida humana é o que mais nos interessa, por percebermos que existe uma possível aplicação da ontologia nas nossas vidas, imediatamente compramos uma proposta ontológica de caráter globalizante. Mas, como a proposta ontológica não diz respeito somente ao homem, a luta entre *quanta* de poder precisa ser observada, por exemplo, em um copo ou no ar.

Nietzsche realiza uma crítica clara às informações que os sentidos nos trazem. Não em lugares distintos daqueles em que a proposta ontológica é anunciada, mas sim junto com a própria proposta. Referimo-nos, fundamentalmente, às críticas que Nietzsche faz à mecânica, que consistem na afirmação de que o movimento só é possível devido às falsificações que o tato e o olho nos fornecem. Em dois momentos dos aforismos de 1888⁸⁵, Nietzsche faz menção a essa falsificação. Como o filósofo critica a mecânica e propõe o mundo dos *quanta* em relação entre si, fica claro que os sentidos não nos mostram a dinâmica de luta entre *quanta*.

É óbvio que não mostra. Qualquer um compreende que o mundo que percebemos cotidianamente não é uma luta entre *quanta* de poder.

Não estamos de modo algum defendendo aqui a relação cotidiana que travamos com o mundo como critério absoluto de verdade. Obviamente, sabemos, por exemplo, que a terra é redonda e que ela não está no centro do universo. Nietzsche inclusive cita o próprio Copérnico

⁸⁵ Referência dos aforismos: (FP, 1888, 14 (79)) e (FP, 1888, 14(122)).

como um autor digno de elogio, exatamente por que ele conseguiu encontrar uma verdade que se encontra em discrepância com a nossa compreensão mais imediata do mundo (ABM, § 14, p. 21). No entanto, para Copérnico, as categorias, assim como a matemática, não são falsificações do real, isto é: a partir da confiança de que a matemática pode descrever a realidade, é possível mostrar como a nossa relação cotidiana com o mundo não está correta. No caso de Nietzsche, porém, o que o filósofo tem para nos oferecer? Os sentidos e a linguagem falsificam. A matemática é um conjunto de erros e qualquer experiência científica refinada continuará pressupondo o falso critério de verdade como adequação. Não existe qualquer pedra de toque a partir da qual seja possível mostrar por que, afinal, a nossa compreensão cotidiana do mundo é errada. O ficcionalismo de Nietzsche parece ter ido tão longe que as próprias justificativas para as ficções não fazem sentido.

Quando tentamos dar exemplos, precisamos sempre nos pautar já nas ficções para mostrar por qual razão elas são ficções. Vejamos: se não há substância, mesmo no âmbito onde a vontade de poder faz mais sentido, isto é, na explicação dos organismos vivos, a proposta ontológica deixa a desejar. Pensemos em um animal qualquer: o cachorro. Segundo a proposta ontológica, não existe o cachorro lutando pela sobrevivência, mas sim somente uma multiplicidade de *quanta* em busca de conservação. Como podemos compreender isso? Não faz sentido tentar ver no cachorro uma multiplicidade de quanta de poder hierarquizados, pois, dessa maneira, a substância está pressuposta como condição fundamental para a explicação da dinâmica dos *quanta*. Quando tentamos descrever o cachorro a partir da vontade de poder, já o pressupomos como um sujeito de inerência, e a partir daí mostramos, então, como ele pode ser uma multiplicidade de *quanta*.

Não faz sentido, portanto, perguntar como um objeto é vontade de poder, pois esse objeto mesmo já é uma falsificação, e o próprio ato falsificador é explicado a partir da vontade de poder. Mas, então, é necessário perguntar: sobre o que, afinal, estamos falando? Perdemos-nos em uma lógica meramente especulativa e parece que a realidade simplesmente se despedaçou no vácuo das ficções.

O desafio consiste, em última instância, em conseguir ver em cada objeto do mundo uma infinidade de *quanta* em relação de tensão entre si. Se não conseguimos - e Nietzsche parece estar certo de que não conseguimos, ao afirmar que falsificamos esse mundo- precisamos concluir que a vontade de poder é uma explicação do ente enquanto ente, mas não de todos os entes com os quais nos relacionamos. Sobre esse outro “ente” que a vontade de poder descreve, contudo, nada

sabemos. Se alguém, ainda, tentar explicar os entes, tais como aparecem para nós, a partir da vontade de poder, terá que confessar que precisa das simplificações para ver o mundo dos *quanta*. Mas esse mundo, segundo Nietzsche, é o que está para além das nossas condições subjetivas, portanto, não adianta buscar, nos entes simplificados pelas nossas condições de existência, a vontade de poder.

O argumento mais grave, já mencionado, é basicamente o seguinte: se realmente fosse possível o uso dos exemplos, teríamos que confessar uma adequação dos nossos sentidos ao mundo da vontade de poder, o que é radicalmente contrário à filosofia de Nietzsche. Não adianta fazer um esforço tremendo para ver a vontade de poder na pedra, na chuva, na areia ou na poeira: desse modo, confiaríamos nos sentidos e na linguagem, o que não passa de ingenuidade, segundo a filosofia nietzschiana.

Além desse problema, temos o segundo que, no fundo, tem alguma relação com esse. Alguns termos, tais como “luta”, “vontade”, “poder” e “perspectiva”, quando compreendidos ontologicamente, perdem completamente seus sentidos de origem. No entanto, esses sentidos continuam a ser utilizados de alguma maneira na descrição ontológica. Por isso, encontramos-nos diante de uma confusão: tentamos buscar o sentido inicial do termo na sua ressignificação ontológica, o que gera um problema tremendo. Assim, quando pensamos, por exemplo, em luta, conseguimos conceber normalmente alguns contextos: embate físico entre entes, lutas entre teorias, discussões de relacionamento, sofrimentos diante dos problemas da vida etc. Mas, quando pensamos luta ontologicamente, precisamos ver luta em *tudo*: não conseguimos nunca realizar essa tarefa, pois tentamos buscar o sentido inicial do termo em seu sentido ressignificado e, por isso, a “ontologização” parece absurda. Se a ressignificação ontológica do termo for levada às últimas conseqüências, o sentido inicial se destrói, de tal modo que não faz mais sentido nem mesmo falar em “luta”.

Nós tentamos dar uma definição ampla de perspectiva, pois era necessário, ao menos, descrever minimamente o conteúdo da proposta ontológica. Sem essa descrição, seria extremamente desonesto da nossa parte expor essa crítica. Quando fizemos a descrição, afirmamos que cada perspectiva possui seu modo de agir. Mas, inevitavelmente, quando pensamos em perspectivas, nos remetemos a “pontos de vista”, “teorias”, “visões de mundo” etc. A raiz etimológica do termo perspectiva é *atravessar com o olhar* (CASANOVA, p.11, 2011). Afirmar que todo ente é um atravessar com o olhar é muito estranho. Poderíamos alegar que tal

generalização é alegórica e não literal: mas, mesmo assim, é difícil imaginar o sentido dessa alegoria quando levamos em consideração *todos* os entes. Mais uma vez, seria necessário re-determinar tanto o sentido de “olhar” e “atravessar”, que as próprias palavras perderiam completamente seus sentidos de origem.

Assim como no caso das tipologias, o perspectivismo pode fazer todo sentido sem uma ontologia em sua base. Muito mais interessante do que generalizar o perspectivismo é pensar a luta entre perspectivas *somente* como uma disputa entre visões humanas – seja metafísica, científica ou religiosa – que tentam descrever o real. Nietzsche, em muitas passagens – como já mostramos – tenta mostrar que o perspectivismo é uma proposta ontológica. Contudo, se pensarmos todo ente como uma perspectiva, caímos nos problemas acima mencionados. Ao contrário, se reduzirmos o perspectivismo ao âmbito da produção humana de teorias e visões de mundo, o sentido inicial do termo “perspectiva” não se perde.

No que diz respeito ao terceiro problema, acreditamos que Nietzsche, fazendo uso de outros termos e em um contexto filosófico distinto, retorna a um velho problema, no momento em que nega o simples e, ao mesmo tempo, pensa o corpo como algo organizado.

Quando foi feita a descrição do corpo, deixamos claro que não é possível fazer uma separação entre o corpo, determinado como um todo complexo, e as perspectivas, compreendidas como partes simples. Na medida em que as perspectivas só fazem sentido quando combinadas, o corpo é necessariamente formado por corpos.

Se pensarmos, por exemplo, no corpo A: ele é uma unidade de sentido imanente à combinação de perspectivas. Todavia, essas perspectivas não são nada de simples: também são unidades de sentido imanentes à combinações diversas. Para explicar, assim, o modo como o corpo A está constituído, é preciso já pressupor corpos em relação entre si, pois os contextos relacionais são formados por contextos relacionais e não por perspectivas simples.

Como as perspectivas que compõem um corpo também já são corpos, isto é, uma multiplicidade com único sentido, é preciso confessar, na medida em que não existem mônadas, que todo corpo é infinito. O corpo não é somente uma unidade imanente a uma combinação limitada de perspectivas, mas sim uma unidade imanente a uma infinidade de combinações. Como essa infinidade pode, afinal, somada, totalizar-se em uma unidade de sentido?

A soma dessa infinidade é necessariamente incongruente, isso é: elementos infinitos quando somados nunca resultam em “um”. Dessa forma, não faz muito sentido falar sobre corpo,

já que não existe a possibilidade de um corpo infinito. Muller Lauter deixa claro que os *quanta* não podem ser elementos simples:

Não apenas o um de uma formação de domínio organizada não tem tal ser, porém também o múltiplo combinado em uma formação não ‘é’, na medida em que é pensado como constituído a partir de unidades fixas. O múltiplo dos quanta de poder não há, pois, que ser entendido como pluralidade de dados-últimos quantitativamente irreduzíveis, não como pluralidade de mônadas indivisíveis (LAUTER, p. 77, 1997)

Nessa passagem, o autor defende que o “um” não existe ou, mais precisamente, existe somente como organização ou arranjo de múltiplas vontades de poder. Quando pensamos em uma organização, por mais que levemos em consideração sua mutabilidade, em algum momento ela precisa “ser” para poder ser uma organização. Enquanto ela é, deve ser pensada como uma multiplicidade de perspectivas com um único sentido. Esse múltiplo, todavia, não pode ser compreendido como uma pluralidade de unidades dadas, já que não há em absoluto uma distinção de natureza entre simples e composto: em um mundo relacional, tudo é composto. Organizações, assim, mesmo mutáveis, quando e enquanto são, devem ser pensadas como conjuntos de infindáveis conjuntos.

Afinal, se uma organização traz consigo uma infinidade de organizações, como é possível o corpo? O corpo é uma unidade imanente a uma infinidade de perspectivas. No entanto, dessa maneira, não faz sentido falar em unidade. Em suma: a ideia de um corpo infinito é absurda. Ou existem unidades simples dadas, ou a organização é impossível.

Seria possível, talvez, afirmar que no mundo não existe em absoluto qualquer unidade, isto é: o corpo não é uma ideia ontológica plausível. Dessa maneira, surge uma nova interpretação em relação ao sentido de “caos” na obra de Nietzsche: no real, não há unidade imanente ao múltiplo, mas sim a multiplicidade de quanta em relação de tensão entre si. A consciência, por meio das categorias, promove um “corte” no caos, isto é, simplifica a multiplicidade infinita de *quanta* por meio das categorias de substância e unidade.

Essa saída não resolve o problema, na medida em que confessa a existência de quanta em relação de tensão entre si. Se, de fato, ontologicamente o mundo é essa relação de tensão entre quanta, a ideia de corpo é inevitável, visto que (1) vontades de poder não existem separadas e (2) se reúnem sempre hierarquicamente, possibilitando assim combinações. A multiplicidade pura, sem organizações, é incompatível com a ideia de quanta em relação entre si: o corpo pensado como uma relação hierárquica de quanta de poder é imprescindível.

Mas, se assim é, o corpo infinito também é impossível. De qualquer modo, não faz sentido também voltar o atomismo, pois os elementos simples não são relacionais, por isso, não possuem inteligibilidade.

Assim, temos uma situação curiosa: o complexo e o simples são impossíveis. Na verdade, exatamente por isso, as críticas de cada proposta à outra são legítimas: Trata-se de uma antinomia:

Tese: Toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples.

Antítese: Nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, no mundo não existe nada que seja simples (KANT, p. 398-401, 1985)

Dessa maneira, sem levar propriamente em consideração o arcabouço teórico da filosofia crítica, é possível perceber que a segunda antinomia da razão pura é ainda um problema para Nietzsche⁸⁶.

Mesmo com suas críticas relevantes à Kant, parece que Nietzsche retorna, com sua proposta ontológica da vontade de poder, às boas e velhas aporias constitutivas de grande parte das propostas ontológicas da tradição.

4.4 **Sobre a superação do niilismo teórico e o problema da sombra de Deus de tipo Hegeliano**

Antes de expor o quarto e último problema, faz algum sentido mostrar como a filosofia de Nietzsche supera o niilismo *teórico*. Desconsiderando os problemas nos quais chegamos, deixando de lado a legitimidade do uso do termo “erro”, podemos perfeitamente reconstruir a ideia nietzschiana de uma filosofia *Para além do bem e do mal*.

Afirmamos, em sentido geral, que as regras que determinam o modo como o ato consciente se dá são as categorias e os axiomas lógicos. Assim, em um primeiro momento, as categorias são o modo como a consciência impõe inteligibilidade ao mundo. Essa imposição não é somente individual, mas compartilhada, isto é, intersubjetiva: são regras de determinação do uso público da consciência.

⁸⁶ Na verdade, ao analisar as quatro antinomias, podemos ver como Nietzsche opta sempre pelas antíteses: o mundo relacional é eterno, não existem elementos simples na natureza, o livre-arbítrio é uma ilusão e não há um Deus criador. De maneira geral, falamos sobre três dessas antinomias sem considerar o problema do livre-arbítrio.

Como os próprios atos conscientes não são nunca isolados, isto é, como se encontram sempre em uma rede compartilhada de regras e sentidos que possuem como fundamento a história, o gregarismo é, em última instância, o fundamento de todo nosso conhecimento.

A consciência da aparência – como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência. Eu descobri que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e tenho de prosseguir sonhando, para não sucumbir: tal como o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra. O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o ‘homem do conhecimento’, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, a duração do sonho (GC, §54, p.92)

Essa passagem é importante para entendermos a superação do niilismo *teorético*. Nietzsche começa afirmando que toda a ancestralidade continua odiando, raciocinando e amando nele: isso quer dizer, fundamentalmente, que herdamos diversas características que remontam a épocas pré-históricas da humanidade. Não existe um indivíduo isolado dessa grande corrente histórica: todo ser humano compartilha hábitos que se sedimentaram no interior de uma história natural e social.

Em relação ao homem do conhecimento não é diferente. Muito pelo contrário, o principal objetivo de Nietzsche nesse aforismo é mostrar que todo o nosso conhecimento não passa de um sonho. Quando realizamos enunciados acerca do mundo, não estamos conhecendo as “essências” das coisas, mas sim somente suas aparências. Isso se dá por que todo nosso conhecimento está submetido a certos hábitos herdados historicamente. Esses hábitos são humanos, demasiado humanos: não possuem relação alguma com a realidade.

Com todas as informações que colhemos até aqui na dissertação, é fácil perceber que as categorias são hábitos herdados que o homem utiliza para conhecer o mundo. Esses hábitos estão submetidos a uma pragmática vital, isto é: as categorias, como organizam o mundo, garantem a nossa práxis em geral. Sem elas, sucumbiríamos. Somente quem, repentinamente, acorda do sonho pode perceber que as categorias são condições de existência do homem e não princípios que regem a própria realidade.

A situação desse homem que desperta é curiosa: ele percebe que as categorias são somente ficções necessárias, mas sabe que precisa continuar utilizando-as, pois, sem elas, sucumbiria.

No final do aforismo, Nietzsche afirma algo importante: a ligação entre todos os conhecimentos é fundamental para que haja a universalidade do sonho. Isso quer dizer que, para Nietzsche, a continuação e o aperfeiçoamento do sonho são fundamentais. Na verdade, precisamos intensificar mais ainda o sonho, ou seja, utilizar de maneira cada vez mais precisa e sistemática os hábitos herdados historicamente.

Assim, os hábitos sedimentados são fundamentais, por mais que sejam simplesmente ficções: devido ao acúmulo histórico, o conhecimento não precisa do despertar humano para ter legitimidade. O poder exercido pelos hábitos sobre os atos conscientes em geral é tal que o fundamento do nosso conhecimento, mesmo baseado em erros ancestrais, está assegurado.

A necessidade de acordar, em última instância, é somente um imperativo moral: as ficções não precisam ser abandonadas para que o nosso conhecimento seja legítimo. As categorias da razão, mesmo sendo ficções, podem ter perfeitamente o estatuto de condições de possibilidade do nosso conhecimento. Em uma passagem de *Além do bem e do mal*, isso fica muito claro:

[...] E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar, até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! [...] de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo simplificado, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama à vida (ABM, § 24, p.31)

Nietzsche considera que a ciência só é possível devido a uma simplificação do real. Essa simplificação é feita pela linguagem. No entanto, mesmo sabendo que a ciência faz uso de categorias que falsificam o real, Nietzsche elogia a prática científica, pois sabe que ela está assentada em ficções fundamentais para a conservação da vida. A ciência ama a vida pois o homem do conhecimento é somente um mestre-de-cerimônia da existência: a busca pela verdade não pode prescindir de certas categorias que, ao organizarem o mundo, tornando-o manipulável e calculável, possibilitam a práxis humana. Em suma, a busca pelo conhecimento só é possível por que, antes, a simplificação já se deu. A vontade de inverdade, portanto, é condição de possibilidade da vontade de verdade. Em *Humano, demasiado humano*, a relação entre ciência e erros já aparecia de maneira muito clara:

[...] De fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da crença na verdade encontrada fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença [...] (HDH, §11, p. 21)

O mais fundamental nessa passagem é o uso do termo “felizmente”. Segundo Nietzsche, a crença na linguagem é um erro monstruoso. A ciência, porém, se encontra submetida a essa crença. Mas, mesmo que a linguagem seja um erro, felizmente é tarde demais para que a ciência deixe de evoluir. Nietzsche está claramente dizendo que não há problema algum em a ciência repousar em um erro: a ficção já está tão sedimentada que pode servir como fundamento.

As ciências, assim, possuem como fundamento algo semelhante a uma “lógica transcendental”. Não, obviamente, categorias a priori, mas hábitos ancestrais que se impõem como regras para as consciências em geral. Como a consciência é necessariamente comunicativa, o relativismo em relação ao fundamento das ciências está totalmente refutado: o gregarismo justifica a legitimidade de possíveis construções científicas. Obviamente, além disso, as ciências possuem seus métodos particulares. Entretanto, esse ponto já não diz mais respeito ao filósofo.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche pensa efetivamente em um transcendental naturalizado. No entanto, dependendo do contexto, o filósofo também leva em consideração aspectos linguísticos e sociais. Em alguns momentos, pensa inclusive em uma síntese entre os dois: necessidades fisiológicas que conquistam com a construção da gramática uma “confirmação”. Por exemplo, a relação entre algumas categorias - substância e causalidade – com o olho e o tato, é feita por Nietzsche com certa frequência.

Além disso, se levarmos em consideração a vontade de poder, as categorias não possuem como fundamento simplesmente elementos sociais ou naturais, mas sim uma ontologia.

Independentemente dessas variações, o que mais importa para nós é enfatizar o fato de que tais categorias não são a-históricas, mas, mesmo assim, podem ser pensadas como princípios. A fisiologia, a linguística e a ontologia da vontade de poder não ignoram a historicidade constitutiva dessas categorias. Por isso, mesmo sem levar em consideração cada um desses elementos, é interessante perceber que Nietzsche, com sua filosofia para além do bem e do mal, está tentando mostrar como é possível a legitimidade do conhecimento, mesmo após a invasão dos “historicismos” no século 19. Todavia, se levarmos em consideração, por exemplo, a proposta ontológica da vontade de poder, não podemos nos impressionar em relação à estabilidade desses hábitos, já que dada a eternidade do mundo-relacional, mesmo alguns mil

anos não é nada. A faculdade de cognição continua, assim, tendo uma duração relativa no interior do devir. Mas, também, pensar essa duração a partir do ponto de vista pequeno de um ser humano que se encontra no século XXI olhando para a história da humanidade é empobrecedor. Do ponto de vista da eternidade, categorias sedimentadas podem se conservar por milhares de anos e, ainda assim, serão durações relativas no interior do devir.

Mas, por mais que essa reconstrução do conhecimento seja louvável, ainda não explicamos o estatuto do termo “erro”. Nas três interpretações que mencionamos até aqui (realismo negativo, transcendental naturalizado e naturalismo substantivo) o estatuto do termo erro não foi explicado de maneira satisfatória. Agora, precisamos dar uma atenção especial para esse problema, levando em consideração a proposta ontológica da vontade de poder.

Já mostramos, de maneira suficiente, que a proposta da vontade de poder só faz sentido caso certas categorias não sejam antropomórficas. Qualidade, quantidade, relação, espaço e tempo são características do próprio mundo e independem da existência do homem.

Nietzsche, no entanto, mesmo após propor a vontade de poder, continua afirmando que as categorias são erros. Na verdade, pelo menos nos aforismos póstumos de 1888, a vontade de poder está pressuposta como o fundamento da ideia de que o homem precisa simular erros para se conservar.

Se lembrarmos de tudo que foi dito aqui nos últimos dois capítulos, podemos compreender o lugar que a proposta da vontade de poder possui na filosofia de Nietzsche. O filósofo abandona o sujeito transcendental, pois o considera metafísico. Muito influenciado pelo neokantismo de sua época, parece que concorda com a tese de que o mundo é produção da nossa organização psico-fisiológica. No entanto, com isso, o devir deixa de ser somente ideal e passa a ter um caráter soberano, já que a nossa organização não é a-histórica. Isso traz problemas para a redução do nosso conhecimento aos fenômenos, já que o tempo precisa perder o seu caráter ideal. A essência do tempo real não pode ser o devir sem qualquer suporte, pois isso é absolutamente irrepresentável: é preciso, então, pensar em uma ontologia onde o tempo seja inteligível sem que seja necessário postular um realismo das substâncias. A vontade de poder resolve esse problema, na medida em que o devir só é possível a partir dos *quanta* e a combinação hierárquica de poder não é um sujeito de inerência.

Essa ontologia afirma que o mundo é inteligível independentemente da percepção humana. Para descrever essa inteligibilidade, contudo, Nietzsche precisa fazer uso de certas categorias que

são consideradas ficções subjetivas. Para nós, a situação *aporética* é evidente: Nietzsche não pode de modo algum confessar que certas categorias humanas são hábitos que descrevem adequadamente o próprio mundo relacional, pois isso o levaria a conclusão de que existe uma isomorfia entre a linguagem e o real. Se essa conclusão fosse assumida, Nietzsche teria que confessar que a consciência é um *quantum* de poder que conhece a dinâmica dos *quanta* de poder e também a si mesma como *quantum*. Assim, sem a influência fenomenista do neokantismo, Nietzsche precisa admitir que a sua filosofia é a dinâmica do real refletida no espelho.

A longa história da luta eterna entre *quanta* de poder chega a um momento específico: o surgimento da consciência. A partir de então, a história da humanidade tem seu lugar e diversos momentos se sucedem: o surgimento das civilizações, o início do cristianismo e o incentivo da vontade de verdade, o desenvolvimento dessa vontade na modernidade etc. Até que, em determinado momento, aparece a filosofia de Nietzsche: o homem, então, percebe que a vontade de verdade é uma expressão da vontade de poder, compreende a dinâmica dos *quanta* e, inevitavelmente, precisa confessar que as combinações do mundo-relacional possibilitaram o surgimento de um corpo que compreende o modo como o mundo-relacional funciona.

Esse processo histórico não possui necessariamente um *telos*. A consciência humana poderia não surgir, assim como, tendo surgido, algum dia se desintegrará e o mundo continuará indiferente a isso. Não é possível deduzir dessa ontologia possíveis consequências metafísicas sobre o destino do homem na terra: assim como os olhos humanos se abriram, se fecharão. Além disso, também não existe um absoluto que se manifesta na história, pois a vontade de poder não é um ser, mas somente a descrição do modo como as relações se dão. Nietzsche, por não dar qualquer tipo de função ontológica para o nada, não pensa, como Hegel, em um estágio de máxima abstração, uma espécie de momento no qual a vontade de poder se encontra ainda indeterminada: o que existe é somente a eternidade das relações entre infinitas perspectivas. A história da humanidade é mais um momento ínfimo dessa eternidade.

De qualquer modo, mesmo sem *telos* e ser absoluto, um *quantum* de poder compreende que o mundo é constituído por *quanta* de poder e que ele mesmo é um *quantum* de poder. Essa constatação parece ser inevitável.

Se Nietzsche confessa isso, cai em uma sombra de Deus de *tipo* hegeliano. É para fugir da sombra de Deus de tipo hegeliano que Nietzsche não deixa de lado a influência fenomenista do neokantismo: o filósofo não pode de modo algum concluir que existe uma isomorfia entre

ideal e real, linguagem e mundo, pois sabe que a sombra de Deus do idealismo absoluto é um grande incômodo para qualquer projeto de superação da metafísica. Por isso, mesmo quando descreve detalhadamente sua proposta ontológica, não abandona a tese de que as categorias são ficções psicológicas.

CONCLUSÃO

Parece que o desenvolvimento da dissertação nos levou a um beco sem saída. Todas as possíveis interpretações que tratamos possuem problemas internos gravíssimos. A vontade de poder, proposta que inicialmente era a grande esperança dessa pesquisa, se mostrou problemática sob os mais diversos aspectos.

Se levarmos em consideração a origem de todos os problemas, talvez possamos constatar algum erro no curso da investigação.

Os problemas presentes nas interpretações aqui analisadas possuem a seguinte origem em comum: a dificuldade de conciliação entre argumentos fenomenistas e teses ontológicas. Esse parece ser um problema constitutivo do próprio projeto de uma naturalização do transcendental: no momento em que a filosofia transcendental admite alguma historicidade, salta aos olhos o caráter real do tempo e, por isso, uma das teses principais do kantismo é abandonada.

Se o sujeito é a-histórico, há uma metafísica da subjetividade. Mas, se o sujeito estiver submetido ao tempo, o realismo do devir vem à tona. A defesa do realismo do devir, contudo, precisa de uma nova determinação do ente enquanto ente, pois o puro fluxo é absolutamente irrepresentável. Não é possível dar *somente* ao tempo o estatuto de ente real, pois, como grande parte da tradição mostrou muito bem, as mudanças só são perceptíveis em algo que permanece.

Dessa maneira, sem uma nova proposta ontológica, a defesa da submissão do sujeito ao devir se compromete também com um realismo das substâncias.

A vontade de poder, por isso, possui um lugar muito interessante na filosofia de Nietzsche. Ela pode explicar como o sujeito está submetido a uma história sem que seja necessária a defesa de um realismo das substâncias, ou, ainda, o compromisso com um puro fluxo irrepresentável. Mas, de acordo com essa proposta, o realismo de outras categorias (relação, quantidade, qualidade e espaço) é inevitável. Nietzsche, no entanto, continua até o final da sua produção filosófica afirmando que as categorias são somente ficções antropomórficas. Após perceber isso nos textos de Nietzsche, concluímos que se o filósofo realmente afirmasse que o ser humano descreve a realidade tal como ela é, teria que confessar a existência de uma identidade entre ideal e real e, portanto, se comprometer com uma sombra de Deus de tipo hegeliano.

Desse modo, por não poder confessar a identidade entre as categorias humanas e o modo como a própria dinâmica do real está constituída, Nietzsche não abandona nunca o ficcionalismo. Mas, ao mesmo tempo, o ficcionalismo depende de uma ontologia que pressupõe essa identidade entre ideal e real para poder se justificar. Nietzsche fica entre a proposta ontológica e o ficcionalismo: não pode defender somente um dos dois nem mesmo os dois juntos. Se defendesse somente a ontologia, se comprometeria com a identidade entre ideal e real; se defendesse apenas o ficcionalismo, se comprometeria com um transcendental a-histórico; se defendesse os dois, cairia em contradição, pois ambos se excluem.

Além disso, percebemos outros problemas na proposta ontológica: (1) a crítica que Nietzsche faz às informações trazidas pelos sentidos impede que a vontade de poder seja exposta de maneira clara. (2) Termos, cujos significados se encontram enraizados em um contexto semântico específico, quando usados em contextos ontológicos perdem o seu sentido (3) a infinidade de perspectivas nos leva à proposta absurda de um corpo infinito organizado.

Não conseguimos ver qualquer problema no curso investigativo da dissertação. Assim, talvez essa dissertação não responda aos problemas colocados e, por isso, fracasse. Contudo, essa conclusão seria apressada demais: a promessa da pesquisa não foi resolver os problemas, mas sim fazer uma análise crítica do projeto nietzschiano de superação da metafísica. Dessa maneira, se os problemas do projeto foram expostos corretamente, os objetivos foram conquistados.

Não queremos nos comprometer com uma tese forte do tipo “essa dissertação é uma crítica à filosofia de Nietzsche”. Seria desnecessariamente pretensioso. Na verdade, sabemos que

outras interpretações da filosofia nietzschiana são possíveis – e já existem inúmeras –, por isso, uma pesquisa tão iniciante não pode se comprometer a voar tão alto sem soar ridícula. De qualquer modo, isso não é o suficiente para salvar os problemas inerentes aos caminhos aqui apresentados. A filosofia de Nietzsche é muito complexa, pois a pluralidade de interpretações dos aforismos é um fato inevitável. No entanto, mesmo sabendo que não podemos dar conta de todas em uma breve dissertação – aliás, com a proliferação incessante dos estudos de Nietzsche, provavelmente uma existência inteira não seria capaz de abarcar as inúmeras interpretações da bibliografia secundária –, temos ao menos a certeza de que alguns dos caminhos importantes foram tratados aqui.

A falta de saídas, de qualquer forma, evidencia para nós algo de positivo. Hegel já havia mostrado que as refutações não excluem, pois trazem consigo a riqueza daquilo que foi refutado⁸⁷. Dessa maneira, não nos encontramos em um estágio zero: o acúmulo de questões colocadas e soluções parciais dadas para os problemas é uma conquista. A própria colocação correta dos problemas exige um desenvolvimento longo de pensamentos.

É importante também deixar claro que o texto aqui apresentado não está somente cheio de aporias. Alguns pontos interessantes precisam ser levados em consideração. Principalmente, o aspecto que mais consideramos positivo é a possível refutação do relativismo a partir da filosofia de Nietzsche. Em uma era onde os fundamentos absolutos se dissolveram, o prazer niilista que surge com o fim de toda e qualquer instância que sirva como critério para determinar o que é verdadeiro e falso, certo e errado, faz acelerar de felicidade o coração de muitos. Na verdade, a festa diante da morte de Deus é muito mais uma continuação do projeto metafísico fracassado do que propriamente uma transvaloração efetiva. No momento em que a verdade absoluta é deixada de lado, não sobra simplesmente o relativismo presente na expressão “tudo é falso, tudo é permitido”. Sem o ser, não sobra somente o estranho prazer presente na observação da dissolução de tudo o que há. Quem assim pensa, continua ainda preso aos escombros da metafísica.

O gregarismo é interessante exatamente por destruir com essa pretensão niilista. Nietzsche determina com clareza que a consciência é pública. O que aparece para a consciência

⁸⁷ “O ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente - e que novo seja esse – para jogá-lo no abismo vazio. Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é, como negação determinada -, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo. (HEGEL, p. 76, 2002)

são signos. Esses, por sua vez, são heranças históricas, assim como a estrutura lógica que rege as relações entre os signos: a gramática. Para Nietzsche, a consciência de todo e qualquer indivíduo está totalmente submetida às regras e sentidos compartilhados publicamente e sedimentados em uma história. Se o gregarismo não desconsidera a história, por que afinal não pode servir como um *novo* fundamento para os nossos juízos em geral?

Gostamos de pensar Nietzsche como um autor que mergulha no niilismo, mas sai do mergulho com um tesouro na mão. Esse tesouro não é simplesmente a admiração da falsidade pela falsidade, pois, se fosse, o filósofo estaria confessando a impossibilidade de fuga do niilismo. Na verdade, Nietzsche, mais uma vez, repete um gesto moderno, característico de René Descartes: tenta, do seu modo, mostrar no que consiste efetivamente o novo fundamento dos nossos conhecimentos. Percebe que os conceitos primitivos sem os quais não conseguimos sequer pensar, são, no fundo, erros, hábitos herdados: no entanto, o grande golpe de mestre do filósofo consiste em questionar a relação intrínseca entre conhecimento e moralidade. Pergunta: mas, se algo for errado e, mesmo assim, fundamental? E se o conhecimento mesmo não puder prescindir de erros herdados? A filosofia *Para Além do bem e do mal* é um novo nome que designa um velho projeto: a fundamentação do nosso conhecimento. A pragmática vital é um princípio que precisa prescindir da moral para poder ser, efetivamente, princípio. Pois, se fôssemos morais, se não deixássemos a moralidade de lado, teríamos, então, que abandonar o próprio conhecimento, ao perceber que ele está baseado em erros. O abandono do conhecimento é, assim, um compromisso com a moral.

O grande problema dessa tese consiste no uso do termo “erro”. Com as informações expostas aqui na dissertação, não conseguimos entender por que, afinal, Nietzsche emprega esse termo. No entanto, o acúmulo conquistado nessa pesquisa possibilitou alguns desdobramentos possíveis, que serão expostos aqui somente como promessas.

São duas as promessas. Na primeira, levaremos em consideração uma crítica ao método de estudo aqui empregado. Obviamente, junto com a crítica, outro método mais adequado será apresentado. A promessa, portanto, consiste no seguinte: com um novo método os problemas que foram expostos nessa dissertação poderão ser resolvidos.

Quanto mais levamos em consideração a filosofia de Nietzsche, mais fica claro o seguinte: seus aforismos pressupõem uma quantidade razoável de informações, tanto sobre a tradição metafísica quanto, principalmente, sobre os resultados das ciências naturais do século

XIX. Dessa maneira, uma interpretação desses aforismos exige um conhecimento profundo de muitos temas que aparecem de maneira velada na filosofia nietzschiana. O método que empregamos aqui levou em consideração as leituras de Nietzsche, assim como alguns textos fundamentais da bibliografia secundária. Todavia, algo a mais precisa ser levado em consideração. Esse algo a mais consiste no estudo de Nietzsche à luz do contexto acadêmico do final do XIX. Esse contexto ainda é bastante desconhecido por muitos dos seus intérpretes, fundamentalmente devido à imagem – construída, em partes, pelo próprio filósofo – de que Nietzsche é um andarilho intempestivo distante da vida acadêmica e da ciência despoticizadora. Na verdade, muitos autores, fundamentalmente cientistas e linguistas, desconhecidos nos estudos filosóficos vigentes, podem nos instruir no que diz respeito aos problemas e soluções apresentados nessa dissertação.

Desse contexto alemão, quem mais nos interessa é a figura de Albert Lange. Se a associação do transcendental com o erro é um dos principais problemas aqui apresentados, o estudo de um neokantiano que tanto influenciou Nietzsche pode, sem dúvida, enriquecer a nossa pesquisa.

Assim, uma possível saída para os problemas aqui colocados pode estar em uma modificação do método. Nessa dissertação, trabalhamos de maneira muito esporádica e pouco aprofundada a relação de Nietzsche com autores tais como Albert Lange. Nosso método, portanto, levou em consideração muito mais as obras de Nietzsche e de um grupo seletivo de comentadores. O novo método de estudo partiria da pressuposição de que a obra de Nietzsche *só pode* realmente ser entendida caso o contexto intelectual alemão do século XIX seja reconstruído. A partir desse método, não será feita simplesmente uma reconstrução erudita sem vitalidade, fruto de mero diletantismo, mas sim uma pesquisa que buscará, por meio da reconstrução das influências, responder certas perguntas filosóficas cujas formulações foram conquistadas na presente dissertação.

Entender outros autores para compreender melhor Nietzsche: essa fórmula resume o espírito desse método. A atual tese de Rogério Antônio Lopes, *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, já muitas vezes citada nessa dissertação, é uma ótima aplicação desse método. Questões filosóficas genuínas guiam o interesse do autor pela reconstrução das fontes. Essa pesquisa é, na verdade, o exemplo maior daquilo que pretendemos fazer.

Mas, além de levar em consideração os autores que de *fato* influenciaram a obra do filósofo, é possível, especulativamente (não historiograficamente), perceber algumas relações entre Nietzsche e outra tradição filosófica que se desenvolve no final do século XIX.

Na relação entre Lange e Nietzsche, trabalharíamos o tema do lugar do transcendental em meio ao desenvolvimento das ciências naturais. Contudo, como mostramos, na filosofia de Nietzsche também é possível pensar a relação entre o transcendental e as ciências humanas. A exposição que foi feita do gregarismo é um ótimo exemplo disso. Nesse sentido, seria central para a compreensão da filosofia de Nietzsche um estudo daquele autor que buscou realizar uma “crítica da razão histórica”: Wilhelm Dilthey⁸⁸. Dado o papel fundamental que a história possui na obra desse filósofo, cabe perguntar, afinal, qual o estatuto ontológico do tempo em sua filosofia hermenêutica⁸⁹. A resposta para essa investigação poderá nos ajudar a compreender melhor as problemáticas aqui apresentadas sobre a filosofia de Nietzsche.

Na verdade, as aproximações entre a filosofia de Nietzsche e os projetos de Albert Lange e Dilthey possibilitam um grande tema unificado: Nietzsche e o lugar do transcendental na natureza e na história. Partindo dessa temática, talvez os problemas dessa dissertação possam ser abordados de maneira mais satisfatória.

A segunda promessa não leva em consideração as questões levantadas nessa dissertação. Melhor: essa promessa, devido aos resultados aqui expostos, parte do pressuposto de que é melhor suspender o juízo em relação a esses problemas ontológicos e epistemológicos complexos. Ao invés de conceber a metafísica como um discurso teórico, talvez seja mais

⁸⁸ O filósofo anuncia seu projeto, presente na obra *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, da seguinte maneira: “As leis do pensamento e as formas do pensamento, principalmente o juízo no qual as categorias lhe foram dadas, continham para Kant as condições do conhecimento. Ele ampliou essas condições por meio daquelas que, segundo ele, tornam possível a matemática. A grandeza de sua realização consistiu em uma análise completa do saber matemático e científico-natural. A questão, contudo, é saber se uma epistemologia da história é possível no âmbito destes conceitos” (DILTHEY, p.168, 2006)

⁸⁹ Esse tema é trabalhado no *ensaio Plano de Prosseguimento para a construção do mundo histórico nas ciências humanas: esboços para a crítica da razão histórica*. De maneira mais precisa, ao analisar a relação entre temporalidade e vivência, Dilthey afirma: “Essa constituição do tempo real tem por consequência o fato de o transcurso do tempo não ser vivenciável em sentido estrito. A presença do que passou substitui para nós o vivenciar imediato. Na medida em que procuramos observar o tempo, a observação o destrói, pois ela o fixa por meio da atenção; ela faz com que aquilo que flui se cristalize, ela paralisa o que vem a ser. Aquilo que vivenciamos são transformações daquilo que acabou de se dar e o fato de essas transformações daquilo que se deu se realizarem. No entanto, não vivenciamos o próprio rio. Vivenciamos subsistência, na medida em que retornamos àquilo que acabamos de ver e ouvir e que ainda temos diante de nós. Vivenciamos transformações, quando qualidades particulares se tornaram diversas no complexo; e mesmo quando nos voltamos pra aquilo que experimenta duração e transformações, na apercepção de nosso próprio si mesmo, nada se altera aí. E as coisas não são diversas no que diz respeito à introspecção...” (DILTHEY, p. 173, 2006)

interessante pensá-la do ponto de vista estritamente antropológico. Durante a história da filosofia, a metafísica, além de ter sido exposta como uma pretensa ciência, foi também apresentada como uma necessidade da natureza humana. De acordo com essa visão, o homem pode até abandonar a crença nas respostas dialéticas da metafísica, mas, devido a uma necessidade da sua própria natureza, nunca deixará de fazer perguntas metafísicas. Essa inevitabilidade antropológica, contudo, está baseada em uma concepção específica de homem. Mais: acredita na possibilidade de falarmos em uma “natureza humana”. Dessa maneira, a nossa análise consistiria em averiguar de que modo, por meio do método genealógico, é possível defender aquilo que Foucault chamou de *Morte do homem* (FOUCAULT, p. 402, 1981). Se ficar claro que não existe uma essência do homem e que, na verdade, o ser humano é um produto de contextos históricos dos mais diversos, a necessidade metafísica pode ser relativizada. A segunda promessa, portanto, não parte da morte de Deus, mas sim da morte do homem.

Kant, na crítica da razão pura, mostrou que a metafísica, mais do que uma pretensa ciência, é uma disposição natural da humanidade. Segundo o filósofo, mesmo após a imposição de limites ao nosso conhecimento, o homem continuará fazendo metafísica, fundamentalmente por *precisar* (KANT, p.19, 1985).

Dessa maneira, Kant nos coloca diante de uma situação trágica: a razão pura tem como destino fazer perguntas que não pode responder (KANT, p.3, 1985). A consciência da impossibilidade de uma resposta, contudo, não é por si mesma *terapêutica*⁹⁰.

Nessa segunda promessa, mais uma vez, o ponto de partida é a filosofia transcendental. E, novamente, Albert Lange tem um lugar de destaque, pois o filósofo defende que a metafísica, mesmo sendo ilegítima do ponto de vista científico, deve ter um lugar especial, exatamente por que o homem precisa de um ideal globalizante para a existência. (LANGE, p. 8-9, t.II, p. 4).

Já mostramos no capítulo II que Nietzsche, em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, coloca em questão a necessidade metafísica. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche tenta, por meio da genealogia e da crítica ao livre arbítrio, relativizar essa necessidade. Essa relativização da necessidade metafísica, na verdade, perpassa toda a obra do filósofo, desde

⁹⁰ Para Kant, somente a virada prática é terapêutica.

os escritos de sua juventude até o período da sua maturidade. A tese de Rogério Antônio Lopes tratou muito bem sobre a variação desse tema na filosofia de Nietzsche⁹¹.

Não queremos nos estender sobre o tema, pois, dessa forma, uma promessa viraria projeto. O que importa mais é saber que, segundo essa promessa, a chave para a superação da metafísica está em uma relativização da inevitabilidade antropológica da metafísica. No fundo, ninguém faz metafísica de maneira imparcial: a relação direta que tal conhecimento possui com as nossas vidas é inevitável. Ao perguntar, assim, por essa relação da metafísica com a necessidade humana, estaremos indo ao encontro do que, em última instância, realmente importa.

Pascal, ao se referir àqueles que são indiferentes a uma questão metafísica fundamental – a imortalidade da alma –, afirma o seguinte:

Tal negligência em assunto que diz respeito eles próprios, à sua eternidade, a seu todo, me irrita mais do que me comove; ela me espanta e horroriza, é um monstro para mim. Não digo isso pelo zelo piedoso de uma devoção espiritual. Entendo, pelo contrário, que se deve ter esse sentimento por um princípio de interesse humano e por um interesse de amor-próprio: basta, para isso, ver o que veem as pessoas menos esclarecidas. Não é preciso ter uma alma muito instruída para compreender que não há neste mundo verdadeira e sólida satisfação, que todos os nossos prazeres são puras vaidades, que nossos males são infinitos, e que, enfim, a morte, que nos ameaça a cada instante, deve infalivelmente nos levar em poucos anos à horrível necessidade de sermos eternamente aniquilados ou eternamente infelizes
(PASCAL, p.77, 1973)

Os textos de Pascal são referências centrais para a compreensão da necessidade metafísica do homem. Ao lermos passagens como essas, temos a sensação de que o filósofo fideísta descreve – de maneira legítima – uma natureza humana atemporal. A genealogia, segundo a promessa aqui realizada, pode mostrar que não existe essa natureza humana e, portanto, uma necessidade metafísica. Somente uma pesquisa detalhada pode colocar uma posição contra a outra, julgando qual das duas é a mais interessante. Com essa promessa de estudos, nos sentimos confortáveis em um lugar desconfortável: não queremos perder a metafísica de vista, mas não podemos ignorar as críticas à metafísica. Nesse embate entre superação e retorno, guardamos ao menos uma relação preocupada com a decadência da metafísica: por meio da afirmação da *crise* fazemos *reverência*.

⁹¹ Esse tema perpassa a tese inteira. Rogério Lopes trabalha o problema da necessidade metafísica levando em consideração as obras iniciais, intermediárias e tardias de Nietzsche. Por isso, apontar de maneira específica um momento onde o tema está exposto é algo praticamente impossível.

REFERÊNCIAS

- ABEL, Günter. Verdade e Interpretação. Tradução: Claudemir Luís Araldi. *Cadernos Nietzsche na Alemanha*, p. 179-199. São Paulo: Unijui, 2005.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- ANSELMO, Santo. *Monólogo*. Tradução: Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os pensadores).
- AGOSTINHO, Santo. *As confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011.
- ARISTÓTELES, *Organon I. categorias*. Tradução: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- BELO, Fernando. *Leituras de Aristóteles e Nietzsche*. Lisboa: Fundação Calouste, 1994.
- BERKELEY, George. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. Tradução de Jaimir conte. In: _____. *Obras filosóficas*. São Paulo: Unesp, 2008. p. 29-174.
- COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva*. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

CABRAL, Alexandre Marques. *O Jesus de Nietzsche: a ambiguidade de uma polêmica*. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. v. 3, n.1, p.1-20, 1. semestre 2010.

CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. O ponto máximo da integração ou “O que pode um corpo?”. In: *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 149-163.

_____. Interpretação enquanto princípio de constituição de mundo. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 10, p. 27-4, 2001.

CAVALCANTI, Anna H. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Fapesp 2005.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2005.

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

_____. *Pensamento Nômade*. In: _____. *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. Organização: Scarlett Marton. Tradução de Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 56-76.

DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Carrilho. São Paulo: Unicamp, 2008.

_____. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012

DILTNEY, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

_____. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Unesp, 2006

FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço, Lisboa: Presença, 1988.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIACÓIA JUNIOR, O. Resposta a uma questão: o que pode o corpo? In: _____. *Nietzsche e Deleuze: o que pode um corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 199-216.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2001.

GILSON, Étienne. *A filosofia na idade média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Deus e a filosofia*. Tradução de Ainda Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

GILVAN, Fogel. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Unijui, 2005.

GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAN-PILE, Beatrice. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. 2.ed. Lisboa: Gulbenkian, 1983.

HEIDEGGER, Martin. A essência do niilismo. In: _____. *Nietzsche e metafísica*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

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

_____. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *A sentença nietzschiana: 'Deus está morto'*. Tradução de Marco Antônio Casanova. *Natureza Humana*, v. 5, n.2, p. 471-526, jul./dez. 2003.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. *A razão na história*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2008.

HILL, Kevin. From Kantian Temporality to Nietzschean Naturalism. In: DRIES, M. (Ed.). *Nietzsche on time and history*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 75-86.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razon practica*. Tradução ao espanhol de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2003.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Tradução ao castellano de Roxana Páez. Buenos Aires: Terramar, 2005.

LACOUÉ LABARTHE, Philippe. *Le détour – Nietzsche et la rhétorique*, revue poétique, n.5. Paris, Seuil, 1970. Publicado posteriormente em *Le sujet de La philosophie*, Paris, Aubier – Flammarion, 1979.

LANGE, Albert. *Historia del materialismo*. México: Juan Pablos, 1974. 2 tomos.

LEIBNIZ. *A Monadologia e discurso de metafísica*. São Paulo: Abril Cultura, 1979. (Coleção os Pensadores).

LEITER, B. Nietzsche's naturalism reconsidered. *Cadernos Nietzsche*, 2011, p.77-127.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

_____. Filosofia e ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 13-28.

_____. “A almejada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, p. 309-353.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento em el siglo XIX*. Tradução ao espanhol de Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz, 2008.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

_____. *Para uma genealogia do perspectivismo. Sujeito e Perspectivismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

MATTIOLI, William. Metáfora e ficcionalismo no jovem Nietzsche. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, v.3, n.2, p.39-60, 2010.

_____. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico

no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, p. 221-271, 2011.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Nietzsche: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. Tradução ao inglês de David J. Parent. Chicago: University of Illinois, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Escritos sobre educação*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003.

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

_____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Fragmentos póstumos*. Edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca: v.4. 1885 – 1889. Tradução ao espanhol de Juan Llinares e Juan Verma. Madrid: Tecnos, 2006.

_____. *Fragmentos do espólio: de julho de 1882 à inverno de 1883-1884*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

_____. *Fragmentos do espólio: Primavera de 1884 à outono de 1885*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

_____. *Fragmentos póstumos: 1887-88 (v7)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *A Gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O livro do filósofo*. Tradução de Ana Lobo. Lisboa: Rés, 1984.

_____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e o pessimismo*. Tradução de J Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

ONATE, Marcos Alberto. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche: ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Unijui, 2000.

_____. *Entre eu e si: ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução: Sergio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores)

PIMENTA, Silvia. *Os abismos da suspeita*. 2000. 167 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2000.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. Tradução: Olímpio Pimenta. *Cadernos Nietzsche*, n.27, p. 35-77.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2012.

SILK, M.S ; STERN, J.P. *Nietzsche on tragedy*. New York: Cambridge University, 1981.

SPINOZA, B. *Ética: demonstração à maneira dos geômetras*. Traduções de: Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores)

SIMMEL, George. *Schopenhauer e Nietzsche*. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro, Contraponto, 2010.

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche a linguagem*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

VAIHINGER, H. *A filosofia do como se*. Tradução de Johannes Kretschner. Santa Catarina: Argos, 2010.

VATTIMO, Gianni. *Diálogos con Nietzsche*. Tradução de Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.